

2ª EDIÇÃO
REVISTA E
AMPLIADA

O USO RITUAL DA AYAHUASCA

BEATRIZ CAIUBY LABATE • WLADIMYR SENA ARAÚJO (ORGS.)

O “vinho dos mortos”, o “cipó das visões”, o “chá Hoasca” – nomes de uma bebida extraordinária que permite acesso a “outros mundos” concebidos por quem a toma como “mais verdadeiros” e fundantes do que o “nosso mundo” transitório e efêmero. E que tem servido como fonte de inspiração religiosa para as mais diversas culturas. No entanto, há enormes confusões, desinformação e polêmica cercando esta bebida que a presente coletânea procura corrigir e esclarecer.

A maioria dos artigos desta coletânea são trabalhos que foram apresentados no primeiro CURA, Congresso sobre o Uso Ritual da Ayahuasca, realizado em novembro de 1997 no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Unicamp. Outros são de especialistas no assunto que foram convidados a contribuir posteriormente. O I CURA, que na verdade continuava uma discussão já em andamento há muito tempo entre acadêmicos, pesquisadores e adeptos sobre as religiões ayahuasqueiras, foi resultado de uma iniciativa de Beatriz Caiuby Labate, doutoranda em Ciências Sociais pela Unicamp. O Congresso foi patrocinado pelo Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena e pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia, ambos do IFCH, e contou com o apoio do Departamento de Psicologia Médica e Psiquiatria, da Faculdade de Ciências Médicas, também da Unicamp.

Como o Congresso, a coletânea avalia o estado da arte das pesquisas sobre a questão das controvertidas religiões ayahuasqueiras principalmente no Brasil mas também no exterior. É rica em informações e análises, e revisões da literatura fornecendo uma base sólida e lúcida para entender este fenômeno, e assim dispersando as nuvens de desinformação e sensacionalismo que o cercam.

O USO RITUAL
DA AYAHUASCA

UDV - NUCLEO SANTA FE - D.M.D.

Doação para o Núcleo Santa Fé

16 dez 2007

BEATRIZ CAIUBY LABATE
WLADIMYR SENA ARAÚJO
(ORGS.)

Zia Labate

O USO RITUAL DA AYAHUASCA

**DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
(CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO, SP, BRASIL)**

O uso ritual da ayahuasca / Beatriz Caiuby Labate, Wladimir Sena Araújo (orgs). – Campinas, SP : Mercado de Letras; São Paulo : Fapesp, 2002.

Bibliografia.
ISBN 85 85725-91-5

1. Ayahuasca 2. Psicofarmacologia 3. Rituais 4. Santo Daime (Culto)
5. Xamanismo I. Labate, Beatriz Caiuby. II. Sena Araújo, Wladimir.

02-1347

CDD-299.84

Índices para catálogo sistemático:

1. Ayahuasca : Uso ritual : Religiões de origem sul-americana 299.84

projeto editorial e capa: Vande Rotta Gomide
imagem da capa: Alexandre Segrégio, *Alegria da floresta*
(óleo sobre tela – 80 x 80 cm, 1997)
preparação dos originais: Maria Clarice Sampaio Villac
impressão e acabamento: Bartira Gráfica

As fotos "Fornalha utilizada durante o *feito* de Daime da Colônia Cinco Mil" e "Cozimento de Daime no *feito* na Colônia Cinco Mil durante o cozimento" que ilustram as páginas 34, 35 e 228, 229 respectivamente são de autoria de Sandra Lúcia Goulart.

A foto "*Feitio* Mauá" que ilustra as páginas 620 e 621 é de autoria de Evelyn Ruman.

ESTA OBRA CONTOU COM O APOIO DO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
HUMANAS DA UNICAMP

DIREITOS RESERVADOS PARA A LÍNGUA PORTUGUESA:

© MERCADO DE LETRAS EDIÇÕES E LIVRARIA LTDA.

Rua Barbosa de Andrade, 111

Telefax: (19) 3241-7514

13073-410 – Campinas SP Brasil

www.mercado-de-letras.com.br

E-mail: livros@mercado-de-letras.com.br

2004
2ª edição

Proibida a reprodução desta obra
sem a autorização prévia do Editor.

A Fernando Caiuby Labate (in memoriam)
A Cibele Cellini



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

Agradecimentos

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, pelo apoio à realização do I Congresso sobre Uso Ritual da Ayahuasca (I CURA), em 4 e 5 de novembro de 1997. A presente publicação nasceu a partir daquele encontro.

Ao professor Robin Wright, que ajudou a organizar o I CURA, sugeriu a elaboração desta publicação e apoiou o pedido de financiamento junto à FAPESP.

Aos professores John Monteiro, Leila Costa e especialmente Heloisa Pontes pelo empenho em conseguir verbas do programa de Mestrado em Antropologia Social e do programa de Doutorado em Ciências Sociais do IFCH, Unicamp. A estes programas de pós-graduação pelo apoio.

Ao professor Mauro Almeida, que acompanhou todo o processo de feitura deste livro, pelo seu inestimável incentivo, reflexões, companheirismo e generosidade.

À Editora Mercado de Letras, especialmente Maria Elisa, pela abertura a nossa proposta, paciência, simpatia e persistência com este livro. À revisora Clarice pelo trabalho dedicado e de alta qualidade.

Aos revisores das traduções para a segunda edição: Pedro Luz, Edward MacRae, Sérgio Brissac, Sonia e Gilberto Labate pelo generoso trabalho voluntário.

À FAPESP pelo financiamento de metade desta obra.

Aos professores Maria Filomena Gregori, Otávio Velho, Leila Amaral, Anthony Henman e Eliane Moura pelo importante papel na discussão de nossas pesquisas individuais.

A Paulo Barbosa, que ajudou na organização do I CURA.

A todos os autores e cada um especialmente, que confiaram neste projeto e ajudaram a construí-lo, os nossos mais sinceros agradecimentos.

Dentre os colaboradores, Sandra Goulart especialmente foi fundamental para a concretização desta publicação, acabando por exercer um papel também de organizadora da mesma. Leu e discutiu todos os artigos, colaborou na idealização das sessões e na redação da introdução.

Ao Alexandre Segrégio, pintor que nos cedeu gentilmente as belas imagens dos seus quadros *Alegria da Floresta* (capa) e *Flor em Luz* (parte I do livro).

Ao Centro Espírita Beneficente União do Vegetal e ao Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, pela cessão, respectivamente, das fotos sobre a UDV e sobre a Barquinha. Ao Edward MacRae, por permitir o acesso a algumas das fotos de seu arquivo pessoal. Aliás, Edward tem sido um grande aliado em diversas empreitadas, sempre disposto a compartilhar seus conhecimentos. Também colaboraram com fotografias Mariana Pantoja Franco, Walter Dias e Arneide Bandeira Cemin. Por fim, Evelyn Ruman, fotógrafa profissional, forneceu a grande maioria das fotografias relativas ao CEFLURIS e deu preciosa assessoria no arranjo e concepção final das imagens do livro.

À Ingrid Weber, companheira de andanças pela Amazônia e Acre, cujo ânimo, brilho e entusiasmo são um alento.

Ao Carlos Minuano, fiel companheiro, pelo apoio dado na divulgação do livro.

Aos amigos ayahuasqueiros: Jacqueline Knowles, Ichiro Takahashi, Silvio Luis, Suely Mizomoto, Ricardo Pessoa, José Augusto Lemos, Gabriela Jahnel Araújo, Rosana e Marcelo, Eduardo Soares, Nino, Marcia Viana, Claudio Leme, Tiziana, D. Francisca Corrente, Susana Cabral, Padrinho Alfredo Gregório de Melo, Madrinha Rita, Alex Polari e Sonia, Léo Artêse e Cristiane Gasparini Araújo Costa, Glauco e Bia, Antonio Alves, Marília Bandeira, Manoel Araújo (*in memoriam*), D. Maria e Francisco H. Araújo Neto, Walter de Lucca, Mariana e Toy, Dino, Seu Paulino, Wilson Gonzaga e Nísia, Janderson Fernandes e Mara, Chandra, Fernando Coti, Ana Vitória, Marcelo Mercante, Carlos Alberto Afonso, Rodrigo Grunewald, Mérida Aliaga, Agustín, Jhymys Perez, Mateo Arévalo, Don Pablo Amaringo, Juan Flores e Sandra, Roni, Victor Nieto, Adriana Calabi, Ana Paula de Alcantara, Antonio Bianchi, Jimmy Weiskopof, Chris Marques, irmãos do Centro Lua Cheia e outros que faltaram mas compartilharam aqui suas experiências.

À nossa família querida: Sonia e Gilberto Labate e Letisse Sena. Afinal, no final, a família é quem sempre agüenta tudo.

Ao Mestre Raimundo Irineu Serra, Padrinho Sebastião Mota de Melo, Frei Daniel Pereira de Mattos e Mestre José Gabriel da Costa, líderes espirituais (*in memoriam*) responsáveis pela existência do fascinante mundo das religiões ayahuasqueiras brasileiras, a saber: o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal.

À ayahuasca, *madrecita de todas las plantas*, fonte de conhecimento, que inspirou tudo que segue.

Beatriz Caiuby Labate
Wladimir Sena Araújo

Sumário

NOTA À SEGUNDA EDIÇÃO	13
---------------------------------	----

A AYAHUASCA E SEUS USOS	15
-----------------------------------	----

Mauro Almeida

INTRODUÇÃO	21
----------------------	----

Beatriz Caiuby Labate

Sandra Lúcia Goulart

Wladimir Sena Araújo

PARTE I - A AYAHUASCA ENTRE OS POVOS DA FLORESTA

O USO AMERÍNDIO DO CAAPI	37
------------------------------------	----

Pedro Luz

A TRADIÇÃO NARRATIVA E APRENDIZAGEM COM YAGÉ (AYAHUASCA) ENTRE OS ÍNDIOS SIONA DA COLÔMBIA	69
---	----

Esther Jean Langdon

NIXI PAE COMO PARTICIPAÇÃO SENSÍVEL NO PRINCÍPIO DE TRANSFORMAÇÃO DA CRIAÇÃO PRIMORDIAL ENTRE OS ÍNDIOS KAXINAWÁ NO LESTE DO PERU	97
---	----

Barbara Keifenheim

A CULTURA DO YAGÉ, UM CAMINHO DE ÍNDIOS	129
---	-----

Germán Zuluaga

PRODUÇÃO VISIONÁRIA DA AYAHUASCA NO CONTEXTO DOS CURANDEIROS DA ALTA AMAZÔNIA PERUANA	147
<i>Jacques Mabit</i>	

XAMANISMO AMAZÔNICO, AYAHUASCA, ANTROPOMORFISMO E MUNDO NATURAL	181
<i>Luiz Eduardo Luna</i>	

BREVES REVELAÇÕES SOBRE A AYAHUASCA. O USO DO CHÁ ENTRE OS SERINGUEIROS DO ALTO JURUÁ	201
<i>Mariana Ciavatta Pantoja Franco</i>	
<i>Osmildo Silva da Conceição</i>	

PARTE II - AS RELIGIÕES AYAHUASQUEIRAS BRASILEIRAS

A LITERATURA BRASILEIRA SOBRE AS RELIGIÕES AYAHUASQUEIRAS	231
<i>Beatriz Caiuby Labate</i>	

SANTO DAIME: ORIGENS HISTÓRICAS

O CONTEXTO DE SURGIMENTO DO CULTO DO SANTO DAIME: FORMAÇÃO DA COMUNIDADE E DO CALENDÁRIO RITUAL	277
<i>Sandra Lúcia Goulart</i>	

MATRIZES MARANHENSES DO SANTO DAIME	303
<i>Beatriz Caiuby Labate</i>	
<i>Gustavo Pacheco</i>	

SANTO DAIME: ALTO SANTO

OS RITUAIS DO SANTO DAIME: "SISTEMAS DE MONTAGENS SIMBÓLICAS"	347
<i>Arneide Bandeira Cemin</i>	

SANTO DAIME: CEFLURIS

SANTO DAIME: RITO DA ORDEM	385
<i>Fernando de La Rocque Couto</i>	

O USO RITUAL DA AYAHUASCA E O REENCONTRO DE DUAS TRADIÇÕES. A MIRAÇÃO E A INCORPORAÇÃO NO CULTO DO SANTO DAIME	413
<i>Clodomir Monteiro da Silva</i>	

DIÁRIO DE VIAGEM...	445
<i>Walter Dias Jr.</i>	

SANTO DAIME, TRANSCENDÊNCIA E CURA. INTERPRETAÇÕES SOBRE AS POSSIBILIDADES TERAPÊUTICAS DA BEBIDA RITUAL	473
<i>Maria Cristina Pelaez</i>	

UM PLEITO PELA TOLERÂNCIA ENTRE AS DIFERENTES LINHAS AYAHUASQUEIRAS	493
<i>Edward MacRae</i>	

SANTO DAIME NA ALEMANHA. UMA FRUTA PROIBIDA DO BRASIL NO "MERCADO DAS RELIGIÕES"	507
<i>Carsten Balzer</i>	

BARQUINHA

A BARQUINHA: ESPAÇO SIMBÓLICO DE UMA COSMOLOGIA EM CONSTRUÇÃO	541
<i>Wladimir Sena Araújo</i>	

UNIÃO DO VEGETAL

O USO DE PSICOATIVOS EM UM CONTEXTO RELIGIOSO: A UNIÃO DO VEGETAL	559
<i>Lucia Regina Brocanelo Gentil</i>	
<i>Henrique Salles Gentil</i>	

JOSÉ GABRIEL DA COSTA: TRAJETÓRIA DE UM BRASILEIRO, MESTRE E AUTOR DA UNIÃO DO VEGETAL	571
<i>Sérgio Brissac</i>	

CONTRIBUIÇÕES E LIMITES DA UNIÃO DO VEGETAL PARA A NOVA CONSCIÊNCIA RELIGIOSA	589
<i>Afrânio Patrocínio de Andrade</i>	

PARTE III - OS ESTUDOS FARMACOLÓGICOS, MÉDICOS E PSICOLÓGICOS DA AYAHUASCA

FARMACOLOGIA HUMANA DA HOASCA (CHÁ PREPARADO DE PLANTAS ALUCINÓGENAS USADO EM CONTEXTO RITUAL NO BRASIL)	623
<i>Glacus de Souza Brito</i>	

FARMACOLOGIA HUMANA DA HOASCA: EFEITOS PSICOLÓGICOS	653
<i>C.S. Grob, D.J. McKenna, J.C. Callaway, G.S. Brito, E.O. Andrade, G. Oberlaender, O.L. Saide, E. Labigalini Jr, C. Tacla, C.T. Miranda, R.J. Strassman, K. S. Boone, E.S. Neves</i>	

FARMACOLOGIA HUMANA DA HOASCA: ESTUDOS CLÍNICOS	671
<i>E.N. Andrade, G.S. Brito, E.O. Andrade, E.S. Neves, D. McKenna, J.W. Cavalcante, L. Okimura, C. Grob, J.C. Callaway</i>	

A AYAHUASCA E O ESTUDO DA MENTE	681
<i>Benny Shanon</i>	

FARMAHUASCA, ANAHUASCA E JUREMA PRETA: FARMACOLOGIA HUMANA DE DMT ORAL MAIS HARMINA	711
<i>Jonathan Ott</i>	

Nota à segunda edição

Para a segunda edição deste livro, foi dedicada atenção especial à revisão das traduções dos originais em espanhol e em inglês. Foram acrescentadas notas do tradutor e traduzidas algumas notas de rodapé que antes apareciam no idioma original. A revisão das traduções contou com o apoio de especialistas e colaboradores, aos quais agradecemos. Os demais artigos foram igualmente revistos, cuidadosamente. Também foi realizada uma nova padronização bibliográfica e terminológica em todos os artigos da obra.

Como a produção do livro demorou, no total, cinco anos – entre a entrega dos primeiros artigos, por ocasião do Primeiro Congresso Sobre o Uso Ritual da Ayahuasca (I CURA, 1997, Unicamp) e a publicação da primeira edição (2002) – alguns aspectos de determinados artigos estavam desatualizados, como a própria biografia dos autores. Oferecemos a eles a oportunidade de preencher estas lacunas agora. Foram, assim, aperfeiçoados trechos pontuais, acrescentadas referências bibliográficas e, por vezes, parágrafos e notas de rodapé.

Alguns autores orientaram a revisão de seus textos a partir da leitura crítica que receberam; nós procuramos incorporar pequenos ajustes levando em conta resenhas publicadas sobre o livro.

Além disso, e mais importante, a segunda edição conta com um novo artigo: “Matrizes maranhenses do Santo Daime”, que é acompanhado também por novas fotos e diagramas. Este artigo, escrito em parceria por Beatriz Labate e Gustavo Pacheco, contém dados inéditos sobre a vida de Raimundo Irineu Serra, fundador de uma das religiões brasileiras ayahuasqueiras, o Santo Daime. A sua inclusão implicou em adaptações na introdução, na reorganização das seções da segunda parte e na rediagramação do livro em seu conjunto.

Todo este processo durou um ano e meio. Somos especialmente gratos à Editora Mercado de Letras por ter-nos permitido viabilizá-lo.

É com satisfação, portanto, que apresentamos esta segunda edição. Boa Leitura!

Os organizadores
Outubro de 2003

A ayahuasca e seus usos

Mauro Almeida

Os usos ritualizados da bebida conhecida entre outros nomes como “ayahuasca” saíram do âmbito das sociedades indígenas amazônicas para se difundirem, seja entre seringueiros na floresta, seja em sessões de cura de *vegetalistas* andinos, seja em cultos urbanos espalhadas pelo Brasil e pelo mundo.

Esse é o fenômeno que este livro aborda, com um quadro ao mesmo tempo comparativo e multidisciplinar, cheio de informações e de perspectivas. Certamente suscita muitas questões de análise e interpretação, motivadas entre outras razões pelo fato de tratar em um só volume do xamanismo indígena sul-americano, das religiões criadas por seringueiros da Amazônia, e do uso de *plantas de poder* associado a práticas terapêuticas e ao chamado neo-xamanismo.

Esse volume retoma o estado da arte desse conjunto de questões. Ele trata principalmente do que Jean Langdon (1996) chamou de ‘xamanismo genérico’, e da re-ritualização das plantas psicoativas de origem indígena e sul-americana em diferentes contextos culturais.

Esse ponto deve ser destacado, pois embora o livro contenha expressivas contribuições à etnologia indígena (nos artigos de Jean Langdon, Barbara Keifenheim e Pedro Luz), a sua contribuição mais extensiva são os capítulos que mapeiam o que Beatriz Labate chamou de campo das religiões ayahuasqueiras brasileiras e suas ramificações neo-xamânicas.¹

Talvez sejam cabíveis alguns comentários sobre as relações entre esses vários contextos, sobre as quais o volume nos convida a refletir. A ayahuasca e bebidas similares são utilizadas por diferentes populações indígenas em um arco que vai das nascentes do Ucayali às cabeceiras do Rio Negro. Ao longo desse arco habitado por povos de refinada farmacologia e ricas cosmologias, povos indígenas dos troncos lingüísticos Pano, Aruák e Tukano parecem compartilhar uma filosofia da natureza segundo a qual existem diferentes espíritos encarnados nas pessoas, nos animais e nas plantas, alguns ligados ao corpo e outros separáveis dele – como mostram Pedro Luz, Jean Langdon e Barbara Keifenheim neste volume. Os xamãs teriam a capacidade de ver esses espíritos e de se transformarem eles próprios em diferentes seres. O capítulo de Barbara Keifenheim enfatiza o fato de que tal capacidade, ajudada pelos similares da ayahuasca, não é privilégio de xamãs. Xamãs e não-xamãs utilizam-se da ayahuasca (*nixi pae*, *yagé*, *kamarampi*, *caapi*) como operadores que, agindo sobre o corpo, permitem o trânsito entre o mundo ordinário e a *realidade verdadeira* onde vivem os espíritos, como no sonho e na morte; mas, ao contrário do que ocorre na morte, de maneira reversível, e ao contrário do que ocorre no sonho, de maneira controlada. As substâncias psicoativas, portanto, possuem um papel, ao lado dos sonhos, de danças, do canto e de outras técnicas, como operadores que modificam o corpo e a mente, tanto por exacerbar a experiência sensível como ao abrir caminho para viagens

1. Talvez a melhor contribuição para esses novos usos da ayahuasca em contextos urbanos seja a dissertação de mestrado de Beatriz Labate (2000).

no tempo e no espaço e revelar a existência dos seres que habitam o *mundo verdadeiro* (ver Wright 1998, pp. 75-94; Langdon 1996, p. 28).

Segundo Eduardo Viveiros de Castro, o perspectivismo ameríndio coloca a ênfase não na oposição entre um mundo visível e um mundo invisível, e sim na idéia de que o mundo humano se prolonga no mundo dos animais e outros seres que chamamos de naturais – sendo então todos, humanos e animais, equivalentes entre si, mas associados a diferentes perspectivas, vinculadas a corpos distintos, a diferentes roupas ou hábitos. O xamã seria então um viajante em trânsito, não entre mundos, mas entre corpos capazes de adotar perspectivas alternadas, todos eles cidadãos de um mesmo mundo (Viveiros de Castro 1996): como se fossem antropólogos capazes de mudar de perspectivas ao se vestirem como os nativos.

Ora, essa idéia tentadora ganha ainda mais relevo quando consideramos a hipótese de que essas viagens de trânsito entre diferentes perspectivas são acessíveis mediante o exercício de técnicas corporais ritualizadas (ver Arneide Cemin e Couto, entre outros, neste volume), que se constituem portanto em verdadeiros operadores perspectivizantes. As disposições e hábitos que ordenam o corpo e a mente para esse trânsito seriam, nesse caso, efetuadas por modificações rituais nos fluxos, líquidos e secreções que atravessam a membrana que delimita um corpo – a pele, a boca, as narinas – e permitem a separação temporária entre o espírito e esse corpo particular. Um interessante aspecto do chamado perspectivismo é o fato de que, colocando a ênfase na variabilidade aparente dos corpos, ele ressalta a invariância de uma única humanidade, que transita entre *corpos diferentes*. As filosofias indígenas amazônicas são assim pré-adaptadas para as explicações do uso ritual da ayahuasca em cultos urbanos que evocam temas como o contraste entre um Eu superior e o aparelho corpóreo (ver Walter Dias Jr. neste volume).

Qual é a relação entre os usos da ayahuasca pelas populações indígenas de um lado, e pelos ribeirinhos e seringueiros amazônicos que estão na origem das religiões ayahuasqueiras tão tipicamente

brasileiras? Essa questão tem sido objeto de polêmica (ver Pedro Luz nesse volume, e seu comentário à tese formulada por Peter Gow). Alguns autores ressaltaram o fato de que xamãs transitam reversivelmente entre posições no espaço, entre o baixo rio e as cabeceiras (Peter Gow), entre o global e o local (Manuela Carneiro da Cunha), do altiplano para as terras baixas (Michael Taussig). Ora, os caboclos e seringueiros que se utilizam da ayahuasca falam de viagens ao longo de rios, e das cabeceiras dos rios para as cidades. Participei de sessões de *cipó* em que seringueiros viajavam ora de avião, ora de barco, e para quem o *cipó* era *televisão de caboclo*, ou, em nossos termos, um agente de viagens, ou ainda um *travel channel*, que podia transportá-los até São Paulo em minha companhia. De todo modo, influenciados por xamãs, ou influenciando a estes (como sugeriu Peter Gow), seringueiros tiveram o papel eminente de profetas fundadores de religiões ayahuasqueiras (Sandra Goulart; Clodomir Monteiro; Balzer). E há lógica nisso. Os seringueiros são os extratores do látex da *Hevea*; são por definição seres deslocados e diaspóricos que viajaram do nordeste árido do Brasil às mais remotas cabeceiras do sudoeste amazônico e permaneceram a meio caminho da viagem de volta em Rio Branco e Porto Velho; que fundaram religiões consagradas ao uso de seivas vegetais extraídas, como o látex, do seio da floresta, e ao fazê-lo mostraram como camponeses despaisados e marginais são capazes de contribuir para a cultura religiosa urbana nacional e mundial.

Mas esse volume mostra também as tensões que acompanham essa expansão da ayahuasca iniciada pelos seringueiros amazônicos. Como Beatriz Labate destacou em sua dissertação de mestrado inédita, alguns usuários urbanos de ayahuasca no Brasil, embora incluindo-se em um campo ritual ayahuasqueiro que invoca o papel originário dos padrinhos e mestres amazônicos, tendem a reconhecer-se mais como neo-xamãs em um cenário místico global do que como adeptos de uma religião organizada e cabocla. Para esses usuários urbanos, com efeito, as técnicas corporais xamanísticas são precursoras naturais das idéias

pós-modernas de que o corpo pode ser reconstruído, fabricado, e de que as identidades podem ser alteradas e permutadas.

Essa é uma mera amostra da vinculação entre os contextos tratados no livro, sobre o qual restaria dizer que tem uma tônica acentuadamente ética, expressa na afirmação da importância humana das religiões ayahuasqueiras e na reivindicação da tolerância: não só da tolerância do conjunto da sociedade para com elas, mas também de umas para com as outras.

Autores mencionados

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução", in: *Mana*, vol. 4, n° 1, 1998, pp. 7-22.
- GOW, Peter. "River People: shamanism and history in Western Amazonia", in: Thomas, Nicholas e Humphhrey (orgs.). *Shamanism, history and the State*. Ann Harbor, The University of Michigan Press, 1996.
- LABATE, Beatriz. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Unicamp, 2000.
- LANGDON, E. J. Matteson (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1996.
- LANGDON, E. J. Matteson e BAER, Gerhard (orgs.). *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque, University of Mexico Press, 1992.
- TAUSSIG, Michael. *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago, The University of Chicago Press, 1987.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", in: *Mana*, vol. 2, n° 2, outubro de 1996, pp. 115-144.
- WRIGHT, Robin. *Cosmos, self, and history in Baniwa religion: for those unborn*. Austin, University of Texas Press, 1998.

Introdução

Beatriz Caiuby Labate

Sandra Lúcia Goulart

Wladimir Sena Araújo

A organização deste livro surgiu a partir do I CURA, o Primeiro Congresso sobre o Uso Ritual da Ayahuasca, realizado nos dias 4 e 5 de novembro de 1997 no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. O evento foi idealizado e organizado por Beatriz Caiuby Labate, foi patrocinado pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social e contou com o apoio do Departamento de Psicologia Médica e Psiquiatria da Faculdade de Ciências Médicas da mesma universidade.

Ayahuasca é uma palavra de origem quíchua e significa *liana dos espíritos* ou ainda *cipó da alma, dos mortos* (Luna 1986). O termo é um dos mais utilizados para designar uma bebida psicoativa preparada geralmente com duas plantas (pode haver algumas variações): a liana ou cipó propriamente dito, cujo nome científico é *Banisteriopsis caapi*, e as folhas do arbusto *Psychotria viridis*. O objetivo do Congresso era estudar os usos rituais da ayahuasca em diferentes contextos que vão de cerimônias de indígenas sul-americanos a cultos urbanos. Esses usos rituais difundiram-se enormemente nos últimos anos, na América

do Sul e em outros continentes, e têm sido pesquisados por um número crescente de estudiosos. O congresso tinha a finalidade básica de aproximar esses pesquisadores da ayahuasca, divulgar o estado da pesquisa sobre o assunto, e contribuir para o melhor conhecimento da ayahuasca e de seus usos rituais.

Durante dois dias, os pesquisadores reunidos debateram em mesas e palestras os aspectos históricos e antropológicos do uso ritual da ayahuasca, como o ritual, a cosmologia e o sincretismo, e trataram de seus aspectos psiquiátricos, psicológicos e legais. Entre os participantes havia antropólogos, historiadores, médicos, psicólogos, psiquiatras e representantes de diversos grupos ayahuasqueiros, oriundos de diferentes regiões do país e do exterior, além de um representante do Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN). O intuito era, justamente, colocar em contato estudiosos das mais diversas áreas, permitindo uma abordagem de fato interdisciplinar e que fosse capaz de dar conta das múltiplas dimensões envolvidas no uso ritual de psicoativos por grupos humanos.

O livro nasceu do projeto de reunir as conferências apresentadas no encontro. Entretanto, acabou ganhando conteúdo e volume mais amplo, já que mais da metade dos capítulos agora publicados foram escritos por pesquisadores que não participaram do evento.

A presente publicação, dando continuidade à tarefa iniciada no I CURA, visa antes de mais nada promover uma abordagem aprofundada de um assunto que é muitas vezes tratado pelos meios de comunicação com enfoques superficiais e simplificadores, que em nada contribuem para a compreensão de um fenômeno com a complexidade própria dos usos rituais da ayahuasca.

Um dos nossos objetivos é mostrar essa complexidade, com um panorama do “estado da arte” da pesquisa sobre o tema, dando ao leitor a oportunidade de tomar contato com o que tem sido produzido sobre temas que vão desde o uso da ayahuasca entre populações indígenas, curandeiros e seringueiros – até os usos da bebida por doutrinas religiosas urbanas como o Alto Santo, o CEFLURIS, a Barquinha e a União do Vegetal, incluindo também análises médicas, psiquiátricas

e psicológicas que têm sido realizadas em torno do chá. Ao mesmo tempo, pretendemos incentivar o desenvolvimento deste campo de estudos emergente, chamando a atenção para a necessidade de mais pesquisas na área. Assim, esperamos que o livro seja capaz de seduzir cientistas de diversos campos para os problemas antropológicos, psicológicos e médicos envolvidos neste amplo domínio que estamos denominando como ‘uso ritual da ayahuasca’.

Por último, gostaríamos de frisar que esse é o primeiro esforço sistemático para reunir em uma coletânea no Brasil textos diversos e originais sobre o tema. Esperamos desta forma preencher uma lacuna neste cenário composto de um lado por grande diversidade empírica e de outro por pouca articulação e diálogo entre pesquisadores.

A primeira parte da obra intitula-se *A Ayahuasca entre os Povos da Floresta*.¹ Ela é constituída por sete artigos que tratam de usos da bebida por indígenas da floresta amazônica (Pedro Luz, Jean Langdon e Barbara Keifenheim), curandeiros e xamãs no sopé andino (German Zuluaga, Jacques Mabit e Luis Eduardo Luna) e seringueiros do Acre (Mariana Pantoja Franco e Osmildo Silva da Conceição).

Pedro Luz fornece um panorama geral do uso da ayahuasca entre os grupos de língua Pano, Aruák e Tukano, através da revisão e síntese da bibliografia. Enfatizando a presença da ayahuasca na mitologia e na cosmologia dos grupos mencionados, Luz conseguiu identificar um conjunto de semelhanças no simbolismo do uso da *Banisteriopsis* entre esses povos.

O estudo de Barbara Keifenheim, em contraste, concentra-se no ritual de uso do *nixi pae* entre um único povo, os Kaxinawá do leste peruano. Ao guiar-nos através das diferentes fases do ritual, indican-

-
1. A expressão “aliança dos povos da floresta” foi empregada por Ailton Krenak e Chico Mendes no Encontro de Altamira (Pará), em 1989, para designar a aliança entre diversos habitantes da floresta amazônica: populações indígenas, seringueiros, pescadores e ribeirinhos. O termo “povos da floresta”, *forest people*, tem sido usado desde então, no mesmo sentido, por diversos estudiosos, no contexto de movimentos em defesa de populações tradicionais da floresta amazônica (ver Carneiro da Cunha e Almeida 2002). Na presente obra, usamos essa macrocategoria para englobar usuários indígenas, *mestizos* e seringueiros da ayahuasca.

do-nos seus efeitos sobre os indivíduos, a autora nos faz mergulhar num universo de transformações sinestésicas e sobretudo visuais. Dessa maneira, Keifenheim ilustra sua tese de que o princípio da transformação, o princípio fundamental da história da criação entre os Kaxinawá, é vivenciado sensorialmente através da metamorfose contínua experimentada por meio da ingestão da bebida.

Utilizando também o formato etnográfico, Jean Langdon nos coloca em contato com uma narrativa da experiência do *yagé* feita por um índio Siona durante o processo de aprendizagem como xamã no Rio Putumayo, Colômbia. Ouvimos assim os próprios Siona descreverem sua experiência, utilizando recursos de poética e de *performance* que, segundo a autora, fazem parte de uma ampla tradição narrativa. A descrição minuciosa dos lugares do espaço mítico e dos seres encontrados nesses locais produz no leitor uma embriagadora experiência, que sugere a experiência do ouvinte.

O texto de German Zuluaga critica as “novas formas” de apropriação da ayahuasca e das tradições indígenas pelos estudos científicos, as religiões “esoteristas” ayahuasqueiras e os cursos de xamanismo prático de curta duração. Ele chama atenção para as questões sociais, legais e ecológicas que este novo contexto evoca, tais como o possível abuso da propriedade intelectual, o possível aparecimento de uma legislação internacional que venha a classificar a ayahuasca como substância narcótica e ilícita, e o risco de extração predatória do cipó.

Os textos de Jacques Mabit e Luis Eduardo Luna tratam da utilização da ayahuasca entre curandeiros peruanos e colombianos. O médico Jacques Mabit, baseando-se em uma longa experiência pessoal junto aos curandeiros da Alta Amazônia peruana, formula as características e constantes do que chama de condições de produção visionária, e define sugestivamente o que ele denomina de “critérios de validade” da experiência com a ayahuasca. Estes critérios, segundo ele, tornam a modificação dos estados de consciência um tema de estudos digno de interesse, em particular do ponto de vista terapêutico.

Luis Eduardo Luna escreve a respeito do uso da ayahuasca entre os chamados vegetalistas do Peru e Colômbia, assunto que vem estu-

dando há mais de vinte e cinco anos. Enfatizando os aspectos simbólicos e práticos deste universo, ressalta o trânsito operado pelo xamã entre o mundo natural e espiritual, bem como o antropomorfismo envolvido neste processo.

Encerrando a primeira parte, o texto de Mariana Pantoja Franco e do seringueiro Osmildo Silva da Conceição tratam de um tema inédito: o uso do cipó entre seringueiros. Os autores retomam a história recente de ocupação do Vale do Juruá no Acre, recuperando, ao mesmo tempo, a história do consumo da ayahuasca na área que constitui hoje a Reserva Extrativista do Alto Juruá. O texto versa sobre o preparo do chá e a dimensão ritualística e cosmológica envolvida para seringueiros, narrando a iniciação de um seringueiro com a planta. Simultaneamente, indica como o uso da bebida passou ali por diferentes fases, iniciando-se como *cipó* por influência dos índios da região, e aproximando-se mais recentemente da doutrina do Santo Daime.

A segunda parte desta coletânea, intitulada *As Religiões Ayahuasqueiras Brasileiras*, aborda o fenômeno das religiões ayahuasqueiras brasileiras, que começam a surgir a partir de 1930, na cidade de Rio Branco, Acre, e desde então vêm se expandindo de forma intensa e contínua, em grandes cidades como Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte e Brasília, e fora do Brasil, em países como Japão, EUA, Espanha, Holanda, França e Alemanha. Esta parte está dividida em quatro seções que tratam dos diferentes grupos desta tradição: Alto Santo, CEFLURIS, Barquinha e União do Vegetal.

O artigo de Beatriz Caiuby Labate é uma espécie de introdução a esta parte do livro, fornecendo um panorama da literatura sobre as religiões ayahuasqueiras brasileiras. Além disso, analisa a bibliografia nacional sobre essas religiões, servindo de mapa útil para posteriores pesquisas sobre o tema.

A disposição dos artigos desta parte segue uma ordem aproximadamente cronológica, representando os diferentes momentos das religiões ayahuasqueiras e procurando respeitar o processo bastante intenso de surgimento de dissidências e cisões que ocorre no interior deste campo.

A primeira seção trata das origens históricas do Santo Daime.² Vários dos textos da coletânea contemplam, em alguma medida, aspectos históricos do culto daimista, entretanto, dois deles têm como foco central a análise das raízes culturais desta religião.

O primeiro, de Sandra Goulart enfatiza as ligações do culto do Santo Daime com a cultura rural brasileira, mostrando suas relações com o catolicismo popular. Goulart analisa o período de surgimento da primeira religião ayahuasqueira, quando os rituais e os princípios da doutrina ainda estavam se constituindo. Tomando como ponto de partida depoimentos de antigos adeptos, mostra que a organização tanto da comunidade quanto do calendário ritual daimista aparecem como o resultado da reelaboração de práticas religiosas tradicionais, iluminando assim o significado do “bailado”, da “dança”, da “festa” e dos “hinários” daimistas no contexto mais amplo da religiosidade popular.

O segundo artigo que compõe esta seção, de Beatriz Labate e Gustavo Pacheco, traz dados novos sobre a biografia de Raimundo Irineu Serra. Os autores, assim como Goulart, afirmam que o culto do Santo Daime é formado a partir de influências, entre outras, do catolicismo

-
2. “Santo Daime” inclui os grupos conhecidos, genericamente, como “Alto Santo” e “CEFLURIS”. Estes possuem maior proximidade simbólica e ritualística entre si do que com relação aos demais grupos da Barquinha e da UDV; tanto os membros do Alto Santo quanto do CEFLURIS se consideram seguidores de Raimundo Irineu Serra (1892-1971). É importante destacar que a denominação “Alto Santo”, assim como algumas outras denominações gerais utilizadas aqui para tratar dos diferentes grupos religiosos ayahuasqueiros, constituem as designações pelas quais estes grupos são mais freqüentemente conhecidos e denominados, seja pela sociedade, pela imprensa ou pelos outros grupos ayahuasqueiros. Mas, cada grupo abordado nesta coletânea possui nomes mais particulares, que se referem à sua identidade específica. Por exemplo, os diferentes grupos que são conhecidos pelo nome geral de Alto Santo, possuem cada um sua denominação própria (ver mapa na parte II deste livro). O mesmo ocorre com os vários grupos que são conhecidos pela designação genérica de Barquinha e de CEFLURIS. Aliás, a própria denominação *religião ou culto do Santo Daime* é das mais genéricas, sendo que diferentes grupos ayahuasqueiros podem, em diferentes contextos, ser denominados desta forma. Vale lembrar também que algumas dissidências são de difícil classificação. Ver mais a respeito destas questões no artigo de Beatriz Labate.

popular brasileiro. Mas sugerem, também, que alguns elementos do catolicismo popular presentes no Santo Daime apresentam um caráter particularmente maranhense. Lembrando que o Mestre Irineu era natural deste estado, os autores procuram construir uma ligação mais estreita entre matrizes culturais do Maranhão e o culto posteriormente moldado no Acre. Destacam uma série de aspectos do Santo Daime – como o bailado, a farda, o estilo musical dos hinos etc. – que possuiriam similaridade, ainda, com antigas tradições afro-maranhenses, como o tambor de mina e a pajelança, que são típicas desta região.

A segunda seção aborda o Alto Santo, contando com um artigo de Arneide Cemin. A autora, inspirada nas idéias de Marcel Mauss, procura mostrar que os rituais da ayahuasca incluem um importante componente de disciplina do corpo. Estabelecendo uma relação entre a idéia de “trabalhos espirituais” e a noção maussiana de “técnicas corporais”, Cemin conclui que os rituais destes grupos efetivam um “sistema de montagens simbólicas” operando sobre o corpo e a mente.

Enquanto o Alto Santo é representado por um único artigo, a terceira seção desta parte, sobre o CEFLURIS, inclui sete artigos, que tratam de grupos que começaram a se constituir sob a liderança de Sebastião Mota – o “Padrinho Sebastião” –, após o falecimento do fundador do Alto Santo, Mestre Irineu. Essa diferença na quantidade de artigos reflete o contraste entre o pequeno número de centros do Alto Santo, localizados em poucas cidades do norte do Brasil, e a ampla difusão, pelo país e pelo mundo, do grupo criado por Sebastião Mota.

Os artigos de Fernando de La Rocque Couto e de Clodomir Monteiro podem ser vistos como contribuições à história dos grupos do CEFLURIS ao mesmo tempo em que destacam diferentes aspectos da constituição das práticas, dos rituais e dos mitos que compõem a simbologia daimista no contexto amazônico e em conexão com tradições rurais e populares. Já os artigos de Walter Dias, Maria Cristina Peláez, Edward MacRae e Carsten Balzer tratam dos múltiplos significados do culto do Santo Daime na sociedade urbana do centro-sul do país, e em particular das polêmicas sobre ‘pureza’ e ‘impureza’ da tradição daimista quando ela transita por diferentes contextos.

A análise histórica de Fernando de La Rocque Couto ressalta a importância das práticas xamânicas para a formação do sistema religioso do Santo Daime. Couto reinterpreta os significados da ayahuasca nas igrejas daimistas, argumentando que o ritual que orienta a ingestão da bebida cria uma situação que ele denomina “xamanismo coletivo”.

O artigo de Clodomir Monteiro, autor da primeira tese acadêmica sobre a religião do Santo Daime, aborda o encontro entre as tradições africana e indígena na constituição das práticas e crenças dos grupos daimistas, debruçando-se sobretudo na análise das categorias “incorporação” e “miração” e de suas relações recíprocas.

As análises de Sandra Goulart, La Rocque Couto e Clodomir Monteiro, embora apoiadas em etnografias das igrejas do CEFLURIS, referem-se a temas – o papel do catolicismo popular, do xamanismo indígena e das tradições religiosas africanas nas religiões que fazem uso do chá da ayahuasca – que se aplicam também ao Alto Santo e à Barquinha. Dessa forma, são análises que apontam – assim como o artigo de Beatriz Labate e Gustavo Pacheco – para as relações entre as tradições religiosas daimistas e as religiões populares brasileiras de áreas rurais ou de áreas urbanas pobres.

Os artigos de Walter Dias e Maria Cristina Peláez apontam para uma direção oposta: nestes dois textos, a pesquisa sobre grupos religiosos do Santo Daime leva a uma reflexão sobre os estados alterados de consciência e o uso de substâncias psicoativas na sociedade urbana e moderna e nas classes médias. Peláez estuda um grupo de daimistas de Florianópolis, tendo como objetivo abordar os processos de cura vividos entre eles. A análise trata de categorias como “saúde”, “doença”, “salvação”, mostrando como a “cura” se relaciona com o “desenvolvimento espiritual” do adepto. Nessa argumentação, a autora recorre à Psicologia Transpessoal, e, de um modo mais particular, à Psicologia Psicodélica dos anos 1970 – ressaltando, em ambas as perspectivas, o contexto cultural na utilização de substâncias psicodélicas.

Walter Dias e MacRae discutem aspectos da relação entre os usos tradicionais e modernos das substâncias psicoativas. Walter Dias, partindo de uma narrativa sensível e bastante introspectiva, na qual

relata suas experiências pessoais com a religião do Santo Daime, contrapõe o estigma que os psicoativos enfrentam em nossa sociedade ao uso tradicional dessas substâncias em outras culturas. Ao mesmo tempo, acentua a antiguidade da busca pelos estados alterados de consciência através dessas substâncias, apontando para as ligações das mesmas com a natureza humana.

O contraponto entre o uso de psicoativos em sociedades tradicionais e seu uso entre grupos urbanos é também o tema de Edward MacRae. De um modo bastante criativo, o autor discute a oposição entre uso indígena e uso não-indígena da ayahuasca nos termos do debate sobre a “pureza” das tradições. MacRae afirma que o surgimento das religiões ayahuasqueiras foi acompanhado por preconceitos e estigmas baseados na idealização de um modelo indígena de uso da ayahuasca, e critica a própria idéia de pureza da tradição, utilizando a noção de dinâmica cultural e aplicando-a a conceitos como o de sincretismo. A crítica de MacRae à noção de pureza da tradição leva à defesa dos direitos das religiões ayahuasqueiras, legítimas exatamente porque expressariam a nossa “impureza cultural”.

O artigo de Carsten Balzer analisa um caso particular de choque entre as expectativas urbanas de pureza religiosa e o choque experimentado com a realidade do sincretismo daimista. O trabalho discute uma série pioneira de rituais do Santo Daime organizados em Berlim. O autor pensa esses rituais no contexto do que denomina “mercado das religiões”. De acordo com Balzer, ao serem introduzidos no círculo *new age* do público berlinense, os rituais do Santo Daime suscitaram reações e efeitos inusitados, muitas vezes negativos – o que segundo o autor teria ocorrido pelas condições inadequadas de *sete setting* –, possivelmente expressando a frustração dos participantes ao encontrar elementos de rituais católicos no que esperavam que seriam rituais xamânicos e pagãos.

A quarta seção desta parte, *Barquinha*, possui, como a primeira, um único artigo, o de Wladimir Sena Araújo. A Barquinha é uma outra religião ayahuasqueira, surgida também em Rio Branco, logo depois do

Alto Santo.³ Sena Araújo privilegia a análise dos rituais de um dos grupos da Barquinha, destacando a organização do seu espaço simbólico. Da análise ritual, o autor passa para formulações teóricas acerca da forma e do caráter desta doutrina religiosa, acabando por elaborar o conceito de “cosmologia em construção”, o qual pressupõe uma grande velocidade na incorporação de práticas religiosas diversas, constantemente ressignificadas.

A quinta seção, que conta com três artigos, é dedicada à União do Vegetal (UDV), religião ayahuasqueira que nasce na década de 1960 em Porto Velho (Rondônia). O primeiro artigo, de Lucia e Henrique Gentil, fornece informações valiosas sobre a constituição histórica da União do Vegetal, descrevendo também a estrutura de seus centros, sua organização e sua hierarquia, bem como alguns elementos dos rituais. O artigo de Sérgio Brissac parte de dados da biografia do fundador da UDV, o mestre José Gabriel da Costa, para construir uma explicação a respeito da cosmologia e do ritual da UDV. Essa é pensada, assim como no caso do CEFLURIS, dentro de um contexto mais amplo, o da religiosidade popular brasileira.

O artigo de Afrânio Patrocínio de Andrade, doutor em ciências das religiões, reflete sobre os princípios doutrinários da União do Vegetal, procurando relacioná-los com o que ele denomina de nova consciência religiosa. Andrade apresenta uma reflexão crítica, indicando os limites e contribuições da UDV para a formação de tal consciência.

A última parte deste livro denomina-se *Estudos Médicos e Psicológicos da Ayahuasca*. Em primeiro lugar vêm três textos onde o Dr. Glacus Brito, em pareceria com Charles Grob e outros, relata os resultados da investigação realizada em 1993 por um grupo de pesquisadores biomédicos brasileiros, norte-americanos e finlandeses, para avaliar os efeitos bioquímicos e psicológicos do uso da ayahuasca. A equipe estudou um grupo de quinze membros de um núcleo da União

3. Vale lembrar que o CEFLURIS historicamente surgiu oficialmente quase três décadas depois da Barquinha. A seção dedicada à Barquinha aparece neste livro depois e não antes do CEFLURIS pois optamos por formar um bloco temático inicial que reunisse os grupos que se consideram vertentes do tronco inaugurado por Irineu Serra.

do Vegetal em Manaus, com pelo menos dez anos de consumo regular da bebida, comparando-os a um grupo de controle cujos membros nunca tinham bebido o chá. O primeiro texto fornece um quadro geral sobre a União do Vegetal e aborda os aspectos farmacológicos e fitoquímicos da bebida. O segundo relata a avaliação dos efeitos psicológicos e psiquiátricos, a partir da análise de entrevistas e questionários. O terceiro artigo reproduz os resultados clínicos e fisiológicos obtidos através de métodos padronizados.

O artigo do psicólogo israelense Benny Shanon, que vem em seguida, explora a relação entre a ayahuasca e a psicologia cognitiva, argumentando, por um lado, que esta é a disciplina mais adequada para investigar os efeitos subjetivos produzidos pela experiência da bebida e, por outro, que o estudo da ayahuasca pode revelar territórios mentais desconhecidos e, com isso, propor novas questões e perspectivas para o estudo da mente. O autor elabora um quadro de referência para o estudo cognitivo da experiência da ayahuasca, voltado para a comparação do conteúdo das visões entre diferentes pessoas – abordagem que chama de *cross-personal* – e discutindo a questão dos universais cognitivos.

O último texto desta parte é o de Jonathan Ott. O autor, expoente internacional na área de estudos chamada de “enteobotânica”, faz uma revisão da literatura sobre a etnobotânica e farmacologia da ayahuasca bem como dos análogos da ayahuasca, também chamados de “anahuasca” – usos e combinações de plantas não-tradicionais capazes de produzir efeitos silimares aos da ayahuasca. Essa discussão é focalizada no uso não-tradicional da jurema preta⁴ (ou “juremahuasca”), que tem sido amplamente vendida na Europa e nos EUA como um análogo da ayahuasca. Ott revê, ainda, a bibliografia sobre o uso tradicional do vinho da jurema, cuja farmacologia encerra enigmas ainda não resolvidos.

4. *Jurema* designa um grupo de plantas, e também a bebida de origem indígena feita a partir delas, utilizada sobretudo no nordeste do Brasil. (Em outro contexto, vale lembrar, designa também uma entidade na umbanda.) Jurema preta é uma espécie de Jurema, segundo a classificação destas populações.

É preciso reconhecer a desproporção na quantidade de artigos das diferentes seções deste livro. Essa desproporção, como já foi mencionado, é resultado da diferença no número de estudos dedicados aos diversos temas abordados, e não de algum possível critério seletivo dos organizadores com a posição apresentada nos respectivos artigos.

De fato, a intenção da publicação não foi a de comprometer-se com quaisquer dos pontos de vista expressos nos artigos, nem a de defender este ou aquele grupo ayahuasqueiro, e menos ainda a de privilegiar um enfoque antropológico ou biomédico às expensas da visão dos participantes. Foi antes a de estimular o diálogo entre as diferentes vertentes das religiões ayahuasqueiras, de suscitar a comparação entre estas vertentes e as tradições indígenas e vegetarianistas e, ainda, a de colocar em diálogo as tradições religiosas e os estudos científicos sobre o tema, quer sejam antropológicos, históricos, médicos ou psicológicos.

Este diálogo poderá contribuir para o surgimento de posturas mais tolerantes, tanto nas relações dos grupos ayahuasqueiros uns para com os outros, como da sociedade mais ampla com relação a eles. De um modo mais geral, estaríamos contribuindo também para um avanço na discussão sobre o uso das substâncias psicoativas em nossa sociedade, apontando para a diversidade das formas de utilização das mesmas, e em particular para a existência de sistemas de controles socialmente organizados, mas distintos dos controles legais e penais no tocante ao uso de algumas dessas substâncias. Em última instância, a idéia é possibilitar um novo olhar sobre o universo dos psicoativos.

Cabe salientar ainda que a proposta deste livro não é apenas a de uma abordagem interdisciplinar, mas também colocar lado a lado a perspectiva de pesquisadores e a visão dos ayahuasqueiros. Entendemos que não existe motivo para consagrar o predomínio de um tipo de fala sobre a outra. Os discursos de nativos e pesquisadores são diferentes mas igualmente legítimos enquanto explicações possíveis. Como sustenta Clifford Geertz, pode-se dizer que, em certo sentido, as análises dos antropólogos são simplesmente interpretações de outras interpretações.

No caso em questão, trata-se de interpretações de um tema sobre o qual, muitas vezes, afirma-se que não se deve falar, ou que não é

possível falar. De fato, o tema do uso de psicoativos ou das plantas de poder é, não raro, envolto em uma aura de mistério. Plantas que falam uma linguagem secreta, cujos nomes não podem ser pronunciados, plantas que se comunicam com os homens numa linguagem diferente da usual. Muitos são os estudiosos que frisam a dificuldade de traduzir as experiências com os estados não usuais de consciência. Exatamente porque se referem a modificações na percepção humana ordinária, esses estados revelariam uma resistência à análise, à explicação, à adequação às palavras. Não só os estudiosos do tema mas também aqueles diretamente envolvidos nestas experiências, os “nativos”, ressaltam a marca do inefável nas mesmas.

Talvez seja necessário inovar a linguagem para tratar dos estados de consciência motivados pelo uso de psicoativos; e talvez por essa razão sejam freqüentes, nesta área, as reflexões que defendem formas de conhecimento distintas do padrão de ciência orientado pela objetividade e pela neutralidade. As plantas de poder e os estados modificados de consciência possuiriam, então, um aspecto de inefabilidade porque, parafraseando Gilbert Durand, permitiriam ao homem penetrar num campo de imagens de significados inacessíveis. Porém, assim como a imaginação simbólica de Durand, a experiência da modificação da consciência envolve tanto significados inacessíveis quanto a compreensão de símbolos, o “reencontro dos significados” (Durand 1988, pp. 13-15). Em linguagem mais simples, se é verdade que nem tudo se deve ou se pode falar sobre essas experiências, isto não quer dizer que não se possa afirmar absolutamente nada sobre elas.

Bibliografia

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e ALMEIDA, Mauro (orgs.) *A enciclopédia da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. São Paulo, Cultrix, EDUSP, 1988.
- LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almquist and Wiksell International, 1986.



PARTE I



AYAHUASCA ENTRE OS POVOS DA FLORESTA

O uso ameríndio do *caapi*

Pedro Luz¹

Neste artigo, trataremos do simbolismo associado à *Banisteriopsis caapi* e espécies congêneres, como estas são pensadas e quais as elaborações culturais existentes a respeito de seu papel entre os povos de língua Pano, Aruák e Tukano que as utilizam.

Procuraremos explicitar a presença do cipó na cosmologia e mitologia dos grupos que dele fazem uso; qual a sua dinâmica na teoria nativa da criação e evolução do mundo e da cultura e na explicação dada a respeito destas. Por fim, a função desempenhada pela planta na cultura como um todo e como esta foi legada à humanidade, por quem e com qual finalidade. Para isso, contemplaremos os mitos que tratam da planta especificamente, bem como aqueles outros em que ela aparece.

Também investigaremos o *status* específico do cipó na etnobotânica nativa e quais as outras plantas que dele compartilham, ou que de alguma forma estão associadas à *Banisteriopsis caapi*, como e porquê.

Começaremos pelos grupos Pano e em seguida Aruák e Tukano.

1. Bacharel em Ciências Sociais pelo IFCS/UFRJ e Mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ. Atualmente desenvolve pesquisa em etnobotânica indígena, sua especialidade.

De acordo com Kensinger (1973, p. 10), *nixi pae*, o nome pelo qual é chamada a *Banisteriopsis caapi* e a bebida resultante de seu preparo entre os Kaxinawá, quer dizer “cipó da embriaguez”. Segundo Lagrou (1991, p. 164), o cipó e a bebida são ainda chamados de *dunuan isun*, urina de sucuri e também *huni*, gente.

Para Lagrou (1991, p. 28), entre os Kaxinawá o conceito de natureza está próximo da noção grega de *physis*, isto é, a natureza possui alma, vontade e uma ordem própria, sendo a cultura apenas uma das possibilidades dessa ordem. Isto se revela no conceito nativo de *yuxin*, espírito, que é visto não como algo sobrenatural e sobre-humano, mas como uma força vital permeando todo fenômeno vivo em qualquer parte do mundo. Assim, a natureza não está fora do humano. O humano está dentro da natureza, reconhece marcas e traços de sua cultura verdadeira – *kuin* – em hábitos, sons e desenhos de animais e espíritos. Para os Kaxinawá, a natureza não existe sem ser permeada pelo espiritual (*yuxin*), senão seria apenas pó.

Na vida cotidiana é percebido apenas o lado ordinário da realidade, não se revelando aquele aspecto mais sutil da identidade comum de todas as coisas vivas. Neste estado normal da percepção só conseguimos ver os corpos e suas utilidades. Porém nos estados alterados de consciência, e é aqui que entra o *nixi pae*, aquele que está nessa condição se defronta com o outro lado da realidade, percebendo os *yuxin*, o espírito, que habitam plantas e animais e reconhecendo estes como *huni kuin*, gente nossa. Desta maneira, o consumo do *nixi pae* possibilita a percepção da igualdade entre os seres, vendo como humanos (iguais) os seres encantados.

O estado alterado de consciência, em especial aquele induzido pelo *nixi pae*, está em relação direta com os sonhos, que, para os Kaxinawá, são uma maneira de perceber a “yuxindade” do mundo. As visões provocadas pelo *nixipae* são equiparadas aos sonhos, no sentido

de serem ambas visões verdadeiras da realidade não ordinária, onde é possível travar contato com os *yuxin*.

Perceber o lado oculto da realidade é a razão pela qual se ingere o *nixi pae* ou simplesmente se sonha.

Para se entender melhor a necessidade do contato com os *yuxin*, é preciso ter em mente que na sociedade Kaxinawá toda atividade produtiva, de ambos os sexos, implica em alguma forma de interação com os *yuxin*.

A ingestão de *nixi pae* também é considerada fundamental na preparação do indivíduo para a morte e está intimamente ligada ao destino *post mortem*. É através da ingestão de *nixi pae* que o indivíduo se dá conta da separação que há entre o seu *bedu yuxin*, o espírito que vê, que tem consciência, e o seu corpo. Sem isto, após a morte, o *bedu yuxin* fica louco e não consegue empreender a viagem até a aldeia celeste.

É também somente através do consumo de *nixi pae* que se pode adquirir a força necessária para enfrentar a luta espiritual com a onça gigante, que está no meio do caminho para a aldeia celeste e não ser devorado por ela, o que impossibilitaria a chegada do *bedu yuxin* ao seu destino final. Quanto mais o indivíduo separou o seu *bedu yuxin* do corpo, através do uso do *nixi pae*, mais estará preparado para empreender a viagem derradeira até a aldeia celeste.

Para Lagrou (1991, pp. 105,140), há uma relação e uma complementaridade entre a arte gráfica (*kene*) e a visão xamânica (*dami*), onde cada uma revela as diferentes maneiras de se lidar com a “yuxindade” própria de cada sexo, feminino no primeiro caso e masculino no segundo.

Através da análise dos mitos de origem do *kene* para as mulheres e do *dami* para os homens, a autora demonstra a distinção entre as relações com os *yuxin* segundo os sexos e a implicação destas com a cosmovisão do grupo.

O mesmo personagem, a sucuri, *dunuam*, é que deu o desenho às mulheres e ensinou aos homens o preparo e as canções *nixi pae*. Neste mito podemos ver certas características do consumo do *nixi pae* entre os Kaxinawá. A visão de cobras engolindo aquele que tomou a bebida é um motivo recorrente na primeira vez que se utiliza a *Banisteriopsis caapi*, da mesma forma que ainda hoje não se pode falar em voz alta o nome daquele que preparou a bebida durante a cerimônia. Notamos ainda, no mito, que a primeira vez que o homem volta a ingerir o *nixi pae* o faz com objetivos divinatórios e como preparação para a morte, dois elementos ainda envolvidos no uso do cipó.

A relação mágica dos homens com as sucuris não se limita aos tempos míticos, como descrito no mito. Ainda hoje aquele que se encontra com azar na caça (*yupa*) deve procurar uma sucuri na mata e lhe falar ou matá-la e tirar a sua língua para voltar a ter sorte. Embora essa última solução seja mais eficaz, aquele que a adota pode ter visões de sucuris durante os sonhos, ou quando toma o *nixi pae* elas vêm pedir satisfações e lhe fazem sofrer (Deshayes 1992, p. 102).

Capistrano de Abreu (1941, pp. 413-421) também registra um mito envolvendo o consumo de *nixi pae* (chamado de *huni* no mito) intitulado “O Caxinauá que bebeu *huni*”. Também neste mito podemos notar os traços peculiares do uso da *Banisteriopsis caapi* entre os Kaxinawá. Macari toma *huni* para ver a alma dos parentes mortos. Na primeira fase da intoxicação, tem visões de sucuris que tentam mordê-lo. Todo o tempo diz-se que ele “vê tudo”. No auge dos efeitos, sobe na sumaúma, uma árvore sagrada relacionada à *Banisteriopsis caapi*, o que por si só já é um ato mágico que leva à visão dos *yoshi*. Perguntado sobre o que viu, responde “muitas coisas”, descrevendo a aldeia celeste onde foram viver seus antepassados que lhe dão vários bens culturais.

Vimos assim a articulação do tempo mítico com o tempo presente, através dos padrões de uso e finalidade que ainda envolvem o uso do *nixi pae*. Demonstrando esse fato, a continuidade e a antiguidade dos traços culturais ligados à ingestão da bebida feita a partir da *Banisteriopsis caapi*.

Entre os Kaxinawá, outras plantas compartilham do mesmo *status* da *Banisteriopsis caapi*, ou seja, são consideradas agentes provocadores de visões, sendo elas: a *bawe*, *dunu make*, *manipei keneya* e o *dumu* (tabaco). Embora as três primeiras sejam usadas unicamente pelas mulheres que, como vimos, não ingerem o *nixi pae* (Lagrou 1991, p. 177).

No entanto, a *Banisteriopsis caapi* goza de um lugar único na cultura Kaxinawá, como é revelado por um dos nomes pela qual esta é conhecida: *huni*, gente. A palavra Kaxinawá, que descreve as visões provocadas pelo cipó, *dami*, está implicada na geração de um novo ser, através de repetidos coitos, ato que é chamado *damiwa* (*ibid.*, p. 140).

Towsley (1988, p. 107) relata-nos que entre os Yaminawá, a pessoa constitui-se de três diferentes partes: o *yora*, o corpo, a parte física da pessoa; a *diawaka*, a sombra, a consciência cotidiana, a mente e finalmente o *weroyoshi*, o espírito, a essência vital.

Ao contrário da *diawaka*, que está fortemente ligada ao corpo, a personalidade da pessoa, o *weroyoshi* tem uma ligação tênue com o corpo e pode abandoná-lo durante os sonhos e sob o efeito do *shori*, bebida que tem por base a *Banisteriopsis caapi*.

Para os Yaminawa, tudo que existe tem *yoshi*. Os *yoshi* são ligados a uma ou outra metade da sociedade conforme as características daquilo a que pertence. À metade *Roa* correspondem os seres da água e do céu, as coisas macias, grandes, brancas ou coloridas e as que têm cheiro desagradável ou nenhum cheiro. À metade *Dawa* pertencem os seres da terra ou da floresta, as coisas duras, pequenas, pretas ou brilhantes e fragrantas.

O contato com os *yoshi* é desejado e necessário – desses se obtém conhecimento e poder. Há duas maneiras de se fazer isso: através de sonhos e também através da ingestão do *shori*.

O primeiro espírito com o qual se toma contato é o espírito do *shori*, *shori iwo*, mestre do *shori*, e é este que dará as visões e o acesso ao mundo espiritual.

Embora também os sonhos dêem acesso ao mundo dos espíritos, o fazem de maneira descontrolada. Já o *shori*, tomado no contexto ritual, dá acesso controlado àquele mundo, uma vez que as visões são dirigidas pelos procedimentos rituais e pelo canto. As visões dão a impressão de serem suscetíveis à consciência e à vontade, implicando na crença de que através delas o indivíduo pode intervir no mundo espiritual e de que este tem influência sobre o mundo aparente.

Sob o efeito do *shori*, os eventos narrados nos mitos são testemunhados, a própria seqüência narrativa dos mitos é como a seqüência narrativa de um sonho ou das visões induzidas pelo *shori* – que é precisamente como os Yaminawa experimentam o mundo dos espíritos e, conseqüentemente, o tipo de lógica narrativa que eles esperam.

Ao presenciarem seus mitos, nas visões que têm ao ingerirem o *shori*, adquirem poder dos seres que deram origem às coisas e é a unidade mitos, espíritos e visões que valida a cosmologia Yaminawa.

O tempo e o espaço do mundo espiritual é aquele do sonho e das visões, e não o do mundo do conhecimento e da percepção. Isto tem implicações importantes para a cosmovisão Yaminawa. A terra dos mortos, *bai iri*, para onde vão os *weroyoshi* daqueles que faleceram, sua localização e experiência deriva das visões provocadas pelo *shori*. Sob o efeito da bebida o *weroyoshi* dos vivos pode ir até a terra dos mortos.

O *bai iri* é o espaço do *shori* por excelência, neste todos estão em permanente êxtase e “vêm tudo”, características daqueles que estão sob a influência da bebida, sugerindo que no *bai iri* a intoxicação pelo *shori* é permanente.

A prática xamânica entre os Yaminawa está absolutamente intrincada com o consumo do *shori*, sendo a condição *sine qua non* desta. É o *shori* que possibilita aos espíritos cantarem através do xamã. O canto xamânico, *koshuiti*, que propicia a cura, está inextricavelmente ligado ao *shori*. Estes cantos provocam e refletem as visões numa relação dialética. Sendo as visões consideradas vislumbres do mundo espiritual, a atividade do xamã é observá-las claramente. No entanto,

para seu objetivo específico, a cura de um ou outro mal, o xamã deseja ver certas coisas e não outras, necessitando dirigir suas visões por certas linhas. É a canção que sustenta sua visão e a guia por determinados caminhos.

Entre os Sharanawa, muitos dos elementos anteriormente vistos em relação a outros grupos Pano, especialmente os Kaxinawá e os Yaminawa, também estão presentes. O mito de origem do *ondi*, a *Banisteriopsis caapi* e a bebida feita a partir desta, é quase idêntico ao mito Kaxinawá.

A ligação entre as visões provocadas pelo *ondi* e os sonhos também se verifica. O ritual de cura com o *ondi* articula as visões do xamã com os sonhos tidos pelo paciente. Os cantos e a terapêutica indicada obedecem àquela mesma mecânica vista no caso Yaminawa. Para Siskind (1973, pp. 145-147), o consumo ritual do *ondi* serve para criar uma ilusão de unidade social ao juntar parentes e não-parentes numa atividade em comum. Ao aprender a lidar com as visões, e a terem aquelas socialmente esperadas, os laços sociais se reforçam e o medo do outro, do diferente, esmaece. O terror do *ondi*, típico dos primeiros anos de consumo, é o medo de estranhos. Para os jovens, aqueles com os quais consomem o *ondi* são seus afins, na aldeia dos quais ele encontrou uma esposa. O convívio no ritual e o aprendizado de como lidar com os espíritos vai pouco a pouco transformando o terror em euforia, as visões de cobras em imagens bonitas, os estranhos em companheiros.

Entre os Sharanawa, compartilhando o mesmo *status* da *Banisteriopsis caapi*, está um cacto, *chai*, *Opuntia sp.*, usado às vezes como aditivo e às vezes sozinho. Sabe-se que pelo menos quatro diferentes espécies deste gênero contêm mescalina, o que pode explicar sua posição similar à do *ondi* na cultura do povo em questão (Siskind 1973, pp. 146-147; Schultes 1992, p. 118; Ott 1994, p. 114).

Entre os Marubo, a *Banisteriopsis caapi* é presença constante na mitologia do grupo. No mito *Wenia*, que trata da origem dos Marubo, o

elemento que estimula a emersão da seção *Inonáwavo* deste grupo é a raiz da *Banisteriopsis caapi* (*oni*). No mito da perda do fogo e da origem das onças, *Ino Wira*, uma das onças faz moradia junto à raiz do *oni*. O próprio nome do herói criador das plantas cultivadas, *Oni Weshti*, remete à planta. De fato, *Oni* é o nome Marubo dado à *Banisteriopsis caapi*. Ao ser encontrado pelos Marubo, este herói está sentado sobre um toco de *kapi*, nome de um arbusto ao qual os Marubo atribuem “características semelhantes e mais poderosas que as da *ayahuasca*” (Mellati 1986, p. 82).

Vemos que neste grupo a *Banisteriopsis caapi* aparece associada à criação e transformação do mundo, do homem e dos demais seres, servindo também de elo e comunicação com os mortos e os espíritos (*yové*).

Entre os Aruák

Entre os Ashaninka, a *Banisteriopsis caapi*, como vimos antes, é chamada *kamarampi*, palavra que vem do verbo *kamarank*, que significa vomitar. Outro termo usado para designar o cipó é *hananeroca*, que vem de *Hananerite*, o rio celestial, mais *ca*, cipó. Vemos assim que a planta está ligada etimologicamente ao pós-morte e à eternidade, pois o rio celestial, que forma seu nome, é o lugar onde as almas dos mortos se banham trocando de pele, o que as faz eternas (Weiss 1969, p. 82).

De acordo com Weiss (1969, p. 498), o uso do *kamarampi* demonstra o vigor da religião Ashaninka e sua resistência à missionarização. Poderíamos mesmo dizer que o *kamarampi* é um dos emblemas étnicos distintivos que contribuem para a especificidade do ser Ashaninka, sendo um dos elementos básicos de sua cosmologia, mitologia e sistema religioso.

Os principais mitos associados ao *kamarampi* são aqueles que relatam as ações do *Masinkinti*, identificado com a constelação das Plêiades, e seu cunhado *Porinkari*, identificado com as estrelas que formam o cinto e a bainha da constelação de Orion.

Masinkinti vivia com sua grande família na terra, mas desejou trocar a mortalidade pela imortalidade, migrando para o céu. Ele foi o primeiro Ashaninka a usar *kamarampi* e os introduziu no hábito. Por tomar a bebida por um longo período de tempo, praticando as abstinências corretamente, ele e sua família se tornaram prontos e merecedores da viagem. Embarcando numa balsa de madeira, *Masinkinti* e o resto dos seus cantam e dançam com fervor, a nave então voa para o céu.

Porinkari, casado com uma irmã de *Masinkinti*, não conseguia suportar os rigores das abstinências necessárias para ingerir o *kamarampi* e não acreditava na possibilidade de através deste caminho subir aos céus. Após a partida de *Masinkinti*, *Porinkari* muda de opinião e tenta imitar *Masinkinti*, mas não tem sucesso. *Masinkinti*, com pena de *Porinkari* que ficara para trás, joga uma corda, a “corda do céu”, através da qual *Porinkari* ascende (Weiss 1969).

Nestes mitos, está mais uma vez presente a relação que há entre a planta *Banisteriopsis caapi* e a imortalidade, bem como a importância de praticar corretamente as restrições culturais associadas à bebida, revelando um pouco da moral Ashaninka. Por não conseguir se abster de sexo, *Porinkari* faz um uso ineficaz da bebida, falhando em atingir o céu. Somente com a ajuda de seu cunhado, *Masinkinti*, um homem virtuoso, que lhe joga a “corda do céu”, é que *Porinkari* consegue alcançar o seu objetivo. Vemos assim como o consumo do *kamarampi* está associado à virtude religiosa e moral, sendo seu uso ligado a um devir cuja principal característica é a eternidade. Outro dado relativo a isto é o fato de uma tigela com *kamarampi* ser deixada na sepultura dos homens recém-falecidos (Weiss 1969, p. 385).

Mendes (1991, vol. 2, p. 13) compilou várias histórias Ashaninka, em algumas das quais se verifica a presença do *kamarampi*. No mito chamado *Hayneri*, que relata o confronto de um *Antaviari*, grande xamã, com o dono dos *hayneri* (espécie de animal), a *Banisteriopsis caapi* aparece duas vezes. O dono dos *hayneri* identifica o xamã, cujo neto estava flechando os animais, pelo pote no qual este cozinhava o

kamarampi. Ao expulsar o xamã do local em que este vivia, o dono dos *hayneri* derrama todo seu *kamarampi*. Nesta história, fica clara a relação xamã X *kamarampi* e a origem do poder do primeiro que vem do segundo. O xamã, ao ter seu pote derrubado, perde momentaneamente sua habilidade mágica, tendo que abandonar sua moradia antes do confronto final com o dono dos *hayneri*.

No mito que relata a destruição do mundo pelo dilúvio, o *kamarampi* tem uma presença fundamental. Os antigos *Antaviari*, grandes xamãs, bebem *kamarampi* e exortam os outros Ashaninka a fazerem o mesmo para alcançar a salvação: “Vem para cá! Vamos beber *kamarampi* para a gente se salvar depois.” Os demais não acreditam e zombam dos xamãs. Estes, ao beberem *kamarampi* outra vez são alertados pela bebida sobre uma grande chuva iminente e sob sua orientação constroem uma grande balsa. Depois que terminam a construção, bebem *kamarampi* novamente quando este então lhes fala que a chuva começará no dia seguinte. Ao advertir os demais, estes duvidam mais uma vez dizendo: “Está vendo o que estão bebendo, *kamarampi*? Só estão mentindo! Como é que ele vê *Pawa*? Ele vai lá no alto para escutá-lo falando? Vai ficar é lá mesmo, fumando só!” Com a ocorrência das chuvas, somente aqueles que bebiam *kamarampi* e o escutaram é que sobreviveram.

Também aqui vemos a relação entre beber *kamarampi* e retidão moral e continuidade da vida. Aqueles que não bebiam *kamarampi*, e só viviam se embriagando com cerveja de mandioca, perecem todos.

Entre os Ashaninka, também verificamos a crença de que a *Banisteriopsis caapi* proporciona àquele que a usa a capacidade de ver os espíritos como eles realmente são, ou seja, em sua forma humana. Para este grupo, as divindades são espíritos bons que podem se manifestar aos homens na forma de trovão, raio, ou de uma série de pássaros e animais cujos corpos são as “roupas” daqueles bons espíritos. Somente quem bebeu o *kamarampi* pode vê-los como homens, seu aspecto verdadeiro (Weiss 1969, p. 447).

Existem várias plantas associadas à *Banisteriopsis caapi*, principalmente aquelas que permitem a visão de espíritos: *poccaro*, o tabaco cujo proprietário é um beija-flor; *conkiri*, responsável por seu crescimento e propagação; *hayapa* ou *sâaro*, uma espécie de *Datura* cujas flores são comidas ou o chá resultante da fervura de flores e folhas é ingerido e é tida como mais poderosa do que o *kamarampi*; *trinkeminto*, cuja casca é ingerida depois de uma dieta alimentar na qual não se pode comer nada frio e, finalmente, a *mânari*, cuja casca interna é ingerida junto com tabaco com o objetivo de ver o espírito *manari* que habita esta árvore (Weiss 1969).

A mesma palavra *ishinkitatsi* refere-se ao estado provocado pelas bebidas fermentadas, pelo *kamarampi* e pelo tabaco (Mendes 1991, vol. 2, p. 31).

Segundo Mendes (1991, vol. 2, pp. 02-03), também a coca está relacionada ao *kamarampi*, sendo considerada a mulher de *Pawa*, a principal divindade Ashaninka, aquele que “vai fazer tudo, como só eu sei.”

Para os Piro, o *kamarampi* revela o mundo no seu aspecto verdadeiro, como ele realmente é, ou seja, como ele é vivido pelos “seres poderosos” que o geraram através de suas canções.

Sob o efeito da bebida, as qualidades perceptíveis do mundo aparecem como uma ilusão criada pelos “seres poderosos”, sua forma intencionalmente ilusória.

Quando se ingere o *kamarampi*, se entra no mundo destes seres que não têm desejo nem por sexo, nem por comida, não são nem nascidos, nem podem morrer, são intensamente animados e estão continuamente no estado que sobrevém àquele que bebeu *kamarampi*.

De fato, quem ingere a bebida ao entrar em contato com a “mãe” do *kamarampi*, torna-se como que um “ser poderoso”, não tendo mais desejos nem memória: todo tempo e espaço são igualmente presentes ao indivíduo. Apesar disso, a razão alegada abertamente para o uso do *kamarampi* é ou prevenir uma morte iminente, ou, no caso do xamã,

para aprender o conhecimento usado para prevenir futuras mortes. Potencialmente, o efeito do *kamarampi* tem o poder de ser um estado duradouro na transcendência da morte. Sim, porque aquele que for corajoso o bastante para nada fazer além de beber *kamarampi*, pode ascender aos céus, onde viverá para sempre.

Mesmo aqueles que não têm coragem para tanto, também estão de alguma forma garantindo suas vidas, pois o *kamarampi* tem a propriedade de limpar o indivíduo por dentro, expelindo os restos de caça ingerida que é, acredita-se, aquilo que causa as doenças (Gow 1991, p. 17).

Podemos ver que também entre os Piro o consumo da *Banisteriopsis caapi* está ligado à manutenção e à continuidade da vida, sendo igualmente a chave para uma verdadeira apreensão da realidade para além da aparência.

Segundo Gow (1991, p. 16), o *Toé* (*Datura sp.*) compartilha do mesmo *status* do *kamarampi*, sendo no entanto considerado uma experiência mais forte do que aquele.

O *Toé*, ao contrário do *kamarampi*, é sempre tomado sozinho. Os que estão muito doentes ficam isolados num quarto e os que ainda têm forças, na floresta. Os parentes consangüíneos pintam a cara de preto para que aquele que bebeu não os venha procurar durante a intoxicação, que dura vários dias, nos quais o paciente vaga sozinho pela floresta sob os cuidados da “mãe” do *Toé*, que o trará de volta. Quando este retorna à aldeia, é sistematicamente inquirido sobre acontecimentos futuros que, acredita-se, teriam sido revelados para ele pela “mãe” do *Toé*.

Para os Machiguenga (Baer e Snell 1974, pp. 65-66), o transe induzido pelo *kamarampi* pode provocar momentaneamente a separação da alma, *isure*, do corpo – algo que também pode ocorrer durante as doenças e definitivamente na morte.

O *kamarampi* também revela o verdadeiro aspecto dos *saankiriite*, os bons espíritos, que na realidade cotidiana se manifestam na forma

de certos pássaros, mas que quando sob o efeito do *kamarampi* são vistos como pequenos homenzinhos.

Para o xamã, *seri pigari*, o *kamarampi* revela também seu espírito protetor ou guardião, *inetsaane*, com quem vai interagir sempre que ingerir a bebida. Esta relação é tão importante que se o *inetsaane* abandonar o xamã, este morrerá.

Para se tornar xamã, é necessário tomar *kamarampi*. É este que propicia a visão e o contato com os *saankariite* e também que dará o poder necessário para exercer o ofício.

Assim vemos que a importância do *kamarampi* entre os Machiguenga está fortemente relacionada ao *status* e função do xamã, *seri pigari*. Este é o protetor do grupo, responsável por manter à distância a influência maligna dos mortos, dos demônios e dos inimigos, que causam as doenças, assim como prover o alimento – já que é através de negociações do xamã com os *saankariite* donos dos animais que a caça é obtida pela comunidade.

Segundo Baer e Snell (1974, p. 66) o *kamarampi* está relacionado ao tabaco. Um dos nomes pelo qual é conhecida a *Banisteriopsis caapi* é *kavurini*, que quer dizer “como tabaco”. Entretanto, os Machiguenga não acreditam que o tabaco sozinho provoque o transe como o *kamarampi*, sendo no entanto importante para se adquirir poder e força, *iragaveane*, indispensáveis para se lidar com os espíritos.

Entre os Tukano

Para os Airo-pai (Olschewski 1992, p. 28) o consumo do yagé é de tal forma fundamental para a comunicação com os espíritos que sem ingeri-lo o canto do xamã é inócuo, pois os espíritos não podem ouvi-lo.

Este grupo acredita que a realidade é multidimensional. Este lado da realidade, o mundo das atividades cotidianas, comum a homens e mulheres, o mundo normal da comunidade, incluindo as roças, a floresta e a superfície dos rios, é visto quando de olhos abertos e

chamado *iyetente*. Há ainda um outro lado da realidade, o mundo dos espíritos e dos “monstros”, este é invisível aos olhos mas sempre presente. Para ter acesso a ele é preciso ter um tipo de visão especializada – *toyá*, que se adquire através do yagé.

Os Airo-pai procuram estabelecer contato com o outro mundo para obter conhecimento e proteção, mas essa é uma tarefa perigosa devido aos “monstros” que lá habitam e que podem matar a pessoa. A única maneira segura de se fazer isto com um relativo controle sobre os perigos do outro mundo é através do yagé e outras plantas psicoativas.

Durante as cerimônias com o yagé o canto tem um papel crucial, é o meio de orquestrar e estruturar visões culturalmente específicas para cada um dos participantes da sessão.

O canto expressa a conversa entre os seres do outro mundo e o xamã. Como vimos anteriormente, as palavras do canto são consideradas afirmações verdadeiras a respeito da outra realidade, uma vez que acredita-se que o xamã adquire outro corpo na realidade através do qual pode interagir com os seres que lá habitam.

Esta troca de corpo implica numa troca de linguagem, uma vez que os seres da outra realidade têm sua própria língua. Esta linguagem ritual usa o vocabulário normal Airo-pai com formas gramaticais específicas e com as palavras possuindo significados diferentes.

Ainda que os xamãs Airo-pai concordem em certos aspectos a respeito de sua cosmologia, cada um tem um entendimento idiossincrático acerca desta, fruto de suas próprias visões provocadas pelo yagé. Embora suas descrições de como é o outro mundo estejam dentro de um quadro cultural mais amplo, compartilhado por todos, e coerente com a cosmologia do grupo, esta última apresenta um certo grau de fluidez, estando sujeita às experiências pessoais provocadas pela bebida.

O yagé tem um antagonista simbólico no sangue menstrual. As duas substâncias devem estar sempre separadas. As mulheres mens-

truadas não podem se misturar com os homens nem tocar qualquer objeto ou comida que será tocado por homens ou então contaminará, *seaye*, este, causando sangramento nasal. O sangue menstrual “dani-fica a cabeça” de todos os homens, mas em especial daqueles que tomaram yagé, uma vez que a cabeça é o centro da intoxicação, *huepeye*, e da visão, *toyá*.

Uma contaminação menor, como tocar ou ingerir algo que tenha sido tocado por uma mulher menstruada, causa dor de cabeça, mas uma contaminação grave, como ter intercurso sexual com uma mulher menstruada antes de tomar yagé pode levar à morte.

Uma mulher menstruada não pode ainda beber yagé ou morrerá, mas poderá tomar quando “for que nem um homem”, ou seja, cerca de dez dias após sua menstruação. Isto porque o cheiro do sangue menstrual atrai os “monstros” comedores de gente, da mesma forma, se os bons espíritos tiverem contato com este mesmo sangue o céu cairá sobre a terra.

O yagé, por outro lado, está intimamente ligado à produção de alimentos de origem vegetal, uma vez que os Airo-pai acreditam que o tempo é produzido pela ação do povo do outro mundo que pode ser contatado durante a sessão de ingestão do yagé e requisitado a produzir formas específicas de tempo favoráveis ao crescimento e colheita dos campos.

Da mesma forma, as plantas são vistas no outro lado da realidade como pessoas possuindo suas próprias formas de relações sociais harmoniosas. É o yagé que permite se relacionar com as plantas e, com base na relação social que se estabelece entre as plantas e os cultivadores, propiciada pela bebida, que se legitima a apropriação delas pelos Airo-pai como alimento.

As canções do yagé expressam a visão das plantas crescendo como elas são vistas no outro lado da realidade, onde estas são jovens mulheres, e são tidas como as palavras das plantas falando elas mesmas.

Entre os Airo-pai, as plantas que compartilham do mesmo *status* da *Banisteriopsis caapi* são aquelas que provocam alterações na percepção de alguma maneira. São essas: o *peji*, *Brugmansia* sp.; a *ujajai*, *Brunfelsia* sp. e o *meté*, tabaco líquido, todas entendidas como abrindo a visão e propiciando a “viagem” ao outro lado da realidade.

Para os Makuna (Arheim 1981, p. 72), somente quando os homens receberam o fogo, as roças, as casas, as ferramentas, as danças rituais, os enfeites rituais e as comidas rituais – a saber a coca, o tabaco, o *kahi ide* e a *Banisteriopsis caapi* – é que a sociedade e a cultura apareceram.

Assim vemos que o *kahi ide* é um dos elementos que conferem a própria humanidade ao homem, junto com outros bens culturais de igual importância.

O *kahi ide* está ligado à saúde da comunidade. É o seu uso que permite ao xamã diagnosticar as causas das doenças e o destino pós-morte, pois são as visões previamente tidas pelo indivíduo que vão orientar seu espírito na jornada que este empreenderá após o desencarne. O *kahi ide* tem o poder de colocar o indivíduo em contato com os ancestrais e com a fonte da criação, sendo portanto um elemento importante na cosmologia Makuna e na continuidade cultural do grupo.

As plantas que compartilham do *status* da *Banisteriopsis caapi* são, como vimos, o tabaco e a coca.

Segundo Goldman (1963, p. 211): “Os *Cubeo* não ingerem *mihi* pelo prazer de suas alucinações, mas pela intensidade da experiência como um todo, pela vastidão do âmbito de sensações. Não falei com ninguém que alegasse se divertir”.²

2. (N.E.) “The *Cubeo* do not take *mihi* for the pleasure of its hallucinations but for the intensity of the total experience, for the wide range of sensation. I spoke to no one who pretend to enjoy it”.

Como entre os Piro (Gow 1991), os Cubeo valorizam o aspecto físico do *mihi*, seu impacto sobre o corpo. De acordo com Goldman (1963, p. 272), o estado provocado pelo *mihi* está associado a uma vida longa. Para os Cubeo, a intensidade das sensações é o objetivo da vida cerimonial e a excitação uma forma de sagrado, talvez a mais importante.

Um exemplo é a proeminência dos excitantes: tabaco, coca, *mihi chicha*, pimenta (*Capsicum sp.*) na religião Cubeo, todos compartilhando a mesma sacralidade.

Para Goldman (1963, p. 230), o estado advindo da ingestão do *mihi* durante as cerimônias contribui para a unidade da fratria quebrando o fechamento dos *sibs*.

O consumo de *mihi*, assim como do tabaco e da coca, alegra os antepassados; a sucuri, o veículo dos ancestrais, é a mestra do *mihi* e de suas visões. De fato, o *mihi* é o presente da sucuri e bebê-lo é receber o coração desta que é, num sentido, análogo ao coração da linha de descendência e é a fonte dos cantos e das visões.

Cantos e visões são a ligação espiritual com os mundos não-humanos. Os cantos compelem a atenção dos animais e plantas e as visões revelam suas vidas secretas. Sob o efeito do *mihi*, tudo adquire vida e seu aspecto exterior aparece como humano. As visões revertem o fluxo do tempo. Ter uma visão causada pelo *mihi* é como retornar à infância e mais ao princípio do mundo antes da emersão da humanidade (Goldman 1963, pp. 210-211, 1976, p. 10).

No mito de criação da humanidade dos índios Desana (Pārōkumu e Kehíri 1995), os primeiros responsáveis pela criação da humanidade, os cinco trovões (os primeiros seres criados por *Yebá Buró*, a criadora, a avó da humanidade) designados para realizarem a tarefa fazem um Dabacuri das frutas da palmeira miriti (*Mauritia flexuosa*). Na festa, é servido *gahpi*, bebida feita a partir da *Banisteriopsis caapi*, tão forte que, após ingeri-lo, nem com a ajuda de *Yeba Buró* os trovões conseguiram criar os homens, devido ao estado que lhes adveio.

Um dos trovões ainda tenta, saindo da maloca para tanto, entretanto, tonto, não agüenta. Sai então vomitando na direção oeste, onde se transforma numa grande montanha.

O mito de nascimento de *Gahpimahsu*, o filho do *caapi*, é também o da origem das línguas e das restrições de casamento, revelando a importância da *Banisteriopsis caapi* nesta cultura.

No mito acerca dos ritos funerários dos antigos, vemos que somente aqueles que tomavam *gahpi* é que retornavam em espírito para a *Diápikow'i'i*, a Maloca do leite, onde a humanidade havia sido criada (Pārökumu e Kehiri 1995, p. 220).

Segundo Ribeiro (1995, p. 83), a criadora, *Yeba Buró*, embora fume e masque *ipadu*, não ingere *gahpi*, uma vez que este é de uso exclusivo dos homens.

Ainda de acordo com esta autora, os desenhos dos bancos e trançados dos Desana são visões que aparecem quando estes tomam o *gahpi*. Os desenhos pintados na panela cerimonial, que guarda a bebida, representariam a cobra mítica, a cobra-canoa, *pamurigaxsiru*, que trouxe a humanidade em sua jornada até o local onde hoje esta se encontra (Ribeiro 1995, p. 80; Reichel-Dolmatoff 1968, p. 247).

Na versão do mito de criação apresentada por Reichel-Dolmatoff (1968, p. 29), o Sol, o criador, constrói sua casa num lugar chamado *Gahpi-bu*, o lugar da planta *Banisteriopsis caapi*.

Ainda nesta versão, o *gahpi* surge de um dedo da filha do sol, que é também sua esposa, *Vai-mahse*, quando esta quebra o dedo e este é roubado por um jovem, que o planta, dando origem então à *Banisteriopsis caapi*. Outro dedo de *Vai-mahse* torna-se a planta de coca.

O *Ahpikondiá* é a Via Láctea, onde está localizado o criador e a zona das visões provocadas pelo *gahpi*, que transporta os homens que o ingerem até lá, onde mantêm contato com os seres sobrenaturais e os heróis míticos (Reichel-Dolmatoff 1968, p. 43).

Os desenhos representados na maloca Desana representariam o *Ahpikondiá* tal como este é visto sob o efeito do *gahpi* (Reichel-Dolmatoff 1968, p. 43).

De acordo com Reichel-Dolmatoff (1968, p. 245), o consumo do *gahpi* está intimamente ligado ao ofício do xamã, sendo que este deve ter como qualidades mais necessárias as capacidades de ter visões bem definidas e de interpretar estas quando toma a bebida.

Para se tornar xamã, é preciso tomar o *gahpi* para que este revele ao aprendiz onde está o objeto do poder que se tornará o símbolo de seu *status* de xamã recém-adquirido.

É o *gahpi* que possibilita às almas dos xamãs se encontrarem no local específico onde estas discutem suas respectivas necessidades. Nesta ocasião, os xamãs, o dono dos animais, *Vai-mahse* e a alma dos animais bebem *gahpi* cantando e dançando.

Para Reichel-Dolmatoff (1968, p. 171), o *gahpi* é fundamental na religião Desana, que se reinterpreta a partir das visões por este causadas.

Também entre os Desana, as plantas associadas à *Banisteriopsis caapi* são aquelas que apresentam propriedades psicoativas: *Anadenanthera peregrina*, o *Viho-mahse* e a coca, *Erythroxylum coca* var. *ipadu*.

Para os Barasana (Hugh-Jones 1979a, p. 149; Hugh-Jones 1979b, p. 182), a bebida feita a partir da *Banisteriopsis caapi* é o leite dos ancestrais, *He ohekoa*. Este tem origem dentro das flautas sagradas, que são pensadas como seios femininos.

O cipó está relacionado à estrutura do grupo de descendência e as diversas variedades pertencentes aos diferentes grupos têm origem nos conjuntos de instrumentos que cada um possui.

A planta é o “caminho da vida do homem” e quando o pai ingere a bebida os Barasana acreditam que as crianças sintam os efeitos, indicando que o poder desta tem a capacidade de viajar através das linhas de descendência por si só.

O cipó é comparado a um cordão umbilical que liga os homens ao seu passado mítico e ainda ao conjunto de rios que formam o caminho percorrido pela sucure mítica desde a origem até o destino final do grupo.

Para os Barasana, o mundo dos espíritos, o mundo mítico, é expresso no conceito *He*, que também significa sagrado. Para penetrar no *He*, só há uma maneira segura: ingerir a bebida feita a partir da *Banisteriopsis caapi*.

A função da bebida neste grupo é transportar os indivíduos até o estado ancestral, devido à sua habilidade de fluir através das linhas de descendência, conectando o passado e o presente e possibilitando a viagem até o passado ancestral. Assim, a bebida representa a possibilidade de voltar ao início. Quanto mais sagrado o ritual, mais forte é a bebida e mais próximo o contato com os ancestrais originais. Tomar o *He ohekoa* é, portanto, se identificar com esses mesmos ancestrais.

A bebida ensina os homens a dançar e cantar e os cantos descrevem os pontos significativos na jornada dos ancestrais rio acima, até o ponto em que estes pararam.

Quando a bebida é ingerida, os Barasana acreditam que esta se transforma, dentro do corpo, na sucure mítica que os transportou até onde eles se encontram agora. E o vômito que a bebida causa é pensado como a língua da sucure.

Os efeitos da bebida são ainda comparados a uma pequena morte e quando os iniciados a ingerem afirma-se que eles cessaram de viver.

A *Banisteriopsis caapi* está fortemente associada à *Erythroxillum coca* var. *ipadu*, que compartilha muito do significado da primeira. A planta é chamada *idirikahi*, coca líquida, e para Hugh-Jones (1979a, pp. 208-209) enquanto a coca representa a estrutura das linhas de descendência, a *idirikahi* representa a possibilidade de voltar ao começo desta.

Para os Siona (Langdon 1994, p. 120), de forma semelhante aos Airo-pai, a realidade é dividida entre “este lado”, o lado da realidade visível, e o “outro lado”, o lugar das forças invisíveis e de seus domínios, que não são percebidos normalmente.

Os Siona acreditam que a realidade cotidiana é influenciada pelas entidades do outro lado, cada coisa que existe aqui tem uma contraparte invisível no outro lado.

As forças invisíveis afetam os eventos “neste lado”, sendo responsáveis pelo funcionamento normal do mundo cotidiano, influenciando o clima, a disponibilidade dos animais de caça e o processo de crescimento das pessoas, plantas e animais.

No entanto, as forças invisíveis podem também influenciar negativamente “este lado”, causando doenças, escassez de alimento, catástrofes naturais, desvios de comportamento e conflitos sociais.

Desta forma, para assegurar a vida e prosperidade, assim como a segurança comunal e individual e enfrentar os perigos acarretados pelas forças invisíveis, é necessário conviver e influenciar estas forças. Esta é a tarefa do xamã, que são os mediadores entre os seres do “outro lado” e os membros da comunidade. São eles que têm a habilidade para entrar à vontade no “outro lado” e ali negociar com os seres que lá habitam. A habilidade necessária para tal é adquirida e acumulada através do uso freqüente da *Banisteriopsis caapi* ou *iko*, como esta é chamada pelos Siona.

Segundo Langdon (1994, p. 121), o *iko* é de extrema importância para o equilíbrio da sociedade Siona. É através deste que os Siona contatam os agentes sobrenaturais que conferem vida e poder à realidade.

O termo *iko* estende-se ainda a diversas plantas, animais e insetos, além das preparações elaboradas a partir destes, todas de caráter medicinal.

A *Banisteriopsis caapi* representa o conceito de *iko* em sua acepção mais genérica e fundamental, sendo que o poder, uso e significado dos outros *iko* derivam seu significado geral do *iko* primário, a *Banisteriopsis caapi*.

Nas palavras de Langdon (1994, p. 122):

iko (*yagé*), que “produzem visões”, auxiliam o xamã a penetrar no “outro lado”, visando descobrir o que “realmente” está acontecendo. Para influenciar o estado de saúde, prever perigo ou ruptura, ou para retornar ao estado de “vivo” quando doente, o xamã precisa descobrir e influenciar as forças últimas relacionadas aos eventos. O *yagé* também é necessário para que seja adquirido o conhecimento e o poder necessários para negociar com os espíritos. São os *iko* que “produzem visão” que viabilizam os poderes de cura de outros remédios específicos. Isto porque foram descobertos através de visões propiciadas pelo *yagé* e, idealmente, devem ser soprados pelo xamã (sob o efeito do *yagé*) antes de empregados.

Para os Tatuio (Bidou 1976, p. 02), também há um “outro mundo”, *apeyepa*, onde está aquele que “sempre foi”, o Sol. Este “outro mundo”, onde o olhar do xamã pode abarcar o infinito, a imensidade luminosa, é o universo do *capi*, a *Banisteriopsis caapi*.

Ao ingerir o *capi*, aquele que o fez é transportado ao tempo e ao lugar de origem, onde o Sol e as pessoas ainda não estavam separados. Pela dança, pelo canto e pelos encantamentos, eles refazem a grande viagem primordial da sucuri como numa nova gênese do mundo. Ao fim da festa, o mundo está outra vez forte e novo como nos primeiros dias da criação.

O consumo do *capi* está assim ligado a um retorno à origem, que é necessário para a renovação e preservação do mundo (Bidou 1972, p. 54).

Pocuraremos agora comparar os dados por nós levantados acerca do uso cultural da *Banisteriopsis caapi* e espécies congêneres.

Tal comparação tem por objetivo lançar uma luz sobre o assunto, procurando revelar aqueles aspectos comuns da experiência dos grupos estudados com o cipó e a bebida resultante do seu preparo, assim como os traços divergentes. Tentaremos entender o porquê das coincidências e divergências e o que estas revelam sobre os grupos e o ambiente cultural do noroeste amazônico onde esses se localizam.

O primeiro autor a realizar uma síntese comparativa do uso da *Banisteriopsis caapi*, do nosso conhecimento, foi Michael J. Harner em artigo no livro por ele organizado, *Hallucinogens and shamanism* (1973), intitulado “Common themes in South American Indian Yage experiences”.

Para este autor (Harner 1973, p. 172), os principais traços comuns ligados à ingestão da bebida feita a partir da *Banisteriopsis caapi* seriam:

1. a sensação de separação alma/corpo e a viagem da primeira na forma de voo mágico;
2. a visão de cobras e felinos e, em menor escala, de outros animais predadores;
3. um senso de contato com o sobrenatural, com a visão de deidades e/ou demônios;
4. a visão de pessoas e lugares distantes interpretada como visão de uma realidade distante, isto é, clarividência;
5. a sensação de ver a realização de atos anti-sociais praticados recentemente, ou seja, divinação.

Outras características comuns seriam alucinações auditivas; visão de formas geométricas; auras; visão da própria morte; de combates contra demônios ou criaturas zoomorfas; visão de corpos brilhantes que se interpenetram mudando constantemente de formato, e de cenas que se dissolvem umas nas outras.

De acordo com Harner, a chave da compreensão dos dados que surgem a partir da comparação do uso cultural da *Banisteriopsis caapi* está no fato de diferentes grupos compartilharem um meio ambiente semelhante, bem como certos traços culturais comuns, sugerindo a possibilidade de uma “área cultural” caracterizada pelo uso da *Banisteriopsis caapi*.

Recentemente Freitas (1996, pp. 147-163), em trabalho acerca do uso de bebidas fermentadas nas terras baixas da América do Sul,

também reflete sobre o uso da *Banisteriopsis caapi* em diversos grupos com o objetivo de comparar o transe alucinatório com a embriaguez.

Para esta autora (Freitas 1996, p. 148), o uso de plantas psicoativas está associado ao xamanismo embora não se restrinja a este, sendo generalizado, mas não indiferenciado. São os xamãs e os velhos especialistas no preparo e consumo dessas substâncias que são responsáveis por sua administração, incluindo o preparo, dosagem, as explicações do que advém do seu uso, assim como a orientação e encorajamento durante a experiência. Há portanto nesta “um lugar marcado para a hierarquia e a pedagogia” (Freitas 1996, pp. 148-149).

O que caracteriza o consumo destas substâncias é o aprendizado através de um processo gradual onde a alteridade também se manifesta no plano das relações com os espíritos. Assim a experiência é fundamental, pois somente os que já “foram” e “retornaram” muitas vezes é que são capazes de lidar e orientar os neófitos a respeito, com os efeitos aterrorizantes que sobrevêm. O xamã orienta os iniciantes ensinando-os a respeito do uso da planta, mas o conhecimento metafísico que decorre deste uso é transmitido diretamente pelos espíritos, ainda que o xamã comunique o que aprendeu em suas viagens. Isto porque:

é fundamental a representação das viagens alucinatórias como experiências individuais, nas quais se seguem trajetórias absolutamente singulares, a despeito do reconhecimento – pelos próprios nativos – da existência de padrões a estruturá-las. Diz-se que cada um vê aquilo que quer, ou precisa, ver (as visões são respostas). (Freitas 1996, p. 151)

O xamã é portanto o mediador, um intérprete da experiência, é ele que domina o código que dá inteligibilidade às visões, sendo sua fala apaziguadora, uma vez que esta revela que as visões são interpretáveis, o que para Freitas (1996, p. 150) “é mais tranquilizador do que qualquer interpretação particular que se possa construir para elas”.

Freitas (1996, pp. 153-154), analisando as etapas que constituem a experiência enteógena – uma primeira fase marcada pelos efeitos físicos da bebida, seguindo-se visões cada vez mais elaboradas – acredita que as fases replicam a trajetória individual dos usuários na busca do conhecimento, onde o penetrar no universo simbólico desencadeado pela bebida vai se sofisticando e aprimorando com o passar dos anos e com as sucessivas experiências. Para tal, não só a voz do xamã é importante, respondendo às dúvidas e direcionando as visões, mas também a dos participantes indagando sobre o que estão vendo e transmitindo as mensagens dos espíritos, que dizem respeito à vida da comunidade. No entanto, mais importante do que o diálogo dos vivos, é a conversa com os espíritos através do canto; são estes que determinarão o conteúdo e o desenrolar das visões.

Para Freitas (1996, p. 158), o aspecto mais relevante da questão é a separação corpo/alma e as implicações desta para os grupos que a experienciam através da bebida. Daí decorrem as prescrições negativas que precedem o consumo da *Banisteriopsis caapi*, como a abstinência sexual, as proibições alimentares e a restrição no contato com sangue, que levam a um afastamento das atividades cotidianas. O que está em jogo é a imortalidade vivenciada durante o transe. Esta é entendida como uma transcendência da condição humana que se dá no desligamento dos vínculos afetivos e sociais. Isto porque ao exigir uma preparação que implica num afastamento do convívio familiar e social, o uso da planta está relacionado a uma perda do corpo, tanto no seu aspecto físico como social.

Para Freitas, o transe provocado pela *Banisteriopsis caapi* é:

uma solução de compromisso entre duas necessidades: a de partir em busca do conhecimento (principalmente para a realização de curas, prevenção da morte, segundo dizem), e a de permanecer ao lado dos seus parentes e aliados, buscando a satisfação de seus desejos e vivendo as alegrias e misérias do corpo e da vida social. (Freitas 1996, p. 160)

A vivência desta imortalidade, desta descorporeação, não é no entanto tranqüila, pois implica num medo que decorre: “do fato de que ele preserva a memória de ser um humano, diante de um mundo maravilhoso. O grande medo é o de não saber retornar, ou o medo da loucura” (*ibid.*).

Assim, o transe decorrente da ingestão de *Banisteriopsis caapi* é uma experiência ambígua, pois:

Todos querem o saber/poder, todos querem ser como os imortais, mas, por outro lado, todos temem a morte e a loucura. Ter um corpo (com seus desejos) e uma identidade (com sua memória) estabelece limites indesejáveis, porém não deixa de constituir-se em uma garantia (de vida). (*ibid.*)

Em relação ao complexo simbólico associado à planta, encontramos mais elementos comuns do que a princípio acreditávamos que houvesse.

Em todos os grupos contemplados a *Banisteriopsis caapi* está ligada ao destino *post mortem*. Sendo comum a todos estes grupos a crença na existência de uma parte espiritual do ser, separada e independente do corpo, é o cipó, com seus efeitos característicos, que possibilita para estes povos a vivência e a experiência desta crença. É no transe místico propiciado pela bebida elaborada a partir da *Banisteriopsis caapi* que o nativo realiza a separação do espírito e do corpo, experimentando uma apreensão do mundo na consciência antes do que nos sentidos. Melhor dizendo, uma apreensão da realidade que se dá através dos sentidos de sua parte espiritual antes do que os do seu corpo, embora seja o impacto da bebida neste último que anuncia o despertar dos primeiros.

Mais do que isso, é a planta que dá o conhecimento e o poder a esta parte espiritual (que se revela a partir de sua ingestão) que possibilitará sua sobrevivência após o desencarne. É a *Banisteriopsis caapi* que mostra ao indivíduo o que ele encontrará após sua morte, os

seres com os quais trará contato, seu destino final, o caminho até este e o que lá encontrará. Propicia os meios necessários, saber e poder para que lá chegue vencendo as dificuldades e perigos da jornada.

Outra característica comum que chamou nossa atenção e que acreditamos ser de fundamental importância na questão é o *status* de absoluta verdade atribuído às visões causadas pela planta. De fato, em todos os grupos estudados, pelo menos no seu estágio final, as visões são consideradas como verdadeiras, e mais, como sendo a verdade. Se o mundo no cotidiano tem um aspecto, este é transitório e ilusório; a verdadeira aparência da realidade é aquela que é percebida sob o efeito da *Banisteriopsis caapi* pelo espírito. É a planta que revela as coisas como elas realmente são, sua essência – e neste aspecto verdadeiro todas as coisas são iguais, são espíritos e espíritos humanos, ou melhor, têm aspecto humano mas são mais do que homens, são seres poderosos, transcenderam a temporalidade vivendo na eternidade, num espaço próprio que, no entanto, abarca todos os espaços, uma vez que de lá tudo se vê e lá tudo se sabe.

Também comum a todos os grupos é o aspecto pedagógico atribuído à planta. Esta é pensada como sendo a fonte do conhecimento necessário para se viver corretamente tanto no aspecto da moral e da conduta pessoal, como na forma esperada de comportamento na relação com os outros membros da sociedade, com os ancestrais, com os seres do mundo natural, plantas e animais, bem como com os seres sobrenaturais. É do cipó que vem o saber acerca do mundo e do outro mundo, é ele que ensina sobre a criação, os seres que nela existem e a lógica que rege seu funcionamento.

Destacamos ainda a crença nos efeitos terapêuticos da planta que é ao mesmo tempo aquilo que permite o diagnóstico bem como o remédio de inúmeros males, sendo seu uso no diagnóstico e na cura xamânica presente em todos os grupos vistos neste trabalho.

As divergências que surgem estão antes nos detalhes do que no quadro geral, sendo fruto dos modos particulares de cada grupo viver e interpretar estes fatos, atribuindo diferentes nomes e localizações aos elementos que o constituem.

Conclusão

Refletiremos aqui sobre o papel e a função do uso da *Banisteriopsis caapi*, procurando esclarecer a importância da planta para a reprodução cultural e harmonia social dos grupos que a utilizam.

Para Reichel-Dolmatoff (1981, pp. 90-94), o uso da *Banisteriopsis caapi* serve a dois propósitos explícitos: em primeiro lugar, os participantes acreditam ver cenas mitológicas e imagens iconográficas que confirmam vividamente as crenças existentes sobre a origem do grupo e a natureza tradicional das instituições sociais e religiosas. Em segundo lugar, sendo o transe intensificado por estímulos ambientais (como a parafernália ritual, os cantos, luzes, incenso e outros) usados para induzir estados específicos de consciência, estes levam à introjeção das normas de comportamento social e individual esperadas. Sendo os xamãs os curadores e, num certo sentido, os confessores do grupo, ao dar aos pacientes a *Banisteriopsis caapi* e indagar a estes sobre suas visões, ou ao serem perguntados pelos participantes dos rituais onde esta é consumida, sobre o que eles estão vivenciando, os xamãs acabam por adquirir um profundo conhecimento da natureza dos estados de consciência alterados e dos mecanismos de projeção humana. Assim, os xamãs, de posse desse conhecimento, podem induzir durante o ritual aquelas imagens significativas para a cultura e que atendem aos mecanismos de controle social através da reificação das normas.

Vimos que, para Reichel-Dolmatoff (1981, p. 91), a *Banisteriopsis caapi* é um instrumento na mão do xamã para o controle do grupo e reprodução dos valores e crenças socialmente sancionados.

Para Mota e Kirk (1988, p. 13), o uso de plantas psicoativas faz parte da constituição de uma identidade social e cultural, sendo o uso da *Banisteriopsis caapi* um fator de coesão grupal, servindo à definição das fronteiras culturais do grupo. Assim, a utilização da planta é:

... ditada por interesses grupais, pela necessidade de atingir um nível de segurança coletiva, em que as ansiedades oriundas da vida diária, com suas doenças, frustrações e perplexidades (...) possam ser expressas, discutidas, aliviadas e superadas.

Assim, a *Banisteriopsis caapi* levaria ao encontro com a essência da herança cultural do grupo, levando-o à compreensão da natureza e da vida, contribuindo para a afirmação da autonomia tribal e da identidade social.

Acreditamos ter dado neste trabalho exemplos abundantes da importância da *Banisteriopsis caapi* na constituição da identidade tribal e, mais do que isso, na manutenção e reprodução desta.

Para nós, no entanto, é evidente que o uso da planta não é o único mecanismo envolvido neste processo, mas poderíamos afirmar ser o mais importante, uma vez que, no estado alterado de consciência experienciado durante o transe místico induzido pela *Banisteriopsis caapi*, níveis mais profundos da mente humana são atingidos, tornando indelévels aquelas crenças e valores que estão em jogo, marcando profundamente aqueles que vivenciam a experiência.

Vimos também como a *Banisteriopsis caapi* está implicada no processo de continuidade do saber do grupo, mediando as formas de apreensão do real e contribuindo para a perpetuação dos saberes específicos.

Notamos entretanto que há um espaço de negociação do indivíduo em relação às crenças de sua sociedade, que é dado justamente pela planta, uma vez que, apesar da estrutura ritual e das expectativas culturais direcionarem a experiência, esta também é decorrente da ação de moléculas químicas (os princípios ativos) sobre corpos (dos indivi-

duos que a utilizam) e não há corpos iguais (salvo no caso de gêmeos univitelinos), assim como a concentração dos alcalóides varia de planta para planta.

Para nós, fica claro a impossibilidade do discurso de esgotar o fenômeno da experiência. Os nativos que utilizam a planta, ao serem indagados por antropólogos a respeito dela, invariavelmente respondem com uma exortação para que eles (os antropólogos) a experimentem e aprendam dela e nela, o que ela significa. Naturalmente que aqui neste trabalho não estava em jogo a experiência em si, e sim seu significado e o papel que ela tem e a influência que exerce para os povos que a utilizam. No entanto, não poderíamos omitir que, em relação à *Banisteriopsis caapi* há fatos que só ela revela e que estão para além da palavra.

Bibliografia

- ABREU, J. Capistrano de. -rã - txa - hu - ni - ku - í. *A língua dos Caxinauás*. Ed. da Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Briquet, 1941.
- ARHEM, Kaj. "Makuna social organization: a study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon", in: *Uppsala Studies in Cultural Anthropology*, 4. Estocolmo, Almqvist and Wiksell, 1981.
- BAER, G. e SNELL, W.E.. "An Ayahuasca ceremony among the Machiguenga (Eastern Peru)", in: *Zeitschrift für Ethnologie*, 99, nº 1 e 2, 1974, pp. 64-80.
- DESHAYES, Patrick. "Paroles chassés: chamanisme et chefferie chez le Kashi-nawa", in: *Journal de la Société des Americanistes*, LXXVIII, nº 2, 1992, pp. 95-106.
- ELIADE, Mircea. *Ocultismo, bruxaria e correntes culturais. Ensaio de Religião Comparada*. Belo Horizonte, Interlivros, 1979.
- FREITAS, Eliane Tânia. *Contra a vida breve. A água da vida, o sangue do Yagé e o vento do tabaco*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFRJ, 1996.
- GOLDMAN, Irving. *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. University of Illinois Press, 1963.

- GOW, Peter. *Asleep, drunk, hallucinating: altering bodily state through consumption in Eastern Peru*, manuscrito, 1991.
- HARNER, Michael (org.). *Hallucinogens and shamanism*. Oxford University Press, 1973.
- HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979a.
- HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in the Northwest Amazonia*. Cambridge University Press, 1979b.
- KENSINGER, Kenneth. "Banisteriopsis usage among the Peruvian Cashinawa", in: HARNER, Michael (org.). *Hallucinogens and shamanism*, 1973.
- LAGROU, Elsie Maria. *Uma etnografia da cultura Kashinawa, entre a cobra e o Inca*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSC, 1991.
- LANGDON, Esther Jean. "Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana", in: SANTOS, Ricardo V. e COIMBRA, Carlos E. A. Jr.(orgs.), *Saúde e povos indígenas*. Ed. Fiocruz, 1994.
- LEITE DA LUZ, Pedro Fernandes. *Estudo comparativo dos complexos ritual e simbólico associados ao uso da Banisteriopsis caapi e espécies congêneres em tribos de língua Pano, Arawak, Tukano e Maku do noroeste amazônico*. Dissertação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, 1996.
- MELATTI, Júlio César. "A origem dos brancos no mito de Shoma Wetsa", in: *Anuário Antropológico* 84, 1985, pp. 109-173.
- _____. *Wenia: a origem mitológica da cultura Marubo*. Série Antropologia, nº 54, Brasília, 1986.
- MENDES, Margareth Kilaka. *Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira*. Dissertação de mestrado, Unicamp, 1991.
- MOTA, Clarice Novaes da e KIRK, Afonso. *Jurema e Ayahuasca – os sonhos de um povo que ajudam a viver*. Trabalho apresentado no I Congresso Internacional de Etnobiologia, Museu Emílio Goeldi, Pará, 1988.
- OLCHEWSKI, Luísa Elvira Belaunde. *Gender, comensality and community among the Airo-pai of West Amazonia (Secoya - Western - Tukanoan speaking)*. Tese de doutorado, London School of Economics, University of London, 1992.
- OTT, Jonathan. *Ayahuasca analogues - Pangean Entheogens Natural Products Co.*, 1994.

- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Amazonian Cosmos. The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. University of Chicago Press, 1968.
- RIBEIRO, Berta G. *Os índios das águas pretas. Modo de produção e equipamento produtivo*. São Paulo, Edusp, 1995.
- RODRIGUES. *Jornal do Comércio*, 25 de dezembro. Rio de Janeiro, 1912.
- SCHULTES, Richard Evans e HOFFMANN, Albert. *Plants of the gods - their sacred, healing and hallucinogenic power*. Healing Arts Press, 1992.
- SISKIND, Janet. *To hunt in the morning*. Oxford University Press, 1978.
- TOWSLEY, G.E. *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*. Tese de doutorado, Cambridge University, 1988.
- WEISS, Gerald. *The cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru and Brazil*. Tese de doutorado, University of Michigan, 1969.

A tradição narrativa e aprendizagem
com yagé (ayahuasca) entre os
índios Siona da Colômbia¹

Esther Jean Langdon²

O uso de *Banisteriopsis* faz parte, entre os grupos indígenas da região amazônica, de uma experiência cultural e subjetiva e para entender essa experiência, é necessário ir além da análise dos efeitos psicoquímicos desta substância psicointegradora. Para compreender o uso, os efeitos e as possibilidades da *Banisteriopsis*, é necessário um olhar transdisciplinar. Utilizo a palavra *psicointegrador*, de acordo com a acepção de Winkelman (1996, p. 11), para me referir a uma abordagem *neurofenomenológica* que integra neurofisiologia, psicobiologia,

-
1. Agradeço ao CNPq pelo apoio para este trabalho de tradução e análise dos textos Siona através de uma bolsa de pesquisa de produtividade. Também agradeço a Beatriz Caiuby Labate pelas revisões do português no original, seus esforços e inestimável paciência na organização deste volume.
 2. Doutorou-se em Antropologia em 1974, na Tulane University (EUA). Atualmente é professora titular na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Sua área de pesquisa é xamanismo, saúde, cura e narrativa.

estudos de estados alterados de consciência, observações clínicas, estudos etnográficos e comparativos sobre o uso de substâncias com efeitos tradicionalmente chamados psicodélicos ou alucinógenos. A antropologia faz uma contribuição através do seu enfoque cultural; este olhar, porém, não é por mera curiosidade de entender como os outros utilizam estas substâncias. Os grupos indígenas amazônicos têm utilizado a *Banisteriopsis* milenarmente para vários fins, e o saber advindo desta experiência milenar não é de se ignorar.

Um dos assuntos poucos explorados na antropologia é como os próprios índios descrevem sua experiência com psicointegradores. Esta experiência é uma construção subjetiva e neurofisiológica mas ao mesmo tempo é permeada de orientações culturais de como percebê-la e interpretá-la. Dado o uso milenar da *Banisteriopsis*, penso que a voz deles nas descrições da experiência é de suma importância para uma abordagem transdisciplinar. É necessário entender o uso e os efeitos de *Banisteriopsis* como uma experiência mediada pela cultura.

Assim, neste trabalho quero explorar uma narrativa contada por um índio Siona sobre uma experiência que aconteceu na sua aprendizagem como xamã. Apesar de apresentar só texto, este texto é representativo das narrativas em geral desta cultura sobre a “toma” de yagé, palavra que usam para designar as várias misturas feitas de *Banisteriopsis* e seus aditivos preparadas para conhecer os lados invisíveis do mundo. Os Siona costumam freqüentemente contar sobre suas experiências com yagé, sobre o que eles viram, o que eles sentiram, e o que eles aprenderam. Podemos dizer que estas narrativas fazem parte de uma tradição narrativa e poética (Langdon 1997). Falar sobre suas experiências lhes dá muito prazer e, para que possamos entender melhor a experiência, é necessário ouvi-los da perspectiva psicofenomenológica.

Tomar *Banisteriopsis* ritualmente faz parte do que podemos chamar da recriação da cosmologia xamânica, que não é limitada a esta substância nem somente ao xamã, mas que representa um saber englobando toda uma cosmologia e práticas rituais compartilhadas pelo grupo. Os Siona, do rio Putumayo no sul da Colômbia, fazem parte de um complexo xamânico da bacia noroeste da Amazônia, no qual *Banisteriopsis* é a substância principal para as atividades xamânicas. Várias pesquisas etnográficas excelentes já foram realizadas sobre os grupos desta região, que se tornou importante para a antropologia com o interesse renovado pelo xamanismo a partir da década de 1960. Assim, posso citar Michael Harner (1972) e seu trabalho sobre os Jívaro; Ken Kensinger (1973) e os Kaxinawá; Scott Robinson (1970) e os Kofán e Marlene Dobkin de Rios (1972) com os mestiços do Peru, entre outros. As pesquisas destes antropólogos foram pioneiras na exploração do papel de psicointegradores na história humana, e eu, como tantos outros, faço parte do processo de continuação deste interesse após os anos de 1970.

Ao longo de meu trabalho com os Siona, enfoquei vários aspectos da influência cultural na experiência com yagé. Para eles, a experiência faz parte da comunidade como um todo, e não só do xamã. Até a década de 1960, se juntavam regularmente para tomar o yagé e explorar outros domínios do universo. O mestre xamã liderou os ritos, sendo os poderes de *ver* e *saber* essenciais para acompanhar os outros nos caminhos xamânicos. Para eles, a experiência é cheia de perigos se o novato ou aprendiz não está preparado. O participante no rito quer acompanhar o xamã, conhecer o povo do yagé e outros aliados que ensinam sobre os domínios invisíveis do universo e seus habitantes. Idealmente, cada homem Siona deve embarcar no caminho do xamã, iniciando sob a orientação de um mestre e acumulando o conhecimento e a experiência necessários para algum dia chegar a ser, também, mestre xamã. Os perigos são constantes: não ver o que se quer ver, ser rodeado pela

escuridão, por barulhos feios e medo de não voltar para a realidade cotidiana. As causas são diversas para as experiências nas quais o aprendiz falha em seguir o xamã: feitiçaria, quebra de tabus, poluição ritual etc. Independentemente da razão da má qualidade da experiência, ele perde seu poder e saber adquirido até então, e, se tem a força, deve iniciar de novo suas tentativas de acumular o saber xamânico.

A noção de poder xamânico (*dau*), já foi discutida em outros trabalhos (veja Langdon 1992a). Também tenho analisado em várias instâncias os esforços que os Siona empregam para assegurar que os participantes de um rito acompanhem o xamã (Langdon 1986, 1992b). Quando o mestre xamã escolhe o tipo de yagé que vai preparar para o rito, já há indicação de qual domínio do universo que ele quer “mostrar” para os outros e também dos aspectos físicos da viagem, tais como cores e ritmo. No processo ritual, há vários passos através dos quais o xamã guia os outros. No primeiro momento, ele vai “arrumar” o yagé, invocando os seres que ele quer que os outros vejam e conheçam. Depois, ele toma primeiro e canta o que está vendo, os desenhos e os seres que vêm descendo. Se der uma boa “pinta”, como dizem os Siona, cada participante também toma, com o xamã arrumando e dando para cada um beber. Depois, todos presentes, descansando nas suas redes sob os efeitos do yagé, escutam seus cânticos. Idealmente eles começam a seguir o xamã na sua viagem e também visitam os lugares e os seres que habitam estes domínios.

Os Siona dizem que o xamã “dá as dicas com seus cânticos, e a gente vai vendo” o “outro lado”: suas cenas, sua beleza, suas cores, seus cheiros, seus ritmos e seus sons se tornam realidade. Uma vez no “outro lado”, o povo do yagé aparece e serve como guia, as entidades se apresentam e a pessoa vê o que o xamã está tentando mostrar.

O que segue é uma narrativa de Ricardo Yaiguaje (1900-1985) que compartilhou muitas de suas viagens comigo. Ele foi o filho de

Leonides Yaguaje, talvez o último grande mestre xamã no Putumayo. O irmão de Ricardo, Arcenio, foi o último mestre xamã da comunidade atual dos Siona. Ricardo tentou seguir o caminho do seu pai e de seu irmão, dedicando sua vida à aquisição de conhecimento xamânico. Desafortunadamente, ele nunca atingiu o nível do conhecimento e poder deles. Isso foi em parte devido aos ataques dos outros xamãs que repetidamente destruíram suas experiências por meio de feitiçaria. Nas suas viagens xamânicas, entidades negras e feias lhe apareceram e ameaçaram, impossibilitando-o de viajar com o xamã. Levaram-no em viagens aos domínios da escuridão, os domínios do nada, em vez de aos lugares celestiais nos quais o mestre xamã estava viajando.

Em 1972 gravei a narrativa de Ricardo no idioma Siona,³ em que conta sua experiência durante três sessões rituais com yagé quando era adolescente. Nesta sequência de ritos, o mestre xamã queria mostrar os domínios e seres do rio Alto, um rio que corre através do segundo céu, o céu que é localizado acima do nível da terra e que se inicia no ponto em que a gente não mais pode ver com o olho nu.

Ricardo freqüentemente repetiu que geralmente três noites, expressadas como “três casas”, são necessárias para ver os desenhos de um domínio, conhecer o seu povo e aprender seus cânticos. Cada noite, o novato viaja um pouco mais longe, esperando que com a terceira noite ele consiga ver tudo e dominar os cânticos dos seres que vivem nesses lugares. Na sua narrativa, Ricardo detalha cuidadosamente a preparação do rito, que inicia quando o mestre xamã convoca os outros para

3. O idioma Siona pertence à família lingüística tukana, a qual é dividida entre duas subfamílias, estas designadas como Tukanos orientais e Tukanos ocidentais. Os grupos orientais se localizam na região da Bacia Amazônica noroeste, compreendendo o leste da Colômbia e áreas adjacentes do Brasil e da Venezuela. Os classificados como ocidentais se encontram na região amazônica do sul da Colômbia, do Equador e do Peru.

tomar yagé. Os três assistentes, o cozinheiro (Arcenio, seu irmão), o assistente do fogo (não identificado) e o carregador da água (Ricardo) preparam o yagé num lugar isolado na floresta. Uma vez pronto, os participantes se juntam ao pôr do sol para tomar a bebida. O xamã distribui o yagé primeiro aos xamãs presentes e depois para os jovens que querem aprender. Ele “arruma” o yagé cada vez antes de servir. Após tomar, o participante volta a sua rede para esperar o yagé “chegar”.

Ricardo relata seus desejos, antecipações e sentimentos durante sua experiência. Deste lado (deitado na rede), faz várias referências sobre as cenas do outro lado, no rio Alto. Ele descreve como os cânticos do xamã permitem que ele visite as comunidades ao largo do rio e conheça as entidades e sua música. Ele também fala da última noite, quando esperava chegar a conhecer tudo, mas se perdeu num lugar escuro e ameaçador, quase não voltando para este lado da realidade, se não fosse por seu irmão, que notou que ele estava em perigo.

Como já foi afirmado, as narrativas sobre as experiências com yagé fazem parte da tradição Siona. Esta tradição oral é uma tradição poética e performativa no sentido de que as narrativas utilizam mecanismos poéticos para embelezar a experiência de contar e ouvir. Traduzir o oral para o escrito não é fácil, particularmente quando o tema envolve um mundo invisível e altamente simbólico. A tradução se torna ainda mais difícil quando se tenta reproduzir os mecanismos poéticos expressados não só na linguagem usada, mas também no corpo, na voz e em outros aspectos da *performance* oral. Assim, a tradução a seguir é uma tentativa de captar os mecanismos poéticos presentes no momento performático da narração, reconhecendo que nunca seria possível transmitir por escrito, num idioma estranho, a experiência performática total.

há'a mākāra ba'igĩ "yahe 'ūkuñu" yahe 'ūku wĩ'owĩ.⁴

Naquela vez, Xamã estava, "vamos tomar yagé", e começaram tomar.

'ūkurena, "há'āka ba'ito zĩ dawĩ yahe yo'ohĩĩ

"Já que vocês jovens vieram,

'ūkwa sayĩ mĩĩsa rowĩte" kagĩ bahi bagĩ

eu vou lhes dar yagé" falou.

'ūkuto toya so'o beohi" kabi

"Quando vocês tomam, os desenhos não vão estar longe" ele disse.

kagĩna, 'irako'a kani, há'ārĩbi yahe kwa'ku birabi.

Ele disse e meu irmão maior falou com os maiores e começou a cozinhar yagé.

kwa'kuni, há'a yĩĩ ha'yĩ 'isĩ wari, 'isĩ wari we'ebi bagĩ hwiha mami

Aquele foi meu irmão maior, "brisa do verão" "brisa do verão" era seu nome de yagé,

we'egĩna, nakoni yĩĩ yahe kōgĩ baĩ

com ele, eu era ajudante de yagé.

'oko 'eagĩ baĩ

Eu era o carregador de água.

ba'igĩna bagĩ yĩĩ nakoni mi'ini yahe kwa'kubi.

Ele subiu comigo à casa de yagé e cozinhou.

4. Sigo neste trabalho o sistema fonológico Siona como proposto por Wheeler (1970, 1987). A maioria das letras são pronunciadas em forma igual ou parecida a sua equivalente em espanhol. Dois sons em Siona, ĩ, vogal central alta, e ʔ, oclusiva glotal, não são significativos nas línguas européias. Todas as vogais siona (a, e, ĩ, i, o, u) têm contrastantes nasais, as quais são representadas como â, ê, ï, î, ô, e û.

kwa'kuni há'â makara 'ûku wĩ'e yahe 'ïo yage ne'ebi.

Nessa primeira casa, ele preparou "yagé queimado".

kwa'kuni 'ûkwabi

Ele cozinhou e o xamã o serviu.

'ûkwani, de'oye 'ûkwabi, há'â wĩ'e'ga

O que ele serviu tinha pinta muito boa, naquela casa de yagé.

há'âka gwebewĩ de'oye.

Aqueles se embebedaram bem.

'ûkuni (gwebegĩni) há'ârĩbi "mĩĩ sako'a zĩ ko'a 'ûkuni 'ïyahĩ'i.

Eles tomaram e se embebedaram, e depois, "vocês jovens, tomem e vejam.

mĩĩ sako'a ha'hi gânĩwĩte ba'iyĩ.

Seus corpos estão preparados para aprender facilmente.

'ûkuni kerĩ mĩĩ sako'abi te'e du'ĩne ro'tato yĩĩ 'ûkwayĩ" kabi bagĩ

Tomem rapidamente, pensando direitinho quando eu dou para tomar", o xamã disse.

kagĩna, yĩĩ do 'achawĩ yĩĩ.

Eu fiquei só escutando quando ele falou.

kanĩ, "mĩĩ sako'a yĩto" há'ârĩbi diho kago,

"Você quer?" me perguntou sua mulher,

"'ûkwa'hĩ'i yĩĩ bái wagĩre mĩĩ 'ïyayeru ba'ïye toya 'ïyagĩ.

e ao marido disse "Dê para meu parente tomar e ver os desenhos como você os vê.

keaka mĩĩbi dau hũ'itoka keaka mĩĩre dau sĩkogĩ ba'igĩne bagĩ?" kago diho.

Se não der, como ele vai curar você quando você estiver doente?", a mulher falou.

kagona, “hā’āka ba’ito ‘ūkwa saniyī, yī’i wagīte sīani” kabi bagī.

“Assim sendo, vou dar para meu cunhado tomar” ele disse.

kani, hā’ārībi somu wī’ena ba’hi’i.

Depois era a segunda casa de tomar yagé.

ba’igīna, hā’ārī kwa’kurena, ‘ūkwabi bagī, ‘to yahe bahi’i.

Eles cozinham e ele serviu yagé queimado.

‘ūkwani hā’ā makara ‘ūkwarī te’e rīobī ba’iye ‘ūkwabi.

A primeira vez que serviu, só serviu um bocado.

‘ūkwani yī’ire “ūkumaihi’i kañare (kanaye -kaiye) ‘ūkuni ba’ihī’i” kabi.

E ele disse “espere um pouco antes de tomar de novo”.

kagīna, hā’ārībi ñami hobo ba’ihi yua.

Já era meia-noite.

ba’igīna, hā’ārībi yahe re’wabi bagī, ‘ira ko’are ‘ūkwaye.

Então ele arrumou o yagé e serviu aos maiores.

de’wani ‘ūkwabi ira ko’a.

Arrumou e serviu aos maiores.

yī’i ha’yīre hā’ārīra ha’yī watibi ‘ūkubi.

Para meu irmão maior primeiro, meu irmão maior já falecido tomou.

‘ūkugīna hā’ārībi gwina ba yo’he, de’wani yī’i wagī câbo watire ‘ūkwabi.

Depois do mesmo modo arrumou, arrumou e serviu para meu cunhado câbo wati.⁵

‘ūkwagīna hā’āru yekī ba’ihi.

Depois ele serviu a uma outra pessoa que estava lá.

5. *wati* indica que já está morto, no tempo de contar a narrativa.

hâ'ágǵga 'úkubi.

Aquela pessoa tomou.

yĩĩ wagĩ ditu wati ba'ihĩ.

Meu cunhado wati Ditu⁶ estava.

hâ'ágǵga 'úkubi.

Ele tomou.

'úkugĩna, hâ'ārĩbi yĩĩre de'wabi bagĩ.

E depois o xamã arrumou para mim.

de'wani kagĩ yahe hetubĩ huigĩ yahe dekona huigĩ re'wagĩ bagĩ.

Ele arrumou cantando, tocando as flautas, soprando o líquido de yagé.
estava arrumando o yagé.

de'wani, tuhini, sīkoni hâ'ārĩbi "ĩ zĩ wagĩ dani, 'úkuhĩĩ" kabi.

Ele arrumou, soprou e terminou, então ele me disse, "vem cunhado pequeno e tome".

kagĩna yĩĩ saiĩ.

E eu fui.

sani, yĩĩ 'úkuwĩ.

Eu fui e tomei.

'úkuni dani hâōrĩna hĩāōwĩ.

Tomei e fui deitar na rede.

-
6. Ditu é o nome do yagé do cunhado. Ditu é o nome dado a esta pessoa quando iniciou na toma de yagé. Todos os iniciados recebem um nome de yagé, que são metafóricos e difíceis de traduzir. Neste caso, *ditu* refere a uma planta que é cheirosa e que é usada como adorno corporal nos ritos; o povo yagé também usa plantas perfumadas.

hiâôni ba'irîra yage dabi yîîre,
Deitei e um pouco depois o yagé chegou a mim,

ah hâ'aka dani hâ'ârîbi yua bagî hwiha wî'abi bagî.
e assim quando chegou, o xamã já estava entoando seus cânticos de yagé.

hwihi 'ai kagî ba'ihî'i.
Cantou muito.

kagîna yahega 'aito da'bi yîîrega!
Ele cantou, e o yagé chegou muito forte a mim!

daigîna, 'tyagî gwebegî we'ewî yîî.
Chegou, e eu estava vendo deitado tonto na rede.

we'egî ba'irîra ba'igî hwiha kabi dani hwiha kagî.
Eu estava deitado um tempo e ele andava cantando.
kagî wî'wîni ganogî hwiha kabi bagî.
Ele correu por aqui e por lá cantando.

hetubi huigî kagî bahi'i.
Ele estava tocando a flauta e cantando.

kagîna 'achagî we'eyî.
Enquanto ele cantou, eu, deitado, escutei.

we'ena ba'irîra hâ'ârura yage te'e duiye dani, yahe sūyābi.
Eu estava deitado e um pouco depois, aquela vez, o yagé veio direto, o yagé brilhou.

sūyāgîna, hâ'ârîbi bagî 'ume ziaya toa yogu bâire hwiha koka kagî ba'ihî bagî.
Estava brilhando, então ele cantou para o povo da canoa de fogo do rio Alto,
seus cânticos de yagé ele estava cantando.

kagīna yīṭiga yua barure(a?) yīṭiga ba'īṭ.

E com ele cantando, eu já estava naquele lugar, eu estava lá.

hā'āru'ga(ta'a) 'ai bāi ba'ī, hwiha bāi.

Naquele lugar muitas pessoas estavam, o povo de yagé.

ba ko'a kuya wa'i nakoni ba'i ko'abi kuya wa'i azuru kāya huihi.

Os brancos estavam com eles, aqueles vestidos com roupa de azul.

i azuru tuiḃiāre tuihi.

E tinham bonés azuis nas cabeças.

ba ko'aga 'azuru zapato hui bāiira kuya hīha bāi ba'ī.

Aquelas pessoas usavam sapatos azuis; eram os caciques dos brancos.

ba ko'abi "yīkīna 'iho'ore ba'iyī, hijo, mīṭi keaka ro'tagī dakīne? yīṭi yīkīna
ñaka ba'iruāre" kahī bako'a kuya wa'i kawī yīṭire.

"Nós vivemos neste lugar, filho. O que você está pensando chegando ao
nosso lugar?" os brancos perguntaram para mim.

kahīna, 'achawī yīṭi.

Eles falaram e eu escutei.

'achagīna, hā'ārībi bagī hwiha koka kagīna.

Eu escutei o xamã cantando os cânticos de yagé.

"yīṭiga hā'ā bagī toa yogu 'ume ziaya toa yogubi daihi" kagī bagī kwiha koka
kabi.

"Agora a canoa de fogo, a canoa de fogo do rio Alto está chegando" ele cantou
palavras de yagé.

kagīna yīṭiga yua 'iho'o gwebegīta'a yua barure 'iyawī yīṭiga.

Ele cantou, e eu já estava bêbado neste lado, e aquele lugar, eu agora
estava vendo.

Ŷyagĩna, 'ume ziaya toa yogu 'ai ba'igubi dahi'l.

Eu estava vendo, então a canoa de fogo do rio Alto, uma canoa grande, chegou.

i dani da'kina, yiĩ baguna ka'kawĩ yiĩ.

E chegou, e eu entrei na canoa.

ka'kani, "i'ho'ona, ka'kahĩ'i zi wagĩ, 'iho'oraru" kabi bagĩ.

Quando eu estava entrando, o xamã falou "neste lugar, entre por aqui cunhado pequeno, neste lugar".

kagĩna yiĩ ka'kawĩ.

Ele falou e eu entrei.

ka'kani, Ŷyato(ta'a) 'ai de'ogu ba'ihĩ toa yogu.

Eu entrei e vi que era uma canoa muito boa, esta canoa de fogo.

ba'igĩna hã'aru bãigĩ ba'iko'a yĩkinaru baĩ.

Naquele lugar, havia pessoas como nós (índios).

ma sai'wa tui bãira a bãĩ baĩ hwiha bãĩ.

Tinham coroas de penas da arara vermelha nas suas cabeças, era o povo de yagé.

ba'ihĩna kuya bãigĩ gwinaru ba'i bãira kuya hĩha bãĩ baĩ.

Naquele lugar também havia brancos, os caciques dos brancos.

ba'iko'abi bako'a'ga ñaka ba'irĩ gĩna saiwĩ bako'a siya saiwiã ñu'i bãira baĩ.

E seus bancos eram de metal, em cadeiras de metal eles estavam sentados.

ba'ihĩ hã'arure (ba'irĩare?) musicabiã bawĩ ba ko'a.

Estavam sentados, e lá tinham caixas de música.

musicabiã gato 'ai musica kãye? 'ai yo'oyĩ bako'a.

E estas caixas de música tocaram muito, muita música fizeram.

yo'ohi paidahi yo'owĩ bako'a.

Eles tocaram e dançaram.

“ñaka yĩkĩna yo'ohi ba'i ko'aĩ 'ume ziaya toa yugu kuya wa'i” kawĩ ba ko'a.

“Assim nós fazemos, somos os brancos da canoa de fogo do rio Alto” ele disseram.

kani, gĩna hetu babi, hu'ihĩ bako'a paidawĩ ba ko'a.

Eles tinham flautas de metal e as tocaram e dançaram.

paidarena, hã'arĩbi bagĩ yĩĩ wagĩ si'da yai kagĩ hã'akĩ sĩa (hai'i) dahi'i.

E depois meu cunhado xamã, si'da onça,⁷ me levou mais longe.

dani, “wagĩ 'iho'o dani 'iyahĩ'i, 'iho'ore bãy domi ba'iyĩ wa'i domi” kabi.

“Venha para este lugar, cunhado, venha para ver, este lugar é das mulheres de caça” ele falou.

kagĩna saiĩ.

Ele falou e eu fui.

sani, “iyato hã'aruta'ã 'ai bãy domi ba'ĩĩ

E vendo aquele lugar, ah, quantas mulheres havia!

ba'ihina bagĩ “gaheni 'iyahĩ'i” kabi.

“Desça e veja” ele falou.

kagĩna toa yogu sa'nawĩ(na) yakawĩna gahewĩ.

E falando, eu desci no interior da canoa de fogo.

gaheni, “iyagĩna, hã'arute 'ai bãy domi sēsē domi ba'ĩĩ.

Desci e vi naquele lugar muitas mulheres queixadas.

ba'ihina, “ah mĩĩbi daigĩ yĩkĩnate, yãka yĩkĩna ba'i ko'aĩ” ba ko'a bãy domi kawĩ.

“Ah, você chegou para nos ver, assim somos” as mulheres falaram.

7. Si'da onça – seu nome de yagé, *Sida* é o nome de uma palmeira cujas frutas os queixadas (um tipo de porco do mato) comem. Note que na fase seguinte, aparecem as mulheres queixadas. O mestre xamã era um especialista em mostrar os queixadas e também em negociar com os mestres espíritos para caçar queixadas.

“keaka ro’tagĩ mĩĩ dakĩne?” kahina.

“O que você está pensando chegando aqui?” elas me perguntaram.

“bāhi, daña ‘umu makabi ‘úkwagĩna yĩĩ daĩĩ.”

“Nada, ele me serviu yagé, e eu vim.”

“há’aka ba’ito mĩĩ yĩkĩna da’ña domi zĩ ma’ya dú’hi(i) bāi wa’nā (mĩĩ daĩĩ⁸)

‘Tho’o” kago bago.

“Está bem, neste lugar nós somos as senhoritas cheirosas do arco-íris” uma falou.⁹

kahi, gonogure ‘ai ba ko’a sē’sē siani (‘ai) toawĩ, ‘ai da’ña domi zĩ siani toahina ‘iyawĩ.

Na canoa para fazer *chicha*¹⁰ estavam muitas queixadas moendo, eu vi muitas senhoritas do arco-íris moendo milho para *chicha*.

‘iyagĩna hā’ārĩbi “yurega yekĩ ziyana saina’a” kani “miaye ‘ume ziaya toa yoguwĩna saina’a” kani, hā’āruna ba ko’a da’wĩ.

Então, “agora vamos ao outro rio. Suba nesta canoa de fogo do rio Alto e vamos” eles disseram e me levaram.

dahina, ‘iyagĩ daĩĩ.

Me levaram, e eu viajei vendo.

dani, hā’āruna t’ā dani yekĩ yana bako’a sawĩ yĩĩre.

Fomos em direção a esse lugar, ao outro rio me levaram.

“‘iyahĩĩ wēka ziaya” kawĩ ba ko’a.

“Olhe o rio de bambu” eles disseram.

-
8. Esta frase é difícil traduzir, porque Ricardo, o narrador, está tentando reproduzir parte dos cânticos, linguagem bastante metafórica e não totalmente compreensível.
 9. Parece que as mulheres queixadas se transformam em mulheres coloridas e perfumadas no céu.
 10. *Chicha* é uma bebida fermentada, geralmente feita de mandioca, mas também pode ser feita de milho, abacaxi, ou outras frutas.

kani saihi ba ko'a wēka sieko (si'ako'a??) ba'iyete wēka hetu hu'ihi bawī ba ko'a.
Eles foram e no bambuzal, eles tocaram flautas.

"huuuu sêêêêê sêêêêê brêêêê brêêêêê" hu'ihi bawī ba ko'a.
"huuuu sêêêêê sêêêêê brêêêê brêêêêê" eles tocaram.

hu'ini, hā'ārībi "yīkīna űaka yo'oko'aT" kahi bawī bāi.
Tocaram e disseram, "assim nós tocamos."

kani hā'ārībi yekī hobona sanī, hā'āruna tī'āni 'iyato 'ai de'o hobo bahi
hā'āru,bāi wT'e hobo.
E depois fomos a uma outra aldeia, uma aldeia muito bonita, uma aldeia
de índios.

"iho'o yīkīna ba'iru īko de'owī bāi yīkīna, yekī ko'aT" kawī ba ko'a.
"Este lugar é nosso jardim de remédios, nós somos outras pessoas" estas
pessoas falaram.
yīkīna 'iya yīkīna 'ume ziaya toagu űaka yīkīna ganihi ba'i ko'aT" bāi kahi
bawī.
"Este rio é nosso, assim nós andamos com nossa canoa de fogo do rio Alto"
o povo de yagé disse.

kani, hā'ārībi miawī yT're
E então eles me fizeram subir.

miini iyato 'ai de'o hobo wT'e hobo bahi'i.
Quando subi, vi que boa aldeia era.

hā'ārute 'ai bāi bāiT.
Havia muitas pessoas naquele lugar.

kuya wa'i nakoni bāiT.
Os brancos estavam com eles.

há'árute po nukasê'ênâ hu'iko'abi 'azuru tu'ibiâ tu'i ba'ira? kuya hîha báiru
ba'iko'ara bái baĩ.

Naquele lugar eles estavam vestidos com calças brancas e bonês azuis e
eram como os caciques dos brancos.

bĩ'he wa'nâ baĩ ba ko'a'ga.

Eram pessoas bastante baixas.

ba'ihî "ah, mĩĩ daigĩ amigo" kawi yĩĩre.

"Ah, você chegou, amigo" eles me disseram.

kahina "'uhuh dayĩ yĩĩga do paseagĩ dayĩ yĩĩga mĩĩ sako'a 'iyahaza.

"Sim, eu vim para passear, eu vim para ver vocês.

keaka ba'irĩare kayene, kagĩ 'iyaza kagĩ, yĩĩ daiyĩ yĩĩ mĩĩ sako'are."

Eu vim querendo ver como é este lugar, eu vim para ver vocês".

"de'ohi, há'âka ba'ito yurega 'iyahĩ'ĩ ñaka yĩkĩna ba'iko'a'ĩ" bái kahi bawĩ.

"Está bem, então venha conhecer como somos" estas pessoas disseram.

"mĩĩbĩ gare há'â se'e 'úkuni mĩĩ gare há'ásikĩ dũihagĩĩ" kahi bawĩ.

"Continuando a tomar yagé, você se tornará uma pessoa que pode ver tudo"
eles disseram.

"haĩĩ" de'oye do'tayĩ do'tagĩ bohovĩ yĩĩ dekoio.

"Está bom" e meu coração estava feliz pensando.

bohoni há'arĩbi mi'ato yekĩ wĩe kwa'kuto, 'úkuni, ñatawĩ.

Eu estava contente porque amanhã, quando cozinhamos outra casa, vou
tomar até o amanhecer.

ñatani há'arĩbi na'igĩna, káiĩĩ.

Amanhecemos, e quando escureceu novamente, nós dormimos.

kâini ñatani hâ'aribi yekĩ wĩe kwa'kuwĩ.

Dormimos, levantamos, e então cozinhamos uma outra casa¹¹ de yagé.

kwa'kurena yĩre “ĩ wĩena mĩĩsako'are 'etohaihaġĩ” kabi baġĩ.

Eles cozinhamos e o xamã disse para mim “com esta casa você vai sair”.

“hâ'aka ba'ito de'ohi, 'iyahagĩ yĩ” ro'taġĩ 'achawĩ yĩ.

“Assim está bem, eu vou poder ver” eu pensei quando ouvi.

“gaña wĩe mĩĩsako'a gaña wĩe 'ũkwani tõe 'ĩ wĩena mĩĩ sako'a hu'ihako'aĩ” kabi.

“Com esta última casa, você vai ver todas as coisas, com esta casa você vai tocar as flautas” ele disse.

kagĩna, yĩ bohowĩ yĩ dekooyo.

E meu coração estava feliz.

bohogĩ 'achawĩ.

Estando feliz eu o escutei.

'achani hâ'aribi mĩ'ini yekĩ wĩe kwa'kuwĩ.

E depois subimos e uma outra casa cozinhamos.

gwinaru 'to yage kwa'kuwĩ.

Como antes, cozinhamos yagé queimado.

kwa'kuni na'ito gachawĩ.

Cozinhamos e quando estava escuro, nós descemos.

gachani, gwinaru te'e diõbĩ ba'ie hâ'arĩ 'ũkwabi.

E como antes, ele só serviu um bocado aquela vez.

'ũkwani, hâ'aribi baġĩ 'ira ko'are yage de'wani, 'ũkwabi.

E então ele arrumou o yagé para os maiores e os serviu.

11. Casa indica preparar o yagé para tomar outra noite. Casa designa também a casa especial onde realizam o rito de yagé ou a noite do rito.

‘úkwagĩ karahaini, há’ârĩbi yĩĩre ‘úkwabi.

Depois que eles tomaram ele me serviu.

“ĩ wagĩ ‘úku daihĩĩ” kabi.

“Este, cunhado, venha tomar” ele disse.

kagĩna, sani ‘úkuwĩ.

Ele disse e eu fui e tomei.

‘úkuni, ba’igĩna yage ĩo gare daimaha’i.

Tomei, e passando um tempo, nenhum desenho chegou.

damakĩna ‘ai ba’irĩ hĩhowĩ.

Não chegou e eu esperei muito tempo.

hĩhogĩ bairĩra há’ârĩbi yage dabi.

Depois de esperar muito tempo, o yagé chegou.

há’ârĩ mia saiwĩra ba’ira yage dabi.

Aquela vez chegou bem brilhante.

“de’oye suñyahi” ro’tagĩ, ĩyagĩ we’eyĩ.

“Está brilhando bem” eu pensei enquanto vendo deitado na rede.

we’egĩ ba’irĩra há’ârĩbi ho ba’irĩbi gato yage gato zigi kabĩ se’ega beoru
na’isi’ru ba’ibireba (ba’ibĩra?) yahe dabi yĩĩre.

Eu estava deitado um tempo, no meio, de repente, só criaturas pretas
voando, tudo ao redor preto, assim o yagé me chegou.

dagĩna, gere yo’ogĩ há’aka daigĩne?” ro’tagĩ yĩĩ ĩyagĩ we’eyĩ.

Chegou, “O que está acontecendo?” eu pensei enquanto eu estava deitado
e vendo.

we'egĩna hâ'ârĩbi na'i zi'e bái kato "zi'eeee zi'eeeeezi'eeee ti ti ti ti ti" kahi bawĩ yĩĩre.

E depois pessoas, todas pretas, falaram assim para mim ""zi'eeee zi'eeee-zi'eeee ti ti ti ti ti ti."

kahi beoru yĩĩ gâhogo beoru ta'pígĩ bahi'i.

Eles falaram e meus ouvidos estavam completamente tapados com o barulho.

ta'piyeta'à yĩĩ gare kayĩ be'oye 'iyagĩ ba wesi wagĩ siani 'iyagĩ we'egĩ bawĩ.

Todo tapado, não podia falar nada, vendo assim eu estava uma pessoa perdida, vendo e deitado.

we'egĩna "gare keakara hâ'âka yahe dagĩna suñagĩne?

"Por que o yagé está mostrando assim?

gebi ba'igĩ hâ'âka zigi kabĩra suñegĩne?"

Que são estes bichos tão pretos?"

kagĩ 'iyagĩ ba'irira' hâ'ârĩbĩ negro wa'i ? zihe'ina mái 'iyama'sako'abi negro wa'i dahi bawĩ.

E depois de um tempo, animais negros tais que nunca tinha visto, animais pretos chegaram.

dani gĩnameabi sêhâni yo wêñu kahi.

Chegaram e lançaram correntes de metal tentando me agarrar.

hâ'ârĩbi yuibi yui witomearu ba mêabi sêhâni yo'oni gato zihei mêami sêhâni yo wêñu kahina yĩĩ wa'gĩ.

Depois, com algodão, como uma linha de pescar, uma linha para agarrar a gente, estes estavam lançando, uma linha negra eles lançaram tentando me agarrar.

yekĩ kâ'ko yekĩ kâ'ko hĩhagĩ bawĩ yĩĩ wa'gĩ.

No outro lado, no outro lado, eu resisti.

hĩhagĩna, hâ'ârĩbi se'e sêhâni gwinaru hâ'âka diâgĩ diâgĩ 'etahaigĩ yo'ogĩna
ba ko'a yĩĩre sêho bawĩ.

Eu estava resistindo, e de novo eles fizeram, e do mesmo modo, me abaixei,
me abaixei tentando sair enquanto estavam me lançando a linha.

sêhoni, yo'omaihi bawĩ.

Eles lançaram mas não conseguiram.

“mĩĩre yo'oni hâ'âruna” bāi kahi bawĩ.

“A você eles vão fazer mal” disse o povo de yagé.

“mĩĩni sêhoni mĩĩre yo'oni hâ'â zihei wĩena mĩĩre gu'ani wesoha'ko'aĩ kahi
bawĩ yĩĩre.

“Eles querem pegar você, querem levar para a casa preta, e daí você não sai
mais” eles me disseram.

kato 'aibe wĩe ba'igĩ bahi ba ko'a bāi wĩe.

Que casa grande era, a casa deles.

ba wĩe zihei ñaka wĩereba ba'igĩna.

Aquela casa preta tinha um vazio negro dentro, uma casa negra.

hâ'ârĩbi ĩyagĩna domiru ba'ikoa (ba'iruko'a?) si'si kâya ya'o ? ne'eseru ba'ĩ
kâya, hu'ĩ bāi domi daihi bawĩ.

E eu vendo, criaturas como mulheres vestidas em roupa suja, pessoas
vestidas em roupas como estivessem molhadas com lama, estas mulheres
estavam chegando.

dani gato 'ah māi ĩyarama'iyĩ ba ko'a gato pana zo'aseru ba'iko'areba daihĩ bawĩ.
Nunca tinha visto mulheres assim, cobertas de lama, estavam chegando.

daihina, 'iyagĩ we'egĩ bawĩ.

Elas estavam chegando e eu fiquei vendo da rede.

we'egĩna hã'arĩbi yekĩ ko'a'ga, gwebe wati wa'i kato beoru zêmênho ru'tani.

E em seguida outros, outros, os wati¹² da tontura, puxando suas línguas.

to'ini hã'arĩbi kwaruhi yihana tâ'tani 'ũihi dahi bawĩ ba ko'a.

Pendurados, logo resmungando, chafurdando no chão, eles chegaram.

dahĩna 'iyagĩ we'egĩ bawĩ.

Eu estava deitado na rede vendo-os chegar.

we'egĩna "ah mĩ're gu'ahi" bái kahi yĩ're.

"Ah, para você está mal" disse o povo do yagé.

"mĩ're hã'aka yo'ogĩ mĩ'i hũ'ihagĩ'i" kahi bawĩ gwebe bái.

"Assim nós estamos fazendo a você, você vai morrer" disse o povo da tontura.

kayeta'ã do 'iyagĩ bawĩ.

Sem poder falar, eu só escutei.

'iyagĩ ba'igĩ hã'arĩbi bagĩ yĩ'i ha'yĩ sêhi'i,

Vendo, meu irmão maior perguntou,

"yua mĩ're yahe de'oye suñagĩ mami" kabi.

"O yagé já está brilhando bem para você?" ele disse.

kagĩna, "bahi, yĩ'i de'oye suñamaihi" kawĩ.

"Não, para mim não está brilhando bem" eu disse.

"keaka suñagĩne?" kabi.

"O que está mostrando?" ele disse.

12. Neste caso, *wati* refere-se às entidades maléficas.

kani, “beoru zigi kabī se’ega na’iseru (ba’bīsega) ba’igī, yī’ire yahe suñahi gare yahe toya ‘iyomaihi yī’ire” kawī.

“Todos bichos negros, tudo como noite o yagé mostra. Não me mostra nada dos desenhos” eu disse.

“gere hā’ākata’ā mī’i kīama’igīne? kiatoka ba’bo re’awī” kagī bahi.

“E por quê não me avisou? Avisando, eu poderia ter purificado você” ele disse.

kani, hā’ārībī wīni ‘okona tani yī’ire ba’bokaigī bahi’i yī’ire bagī.

E depois ele levantou, pegou água e estava me purificando.

“yurega keaka duigīne tuni sīkī?” (kagī sēhi’i yī’ire. – *acrescentado em revisão*)

“E agora como se transformou, saiu o mal?” ele me perguntou.

“tuni sahi” kawī.

“O mal está saindo” eu disse.

“de’ohi, hā’āka ba’ito mī’i kīama’kīne? mī’i hū’i ‘iaye yo’ogīne?” kabi bagī.

“Está bom, mas por que você não me avisou, você estava querendo morrer?” ele perguntou.

“keaka suñagī hā’āka suñagīne?”

“Por que o yagé mostrou assim?”

“wesiyī yī’i ba suñaye’ga hā’āka sīani kīama’i” kawī.

“Eu estava perdido na tontura, e assim eu não podia falar” eu disse.

“yua mī’i’ga ‘etahaigī,?”

“Agora você vai sair?”

“ūh yua de’werī suñani beoru sahi’i” bagī’ga kawī.

“Sim, já em pouco tempo todo saiu” eu disse.

“yua wahi’yī” kawī.

“Agora estou bem” eu disse.

“hā’āka ba’ito de’ohi” kawī.

“Assim está bem,” ele disse.

gañañeĩ.

Acabou a história.

Ricardo, como outros narradores Siona, terminou sua *performance* com as palavras tradicionais designadas a indicar o fechamento da *performance*, “acabou a história”. Na realidade a história de se tornar xamã não acabou para Ricardo. Ele disse que a viagem da terceira noite foi causada por um outro xamã que temia que Ricardo chegasse a ter o conhecimento e poder de seu pai. Assim, ele “pensou mal” para levar Ricardo a entrar no domínio da escuridão. Após esta experiência, Ricardo passou por uma limpeza ritual que tirou o *dau* acumulado no seu corpo até então, e depois seguiu nas suas tentativas de se tornar xamã. Ao longo de sua vida, ele sofreu ataques de outros xamãs que visavam destruir seu *dau*, mas cada vez ele retomava a toma de yagé e eventualmente quase chegou até o nível de mestre xamã. O seu irmão Arcenio virou mestre xamã, e após a morte do pai dos dois, Arcenio assumiu a liderança da comunidade, tornando-se o *casique-curaca*, nome dado ao mestre xamã a quem se atribui o maior conhecimento entre todos os xamãs.¹³ Esperava-se que este papel fosse passado para Ricardo com a morte de Arcenio na década de 1960. Porém, quando os homens se juntaram para tomar o yagé, nem Ricardo nem um dos outros conseguiu viajar para os domínios celestiais e a comunidade ficou sem o *casique-curaca*. Durante a minha pesquisa, entre 1970 e 1974, Ricardo iniciou uma nova tentativa de se tornar mestre xamã. Devido à ausência de xamãs Siona, ele viajou para o Equador para treinar com seu cunhado, um mestre xamã do grupo de índios Kofán. Com este conseguiu acumular conhecimento, *dau*, e começou a reali-

13. O papel de *casique-curaca*, líder xamã, foi um resultado das primeiras consequências da conquista espanhola. Veja Langdon 1994 para uma análise das mudanças históricas no papel do xamã.

zar ritos de cura para vizinhos. Desafortunadamente, seus desejos de chegar a ser reconhecido como mestre xamã foram interrompidos para sempre com sua morte em 1985, também causada por feitiçaria.

Bibliografia

- DOBKIN de RIOS, Marlene. *Visionary vine. Psychedelic healing in the Peruvian Amazon*. São Francisco, Chandler, 1972.
- HARNER, Michael. *The Jivaro*. Nova York, Doubleday, 1972.
- KENSINGER, Kenneth. "Banisteriopsis usage among the Peruvian Cashinahua", in: HARNER, Michael (org.), *Hallucinogens and shamanism*. Nova York, Oxford University Press, 1973.
- LANGDON, E.J. "Las clasificaciones del yagé dentro del grupo Siona: etnobotánica, etnoquímica e historia", in: *América Indígena* XLVI, nº 1, Cidade do México, 1986, pp. 101-116.
- _____. "Dau: shamanic power in Siona religion and medicine", in: LANGDON, E.; MATTESON, Jean e BAER, Gerhard (orgs.). *Portals of power: shamanism in South America*. Novo México, University of New Mexico Press, 1992a, pp. 41-62.
- _____. "A cultura Siona e a experiência alucinogênica", in: VIDAL, Lux (org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo, Nobel, Fapesp, Edusp, 1992b, pp. 67-87.
- _____. "Poder y autoridad en el proceso político Siona", in: *Informes Antropológicos*. Bogotá, COLCULTURA, 1994, pp. 45-58.
- _____. "Shamanism, narratives and the structuring of illness", in: AGUERO, Oscar (org.). *Horizontes Antropológicos*, vol. 6, Porto Alegre, 1997, pp. 187-215.
- ROBINSON, Scott S. "Shamanismo entre los Kofanes", in: *Actas y memorias*. XXXIX Congreso Internacional de Americanistas 4, 1970, pp. 89-93.
- WHEELER, Alva. *Grammar of the Siona language, Colombia, South America*. Tese de doutorado. Berkeley, Universidade da Califórnia, 1970.
- _____. *Gantëya Bain: el pueblo Siona*, 2 vols. Bogotá, Instituto Lingüístico de Verano, 1987.
- WINKELMAN, M. "Psychointegrator plants: their roles in Cuman culture, consciousness and health", in: WINKELMAN, Michael e ANDRITZKY, Walter (orgs.). *Theme issue: sacred plants, consciousness and healing. Cross-cultural and interdisciplinary perspectives. Yearbook of cross-cultural medicine and psychotherapy 1995*. Berlin, Verlag für Wissenschaft und Bildung, 1996, pp. 9-54.





Flor em luz de Alexandre Segrégio.
Óleo sobre tela, 60 X 70 cm, 1995.

Nixi pae como participação sensível no
princípio de transformação da criação primordial
entre os índios Kaxinawá no leste do Peru¹

*Barbara Keifenheim*²

Os índios Kaxinawá, cuja práxis alucinógena é o ponto central deste meu estudo, pertencem à família etnolinguística dos índios Pano e vivem na região fronteira entre o Peru e o Brasil.³ Sua população é estimada em aproximadamente 4.600 pessoas (ISA 1996). Em minhas pesquisas de campo, realizadas regularmente desde 1977, concentrei-me exclusivamente nos Kaxinawá do lado peruano.⁴ Estes são descendentes

-
1. A versão original deste artigo foi publicada em 1999 na Revista *Anthropos* 94: "Zur Bedeutung drogen-induzierter Wahrnehmungsveränderungen bei den Kaxinawa-Indianern Ost-Perus". Traduzido do alemão por Ricardo Ferreira Henrique.
 2. Doutorou-se em Antropologia pela Sorbonne em 1982. Desde 1977, realiza trabalho de campo entre os índios Kaxinawá e os Shipibo-Conibo da Amazônia peruana. Cineasta atuante, Keifenheim tem proferido palestras na área de Antropologia Visual em várias universidades européias. Reside e trabalha em Paris e Berlim.
 3. Pormenores sobre os Kaxinawá, ver Deshayes e Keifenheim 1994; Kensinger 1995.
 4. Minhas análises referem-se, portanto, a este grupo.

de um ramo da etnia, que, no final do auge da exploração da borracha, fugiram para a região da nascente do rio Curanja e evitaram qualquer contato com o mundo exterior até final dos anos 1940. Ainda que hoje tenha se completado um processo de assimilação à sociedade peruana, estes Kaxinawá aproveitam seu isolamento geográfico para viver relativamente livres de uma influência externa maciça, em comparação a outros grupos indígenas.

Ao contrário do que acontece em diversos grupos indígenas amazônicos e em outros grupos Pano, entre os Kaxinawá a utilização de alucinógenos não está associada forçosamente à práxis xamânica. Para a sua interação com os espíritos, os xamãs Kaxinawá utilizam preferencialmente o tabaco (*dume*).⁵ Somente em casos excepcionais, quando seus métodos não alcançam a cura almejada, é que eles bebem a droga *nixi pae* em sessões especiais para dialogar com os espíritos.⁶ E já que o modelo interpretativo do xamanismo não dá conta do caso Kaxinawá, aqui a questão do sentido e do significado da práxis alucinógena demanda uma outra abordagem. Nos últimos anos, minhas pesquisas evidenciaram que, para alcançar uma compreensão mais profunda deste processo, é imprescindível levar em conta os conceitos indígenas do ver e do visualizar, bem como a integração destes conceitos num complexo universo da percepção. Em outro trabalho, demonstrei detalhadamente como certos conceitos culturais específicos – como o da transformação, da ilusão da realidade externamente perceptível, da existência de múltiplas realidades, da interferência do visível e do invisível, da representação da forma como metamorfose “congelada” etc. – revelam-se como dispositivos igualmente estruturados e estruturantes, que contribuem para a construção das interpretações indígenas específicas das experiências da percepção (Keifenheim 2000).

5. A fumaça do tabaco tem o poder de embriagar os espíritos e assim auxiliar o xamã a liberar um espírito humano preso por aqueles.

6. “*The shaman’s usage of ayahuasca is merely a specific case of a more general social phenomenon in a situation where his normal methods fail*” (“O uso da ayahuasca pelo xamã é apenas um caso específico de um fenômeno social mais geral numa situação em que seus métodos normais fracassam.”) (Kensinger 1995, p. 223).

Simultaneamente, comprovei, em nível praxeológico e conceitual, o significado central epistêmico atribuído pelos índios Kaxinawá aos processos de transformação visual, que são vivenciados em sua plenitude numa experiência sinestésica. Sob a perspectiva dos Kaxinawá, as experiências visuais liminares – que em geral podem ser relacionadas tanto a sonhos, delírios febris, comas e alucinações, quanto a certos modos de contemplação de padrões ornamentais – permitem participar da metamorfose continuamente possível de formas e dimensões. Através deste processo de participação, por meio da auto-experiência sensorial-corporal, manifestam-se os princípios mitológico-cosmológicos coletivos.

Neste artigo, vou abordar o ritual de droga *nixi pae* como um dos contextos privilegiados nos quais é rompida a ordem de percepção e de sentido cotidiana.⁷ O foco de minha atenção consiste basicamente nas alterações da percepção que ocorrem neste processo. Aqui, o meu interesse não é orientado por questões de caráter nem neurofisiológico, nem sensorial-científico ou perceptual-psicológico. No centro da minha análise encontram-se os discursos indígenas sobre experiências alucinógenas. Em seu fundamento, e a partir da minha observação de muitas sessões de drogas, serão analisados os processos de percepção desde as modalidades sensoriais cotidianas, até a experiência sinestésica.

O alucinógeno nixi pae

Os Kaxinawá utilizam um alucinógeno muito difundido na América do Sul, conhecido na literatura sobretudo sob os nomes de ayahwasca ou yagé.⁸ Ele é produzido através do cozimento de cipós

7. Em comparação a outras formas da experiência visual liminar, os rituais da droga são de especial valor para uma análise exemplar principalmente por dois motivos: a) porque neste contexto as alterações sensoriais ocorrem controlada e coletivamente; b) porque a comunicação intersubjetiva sobre este assunto origina padrões narrativos que podem ser aplicáveis a outros contextos, isto é, individuais e não-controlados.

8. Documentações e pesquisas sobre a sua utilização nos grupos Pano encontram-se, entre outros, em Carneiro (1964) para os Amahuaca, Der Marderosian *et al.*

(*Banisteriopsis caapi*) e folhas (*Psychotria viridis*).⁹ Esta bebida alucinógena é chamada pelos Kaxinawá de *nixi pae*, o que significa, na tradução literal, 'sob o efeito do cipó'.¹⁰ Quanto aos ingredientes, distinguem-se três subtipos do cipó *Banisteriopsis caapi*, que trazem os nomes de *xawan huni*, *baka huni* e *xane huni*.¹¹ Conforme foi-me relatado, estes três tipos não se diferenciam externamente, mas sim de acordo com o seu efeito. Meus interlocutores mencionaram expressamente que cada um desses tipos define as cores dominantes específicas, assim como os motivos predominantes das visões por ele provocadas. Via de regra, o *nixi pae* primeiro é bebido por alguém experiente, que espera o início do efeito da droga para então comunicar aos outros participantes de que tipo de cipó se trata. O cipó *xawen huni* provoca, segundo diversas declarações unânimes, visões de cor predominantemente vermelha (*taxipa*), dominadas por motivo de sangue e fogo,

(1970), Kensinger (1973; 1995) e Lagrou (1991; 1992/93) para os Kaxinawá, Siskind (1973a; 1973b) para os Sharanawa, Arévalo (1986), Gebhardt-Sayer (1987), Illius (1987) e Tournon (1990; 1991) para os Shipibo-Conibo e Townsley (1988; 1993) para os Yaminawa.

9. Segundo Dittich (1988), faz parte dos alucinógenos de primeira ordem. Análises químicas revelaram a presença de harmina e tetrahydroharmina no *Banisteriopsis caapi*, assim como traços de harmalina, contidas na casca do cipó. Como elemento psicoativo da *Psychotria viridis* foi identificado dimetiltriptamina. Ver também Dronfield (1996, p. 300s) e Der Marderosian *et al.* (1970). Nesta última obra citada, encontra-se uma avaliação da análise química de uma amostra produzida pelos Kaxinawá.
10. Na perspectiva dos Kaxinawá, *pae* é alguém que se encontra num estado de passividade quando um agente externo nele penetra. Assim, pode tratar-se tanto, por exemplo, de veneno de cobra, de substâncias alucinógenas ou álcool, quanto do cheiro que exala do espírito dos mortos, ou ainda de um contágio. Aquele que é tomado pelo *pae* encontra-se profundamente abalado e carece de um tratamento de cura para superar este estado.
11. *Huni* 'homem' é freqüentemente utilizado metaforicamente para a denominação do alucinógeno – similar ao que ocorre entre os Sharanawa (Siskind 1973a, p. 130) e os Shipibo-Conibo (Illius 1987, p. 106). *Xawan* designa uma grande arara vermelha (*ara macao*), *baka* significa tanto 'sombra' quanto 'peixe' e *xane* é o nome de um pequeno pássaro (*momotus momota?*).

consideradas as mais fortes e mais terríveis. As visões provocadas pelo cipó *xane huni* são descritas como predominantemente azul-verde (*nanketapa*) e relacionadas a imagens de aldeias despovoadas. Em contrapartida, para as alucinações vaporosas-esbranquiçadas (*hene kexa*) do cipó *baka huni*, freqüentemente são mencionados motivos de seca e de sede. As visões de serpentes são consideradas – independentemente do tipo de cipó – como uma constante de todas as experiências alucinógenas. Porém, cada tipo de cipó define a cor na qual as serpentes são visualizadas. Conforme inferi de diversos relatos, as serpentes tanto podem aparecer em sua forma completa, quanto na forma de língua de serpente enquanto atributo de outras aparições. Por exemplo, ao se vislumbrar um pássaro nas visões *xane huni*, este aparece com uma língua de serpente azul-verde, assim correspondendo à cor dominante provocada pelo cipó *xane huni*.¹²

As folhas da família *Psychotria viridis*, adicionadas ao cipó durante o cozimento, são chamadas de *kawa* – como também entre outros grupos Pano. Em geral, atribui-se a este ingrediente o poder de elevar a intensidade e a duração das alucinações. O mesmo é válido para o Shipibo-Conibo e o Sharanawa.¹³ Meus interlocutores diferenciam dois tipos de *kawa*, chamados de *nai kawa* e de *kawa kayabi*, e a este último é atribuído um efeito mais forte. As folhas de *kawa kayabi* às vezes também são chamadas de *ninka wa kawa*, onde *ninka wa*, na tradução literal, significa ‘fazer ouvir’. Aqui encontra-se, eventualmente, uma indicação lingüística de que seja atribuída à *Psychotria viridis* a responsabilidade sobre os efeitos acústicos.

-
12. A língua de serpente representa a mítica serpente Boa/Anaconda, considerada a proprietária das visões. Ela é a figura central tanto do mito original sobre o *nixi pae*, quanto de um sobre a arte ornamental das mulheres.
 13. Segundo os meus interlocutores, o jejum antes da absorção, assim como a diarreia e o vômito após a mesma, também intensificam o efeito alucinógeno da bebida.

As figuras mais destacadas numa sessão de *nixi pae* são os cantadores. Segundo a opinião geral, além da preparação da bebida alucinógena, a sua tarefa consiste em conduzir os participantes, com muita responsabilidade, através do labirinto das visões e garantir que todos retornem à ordem de percepção cotidiana. Todavia, eles não têm nenhum tipo de comunicação privilegiada com os espíritos com base nas visões induzidas pela droga, a partir do que seria possível atribuir-lhes, por exemplo, algum tipo de capacidade para realizar diagnósticos ou curas de doenças, conforme é reportado sobre os Shipibo-Conibo e os Yaminawa, entre outros.¹⁴

Hoje em dia, a participação nas sessões de droga é reservada exclusivamente aos homens. Assim que um garoto atinge a puberdade, as experiências alucinógenas acompanham o processo do tornar-se adulto. É parte da vida de todo homem expor-se às visões, aprender a se controlar, aprender com as experiências com o *nixi pae*. Porém, isto não significa que todos os homens Kaxinawá tomem *nixi pae* da juventude à velhice. Via de regra, depois de ter a visão de sua própria morte, o indivíduo não participa mais das sessões.

No passado, parece que as mulheres também bebiam *nixi pae*, e ainda há lembrança da versão feminina da invocação pronunciada ao ingerir-se a bebida do cipó. No passado houve mulheres especialistas, que tanto colhiam os ingredientes para a bebida alucinógena, quanto incumbiam-se da preparação da mesma.¹⁵ Se hoje as mulheres mantêm-se afastadas das sessões, isto não ocorre devido a uma proibição.

14. Ver, entre outros, Gebhardt-Sayer (1987), Illius (1987) e Tournon (1990; 1991) para os Shipibo, assim como Townsley (1993) para os Yaminawa.

15. Devido ao fato de que, em primeiro lugar, a invocação é sempre pronunciada pela pessoa que procurou e cozinhou o cipó, e em segundo lugar, de que estas atividades são inseparáveis da função do cantador, é possível deduzir que antigamente também as mulheres eram cantadoras. No mito de origem sobre o *nixi pae*, a droga é tomada tanto por homens, quanto por mulheres. O mito igualmente informa a respeito de diferenças de gênero nas invocações.

Shuarez, um dos mais respeitados especialistas do *nixi pae* no começo dos anos 1980, gostaria que sua mulher também vivenciasse as visões coletivas. Porém, ela sempre se recusou, embora me exortando a tomar o *nixi pae*. Quando decidi fazê-lo, isto foi aceito pelos homens sem nenhum problema. Possivelmente, a sedentarização dos Kaxinawá contribuiu para que as mulheres se mantivessem afastadas das sessões de droga. Nos tempos da migração, a relação das mulheres com a floresta era muito diferente da atual, e naquela época as mulheres, de maneira semelhante aos homens, vivenciavam a floresta como o espaço por excelência onde a ordem da realidade se transforma, portanto numa dimensão espiritual, também definida pela experiência do *nixi pae*. Como as mulheres atualmente permanecem unicamente na região da aldeia e nas plantações dos arredores, sua relação com este espaço de experiência é limitada.¹⁶ Não obstante, elas manifestam sempre um grande interesse nos relatos de seus homens sobre as experiências com o *nixi pae*.

Aspectos do setting nixi pae

As sessões ocorrem à noite. Em geral, começam por volta das 20 horas e duram, normalmente, de seis a oito horas. Em noites de luar não há encontros para se beber o *nixi pae*, já que, desde o início do efeito alucinógeno, é insuportável a presença de qualquer tipo de luz. Nos primeiros anos de minhas pesquisas de campo, eram realizadas sessões de *nixi pae* quase toda semana. Todavia, havia situações nas quais a necessidade de se “ver claramente” conduzia à ingestão quase diária da droga alucinógena. Assim, em 1979, os relatos dos Kaxinawá brasileiros que visitavam uma aldeia à margem do rio Curanja provo-

16. Sem extrapolar o contexto deste artigo, vale a pena mencionar que, na arte ornamental, as mulheres possuem o seu próprio meio de construir “visual disturbances” (Gell), que podem ativar processos de percepção, completamente comparáveis àqueles da práxis alucinógena. Pormenores em Keifenheim 2000, em forma resumida em Keifenheim 1998.

caram tumulto e inquietação, pois eles retrataram a vida no Brasil nas mais sedutoras cores, referindo-se a presentes generosos oferecidos pelo governo e convidando a aldeia peruana a juntar-se a eles. Temendo um êxodo maciço, o então chefe da aldeia convocou reuniões diárias, durante as quais tentou tranquilizar o seu povo e convencê-lo de que tais relatos emanavam de um “espírito mentiroso”.¹⁷ Neste período de debates turbulentos, diversos homens tomavam o *nixi pae* diariamente, para obter um “retrato real” da vida no Brasil.¹⁸

Nos últimos anos, a influência de membros da Missão Suíça, atuante nas aldeias Kaxinawá da região Purus-Curanja durante várias semanas por ano e veementes opositores do alucinógeno, por eles considerado como “obra satânica”, tem provocado uma redução sensível das sessões de *nixi pae*. Isto vem ocorrendo, no mínimo, em aldeias onde o próprio chefe tornou-se cristão.

Assim que um cantac’or anuncia que vai procurar cipós para cozinhá-los naquela noite, a maioria dos participantes prepara-se para a ocasião, cumprindo determinadas regras de dieta. Quem não faz um jejum completo, ao menos evita o consumo de carne assada (*yapa xui*), e principalmente de carne de caça masculina (*yuinaka bene*).

Via de regra, a reunião ocorre na frente da casa daquele que cozinhou os ingredientes (*nixi pae hua-nika*), e que portanto irá liderar a sessão noturna (*nixi pae-n hai-bu*). Os homens levam bancos e bastões longos e espessos. Quase sempre os assentos são enfileirados paralelamente ao rio. Cada um escolhe o seu lugar e começa a enfiar o seu bastão no chão. Posteriormente, durante a embriaguez, os participantes segu-

17. Uma destas reuniões pode ser vista no filme “Desde os tempos de Kape, o crocodilo... História à indígena”, realizado neste período por mim e Patrick Deshayes.

18. Ver Kensinger: “*The Cashinahua drink ayahuasca in order to learn about things, persons, and events removed from them by time and/or space that could affect either the society as a whole or its individual members*” (“Os Kaxinawá bebem a ayahuasca a fim de aprender sobre as coisas, pessoas e fatos que sejam afastados deles no tempo ou no espaço, fatos estes que poderiam afetar sua sociedade como um todo ou cada um de seus membros.”)(1995, p. 222).

ram-se nestes bastões, procurando manter uma postura corporal reta. Depois de organizar os assentos, alguns homens desenham com tinta de urucum uma faixa oblíqua na testa, assim como uma faixa longitudinal no nariz e nas têmporas. Os braços também são ornamentados com uma faixa vermelha. Este padrão ornamental é chamado de ‘pata de jaguar’ (*inu tae*) e tem a função de proteger contra visões demasiado poderosas. Muitas vezes, os participantes também friccionam o corpo com ervas aromáticas e mantêm algumas nos bolsos das calças. Este aroma deve agradar aos espíritos e provocar visões agradáveis.

Após estes preparativos, é iniciada a ingestão do caldo escuro e amargo. Normalmente, o “anfitrião” é o primeiro a beber, para, conforme relatado acima, identificar o tipo de cipó de que se trata. Depois, ele passa a bebida *nixi pae* para cada um dos participantes e pronuncia uma invocação.

<i>Haux haux a-ti-ki</i>	<i>Haux haux</i> , esta é a bebida
<i>samama hau mia bepe hanu-dan.</i>	para te provocar neste momento (visões) longínquas.
<i>Dami betsa betsapa</i>	Muitas visões mudando desejas ter.
<i>uín katsi-dan..</i>	
<i>Hawaida main katsi-dan.</i>	Rapidamente estarás outra vez curado.
<i>Uín haska wa dami</i>	Que venham muitas imagens
<i>betsa betsapa..</i>	Para que tu as vejas.
<i>mia uín-ma-ya,</i>	Depois de vê-las, cantando eu as
<i>nichin ê-ê-i-ti-ki.</i>	mandarei embora para ti.
<i>Ninka bai-nin hau nixi pae</i>	E no caminho sonoro nós todos sairemos
<i>butu-nun-dan.</i>	da embriaguez do <i>nixi pae</i> .

Após a ingestão do suco da droga, os participantes sentem seus corpos tornar-se ‘moles’ (*babu*). Frequentemente ocorrem tonturas, assim como a necessidade de vomitar e defecar. Ao dar-se vazão a estas necessidades, o efeito alucinógeno do suco de cipó é elevado e acelerado.

Participantes experientes bebem novamente após cerca de quinze a vinte minutos, para liberar visões especialmente fortes.

Fases no decorrer de uma sessão de nixi pae

Um processo surpreendentemente homogêneo desenrola-se em sessões com drogas, ao se comparar os relatos de meus interlocutores Kaxinawá com os relatos de práticas alucinógenas em outras etnias indígenas amazônicas, e com os relatos de experiências próprias de etnólogos.¹⁹ Assim, geralmente diferenciam-se duas fases específicas, sendo que a primeira é caracterizada por visões de desenhos geométricos, e a segunda por imagens figurativas. Além disso, a ocorrência de seqüências alucinatórias, como, por exemplo, a ameaça de serpentes, é um fenômeno constante. Ao realizar tais comparações, identificam-se também a presença de variáveis culturais específicas, que se espelham – em termos de motivo e conteúdo – nos repertórios imagéticos alucinógenos.²⁰ Estes repertórios desempenham um papel decisivo na iniciação de novatos²¹ e definem basicamente tanto o horizonte de expectativa de todos os participantes,²² quanto a trama narrativa para a comunicação intersubjetiva sobre as experiências alucinógenas.

-
19. Ver, entre outros, Baer (1969), Reichel-Dolmatoff (1972), Harner (1973), Siskind (1973b), Taussig (1987), Illius (1988) e Langdon (1979, 1992).
 20. Em minhas próprias experiências, no decorrer do tempo pude perceber um deslocamento flagrante dos motivos predominantes. Se as visões das primeiras sessões eram mais semelhantes às imagens psicodélicas descritas nas experiências com drogas na cultura ocidental, conforme adquiria maior experiência, mais freqüentes eram as visões pertencentes ao repertório coletivo dos participantes Kaxinawá.
 21. Ver também Langdon: "Hallucinogenic visions have a shared cultural patterning to them, and it is the shared aspect of the experience that the novice must master" ("As visões alucinógenas fazem parte de um padrão cultural compartilhado e é o aspecto compartilhado da experiência que o noviço deve dominar.") (1983, p. 6). Sobre teses gerais a respeito de variáveis culturais específicas de repertórios imagéticos alucinógenos, ver Dobkin de Rios (1972; 1973a; 1973b; 1974).
 22. Assim, testemunhei como um experiente cantador, a quem – conforme acima precisado – recai a função de orientar as experiências alucinógenas de todos os

Nas sessões dos Kaxinawá, observei que os efeitos do *nixi pae* não se manifestam em uma progressão contínua, mas sim crescem e diminuem em várias fases, embora também ocorram efeitos nos quais a ordem de percepção cotidiana parece ser temporariamente reestabelecida. Assim, algumas vezes os participantes saem do círculo dos bebedores embriagados de *nixi pae* e conversam sobre suas experiências e suas visões com outros que também estejam num momento de tranquilização. Porém, ao perceber uma reiteração do efeito, o indivíduo retorna rapidamente ao seu lugar. O decorrer de uma sessão com a droga em diversas fases foi-me representado graficamente na forma de uma linha ondulada.

O primeiro estágio é descrito, em sua maior parte, de maneira idêntica por todos os participantes; enquanto que, nas descrições das fases posteriores, há variações individuais, apesar da ocorrência generalizada de visões coletivas (ver também Kessinger 1995, p. 221).

A primeira fase do nixi pae

Com base em diversos relatos dos Kaxinawá sobre suas experiências, mostro a seguir como a fase inicial é descrita sob o aspecto das alterações da percepção.

Assim que o efeito da droga se manifesta, primeiro ocorre uma alteração da percepção *acústica*. Enquanto os participantes ainda percebem o mundo material ao redor com “olhos normais”, eles começam a ouvir coisas para as quais não há correspondentes visuais. Assim, sempre ouve-se primeiro um ‘vento forte’ (*niwe kuxipa*),²³ sem que haja uma real movimentação das árvores ou das folhas no campo visual do participante. Trata-se de um ‘ouvir, sem ver o que se ouve’ (*bana ninka*). Em seguida, o espaço acústico tornado autônomo é

participantes através de seus cantos, ficou completamente desorientado diante das visões terríveis de um dos membros de minha expedição: aparentemente, tais visões não cabiam no repertório com o qual estava habituado.

23. Diz um canto final do *nixi pae* que a embriaguez no final também passa com um ruído forte (*danka*): “*pae danka ipa-bai-nu*”.

atravessado por sons cristalinos, reproduzidos de modo onomatopaico: *Tinnn... Bing... Piii...* Com um certo atraso temporal em relação a estes “relâmpagos acústicos”, em seguida tem-se a visão de relâmpagos luminosos multicoloridos. Os contornos do mundo material também se iluminam, e diluem-se em incontáveis desenhos luminosos (*ma yama bai tapia-ki*). Deste modo, a impressão de profundidade espacial se apaga.

Em seguida, também altera-se a percepção da ordem temporal dos processos de vibração acústica: ao invés de ir-se perdendo na distância, os sons e os timbres voltam a crescer (*chintuani*, ‘ir e voltar’, ‘virar numa curva’), causando uma forte pressão no ouvido. A partir deste momento, as seqüências sonoras são *visualizadas* como ‘caminhos sonoros’ (*bana bai*). Nesta fase inicial, eles são descritos como ‘tortos’ (*bai yuxtu*). Quando estes movem-se em direção ao ouvinte, são comparados a serpentes que os circundam e por fim os envolvem com força, antes de ‘penetrar em sua cabeça e espalhar-se no corpo inteiro’ (*buxka medan ichapa haida-kain-mis-ki hame-dan hiki-mis-ki hawen yuda medan*).²⁴ Assim que o primeiro participante constata que suas percepções auditivas e visuais se ‘transformaram’ (*dami-a-ki*), e que os fenômenos acima descritos começaram a ocorrer, ele dá um sinal ao cantador, para que este inicie os cantos de acompanhamento.

De acordo com cada tipo de cipó e com as cores e os motivos dominantes respectivos, o cantador vai entoar um ‘canto para evocar as visões’ (*yube kena-ti dewe*).²⁵ Se houver vários cantadores presentes, também estes irão cantar cantos de seu próprio repertório. Os ‘caminhos

24. Embora aqui os caminhos sonoros sejam relacionados a serpentes somente analogicamente, é possível ver neles já uma anunciação dos motivos de uma fase posterior, na qual a visualização de serpentes encontra-se explicitamente em primeiro plano. Gow (1995, p. 46) informa que a Anaconda, nos relatos dos Yaminawa, aparece já na fase inicial, chega à boca do bebedor de ayahuasca, avança até o estômago e ali provoca tontura e vômito.

25. Literalmente ‘uma canção para chamar Yube’. Yube é o nome do homem que, no mito de origem do *nixí pae*, conheceu o alucinógeno na aldeia aquática da Anaconda. Outras denominações dos cantos iniciais são *dunu kena-ti dewe* e *hue-a-ti dewe*. A primeira significa ‘canção para chamar a serpente/ Anaconda’, e a segunda, em tradução literal, ‘canção do vem com a bebida’.

sonoros' dos cantos de acompanhamento são visualizados em azul-verde. Esta tradução de estímulos acústicos em percepção visual marca o início de uma experiência *sinestésica* no processo crescente das alterações da percepção. Os cantos só serão encerrados quando todos os bebedores tiverem retornado de suas visões. Mesmo os participantes que não têm o *status* de cantores também cantam, para cumprir uma necessidade subjetiva de tentar chegar o mais próximo possível do canto de um cantador. Porém, as suas vozes não assumem nenhuma função condutora no decorrer da sessão.

Com o prosseguimento do efeito da droga, os participantes têm a impressão de que os sons percebidos produzem, ou esboçam, 'desenhos' (*kene*). Agora, eles vêem como tudo é recoberto – da terra (*mai*) até o próprio corpo (*yuda*) – por desenhos geométricos pretos em transformação contínua.²⁶ “Agora tu tens a impressão nítida de que tudo é mantido junto por desenhos” (*Xabaka mia kene mani-a-ki*), é a descrição desta fase. Estes desenhos permanecem como uma *constante visual* em todos os estágios subseqüentes da embriaguez.²⁷ Os padrões ornamentais induzidos pela droga são descritos como grandes formas geométricas abstratas.

Neste ponto, todos os participantes já se encontram sob o efeito completo do alucinógeno; no entanto, este estado ainda é descrito como 'embriaguez boa' (*pae pepa*), pois não causa medo.

Pouco a pouco, os 'caminhos sonoros' dos cantos se sobrepõem acusticamente; além do canto, ouve-se, por exemplo, o assobio do *ian isa* (*Donacobius atricapillus*), os gritos do *xawan* (*ara macao*) vermelho

26. Sobre a tradução de estímulos acústicos na percepção visual de desenhos, ver Gebhardt-Sayer (1985, p. 164).

27. Segundo o psicofarmacólogo R. Fischer (1970, p. 5), os desenhos geométricos ornamentais são características formais constantes não só em alucinações induzidas por drogas, mas também de todos os estados alucinatórios em si. Sem querer desviar-me do objeto de pesquisa proposto aqui – os discursos indígenas sobre o *nixi pae*, esta observação me parece interessante, na medida em que confere ainda maior plausibilidade às descrições indígenas, segundo as quais os contextos de percepção mais diferenciados – como rituais de droga, delírios febris e danças rituais – são caracterizados por dimensões de vivência alucinatória iguais.

ou também do pássaro (?) *chunchun*.²⁸ Estas vozes de pássaros “chamam” as lagartas (*xena*), que sobressaem dos desenhos. Mesmo que nas fases posteriores os bebedores vivenciem aparições visuais diferenciadas, esta fase inicial é dominada por este único motivo. Os homens que beberam pouco suco de cipó, ou que, por outras razões, experimentam apenas um efeito alucinógeno reduzido, não ultrapassam este estágio. As aparições visuais que ocorrem neste processo são denominadas como as primeiras visões (*dami*, literalmente ‘transformação’, ‘alteração’), a partir das quais, em rápidas seqüências contínuas, desenvolvem-se novas. Assim, segundo cada tipo de cipó, logo as lagartas visualizadas transformam-se ou em serpentes (no caso de *baka huni*) ou dissolvem-se em sangue (no caso de *xawan huni*) ou em chuva torrencial (no caso de *xane huni*). E assim começa a segunda fase do *nixi pae*.

Início das alterações da percepção

A partir das descrições dos Kaxinawá, depreende-se que a fase inicial caracteriza-se essencialmente pela dissolução da ordem de percepção cotidiana e pela constituição de um outro dispositivo sensorial. Neste processo, é possível acentuar os seguintes aspectos: primeiro, as percepções acústicas e óticas derivam-se tanto de sua referência no mundo material ao redor, quanto de sua sincronicidade recíproca. Já que a audição, por definição, é vinculada à seqüência temporal de sons, aquilo que os Kaxinawá descrevem como a percepção de um processo vibratório retrógrado de sons implica em uma modificação da dimensão temporal da ordem de percepção cotidiana. Simultaneamente, ocorre um entrelaçamento específico das modalidades sensoriais acústica e visual: os sons parecem gerar aparições visuais,²⁹ num

28. Os Kaxinawá consideram os pássaros como significativos mediadores entre diversas realidades. Em um canto de cura gravada por Tournon (1991) entre os Shipibo-Conibo, um xamã canta enaltecendo o pequeno pássaro *piaya cayana*, que – liderado pelo canto do xamã – traça desenhos terapêuticos sobre o corpo do paciente.

29. Da mesma maneira, são de tipo acústico os principais meios para um participante evitar visões que o dominam excessivamente nas fases posteriores: um cantador sopra na orelha de um participante que está sofrendo sob o efeito de visões

processo onde os sons específicos dos cantos *nixi pae dewe* são visualizados como “caminhos sonoros” constantes. No plano visual, ocorre uma desconstrução, à medida que, primeiro, os contornos do mundo material se dissolvem, para em seguida reagruparem-se em desenhos geométricos (*kene*), que se sobrepõem ao mundo material “indiferenciado”, aproximando oticamente os seus elementos entre si.

O fato de que o participante percebe a si mesmo recoberto por desenhos, indica que se apaga a diferenciação ente sujeito e objeto no aspecto da superfície. Ao mesmo tempo, a descrição da percepção de sons/serpentes espalhando-se no corpo inteiro indica que, na percepção de si próprio, também é eliminada a distância entre quem percebe e aquilo que é percebido.

A primeira fase da droga termina assim em visões representacionais (*damî*) que “transportam” o bebedor de *nixi pae* para um universo visual extracotidiano.

A segunda fase do nixi pae

A segunda fase é marcada pela presença maciça de visões (*damî*), independentemente dos olhos estarem abertos ou fechados. Assim que um participante começa a perceber seres humanos ou espíritos antropomórficos, isto é um sinal de que ele agora se encontra no estágio da ‘embriaguez completa’ (*pae kayabi*). As características que definem o estado de *pae kayabi* são o fenômeno de ver a si mesmo de fora ou de se perceber enquanto chuva ou crocodilo gigante, assim como a sensa-

aterrorizantes e canta para evocar imagens tranqüilizantes, ou mesmo para extinguir as visões, com uma *kaya-ti dewe* (literalmente, ‘um canto para afugentar’). Nos casos em que um participante não consegue retornar de suas visões, quatro cantores cantam simultaneamente diferentes *kaya-ti dewe* para ele. Às vezes, em um estágio avançado da embriaguez, no qual audição, visão e olfato acumulam-se sinestesticamente, também são utilizados, além dos auditivos, métodos auxiliares olfativos. Segundo os relatos dos meus interlocutores, o cheiro forte (*inin haida*) de uma planta chamada *beruru*, assim como a inalação de tabaco, tranqüilizam visões excessivamente dominantes.

ção de movimentar-se no céu estrelado ou em partes desconhecidas do mundo,³⁰ de encontrar-se em um outro tempo.

Quando perguntei a René, um cantador experiente, o quê é visto nesta fase, ele fez uma listagem muito representativa, que aqui reproduzo literalmente:

<i>Nixi paen dami-ma-kin.</i>	<i>Nixi pae</i> muda continuamente.
<i>Xabakabi wa-kindan..</i>	Põe (tudo) em clara luz.
<i>Dasibi dami betsa betsapa mia uin wa-kindan..</i>	Te deixa ver imagens mudando o tempo todo.
<i>Nai bapu mia uin-ma-kin.</i>	Te deixa ver aviões.
<i>Hene bapu mia uin-ma-kin.</i>	Te deixa ver barcos motorizados.
<i>Huni kuin mia uin-ma-kin.</i>	Te deixa ver Kaxinawá.
<i>Ianwan mia uin-ma-kin.</i>	Te deixa ver grandes lagoas.
<i>Kapetawan mia uin-ma-kin.</i>	Te deixa ver o grande crocodilo.
<i>Dunuwan mia uin-ma-kin.</i>	Te deixa ver a grande cobra.
<i>Min nabu ichapa bi-xan-ai.</i>	Traz muitos parentes para perto.

-
30. Kensinger relata descrições de cenas que lhe parecem espantosas devido à precisão dos seus detalhes: "Several informants who have never been to or seen pictures of Pucallpa, the large town at the Ucayali River terminus of the Peruvian Central Highway, have described their visits under the influence of *ayahuasca* to the town with sufficient detail for me to be able to recognize specific shops and sights. On the day following one *ayahuasca* party, six of nine men informed me of seeing the death of my *chai*, 'my mother's father'. This occurred two days before I was informed by radio of his death" (1995, p. 221s) (Diversos informantes que nunca foram a Pucallpa ou dela viram imagens, a grande cidade no rio Ucayali no ponto final da rodovia central peruana, descreveram-me suas visitas à cidade sob o efeito da ayahuasca tão detalhadamente que pude reconhecer lojas e paisagens específicas. No dia seguinte a uma festa com a ayahuasca, seis homens de um grupo de nove me informaram ter visto a morte de meu *chai*, o "pai da minha mãe". Isto ocorreu dois dias antes de eu ser informado, por rádio, de sua morte.).

*Huni-kindan, mia dau-en-ibu
uin-kindan.*

*Yuda mawa-a-bu uin-kindan..
Hanida mae ewapa uin-kindan.*

Mi-n daya-ai, mia uin-ma-kin.

Mi-n tsaka-ai, mia uin-ma-kin..

Mi-n ain-ya-xan-ai uin-kinan.

Mi-n mawa-xan-ai uin-kindan..

Sai ik-ai-bu uin-kindan.

*Huni mawa sain ik-ai-bu
uin-kindan.*

Nai wa-ai-bu uin-kindan..

Yuxibu uin-kindan.

*Yuxin betsa betsapa.
uin-kindan*

*Yuda-bu betsa betsapa
uin-kindan.*

*Haska-ki nixi pae-n
dami-dan.*

Hanubi nuku-n yuda uin-kin.

*Nuku dunu pi-xan-ai
uin-kindan.*

*Nu-n isin tenen i-xan-ai
uin-kindan.*

*Nu-n ainbu bake wa-xan-ai
uin-kindan.*

*Nu-n ainbu hene-xan-ai
uin-kindan.*

*Haska nuku uin wa-mis-ki
nixi pae-n dami-dan.*

Te deixa ver
um homem que
quer te envenenar
Deixa ver um morto.
Deixa ver grandes
cidades estranhas.
Deixa te ver a ti mesmo
trabalhando.
Deixa te ver a ti mesmo
caçando.
Deixa te ver como
vais ter uma mulher.
Deixa ver como vais
morrer no futuro.
Deixa ver homens
(estrangeiros) gritando.
Deixa ver alguém
de luto chorando.
Deixa ver um homem
no enterro.
Deixa ver
espíritos terríveis.
Deixa a gente ficar vendo
outros espíritos.
Deixa a gente ficar vendo
homens (estrangeiros).
Assim são as visões *nixi pae*.

Lá nós vemos
nossos corpos.
Nós vemos se no futuro
uma cobra vai nos morder.
Nós vemos se no futuro
ficaremos doentes.
Nós vemos se nossa mulher
no futuro vai parir crianças.
Nós vemos se nossa mulher
no futuro vai nos abandonar.
Tudo isso nos permite ver
as visões *nixi pae*.

Embora as aparições visuais estejam no centro deste relato sobre a segunda fase do *nixi pae*, ocasionalmente há menção a uma relação som-imagem específica, que já se tornara evidente nas descrições da primeira fase. Assim, bebedores de *nixi pae* relataram repetidamente sua impressão de que as visões se alteram com os sons, ou através dos sons. Às vezes há uma conversão visual direta, mesmo que temporalmente deslocada, de coisas primeiramente apenas ouvidas. Alguns contaram que primeiro costumam ouvir pessoas estranhas à etnia gritando (*sai ik-ai-bu ninka-mis-ki*),³¹ e que depois também as visualizam. Alguns informaram que regularmente ouvem tiroteios de brancos (*nawa tsaka ninka-mis-ki*) e em seguida vêem imagens de mestiços ou brancos se matando mutuamente. Como, com o aumento do efeito da droga, se ouve em diversos níveis, nem todos os sons são convertidos em imagens, mas alguns são ‘somente ouvidos’ (*ninka bistî*).

Ouvir em diversos níveis pode significar, por um lado, que ocorre uma sobreposição de camadas de significados na identificação de um estímulo acústico. Desta maneira, é possível ocorrer que, no ruído causado por um participante esfregando os pés no chão, perceba-se simultaneamente o ruído de uma maré subindo, e o riso sinistro do espírito de um morto. Por outro lado, o ouvir em diversos níveis pode significar que diversos ruídos e seqüências sonoras são percebidos em uma relação específica: estes diversos sons podem parecer ou como igualmente significantes e presentes, ou então em uma relação figura-fundo alternante. Via de regra, uma tal relação figura-fundo ocorre quando vários cantadores estão cantando e seus cantos correspondem a estados de embriaguez diferenciados.

É característica de um bebedor de *nixi pae* experiente conseguir estar sempre percebendo em primeiro plano um canto correspondente ao seu estágio alucinatório. Assim que seu estágio se altera, este canto

31. É necessário observar aqui que o sufixo *-mis-ki*, associado ao verbo *ninka* ‘ouvir’ indica que não se trata de uma experiência auditiva pontual, única, mas sim de uma experiência corrente.

passa para um segundo plano e um outro canto assume o primeiro plano, tornando-se uma “figura” dominante. Se houver somente um cantador presente, é possível originar-se, entre os seus cantos e os sons induzidos pela droga, uma relação figura-fundo.

Neste estágio da embriaguez 'ocorrem tonturas e grandes dores de cabeça' (*buxka nisu i-mis-ki nixi pae-dan*) e 'o embriagado precisa vomitar muito' (*pae-n hanan-mis-ki*). O vômito é percebido em cores determinadas através de cada tipo de cipó. Assim, no caso de *xawan huni* ele aparece vermelho, no caso de *xane huni* azul-verde e no caso de *baka huni* aparece branco-leitoso. Na visão de um bebedor de *nixi pae* o vômito também assume formas diferenciadas: freqüentemente é descrito como fogo, sangue, lagartas, excremento, vísceras ou penas de arara.

No estado *pae kayabi* mesclam-se também *cheiros* alternantes na seqüência, cada vez mais rápida, de sons, imagens e sensações corporais.³² Segundo os relatos de meus interlocutores, estes cheiros nada têm a ver com o mundo olfativo cotidiano, mas são atribuídos a fontes aromáticas estranhas. Ou seja, provenientes sobretudo de espíritos ou de lugares longínquos ou de seres desconhecidos. Os sentidos se misturam. A *percepção sinestésica* é formulada, por exemplo, no seguinte relato: “*Ma mi-n bedu betsa-ki dami inun inin xete i-dan*”. Na tradução literal: “E teu olho já mudou completamente quando ele respira visões e cheiros”. A consciência integradora *xinan*, que garante a coordenação e a integração de modalidades sensoriais separadas, é

32. No contexto Pano, Gebhardt-Sayer, entre outros, observou, entre os Shipibo-Conibo, a presença de componentes olfativos no processo sinestésico de sessões com drogas xamânicas (1986, p. 21; 1987, p. 229s). Segundo Townsley, entre os Yaminawa, os xamãs descrevem seus cantos como “desenhados e perfumados” (1993, p. 461). Para os rituais de cura dos Marubo, observa Montagner Melatti: “Com a resina cantada fazem pintura corporal de três tipos (...). Os desenhos têm a função estética de adornar e ao mesmo tempo o cântico da resina no corpo, curando-o, (...). Às vezes as pinturas abrangem quase todo o corpo significando que se encontra com dores pelo corpo todo. (...) A resina cheirosa não-cantada não é considerada remédio” (1985, p. 285s).

desativada no processo sinestésico. Nos cantos entoados nesta fase, esta é sempre caracterizada como uma 'pobre consciência sofredora' (*xinan nuitapa-ya*), que não é mais utilizada.

À medida que a alteração da percepção progride, também violentamente parece que o corpo perde seus limites. O bebedor de *nixi pae* sente como seu peito 'pula' (*naxpi-kiä*), de maneira que as vísceras saltam para fora. A proximidade do auge é anunciada pela mistura crescente da percepção de imagens e de si próprio. Alguns descrevem que, neste momento, têm a sensação tanto de serem tragados para o interior das imagens, quanto de que as imagens penetram em seus corpos. Quase todos os participantes tentam, tanto desesperados quanto inutilmente, escapar das imagens. Quando no auge da embriaguez serpentes penetram no intestino de um participante, ele não consegue dominá-las. Outros vivenciam a aproximação de um fogo, sentindo um calor doloroso (*kui isin*), sem condições de fugir. Um bebedor me conta que, ao ver a cidade de Lima em suas visões, sentiu um grande frio (*matsi*). Nesta fase, todos os participantes sofrem (*nui-mis-ki*). A fusão da percepção de imagens e do corpo de modo sinestésico sempre provoca uma 'morte' (*mawa*). O repertório dos tipos de morte é, em sua maior parte, determinado pelo tipo de cipó utilizado. Uma exceção é a "morte da serpente", que pode ocorrer em qualquer sessão, independentemente do tipo de cipó. A descrição desta luta mortal alucinada parece seguir um modelo narrativo fixo, já que, neste caso, os relatos individuais quase não se diferenciam. Na luta com a serpente *Boa* os envolvendo, apertando e devorando, os bebedores de *nixi pae* vivenciam a própria morte, com a sensação de estarem sendo digeridos no interior da cobra gigante. Este processo é vivenciado como extremamente longo, e eles dizem a si mesmos: "A *Boa* me engoliu – *dunu ea xea-a-ki*". Eles já não sentem o próprio corpo e choram: "Meu espírito foi embora", dizendo para si mesmos "estou morrendo; estou morto – *e-n yuxin ka-xu-ki, i-tan, e-n mawa-ai, e-n mawa-a-ki*". O embriagado se contorce sem perceber, gesticulando as mãos descontroladamente, e um cantor o segura e lhe canta no ouvido. No motivo do fogo, a morte consiste em vivenciar um ardor até tornar-se cinzas.

Na luta com o jaguar, o embriagado sente como as patas do felino lhe penetram na carne e como ele se aproxima com a bocarra aberta, e por fim o devora. Neste momento ele morre, e nada mais sente. Só depois de ‘ressuscitar’ (*besten*) graças aos cantos, ele comenta: “o jaguar me devorou – *Inu-dan ea pi-xu-ki*”. Outros vêem a si mesmos sentados na raiz de uma árvore gigante nas profundezas da terra e morrem. Outros vivenciam a morte por sede.

É só a voz de um cantador que pode fazer ressuscitar os “mortos”. “Ao ouvirem esta voz, eles sempre saram – *Ha ninka-tan main-mis-bu-ki*”.³³ Por isto, a instrução mais importante para um novato é, certamente, de nunca perder completamente a ligação com os cantos. Por mais que os bebedores de *nixi pae* estejam presos em suas alucinações, eles precisam se lembrar dos cantos e procurar a voz de um cantor. Assim que eles voltam a conseguir percebê-la e visualizá-la, eles são ‘curados’ (*xuxa*). E o indivíduo ressuscita são e salvo das cinzas ardentes; da barriga da cobra, onde fora esmagado; rebenta como um grão e sente-se ‘renascido’ (*bake bena*). A consciência *xinan* retorna. “O corpo sente-se melhor do que nunca – *Yuda batu-mis-ki*”, mas ainda está ‘fraco’, ou ‘mole’ (*babu*).

Para muitos participantes de uma sessão, aqui acaba a experiência alucinógena. Todavia, de acordo com a quantidade de *nixi pae* ingerida, dependendo da experiência do bebedor e segundo fatores individuais, é possível ocorrer ainda outra fase. Uma fase que, ao contrário da segunda, é dominada exclusivamente por imagens agradáveis. Após o auge, as visões se afastam e não provocam mais medo. Nos relatos que consegui obter sobre este estágio, chamou-me a atenção a ausência completa de referências sobre os processos de percepção. A afirmação geral é a de encontrar-se em um estado de ‘visão pura’ (*uin kayabi*).

33. Neste relato, *ninka* ‘ouvir’ está relacionado ao sufixo *-tan*, que indica que o sujeito se afasta para fazer alguma coisa e que depois retorna. Isto reforça a idéia de que o embriagado precisa buscar a voz num lugar distante e “trazê-la” até si.

A unanimidade sobre a função condutora e estruturante dos cantos (*nixi pae dewe*) coloca a questão sobre suas características específicas.³⁴

Os cantos são compostos de versos de 7 sílabas e refrões, nos quais repetem-se sílabas onomatopaicas como *kdi-kdi*, ou seqüências vocálicas como *ê-êa-ê*. Todos os interlocutores frisaram que o efeito dos cantos *não* advém dos textos. Minhas pesquisas revelaram uma homogeneidade acentuada tanto no texto quanto no conteúdo de todos os *nixi pae dewe*. Neste nível, quase não há diferenças, por exemplo, entre os cantos das fases inicial e final. As diferenças são mais de natureza musical, e referem-se principalmente ao ritmo, ao volume e ao tom da voz do cantor.

Nos textos dos cantos, há uma primazia da linguagem metafórica. Assim, o alucinógeno é chamado de *nawa huni* ('homem estrangeiro', ou 'homem branco'), *nawa huni kene-ya* ('homem branco recoberto por desenhos') ou ainda *huni nixi* ('homem-cipó').³⁵ Os bebedores de *nixi pae* são denominados 'crianças pequenas crescendo' (*bake yume-tan*).³⁶ O céu é comparado a uma 'cuia ornamentada' (*munti kene-ya*). 'Segurar o céu' (*hatun nai mesten*) significa 'estar fortemente embriagado'. A consciência desativada pela embriaguez é chamada *xinan kene-ya* ou também *xinan nuitapa*, 'recoberta por desenhos', ou 'pobre consciência sofredora'.

Os *nixi pae dewe* contêm diversos versos na língua Yaminawa, como, *habina tubi* ou *yame duka duka-ii*.³⁷ Mesmo os cantadores não sabem o significado de tais versos.

34. Sobre a discussão a respeito do papel do canto e da música em rituais da droga, ver Dobkin de Rios & Katz (1975).

35. Illius (1987, p. 169) e Siskind (1973a, p. 130) informam que a denominação metafórica 'homem' também é comum entre os Shipibo-Conibo e os Sharanawa.

36. O sufixo *-tan* aqui também é especialmente interessante, pois, conforme explicado acima, expressa a idéia de afastamento para cumprimento de uma atividade com retorno subsequente.

37. Townsley (1987, p. 139) informa o contrário sobre os Yaminawa, cujos cantos xamânicos, extremamente codificados, contêm freqüentemente palavras Kaxinawá

Em termos temáticos, prevalecem as descrições de estados de embriaguez, quase todas baseadas em metáforas visuais. Assim, por exemplo, o início das alucinações é cantado como o surgimento do *huni nixi kene-ya* (literalmente, 'o homem-cipó recoberto de desenhos'), e no auge do efeito alucinógeno, o céu é denominado como uma canoa vermelha (*nai taxi xaxu-na*).

Um outro *leitmotiv* são as qualidades especiais do cantador, como a sua capacidade de ver a visão dos outros participantes: "Eu vejo o que tu vês – *mia uin-matana, kdi kdi*"; "Eu vejo como ele vai embora – *uin-kia wa-baini, kdi kdi*"; "Eu canto para ti porque estás embriagado – *pae-yan-xun-a-men, kdi kdi*". Este tema associa-se à exortação constante de que os bebedores ouçam os cantos. Assim, ao último verso citado, quase sempre se segue um *Ninka inibidani, kdi kdi* ('ouça-me bem de perto'). Em outros momentos, segue-se ao verso *Mia ninka-tima wa, kdi kdi* ('tu não estás ouvindo bem')³⁸ a exortação *Ninka bea-baini, kdi kdi* ('Para onde quer que tu vás, ouça!').

Ao se comparar todos os cantos *nixi-pae dewe*, temos um repertório relativamente reduzido em termos de versos sintaticamente completos, resultando num conteúdo fechado. As diferenças entre cada canto consistem na distribuição específica de unidades básicas repetitivas e nos refrões diferenciados.

A seqüência típica de versos de um canto não é baseada em nenhum princípio construtivo fixo e através disso diferencia-se, por exemplo, da distribuição BC, ABC ou C, BC, ABC, descrita por Illius como modelo para os cantos Shipibo-Conibo (1997, p. 224). A distribuição das unidades textuais repetitivas, que pode ser improvisada por um cantor Kaxinawá durante a sua *performance*, ocorre sempre de modo assimétrico e, assim, corresponde a um dos princípios estéticos básicos dos Kaxinawá, que também pode ser observado no âmbito da arte ornamental e da arte plumária.

e Amahuaca. Illius (1997, p. 224) chama a atenção para o fato de que os Shipibo-Conibo associam a apropriação de palavras emprestadas de outra língua com um acréscimo de *shinan* (força da consciência).

38. O cantador René Torres completa, explicando: "porque estás embriagado".

Os cantos alucinógenos dos Kaxinawá, na forma de cantos altamente padronizados e conhecidos antecipadamente por todos os participantes, diferenciam-se muito dos cantos dos Yaminawa (Townsend 1993, p. 457ss) e Shipibo-Conibo (Illius 1987, p. 176s, Gebhardt-Sayer 1987, p. 228), que são vistos como traduções *ad hoc* das alucinações acústicas e óticas.³⁹

O efeito condutor da percepção, este sim atribuído pelos Kaxinawá aos seus cantos da droga, naturalmente carece de um “fio condutor” estruturante. Este possivelmente é fornecido pelo refrão que segue a cada verso, e também pela repetição contínua dos versos dentro de um canto. No auge do estado de embriaguez, em alguns cantos há seqüências de versos que se caracterizam por repetir palavras ou elementos de palavras do verso imediatamente anterior:

*nawa huni **xeani** kdi kdi*
***xeanibu** pae-n kdi kdi*
*pae **xeaniya** kdi kdi*

Nós bebemos *nixi pae*;
 os bebedores estão embriagados;
 embriagados daquilo
 que eles beberam.

Tais procedimentos estilísticos de repetição insistente acabam por criar continuidades sonoras que, literalmente, dão o tom, fazendo passar para um segundo plano o significado textual, que aliás já é ausente *per se* no caso dos versos em língua Yaminawa. Seria de grande valor realizar aqui uma análise sob o aspecto da musicologia. Infelizmente minha competência não dá conta do estudo do movimento melódico, do ritmo e de outros aspectos formais e estruturais. Pesquisas neste campo poderiam contribuir, em primeiro lugar, para uma melhor compreensão das dimensões acústicas da experiência alucinó-

39. Illius entende as canções como “conversão de cada percepção em signos de um código geral ou pelo menos conhecido pelos colegas xamãs” (1987, p. 176). Mesmo assim, na relação entre alucinações visuais e as canções ele identifica um efeito recíproco: “Os cantos não são apenas resultado das visões, eles potencializam os efeitos da droga. As alucinações óticas são, em grau essencial, manipuláveis através do canto dos xamãs” (1987, p. 177). Traduzido do alemão.

gena, às quais volta e meia se referem os relatos Kaxinawá. Em segundo lugar, elas seriam de grande auxílio para responder às questões sobre eventuais correspondências estilísticas entre os padrões musicais e os padrões ornamentais da pintura corporal e da tecelagem.

As vozes dos cantores e sua visualização

O efeito estruturante e condutor das vozes dos cantores, com auxílio das quais é possível reencontrar o caminho para fora do “tumulto sensorial” sinestésico, é mais tematizado do que explicitado. A função condutora também se evidencia em afirmações negativas, como quando se acusa um cantor de ter provocado intencionalmente visões de serpentes especialmente longas, para castigar determinados participantes. Este tipo de acusação também surge quando, após uma sessão, é relatado que a tentativa de um cantador de “evocar” visões terríveis fracassou porque outros cantores conseguiram cantar acima dele e, assim, impor as “suas” próprias visões.

Ao ser visualizada, a voz de um cantador é chamada de ‘caminho’ (*bai*)⁴⁰ – conforme já citado – e vista em azul-verde (*nanketapa*), independentemente da cor predominante nas visões. Também é unânime a afirmação de que este caminho sonoro nunca é ‘torto’ (*yuxtu*), mas

40. O significado geral de *bai* é ‘caminho’, e contém uma forte conotação de ‘movimento’.

As plantações e o curso dos rios também são chamados de *bai*. As linhas que compõem os desenhos da pintura corporal e da tecelagem, o trajeto fúnebre do espírito do olho, assim como as conexões entre as diferentes esferas cósmicas, tudo isso também é chamado de *bai*. A forma verbal *ba-(ikiki)* significa tanto ‘visitar’ quanto ‘nascer’, ou ‘ser produzido’. Aqui o conceito de transformação, essencial para os Kaxinawá, revela-se enquanto elemento de ligação dos campos semânticos. Na literatura sobre os Kaxinawá, McCallum (1991, p. 22) já apontou para este contexto. No âmbito das percepções sensoriais, *bai* denomina o caminho percorrido por um estímulo desde a fonte do estímulo até o indivíduo que percebe. Neste processo, há uma diferenciação entre caminhos ‘retos’ e ‘tortos’, o *bai yuxtu-ma* e o *bai yuxtu*, que são associados a fontes de estímulo de qualificação diferenciada. Basicamente, os estímulos sensoriais são vistos como confiáveis e inofensivos só quando tomam um caminho reto. Os caminhos tortos sempre implicam em fontes de estímulo suspeitas.

sempre retilíneo (*yuxtu-ma*),⁴¹ movendo-se em ziguezague entre o cantor e o céu (*ina kai-ni-kiki*, *chintun-kida-ni-kiki*). Nas instruções aos novatos, encontra-se sempre a recomendação de seguir unicamente os caminhos retilíneos dos cantos, e de não seguir as linhas do desenho (*kene*), que podem ser vistas durante a sessão inteira, e que também apresentam formas curvilíneas. A visualização da altura da voz do cantor depende de cada fase da droga. Os cantos iniciais que evocam as visões começam bem baixo (*yuan eskadabes*) e a voz é descrita como ‘suave’, ou ‘cantando leve’ (*hui babu-an yuanki*). No decorrer das sessões, ocorre uma progressão contínua. Com uma altura crescente⁴² a voz alcança o “ouvido” de ‘novos mortos’ (*mawa bena*), ‘velhos mortos’ (*mawa xeni*) e outros espíritos, que por elas são atraídos e visualizados pelos bebedores de *nixi pae* em “condensação corporal”.

No auge da sessão, quando são iniciados os cantos com os quais as visões são afastadas (*nichin-ti dewe*), a voz azul-verde do cantor, que agora canta alto e com força (*hui kuxipa haida-ki*), finalmente alcança o céu em seus movimentos ziguezagueantes e o perfura (*hawen hui nanketapa nai-ki chachi-mis-ki*), para então tomar o caminho de volta. Quando ela retorna ao círculo dos bebedores de *nixi pae*, ocorre a cura. Todavia, isto se dá sob a condição de que os participantes não tenham se desconectado da voz, ou de que voltem a se lembrar dela no momento correto conseguindo visualizá-la.

Considerações finais

Na experiência da percepção induzida pela droga, na qual são dissolvidos simultaneamente os limites tanto do mundo material coti-

41. Ver a nota 38. Segundo Illius, os Shipibo-Conibo atribuem o efeito curativo dos cantos xamânicos, entre outros, ao fato de que estes “endireitam” (*ponte-ti*) a pintura corporal danificada de um doente (Illius 1987, p. 173).

42. Em um canto de cura dos Shipibo-Conibo gravada por Tournon, o xamã entoia seu canto terapêutico de modo crescente: *nocon cai behuacan* (1991, verso 57). Do mesmo modo, este caracteriza a sua voz como em constante movimento ascendente, para que se comunique com os espíritos: *cai yoini yoshin* (*ibid.*, verso 111).

diano, quanto do próprio bebedor de *nixi pae*, este participa, sensorialmente, da metamorfose continuamente possível das formas e das dimensões, aproximando-se do princípio fundamental da história da criação: o princípio da transformação.

No começo das coisas, conforme narram os mitos primordiais Kaxinawá,⁴³ a vida se desdobrava em um fluxo de contínuas transformações (*dami*).⁴⁴ Tudo o que existe podia mudar de forma, metamorfosear-se em outras formas do ser, comunicar-se com o todo. O visível e o invisível, o material e o imaterial não se opunham como contrários, mas eram aparições em fluxo de uma única realidade indivisível. O tempo era sincronicidade, em que tudo podia ser tanto si mesmo, quanto uma outra coisa. Deste modo, o princípio da transformação generalizada parece ser a característica essencial da criação primordial. Com a ruptura da criação primordial, a capacidade de transformação dos primeiros seres perdeu-se, e aí se originaram os planos da realidade dividida em materialidade e imaterialidade, em visível e invisível, em tempo e espaço. Contudo, a divisão destas realidades não é absoluta, mas tem limites fluidos, permitindo sempre a ocorrência de interferências.⁴⁵

O discurso mitológico e as visões alucinógenas retraçam o processo da criação de modos opostos, ainda que complementares. Os mitos acentuam o processo de diferenciação introduzido através da

43. Quanto aos motivos, os Kaxinawá dispõem de um repertório mitológico comum à maioria dos grupos Pano.

44. As 'metamorfoses' expressas com o conceito *dami* são sempre associadas pelos Kaxinawá à criatividade. Isto pode significar, de um lado, o reforço da idéia de travessia de um estado para outro; de outro, significar também o realce do processo pelo qual a matéria-prima torna-se produto. As figuras de objetos que hoje as crianças aprendem na escola também são chamadas de *dami*. Aqui, a criatividade encontra-se na arte de tornar presente algo que está ausente, portanto, de representar. As imagens internas, como sonhos ou visões induzidas por drogas ou febre, são igualmente denominadas *dami* (ver acima). Também a estas é atribuído um grande potencial criativo.

45. A representação de realidades múltiplas e interagentes não é um fenômeno evidente apenas entre os Kaxinawá, mas amplamente difundido nas culturas amazônicas.

ruptura da criação primordial. Ao longo de seqüências, é retratado como o “mundo-no-começo-das-coisas” tornou-se o mundo fragmentado de ordens antagônicas que hoje encontramos. Nas visões alucinógenas, ao contrário, através da dissolução da ordem da percepção cotidiana, ocorre uma indiferenciação do mundo atual em derredor. Com o efeito progressivo da droga, a separação entre as coisas é abolida e substituída pela visão, determinada sinestesicamente, de um mundo pré-formal, preenchido pelos Kaxinawá com um sentido mitológico/cosmológico: no processo referido da diferenciação, os estilhaços da criação fragmentada amalgamam-se na visão sinestésica. Por isso é possível afirmar que o olhar marcado pela experiência sinestésica conduz a uma *visão holística* das coisas. Holística também porque a sinestesia não apresenta nada além de um leque de impressões sensoriais para um único estímulo sensorial. Aqui, a unidade dos sentidos e a unidade da criação primordial estão inter-relacionadas. A holística baseia-se na indiferenciação tanto em termos de motivo quanto de percepção. Todavia ela deve ser controlada pois os homens do tempo atual não podem esquecer que, em última instância, ela conduz à dissolução e à morte. Em virtude disso os cantos de acompanhamento têm uma função organizadora e condutora das visões induzidas pela droga.

As experiências de percepção liminares permitem aos Kaxinawá vivenciar sensorialmente o princípio da transformação, ao invés de o formular semanticamente. Assim, o *nixi pae* oferece uma possibilidade controlada e coletiva de participar daquela ordem de criação primordial que confere sentido à existência tanto do indivíduo, quanto de seus iguais. Uma história que, através deste processo, a cada vez se constitui novamente.

Bibliografia

- ARÉVALO VALERA, Guillermo. “El ayahuasca y el curandero Shipibo-Conibo”, in: *América Indígena*, XLVI, nº 1, Cidade do México, 1986, pp. 147-151.
- BAER, G. “Eine Ayahuasca-Sitzung unter den Piro (Ostperu)”, in: *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, nº 33, Genf, 1969, pp. 5-8.

- CARNEIRO, Robert. "The Amahuaca and the spirit world", in: *Ethnology*, vol. 3, n° 1, Pittsburgh, Penn., 1964, pp. 6-11.
- DER MARDEROSIAN, Ara H., KENSINGER, Kenneth *et al.* "The use and hallucinatory principles of a psychoactive beverage of the Cashinahua tribe", in: *Drug Dependence* 5, 1970, pp. 714.
- DESHAYES, Patrick e KEIFENHEIM, Barbara. *Penser l'autre chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie*. Paris, L'Harmattan, 1994.
- DITTRICH, A. *Ätiologie-unabhängige Strukturen veränderter Wachbewußtseinszustände*. Habilitationsschrift. Zürich, 1998.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene. *Visionary vine: psychedelic healing in the Peruvian Amazon*. San Francisco, 1972.
- _____. "The Non-Western use of hallucinatory agents", in: *Drug use in America: problem in perspective*, vol. 1, appendix, pp. 1179-1235. 2d Report on the National Commission on Marihuana and Drug Abuse. Washington, D.C., 1973a.
- _____. "Peruvian hallucinogenic folk healing: an overview", in: *Psychiatry*, vol. 2, pp. 1187-1198. (Ramon de la Fuente and Maxwell Weisman, Hg.), Proceedings on the 5th World Congress of Psychiatry, 1973b.
- _____. "Cultural persona in drug-induced altered states of consciousness", in: FITZGERALD, T. (org.). *Social and cultural identity: Proceedings n° 8*, Southern Anthropology Society. University of Georgia Press, 1974.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene e KATZ, Fred. "Some relationships between music and hallucinogenic ritual: the 'Jungle Gym' in consciousness", in: *Ethos*, vol. 3, n° 1, 1975.
- DRONFIELD, Jeremy. "Vision thing: diagnosis of endogenous derivation in abstract art", in: *Current Anthropology*, vol. 37, n° 2, 1996.
- FISCHER, R. "Über das rhythmisch-ornamentale im hallu-zinatorisch-schöpferischen", in: *Confinia psychiat*, 13, 1970, pp. 1-25.
- GEBHARDT-SAYER, Angelika. "The geometric designs of the Shipibo-Conibo in ritual context", in: *Journal of Latin American Lore*, vol. 11, n° 2, 1985.
- _____. "Una terapia estética: los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo", in: *América Indígena*, XLVI, n° 1, Cidade do México, 1986, pp. 189-218.
- _____. *Die Spitze des Bewußtseins. Untersuchungen zu Weltbild und Kunst der Shipibo-Conibo*. Münchner Beiträge zur Amerikanistik, 21, Hohenschäftlarn, Klaus Renner, 1987.

- GOW, Peter. "Cinema da floresta. Filme, alucinação e sonho na Amazônia Peruana", in: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 38 n° 2, 1995, pp. 37-54.
- HARNER, M. "Common themes in South American Indian yagé experiences", in: HARNER, M.J.(org.). *Hallucinogens and shamanism*. Nova York, Oxford University Press, 1973.
- ILLIUS, B. *Ani Shinan. Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru)*. Ethnologische Studien, 3. Tübingen, Universität, 1987.
- _____. "Die Große Boa. Kunst und Kosmologie der Shipibo-Conibo", in: MÜNZEL, M. (org.). *Die Mythen sehen. Bilder und Zeichnungen vom Amazonas. Roter Faden zur Ausstellung*. Bd. 15, Frankfurt/Main, Museum für Völkerkunde, 1988.
- _____. "Ein Lied zur Haarschneidezeremonie der Shipibo-Conibo", in: E. Dürr und St. Seitz (org.) *Religionsethnologische Beiträge zur Amerikanistik*. *Ethnologische Studien*, 31. Münster, LIT Verlag, 1997.
- ISA. *Povos indígenas no Brasil, 1991-1995*. São Paulo, ISA, 1996.
- KEIFENHEIM, B. "Concepts of perception, visual practice, and pattern art among the Cashinahua Indians (Peruvian Amazon Area)", in: *Visual Anthropology* 12, n°1, 1998.
- _____. *Wege der Sinne. Wahrnehmung und Kunst bei den Kashinawa-Indianern Amazoniens*. München, Campus, 2000.
- KENSINGER, Kenneth. "Banisteriopsis usage among the Peruvian Cashinahua", in: HARNER, M.J. (org). *Hallucinogens and shamanism*. Nova York, Oxford University Press, 1973.
- _____. *How real people ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights, Waveland Press, 1995.
- LAGROU, Elsje Maria. *Uma etnografia da cultura Kaxinawá. Entre a cobra e o Inca*. Tese de mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, 1991.
- _____. *Caminhos, duplos e corpos: a experiência visual entre os Kaxinawá*. Ms., 1992/93.
- LANGDON, E. J. "Yagé among the Siona: cultural patterns in visions", in: BROWMAN, D. e SCHWARZ, R. (orgs.). *Spirits, shamans, and stars: perspectives from South America*. The Hague, Mouton, 1979.

- _____. *Dau: power and authority in Siona religion and medicine*. XIth. International Congress of Ethn. and Anthropol. Sciences. Vancouver, 1983.
- _____. "Alucinógenos: fonte de inspiração artística. A cultura Siona e a experiência alucinógena", in: VIDAL, Lux (org.). *Grafismo indígena. Estudos de antropologia estética*. São Paulo, Studio Nobel, FAPESP, Edusp, 1992.
- McCALLUM, Cecilia. *Cashinahua (Huni Kuin) death, dying and personhood*. Apresentado no 47th International Congress of Americanists. Nova Orleans, 1991.
- MONTAGNER MELATTI, Delvair. *O mundo dos espíritos: estudo etnográfico dos ritos de cura Marubo*. Dissertação de doutorado. Universidade de Brasília, 1985.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. "The cultural context of an hallucinogen: *Banisteriopsis caapi*", in: FURST, P.T. (org.). *Flesh of the gods: the ritual use of hallucinogens*. New York, Washington, 1972, pp. 84-113.
- SISKIND, J. *To hunt in the morning*. Oxford, University Press, 1973a.
- _____. "Visions and cures among the Sharanahua", in: HARNER, M.J. (org.). *Hallucinogens and shamanism*. Nova York, 1973b.
- TAUSSIG, M. *Shamanism, colonialism, and the wild man*. Chicago, University Press of Chicago, 1987.
- TOURNON, J. "Magia, brujería, chamanismo, plantas y enfermedades", in: *Revista Antropológica* 8, n° 6. Lima, 1990.
- _____. "Medicina y visiones, canto de un curandero Shipibo-Conibo, texto y contexto", in: *Amerindia*, 16, 1991, pp. 179-209.
- TOWNSLEY, G. *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*. Ph.D. thesis. University of Cambridge, 1998.
- _____. "Song paths. The ways and means of Yaminahua shamanic knowledge", in: *L'Homme*, XXXIII, n° 2-4, 1993, pp. 126-128.



ALDEIAS KAXINAWÁ, 1993-1994

- 1 Santa Rey
- 2 Colombiana
- 3 Curanjillo
- 4 Nueva Luz
- 5 Miguel Grau
- 6 Lidia
- 7 Cashuera
- 8 Bufeio
- 9 Santa Gallo
- 10 Pikiniki
- 11 San Francisco

A cultura do yagé, um caminho de índios

Germán Zuluaga¹

O xamanismo

Como já foi amplamente descrito na recente literatura científica, o xamanismo foi considerado como a primeira forma de conhecimento empregada pelos povos primitivos do mundo inteiro. O antropólogo Mircea Eliade, um dos mais afamados estudiosos do fenômeno xamânico, o definiu como “as técnicas arcaicas do êxtase” (Eliade 1975), que se pode ler em português como “as técnicas arcaicas do transe”, já que seu conteúdo fundamental consiste na possibilidade que o xamã tem de “viajar para a região dos espíritos.”

-
1. Médico cirurgião da Colômbia, professor catedrático da Pontifícia Universidade Javeriana e Coordenador do Programa do Amazon Conservation Team. Desde 1983 está em estreito contato com os indígenas Inganos do piemonte amazônico colombiano, tem participado em sessões rituais com o yagé e assessora com eles um amplo programa de recuperação da medicina tradicional, das plantas medicinais e da cultura. Tradução de Claudia Rosa Riolfi e Valdir Heitor Barzotto. Revisão técnicas: Beatriz Labate.

O conceito de transe, contudo, produz grandes conflitos no pensamento científico moderno. As mudanças de consciência no indivíduo, há vários séculos, são interpretadas como perturbações ou patologias e se definem com o termo *alucinação*. De fato, a alucinação é considerada como sintoma principal da enfermidade mental ou psiquiátrica e se define como “uma distorção patológica das percepções e uma alteração das funções mentais superiores – juízo e raciocínio”. O sintoma alucinatório, próprio da esquizofrenia ou perda da realidade, inclui uma perda das relações espaço-temporais, uma perda da consciência de si e uma série de manifestações visuais e auditivas desordenadas.

Não obstante, desde tempos imemoriais e em todas as culturas, o ser humano tem explorado de diversas maneiras a possibilidade de produzir alterações de consciência. A busca do transe parece ser uma constante do chamado *Homo sapiens*. É próprio das diferentes tradições religiosas promover o transe através de mecanismos endógenos: oração, mantras, meditação, jejuns, vigília, mortificação, exercícios corporais, respiração, entre outros. Estas práticas ascéticas buscam, em todos os casos, uma comunicação com a realidade espiritual, outra realidade, e uma alteração de consciência para perceber de modo diferente a realidade material.

Precisamente os trabalhos sobre o fenômeno do xamanismo revelam que também o transe se converte no objetivo mais importante. Entretanto, isso é feito aqui através de mecanismos exógenos; ou seja, mediante o consumo de substâncias e plantas que produzem alterações de consciência. Estas plantas têm sido chamadas alucinógenas, psicotrópicas, extasiantes, psicopompas, enteógenas, ilusionistas e não são bem compreendidas pela ciência ocidental.

Quase todas as culturas primitivas do planeta empregam ou empregaram esta classe de plantas, num contexto xamânico. De fato, sabemos da *Amanita muscaria* na Ásia e América do Norte, o peiote e o Don Juan no México, o São Pedro na costa peruana, o yagé e a virola na selva amazônica, o *yopo* na região do Orinoco e das selvas da Guiana, a coca e o *borrachero* na região andina, o ópio no Extremo Oriente, a

marijuana na antiga Pérsia, a *atropa*, a datura e o meimendro na região mediterrânea e a *iboga* na África. Confirmou-se também que o uso do cogumelo *Claviceps purpúrea* fez parte das tradições pré-socráticas da antiga Grécia e que o cogumelo soma originou, de certo modo, a escritura da Ríg Veda, o primeiro livro sagrado dos hindus.

A evolução cultural em todos os povos produziu um paulatino distanciamento das técnicas xamânicas e sobretudo do uso das plantas alucinógenas. Esta tendência foi levada ao extremo de considerar estas plantas como “tóxicas” ou “diabólicas” e seu uso é proscrito em quase todo o mundo moderno. Todavia, desde fins do século passado, muitos ocidentais têm incursionado novamente no consumo destas substâncias, buscando uma resposta aos grandes problemas da civilização industrial. O ponto culminante aconteceu com o movimento *hippie* e o consumo massivo de maconha.

A antropologia dos últimos trinta anos mostra que vários grupos indígenas, especialmente na América, ainda continuam praticando o xamanismo e consumindo plantas alucinógenas. Apesar dos quinhentos anos de perseguição, genocídio e barbárie, a sabedoria xamânica se conserva viva em muitos povos. O homem branco começa a mudar a perspectiva moral e se interessa por conhecer e estudar os conhecimentos tradicionais dos aborígenes e os extraordinários efeitos dessas plantas, até agora menosprezadas.

O piemonte amazônico

Por diversas razões estratégicas, geográficas e históricas, os grupos indígenas do piemonte amazônico sul-americano puderam conservar e manter suas práticas de xamanismo, baseadas no consumo de um cipó da selva conhecido como *yagé*, *ayahuasca*, *natema* ou *ambiwaska*.

Ainda que vários cronistas, durante a conquista e a colonização, tenham descrito de forma superficial o consumo desta planta entre os

índios, só de trinta anos para cá foi produzida uma informação etnográfica, botânica e química importante.

Depois da última glaciação, no pleistoceno, quando as geleiras exterminaram as grandes vegetações, ficaram pequenos refúgios ou manchas de flora e fauna, a partir dos quais, uma vez restabelecidas as condições climáticas, formaram-se os ecossistemas atuais. Na América do Sul identificaram-se nove refúgios (Cerón 1991) ou *hot-points*, um dos quais está situado na região do rio Napo, na região amazônica equatoriana.

O refúgio do Napo deu origem aos ecossistemas do piemonte amazônico que se estendem desde o norte do Peru até o sul da Colômbia. O yagé (*Banisteriopsis sp.*) e outras plantas utilizadas pelos grupos indígenas para suas práticas xamânicas, têm pois como centro de origem e difusão este refúgio.

Quando os espanhóis chegaram, numerosas populações indígenas habitavam o piemonte amazônico sul-americano. A conquista destes territórios, contudo, ocorreu de forma tardia, levando em conta as dificuldades que a inóspita selva oferecia para a entrada dos europeus. Em fins do século XVI a conquista espanhola já tinha delimitado uma área de colonização na Alta Amazônia colombiana. Os grupos indígenas das províncias de Mocoa, Sucumbíos e Sibundoy foram submetidos ao regime colonial e repartidos em encomendas; foram os missionários franciscanos que durante cem anos tentaram a colonização, até 1784 quando se retiraram ante o evidente fracasso (Llanos e Pineda 1982).

As crônicas desta época são muito confusas e não permitem determinar com precisão os diferentes grupos indígenas que habitavam estas regiões; os missionários impuseram duas línguas gerais (língua geral) para a colonização e evangelização: a língua Inga (quíchua), que foi a mais difundida, e a língua Siona, imposta na zona do rio Putumayo.

Em meados do século XIX se reinicia o processo de colonização, movido primeiro pelo afã da exploração da quina e posteriormente pela

exploração do látex. Os missionários capuchinhos entram novamente no início do presente século e se instaura, de forma definitiva, a colonização da Alta Amazônia. Contudo, a paisagem indígena havia mudado de forma dramática: muitos dos grupos originais desapareceram, outros viram suas populações dizimadas e alguns migraram para outras regiões ou realizaram intercâmbios étnicos que ainda não foram bem estabelecidos.

A cultura do yagé

De todos estes grupos, os seguintes grupos são reconhecidos no presente século no Alto Amazonas colombiano: a) os *Kamsá*, habitantes do Valle del Sibundoy e possíveis descendentes dos *Quillacingas* de Nariño, b) os *Siona*, habitantes do rio Putumayo, c) os *Kofan*, residentes nos rios Putumayo, San Miguel e Guamuez, d) os *Coreguaje*, localizados sobre as margens do rio Orteguaza, e) o povo *Murui-muinane* (Uitoto), habitantes do rio Caquetá e seus afluentes, e f) os *Ingano*, localizados sobretudo no Valle del Sibundoy e a região vizinha a Mocoa. No piemonte equatorial se encontram, por sua vez, indígenas *Siona* e *Secoya*, falantes de quíchua e ashuar.

São estes, pois, os grupos indígenas atuais do piemonte amazônico que corresponde ao refúgio do Napo e, de fato, todos compartilham sistemas de vida e crenças muito similares, com um denominador comum: o uso do yagé, um conhecimento experimentado de plantas medicinais e grandes habilidades como médicos tradicionais ou xamãs. Pela semelhança de suas práticas, os antropólogos denominaram esta região e seus habitantes de a “cultura do yagé”, considerada por muitos como a última das tradições xamânicas que se conserva com maior grau de pureza no planeta.

Torna-se difícil precisar se alguma destas etnias pode ser considerada como a possuidora original do conhecimento ou a responsável pela domesticação e aproveitamento do yagé e de outras plantas medicinais importantes. O próprio nome “yagé” é um mistério. Qual é

o nome original dado a este cipó? Não sabemos. Entre as populações indígenas de fala quíchua, do Peru até a Colômbia, recebe o nome de ayahuasca (traduzido como “cipó da alma” ou “cipó dos mortos”) ou também de *ambiwaska* (traduzido como “cipó de remédio” ou “cipó medicinal”), enquanto os Ashuar do Equador o conhecem como *natema* e os Ashaninca do Peru como *kamarampi*; yagé é a designação usada pelos Siona, os Kofân, os Secoya e os Inga da Colômbia.

Só é possível encontrar o yagé em forma silvestre nas regiões antes descritas. A presença deste cipó em regiões como o sul da Amazônia peruana, a selva do Brasil ou regiões como o Orinoco e o Chocó, se deve ao intercâmbio que há séculos têm realizado os grupos indígenas, que levavam consigo sementes de suas principais plantas; em todas estas áreas só é possível encontrá-lo em forma cultivada.

Sem dúvida alguma, a ayahuasca ou o yagé, por seus poderosos efeitos de transe, tem sido a planta mais apreciada da cultura indígena do piemonte amazônico. Mas o xamanismo destes grupos também faz uso de múltiplas plantas que os mesmos indígenas chamam “irmãs” que complementam a eficácia de seus poderes xamânicos e terapêuticos. É o caso do cipó *Paullinia yoco*, das diversas variedades de Ciperáceas etc. Todas estas plantas são também silvestres e próprias destes ecossistemas.

Novos usos do yagé

O interesse recente pelos poderes do yagé suscitou, nos últimos cem anos, novas formas de uso, a maioria delas distintas das empregadas pelos indígenas que originalmente ostentavam o conhecimento. Cabe aqui fazermos várias perguntas: o emprego do yagé fora do contexto xamânico original perde a eficácia? As mudanças e a forma de preparação e de uso suscitam por sua vez mudanças nos efeitos do consumo do yagé? Pode-se considerar que a música, a parafernália e o uso de plantas complementares, tal como o fazem os indígenas, são elementos secundários e que não intervêm no efeito final do consumo do yagé?

Estas perguntas certamente podem conduzir a grandes polêmicas, mas nem por isso devemos deixar de fazê-las. Para uma análise mais detalhada, convém primeiro enumerar rapidamente as novas formas de utilização do yagé na cultura moderna:

1. O uso do yagé por parte de mestiços, camponeses e homens brancos em geral que habitam o piemonte amazônico. Isso tem suscitado o fenômeno do curanderismo, que se observa sobretudo em cidades como Iquitos e Pucallpa no Peru ou Mocoa na Colômbia. Em termos gerais, estes curandeiros têm participado de sessões rituais com indígenas e alguns inclusive têm seguido um processo formal de aprendizagem. No entanto, suas práticas não contemplam todo o conhecimento original dos indígenas e incorporam técnicas e conceitos que procedem de outras latitudes (espiritismo, magia negra e magia branca, esoterismo, técnicas da *new age* ou das recentes medicinas alternativas).
2. O uso do yagé em práticas de sincretismo religioso, sobretudo originadas no Brasil, como as conhecidas igrejas do Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha. Nestes casos se conserva o contexto religioso ou místico que evoca o consumo desta planta, mas deixou-se de lado, em quase tudo, a parafernália, o uso de plantas complementares e a cosmovisão original indígena. Inclusive os cantos e a música são transformados e deixam de ser técnicas de invocação de forças da natureza, para converter-se em mantras, súplicas, cânticos e orações de exclusivo conteúdo religioso ou filosófico. Aqui podemos afirmar que o yagé foi extrapolado de seu contexto xamânico e se integra definitivamente numa forma neo-religiosa.
3. O uso do yagé como parte de programas de investigação científica, seja para a busca de substâncias ativas com eficá-

cia farmacológica, seja para elucidar problemas da fisiologia cerebral ou para seu emprego com aplicações terapêuticas por parte de médicos ocidentais. É o caso de programas como o desenvolvido em Tarapoto (Peru) com o Centro de Experimentação de Toxicomanias (Mabit 1997), ou as investigações farmacológicas do neuropsiquiatra chileno Claudio Naranjo (Naranjo 1976) ou ainda os trabalhos de encefalografia do grupo interdisciplinar criado pelo antropólogo catalão Josep Fericgla (Fericgla 1997).

4. Nos últimos anos surgiu uma extensa moda de *new age* e neo-xamanismo, cuja origem reside na busca de novos paradigmas religiosos e médicos. É freqüente encontrar homens que se autodenominam xamãs e que têm escolas de iniciação ou aprendizagem e prática em várias cidades da América Latina e Estados Unidos. Em particular ressaltam as experiências de dois controvertidos antropólogos: Michael Harner e Carlos Castañeda, que, depois de trabalhar como investigadores formais e acadêmicos e ter contato estreito com culturas indígenas, se converteram em mestres das técnicas xamânicas. A revista de publicação mensal *Shaman's drum* (1993) está infestada de informações sobre escolas e centros de neo-xamanismo, de fácil acesso para o homem branco. Este novo fenômeno não pode enquadrar-se em uma nova prática religiosa ou uma nova prática médica, em sentido estrito, devendo ser lido antes num contexto de um novo humanismo filosófico.
5. Finalmente, com o auge das experiências psicodélicas no mundo ocidental, muitas pessoas buscam a experiência do yagé com o único fim de experimentar as sensações alucinatórias desta planta. Alguns querem uma experiência "autêntica" e viajam em busca de "verdadeiros xamãs", enquanto outros ingressam nesta experiência guiados pelas oportunidades à sua volta. Hoje é fácil conseguir uma garrafa de yagé

pela internet; nos Estados Unidos se oferecem viagens organizadas com destino ao Equador, Peru e Brasil praticamente com o único objetivo de consumir esta substância visionária através das mãos de algum pretenso xamã indígena a serviço de uma agência de viagens.

Os índios, outra vez em problemas

O problema é consequência de todas estas formas de uso levianas e a interpretação sobre seus efeitos é, sem dúvida alguma, de grande importância. Estamos diante de uma nova forma de apropriação, por parte do homem branco, de uma sabedoria e um bem indígena. Para o caso da América, depois de quinhentos anos, nos encontramos perante um novo intento de encontro entre duas culturas, já não com base nas terras, no ouro, nos recursos naturais, na mão-de-obra ou na imposição cultural e religiosa. Agora o problema em questão é o dos recursos genéticos, das plantas medicinais, das plantas psicotrópicas e dos conhecimentos xamânicos. Mas este encontro pode novamente se tornar catastrófico para os indígenas.

São múltiplas as ameaças que se apresentam para o caso específico do piemonte sul-americano: abusos na aplicação dos Direitos de Propriedade Intelectual por parte de centros científicos, universitários ou industriais; comércio ilegal ou indiscriminado de plantas medicinais e em especial do yagé, sem considerar o grave perigo de extinção da espécie; o novo “boom” do yagé, das plantas psicotrópicas em geral e do xamanismo *new age*, do esoterismo, dos cursos curtos de xamanismo prático; yagé a domicílio por internet, aumento de charlatães e “pseudo-xamãs”; e, finalmente, o iminente perigo de uma legislação internacional que declare o yagé como planta narcótica e ilícita, de cultivo, uso e comercialização proibida.

Mas, realmente são os indígenas os únicos prejudicados por toda esta situação? Ao fim e ao cabo, o pior que poderia ocorrer é que eles se extingam, como já está ocorrendo com os Siona, os Secoya e os

Coreguaje, para falar do Piemonte, ou com os Nukak Makú e os Zoró na Média e Baixa Amazônia, ou com os quase 1.000 grupos étnicos desaparecidos em quinhentos anos.²

Afortunadamente cresce a consciência de que a salvaguarda da diversidade cultural e humana do planeta é uma questão de urgência para ter esperanças de sobrevivermos como espécie:

É necessário valorizar e proteger a diversidade cultural dada a alarmante redução atual de formas sociais adaptativas existentes no inventário humano. A perda e destruição de sistemas civilizadores implica a perda de modelos únicos de organização social, política, econômica, lingüística e de expressões intelectuais, científicas, artísticas e filosóficas... A diversidade cultural é tão importante como a diversidade biológica: ambas são garantias da riqueza de formas de vida... Uma humanidade com pluralismo cultural é necessária para uma evolução biossocial que otimize todas as formas de vida e de criatividade cultural no inventário de expressões humanas... A diversidade cultural potencializa todas as criatividades humanas para atingir diferentes formas de convivência coletiva. (Barón, Reichel, Pinzón e Perafán 1995)

Sabemos o que é o yagé?

O conflito, no entanto, vai além de ser testemunho da possível última tragédia indígena do piemonte amazônico. Temos realmente compreendido o significado e o valor do yagé e da sabedoria xamânica que o rodeia? Na verdade, estamos seguros de tudo o que este universo da ciência indígena representa para o homem e para a vida no planeta?

Não estou muito seguro. Penso que uma vez mais a cultura ocidental está cometendo o mesmo erro de sempre, graças a seu etnocentrismo e ao fato de querer interpretar “o outro” a partir de sua

2. A maioria dos autores concordam que antes da chegada dos conquistadores na América havia cerca de 1.500 grupos indígenas, dos quais sobrevivem apenas 450.

própria forma de pensamento. Após quase quinhentos anos de perseguição implacável contra os xamãs, contra suas plantas, contra sua sabedoria, por fim o homem moderno se interessa de uma maneira nova por todos estes fenômenos. Experimenta ou intui que os xamãs do piemonte amazônico têm um poder e um segredo importante e corre pressuroso a descobri-lo. No centro encontra uma beberagem feita de plantas, entre elas o yagé. O primeiro impulso, e até agora quase o único, é considerar que o segredo e o poder do índio é esse e nada mais: o yagé ou ayahuasca se converte agora em um novo Eldorado da cultura moderna.

E o homem moderno, sob rótulos como etnobotânico, médico, cientista, antropólogo, humanista ou místico, cai na mesma armadilha: não pede permissão, não pergunta, não escuta, não questiona. Simplesmente toma a planta, toma o ouro verde e o usa de acordo com suas fantasias, o condiciona a suas estruturas de pensamento ou de cultura. Uma vez mais o índio é despojado do que é seu e o despojador crê ter atingido o céu (expressão metafórica que, não obstante, para o caso que nos ocupa parece quase textual).

Vemos então hordas de homens usando o yagé em contextos de curanderismo, em espaços de sincretismo religioso, em escolas de humanismo filosófico, em experiências psicodélicas, em imprecisas formas de charlatanismo ou em investigações de cunho científico e econômico.

Não posso acreditar na intolerância de sugerir que todas estas formas levianas são ineficazes ou desprezíveis. Pode ser importante encontrar no yagé substâncias ativas para a solução de graves problemas de saúde,³ ou talvez formas experimentais de tratamento para a farmacodependência, ou talvez formas rituais e sacramentais que a muitos permita vivenciar uma sã experiência religiosa. Além disso,

3. Graças a seu conteúdo rico em substâncias inibidoras de enzimas cerebrais – inibidoras da Monoaminoxidase ou IMAO – a harmalina, princípio ativo do yagé, é um potencial antidepressivo para uso em psiquiatria.

estou convencido destes benefícios. Creio que o yagé é uma planta tão especial, sagrada diriam os indígenas, que pode dar sustentação a todos estes usos e estes benefícios.

O que creio é que, todavia, atrás de tudo isso nós estamos ficando sem conhecer um benefício ainda mais importante do yagé e de toda a cultura xamânica. E penso que a única maneira de descobri-lo é mudando de atitude. A atitude que supere o etnocentrismo e a desqualificação, a atitude que ouse estabelecer um autêntico diálogo com o outro, neste caso o indígena. Esse “outro benefício” do yagé, que historicamente é o primeiro, pois estava antes que os novos, só podemos conhecê-lo se nos aproximarmos com respeito do xamã, do índio, se pedirmos permissão para entrar em sua casa, se respeitarmos suas normas de convivência, se tivermos a humildade para perguntar, com a noção de que quem sabe e pode nos ensinar é ele. E sim, finalmente, adquirirmos o bom costume de saber escutar e atender aos seus conselhos.

Isto implica também entender que um processo de conhecimento, investigação ou aprendizagem com os indígenas, requer um largo processo de aceitação de ritmos que o mestre determina e uma enorme dose de paciência. É inconcebível que cheguemos a pensar que, por haver participado em duas ou três sessões de yagé com xamãs, já tenhamos as repostas completas a seu misterioso funcionamento ou, pior ainda, que já sejamos uns autênticos iniciados na arte xamânica. Os próprios xamãs nos lembram que para conhecer a ciência do yagé são necessários trinta ou quarenta anos: acaso o homem branco tem algum privilégio para que com ele não seja necessário o mesmo tempo?

Se alguém se arrisca nesta nova forma de aproximação deve, certamente, despojar-se de todo tipo de prejulgamentos morais, científicos ou culturais. É comum encontrar, diante da experiência de algum fenômeno estranho em uma sessão, explicações imediatas a partir de contextos científicos ou religiosos de outras culturas. Se um xamã usa as folhas de urtiga⁴ para aplicar em golpes sobre o corpo do

4. Os xamãs do piemonte amazônico empregam as folhas de urtiga, *Urera sp.*, como

enfermo, pensa-se então que, sem dúvida, é uma forma de aplicar acupuntura artesanal ou primitiva, aproveitando os pontos energéticos do Chi. Neste mesmo contexto, as explicações sobre enfermidades frias e quentes extrapolam com facilidade às teorias do Ying e o Yang da medicina chinesa. O mesmo ocorre ao experimentar efeitos psicológicos de regressão ou de viagem ao passado, os quais se interpretam facilmente como a confirmação das teorias sobre a reencarnação. Mais freqüente ainda é a explicação científica de que os efeitos “alucinatorios” são o simples resultado de haver consumido uma planta com princípios ativos que têm efeitos sobre profundas estruturas do sistema nervoso central.

É possível que estas hipóteses estejam corretas. Mas é possível que sejam simplesmente coincidências. O que se sugere aqui é darmos permissão para que seja o xamã quem dê a explicação completa do seu próprio discurso e sobretudo de sua própria lógica. Depois teremos oportunidade de fazer traduções ou comparações, se continuarmos acreditando que isso é importante.

Também é possível que, uma vez concluída uma aproximação real e respeitosa ao yagé no contexto xamânico, voltemos a preferir seu uso nos novos contextos científicos, religiosos, psicodélicos ou do curandeirismo. Mas penso que esta última opção é mais sã, pois é sustentada na escolha entre duas opções igualmente válidas e com um conhecimento de causa do contexto original (ainda que me atreva a afirmar que quem conheça o verdadeiro valor do yagé indígena, já não quererá voltar a experimentá-lo em outro contexto).

Este novo olhar que proponho, ou seja, uma nova forma de aproximação ao saber xamânico e aos efeitos do yagé, requer, parado-

acompanhante na sessão ritual com yagé. Esta planta possui, tanto em seus talos como em suas folhas, uns espinhos rígidos que contêm substâncias urticantes, cuja aplicação na pele causa dor e produz um efeito de queimadura ou de picada de insetos, semelhante à de formigas. A urtiga oferece benefícios terapêuticos e além disso serve para controlar certos efeitos fortes ou desagradáveis durante o transe.

xalmente, uma abertura em nossos níveis de observação e de compreensão. A beberagem de yagé é a única protagonista de uma sessão do ritual xamânico? Esta continua a idéia predominante do homem branco. Por acaso pouco importa a presença do xamã? Será que a roupa, as plumas, os colares, os guizos e a pintura corporal são simples adornos exóticos e desprovidos de intencionalidade? Quiçá a música e os cantos em idiomas ininteligíveis para nós sejam balbucios primitivos que expressam a superstição e a pouca evolução do índio? O ramalhete de folhas com que acompanha ritmicamente seus cantos e suas danças, seria tão-somente um chocalho para ambientar a noite? Mastigar *chundures* de acordo com o tipo de cura e aplicar as folhas de urtiga ou banhar a cabeça do doente com um cozimento de plantas da selva, ou soprar um perfume sobre o corpo do enfermo, ou sugar “estranhos objetos” da pele, ou ainda fazer defumações com resinas e com tabaco, são práticas que em pouco ou nada afetam o efeito final do consumo do yagé?

A investigação científica sobre o yagé ou ayahuasca praticamente já disse tudo. De fato, é uma bebida preparada com plantas da selva amazônica. Em todos os grupos indígenas que o empregam, tem como base o talo de um cipó da espécie *Banisteriopsis* (existem mais de seis espécies identificadas, todas usadas com igual fim). Para a preparação se emprega ainda uma planta complementar, igualmente importante, a qual varia de uma cultura para outra. Entre os Inganos da Colômbia se emprega a *chagro panga*, folhas da espécie *Diplopteris cabrerana*, enquanto no Peru é mais freqüente o uso da chacrona ou *Psychotria viridis* (Schultes e Raffauf 1994).

Estas substâncias ativas têm afinidades com as terminações nervosas dos centros superiores do sistema nervoso central. Aqui parece terminada qualquer conjectura sobre seus efeitos. É uma simples questão de reações fisiológicas, dizem os cientistas para dar por encerrado o caso.

No entanto, são muitos os mistérios que não foram explicados. Ainda não se entende como os índios, sem tecnologia alguma, puderam

descobrir a combinação perfeita de duas plantas, combinação sem a qual o efeito de transe seria impossível. Tem sido motivo de surpresa e admiração reconhecer que há uma perfeita coincidência bioquímica entre os dois grupos de plantas empregados.

De outro lado, como concluem os estudos do neuropsiquiatra Naranjo, não há todavia uma explicação coerente sobre como se repetem conteúdos de imagens em pessoas que foram injetadas com harmina, sem ter sequer conhecimento da origem da substância. A maioria delas relatou visões sobre jaguares, anacondas, louros ou em outros casos referências a imagens cristãs.

A explicação antropológica do efeito do yagé ou do transe xamânico como uma viagem ao mundo dos espíritos é para a ciência moderna, agnóstica e materialista, de qualquer ponto de vista insustentável. A ciência não acredita no espírito ou em realidades sobrenaturais e, no máximo, se interpretam como conteúdos simbólicos da cultura ou da psique humana. Se o que é afirmado pelos indígenas está certo, seria necessário primeiro demonstrar, de maneira “científica” a existência do espírito, assunto que certamente está muito longe de poder-se dar nas condições atuais. Entretanto, um enorme abismo continuará existindo entre ciência moderna e ciência indígena.

Mas as dúvidas e as distâncias aumentam ainda mais se tratamos de examinar com detalhe os efeitos reais de um transe xamânico sob os efeitos do yagé. Aqueles que o experimentam não duvidam por um instante da veracidade do conteúdo das imagens, sensações e sons, em que pese a insistência em considerar o yagé como uma planta com efeito psicodélico.

Yagé e purga

Já insisti em outras ocasiões que para os indígenas do piemonte amazônico (Zuluaga 1994), o yagé ou ayahuasca é acima de tudo um purgante. A palavra purga é preferida por eles para definir o efeito de seu consumo. E falamos de uma purga no sentido grego de “*katarsis*”,

posto que se experimenta uma dramática limpeza do organismo e ainda mais, uma limpeza dos sentimentos, das lembranças, dos pensamentos e das vivências espirituais. O fundamento do conteúdo das sensações durante o transe com yagé reside precisamente nesta experiência catártica, que coincide com a já clássica e célebre descrição de Eliade: “sofrimento, morte e ressurreição rituais”. O yagé é o veículo sagrado para ingressar no mundo espiritual, mas ao mesmo tempo é o encarregado de limpar o viajante para que possa ingressar em estado de pureza nesse mundo.

Para os ocidentais, no entanto, estes efeitos de purga (vômito, diarreia, sudorese, taquicardia, diurese aumentada etc.) são considerados como a prova de seu efeito tóxico. De forma paradoxal, para os índios esse mesmo efeito é considerado como uma verdadeira desintoxicação ou limpeza. Muitas vezes, o homem branco busca uma maneira de minimizar ou dissimular o clássico sabor amargo e nauseabundo da bebida, enquanto que para os índios este amargo é a condição primordial para pôr à prova a vontade e a fé do iniciado.

Não posso, pela limitação do tempo para expressar todas as idéias, estender-me em detalhe sobre muitas outras diferenças que existem entre o consumo de yagé em um autêntico contexto xamânico com indígenas do piemonte amazônico e o consumo em espaços dessacralizados. De qualquer forma, parece que as reordenações humanistas ou religiosas mantêm certo conteúdo sagrado desta maravilhosa planta.

Eu não sabia nada disso. Simplesmente, se a casualidade existe, há quinze anos, quando fazia minha prática rural para terminar meus estudos na Faculdade de Medicina, conheci xamãs Inganos do piemonte amazônico colombiano. O medo ou a prudência (que quase sempre se confundem), unidos à generosidade desses índios, me levaram a introduzir-me no fascinante e difícil mundo do xamanismo do yagé. Não perguntei, não questionei, não pus idéias preconcebidas entre eles e eu. Estava apenas envolvido pelo que fui experimentando em minha vida pessoal. Uma dramática limpeza, uma profunda conversão científica (e certamente, espiritual), uma convicção de que as plantas medicinais funcionam e uma

aterrorizadora certeza: havia ingressado, sem o saber e sem o querer, num estranho mundo que já havia escutado em minha infância pela boca de minha avó e de meus professores, alguns deles sacerdotes: o purgatório, que mais que uma figura metafórica ou a invocação de um lugar para o qual vão os mortos para expiar suas culpas e pecados, se convertia aqui em uma horrorosa e formosa realidade.

Bibliografía

- BARÓN, Ciro; REICHEL, Elizabeth; PINZÓN, Carlos e TERAFAÁN, Carlos. "Diversidad étnica, cultural y constitución colombiana de 1991. Legitimidad de las diferencias: realidades, retos y respuestas", in: *Derecho, etnias y ecología*, tomo 6, "Colección documentos de la Misión", Santafé de Bogotá, Presidencia de la República, Consejería Presidencial para el Desarrollo Institucional, Colciencias, 1995.
- CERÓN, Benhur. *El manejo indígena de la selva pluvial tropical*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 1991.
- ELIADE, Mircea. *El xamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- FERICGLA, Josep. *Al trasluz de la ayahuasca*. Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1997.
- LLANOS, Héctor; PINEDA, Roberto. *Etnohistoria del gran Caqueta (Siglos XVI-XIX)*. Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, 1982.
- MABIT, Jacques. "Takiwasi: usos y abusos de sustancias psicoactivas y estados de conciencia", in: *Revista Takiwasi*, 5, setembro de 1997.
- NARANJO, Claudio. "Aspectos psicológicos de la experiencia del yagé en una situación experimental", in: HARNER, Michael (org.). *Alucinogenos y xamanismo*. Madri, Guadarrama, Punto Omega, 1976.
- SCHULTES, Richard; RAFFAUF, Robert. *El Bejuco del Alma: los médicos tradicionales de la Amazonía colombiana, sus plantas y sus rituales*. Santafé de Bogotá, Banco de la República, Ediciones Uniandes, 1994.
- Shaman's Drum, A Journal of Experimental Shamanism*, 32, Willits CA, 1993.
- ZULUAGA, Germán. *El aprendizaje de las plantas: en la senda de un conocimiento olvidado*. Santafé de Bogotá, Seguros Bolívar, Excelsior Editores, 1994.

Produção visionária da ayahuasca no contexto dos curandeiros da Alta Amazônia peruana

*Jacques Mabit*¹

Introdução

O conhecimento ancestral dos mestres curandeiros da Amazônia peruana, objeto da atenção quase exclusiva de antropólogos e etnólogos

-
1. Médico francês especializado em Naturoterapia (Paris) e Patologia Tropical (Ambers). Realizou várias missões de avaliação de projetos de saúde na África e Ásia antes de trabalhar como diretor de um hospital do altiplano peruano. Esta experiência de campo o conduziu a interessar-se mais de perto pelas medicinas indígenas tropicais. Realiza uma investigação participativa do saber xamânico em várias regiões do Peru e particularmente na Alta Amazônia peruana. Desde 1992, dirige em Tarapoto o Centro Takiwasi, dedicado à exploração de alternativas ao tratamento de toxicômanos mediante a associação da psicoterapia contemporânea e o uso ritualizado de plantas psicoativas. É membro fundador do Conselho Interamericano Sobre a Espiritualidade Indígena (CISEI). Tradução de Claudia Rosa Riolfi e Valdir Heitor Barzotto. Revisão técnica: Sonia Labate.

até há uma década, é agora de interesse de outros cientistas como médicos, biólogos e inclusive físicos.

Por outro lado, existe um fenômeno social amplo nas sociedades pós-modernas ocidentais de busca individual e coletiva de novos horizontes psíquicos que abarquem as questões existenciais, incluindo sua dimensão de sacralidade. Perante a escassez de resposta pelos modeladores do pensamento moderno, os intelectuais, religiosos e cientistas, muitos indivíduos se sentem atraídos pelas propostas do conhecimento ancestral e tratam de apropriar-se de sua riqueza.

A ayahuasca é um dos pólos mais atrativos das diferentes práticas curandeiras para os ocidentais, já que responde à sua sede de potência, rapidez e eficácia. Presta-se também a múltiplas projeções e idealizações típicas do ser “branco” em relação ao “índio”.

Por isso, nos parece conveniente neste contexto, voltar às raízes e recordar as características da produção visionária induzida pela ayahuasca segundo o modelo dos estudiosos da matéria, os curandeiros indígenas, que gozam de uma experiência milenar nestes temas e são, afinal de contas, os descobridores históricos dos poderosos efeitos psicoativos das plantas mestras.

Antecedentes

As tradições de cura na Alta Amazônia peruana (Região de San Martin) estão centradas na iniciação pelas plantas alucinógenas e seu uso como método diagnóstico prognóstico, terapêutico e divinatório. Estas práticas encontram-se em toda a planície amazônica.

Na região que nos interessa, a ayahuasca representa a base do edifício terapêutico. Este cipó possui propriedades alucinógenas potencializadas por diversas misturas adicionadas à bebida para seu cozimento. A adição principal é a chacrona (*Psychotria viridis*).²

2. Para dados botânicos mais detalhados, consultar: McKenna, Towers, Abbot 1984; Deulofeu 1967; Schultes 1986; Gates 1986; Naranjo 1983.

Durante a iniciação, o candidato-curandeiro é convidado a ingerir o preparo à base de ayahuasca chamado pelo termo genérico “ayahuasca” e, de maneira popular, com a palavra “purga”. A absorção realiza-se no curso de sessões noturnas dirigidas por um iniciador ou “mestre”.

A verdadeira iniciação supõe condições muito estritas: isolamento na selva, dieta ou jejum, abstinência, não ter contato com o fogo, não expor-se à chuva, exclusão total de certos alimentos (sobretudo sal, pimentão, porco etc.), não estar em contato com certas pessoas (mulheres grávidas ou menstruando, doentes etc.) e assim por diante.

O curandeiro faz uso da ayahuasca em sua prática habitual durante sessões noturnas, em média duas ou três vezes por semana.

Os dias preferidos são as terças e as sextas-feiras. Os pacientes participam dessas sessões e amiúde são convidados a tomar a ayahuasca em companhia do curandeiro.

Com freqüência, o curandeiro é um ex-paciente levado a efetuar um tratamento intensivo com um mestre devido à gravidade de sua enfermidade. Ao longo de seu tratamento, manifestaram-se disposições terapêuticas que depois ele desenvolveu.

Condições de investigação

Desde julho de 1986, levamos a cabo um trabalho de investigação dos sistemas de representação mental nas práticas de cura no Departamento de San Martin (Peru).

Este trabalho nos levou a encontrar uns 70 curandeiros ayahuasqueiros da região (rio Mayo e rio Huallaga), e alguns de outras regiões do Peru (Pucallpa, Iquitos, Puerto Maldonado), assim como alguns estrangeiros (Brasil, Colômbia, Venezuela, Equador). Mesmo nos mestiços a influência dos grupos autóctones é claramente sentida em suas práticas e seus conceitos. Localmente, a maior influência é a dos índios lamistas, cuja organização social foi estudada brilhantemente por

Françoise Scazochio-Barbira (1979). Este grupo é originário do povoado de Lamas, a 30 km de Tarapoto. Eles falam quíchua. Os lamistas vivem nas margens do rio Mayo e do Huallaga, onde Chazuta constitui já um segundo pólo de agrupamento indígena. Lamas e Chazuta têm uma reputação bem merecida de centros de “poder”, admirados e temidos pela estreita associação de práticas de terapia e de bruxaria.

Tentamos praticar uma antropologia médica participativa que busca uma implicação pessoal no seio das práticas rituais. Conviria melhor qualificar este estudo como uma forma de aproximação a um sistema etnomédico, segundo as propostas de Annie Walter (1982). Esta lógica nos conduziu a buscar mestres que estivessem dispostos a nos ensinar seus conhecimentos através do caminho iniciático tradicional. Os passos dados para a observação a partir do “interior” nos parecem os únicos suscetíveis, num tema tão específico (uso de substâncias psicotrópicas), de procurar informações pertinentes e, ao mesmo tempo, evitar o exemplo de teorias gratuitas e a refutação de realidades *a priori* fora do comum.

Tivemos umas 50 sessões noturnas ao ano durante doze anos, abrangendo vários períodos de dieta-isolamento na selva (num total de 150 dias), ou seja, com uma média de 10 pessoas por sessão, isto representa cerca de 6000 ingestões individuais. Nossos principais iniciadores foram sucessivamente Dom Wilfredo Tuanana Tananta, natural de Rumizapa y Shapaja (rio Huallaga); Dom Ricardo Pezo Panduro, de Catalina (Ucayali), formado com um indígena Campa; Dom Slón Tello Lozano, mestiço de Iquitos; Dom Aquilino Chujandama Chisquipama, de Yukanayaku (rio Huallaga).

Desde 1992, criamos o Projeto Takiwasi cuja finalidade era concretizar o ensinamento adquirido por nossa iniciação mediante a organização de um centro de reabilitação de toxicômanos. Formulamos uma metodologia de tratamento de pacientes farmacodependentes, numerosos nessa zona de produção de folha de coca e seus derivados tóxicos (cloridrato de cocaína e pasta básica de cocaína). Esta abordagem tenta a aplicação clínica do uso de plantas medicinais depurativas

e, depois, de plantas de efeitos psicoativos que facilitam uma auto-exploração do mundo intrapsíquico do sujeito, e em especial com a ayahuasca. Nos últimos 6 anos foram recebidos uns 300 pacientes tóxico-dependentes voluntários, do Peru e do estrangeiro, para uma estadia média de 9 meses no Centro Takiwasi.

Encontram-se aqui os comentários recolhidos dos curandeiros e pacientes, mas sobretudo a expressão de nossa própria experiência. É preciso assinalar que nunca havia tido experiência de consumo de substâncias psicoativas.

Condições da "produção" visionária

As sessões, geralmente, têm lugar na casa do curandeiro que preparou antes a "purga". O cozimento necessita de 3 a 8 horas, segundo as técnicas próprias a cada curandeiro. Esta preparação deve esfriar naturalmente à temperatura ambiente em um recipiente aberto.

A sessão começa às 9:00 horas. Depois de um ritual de proteção bastante breve (e variável) do lugar e de seu próprio corpo contra a intervenção de inimigos (maus espíritos, bruxos), o mestre termina a preparação ritual da bebida. Toma um cigarro de tabaco forte (*mapachos*) cantando um ícaro (cântico ritual). Acende e sopra a fumaça do cigarro no interior do recipiente que contém a ayahuasca. Mistura a fumaça com o líquido obscuro, sacudindo o frasco.

Em seguida, chama cada participante e lhes serve uma dose que ele calcula em função da constituição do sujeito, da natureza e da gravidade de sua enfermidade ou do motivo que o leva a tomar a ayahuasca e finalmente em função da "força" da preparação.

O curandeiro acompanha sempre o paciente em sua embriaguez, a força de sua própria embriaguez garantindo seu poder visionário e sua eficácia terapêutica.

Os primeiros efeitos se percebem em um prazo diferente de acordo com os sujeitos e as sessões, mas geralmente aparecem depois de 20 minutos. Duram em média 3 horas.

A escuridão e o silêncio são obrigatórios durante a sessão.

O mestre intervém somente para dirigir a produção visionária. É essencial aqui o uso dos ícaros, pois constituem o nó da prática terapêutica. Algumas vezes o canto é acompanhado pelo movimento rítmico de um feixe de folhas secas (*shacapa*) ou de uns ramos de plantas aromáticas (arruda: *Ruta graveolens*, por exemplo).

É imperativo que a produção visionária pela ayahuasca seja acompanhada do controle de um mestre de experiência, pois não faltam perigos no transe. É possível que através da intensidade da embriaguez o paciente evolua até visões espantosas (*bad trip*) que, se forem canalizadas, podem provocar verdadeiros estados de pânico, acompanhados de turbações de conduta ou desestabilização mental.

No transcurso da aprendizagem, o aluno deve obter um domínio progressivo destes estados de consciência “negativos”, os quais deve ser capaz de prevenir ou dominar sozinho, nele e nos demais. As visões negativas podem proceder:

- do sujeito que não pode fazer frente às suas visões e se enreda em suas próprias contradições;
- das interferências não-controladas entre os participantes na sessão;
- das interferências devidas ao que nos rodeia diretamente (disposição de lugar, manifestações intempestivas de luzes, ruídos, odores, presença de certos objetos etc.);
- das interferências exteriores atribuídas seja a atos de bruxaria (inimigos), seja ao espírito de defuntos, de gênios ou de outras entidades sobrenaturais (*cruzaderas*);
- do próprio cozimento (poção) (em qualidade ou em quantidade).

Convém assinalar que o perigo das visões “negativas” é relativo. O mestre não intervém sistematicamente para suprimi-las, elas podem fazer parte integral do tratamento e da necessária confrontação com a sombra.

O mestre deve ter bom controle dos diversos fatores que modificam as visões e as percepções. À parte os elementos já citados, as seguintes influências desempenham um papel muito importante:

- o mestre em si: sua psicologia, seu estilo de prática, seu nível de evolução pessoal;
- a atitude mental do sujeito ou suas predisposições conscientes ou inconscientes são fundamentais na qualidade de sua embriaguez. Alguns pacientes que tomaram a ayahuasca mais por força que por gosto terminaram sem embriaguez ou com uma embriaguez desagradável. A atitude interior e o humor do sujeito influenciam muito na qualidade de sua experiência;
- a alimentação diária do sujeito e o ingerido antes da sessão;
- a ausência de relações sexuais nas horas precedentes à sessão. Se o sujeito manteve relações sexuais e além disso não tomou banho depois, a embriaguez pode ser sumamente desagradável para ele e para os outros participantes;
- a mulher em período menstrual: enquanto está menstruada, não pode participar nestas sessões, pois isso constituirá um perigo coletivo e pessoal;
- a postura durante a sessão: a posição do corpo modifica as percepções, provavelmente pela integração das sensações externas e sinestésicas nas visões. Inclinar a cabeça para frente produz visões muito negativas. O mestre proíbe que o sujeito se deite (também para evitar a inalação do vômito intempestivo) e que se incline profundamente para frente.

No curso de nosso trabalho de formação, tivemos a oportunidade de viver pelo menos uma vez todos estes casos e tê-los provado. Não se

trata de atitudes arbitrárias de caráter “simbólico” (no sentido pejorativo da palavra), mas de fatores reais ainda que não sistemáticos, pois, vivemos também situações em que uma ou outra destas regras não foi respeitada, sem registrar conseqüências prejudiciais.

Os efeitos terapêuticos da ayahuasca dependem de uma boa direção das sessões. Os comentários que seguem pressupõem que sejam cumpridas estas condições.

Modificações das percepções

O mestre tem a possibilidade de aumentar ou diminuir a intensidade da produção visionária coletiva ou particular, com a ajuda de diferentes técnicas:

- a “soprada” que consiste em jogar a fumaça do tabaco sobre o corpo do paciente e sobretudo na “coroa” (vértice do crânio). A soprada pode efetuar-se mastigando um pedaço de canela e fumando o tabaco negro forte (*mapacho*). Também pode fazer-se com a ajuda de líquidos pulverizados com a boca sobre a coroa, a cara, o peito, as costas ou outra parte do corpo. O mestre utiliza principalmente cânfora dissolvida em aguardente (à qual às vezes acrescenta alhos e cebolas), água florida, timolina e vários perfumes (marca Tabu de preferência);
- a imposição das mãos que se efetua geralmente sobre a coroa ou sobre a parte dolorida do corpo;
- a água derramada sobre a nuca ou sobre o crânio do paciente;
- a luz para romper a escuridão;
- as palmadas rítmicas com ramos e folhas secas (*shacapa*) em cima da cabeça do paciente;
- a inalação de perfumes, cânfora, limão fresco cortado etc.;
- o tomar refrescos, água simples, limonada doce etc.;
- a “chupada”: consiste em uma aspiração de boca efetuada pelo mestre sobre uma parte do corpo do enfermo, preferencialmente

a coroa ou as têmporas. Antes, o mestre enche sua boca de um líquido (por exemplo água “carregada” por um ícaro) e em seguida da aspiração o cospe, havendo já aspirado a embriaguez do paciente. Em outras ocasiões, fuma e traga a fumaça do tabaco com o fim de regurgitar uma secreção estomacal que adquiriu no curso de sua aprendizagem, e que mora permanentemente em seu corpo. Essa secreção, chamada *flema*, *yachay* ou *mariri*],³ permite aspirar a embriaguez ou o “mal”, que é em seguida cuspid.

A ayahuasca “esquenta” o corpo. O tabaco tem tendência a aumentar a embriaguez e as visões, sendo também “quente”, quer seja soprado pelo mestre, quer fumado diretamente pelo interessado.

Os líquidos pulverizados ou utilizados na “chupada” refrescam e por conseguinte diminuem ou retiram a embriaguez.

Os perfumes inalados tendem a aumentar a embriaguez, mas podem também atuar em sentido oposto (limão cortado, cânfora).

Por outro lado, a imposição das mãos, o canto ritual (ícaro) e os movimentos rítmicos da *shacapa* podem operar em um ou outro sentido, segundo a vontade do mestre.

Em uma sessão “normal”, o mestre intervém apenas com seus ícaros, a *shacapa* e a emissão de sons imitando gritos de animais, ou com a ajuda de um instrumento musical (mais raro). Então, deixa a embriaguez ir desaparecendo por si só.

3. Nota do tradutor: O sentido de “mariri” neste contexto não é o mesmo daquele presente na União do Vegetal (UDV), onde o último se refere ao cipó *Banisteriopsis caapi*. Na selva peruana, “mariri” designa essa secreção mágica que se crê presente no corpo do mestre ayahuasqueiro, substância que condensaria o saber do curandeiro. Não por acaso, tal secreção é também chamada *yachay*, palavra que em quíchua significa *saber*. Porém, pode haver variações: por exemplo, no noroeste do Peru *mariri* às vezes adquire o sentido do próprio canto. Em castelhano o acento tônico recai sobre a segunda sílaba, enquanto que em português se dá na última.

Na primeira meia hora, muito freqüentemente sopra a fumaça de sua pipa (*cashimba*) sobre cada um dos participantes, a fim de lançar o fenômeno visionário e canalizá-lo (“dirigir a marcação”). A pipa, muito pessoal, foi carregada por imersão prévia no caldeirão de ayahuasca durante a fase de cozimento “refinada”: assim vai se impregnando dos elementos da bebida.

Recomenda-se aos pacientes não comer nada depois do almoço precedente à sessão, a fim de facilitar a embriaguez e reduzir as náuseas. No entanto, observamos casos em que o paciente havia tomado a ayahuasca depois do jantar e mesmo depois de ter consumido álcool teve a visão.

O paciente é aconselhado a não tomar nada até o café da manhã do dia seguinte.

Já assinalamos a importância da abstinência sexual antes da sessão e mais ainda em seguida da sessão (foi-nos contado algum caso de morte por infringir esta regra).

Quando o nível visionário é baixo, ou quando um indivíduo não “arranca”, o mestre pode intervir para aumentar a embriaguez. Se falta, pode-se propor uma segunda dose de ayahuasca. Ao contrário, o mestre pode intervir para diminuir ou suprimir totalmente a embriaguez em um curto espaço de tempo (“diminuir a marcação”). Tivemos a ocasião de experimentar a influência das práticas do mestre sobre as visões, sua intensidade, sua natureza, sua evolução, seu conteúdo e sua duração, por isso atestamos sua eficiência. Além disso, em algumas ocasiões, atuamos nós mesmos sobre as percepções de outros participantes com estas técnicas quando nos foi permitido utilizá-las.

Características da produção visionária

Os curandeiros empregam geralmente a palavra “marcação” para definir o estado mental peculiar em seguida à ingestão de ayahuasca. Esta palavra agrupa duas noções: embriaguez e visão.

A embriaguez se obtém com a ajuda de aditivos mesclados à ayahuasca que tomada só não tem praticamente efeito visionário, mas efeitos meramente purgativos. O aditivo principal é a chacrona

(*Psychotria viridis*). Na falta desta, alguns terapeutas utilizam a *penka*, o *supay caspi* (*Clusia sp.*), uma variedade de yagé (*Heteropteris herbosa*) etc. Eduardo Luna (1986) assinala uma espécie de *Diplopterys cabrerana* e Dennis McKenna *et al.* (1986) tratam disso em um artigo. Não queremos neste artigo abordar os aspectos de etnobotânica amplamente tratados por outros autores a quem nos referimos anteriormente e no fim deste artigo, ressaltando especialmente as abundantes bibliografias nas obras de Naranjo (1983) e Luna (1979).

O aditivo tem por objetivo potencializar a ayahuasca e “clarear” a visão. Quando a chacrona é de má qualidade (folhas muito secas por exemplo) ou em pouca quantidade, a marcação não se realiza, ainda que a ayahuasca seja de boa qualidade.

O aditivo provoca uma embriaguez comparável à produzida pela intoxicação alcoólica (instabilidade, tremor das extremidades, descoordenação de gestos, palavras e pensamentos...). Os sintomas da embriaguez se manifestam independentemente das imagens mentais que podem ou não ser visualizadas. A ingestão isolada de chacrona permite reproduzir uma embriaguez física com fenômenos luminosos isolados, sem estruturação de imagens mentais.

A ayahuasca é por excelência a planta mestra, a que promove e estrutura o ensino e constitui o substrato indispensável para prover a experiência de sentido. A ela se deve o conteúdo das imagens mentais. Esta qualidade justifica que o substantivo “ayahuasca” seja genérico para as preparações que a contêm. A ayahuasca viria a ser o “texto”, a fonte de informação, o conteúdo, a estrutura portadora de coerência e sentido, enquanto a chacrona é o foco de luz que permite iluminar esse texto e assim lê-lo, visualizá-lo e por onde conscientizá-lo.

A boa marcação supõe por sua vez uma boa embriaguez e imagens mentais profundas e ricas.

Enfim, o termo “marcação” evoca a sensação de enjôos que se fazem sentir quando se aproxima a embriaguez, e suas imagens freqüentemente percebidas como ondas sucessivas que vão crescendo, alcançando um apogeu e logo decrescendo ritmicamente como um refluxo marinho.

Quando o paciente ou o curandeiro dominam a ayahuasca, uma potente capacidade visionária se pode desenvolver sem ser sujeita à embriaguez. Então, o sujeito pode seguir suas imagens mentais e segundo as necessidades pode sair delas e dirigir a sessão, levantar-se para ver um paciente ou fazer qualquer ação útil.

O efeito purgativo é evidente no novato que vomita, tem diarreia, suores profusos, hipersalivação. Estas manifestações inconstantes e irregulares se atenuam com o tempo e com a ingestão repetida e sobretudo com as dietas e jejuns de desintoxicação. Uma evidente contribuição é a função emuntorial (de depuração), o que em si já constitui um primeiro resultado terapêutico da ayahuasca.

Deixando de lado o detalhe do conteúdo visionário, nos referimos a uma classificação esquemática das imagens. Alguns autores propõem uma descrição de suas próprias visões (Silva Santisteba 1977; Arevalo Valera 1986; Bramard Blagny 1981; Ayala Flores e Lewis 1978; Calvo 1982; Scheiffer 1973).

A visão pode produzir diversos tipos de imagens:

- imagens abstratas com formas e cores às vezes muito elaboradas e nunca antes vistas pelo sujeito;
- imagens antropomórficas de personagens de aparências realistas ou fantásticas (anões, gigantes, pessoas sem cabeça, monstros, anjos etc.)
- natureza animada: qualquer objeto, mineral, vegetal ou animal dentro ou fora do campo visual é suscetível de animar-se mentalmente;
- visões ontológicas referidas ao passado, ao futuro, à constelação afetiva, ao próprio universo do paciente;
- visões filogenéticas que pertencem à coletividade, à sociedade, à natureza humana;
- visões cosmológicas;
- visões demoníacas ou celestiais, místicas...

A visão pode ser construída, elaborada ou ao contrário extremamente primitiva; intensa, invadindo o sujeito, ou somente superficial e rápida. Também, pode romper os limites materiais normais e o espaço-tempo convencional.

A visão pode assim exercer-se no interior dos corpos e das psiques. O único limite é constituído pela capacidade do próprio sujeito de “ver”.

A visão não somente abarca o domínio visual, mas pode integrar os outros sentidos:

- percepções auditivas (vozes, música, explosões);
- percepções estésicas, percepção de contato sobre o corpo, por exemplo de modificação do rosto;
- percepções olfativas: odores intensos, nauseabundos ou muito agradáveis;
- percepções cruzadas: um som visto em cores, um odor percebido como uma forma, um sabor sentido de modo tátil etc.;
- percepções “gerais”: o sujeito percebe a sensação de “presenças” benéficas ou malévolas, de ambientes, de atmosfera com caráter freqüentemente indefinível que classificamos como sensações de “estranheza”.

A qualificação das percepções vem a ser um desafio, pois ao pô-las em forma verbal, geralmente é percebida como redutora do vivido. Amputa a experiência do colorido próprio do que foi experimentado e não compreendido intelectualmente.

A este propósito, lembramos que os curandeiros são sempre muito silenciosos sobre o conteúdo de suas visões no curso da sessão. Sua explicação sobre as imagens proporcionadas pela ayahuasca é relativamente normalizada e no fim das contas bastante pobre: “se vê como por televisão”, a “planta te ensina”, “vês o que queres”. Nós mesmos, ao redigir este texto, temos consciência do caráter redutor desta apresen-

tação, devido a ser a ayahuasca de natureza “experimental” e a transmissão do saber dar-se mediante a visão direta.

No princípio de nosso trabalho, quando solicitamos aos curandeiros uma descrição de “o que se passava” na sessão de ayahuasca, a resposta unânime foi “prova e toma ayahuasca e assim o saberá”!

Depois das eventuais turbações das sessões, o fim da reunião freqüentemente prolonga-se por um longo, pacífico e profundo silêncio coletivo, durante o qual cada um se concentra na contemplação de seu universo interior e sem desejo de comunicar o que lhe parece demasiado particular ou de natureza infra ou supra verbal.

Constantes da produção visionária

Em vista da extrema variedade de manifestações causadas pela ayahuasca, queremos tentar definir as invariantes que se dão em todos os sujeitos que observamos no curso de cerca de 600 sessões e com base em nossa própria experiência.

Como se pode conceber facilmente, a ausência de sistemática absoluta não permite encontrar mais que invariantes paradoxais ou ambivalentes.

Imprevisibilidade

Qualquer que seja o grau de preparação ou evolução daquele que toma ayahuasca, a experiência é sempre imprevisível. É impossível antecipar a natureza e qualidade da sessão que se vai ter. Em outros termos, cada sessão é uma aventura.

No curso da sessão, a evolução é também geralmente imprevisível. A embriaguez pode ser lenta, acelerar-se ou, ao contrário, desaparecer de repente, ou pode aparecer em um instante quando já não se esperava... Todos os casos que nós podemos imaginar podem realizar-se virtualmente.

Apesar da potência da dose ou da concentração das preparações, há sujeitos que são refratários à ayahuasca e, ainda que de maneira inexplicável, não chegam nunca à embriaguez. “A purga não te quer” comenta o curandeiro, dando a entender que primeiro temos que desejá-la para que ela manifeste reciprocidade.

A experiência varia de um sujeito para outro, no curso da mesma sessão, ou de uma sessão para outra em um mesmo sujeito.

No curso de nossos trabalhos nunca encontramos uma só pessoa capaz de prever a qualidade, o ritmo, a duração e a natureza da “mareação” da sessão futura, mesmo entre curandeiros os mais competentes.

Singularidade e pluralidade

A ayahuasca constitui por excelência uma experiência coletiva. Toma-se em grupo (alguns curandeiros a tomam às vezes sozinhos para potencializar-se mais ou para resolver algum problema pessoal). Cada indivíduo pode experimentar o caráter coletivo da “mareação” e das interações muito estreitas que operam entre os participantes.

Estas trocas são tão intensas que se podem observar “roubos”(raptos) de embriaguez involuntários entre os novatos e eventualmente voluntários de parte dos iniciados (o que constitui já um ato de bruxaria).

As interferências são a cada passo possíveis entre os participantes: penetração recíproca no “campo visual” ou no “campo alucinatório”. O curandeiro é o moderador do jogo e a ele cabe pôr cada um no seu lugar e evitar as interferências daninhas.

A experiência de interferência de outra pessoa, freqüentemente, é vivida como uma intromissão em seu próprio corpo.

Ao mesmo tempo, o vivido sob os efeitos da ayahuasca sempre se percebe como uma experiência de uma intimidade solene, totalmente singular e até certo ponto indizível, inefável.

Ao fim da sessão, o sujeito se encontra com freqüência como que banhado no espírito coletivo, com um sentimento de entrega e intercâmbio, até de comunhão, querendo compartilhar com os demais. Ao mesmo tempo, tem a sensação de ter vivido uma experiência no mais alto ponto pessoal e alcançado o mais profundo de sua intimidade.

Esta sensação não é dissociativa, mas associativa. A ambivalência destas manifestações é percebida em termos de complementaridade e não de oposição. Esta ambivalência (etimologicamente: duplo valor) não é ambigüidade (confusão de valores). A separação com os demais seres humanos e com o universo se dissolve para permitir que se possa encontrar uma inserção própria no *continuum* da vida. O sujeito a manifesta claramente pela agradável sensação de relaxamento e de paz que geralmente segue o uso de ayahuasca.

Dito de outra maneira, ao passar por uma experiência de “impessoalização” relativa, o eu do sujeito se reestrutura logo com maior amplitude e força e se faz mais aberto. A “indiferenciação” temporal permite recuperar em uma segunda instância uma diferenciação mais clara, uma melhor definição da própria identidade. Esta vivência “transpessoal” outorga, por natureza, segurança com relação a si mesmo e ao próximo.

Sentimento de realidade

Este sentimento se expressa particularmente nas visões relacionadas à vida do sujeito. No entanto, mesmo nas visões mais fantásticas ou de natureza cósmica, o sujeito pode experimentar um total sentimento de realidade (função poética).

É característico constatar que o sujeito refratário a “ver” suas qualidades pouco lisonjeiras (defeitos) e das quais não se convence pelo que lhe dizem os demais, de repente aceita como uma evidência as visões claras de sua mediocridade. Estas visões possuem tal força que se impõem como indiscutíveis.

Para dizer a verdade, estas visões sobre si mesmo ou seu universo pessoal, no fundo, não são verdadeiros descobrimentos. Percebem-se como revelações de algo “já sabido”. Manifestam-se como uma tomada de consciência de verdades subconscientes, latentes. O sujeito conclui dizendo “no fundo, eu já o sabia”.

Evidentemente, é menos estranho que as revelações agradáveis de si mesmo e de natureza a confortar o narcisismo sejam facilmente aceitas. No entanto, o caráter de evidência que as impregna é também percebido com intensidade pouco comum.

Este atributo da visão outorga ao paciente valiosas referências psíquicas para a estruturação de sua personalidade. O desaparecimento de dúvidas sobre questões fundamentais de sua existência contribui para dar-lhe sentimentos de paz.

O sentimento de realidade é tal que manifestações físicas podem acompanhar a visão, como choro, gritos, gestos de proteção etc. Os descobrimentos sobre si mesmo se percebem freqüentemente como “revelações” ou “mensagens” de procedência indeterminada, cuja força de convicção se impõe de maneira indubitável e persistem (ainda que atenuados) depois da volta ao estado normal, imprimindo mudanças na psique e no comportamento do sujeito.

Em suma se poderia dizer: “La videncia es evidencia”.

Modificação da noção de tempo

Constitui uma constante da experiência da ayahuasca a sensação freqüente de um encurtamento do tempo. Quando termina a sessão de 3 ou 4 horas de duração, o paciente tem a sensação de que ela não durou mais que uma fração do tempo cronológico passado.

Paralelamente, o vivido psiquicamente foi consideravelmente acelerado. Ocorre às vezes que pacientes saem da sessão com a impressão de terem revivido grande parte de sua vida nos menores detalhes. Outros, puderam resolver problemas complexos que em tempo normal necessitariam semanas de reflexão.

Em algumas ocasiões mais raras, o sujeito pode ter sentimento de quase uma suspensão do tempo ou de um desdobramento do tempo (tempo cronológico e tempo “mítico”).

Ausência de progressão linear

Não pudemos identificar processos lineares de aprendizagem. Nenhuma ordem cronológica de sessões foi acompanhada de uma progressão paralela da qualidade e quantidade de visões.

De outra parte, um sujeito que toma pela vigésima vez a ayahuasca não está seguro de “ver” mais que seu vizinho que assiste pela primeira vez a uma sessão. Tampouco está seguro de “ver” mais que o que viu ele mesmo em sua primeira sessão.

Isso não significa certamente que não se adquira uma capacidade terapêutica ou visionária maior com o tempo, mas que esta aquisição não se manifesta seguindo uma ordem linear na qual cada sessão representa um passo diretamente sucessivo ao anterior.

Então, há progresso, mas sem lógica de causalidade linear. O progresso se organiza mais como a clarificação lenta de um quebra-cabeça, cujas peças se identificam primeiro de maneira dispersa e depois se juntam pouco a pouco para fazer emergir a figura definitiva. Ou como a projeção de um diapositivo, no qual, por comparação, a confusão inicial vai dando lugar paulatinamente à nitidez e à clareza.

Muitas vezes, parece que as primeiras visões anunciam para onde se dirige o sujeito... um pouco à maneira do primeiro sonho prognóstico do paciente em psicanálise. Em suma, a conclusão viria antes do desenvolvimento.

Não-ocorrência de perda de consciência

A experiência corrente da ayahuasca não é acompanhada de dissolução da consciência, mas de uma modificação da mesma. O sujeito sabe ao longo da sessão quem é, onde se encontra, o que

tomou... Chamado por seu nome, responde. Recordar-se logo de suas visões principais.

No entanto, é possível, entre jovens adolescentes e sujeitos imaturos, observar embriaguez totalmente brutal: antes que intervenha o mestre, o sujeito se desconecta ante a intensidade das visões. Há então dissolução temporal da consciência: o sujeito não responde quando o chamam por seu nome e não se recorda do vivido na sessão. Isso não representa perigo (salvo que ao deitar-se o paciente poderia regurgitar um vômito) e o mestre tem a capacidade de fazer “voltar” o sujeito à consciência.

De uma maneira geral, a ayahuasca amplifica a atividade cerebral e as percepções sensoriais. O sujeito sente uma aceleração de seus pensamentos e percebe com agudeza o menor ruído ou uma luzinha, daí a necessidade do silêncio e da escuridão. Ao mesmo tempo, o sujeito percebe um alargamento da sua consciência, um aumento inicial das faculdades transracionais, psicoafetivas, emocionais (chamadas “protópáticas”) com redução simultânea das faculdades racionais, discriminativas e categorizantes (chamadas “epcríticas”) do seu habitual, permitindo assim uma ampliação ou transcendência ao seu ego. Em uma segunda etapa de reintegração do vivido no plano psico-afetivo, amplificam-se as funções discriminativas. A capacidade de reflexão, de veloz conexão de *insights* e de resolução de problemas é multiplicada.

A visão apresenta assim características totalmente distintas às de um estado crepuscular da consciência. Mesmo que a visão do sujeito se focalize em um campo limitado, até obsessional (idéia fixa), há geralmente uma transposição do campo perceptivo habitual (superam-se os limites do espaço-tempo convencional).

O sujeito pode estar consciente da realidade e ao mesmo tempo situar alguma de suas percepções em um campo de coerência defasado. Quando esta defasagem se torna muito importante e as projeções desmesuradas, o ícaro (canto ritual) constitui o vínculo, permitindo ao sujeito manter contato com o “aqui e agora”.

Quando a sessão é bem controlada, a embriaguez tem um nível de intensidade aceitável, de tal maneira que não alcança o estado de total inconsciência, particularmente entre os jovens ou pessoas imaturas.

Crítérios de validade

O vocábulo “alucinação”, amplamente utilizado quando se trata de práticas terapêuticas ou rituais tradicionais, possui um claro sentido depreciativo que prejudica a questão a debater. Uma pergunta essencial é: “As percepções obtidas mediante a modificação dos estados de consciência depois de ter tomado plantas ou produtos com efeitos psicotrópicos constituem uma ficção ou uma realidade?”.

A questão “ficção ou realidade” pode fazer-se em termos mais vulgares da maneira seguinte: “A ayahuasca funciona?”.

O dicionário é eloquente: “Alucinação: erro ou engano de nossa imaginação produzida por aparências falsas”.

A “alucinação” sob efeito de ayahuasca será vã, errônea? Parece-nos mais apropriado em tal debate falar de “visão” e de “ver” para designar as percepções mentais experimentadas em uma sessão de ayahuasca, cobrindo assim não somente a imaginação mental, principal, mas também as percepções atribuídas aos outros sentidos.

Segundo a definição precedente, não se classificará de alucinação uma visão que conduza a uma ação eficiente ou operatória, permitindo ao sujeito dominar melhor seu universo interior. Assim, trata-se sobretudo do grau de realidade da visão ou de sua congruência com o estado de consciência ordinário.

Eis aqui um prelúdio ao estudo destes fenômenos: “Pode a visão captar nosso interesse e enriquecermos se ela não é mais que uma fantasia inofensiva ou uma elucubração gratuita? O uso de ayahuasca será pertinente?”.

A fim de validar a visão da ayahuasca e fazer dela um objeto de estudo digno de interesse, temos que definir alguns critérios provando sua congruência com a realidade habitual. A partir daí, saberemos em

que medida podemos considerar aceitáveis estas manifestações ou se devemos desdenhar fenômenos considerados como caóticos, desorganizados, em suma, insensatos.

As visões da ayahuasca nos parecem válidas pelas seguintes razões:

Coerência

A visão proveniente da ayahuasca pode parecer surpreendente, formidável, até incompreensível, mas nunca se percebe como incoerente e caótica. Não se manifesta como informe (a-morfa), ainda que as visões sucessivas apareçam sem ligação segundo as leis da causalidade clássica.

Ao voltar ao estado de consciência ordinária, o que se viveu com a ayahuasca não se toma como uma experiência destrutiva, totalmente irracional, mesmo que as visões demasiado abstratas ou simbólicas não possam ser imediatamente integradas ao nível consciente.

Caráter coletivo

É digno de nota, ainda que não seja constante, o fato de que vários participantes compartilham as mesmas apreciações sobre o vivido na sessão.

Em várias oportunidades pudemos constatar entre membros do grupo visões de mesma natureza: presenças negativas ou benéficas, percepção de ruídos, sons ou odores, opinião semelhante acerca da percepção direta do “valor” de uma das pessoas presentes etc.

Em certas circunstâncias, pudemos transmitir, por meio do canto, visões relativamente precisas, como por exemplo vôos de pássaros, imagens místicas, sensações de alegria ou força etc.

O mestre pode determinar o nível geral da marcação, ainda que esteja submerso na escuridão e no silêncio da sessão. Em função dessa percepção, sabe se deve prosseguir a sessão, aumentar a marcação coletiva com seu ícaro, reduzi-la ou interromper a sessão.

As visões permitem ao mestre em certas circunstâncias (e nós mesmos o experimentamos) até perceber diretamente a coloração psíquica (emocional) das visões de tal ou qual participante. Em função

disso, ele pode intervir antes que o sujeito lhe peça ajuda para corrigir uma mareação desagradável, guiar um “viajante”, encaminhar um descarrilhado.

As visões dos pacientes podem interferir entre si, como o assinallamos anteriormente.

Capacidade adivinhatória

Sua eficiência requer certo nível de prática, para não confundir nossas suas próprias construções mentais com as informações originárias do estado visionário.

Desta maneira, descobrimos acontecimentos do passado de certos pacientes cuja história pessoal nos era totalmente desconhecida, e que pudemos conferir ulteriormente com cada um deles. Estas informações do paciente podem também ser mais gerais e corresponder a seu caráter, a seus problemas de vida, a sua alimentação etc.

A adivinhação do futuro é evidentemente mais difícil de tratar, sendo impossível qualquer verificação imediata. Não obstante, o distanciamento nos permite dizer que uma função profética se exerce.

Uma das funções principais do processo de aprendizagem consiste em proceder, de maneira progressiva, a uma discriminação das visões com o fim de distinguir a emanção do mental, construída, da visão verdadeira, mais semelhante a uma revelação. Esquemáticamente, podemos dizer que o mental trata de conter a realidade (daí os riscos de projeção muito numerosos) enquanto na visão verdadeira se traduz um estado de embelezamento do sujeito pela realidade.

O “ver” não é experimentado como uma compreensão de ordem intelectual, mas como um entendimento imediato, global e instantâneo que mobiliza todos os sentidos e funções. A visão se manifesta do mesmo modo que um *insight*.

O curandeiro é solicitado muitas vezes para exercer suas capacidades adivinhatórias e elucidar mistérios, roubos, desapareições. Tradicionalmente, é uma de suas principais atividades.

A eficácia

A visão é capaz de modificar a existência diária do sujeito, seu caráter, seu ânimo, sua conduta. E isto pode ocorrer mesmo que ele próprio não tenha identificado de maneira clara o sentido de suas visões.

A tomada de consciência, a integração pelo intelecto, na prática do curandeirismo, não são indispensáveis para a evolução da psique. Esta posição fica em completa contradição com a maioria das psicoterapias acadêmicas.

Sem dúvida, os pacientes podem sentir e viver mudanças às vezes muito importantes em sua existência. A manifestação mais evidente é a capacidade freqüente do paciente de tomar decisões latentes desde há muito tempo para modificar sua vida (orientação profissional, ruptura de relações, mudança de modo de vida etc.).

A visão é também eficaz de parte do mestre que a utiliza para tratar seu paciente: investigação diagnóstica, prognóstica, tipo de tratamento requerido etc. É preciso sublinhar aqui o fato de que a visão não é considerada como “psíquica”, mas relativa ao “corpo”, termo que os curandeiros utilizam para definir o objeto de suas curas. Vale dizer que, para os curandeiros tradicionais, não se formula a dicotomia corpo-mente ou espírito-matéria clássica do pensamento racionalista ocidental. Existe uma “entidade” globalizante, o “corpo”, que reúne o corpo físico, a estrutura psíquica (“corpo mental”) e outras envolturas de níveis mais sutis vinculadas ao que poderíamos conceber como uma dimensão energético-espiritual. A visão do curandeiro pode alcançar estes diversos corpos, o corpo físico sendo considerado como o veículo das demais dimensões. O trabalho curativo se exerce sobre todo o eixo “corpo físico – espírito”, em ambas as direções. Um problema classificado como “psicológico” para um médico ocidental pode ser tratado mediante uma ação sobre o corpo físico (banhos de plantas por exemplo) e, inversamente, uma lesão orgânica pode requerer um tratamento no corpo sutil (orações, cantos, por exemplo).

A flexibilidade

Como indicamos anteriormente, a mareação pode ser manipulada pelo mestre através de vários procedimentos técnicos ou através de suas próprias visões. O instrumento essencial neste caso é o canto ritual ou ícaro.

A visão pode então ser manejada e os procedimentos para conseguir isso já foram identificados empiricamente.

A acessibilidade

Qualquer indivíduo suficientemente motivado pode seguir a iniciação e a aprendizagem do curandeirismo pela ayahuasca. A visão constitui o objetivo evidente. O que o principiante necessita é encontrar um mestre competente e sincero que o aceite.

Esta aprendizagem supõe um compromisso pessoal conseqüente, um trabalho essencial sobre si mesmo e particularmente sobre seu corpo; em resumo, requer disponibilidade. Também requer um mínimo de precauções (a impaciência é má conselheira) e a escolha cuidadosa do mestre. A prática da ayahuasca não está isenta de perigos, que o conhecimento empírico pode enfrentar, desde que o respeitemos rigorosamente.

A aprendizagem pretende aqui essencialmente “localizar” corretamente as visões, ou seja recolocá-las em seu respectivo campo de coerência. Trata-se de evitar projeções errôneas que induzem a uma defasagem com a realidade. Se uma visão de caráter simbólico é transposta de modo direto ao campo de coerência da realidade ordinária, o resultado pode ser catastrófico (há que se distinguir uma morte simbólica de uma morte real, por exemplo).

A maioria das pessoas não manifesta o desejo de efetuar um processo iniciático, mas sensivelmente quer experimentar uma vivência “diferente”, aceder a um conhecimento de si mesmo ou resolver um

problema de saúde ou uma questão existencial. Para estes pacientes, os jejuns ou dietas são extremamente reduzidos, os riscos ou perigos quase nulos e as condições de participação muito amplas.

Os sujeitos podem participar de sessões a partir da adolescência e nos grupos étnicos amazônicos alguns meninos o fizeram desde a idade de 7-8 anos. Conhecemos um caso muito preciso de um jovem, filho de um curandeiro de Chazuta, de 11 anos de idade, que toma ayahuasca de maneira descontínua desde 2 anos. Além disso, canta já alguns ícaros. As esposas de curandeiros tomam ayahuasca durante a gravidez para “fazer as crianças mais fortes” e aos recém-nascidos se lhes joga algumas gotas de ayahuasca na boca para que se sensibilizem e aprendam a querer a planta e para que ela os queira.

Por fim, é essencial sublinhar que não há nenhuma dependência causada pela ayahuasca, qualquer que seja o sujeito. Ninguém pôde nos falar de algum estado de crise de privação. Nós mesmos interrompemos sessões durante vários meses sem experimentar síndrome de abstinência. Este dado pode ser considerado como um fato comprovado. Não encontramos exceção alguma entre os curandeiros e pacientes entrevistados e observados clinicamente.

Para responder à pergunta do senso comum, diremos então que a ayahuasca “funciona”, mas acrescentaremos imediatamente “com a condição de ser rigoroso e desprovido de sistemática *a priori*”.

É útil esclarecer que todas as anotações anteriores se referem ao uso da ayahuasca preparada de maneira tradicional e não ao uso de um ou vários dos princípios ativos isolados (harmina e derivados) utilizados de maneira não-empírica em sua ingestão (injeções, por exemplo, ou cápsulas de mistura de princípios ativos obtidos de outras plantas ou de maneira sintética) ou em um contexto dessacralizado sem o marco ritual de rigor.

Cabe ressaltar a necessidade de empreender o estudo da ayahuasca em primeiro lugar segundo o modelo de prática empírica enriquecida há várias gerações pelos terapeutas e “ayahuasqueiros” da Amazônia. Transposições demasiado bruscas e arbitrárias, segundo conceitos científicos racionais-causalistas, podem provocar a invalidação científica no melhor dos casos, e no pior expor os sujeitos a um estado de periculosidade.

A propósito, relatamos aqui a experiência corajosa do Dr. Pierre Reimburg, médico francês encarregado de missão do Ministério de Instrução Pública, que no início do século XX auto-experimentou a ayahuasca. Seu informe dissuadiu mais de um cientista de repetir a experiência. Conta sua única sessão de maneira tão dramática que não podemos resistir à tentação de citar alguns extratos:

...as náuseas aumentam e são muito desagradáveis; e abandonando os preceitos dos tomadores de ayahuasca que dizem ser necessário deixar que os fenômenos se corrijam por si só, quero com todas as minhas forças vomitar e tomar chá sobretudo porque meu coração me preocupa. Me levanto (meia-noite), urino abundantemente de pé ainda que com dificuldade e caminho dois ou três passos que me separam de meu quarto aonde quero acender o fogo para esquentar chá. Então, tenho um desmaio e caio sobre um baú como um peso inerte, gritando a Teófilo “estou envenenado”. O pulso desapareceu *completamente* (grifo do autor), estou lívido, as pupilas dilatadas, a garganta oprimida com uma disfagia muito forte, a boca seca, sensação de desaparecimento da parte baixa do corpo, movimentos desordenados das mãos ao querer pegar algo...

Depois desta noite trágica, nosso colega se levanta “intumescido, chateado, debilitado e me arrasto fora da habitação. Não tenho força para falar, tenho uma enxaqueca atroz e não tenho vontade de comer, sempre com disfagia”.

Ele conclui assinalando que necessitou de quatro dias para se recuperar, e mais... “Durante os dois-três dias seguintes tive de vez em quando dificuldades de deglutição”.

Não nos surpreendamos com as reticências dos audazes quanto a “intoxicar-se” de tal forma depois de semelhante testemunho.

Não obstante, como bom cientista, o Dr. Reimburg precisa os detalhes de sua sessão, durante a qual ordena que se acenda uma lamparina, apesar de “Teófilo me haver explicado que era indispensável permanecer na escuridão e em silêncio...”. “Só posso dar ordens breves ao pobre Teófilo que está aflito e que me afirma que não é nenhum veneno, que além disso eu tinha que ter ficado deitado, etc...”

Com isso, o Dr. Reimburg, que analisa continuamente seu estado clínico, ingere chá, cafeína granulada Houdé, tanino, ipeca, café muito forte (um litro), sulfato de magnésio, uma vez mais café e cafeína, se faz injetar uma ampola de cafeína, respira éter... tudo isso sumamente agitado e intranquilo.

O cientista reconhece não respeitar de nenhum modo as regras enunciadas anteriormente pelo curandeiro, mas paradoxalmente as causas da “intoxicação” são atribuídas à ayahuasca!

Mesmo sendo tão antiga a experiência, a atitude de receio e de incredulidade a respeito das “fantasias” dos curandeiros perdura hoje em dia. Quando não se evoca o histrionismo que propicia a sugestão, se descarta de maneira mais elegante a eficácia real destas práticas com explicações supostamente “sábias”. É de temer que estas posições sejam uma restrição cujo fim seja poupar-se à auto-experimentação, desprezando assim uma sincera atitude científica.

Perspectivas futuras

De maneira geral, os estudos sobre a ayahuasca não vão além do marco botânico ou fitoquímico e às vezes socioantropológico. Raros são os cientistas que tenham tentado enfocar este fenômeno *in situ* e

tenham procedido a auto-experimentações respeitando o contexto muito particular das práticas da ayahuasca.

No entanto, a ayahuasca requer um processo de informação no sentido etimológico do termo. A informação não pode ser recolhida de fora, mas procede do interior do sujeito. Por conseguinte, uma investigação que descarta a auto-experimentação se priva de fato da principal fonte de dados e reduz o valor das hipóteses assim formuladas.

Mesmo os trabalhos de Claudio Naranjo (1973), corajosos o suficiente para serem citados, se limitam a utilizar a relativa desinibição consecutiva à ingestão de ayahuasca para pôr em prática técnicas orientadoras ou de sugestão muito parecidas às do *Ensueño Despierto Dirigido* de Robert Desoille (1973).

Parece-nos extremamente útil considerar a experiência da ayahuasca com o enfoque de uma vivência “transpessoal” e confrontar esta vivência com a descrita pelas experiências de transpessoalização voluntárias ou fortuitas (por exemplo as mortes clínicas seguidas de reanimação – *near death experience* – ou os estados extáticos durante os esforços sobre-humanos dos desportistas) (Weil 1986).

Outros modelos propostos por investigadores muito diversos poderiam ser lembrados: “El cerebro holografico” de Karl Pribram, “Los campos morfogenéticos” de Rupert Sheldrake, “Los campos de coherencia” de Jacques Ravatin, “La máquina cíclica” de Jean-Charles Pichon etc.

Segundo a opinião de numerosos investigadores, a auto-experimentação é deficiente pela falta da “objetividade” exigida pela ciência. Mas, precisamente, a subjetividade apresenta uma ocasião necessária, se se quer lograr o enfoque da ayahuasca. A abolição da distância entre observador e objeto (trata-se do mesmo indivíduo ao mesmo tempo sujeito e objeto) constitui o nó central da técnica terapêutica tradicional. Tornamos a dizer, o sujeito não captura a realidade, mas é capturado por ela, não atua mas é atuado. Quando o conhecimento sólido de um investigador se enriquece a partir da auto-experimenta-

ção, tal fato permite o descobrimento de horizontes originais de busca e a formulação de hipóteses inovadoras. É o caso, por exemplo, de Fred Alan Wolf em física quântica ou o de Jeremy Narby em biologia molecular (Wolf 1993; Narby 1997).

Este obstáculo é, além disso, ainda o da microfísica, onde o observador modifica de fato a experiência.

Os autores que se atêm à auto-experimentação são os mais interessantes de consultar acerca da ayahuasca (Silva Santisteba 1977; Arevalo Valera 1986; Bramard Blagny 1981; Ayala Flores e Lewis 1978; Calvo 1982; Scheiffer 1973; Luna 1986; McKenna e Dennis 1974). Entretanto, para ser válida, esta auto-experimentação implica a prática de dietas, jejuns e abstinência sexual. Conhecemos o caso de investigadores que tomaram mais de 150 vezes ayahuasca, mas sem nenhuma dieta às quais não dão importância alguma: seus conhecimentos ficaram num nível muito elementar. As explorações isoladas do mundo invisível com a ayahuasca não desembocam em uma integração mais profunda, como em geral todas as experiências-limites (*peak-experience*) dos estados modificados de consciência. Requerem um tempo de metabolização que compromete o sujeito em todos os níveis (físico, psíquico e espiritual) e de condições *ad hoc* que respeitem adequadamente as rigorosas regras das dietas-retiros iniciáticas dos curandeiros. Somente neste contexto muito controlado no plano energético se dão as oportunidades de integração de material psíquico surgido a partir das ingestões de ayahuasca, o que ao mesmo tempo prepara o sujeito para aprofundar as ingestões seguintes da bebida.

O estudo dos estados modificados de consciência nos parece extremamente alentador para o futuro. Não obstante, supõe previamente uma redefinição do enfoque científico neste campo, quer dizer, uma “revisão epistemológica”.

O Dr. Kabire Fidaali, que trabalhou com curandeiros africanos e foi iniciado por eles, chega às mesmas conclusões depois de uma

auto-experimentação que não supôs a ingestão de alucinógenos. Seus trabalhos abrem horizontes neste campo (Fidaali 1987).

As investigações em psicologia profunda, iniciadas por C. G. Jung, mais precisamente sobre a análise dos sonhos e dos delírios de psicóticos, nos parecem particularmente benéficas. Em nosso enfoque, os conceitos principais do pensamento junguiano (inconsciente coletivo, *anima-animus*, duplo e sombra, estruturas arquetípicas, numinosidade etc.) nos foram valiosos como referências neste caminho de exploração interna e externa.

Temos “vivido” intensamente a sincronicidade, além de ter assistido a numerosos fenômenos parapsicológicos (nomeamos desta forma por não ter outra palavra mais precisa) para assumir a pergunta formulada na obra de Hubert Reeves *et al.*:

“Existirá uma ordem causal?” (Reeves *et al.* 1985).

Não se pode, do nosso ponto de vista, arriscar-se a fazer um estudo audaz e sério (e ambicioso) dos fenômenos de modificação dos estados de consciência sem antes aceitar a eventualidade de uma alteração, uma mudança de paradigma. A pertinência do debate sobre estes temas impõe uma ampliação das concepções atuais em vigor (e dos discursos) com o objetivo de abrir novas vias do pensamento.

O que representa a ayahuasca constitui um desafio intelectual para nossa época.

Conclusões

A ayahuasca figura agora no “catálogo” de substâncias psicoativas disponíveis para todo aquele que busque outras perspectivas em relação às grandes questões existenciais. Escapou do mundo indígena para ser objeto de experimentação e estudo por parte tanto dos aventureiros da *new age* como de cientistas dispostos a franquear as

barreiras convencionais entre as disciplinas e as dos limites estreitos e obsoletos de uma suposta objetividade pura. Essa “explosão” do interesse pela ayahuasca não está isenta de perigos reais e abusos, como a desvirtuação de sua composição e de seu manejo ritual; o isolamento em grupos sectários com lutas de poder; a recuperação interessada por psicoterapeutas em busca de novos ingressos gerados pelo mercado dos sedentos de sentido existencial numa sociedade dessacralizada; a venda pela internet de “espiritualidade ayahuasqueira”; a confusão com o consumo lúdico da *cannabis* ou drogas de desenho (*design-drugs*); a aparição de “mestres” por toda parte formados numas quantas sessões... etc. (Mabit 1992, 1995, 1997, 1998).

Dentro desta caótica situação, no entanto, a ayahuasca demonstra ser uma via extraordinariamente promissora para a evolução da sociedade ocidental, tanto em sua investigação científica, no fomento de uma sacralização autêntica e liberadora, como na formulação de novas alternativas terapêuticas a sérios problemas psicopatológicos. Dentro destes últimos, o tratamento das toxicomanias poderia ser um dos ângulos mais frutíferos, permitindo ao mesmo tempo validar o uso controlado dos estados modificados de consciência e diferenciar as induções não-aditivas redentoras (pela ayahuasca por exemplo) das induções aditivas e violentadoras da liberdade individual (toxicomanias) (Mabit *et al.* 1992; Giove Nakazawa 1996; Colectivo 1996; Labigalini 1998).

O mundo visionário da ayahuasca permite ampliar o panorama mental do sujeito ocidental e em lugar da uniformização triste, linear e monótona de sua excessiva mentalização racional, outorgar-lhe uma abordagem renovada da vida em toda sua amplitude, descobrindo-lhe realidades múltiplas ou múltiplos olhares sobre a realidade, com maior integração de seu corpo e de seu coração, de sua materialidade e de sua afetividade.

Bibliografia

- AMAZONÍA PERUANA n° 4, CAAAP, Lima, janeiro 1979.
- AREVALO VALERA, Guillermo. "El ayahuasca y el curandero Shipibo Conibo del Ucayali (Perú)", in: *América Indígena*, vol. XLVI, 1986, pp. 147-162.
- AYALA FLORES, Franklin; LEWIS, Walter H. "Drinking the South American hallucinogenic ayahuasca", in: *Economic Botany* 32. The New York Botanical Garden, published for the Society for Economic Botany, abril-junho 1978, pp. 154-156.
- BRAMARD BLAGNY, Anne. *Mon soleil au Pérou*. Paris, Ed. L'Harmattan, 1981.
- CALVO, César. *Las tres mitades de Ino Moxo*. Lima, Ed. Cedep-Planeta, 1982.
- CHIAPPE, Mario; LEMLIJ, Moisés; MILLONES, Luis. *Alucinógenos y shamanismo en el Perú contemporáneo*. Lima, Ed. El Virrey, 1985, pp. 79-82.
- Coletivo. *Farmacología humana da hoasca*. Rio de Janeiro, Documentos de pesquisa, Centro de Estudos Médicos da UDV, abril 1996.
- DESOILLE, Robert. *Entretiens sur le rêve éveillé dirigé en psychothérapie*. Paris, Collection Sciences de L'Homme, Payot, 1973.
- DEULOFEU, Venancio. "Chemical compounds isolated from *Banisteriopsis* and related species", in: *Ethnopharmacologic search for psychoactive drugs*. US Public Health Service Publication, n° 1645, 1967, pp. 393-402.
- FIDAALI, Kabire. *Le pouvoir du Bangré: enquête initiatique à Ouagadougou*. Paris, Coll. De près comme de loin, Presses de la Renaissance, 1987, 221 pp.
- GATES, Bronwem. "La taxonomía de las malpigiaceas utilizadas en el brebaje del ayahuasca", in: *América Indígena*, vol. XVI, Cidade do México, 1986, pp. 49-73.
- GIOVE NAKAZAWA, Rosa. *Medicina Tradicional Amazónica en el tratamiento del abuso de drogas: experiencia de dos años y medio (1992-1994) del Centro Takiwasi de Tarapoto-Perú*. Lima, CEDRO ed., 1996, 137 pp.
- LABIGALINI, Eliseu Junior. *O uso de ayahuasca em um contexto religioso por ex-dependentes de álcool – um estudo qualitativo*. Tese de mestrado em Saúde Mental, Universidade Federal de São Paulo, 1998, 67 pp.
- LUNA, Luis Eduardo. "Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon", in: *Acta Universitatis Stockolmiensis*, Stockholm Studies in Comparative Religion, 1986, 151 pp.

- MABIT, Jacques. "De los usos y abusos de sustancias sicotrópicas y los estados modificados de conciencia", in: *Revista Takiwasi* n° 1, Tarapoto, 1992, pp. 13-23.
- _____. "El saber médico-tradicional y la drogadicción", in: *El Filósofo Callejero* n° 7, Santiago de Chile, abril 1995.
- _____. "Marihuana: ¿ángel o demonio?", in: *Revista Takiwasi* n° 5, Tarapoto, 1997, pp. 63-77.
- _____. "Shamanismo amazónico y toxicomanía: medicina tradicional como psicoterapia alternativa", in: *Psicoterapia: ¿ciencia, arte, mito, religión o dogma?* Ed. Ruth Kristal de Burstein, Centro de Psicoterapia Psicoanalítica de Lima, 1998, pp. 51-60.
- MABIT, Jacques *et al.* "Consideraciones acerca del brebaje ayahuasca y perspectivas terapéuticas", in: *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 55, Lima, 1992, pp. 118-131.
- McKENNA, Denis J.; TOWERS, F.; ABBOTT. "Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogenic plants: Tryptamine and B-Carboline constituents of ayahuasca", in: *Journal of Ethnopharmacology*, 10, 1984, pp. 195-223.
- McKENNA, Terence y Dennis J. *The invisible landscape mind, hallucinogens and the I Ching*. The Seabury Press, Nova York, 1974.
- McKENNA, Dennis J.; LUNA, L. E.; TOWERS, C. H. N. "Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada", in: *América Indígena*, vol. XLVI, n°1, Cidade do México, 1986, pp. 73-100.
- NARANJO, Claudio. *The healing journey: new approaches to consciousness*. Nova York, Pantheon Books, Randon House, 1973.
- NARANJO, Plutarco. *Ayahuasca: etnomedicina y mitología*. Ed. Libri Mundi, Quito, 1983, pp. 47-67.
- NARBY, Jeremy. *La serpiente cósmica: el ADN y los orígenes del saber*. Lima, Takiwasi y Racimos de Ungurahui ed., 1997.
- REEVES, H.; CAZENAVE, M.; SOLIE, P.; PRIBRAM, K.; FETTER, H.; VON FRANZ, M-L. *La synchronicité, l'ame et la science: existe-t-il un ordre a-causal?* Paris, Ed. Poiesis. Diffusion Payot, 1985, 180 pp.
- REINBURG, Pierre. "Contribution à l'étude des boissons toxiques des indiens du Nord Ouest de l'Amazonie, etude comparative toxico-psysiologique

- dune expérience personnelle", in: *Journal de la Société des Américanistes de Paris*. Nouvelle Série LXIII, 1921, pp. 25-32.
- SCAZZOCHIO-BARBIRA, Françoise. *Ethnicity and boundary maintenance among Peruvian forest quechua*. University of Cambridge, Center of Latin American Studies, 1979, 468 pp.
- SCHEIFFER, Hedwig (*apud*). "Sacred narcotic plants of the New World Indians", in: *An anthology of texts from the 16th century to date*, Nova York, Hafner Press, 1973, pp. 98-112.
- SCHULTES, Richard Evans. "El desarrollo histórico de la identificación de las malpigiáceas empleadas como alucinógenos", in: *América Indígena*, vol. XLVI, n° 1, Cidade do México, 1986, pp. 9-49.
- SILVA SANTISTEBA, Fernando. "Ayahuasca del cielo", in: *Revista RUNA*, n° 3, Lima, Instituto Nacional de Cultura, junho 1977, pp. 22-27.
- WALTER, Annie. "Ethnomédecine et anthropologie médicale: bilan et perspectives", in: *Cahiers ORSTOM*, sér. Sciences Hum., vol. XVIII, n° 4, Paris, 1982, pp. 405-414.
- WEIL, Pierre. "Vers une approche holistique de la nature de la réalité", in: *Médecines Nouvelles & Psychologies Transpersonnelles*. L'Ouvert. Question de..., Albin Michel Ed., 1986.
- WOLF, Fred Alan. *La búsqueda del Águila*. Barcelona, Los Libros de la Liebre de Marzo ed., 1993.

Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural¹

Luis Eduardo Luna²

Em 1981, nos arredores da cidade de Iquitos, Peru, Don Emilio Andrade Gómez, um xamã ribeirinho que tinha o castelhano como sua língua materna, e o quíchua como a língua em que cantava uma grande parte de seus ícaros ou cantos xamânicos, me disse em uma sessão que a ayahuasca era um “doutor”, uma planta mestra. Era essa a segunda vez que a bebida me era apresentada como o veículo material para aceder a entidades invisíveis que abrem as portas a um tipo de conhecimento desconhecido para a maioria.³

-
1. Trabalho apresentado no VII Congresso Latino-americano de Religião Popular e Etnicidade. Tradução de Claudia Rosa Riolfi e Valdir Heitor Barzotto. Revisão técnica: Sérgio Brissac.
 2. Nasceu em Florencia, na Amazônia colombiana. Estudou nas Universidades de Madrid, Oslo e Estocolmo. É Doutor em Religiões Comparadas (Estocolmo) e professor na Escola Superior de Economia Sueca de Helsinki, Finlândia. Foi professor de Antropologia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) de 1994 até 1998. É um Guggenheim Fellow e Fellow da Linnean Society de Londres.
 3. *Ayahuasca* é o nome quíchua de uma bebida psicotrópica feita a partir do cipó

Minha experiência anterior – um ano antes – tinha sido com Don Apolinar Yacanamijoy, xamã ingano que havia se fixado com sua família perto do rio Yurayacu, no Departamento de Caquetá, na Amazônia colombiana. Segundo Don Apolinar, o yagé (termo utilizado por algumas comunidades indígenas da Colômbia para referir-se à ayahuasca) era um homenzinho “simpático” que lhe havia ensinado entre muitas outras coisas, sobre “el animalero que existe allá afuera”, na selva amazônica.⁴ Meu primeiro contato com a bebida tinha sido em 1971. Ao regresso de sete anos de ausência da Colômbia conheci em Florencia (Caquetá), minha cidade natal, Terence McKenna, e em sua companhia e na de outras duas pessoas, tive uma poderosa experiência com yagé preparado por Don Apolinar. A partir de 1973, por conselho de Gerardo Reichel-Dolmatoff, embarquei em uma série de estudos de caráter interdisciplinar com a intenção de abordar o tema do xamanismo e o uso de plantas psicotrópicas a partir de vários ângulos, empenho que se fortaleceu com os anos, estruturando em grande parte minha vida pessoal e profissional.

Banisteriopsis caapi (Spr. Ex Griseb.) Morton (malpighiácea), e das folhas da *Psychotria viridis* Ruiz & Pavon (rubiácea) – conhecida em amplas regiões amazônicas como *chacrana* ou *chacrona* – ou das folhas da *Diplopterys cabreana* (Cuatrecasas) Gattes – chamada *chagro panga* em alguns grupos indígenas –, segundo as regiões. Existe ainda um número extenso de outros possíveis aditivos, usados geralmente com fins específicos. Este preparado se conhece sob numerosos outros nomes (*natem*, *caapi*, *raminó*, *kamarampi*, *pildé*, *yagé* etc.), de acordo com o grupo étnico que o utiliza. Uma extensa bibliografia sobre a ayahuasca se encontra em Luna 1986b. Uma revisão mais recente se encontra em Ott 1994a.

4. A idéia de plantas que ensinam foi documentada entre alguns grupos indígenas do Alto Amazonas, por exemplo entre os Yagua, onde, segundo Chaumeil (1983, p. 33), os espíritos das plantas, sua “essência” (*hamwo*), constituem “l’unique chemin de la connaissance” (a única via de conhecimento), ou entre os Kampa do Vale de Pachitea, onde, segundo Chevalier (1982, p. 346) a informação médica não só se transmite de pais para filhos, ou de curandeiros a leigos, mas se origina também na mãe das plantas, sendo comunicada através dos sonhos e das visões que se têm ao absorver poções de plantas específicas. Outros exemplos similares encontramos em Kensinger (1973, p. 13) para os Kaxinawá, Harner (1980, p. XV) para os Conibo, Deltgen (1978, p. 68) para os Yebasana etc.

Durante cada verão, a partir de 1981, e de forma mais intensa durante os anos de 1986-87 em que desfrutei de uma bolsa da Fundação Guggenheim de Nova York, comecei a sistematizar os conhecimentos e práticas de alguns *vegetalistas* ribeirinhos peruanos que tive a sorte de conhecer (ver Luna 1986a, 1991). São eles representantes de uma tradição xamânica de idade imprecisa, que além dos amazônicos, tem também claros componentes andinos e cristãos, estes últimos procedentes em grande parte da reformulação popular de doutrinas difundidas por missionários de ordens religiosas.⁵ Segundo esta tradição, sob certas condições, algumas plantas ou “vegetais”, possuidoras de espíritos sábios, teriam a faculdade de “ensinar” às pessoas que os procuram. A ayahuasca – acompanhada sempre do tabaco como planta que possibilita seu manejo – seria uma dessas plantas mestras, porta de entrada que permitiria um conhecimento cada vez maior do mundo natural, em especial do reino vegetal, e que por sua vez indicaria a presença e o uso de outras plantas de poder, abrindo a possibilidade de seguir um caminho cujo limite estaria determinado apenas pela

-
5. Em meus trabalhos sobre *vegetalismo* amazônico peruano assumi que esta tradição nasceu do contato dos seringueiros, muitos deles procedentes da serra e costa do Peru – e ainda de outros países –, com a população indígena e ribeirinha já intensamente missionada, em fins do século XIX e princípios do século XX. Gow (1994) afirma que o “xamanismo de ayahuasca” atual teria se originado há uns 300 anos nas primeiras missões, e derivaria de um “antigo xamanismo de ayahuasca”. Lamentavelmente, até o momento Gow não sustentou suas afirmações em nenhum tipo de dado concreto, nem tentou caracterizar e contrastar estes dois tipos de “xamanismos de ayahuasca”. Segundo Françoise Barbira-Freedman (comunicação pessoal), haveria vários tipos de *vegetalismo*, procedentes por um lado do leste equatorial, por outro lado das migrações dos Lama – componente decisivo –, e finalmente de Cuzco através do Vale do Urubamba, mais ligado ao mundo incaico. De minha parte, penso que algo semelhante ocorreu no lado brasileiro, onde na fronteira do estado do Acre com o Peru e a Bolívia, e do estado de Rondônia com a Bolívia, vários tipos de *vegetalismo* teriam um papel importante na configuração de organizações religiosas que fazem uso de ayahuasca, e naquelas em que confluíram também outros elementos religiosos (catolicismo popular, kardecismo, umbanda, candomblé, centros esotéricos de meditação etc.).

persistência e coragem de quem tivesse decidido seguir seu chamado. Segundo pude deduzir de meus informantes, a ayahuasca e outras plantas mestras facultariam uma mudança perceptiva que permitiria notar claramente relações morfológicas, táteis, sonoras ou olfativas, entre a totalidade ou parte de uma planta por um lado, e por outro de algum órgão ou aspecto do corpo humano – ou animal –, como sinal de possível ação sobre o mesmo – pensamento que basicamente coincide com o princípio *similia similibus* ou das “assinaturas” de Paracelso. Mais ainda, a ayahuasca e outras plantas de poder possibilitariam o acesso tanto a conhecimentos morais e espirituais, como a informação sobre a natureza e manifestações culturais deste e de outros mundos ao largo do tempo, não só através do próprio sistema orgânico e cognoscitivo do ser humano, mas também – potencialmente – através do de outras espécies mediante a transformação nelas. Supõe-se, então, possível não só um intercâmbio de informação com outras espécies (entendendo e falando a língua dos animais), mas a experimentação do mundo através de sua própria cognição, tanto para explorá-lo a partir dessa perspectiva peculiar, como para mimetizar-se, na arte estratégica de defesa, sedução ou ataque que faz parte fundamental do trabalho xamânico dentro do ecossistema biológico, espiritual e cultural no qual se move o xamã.⁶

-
6. Estou inclinado a pensar nos conceitos culturais e no “mundo espiritual” das diversas sociedades como providos de propriedades semelhantes às do ecossistema natural, de modo semelhante a Sperber (1996), que tenta uma formulação biológica do modo como as idéias se movem entre os seres humanos. Como os organismos, os conceitos e entidades espirituais nascem, evoluem, ocupam nichos, apóiam-se em outros, convivem, nutrem-se mutuamente ou se destroem, avançam e se retraem, aproveitam conjunturas para ocupar territórios e podem ser dizimados ou até eliminados por conceitos de vitalidade maior. Overing (1982), referindo-se à cosmovisão Piaroa, grupo indígena situado na Amazônia venezuelana, escreve que a oposição cultura/natureza “mais obscurece que clarifica o extraordinário universo transformacional e os múltiplos mundos que assume a ontologia Piaroa”. Eu aplicaria esta mesma noção a outras muitas sociedades nas quais o xamanismo tem um papel decisivo.

Aqui, como em tantas outras tradições culturais, se concebe o universo como múltiplo, composto de uma série hierárquica de dimensões povoadas de infinitos e variados espíritos, mas ao mesmo tempo percebidas não como algo totalmente outro, mas como de alguma maneira fluidamente ligadas ao mundo natural. Cada organismo – planta ou animal –, objeto do mundo natural com especial significação – lagos, rochas, montanhas –, ou fenômeno claramente discernível – redemoinhos, cascatas, furacões, incêndios – teria seu “dono”, seu espírito, inclusive seu canto ou sua “vibração” – usando a linguagem de alguns praticantes contemporâneos –, perceptível em condições apropriadas.⁷ Assim, a natureza estaria infinitamente povoada de entidades inteligentes não visíveis na vida ordinária, mas com as quais se poderia estabelecer comunicação, entidades constituídas de uma certa energia perceptível de modo sinestético – ao mesmo tempo visível, audível e sensível –, com grandes poderes, e que se apresentariam de modo antropomórfico ou teriomórfico.

O contato com o mundo (ou mundos) dos espíritos seria equivalente a uma imersão profunda no mundo natural, mas ao mesmo tempo também no universo humano e nas suas construções culturais, já que em geral os espíritos habitariam em planos urânicos ou ctônicos (subterrâneos) não de todo diferentes ao plano terrestre habitual, se apresentariam como semelhantes aos seres humanos, viveriam em cidades ou aldeias, teriam suas chácaras, cuidariam de seus animais, vestiriam roupas, tocariam instrumentos, dançariam, possuiriam armas variadas e poderiam ser propiciados com oferendas de tabaco, defumações de resinas de árvores, ou cantos.⁸

7. Temos aqui o que poderíamos considerar como a inteligência coletiva de cada uma das espécies representada por estes seres arquetípicos ou “donos”, providos de conhecimentos e volição, e com quem em determinadas situações ou através de certas técnicas – incluindo o uso de plantas de poder – seria possível estabelecer um contato.

8. De acordo com Reichel-Dolmatoff (1990, pp. 39-40), entre os Desana do Vaupés colombiano, as formações rochosas, vestígios do escudo de Guinéa, são

Por outro lado, o acesso a essas outras dimensões, não é evidente nem possível sem uma adequada preparação. Tanto em tradições xamânicas indígenas como ribeirinhas se dá ênfase à necessidade de cumprir certos pré-requisitos para que seja possível entrar em diálogo com o espírito ou os espíritos da ayahuasca, de outras plantas mestras, e dos espíritos da natureza em geral. A pessoa deve purificar-se e fortalecer-se, já que esse mundo de entidades múltiplas e em constante transformação se concebe como ambíguo, fonte de grandes poderes, mas ao mesmo tempo potencialmente perigoso.⁹ Os primeiros passos parecem ser especialmente dramáticos, já que a pessoa tem que, pouco a pouco, acostumar-se às transformações que ocorrem – externas e de si mesmo –, e controlar seu medo ante as estranhas aparições que se lhe apresentam. A pessoa deve guardar uma dieta rigorosa –, em especial evitar ingerir sal, açúcar, temperos e gorduras –, não deve estar exposta de modo direto ao calor do sol ou ao fogo, e tem que se manter isolada, guardando suas energias sexuais. Inger-se tabaco e outras plantas mestras, e nas visões, nos sonhos, e em geral no peculiar estado de consciência que se adquire quando ao mesmo tempo se mantém

consideradas como as malocas em que moram o Dono dos animais e outros espíritos selvagens, rodeados de lugares e caminhos invisíveis; os poços profundos que se formam ao pé das torrentes são as malocas subaquáticas do Dono dos Peixes. Em outro grupo próximo, os Maku, os animais mesmo, considerados como “gente” têm seus lugares: por exemplo, se crê que as árvores que crescem nas margens dos rios são as moradas dos peixes que se alimentam de suas frutas e sementes (Arhen 1990, pp. 108-109) etc.

9. Convém considerar que a figura do xamã, como pessoa diferenciada do resto da comunidade, é uma categoria analítica que, ao ser aplicada a etnias concretas, torna-se problemática, sobretudo naquelas sociedades onde as características normalmente associadas ao xamanismo se considerariam como próprias de todos os indivíduos adultos masculinos. Inclusive esta última afirmação pode ser duvidosa, já que é pobre o conhecimento que temos sobre o xamanismo feminino amazônico, ou sobre o papel que a mulher exerce dentro do complexo xamânico aparentemente masculino. O xamanismo atual é em grande parte resultado da pressão cultural e econômica proveniente de fora do Amazonas, articulando-se em muitos casos como mecanismo interno de defesa.

uma certa dieta e isolamento durante vários meses, manifestações inteligentes – espíritos – associadas ao mundo da natureza – e espíritos de ancestrais ou xamãs já falecidos, entram em contato com o neófito. Tais espíritos lhe entregam certos poderes, com frequência em forma de *flemas* – secreções que se guardam no peito – e lhe ensinam alguns cantos que facilitam, à medida que avança em seus conhecimentos, a navegação por espaços interiores, cantos usados como veículo para mover-se dentro dessa geografia espiritual. Mediante estes cantos, poderá também afetar o mundo da natureza em toda sua complexidade, incluindo os organismos, emoções e destino dos seres humanos.¹⁰

A iniciação implica então a aliança com espíritos da natureza.¹¹ Por meio de oferendas o neófito busca aliados no mundo sobrenatural, os tradicionalmente chamados “espíritos auxiliares”, para defender-se ou escapar dos possíveis ataques de espíritos não propícios, de xamãs rivais e/ou de seus espíritos auxiliares, já que, como vimos, essas esferas normalmente invisíveis não se percebem como fundamentalmente diferentes do mundo natural, estando sujeitas às mesmas leis de predação, parasitismo, comensalismo, simbioses etc. que predominam nas relações entre as espécies da biosfera. Não é por acaso que os xamãs dizem poder transformar-se justamente nos grandes predadores – jaguar, águia, harpia, anaconda – colocando-se quase na cúpula da

10. *Flemas* e cantos são considerados como conhecimentos transmissíveis materialmente que podem ser adquiridos, mas também perdidos, esquecidos, roubados ou deixados, ou simplesmente podem deixar uma pessoa para ir “pegar-se” a outra. Uma idéia similar encontra-se atualmente entre os “oracionistas”, tipo ayahuasqueiro que usa orações procedentes de vários livros religiosos como parte de seu repertório de ícaros ou cantos de poder. O cuidado para não deixar-se roubar o aprendido me foi inculcado em 1984 por Don José Coral, um dos xamãs com quem guardei um mês de dieta como observador participante.

11. Conceito na realidade amplamente familiar desde nossa infância, através de contos de fadas e lendas de tradições várias, nos quais um animal, gnomo, fada ou espírito de uma planta ou lugar de certo poder ajuda a uma pessoa – normalmente um menino ou menina, homem ou mulher jovem – como pagamento por algum favor recebido.

cadeia alimentar, só superados pelos devoradores de cadáveres, ou seja, pela morte mesmo. Esta comunicação profunda com o mundo natural implica então uma transformação, em verdade implícita no processo de iniciação xamânica, posto que ela comporta uma morte simbólica, e uma ampliação cognoscitiva radical na qual a percepção de si mesmo também se vê afetada.

Assim como o xamã com freqüência é a pessoa que transcende as fronteiras étnicas aventurando-se por regiões menos conhecidas,¹² assim também, o xamã é um diplomata, um negociador em nome de sua comunidade, com o mundo natural que o rodeia, estabelecendo vínculos, buscando protetores, negociando com os “donos” das plantas, animais e fenômenos meteorológicos de que necessita para sua subsistência psicofisiológica e cultural, domesticando-os. Para ele é necessário ter força física e grande coesão psíquica, condições necessárias para poder aventurar-se por essas dimensões através de técnicas xamânicas, especialmente quando se trata não de viagens puramente contemplativas, mas com fins específicos, tais como a cura de um enfermo, a busca de uma pessoa ou objeto perdido, a alteração de condições meteorológicas, o deslocamento psíquico para um lugar específico do tempo e do espaço, a solução de algum problema técnico ou social, ou a aquisição de algum tipo de aprendizagem concreta, por exemplo de alguma língua,¹³ ou o desvelamento das propriedades medicinais de alguma planta (ver Bristol 1966).

12. Um exemplo temos entre os Piaroa da Venezuela (Overing 1975, pp. 45-66). O *ruwang*, líder político e religioso, que adquire seus conhecimentos através do uso de *niopa* (“alucinógeno” não identificado pela autora) é responsável pela proteção contra perigos sobrenaturais dos membros de seu *itso'fha* ou território, assegurando a multiplicação e fertilidade das plantas e animais que ali habitam, e a única pessoa que se aventura mais além de seu próprio território.

13. Os xamãs dizem que, com a ayahuasca, podem igualmente aprender a língua de alguns animais, facilmente aprendem as línguas de outros grupos indígenas. Ao perguntar a alguns xamãs sobre a origem de certos cantos em quíchua ou outras línguas indígenas, com freqüência me responderam em termos mais ou menos semelhantes: “a ayahuasca te ensina”.

Através da ayahuasca e de outras plantas de poder, o xamã e as pessoas por ele guiadas entram em um estranho mundo que se experimenta como outro aspecto da realidade, que a sustenta, inclusive como a “verdadeira realidade”.¹⁴ Nesse mundo-outro qualquer coisa aparece como possível, qualquer transformação, qualquer combinação de seres – sendo infinita a fauna de personagens que se apresenta –, qualquer acrobacia da imaginação. O xamã ou neófito pode experimentar a transformação em algum animal, ou em algum objeto, ou objetos da natureza mostram uma dimensão ou aspecto antropomórfico ou teriomórfico ao manifestar-se, ou ambas as coisas, posto que se trata de uma mudança na percepção. Por outro lado, é muito possível que uma percepção profundamente antropomórfica da natureza seja mais generalizada do que normalmente imaginamos, em culturas tais como as amazônicas, em contato íntimo com o mundo natural. Podemos nos perguntar: quem, alguma vez, não reconheceu a figura de uma pessoa ou animal em uma rocha? Não faltam ocasiões de reconhecer figuras antropomórficas na natureza: em montanhas, nuvens, torrentes, sombras, reflexos ou algum outro substrato físico. Ainda mais sob os efeitos de plantas ou substâncias enteogênicas, não sendo infreqüente que objetos da natureza – ou do que rodeia a pessoa – possam ser percebidos antropomórfica ou teriomorficamente e dotados de individualidade

-
14. É o caso dos Siona do sul da Colômbia, segundo Langdon (1979, p. 78), ou dos Shuar do oriente do Equador, segundo Harner (1980, p. 21). Este último autor distingue entre estado ordinário de consciência (OSC, *ordinary state of consciousness*) e estado de consciência xamânico (SSC, *shamanic state of consciousness*). O experimentado no estado de consciência xamânico seria experimentado como irreal por parte do estado de consciência ordinário, e também o contrário: a realidade ordinária seria percebida como ilusória quando em um estado de consciência xamânico. Por outro lado, os xamãs passam facilmente de um estado de consciência a outro, não sendo impossível conceber que possam ao mesmo tempo sustentar cognitivamente ambas as “realidades”, ou passar de uma a outra de maneira em algo equiparável à de uma mudança de foco, ou ao que sucede ao visualizar estereogramas ou imagens tridimensionais (“olho mágico”) (ver Narby 1995, pp. 52-53).

consciente. Já o princípio *simila similibus* é até certo ponto um antropomorfismo, já que se trata de relacionar a forma de certas plantas – sua assinatura ou simpatia analógica, como escreveu em 1608 Oswaldus Crollius, discípulo de Paracelso – com a forma de órgãos do ser humano. Uma flor em forma de orelha, como ocorre com a *Psychotria poepegiana*, indicaria um uso medicinal para curar doenças desse órgão, uma raiz assemelhando um pênis, como na palmeira chonta (*Euterpia edulis*), ou possuindo uma grande dureza, como uma série de raízes utilizadas por *vegetalistas* ribeirinhos peruanos, poderia indicar sua natureza afrodisíaca ou revitalizadora, ou a casca sempre renovada do mulateiro (*Calycophyllum spruceanum*), apontaria em direção a um uso para o rejuvenescimento da pele.

Demetri Dimas Efthyvoulos, fotógrafo cipriota que passou dez anos na Amazônia peruana (1979-1989) em parte na mesma época em que eu realizava minha investigação sobre xamanismo ribeirinho, descobriu pouco depois de uma sessão de ayahuasca que podia reconhecer os espíritos da natureza na simetria criada pela interface – vista verticalmente – da selva refletida nas águas tranquilas de um rio ou arroio de águas negras. Em uma série de fotografias que leva como título “*Los espíritus de la Selva Húmeda u otros aspectos de la realidad: una innovación fotográfica*”, Dimas demonstra que a capacidade de antropomorfização da mente humana está ao alcance de todos mediante uma pequena mudança de perspectiva. Em suas exposições, já em muitos países, e no material escrito que as acompanha, observa sagazmente que os povos canoeiros passam horas e horas por dia olhando estes reflexos, e que não seria estranho que tenham encontrado aí modelos para suas representações dos espíritos.¹⁵ Seja o que for, Dimas com suas intrigantes fotografias nos mostra como mediante um

15. Por ocasião de uma exposição das fotografias de Demetri que organizei no Museu Nacional de Bogotá, o lingüista Jean Landaburu me dizia que em algumas línguas amazônicas existe relação morfológica entre palavras que denotam “espírito” e “reflexo”.

simples giro de noventa graus, ou fazendo uma segunda impressão do negativo para criar um eixo de simetria, é possível nos encontrarmos ante um mundo de múltiplas leituras e inesgotável exploração. Esta interface – como a que se encontra entre o sono e a vigília – se constitui em uma porta de entrada para a percepção de potencialmente numerosas formas antropomórficas e teriomórficas – além de construções culturais –, dependendo da mente que percebe.¹⁶ Simetria, ambidestria, interface, presentes em toda parte no mundo natural, reveladas sugestivamente no encontro da selva e seu reflexo sobre a superfície aquática.

Selva e água, junto com o ar, constituem os três domínios do vegetalismo amazônico peruano, concepção não essencialmente diferente de como o cosmos é percebido por outros grupos étnicos da região amazônica.¹⁷ Há também alusões a um domínio subterrâneo constituído por grandes cavernas sob as montanhas da zona andina, mas ao qual, segundo minha experiência – talvez por falta de atenção de minha parte – se dá menor ênfase que ao domínio subaquático. Este último é de tal importância que alguns de meus informantes me diziam que alguns dos grandes *murayas* – xamãs especialistas no domínio do água – são o produto da união de uma sereia e um ser humano.¹⁸ É

16. Na UDV (União do Vegetal), uma das três organizações religiosas que fazem uso de ayahuasca no Brasil, existe a recomendação, segundo me disse um de seus membros, de ter cuidado de não tomar o *vegetal* – nome que dão à bebida – perto da água, devido às transformações que podem ocorrer. Entre os Shipibo do rio Ucayali, e igualmente entre alguns *vegetalistas* ribeirinhos, se prefere beber a ayahuasca à beira de um rio ou riacho.

17. ver, por exemplo, Roe (1982, p. 129), que em seu exaustivo estudo do cosmos amazônico, mostra que ainda que o número de domínios possa ser de três, quatro, oito, nove, dez ou onze, de acordo com os grupos culturais, se pode reduzir a uma configuração triádica, com o mundo da experiência material como sendo o mundo médio, um mundo celestial, e um mundo subterrâneo.

18. Idéia semelhante encontra-se entre os povos Jívaro da Amazônia equatoriana e peruana, que crêem na existência de um ser – chamado Tsugki – que vive no fundo dos redemoinhos e correntes dos grandes rios, podendo ocasionalmente aparecer

justamente a capacidade de navegação por um ou vários domínios que determina o poder de um *vegetalista*, pois implica a aquisição de aliados em cada um deles.

Na obra do pintor amazônico peruano Pablo Amaringo Shuña podemos ter uma idéia particularmente clara tanto do conteúdo psíquico da experiência com ayahuasca, ao menos dentro do contexto cultural ribeirinho amazônico peruano, como da cosmovisão que parece ser característica do universo xamânico contemporâneo da região amazônica do Peru, incluindo tanto a população ribeirinha já totalmente destribalizada, como as comunidades indígenas em contato íntimo com a sociedade nacional. Em sua obra a realidade se manifesta ao

sobre a água em forma de arco-íris: a maior parte das fontes Shuar o identificam como o primeiro xamã mítico e a fonte última de poderes xamânicos (Brown 1985, pp. 52-53). Por outro lado, as sereias são com freqüência invocadas por *vegetalistas* ribeirinhos, como seres aquáticos de grande poder, intimamente relacionados com delfins, anacondas, *yakurunas* (do quíchua *yáku*=água e *runa*=pessoa) e outros seres da água (Luna e Amaringo 1991, pp. 36-37). Relatos sobre sereias sedutoras se encontram ao longo do rio Amazonas, até sua desembocadura, onde o motivo iconográfico europeu conflui com seres femininos subaquáticos e personagens femininos de tradição afro-brasileira, tais como Iemanjá – rainha do mar e mãe de todos os orixás – e Oxum – rainha das águas doces, ambas representadas como sereias. Em uma das igrejas da Barquinha – a comandada pela *madrinha* Francisca –, religião afro-brasileira nascida na cidade de Rio Branco, estado do Acre, que faz uso da ayahuasca com o nome de *Daime*, se encontram imagens de sereias tanto na parte inferior direita do altar principal, como em um dos *congás*, altares onde têm lugar sessões nas quais se fazem contatos com diversos espíritos. O motivo da sereia no folclore andino e a arquitetura barroca americana foi estudado entre outros por Harth-Terre (1940), Lucks (1979), Gisbert (1980, pp. 46-51), Torino (1983), Martínez (1989, pp. 52-58). Em Salvador, Bahia, no Brasil, podem-se ver imagens de sereias representando Iemanjá. Em 2 de fevereiro acontece por lá uma grande festividade, tendo como centro o templo de Iemanjá, com múltiplas representações de sereias em seu interior. Sem dúvida, a sereia, que em seu corpo mesmo expressa a participação nos dois domínios, o terrestre e o aquático, de algum modo também simboliza a natureza do xamã, mediador entre os mundos. Faz falta um estudo integrado da figura da sereia, que reúna dados provenientes de várias regiões das Américas e da costa ocidental da África, onde este motivo é também ubíquo (Rosalind Shaw, Universidad de Edimburgo, comunicação pessoal).

mesmo tempo como espiritual e natural, posto que está altamente antropomorfizada.¹⁹ Surpreende na obra de Don Pablo a variedade, a riqueza, a plasticidade e o caráter multicultural das imagens. Construções culturais – cidades, indumentárias exóticas, fadas, gnomos, anjos, extraterrestres – aparecem ao lado de qualquer organismo, real ou construído. O mundo espiritual se apresenta, assim, constituído por uma diversidade equivalente à riqueza do mundo natural.²⁰ Sem

19. Em várias ocasiões escrevi sobre a obra de Pablo Amaringo (ver Luna 1989, 1990, 1991, Luna e Amaringo 1991), por isso aqui quero apenas fazer referência ao já escrito. Conheci Don Pablo em Pucallpa – cidade localizada à margem esquerda do rio Ucayali – em junho de 1985. Tinha nessa época 47 anos, e sustentava-se dando aulas particulares de inglês – língua que havia aprendido na juventude durante andanças com estrangeiros – que ministrava em sua humilde casa. Reconheci em Don Pablo uma pessoa de grandes conhecimentos sobre *vegetalismo ribeirinho*, que podia enumerar facilmente um bom número de plantas mestras, conhecia intimamente a ayahuasca, por ter sido aparentemente afamado curandeiro durante uns sete anos, e demonstrava ter um conhecimento íntimo do meio ambiente selvático, da cultura ribeirinha, e de alguns dos povos indígenas que nele habitam – Shipibo, Conibo, Kampa, Yagua etc. Quando o conheci fazia já vários anos que, devido a uma crise espiritual, não exercia nenhum tipo de trabalho curandeiril, nem bebia a ayahuasca. A pedido meu começou a expressar pictoricamente as experiências que havia tido durante a época em que, como *vegetalista*, utilizava a bebida, colaboração que culminou com o livro *Ayahuasca visions: the religious iconography of a Peruvian shaman* (1991), no qual se incluem 49 obras, pintadas entre 1985 e 1989, com suas respectivas explicações, acompanhadas de uma introdução minha e um extenso aparato de notas em que relaciono motivos iconográficos de suas pinturas com elementos culturais indígenas da região do Alto Amazonas.

20. Ainda que obras de Don Pablo tenham sido utilizadas em artigos ou livros sobre xamanismo (por exemplo Vitebsky 1995; Narby 1995) poucas são as resenhas que *Ayahuasca visions* recebeu entre os especialistas (ver McKenna 1992; Gebhart-Sayer 1993; Ott 1994b, pp. 106-110; Whitten 1993), e portanto o diálogo sobre a possível significação da obra de Pablo Amaringo dentro do conjunto da cultura ribeirinha, a cultura amazônica, a etnobotânica, o xamanismo, a psicologia junguiana ou a psicologia transpessoal etc. tem sido até agora modesto. Em sua resenha de *Ayahuasca visions*, Whitten escreveu o seguinte: “The aesthetic forces of this new, emergent style of Amazonian painting conjoin ancient indigenous traditions of shamanic imagery with cosmopolitan mythopoetics. This is aesthetic

dúvida, um dos motivos mais importantes na pintura visionária de Pablo Amaringo é o da transformação do xamã ou do bruxo (visões 7, 24, 36, 38, 43, 44, 45). De fato, é justamente o poder de transformação que caracteriza o poder do xamã amazônico (ver Reichel-Dolmatoff 1975).

As artes constituem, sem dúvida, um dos instrumentos mais poderosos para o desvelamento de fenômenos tais como estados não-ordinários de consciência. A conexão entre criatividade e experiências com enteógenos – especialmente com ayahuasca – intrigou-me. São vários os artistas que conheci na Amazônia que me disseram ter recebido sua inspiração nas visões. Um deles, o escultor e *vegetalista* praticante Agustín Rivas que teve sua obra exposta em vários países. Em seu caso, diz que, em uma de suas visões, sua avó morta apareceu mostrando-lhe um *renacal* (bosque de *recanos*, árvores do gênero *Ficus*, com grandes raízes aéreas), indicando-lhe que recolhesse algumas das raízes, que ele via como povoadas de todo tipo de seres antropomorfos. Ao fazê-lo e pô-las em seu ombro, cada uma delas emitia um som musical. A partir dessa visão, Don Agustín começou a esculpir essas personagens que via nas raízes, criando todo um estilo que influenciou notavelmente a obra dos jovens escultores amazônicos do Peru contemporâneo.²¹ Alguns dos discípulos de Pablo Amaringo seguiram o caminho visionário, por exemplo, Jhymmysz Pérez, jovem pintor de Pucallpa, cujas pinturas são frutos de suas experiências com a ayahuasca.

cosmography at its best, for its very quintessence is imbued with transformation”.

21. Gerardo Reichel-Dolmatoff é justamente um dos grandes pioneiros a desvelar a relação entre as experiências com *caapi* (ayahuasca) e as expressões gráficas de grupos tais como os Barasana, da Amazônia ocidental da Colômbia (Reichel-Dolmatoff 1978). Ver os trabalhos de Langdon (1979, 1992a, 1992b), entre os Siona, Whitten (1985, pp. 105-163), entre os Canelos do Equador, Gebhart-Sayer (1984, 1985, 1986, 1987, 1988), e Illius (1987) entre os Shipibo e Lagrou (1991), entre os Kaxinawá do Brasil e Peru etc.

O xamanismo parece estar intimamente ligado, em sociedades tradicionais, com a aquisição de espíritos auxiliares zoomorfos, cuja espécie específica depende da área geográfica e cultural. O xamã, com frequência, se transforma simbolicamente (termo externo que na realidade não cobre a experiência subjetiva do xamã, para quem tal transformação pode ser real) em um animal, se cobre com sua pele ou usa uma máscara que o representa, executa danças ou sons que imitam seus movimentos ou comportamento. Animais ou plantas podem também apresentar-se ao xamã antropomorficamente. Trata-se, portanto, de um encontro que pode implicar ou a transformação do xamã em animal, ou a transformação de um animal ou planta em ser humano, ou ambas as coisas. No xamanismo do Alto Amazonas, com frequência esta transformação se leva a cabo mediante alguma planta psicotrópica, sendo a ayahuasca, talvez, a de maior difusão e importância. A ayahuasca facilitaria a percepção multissensorial de “energias” intimamente ligadas com objetos do mundo natural, e que seriam interpretadas como seres inteligentes. A dimensão sonora parece ter uma especial importância: cada objeto do mundo natural teria uma peculiar vibração que é apreendida como um canto ou ícaro, que de alguma maneira seria sua mais pura essência. Alguns destes cantos facilitam a navegação por espaços espirituais, são os agentes mediante os quais se chamam os espíritos, ou através dos quais o xamã se transforma. A ayahuasca e outras plantas enteogênicas possibilitariam a viagem não só pelos complexos ecossistemas do mundo natural, mas também pelas construções culturais humanas, de alguma maneira acessíveis à maneira de condensação eletromagnética transpessoal.

Muitas das numerosas figuras antropomórficas ou teriomórficas que existem na iconografia de muitas culturas do passado poderiam ser relacionadas ou à figura do xamã transformado ou transformando-se em animal, ou ainda à de um animal antropomorfizado, representante do mundo natural, entrando em contato com o mundo dos

humanos. Este trabalho se situaria na linha interpretativa apontada por Gerardo Reichel-Dolmatoff (1988), que interpretou grande parte dos motivos iconográficos da orivesaria colombiana como figura de um xamã transformando-se em animal, especialmente em ave. Seja o movimento de animal a homem, ou de homem a animal, apresento a hipótese de que essas figuras seriam uma representação condensada do encontro ou interface do mundo natural/espiritual com o mundo humano. O tema da transformação se encontra na iconografia de múltiplas religiões, passadas e presentes, em lendas e contos de fadas, e, em nossos dias, em filmes e desenhos animados. Isto seria evidência de que se trata de um tema da maior importância, com uma profundidade cronológica que nos remonta às mais antigas representações iconográficas de que temos notícia, e que seguramente revela a íntima relação do humano com o substrato biológico do qual ele surgiu.

Bibliografia

- ARHEN, Kaj. "Ecosofia Makuna", in: CORREA, François (org.), *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1990, pp. 105-122.
- BRISTOL, Melvin Lee. *Sibundoy ethnobotany*. Tese de doutorado. Harvard University. Cambridge, Massachusetts, 1965.
- _____. "The psychotropic *Banisteriopsis* among the Sibundoy of Colombia", in: *Botanical Museum Leaflets*. Harvard University, vol. 21, n° 05, 1966, pp. 113-140.
- BROWN, Michael F. *Tsewa's gift: magic and meaning in an Amazonian society*. Washington e Londres, Smithsonian Institution Press, 1985.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du nord-est peruvien*. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983.
- CHEVALIER, Jacques M. *Civilization and the stolen gift: capital, kin and cult in Eastern Peru*. University of Toronto Press, 1982.
- COUTO, Fernando de la Rocque. *Santos e xamãs. Estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que*

concerne sua utilização socioterapêutica na doutrina do Santo Daime. Universidade de Brasília. Programa de pós-graduação em Antropologia, 1989.

CROLLIUS, Oswaldus. *Tratado de las signaturas*. Barcelona, Ediciones Obelisco, 1992. Primeira edição latina em Frankfurt, 1608, como parte de *Basilica chymica*.

DEAN, Warren. *A luta pela borracha no Brasil. Um estudo de história ecológica*. São Paulo, Nobel, 1989.

DELTGEN, Florian. "Culture, drug and personality – a preliminary report 79 about results of a field research among the Yebasama Indians of Rio Piraparana in the Colombian Comisaria del Vaupes", in: *Ethnomedicine*, vol. V, n° 1/2. Hamburgo, 1978, pp. 57-81.

DIAS JÚNIOR, Walter. *O Império de Juramidam nas Batalhas do Astral: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), 1992.

FERICGLA, Josep M. *Los Jivaros, Cazadores de Sueños. Diario de un antropólogo entre los Shuar. Experimentos con la ayahuasca*. Barcelona, Integral, 1995.

FRÓES, Vera. *Santo Daime. Cultura Amazônica. História do Povo Juramidam*. Manaus, Suframa, 1983.

GEBHART-SAYER, Angelika. *The cosmos encoiled: Indians art of the Peruvian Amazon*. Nova York, Center for Inter-American Relations, 1984.

_____. "The geometric designs of the Shipibo-Conibo in ritual context", in: *Journal of Latin American Lore* 11, n° 2, 1985, pp. 143-175.

_____. "Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo", in: *América Indígena* 46, n° 1, Cidade do México, 1986, pp. 189-218.

_____. *Die Spitze des Bewusstseins. Untersuchungen zu Weltbild und Kunst der Shipibo-Conibo*. Hohenschäftlarn, Klaus Renner Verlag, 1987.

_____. "Gesungene Muster der Shipibo-Conibo", in: *Visible Religions* 6, Leiden, 1988, pp. 29-48.

_____. "Ayahuasca Visions. Book review", in: *Integration, zeitschrift für geistbewegende pflanzen und Kultur* 4, 1993, pp. 63-65.

- GISBERT, Teresa. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz, Gisbert y C.I.A., 1980.
- GOULART, Sandra Lúcia. *As raízes culturais do Santo Daime*. Tese de mestrado em Antropologia Social. São Paulo, USP, 1996.
- GOW, Peter. "River people: shamanism and history in Western Amazonia", in: THOMAS, Nicholas e HUMPHREY, Caroline. *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1994.
- GROISMAN, Alberto. "Eu venho da floresta". *Ecletismo e práxis xamânica no Céu do Mapiá*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Florianópolis, UFSC, 1991.
- HARNER, Michael. *The way of the shaman*. Toronto, Nova York, Londres, Sydney, Auckland, Bantan Books, 1980.
- HARTH-TERRE, E. "La sirena en la arquitectura virreinal", in: *El Arquitecto Peruano*, Lima, 1940.
- ILLIUS, Bruno. *Ani Shinan: Schamanismus Bei Den Shipibo-Conibo (Ost-Peru)*. Tübingen, Verlag S & F, 1987.
- KENSINGER, Kenneth M. "Banisteriopsis usage among the Peruvian Cashinahua", in: HARNER, Michael (org.). *Hallucinogens and shamanism*. Londres, Oxford, Nova York, Oxford University Press, 1973, p. 914.
- LAGROU, Elsje Maria. *Entre a cobra e o inca. Uma etnografia da cultura Kaxinawá*. Tese de mestrado em Antropologia Social. Florianópolis, UFSC, 1991.
- LANGDON, Esther Jean. "Yage among the Siona: cultural patterns in visions", in: BROWMAN, David e SCHWARTZ, Ronald A. (orgs.). *Spirits, shamans and stars*. The Hague, Paris, Nova York, Mouton Publishers, 1979.
- _____. "A cultura Siona e a experiência alucinogênica", in: VIDAL, Lux (org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo, Nobel, Fapesp, Edusp, 1992, pp. 67-87.
- _____. "Dau: shamanic power in Siona religion and medicine", in: MATTESON-LANGDON, Jean e BAER, Gerhard (orgs.). *Portals of power – South American shamanism*. Novo México, University of New Mexico Press, 1992b.
- LUCKS, Ilmar. "Algunas consideraciones sobre la sirena india", in: *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* 24. Caracas, 1979, pp. 109-114.

- LUNA, Luis Eduardo. *Don Emilio y sus Doctorcitos*. Ethnographical film in 16 mm. 30 minutes, color, 1982.
- _____. "The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of Iquitos, Northeast, Peru", in: *Journal of Ethnopharmacology* 11, 1984, pp. 135-156.
- _____. *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockolm, Almqvist & Wiksell International, 1986a.
- _____. "Bibliografía sobre el ayahuasca", in: *América Indígena* 46, n° 1, Cidade do México, 1986b, pp. 235-245.
- _____. "Análisis iconográfico del mundo subacuático en la obra del pintor y ex-curandero amazónico peruano Pablo Amaringo", in: *Revindi. Revista Indigenista Latinoamericana* 1. Budapeste, 1989, pp. 13-30.
- _____. "The ayahuasca visions of Pablo Amaringo", in: *Shaman's Drum. Journal of Experiential Shamanism*. Berkeley, 1990.
- _____. "Plant spirits in ayahuasca visions by Peruvian painter Pablo Amaringo. An analysis", in: *INTEGRATION. Zeitschrift für Geistbewegende Pflanzen und Kultur* 1. Knetzgau, Germany, 1991, pp. 18-29.
- _____. "A Barquinha, uma nova religião em Rio Branco, Amazônia Brasileira", in: *Acta Americana* vol. 3, n° 2 (1995). *Revista de la Sociedad Sueca de Americanistas*. Estocolmo, 1996.
- LUNA, Luis Eduardo e AMARINGO, Pablo. *Ayahuasca visions. The religious iconography of a Peruvian shaman*. Berkeley, North Atlanticbooks, 1991.
- MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahausca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Brasiliense, 1992.
- MARTINEZ, Gabriel. *Espacio y pensamientos. I. Andes Meridionales*. La Paz, Hisbol, 1989.
- McKENNA, Dennis. "Ayahuasca Visions. Review", in: *Plant Wise Issue* n° 5. Spring 1992. *Botanical Dimensions*, Occidental CA, 1992.
- MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. *A questão da realidade amazônica*. Comunicação apresentada na IV Reunião Interregional de cientistas sociais do Brasil em Manaus, novembro 1980.
- _____. *O Palácio de Juramidam. Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de mestrado. Recife, UFPE, 1983.
- NARBY, Jeremy. *Le Serpent Cosmique L'ADN et les origenes du savoir*. Geneva, George Editeur, 1995.
- OTT, Jonathan. *Ayahuasca analogues. Pangean entheogens*. Natural Products CO. Kennewick, WA, 1994a.

- _____. "Book review of Ayahuasca visions: the religious iconography of a Peruvian shaman", in: *Journal of Ethnobiology* 14, n° 1, 1994b, pp. 106-110.
- OVERING KAPLAN, Joana. *The Piaroa, a people of the Orinoco Basin. A study in kinship and marriage*. Oxford, Clarendon Press, 1975.
- _____. "The paths of sacred words: shamanism and domestication of the asocial in Piaroa Society. Presented in Symposium on 'Shamanism in Lowland South American Societies: a Problem of Definition'". J. Overing, organizer, *44th International Congress of Americanists*. Manchester, 1982.
- PELAEZ, Maria Cristina. *No mundo se cura tudo: interpretações sobre a "cura espiritual" no Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Florianópolis, UFSC, 1994.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *The shaman and the jaguar: a study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Filadélfia, Temple University Press, 1975.
- _____. *Beyond the Milky Way: hallucinatory imagery of the Tukano Indians*. Los Angeles, UCLA Latin American Center, 1978.
- _____. *Goldwork and shamanism. An iconographic study of the Gold Museum*. Medellín, Colombia, Editorial Colina, 1988.
- _____. "Algunos conceptos de los indios Desana del Vaupés sobre manejo ecológico", in: CORREA, François (org.). *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1990, pp. 35-41.
- ROE, Peter G. *The cosmic zygote: cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick, Nova Jersey, Rutgers University Press, 1982.
- SPERBER, Dan. *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*. Paris, Editions Odile Jacob, 1996.
- TORINO, Thomas. "The Charango and the Sirena: music, magic, and power of love", in: *Latin American Music Review* 4, n° 1, 1983, pp. 81-119.
- VITEBSKY, Piers. *The shaman voyages of the soul. Trance, ecstasy and healing. From Siberia to the Amazon*. Boston, Nova York, Toronto, Londres, Little Brown and Company, 1995.
- WHITTEN, Norman E. Jr. *Sicungua Runa: the other side of development in Amazonian Ecuador*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1985.
- _____. *American Anthropologist* 95, 1993, pp. 490-492.

Breves revelações sobre a ayahuasca.
O uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá¹

Mariana Ciavatta Pantoja Franco
Osmildo Silva da Conceição²

O uso do cipó Jagube (*Banisteriopsis caapi*) e da folha Chacrona, ou Rainha (*Psychotria viridis*), bastante comuns nas florestas do Vale

-
1. Este texto teve sua primeira versão concluída em 1996, quando contou com a decisiva colaboração, na forma de depoimentos, informações e impressões, de Milton Gomes da Conceição, Pedro Gomes do Nascimento, Damião Silva da Conceição, Pedro Gomes da Conceição, Francisco Edir França da Costa, Francisco Nogueira de Queiroz, Jorge Feitosa do Nascimento (*in memoriam*) e dos antropólogos Mauro Almeida e Gabriela Jahnel Araújo. Naquele momento o objetivo era registrar e sistematizar, para fins de publicação na "Enciclopédia da Floresta" (organizada por Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida, Cia. das Letras, 2002), o uso seringueiro da ayahuasca. A não-inclusão, por motivos editoriais, da versão integral do artigo na "Enciclopédia" e o convite de Beatriz Labate são os responsáveis por sua presença nesta publicação. Em 1999, portanto, o texto sofreu pequenos acréscimos, sendo enriquecido com uma parte histórica sobre o Vale do Juruá e citações bibliográficas, dando-lhe mais o caráter de um artigo. Contudo, o espírito e a forma original permaneceram.
 2. Mariana Ciavatta Pantoja Franco, antropóloga, doutora em Ciências Sociais pela Unicamp. Osmildo Silva da Conceição, seringueiro e morador da Restauração, na Reserva Extrativista do Alto Juruá (estado do Acre), é filho de Milton Gomes da Conceição, que participou do I CURA (IFCH, Unicamp, 4 e 5 de novembro de 1997) como palestrante.

do Juruá, na preparação de um chá para uso ritual está inscrito na tradição dos povos indígenas da língua Pano e Aruák que habitam imemorialmente a região. Pretendemos neste texto, contudo, explorar a história, formas de uso e significado desta bebida ritual entre grupos não-índios, mais propriamente os seringueiros da Reserva Extrativista do Alto Juruá.

Privilegiaremos ao longo do texto o uso do nome “ayahuasca”, embora explicitando também outras denominações usadas pelos seringueiros para referir-se ao chá.³ Esta opção foi feita, por um lado, tendo em vista o fato de seu uso ser suficientemente conhecido e permitir a inserção do caso aqui narrado numa tradição maior. A amplitude desta tradição, por outro lado, permite ressaltar a singularidade do caso dos seringueiros da Reserva Extrativista do Alto Juruá.

O texto a seguir está dividido em quatro partes principais: a primeira, introduzindo brevemente o leitor na história de ocupação do Vale do Juruá por migrantes nordestinos destinados a se tornar futuros seringueiros, e o embate com as populações nativas; a segunda, versando sobre a história da ayahuasca entre a população seringueira do Alto Juruá; uma terceira parte, sobre o preparo da bebida; e, finalmente, uma última parte sobre o consumo ritual do chá. O texto conta ainda com o depoimento de um dos autores sobre sua iniciação na ayahuasca.

A cultura da ayahuasca difundiu-se entre os seringueiros sempre em meio a muito segredo, e procuraremos respeitar aqui este espírito.

Breve histórico da ocupação recente do Vale do Juruá

O Vale do Juruá, uma ampla área de rios e florestas com alta incidência da *Hevea brasiliensis*, a seringueira, situa-se no extremo

3. Este mesmo nome é adotado por populações nativas dos países vizinhos Peru e Colômbia, que usam também o nome yagé. Consultar, por exemplo, Taussig (1993).

oeste do estado do Acre. Até 1870 as investidas exploratórias tiveram caráter ocasional e objetivos comerciais, concentrando-se na extração de salsaparrilha, baunilha, óleo de copaíba, borracha e outros produtos similares, feita com base na mão-de-obra indígena. Esses produtos eram trocados por mercadorias⁴ com as populações indígenas da língua Pano e Aruák, tradicionais habitantes dessa região, e com o “caboclo”, nome pelo qual era então conhecida a população regional não-índia. No caso dos índios, não foram poucos os grupos que já neste momento foram perseguidos e escravizados (ver Aquino e Iglesias 1994).

Nas últimas décadas do século XIX, o progressivo aumento da demanda internacional por borracha foi responsável pela abertura da maior parte dos seringais hoje existentes no Vale do Juruá, e pela estruturação de uma economia que veio marcar decisivamente a região. Em 1870, pela primeira vez uma embarcação a vapor subiu o rio Juruá, anunciando os novos tempos. Esta expansão se deu por meio da penetração e exploração de novas terras localizadas nos cursos dos rios, a reivindicação de sua posse e a especulação com títulos informais (ver Almeida 1992).

O problema inicial a ser resolvido foi o da escassez de mão-de-obra para trabalhar na extração do látex. A população indígena resistia, e os embates eram violentos. Expedições armadas – as “correrias” – visando dizimar e expulsar as populações indígenas de seus tradicionais territórios foram organizadas, e são responsáveis pelo extermínio de vários grupos, ou pela sua fuga para áreas sem ocorrência de seringueiras localizadas no Peru. Em alguns casos, grupos indígenas

4. Aqui genericamente conceituadas como artigos manufaturados (como facas, espelhos, miçangas etc.) que eram oferecidos às populações locais. Deve ficar claro que naquele momento não se tratava de um empreendimento econômico que exigisse investimento expressivo e com caráter de ocupação permanente, como foi o caso da empresa seringalista. Ver à frente nova nota sobre “mercadorias” no tempo dos seringais.

foram absorvidos pela empresa seringalista, como é o caso dos Kaxinawá do rio Jordão, de língua Pano.⁵ Seus tradicionais inimigos Aruák, cuja população concentra-se majoritariamente no Peru, foram num primeiro momento escravizados por caucheiros⁶ e, após 1870, teriam sido atraídos por patrões brasileiros como força de combate contra os Pano arredios (Mendes 1991).

A solução para o problema da carência de mão-de-obra foi a importação de trabalhadores do Nordeste brasileiro, assolado pela seca no final do século passado. O transporte dos imigrantes para os recém-constituídos seringais foi financiado pelas casas-aviadoras de Belém e Manaus, responsáveis pela exportação da borracha. Calcula-se que entre 25.000 a 50.000 novos seringueiros migraram para a Amazônia durante cada década deste primeiro *boom* da borracha. O Vale do Juruá tornou-se desde então uma das principais áreas de seringais nativos da Amazônia (ver Almeida, *op. cit.*).

O rio Tejo, em cuja bacia habitaram e habitam os principais personagens deste texto, era a jóia do Alto Juruá. Começou a ser ocupado por seringueiros na última década do século XIX, e o ano de 1900 vai encontrá-lo explorado até as cabeceiras dos igarapés Manteiga e Riozinho. A abertura do seringal Restauração data também desta época. Em 1907, o Tejo foi descrito como um rio já bastante habitado por seringueiros, desde a sua foz, passando pelo Paraná do Gomes (hoje rio Bagé), Riozinho, Camaleão, Tamisa e Machadinho, até o Boa Hora, um de seus últimos afluentes (Mendonça 1989). O sistema de trabalho que então se estabeleceu e que viabilizou a exploração econômica das seringueiras pautou-se na subordinação dos serin-

5. A respeito das “correrias” e do caso dos Kaxinawá do rio Jordão, consultar Aquino e Iglesias, *op. cit.*

6. A *Castilloa elastica*, ou caucho, também produz látex, mas para sua extração é necessário derrubar a árvore, o que implica um sistema de trabalho diferente daquele vigente nos seringais, onde a rede de relações que se estabelece tem um caráter de permanência.

gueiros a “patrões”,⁷ que exerciam um monopólio comercial, supostamente absoluto, sobre toda a borracha produzida pelos seringueiros.⁸ Além disso, os seringueiros pagavam aos patrões a “renda”: um valor anual, em borracha, pelo uso das “estradas de seringa”.⁹

Descrições de viajantes do início do século, sugerem uma grande vitalidade da vida econômica no interior dos seringais: sede de seringais com “barracões” (entrepósitos comerciais dos patrões) fartamente abastecidos com artigos de consumo doméstico de primeira necessidade e de “luxo”,¹⁰ varadouros bem conservados, trilhas abertas para a passagem de comboios de animais de carga (“ramais”), “colocações”¹¹

-
7. Os “patrões” são os proprietários ou arrendatários dos seringais, idealmente detentores do controle total sobre o acesso à terra, à produção e ao comércio.
 8. Uma análise etnográfica e original sobre as relações de dominação nos seringais pode ser encontrada em Almeida, *op. cit.*
 9. Caminhos abertos por dentro da mata que acompanham a disposição espacial das seringueiras nativas, e que são percorridas pelos seringueiros em seu trabalho de extração do látex. Neste trabalho o seringueiro percorrerá cada estrada duas vezes no mesmo dia: na primeira jornada ele efetuará uma cisura na casca da árvore, encaixando então uma pequena tigela para recolher o látex. A segunda jornada é a “colha”, quando o látex é recolhido num só recipiente (o “balde”) e transportado para casa. Um seringueiro ocupará em média duas estradas de seringa, percorridas, cada uma delas, duas vezes por semana. Uma estradas de seringa padrão terá 120 seringueiras, e poderá ocupar uma área de até 500 ha. O dia de trabalho do seringueiro, portanto, deverá começar ainda de madrugada, quando não à noite, e somente de tardezinha ele chegará em sua casa com o produto de seu trabalho. O látex então será “prensado” ou “defumado”, que correspondem a técnicas artesanais de beneficiamento.
 10. Esses artigos localmente recebem o nome de “mercadorias”, que podem ser a “estiva” ou de “luxo”. Entre as primeiras estão incluídos os artigos considerados essenciais para a vida nos seringais (sal, munição, óleo, sabão, entre outros), e nas segundas estão artigos não duráveis e cujo consumo não é considerado imprescindível, embora socialmente possa ser valorizado, como, por exemplo, perfumes, espelhos, chocolate em pó e sucos. Existe ainda um outro tipo de mercadorias, que classificaremos aqui como bens de valor: espingardas, motores, máquinas de costura e rádios de pilha.
 11. Unidade social, econômica e espacial constitutiva dos seringais. Um seringal é formado por um conjunto de colocações, e em cada uma delas vamos encontrar as

ocupadas e em plena atividade. Em 1912, contudo, houve um colapso quase total com a entrada no mercado da produção gomífera dos seringais cultivados do Oriente, com maior produtividade e custos de produção significativamente mais baratos. Mas, nesta primeira crise e nas seguintes, não se verifica um abandono em massa dos seringais, mas antes a adoção pelos moradores de uma estratégia de diversificação das atividades extrativas e agrícolas (Almeida, *op. cit.*).

Ao longo deste século, portanto, os seringais continuaram em atividade, povoados por sucessivas gerações descendentes dos primeiros migrantes nordestinos, muitos dos quais vieram a constituir família através de uniões conjugais com mulheres índias capturadas nas “correrias” e/ou suas filhas (Franco 2001; Wolff 1999). É quase certo que a apresentação da ayahuasca aos seringueiros deu-se nesse contexto de proximidade e contato com as populações indígenas.

Nos anos de 1980, os seringais do Alto Juruá encontram-se cercados por Terras Indígenas demarcadas na década anterior, configurando uma convivência bastante distinta dos primeiros tempos. Índios e brancos são agora vizinhos, embora tensões herdadas ainda se manifestem, como é o caso do uso do termo “caboclo” para referir-se aos índios, agora “mansos”, e também aos seringueiros mestiços, e que possui uma conotação pejorativa. Mas, nesta vizinhança, trocas positivas também têm lugar. Nas lutas que ocorreram no final da década de 1980 contra os patrões, era sempre citado o exemplo dado pelos índios na conquista de suas terras, de uma economia autônoma com relação aos patrões e de direitos, como saúde e educação. A criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá, em 1990, contou sempre com o apoio e participação de lideranças Kaxinawá e Ashaninka. Estas populações cultivam seus rituais da ayahuasca – “*kamarãpi*” e “*nixi pëi*”, respectivamente – e veremos que foram importantes na iniciação e aprendizado mais recentes dos seringueiros nos caminhos da ayahuasca.

casas de um ou mais grupos domésticos residindo, em geral aparentados entre si, além de estradas de seringa, roçados e áreas de caça e coleta.

Rastreando a trajetória dos usos da ayahuasca entre os seringueiros da bacia do rio Tejo, um nome é sempre mencionado: Crispim. De acordo com a tradição oral, este renomado curador era filho de índios no rio Envira, e viu-se separado de seu povo quando foi capturado em uma correria. Adotado por brancos, Crispim, segundo conta-se, chegou a morar no Rio de Janeiro. Após cinco anos de serviço militar, “achou por bem retornar à aldeia”.¹² Um seringueiro contou-nos que, ainda menino, na casa de seu avô no seringal Restauração, tem a lembrança de Crispim relatando seu retorno ao Envira para viver com os índios “brabos” (arredios). Os motivos que o teriam levado a decidir-se pela volta às suas origens permanecem inexplicados, mas a este tempo de estadia junto aos “parentes”¹³ é tributado o aprendizado da ciência da cura.

Crispim teria chegado à bacia do Tejo por volta dos anos de 1950. Morou por vários anos no igarapé de nome Dourado, onde constituiu família, mas seu nome está até hoje associado ao povo Yaminawa residente no alto rio Bagé. Os que o conheceram contam que ele costumava fazer longas caminhadas pelos seringais, visitando amigos e “parentes”, como os que moravam no igarapé Camaleão. Crispim era também muito procurado, e não foram poucos os que foram até sua casa em busca de cura. “Ele era o melhor curador dentro da nossa Reserva”, lembra hoje um seringueiro aposentado que teve a esposa curada de um “encosto”. Relatos de pessoas que se beneficiaram do poder e conhecimento daquele pajé, revelam que em seus trabalhos de cura Crispim fazia uso de uma infinidade de “remédios da mata”, e

12. A tradição oral sobre Crispim parece não ser consensual ou homogênea. É possível encontrar uma variação da trajetória descrita acima em Carneiro da Cunha 1998. Informações sobre Crispim também podem ser encontradas em Araújo 1998.

13. Aqui sinônimo de um parentesco altamente inclusivo: todos os índios ou, pelo menos, os Pano.

recorria à ayahuasca quando necessário. Conta-se inclusive que Crispim registrava por escrito, em cadernos, as atribuições das plantas que utilizava como remédios.¹⁴

Os depoimentos dão a entender que havia rituais sob o seu comando, sendo ele quem preparava a bebida. Embora nem todos os participantes estivessem necessariamente buscando uma cura para males físicos, relatos permitem supor que Crispim fazia uso da ayahuasca para chegar a diagnósticos, prescrever receitas e mesmo efetuar curas: “Eu ouvi ele dizer para o meu avô que ele tomando ayahuasca, tinha capacidade de operar pessoas. Ele fazia trabalho de operação, dentro da ayahuasca”.

A mitologia seringueira sobre a origem da ciência¹⁵ da ayahuasca entre os seringueiros do Alto Juruá remonta, pois, a este homem, um índio por nome Crispim. Foi a partir dele, e do contato que com ele travaram outros seringueiros, que o conhecimento da ayahuasca expandiu-se nos seringais do Tejo.

Neste sentido, a história oral fala de um outro homem, de nome Sebastião Pereira, que chegou ao seringal Restauração no final de 1966. Segundo os que o conheceram, Sebastião travou contato com Crispim e com ele teria aprendido muito sobre o uso da ayahuasca. Mas tudo indica que Sebastião terminou por construir sua própria trajetória, dentro e fora da bebida. Tornou-se conhecido como um bom rezador – ou seja, diferentemente da cura por “remédios da mata”, as orações

14. Consultar Araújo, *op. cit.* De acordo com a autora, os pertences de Crispim, entre eles seus cadernos, teriam sido queimados após sua morte, conforme a tradição dos Yaminawa entre os quais vivia.

15. O termo “ciência” existe entre os seringueiros e é empregado para designar conhecimentos específicos sobre o ambiente e as formas culturais de apropriação dos recursos naturais. Esses conhecimentos obedecem a regras de observação e classificação diferentes das vigentes na ciência ocidental moderna. Neste sentido, a ciência da ayahuasca compreende a aquisição e desenvolvimento de um conjunto de saberes sobre o cipó Jagube e a folha Chacrona, sobre o preparo da bebida e seu consumo ritual, além das formas e critérios de transmissão desses conhecimentos.

eram o instrumento de trabalho em processos de cura – , e a seu primeiro nome foi com o tempo acrescentada a alcunha de “do Cipó”.

Os relatos do uso da ayahuasca, agora batizada de Cipó e num grupo sob o comando de um seringueiro branco, são mais detalhados, talvez pela proximidade no tempo e também cultural. Sebastião do Cipó promovia reuniões noturnas com os seringueiros vizinhos, sem a presença de mulheres, para beberem garrafadas de Cipó por ele mesmo preparadas. “Ele usava aquele tipo de música do Texeirinha [cantor popular], que falava em Deus. O maracá dele era de coité, aquelas que têm um bicozinho.” Conta-se que este homem manifestava poderes extraordinários nessas noites. “O cara podia estar como estivesse, quando ele [Sebastião] botava a sua mão na cabeça, ficava bom.” Conta-se também que ele cantava e dançava com o maracá para ajudar os presentes a, sob o efeito da bebida, terem visões. “Quando era para a força chegar, ele saía cantando, voltava assoviando. Aí começava.”

Neste mesmo período, no seio da população branca seringueira, alguns membros do grupo familiar dos Cunha, conhecidos por suas habilidades como curadores e rezadores, também freqüentavam, ou realizavam, sessões com Cipó. Deste grupo, João Cunha, hoje um dos curadores mais renomados da Reserva Extrativista, tem ainda presente em sua memória a figura saudosa de Crispim, as noites de Cipó e os ensinamentos que dele recebeu.

A trajetória de João Cunha já é em si bastante interessante, contemplando experiências extraordinárias anteriores ao Cipó.¹⁶ Ainda menino aprendeu rezas com sua avó cearense, mas aos dezessete anos começou a sofrer quedas inexplicáveis, diagnosticadas então como manifestações de um espírito curador à procura de um parceiro encarnado através do qual pudesse atuar. Este espírito, de nome Manoel Pinheiro, tornou-se desde então o professor de João Cunha nas artes da

16. Todas as informações sobre João Cunha foram extraídas de Araújo, *op. cit.*

cura, de doenças a feitiços. Hoje, já com mais de setenta anos, o velho curador procura passar sua função de aparelhar Manoel Pinheiro para seus filhos. Não faz mais uso do Cipó, bebida que respeita pelos mistérios aos quais foi por ela introduzido, embora não revele seus conteúdos.

Com o poder do comando de uma sessão de ayahuasca e, em especial, com o dom da cura, poucos parecem ter sido presenteados. Pessoas como Sebastião do Cipó e João Cunha, por exemplo, alcançaram alguma liderança. Não foi possível desvendar a presença, ou não, de uma mística ayahuasqueira entre eles. Por outro lado, as motivações que levavam muitos seringueiros a procurá-los para participar de rituais com a bebida eram de ordem bastante diversa das curas operadas por Crispim. Descobrir roubos no cálculo dos débitos dos seringueiros com os patrões, checar o comportamento moral da esposa em viagem à cidade, saber das condições do rio às vésperas de uma viagem, da lealdade das amizades e conhecer lugares novos e inacessíveis fazem parte do repertório de expectativas daqueles que então bebiam o Cipó.

Depoimentos revelam que nos anos de 1970 os próprios patrões chegaram a proibir o preparo e consumo do chá, alegando uma decorrente displicência para o trabalho. Mas a justificativa corrente entre os seringueiros para aquela atitude é outra: o temor de que as mirações decorrentes da ingestão do chá permitissem aos seringueiros testemunhar os roubos que os patrões realizavam em suas contas junto ao barracão. Diante da persistência das sessões, forças policiais chegaram a ser chamadas para intimidar os seringueiros que as frequentavam. Tudo indica que os encontros para beber Cipó continuaram, porém sob segredo. Nem mesmo a condenação atribuída ao Irmão José, beato que passou pelo Juruá no final dos anos de 1960 e que até hoje é alvo de devoção, àqueles que bebiam Cipó (“coisa do diabo”) foi capaz de coibir seu uso pelos seringueiros (Araújo, *op. cit.*).

As primeiras observações antropológicas do uso desta bebida entre os seringueiros da Reserva Extrativista datam do início da década de 1980.

Em novembro de 1983, o antropólogo Mauro Almeida aguardava as primeiras águas para descer em sua canoa rumo a Cruzeiro do Sul, encerrando um período de 14 meses de campo no Riozinho da Restauração. Um dia antes de poder finalmente realizar sua viagem recebeu o seguinte convite de um certo Rui,¹⁷ seringueiro morador da colocação Cachoeirinha: “vamos tomar um Cipó na casa do Major?”, que ficava na vizinha Cachoeira do Jarana. O pesquisador viajou no dia seguinte sem poder atender ao convite, mas guardou em sua memória a descoberta de algo que, mesmo com uma permanência por tão longo período, permanecera-lhe até então oculto (Mauro Almeida, comunicação pessoal).

Em 1987, de volta ao Riozinho da Restauração, o antropólogo procurou Major dizendo-se interessado em experimentar a bebida. Apesar da desconfiança inicial de Major, foi realizada uma sessão com seu filho Tonho: após ingerirem o Cipó, os participantes acomodaram-se em suas redes, sob as quais foi posta uma folha da palmeira jarina (*Phytelephas* spp.) para “dar o rumo da viagem”. Na ausência de um violão, na vitrola ouviram um disco de forró. O local designado para a sessão foi um quarto, separado da casa, com um buraco em seu assoalho, tudo indica para permitir o alívio de eventual enjôo. Neste local permaneceram, no escuro, até que os sintomas do chá terminaram.¹⁸

Vemos, portanto, que o uso do Cipó não era público. Provavelmente havia um grupo de referência, e com certeza muitos seringueiros, mesmo não adeptos do uso, sabiam da realização das sessões. Mas tudo

17. Ou talvez Evilásio (Vila), seu irmão.

18. Tonho afirmou, após ingerir a ayahuasca, que iria a São Paulo conhecer a casa do antropólogo. Com efeito, confirmou que esteve na capital, mas não conseguiu chegar até a residência, perdeu-se no caminho (Mauro Almeida, comunicação pessoal).

isto permaneceu inacessível ao pesquisador de fora, tendo se revelado somente no final de um grande período de convivência.

Numa retrospectiva, um outro marco na história do uso da ayahuasca entre os seringueiros não-índios do Alto Juruá é 1988, quando se iniciou o processo de mobilização pela criação da Reserva Extrativista. Logo nas primeiras viagens de Antonio Macedo, então coordenador da Regional do Vale do Juruá do Conselho Nacional dos Seringueiros, seringueiros foram convidados a experimentar a bebida que ele ainda jovem conhecera e, durante vários anos como sertanista da Funai, tivera a oportunidade de aprender a apreciar em suas andanças pelas aldeias indígenas do estado do Acre. Neste momento é possível perceber a constituição de um outro grupo de referência.

Nas noites de Cipó, ou Daime (ver à frente), em geral ao ar livre, no terreiro das casas, seringueiros que estavam participando das reuniões do Conselho e da iniciativa de criação de núcleos cooperativos para quebrar o monopólio patronal travaram seus primeiros contatos com a bebida. Neste período, houve ocasiões em que estes contatos ocorreram durante visitas aos vizinhos índios, como os Ashaninka do rio Breu, cujo saudoso pajé Lopes Davi Kampa chegou a comandar rituais de “kamarâpi” durante as assembléias da nascente Associação dos seringueiros da Reserva.

O quanto e como a mística ayahuasqueira participou das lutas e conquistas que resultaram na criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá, e no fim dos padrões seringalistas, são questões instigantes. Sem dúvida criou lealdades e reforçou a fé na vida e na justiça, que era afinal o que buscavam os seringueiros. Praticamente todas as lideranças que, em algum momento e de formas diferentes, participaram deste período de lutas tomaram parte de rituais com o chá. Mas neste processo de constituição de um novo grupo de referência no uso da ayahuasca, terminou por se destacar um grupo de parentesco cujo envolvimento

do pai e filhos com a criação da Reserva Extrativista tornou-o localmente conhecido como “os Milton”, numa alusão à liderança do patriarca.

Residente no seringal Restauração, seringueiro por tradição e cuja ascendência comporta raízes indígenas, esse grupo familiar passou a se dedicar ao cultivo e estudo da bebida ritual. Reconstruindo a trajetória de seu contato com a ayahuasca, mesclam-se elementos das culturas indígena e cristã. No dizer de um deles, “a gente já se considerava como tradições indígenas mesmo, índio civilizado, né?”. É à luz desta afirmação que deve ser interpretada a iniciação dos Milton em rituais de ayahuasca.

Os primeiros e mais fortes contatos com a bebida deram-se mediante orientação de grupos e lideranças indígenas – como pajés. O desenrolar do aprendizado no preparo da ayahuasca foi realizado sob o domínio da bebida, aonde a presença indígena em mirações era recorrente. Os relatos revelam o rigor e a generosidade da experiência mística proporcionada pela ayahuasca, e apontam para um forte respeito aos detentores de uma tradição e conhecimento imemoriais. “Eu tomei um Daime uma vez, aí na minha miração apareceu um índio. Agora, esse índio como se fosse o rei do império da bebida”, revelou um dos colaboradores deste texto.¹⁹ Sob o efeito da ayahuasca, muitos seringueiros realizam viagens, geográficas e astrais, que remetem à idéia de vãos xamânicos (Araújo, *op. cit.*).

A construção de uma nova visão de mundo a partir do contato com a ayahuasca também esteve marcada pelo contato com uma outra leitura do sagrado, esta oriunda da tradição cristã. Assim, na combinação e agregação de tradições que foi sendo realizada, os ensinamen-

19. Todas as citações a seguir foram recolhidas junto aos seringueiros que colaboraram na discussão e formatação deste texto, e cujos nomes estão registrados na nota de rodapé introdutória. Numa decisão do grupo, optou-se por não mencionar seus nomes no corpo do texto.

tos de um ex-seringueiro, nascido no Maranhão e que migrou para as florestas acreanas em 1912, de nome Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, foram também de especial significado.

As origens da experiência mística deste homem falam do encontro – nas florestas acreanas fronteiriças com o Peru e após a ingestão da ayahuasca – entre um homem e uma entidade feminina que se apresentou como a Virgem da Conceição.²⁰ Neste encontro foi-lhe entregue a missão de receber instruções enviadas diretamente do Astral, que apresentaram-se sob a forma de hinos “recebidos” ao longo de vários anos. Reunidos, esses hinos vieram a se constituir na pedra fundamental da Doutrina do Santo Daime, que revisita a tradição cristã a partir de uma leitura que incorpora a cosmologia do mundo de onde emerge. Assim, tem-se entidades e evocações ligadas à floresta (como a Rainha da Floresta), aos elementos da natureza (sol, lua, estrela, mar, vento etc.) e às entidades divinas do mundo cristão (Deus, Jesus Cristo, Virgem Maria e o panteão de santos e anjos).

Além dos ensinamentos do Mestre Irineu, os primeiros tempos de trabalho com a ayahuasca contaram ainda com as palavras contidas em diversos hinos evangélicos e católicos, trazidos seja por pastores e padres em visita à área, ou por aqueles seringueiros que costumavam freqüentar essas igrejas na cidade de Cruzeiro do Sul. Personagens históricos como os Irmãos de Nova Olinda²¹ e o Irmão José também se fazem presentes nas mirações dos seringueiros.

Uma outra peculiaridade dos trabalhos com a ayahuasca realizados por esses seringueiros, e que parece uma herança cultural dos

20. Sobre as origens da doutrina do Santo Daime, consultar, por exemplo, Frões 1983.

21. São também conhecidos como Almas Milagrosas de Nova Olinda. Trata-se de dois irmãos, nordestinos, assassinados por índios no início do século no alto rio Tejo, paranã do Machadinho. Os Irmãos são considerados milagrosos e até hoje sua sepultura é visitada para pagamento de promessas.

pioneiros, é o uso de canções populares, mesmo comerciais, com forte apelo emocional. Cantores como “o saudoso Texeirinha” e Gildo de Freitas são bastante ouvidos nos seringais. Suas músicas revelam, na visão de seus fãs, que são cantores “ligados a Deus”. Havia, por exemplo, uma música de Texeirinha sobre dois caminhoneiros cuja ambição maior era tornarem-se patrões de si mesmos, e deixarem de estar subordinados enquanto empregados. Contudo, quando alcançam seu objetivo um deles morre, e a canção narra a tristeza do outro pela ausência do amigo.

Nas sessões de ayahuasca, ao ouvirem essa música os seringueiros talvez também se vissem remetidos à emotividade da conjuntura que viviam, marcada pelo fim do sistema de patrões nos seringais. Nessas mesmas ocasiões, também era possível ouvir canções locais feitas em homenagem à nascente experiência de cooperativismo, contraponto da dominação patronal.

Nesse novo contexto de expansão do uso da ayahuasca, seus nomes também se diversificaram: nomes como Cipó, Daimé ou Vegetal passaram a ser utilizados. Além de Antonio Macedo, a partir desta época, estudiosos e amigos da proposta de criação da Reserva Extrativista, e também conhecedores da bebida, começam a circular pelo Alto Juruá, trazendo mais informações sobre o seu uso nas Terras Indígenas vizinhas, nas igrejas do Santo Daimé e em outros centros que realizam trabalhos espirituais com a ayahuasca.

As duas próximas partes do texto estão baseadas no uso mais recente da ayahuasca.

A ciência do preparo

A ayahuasca não pode ser preparada por qualquer pessoa. Quem se responsabiliza pelo seu preparo deve já ter adquirido conhecimentos sobre esta ciência e ter obtido, em miraço, permissão para fazê-lo.

Aqueles que hoje na Reserva Extrativista responsabilizam-se por tal tarefa, fazem sempre referência à permissão astral que receberam para tal. Não são muitos os seringueiros que assumem um feitio, ocasião em que o chá é preparado.²² Um dos detentores deste conhecimento conta que os primeiros tempos de contato com a ayahuasca foram dedicados a investigar se havia “uma vaga” para que pudesse com ela trabalhar.

Após decidido o preparo, o primeiro passo é encontrar um pé de Jagube, que pode estar a distâncias de horas, ou dias, da colocação onde será preparada a bebida ritual. Rastrear e achar um pé de cipó pode ser algo aparentemente aleatório – quando o seringueiro localiza um pé de Jagube durante caçadas ou extração de látex – ou não. É o caso da existência de um pé de cipó nas imediações indicada em mirações. Ao encontrá-lo, caberá ao especialista identificar de qual cipó se trata: Rosinha, Arara ou Caboclo. Todos são adequados para o preparo do chá, exigindo porém cada um deles diferentes quantidades ao serem reunidos às folhas.

A coleta das folhas, portanto, é o próximo passo. É preciso ter cuidado, nem todas as folhas são adequadas, há aquelas “frias”, ou seja, aquelas que, mesmo classificadas como pertencentes ao grupo da Chacrona, não são usadas no preparo da ayahuasca. Na verdade, o cipó e a folha, quando reunidos, estabelecem uma relação de complementaridade. Assim dizem os seringueiros: a “força” do cipó balanceada pelo poder da folha, que traz “luz” às mirações.

A etapa seguinte do preparo é “bater” (macerar) o cipó com um porrete de madeira, separando ou não o miolo da casca, o que ocasionará sabores diferentes quando da ingestão do chá. Deve-se depois “escolher” as folhas, ou seja, separar as que estejam machucadas ou não sadias.

22. O preparo da ayahuasca, em geral, envolve de dois a três seringueiros numa média de dois dias. Somente homens preparam a bebida.

Batido o cipó e escolhidas as folhas, resta agora reuni-los na fervura. Este é um momento importante, e, como em todas as etapas do preparo, tem ciência: “Não é só o cara pegar, misturar tudo e jogar dentro da panela, dentro de um balde, e ferver”.

Após acondicionados o cipó e as folhas em panela própria para tal, é a hora de demonstrar os conhecimentos na combinação de dois elementos: a água e o fogo. Saber a quantidade ideal de água, o ponto certo da fervura e a quantidade adequada do fogo, inclusive a melhor madeira para a lenha, são conhecimentos cuja prática se mostra essencial. Há cuidados especiais durante a fervura, quando más palavras podem comprometer o esforço de preparo, e sinceridade no entoar de hinos e canções pode revelar-se fundamental. Preparar o chá também envolve conhecimentos sobre a fervura e o grau de concentração da bebida. Depois de frio, o ideal é acondicionar o chá em garrafas de vidro. Na Reserva Extrativista, o consumo esporádico de garrafas de vidro demanda dos feitores de ayahuasca um zelo especial com as que já possuem.

O ritual

Embora haja um grupo mínimo fixo de pessoas que se reúnem para beber o chá, não há um calendário formalmente estabelecido para as sessões de ayahuasca. O ideal, para a evolução individual e do grupo, é que elas se realizem com alguma regularidade. Os rituais de ingestão podem ser combinados com alguma antecedência, mas sempre haverá lugar para aqueles não previstos e para as decisões e conveniências individuais. A obrigatoriedade de comparecimento, na verdade, fica limitada pelo perfil do grupo que se dedica ao cultivo da ayahuasca na Reserva Extrativista. Alguns são vizinhos, outros moram mais distantes; alguns têm residência fixa, outros viajam constantemente. “Nosso grupo é um grupo que às vezes um está aqui e outro acolá.”

Uma olhada mais atenta na composição do grupo atual revela um conjunto de pessoas ligadas por laços de parentesco e amizade. Pais e filhos, compadres, primos e amigos de já alguma data. Ou seja, com raras exceções, as pessoas que hoje se reúnem para tomar ayahuasca têm relações de proximidade anteriores. Há mulheres que participam das sessões, mas são os homens a presença mais numerosa e assídua.

Invariavelmente a reunião para beber ayahuasca realizar-se-á logo após o anoitecer. Sessões sob céu aberto poderão ocorrer, mas a preferência será por ambientes cobertos, embora com a possibilidade de poder sair para apreciar o céu estrelado e a lua. Há, contudo, fronteiras invisíveis a demarcar a liberdade de movimentação, não sendo bem vistos os casos em que a pessoa, numa decisão individual, se retira da sessão antes que esta tenha chegado a seu termo.

Uma vela ou, na falta desta, uma lamparina de querosene, deverá permanecer acesa durante todo o ritual. Logo após a ingestão da ayahuasca as pessoas costumam conversar um pouco e fumar um cigarro de tabaco. Aos poucos o ambiente irá aquietando-se, os presentes deitando-se em redes ou sentando-se no chão, bancos ou cadeiras.

O ritual sempre terá um, ou mais de um (em casos excepcionais), responsável pela distribuição da ayahuasca para todos os presentes. Esta pessoa deverá zelar para que o trabalho transcorra em paz, assistindo a todo aquele que por ventura lhe solicitar. Como é sabido, a ayahuasca pode provocar efeitos físicos, como enjôos, além de proporcionar fortes experiências sensoriais e emocionais, muitas delas inéditas ou inesperadas. Comandar uma sessão é tarefa de muita responsabilidade. Qualificar-se para tal requer aprendizado com os mais antigos e um entendimento privado com as forças e entidades que habitam a bebida.

A música é elemento sempre presente nas sessões de ayahuasca. Praticamente todos os participantes do grupo atual tocam violão, e

muitos deles afirmam ter aprendido a arte sob a ordem e o auxílio da bebida. Se há um gravador, hinários das igrejas do Santo Daime e também da Batista poderão ser ouvidos. Na ausência daquele (ou de pilhas para o seu funcionamento), o violão soará durante praticamente toda a sessão acompanhado pelas vozes dos presentes. Cantar sob a força da ayahuasca é dom, por princípio, acessível a todos. Há os cantadores que mais se destacam, puxando hinos, canções e, mais eventualmente, cânticos indígenas.

Após algumas horas dá-se um intervalo, onde as pessoas ficarão à vontade para conversar, se tiverem vontade. O violão não silencia, sendo em geral entoadas canções de autoria local e regional. Esses intervalos não têm tempo fixo de duração, e será acordado entre os presentes conforme o horário previsto de encerramento da sessão e o seu caráter mais ou menos formal. Sessões que acompanhem o calendário cristão, e daimista, são consideradas “oficiais”, e exigem maior pontualidade e cumprimento da programação acertada ao início. Quando se trata de uma sessão extra-oficial, há maior flexibilidade para improvisos de última hora, como alterações no horário de encerramento. A formalidade ritual das noites de ayahuasca poderá variar, mas uma sessão deverá, sempre, ter começo, meio e fim.

O ritual será encerrado com hinos e, por último, com orações – Pai Nosso e Ave Maria. Restará ainda um espaço para que os presentes, se assim o desejarem, manifestem-se sobre a experiência e o trabalho que realizaram naquela noite. Um lanche, ou refeição, encerrará a noite de comunhão.

Hoje, num ritual de ayahuasca, os que dele participam afirmam estar buscando “toques” que sejam reveladores de novas realidades. “A gente toma Daime pra ir buscar coisa fundamental, coisa que a gente não tem conhecimento, coisa de dentro do espírito da gente.” Todos reconhecem que a bebida “é professora” e a ciência está em saber compreender o que é, sob o seu efeito, vivenciado. Conhecimentos exteriores, como os científicos, de nada valem: “O cara nunca chegou

dentro do Daime pra pesquisar ele, e que não fosse pelo Daime pesquisado.”

Este acesso a profundezas nunca dantes navegadas, para essas pessoas, pode trazer esclarecimentos sobre a vida cotidiana, ou “material”, numa busca “de se aperfeiçoar cada vez mais e de limpar a matéria para se adaptar melhor, para ver qual o significado da vida”. Um significado que remete-os novamente ao Divino e, num aparente paradoxo, ao Inexplicável: as coisas de Deus.

A ayahuasca poderá operar também como um orientador na condução da vida prática. Isto acontece quando as pessoas que o ingeriram procuram saber, ou “futar”, sobre o seu trabalho, viagens ou mesmo suas amizades. Pode-se ingeri-la também em busca de cura para doenças, ou de “limpeza” do organismo. Há ainda casos de seringueiros que promovem mudanças morais em suas vidas, como parar de ingerir bebidas alcoólicas, de fumar cigarro e de se envolver em festas e jogos de futebol, principais ocasiões em que brigas têm chance de ocorrer no seringal.

Há depoimentos pessoais que falam da descoberta do que está próximo, porém não-vislumbrado. Coisas simples, como a vida familiar. “Com esta bebida conheci minha família, que eu era desconhecido de minha família”, declarou um seringueiro. Outros falam da oportunidade que tiveram de, através da bebida, fazer novas amizades, ou atualizar as de antes. É visível a força das lealdades que surgem com a ayahuasca, construídas na experiência comum de abrir-se ao desconhecido. Os cultivadores dessa ciência fina não escondem a ruptura que significou em suas vidas o contato com a ayahuasca – “vou em frente achando que eu não sou mais o que eu era”. O coletivo assim formado passa a ser uma forte referência de pertencimento e de reciprocidade em diversos níveis. “Foi assim que eu comecei a conhecer o grupo e estou neste grupo até agora, e estou esperando não sair tão cedo, ou nunca mais.”

Por aqui encerramos este texto, tememos já de muitas palavras. A ciência da ayahuasca recomenda discrição e pouca conversa.

Depoimento de Osmildo Silva da Conceição
(gravado em janeiro de 1996)

Eu passei a ouvir falar desta bebida a partir dos mais antigos, eu tinha na faixa dos nove anos. Sempre tive curiosidade para conhecer, mas não foi tão fácil eu me encontrar com ela. Mas quando Deus promete, tarda mas não falha. Então teve muitos amigos que eu cheguei a conhecer, deles que ainda são vivos, deles que chegaram a falecer, e eles eram adultos assim como hoje eu também me encontro e já trabalhavam nesta bebida, ayahuasca conhecida, nome de seringueiros e índios também. Cheguei a conhecer um cidadão chamado Crispim, era um dos pajés fortes que habitou aqui na Reserva Extrativista, e o Sebastião Pereira, que era um dos antigos também, que saiu de dentro deste seringal antes de ser Reserva, e eles não deixaram de passar os ensinamentos que tinham para outras pessoas. Eu tinha vontade de conhecer esta bebida, vontade de beber, mas eu era criança e meu pai era quem me mandava. Quando eu passei a ter uns catorze anos eu já passei a ver a bebida, eu só não tive o poder de beber. A primeira pessoa que eu vi preparar foi o Major. Então isso foi uma coisa que despertou muito as minhas idéias. O pessoal falava que bebia e que via outra vida, então eu tinha vontade de tomar esta bebida, mas não deu tanto assim depressa como eu queria. Só pude mesmo ter o gosto de beber depois de ser de maior, foi em 1988, quando passei a conhecer Macedo, pela primeira vez que ele viajou aqui no rio Tejo. Ele preparou mas a gente não conseguiu mirar. A gente chegou a sentir bem o efeito da bebida, a força, mas não teve miraço. Bebi e fiquei assim curioso para conhecer, mas infelizmente não deu espaço.

Só fui passar mesmo a ver, me encontrar com esta bebida para que eu pudesse ver o que o pessoal dizia, e também passar a acreditar se era verdade ou se não, quando o Macedo viajou para a área indígena do rio Breu e trouxe de lá, preparada pelos pajés indígenas, pelo Davi Lopes Kampa, Ashaninka, pajé muito forte que já hoje não vive mais na face da

Terra. Foi muito bom também, mas como era pouco também eu não consegui ver tanta coisa, só deu um pouquinho para cada um. Mas fiquei contente, não consegui ver ninguém, mas vi muitos primores, muita beleza, senti muita alegria.

A partir de 1990, foi na época que a gente já estava com começo de criação da Reserva, a proposta já era uma proposta muito forte, funcionava também o Conselho Nacional dos Seringueiros, e fizeram uma proposta para o Milton Nascimento vir até aqui para conhecer os seringueiros, conhecer o pessoal Ashaninka do rio Amônia, e eu também fui uma das pessoas que não deixei de ser convidado. E me parece que nesta viagem eu já ia guiado por Deus. Foi aonde eu fui me encontrar com o pajé Antonio Pianko, os filhos dele também, e eu não tinha a mínima idéia como eram essas coisas. Na época eu estava em outra vida: bebia muita bebida alcoólica, não tinha a mínima idéia do que eu queria ser, de como eu queria levar a minha vida. E quando a gente chegou na casa do Antonio Pianko fomos muito bem recebidos com grande tiroteio de fogos, eu senti que ali existia um poder também. E à noite o Antonio Pianko convidou para tomar a bebida kamarâpi, como eles falam, e eu também tive a oportunidade de ser convidado. Foi aonde eu comecei a ver como é a vida espiritual.

Bebi a primeira vez, não deu nada, estava com uma hora e eu não tinha sentido o efeito da bebida ainda. Pedi para beber mais, as pessoas me trouxeram, eu bebi. Fiquei com mais um prazo de meia hora, não deu quase nada. Então pedi para repetir pela terceira vez. Foi quando eu passei a receber as energias da luz divina. Isso foi no dia 14 de agosto de 1990. Eu passei a ver mesmo assim, ver a luz, ver a miraçaõ, a beleza da vida. Eu pedi a Deus que se essa bebida fosse da parte de Deus, que me segurasse nesta bebida, que se não fosse eu preferia ficar na vida que eu vivia. Porque muitas vezes eu ouvia falar que a bebida podia mostrar a realidade da vida, e a pessoa podia ver outra vida também. Muitas pessoas também falavam que essa bebida não era da parte de Deus, que era uma bebida de outra linha. Então eu fui beber mais nesse sentido de ver se era verdade, pedi a Deus, acho que com muito amor, com muito merecimento também, acho que por esse motivo que eu cheguei a ver muitas coisas que eu não esperava.

Passei a ver, primeira coisa, desde quando eu fui criança, de brincar nos rios, de canoinha, de viver correndo nos terreiros, brincando com os meus irmãos, a vida que eu fui crescendo e fui vivendo, fui me ver dentro de uma escola estudando. Me parecia assim que eu estava até sonhando com a vida, que a bebida veio com uma força muito grande que eu não pude estar andando, mas eu sabia que estava confortável dentro de uma rede. Para mim, naquela hora, se Deus tivesse me tirado dali teria sido melhor. Porque a miração estava boa, estava vendo tudo que era de beleza e até pedi a Deus que não queria sair mais daquela vida, e por isso acredito que hoje estou seguindo na vida que estou. E também cheguei até a ver já o ponto de estar crescido, já homem como me sinto hoje. Foi aí onde eu pedi também que se Deus me desse a capacidade e o merecimento de aprender a trabalhar com esta bebida, eu queria cada vez mais me segurar nesta linha.

Quando a gente viajou de volta, o pessoal indígena deu algumas orientações. Eles falaram que essa bebida a gente tinha que beber com quem já tivesse um bom conhecimento com ela, tivesse costume de beber. Então foi nesse sentido que eu também fiquei muito satisfeito, sabendo que essas coisas não eram à toa, que era uma coisa que tinha que ter respeito, segurança mesmo. E aí eu viajei junto com o pessoal do Milton Nascimento de volta. De viagem no rio Amônia, a gente bebeu numa praia, foi fantástico, e ouvimos alguns hinos do Mestre Irineu. Então foi neste sentido que eu vi que cada um tem um jeito de zelar por esta bebida, cada um tem uma maneira de respeitar esta bebida, que se encontra não só aqui na Reserva Extrativista, mas em vários lugares também.

Na época que eu desci com o Milton Nascimento, eu passei o mês de agosto, setembro, outubro para poder voltar para a área onde estava o meu pessoal, a minha família. E quando eu cheguei, encontrei um irmão que já estava trabalhando, que já tinha feito o Cipó pela primeira vez, e que tinha sido tirado por uma pessoa que conhecia o cipó, conhecia a folha e que mostrou para ele. A minha vinda de volta para a Reserva foi mais a fim de estar junto com a minha família, porque sabia que na cidade não era boa a vida para mim. E quando eu cheguei na casa do meu irmão eu bebi da bebida que ele tinha preparado. Foi bom, para mim também era uma alegria estar

voltando para dentro de casa, encontrando com a minha família e com aquela luz que já estava ali dentro também.

Daí eu passei mais uns três meses bebendo, vendo se tinha uma vaga para mim trabalhar também. Eu estava seguindo os conselhos dos pajés indígenas, eu não queria fazer uma bebida que eu não tivesse uma licença. Toda vez que eu bebia era pedindo para trabalhar, mas que eu ainda não tinha tido resposta, então não podia meter a mão se eu não tinha certeza se era aquilo mesmo que eu ia seguir. Só passei a fazer esta bebida quando um dia eu tive um encontro com os pajés em mirações e eles chegaram e me mostraram qual era o tipo de folha que seria a folha certa para preparar, como era que eles faziam, qual era o cipó. Foi aí que eu conversei com o meu irmão, ele foi lá, me levou, me mostrou um pé de cipó, mas não me disse como é que fazia, mas eu já tinha visto através da miração. Então foi aí que eu comecei a preparar, preparando ayahuasca mesmo, kamarâpi. Foi aí então que a gente começou essa história.

Eu já tinha ouvido o Macedo cantar os hinos do Mestre Irineu, que eram as coisas assim que me puxavam para dentro dessa vida. Teve uns hinos que eu aprendi rápido, de ver o Macedo cantar duas vezes e também já ter o poder de cantar, porque sempre, graças a Deus, tive uma memória muito boa. A partir de 1991, na época do cadastramento da Reserva Extrativista, eu tive o prazer e a satisfação de me encontrar com Toinho Alves, que já é um antigo fardado dentro da igreja do Mestre Irineu, ele foi que me falou do nome da bebida que está sendo zelada dentro das igrejas hoje, o Santo Daime. Então eu não posso esquecer das pessoas das tradições indígenas, que foi através delas que eu passei a conhecer pela primeira vez, mas também não deixo de agradecer as pessoas que estão dentro dessas igrejas, zelando essa mesma bebida mas de outra maneira. Eles têm o mesmo respeito também, igualmente as tradições indígenas. Foi mais ou menos por aí que eu procurei me firmar.

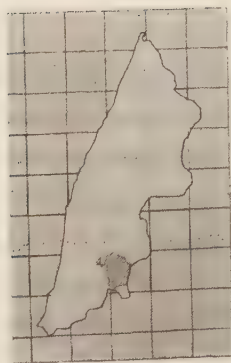
Dei uma mudança de vida muito grande, passei a ser mais obediente, passei a respeitar o Ser Divino, todos os seres que habitam na Terra e que precisam ser respeitados também, igualmente a mim. Porque eu sei que todos os seres que vivem têm vida como eu, precisam viver também. Então não é tão

fácil aprender a trabalhar com esta bebida, mas quem quer aprender tem que fazer por merecer. Por esse motivo eu me sinto muito honrado de estar nesta vida que estou vivendo hoje em dia.

Bibliografia

- ALMEIDA, Mauro. *Rubber tappers of the Upper Juruá river, Brazil. The making of a forest peasant economy*. Dissertação para Ph.D., Universidade de Cambridge, 1992.
- AQUINO, Txai Terri Valle de e IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. *Kaxinawá do rio Jordão. História, território, economia e desenvolvimento sustentado*. Rio Branco, CPI, 1994.
- ARAÚJO, Gabriela Jahnel. *Entre almas, encantos e cipó*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Unicamp, 1998.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Pontos de vista sobre a Floresta Amazônica: xamanismo e tradução", in: *Mana*, vol. 4, nº 1, Rio de Janeiro, PPGAS/MN, 1998.
- FRANCO, Mariana C. Pantoja. *Os Milton. Cem anos de história familiar nos seringais*. Tese de doutorado em Ciências Sociais, Unicamp, 2001.
- FRÓES, Vera. *Santo Daime, cultura amazônica. História do Povo Juramidam*. Manaus, Suframa, 1983.
- MENDES, Margarete Kitaka. *Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Unicamp, 1991.
- MENDONÇA, Gal. Belarmino. *Reconhecimento do rio Juruá (1905)*. Belo Horizonte, Itatiaia; Rio Branco, Fundação Cultural do Estado do Acre, 1989.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993.
- WOLFF, Cristina S. *Mulheres da floresta: uma história. Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo, Hucitec, 1999.

Reserva Extrativista do Alto Juruá



Fonte: Projeto de pesquisa e monitoramento da Reserva Extrativista do Alto Juruá.



Osmildo Silva da Conceição, em foto de 1993, "batendo" o cipó *Banisteriopsis caapi* para preparo da ayahuasca (Reserva Extrativista do Alto Juruá, Acre).
Foto: Mariana Pantoja Franco



PARTE II

AS RELIGIÕES AYAHUASQUEIRAS BRASILEIRAS



Raimundo Irineu Serra (1892-1971), *Mestre Irineu*
ou *Chefe Império Juramidam*, fundador do Santo Daime.

A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras

*Beatriz Caiuby Labate*¹

Apresentação

Este texto tem como objetivo fornecer um panorama do estado da arte da literatura sobre as religiões ayahuasqueiras brasileiras: o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. Para esse fim, realizamos um levantamento que pretendemos ter sido o mais exaustivo possível das teses universitárias produzidas sobre o assunto, quer tenham sido publicadas ou não em forma de livro, tratando também de algumas pesquisas em andamento e de alguns poucos artigos escolhidos por sua importância especial. Além disso, comentamos alguns trabalhos de natureza não-acadêmica produzidos por praticantes das religiões ayahuasqueiras. Esse esforço de visão de conjunto ganha especial importância tendo em vista que a maioria dos estudos sobre o tema encontram-se dispersos, muitos não foram publicados e são de difícil acesso.

1. Mestre em Antropologia Social pela Unicamp e Doutoranda em Ciências Sociais pela mesma universidade.

O artigo é formado de duas partes. A primeira parte comenta os trabalhos acadêmicos. De modo geral, os trabalhos antropológicos tratam dos usos da ayahuasca sob o ponto de vista das crenças e sistemas simbólicos, abordando em particular temas como o sincretismo, o xamanismo, e a cura. Cada um desses tópicos serviu como foco para agrupar trabalhos aqui comentados. Foram tratados ainda, separadamente, os trabalhos que tematizam as origens e a história dos cultos ayahuasqueiros (incluindo aqui os usos por seringueiros e por moradores de cidades), bem como da expansão dessas religiões para os centros urbanos do sul do país. Nos comentários, distinguimos ainda os estudos comparativos, os estudos que discutem a relação entre usos religiosos e o consumo profano, e as abordagens não-antropológicas como as da psiquiatria e da psicologia. O interesse de outras disciplinas é ilustrado pelo item sobre a arquitetura. A segunda parte do texto trata dos trabalhos não-acadêmicos, e aqui a divisão segue as principais linhas religiosas: o Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal.

Introdução

A palavra ayahuasca pertence à língua quíchua. De acordo com Luna (1986), “Aya” quer dizer “pessoa morta, alma, espírito” (“dead person, soul, spirit”) e “Waska” significa “corda, liana, cipó” (“cord, liana, vine”). Assim, poder-se-ia traduzir ayahuasca em português como corda (liana, cipó) dos mortos (da alma, dos espíritos). Em pesquisa de campo em Pucallpa no Peru encontrei o seguinte significado: “soga de muerto” ou “soga de los muertos”, isto é, “corda de morto” ou “corda dos mortos”.² A ayahuasca consiste geralmente na infusão do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*, à qual se podem acrescentar ainda diversas outras plantas. Luna contabiliza 72 grupos indígenas que fazem uso dela na Amazônia Ocidental.

2. Optou-se neste livro pela grafia *ayahuasqueiro(a)*, uma versão aportuguesada do termo.

Além do uso indígena, associado ao xamanismo, outra modalidade de consumo deste cipó é a do *vegetalismo*, uma forma de medicina popular à base de alucinógenos vegetais, cantos e dietas. Os *vegetalistas* são *curanderos* (curadores) de populações rurais do Peru e da Colômbia que mantêm elementos dos antigos conhecimentos indígenas sobre as plantas, ao mesmo tempo em que absorvem algumas influências do esoterismo europeu e do meio urbano (Luna 1986; Dobkin de Rios 1972).

Embora em vários países da América do Sul, tais como Colômbia, Bolívia, Peru, Venezuela e Equador, haja uma tradição de consumo da ayahuasca por xamãs e *vegetalistas*, curiosamente é somente no Brasil que se desenvolvem religiões de populações não-indígenas que fazem uso desta bebida. Estas religiões, a exemplo dos casos da religião do Buiti no Gabão, que utiliza a *iboga*, e da *Native American Church* no México e nos EUA, que faz uso do peiote (Samorini 1994 e Lanternari 1974), reelaboram as antigas tradições dos sistemas locais a partir de uma leitura influenciada pelo cristianismo. Tal releitura, no caso brasileiro, é formulada a partir da herança de consumo da ayahuasca pelos sistemas de curandeirismo amazônicos, bem como de outras fontes: a tradição afro-brasileira, o espiritismo kardecista e o esoterismo de origem européia, sobretudo via o *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento* e a *Ordem Rosa Cruz*.

Na década de 1930, é fundado o *Alto Santo* em Rio Branco (Acre) pelo Mestre Raimundo Irineu Serra; em 1945, Frei Daniel Pereira de Mattos funda a *Barquinha* no mesmo lugar; na década de 1960, forma-se a *União do Vegetal* (UDV) em Porto Velho (Rondônia), através do Mestre José Gabriel da Costa; na década de 1970, aparece o *Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* (CEFLURIS), liderado pelo Padrinho Sebastião Mota de Melo, conhecido também como Santo Daime.³ A partir do final da década de 1970 e 1980, a UDV

3. "Santo Daime" é o nome dado ao chá e também à religião. No âmbito da Barquinha a palavra é usada para se referir somente à bebida; no Alto Santo e no CEFLURIS para o chá (embora geralmente referido apenas como "daime") e à religião como um

e o Santo Daime, respectivamente, começam a se expandir pelos grandes centros urbanos do sudeste do país e, mais recentemente, também rápida e crescentemente pelo exterior (Estados Unidos, Espanha, Holanda e Japão, entre outros). A Barquinha permanece quase exclusivamente restrita ao seu estado de origem, o Acre.

Embora o uso social deste psicoativo numericamente falando permaneça bastante pequeno – no Brasil, contam-se no máximo 11 mil pessoas ⁴ –, tal uso suscita questões sociológicas importantes. E o interesse pelo tema revigora-se no atual momento, em que parece haver uma expansão generalizada do consumo da ayahuasca pelo mundo.

Não será possível, infelizmente, aprofundar aqui uma análise a respeito do processo histórico de formação das três principais linhas da tradição ayahuasqueira brasileira, bem como seus ricos aspectos cosmológicos e rituais. Por hora, enfatizo apenas, que, se por um lado o Santo Daime, a UDV e a Barquinha possuem uma matriz comum – pertencem a uma mesma tradição mais ampla – a da religiosidade não-indígena de consumo da ayahuasca no Brasil –, por outro, são versões bem diferenciadas entre si. ⁵

todo. No presente artigo, por questão de economia, salvo indicação contrária, quando utilizamos o termo Santo Daime estamos nos referindo apenas ao grupo do CEFLURIS. De qualquer forma, é necessário observar que Alto Santo e CEFLURIS afirmam seguir os ensinamentos do Mestre Irineu e se autodesignam como Santo Daime. E embora haja diferenças entre eles e também conflitos, sob determinado aspecto podem ser classificados como compondo um único grupo, isto é, constituem uma das três principais religiões ayahuasqueiras brasileiras (ao lado da Barquinha e da União do Vegetal).

4. Ver mapa no final da segunda parte deste livro.
5. Não é demais lembrar que existem diferenças internas dentro das principais linhas, que ocasionaram rupturas e cisões com relação aos grupos originais, compondo um amplo quadro empírico formado por diversas combinações possíveis.

O uso do cipó pelos seringueiros e origens históricas das religiões ayahuasqueiras

São poucos os estudos que abordam o uso da ayahuasca pelos seringueiros. Um exemplo neste sentido é o trabalho de Araújo (1998), cujo foco central, aliás, não é este.⁶ Sua dissertação é uma etnografia sobre os seringueiros e agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá (Acre). Versa em parte sobre o universo religioso do grupo, sugerindo que este possui uma cosmologia própria, que contaria com concepções de origem indígena, elementos do catolicismo popular e influências de um andarilho messiânico local. A região caracteriza-se também pelo uso regional do *cipó*, que se sobrepõe à introdução recente da doutrina do Santo Daime nesta localidade.

A análise das formas de consumo do cipó entre os seringueiros é um rico campo de estudos para compreender o aparecimento e a constituição do Santo Daime e da União do Vegetal. Provavelmente, a utilização da bebida nestes contextos compõe uma espécie de elo perdido na genealogia destes cultos. Por exemplo, segundo diversos relatos, a estrutura do ritual, as chamadas (cânticos considerados sagrados, entoados durante o ritual) e as histórias que constituem a mitologia da UDV podem ser encontradas, com determinadas variações, é claro, em diversas regiões da Amazônia Ocidental.

Outro campo de pesquisas profícuo seria a contemplação dos processos através dos quais índios, como alguns Kaxinawá do Rio Jordão (já consumidores de ayahuasca) ou Apurinã da região de Boca do Acre, e seringueiros, como os estudados por Araújo, vêm recentemente se convertendo à doutrina do Santo Daime, dando origem a sistemas mistos de uso da planta. Estaríamos diante de um processo de “daiminização” do uso da ayahuasca?

Uma primeira análise realizada nesta direção pode ser encontrada em Silva (2002), que aborda a adesão dos índios Apurinã de Boca

6. Ver também o artigo de Franco e Conceição, na primeira parte deste livro.

do Acre (AM) ao Santo Daime, introduzindo algumas especificidades no culto. Embora não usuários da bebida anteriormente, o grupo reelabora a sua mitologia tradicional a partir da sua conversão religiosa.

Os estudos pioneiros sobre as religiões ayahuasqueiras geralmente dedicaram boa atenção à origem histórica do Santo Daime. Tais estudos possuem o grande mérito de inaugurar esta área de pesquisa, como é o caso da tese de Clodomir Monteiro (1983) e o livro de Vera Fróes (1983). Monteiro associa o surgimento do Santo Daime às mudanças históricas na Amazônia na década de 1930; em ambos os estudos são oferecidos dados gerais a respeito da organização destes cultos. Desta primeira etapa, também é a tese de sociologia de Geovânia Cunha (1986), apesar de esta ser bem mais superficial e ter permanecido pouco conhecida. A autora faz uma pequena síntese do surgimento do Santo Daime e entrevista um conjunto de famílias residentes no Céu do Mapiá.

De uma fase posterior, mas também focada sobretudo na dimensão histórica, é a pesquisa de Almeida (2002). Ainda que um pouco carente de rigor acadêmico, deixa transparecer de maneira vívida o espírito efervescente da colônia 5 mil e suas conseqüências sobre a vida cultural de Rio Branco na década de 1970.

A tese de Sandra Goulart (1996) é uma ótima referência sobre a formação do culto do Santo Daime. De acordo com a autora, esta religião se filia a duas grandes tradições culturais: o vegetalismo amazônico e o antigo catolicismo popular. Cemin (1998) debate com Goulart, dando maior ênfase ao xamanismo indígena e ao *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento* como fontes primordiais na formação do Alto Santo. Ela oferece a mais completa biografia sobre o Mestre Irineu, acrescentando uma série de dados novos aos estudos anteriores, porém um estudo completo sobre a vida do líder ainda está por ser feito.

Sistemas simbólicos e sincretismo

O tema que primeiro mobilizou o debate antropológico sobre as religiões ayahuasqueiras diz respeito às suas cosmologias. Um estudo que aprofundou este tema foi a tese de Alberto Groisman (1991, publicada em 1999), que contém uma etnografia sobre o Céu do Mapiá,

a sede central do CEFLURIS no interior da Amazônia. O autor delinea as principais categorias da cosmologia daimista, como os conceitos de cura, salvação, merecimento, entre outros, sendo uma das grandes referências na área. A tese de Sandra Goulart (1996) inclui uma bela análise antropológica do mito de criação da doutrina do Santo Daime, discorrendo sobre o encontro do Mestre Irineu com a Rainha da Floresta. La Rocque Couto (1989) e Dias (1990) também abordam os hinos, papel dos padrinhos, estrutura do ritual etc.

O artigo de Henman (1986) é o primeiro publicado sobre a UDV (publicação no México). Sem uma pesquisa empírica sistemática, o autor traça um panorama sobre o processo de constituição do grupo, que possuiria segundo ele relações com a ditadura militar brasileira. Henman mapeia também algumas características centrais do imaginário e do ritual da UDV. O autor critica o sistema hierárquico e burocrático que caracterizaria esta instituição religiosa, sugerindo que ela procura obter um monopólio sobre a utilização urbana da bebida – ponto que parece ter influenciado obras sucessoras.

A tese na área de ciência das religiões de Afrânio Patrocínio Andrade (1995) é a primeira sobre a UDV. Descreve algumas características centrais do funcionamento do grupo e de seu sistema de crenças. Tem o mérito também de revelar a *História da Hoasca*, mito central e fundante da UDV. A pesquisa foi feita num núcleo da cidade de São Paulo.

A tese de Wladimyr Sena Araújo (1997, publicada em 1999) é a primeira sobre a Barquinha. Ele estuda a vertente liderada por Manoel Araújo (em memória), o CECOCJFL. Trata-se de uma etnografia bem completa sobre este grupo, em que são analisados a história, o ritual e a cosmologia. A ênfase recai sobre a construção do espaço ritual sagrado.

A análise dos sistemas simbólicos das religiões ayahuasqueiras foi marcada por um debate em torno da noção de sincretismo. Alguns autores referem-se à doutrina do Santo Daime como sincrética. Como exemplo, Dias (1992), MacRae (1992), Guimarães (1992) e Soibelman (1995) entre outros. O conceito de sincretismo, entretanto, tem sido criticado pela literatura antropológica pois implica na idéia de que

haveria uma colagem entre elementos supostamente puros. Em primeiro lugar, argumenta-se que esta pureza anterior ou original jamais existiu de fato. Em segundo, “sincretismo” denota não só a junção de elementos vindos de diversas fontes, mas também uma junção imprópria, heteróclita, desarticulada. Ou seja, a ênfase do sincretismo é posta no fato de que esses elementos são agregados de forma disparatada ou provêm de fontes díspares. Ora, o ponto de vista que está por trás disso é a noção de que os elementos deveriam organizar-se arquitetonicamente em um sistema articulado (Labate 2000).

Groisman (1991) propõe a idéia de *ecletismo*, noção retirada do próprio estatuto do CEFLURIS. Ele endossa, com bom senso, a auto-interpretação da doutrina: o Santo Daime é, segundo sua autodefinição (*Centro Eclético...*), uma instituição eclética. O ecletismo evolutivo, de acordo com Groisman, possibilita a convivência entre diversos sistemas cosmológicos, tais como a umbanda, o espiritismo e o cristianismo, sendo um sistema totalizante, que engloba todos os aspectos da vida do sujeito (p. 89). Afirma o autor na sua conclusão:

é preciso, no caso, abordar com muito cuidado um possível caráter “sincrético” da “Doutrina”. A idéia de sincretismo pode indicar a rejeição de uma linha mestra de aglutinação de concepções espirituais diferentes, o que não ocorre no campo simbólico da “Doutrina” e que a caracteriza como fenômeno religioso *sui generis* (...) O ecletismo que envolve a “doutrina” dinamiza o processo ritual e abre espaço para que concepções espirituais diversas (...) manifestem-se no seu interior (...) Este ecletismo então significa um marco de um grupo em expansão, na medida que existem mecanismos que os transmitem mesmo àqueles que se engajam, oriundos de outras realidades culturais. (1991, pp. 233-234)

Pelaez (1994, p. 37) utiliza a expressão *Centro Livre*, também retirada do idioma do Santo Daime. Este termo, segundo a autora, sintetizaria para os daimistas as suas características ecléticas e ao mesmo tempo significaria flexibilidade e abertura para continuar in-

corporando outras tradições que pudessem contribuir para o seu enriquecimento.

Sena Araújo (1997) faz uma longa discussão a respeito destas noções. Propõe, para o caso da Barquinha, a idéia de uma *cosmologia em construção*:

um conjunto de práticas religiosas que tendem a formar uma doutrina específica, onde existe uma *grande velocidade* na incorporação e retirada de elementos simbólicos das práticas religiosas ou filosóficas que, combinadas, compõem sua cosmologia. (1997, p. 75, grifo meu)

Sua definição ressalta o ecletismo da Barquinha, mas amplia esta noção ao apontar para a centralidade do elemento temporal: na Barquinha, as mudanças na esfera simbólica, presentes em todo fenômeno cultural, tenderiam a ocorrer com maior velocidade do que nos outros grupos ayahuasqueiros.

Sérgio Brissac (1999) escreveu a primeira tese em antropologia sobre a União do Vegetal, produzindo uma contribuição excelente a este debate. Ele propõe um conceito denominado *englobamento na força da burracheira*. *Burracheira* é o termo utilizado na UDV para designar os efeitos do chá no espírito humano, também descrito como *força estranha*. Brissac tem como interlocução as abordagens da religião inspiradas na teoria pós-moderna que postulam a existência de um sujeito no seu típico individualismo moderno escolhendo a seu bel-prazer mercadorias nas prateleiras dos supermercados religiosos, compondo as assim chamadas *do-it-yourself-religions*. Na UDV, ao contrário, elementos oriundos de outros sistemas de referência seriam incorporados, ressignificados, à luz da cosmovisão deste grupo. Nas suas palavras (1999, p. 138):

A força da burracheira (...) se mostra como um tufão que, na força de seu movimento centrípeto, aproxima-se de uma província simbólica distinta e a engloba em seu redemoinho. Tal imagem que utilizo busca expressar a força do dinamismo autôgeno dessa incorporação e, neste caso, até mesmo

a velocidade com que ela se dá, em meio à intensidade do estado alterado de consciência suscitado pela ingestão do chá hoasca (...) esse englobamento tem como princípio unificador a própria cosmovisão da UDV.

Este conceito seria constitutivo da UDV na medida em que caracteriza a sua própria experiência fundante, através da trajetória do Mestre Gabriel, que percorreu diversas tradições religiosas e culturais – tais como o catolicismo popular, o candomblé, o espiritismo kardecista, o terreiro de mina, a pajelança cabocla amazônica e a capoeira baiana – e criou, sob inspiração da hoasca, a UDV.

Religião e xamanismo

A discussão a respeito das crenças e dos sistemas simbólicos e seus mecanismos de funcionamento contém uma outra, a saber: as religiões ayahuasqueiras brasileiras são sistemas xamânicos?

De acordo com o antropólogo Clodomir Monteiro (1983), o Santo Daime é uma religião inserida no contexto de práticas xamânicas. A religião seria marcada por um transe xamânico individual e coletivo. Os padrinhos (líderes) seriam xamãs e o daime estaria ligado – tal qual no xamanismo – à atividade de cura.

É La Rocque Couto (1989) que irá desenvolver o argumento do *xamanismo coletivo*. Para o autor, no Santo Daime, todos poderiam realizar o vôo xamânico. Estaríamos diante de um xamanismo coletivo onde todos seriam aprendizes de xamã ou xamãs em potencial. Elementos que sustentariam uma aproximação entre o xamanismo e o Santo Daime seriam: a semelhança entre a luta do xamã contra o mal e a doença e o objetivo de cura presente nos hinos do Santo Daime; elementos de identificação entre o processo de iniciação do Mestre Irineu e a iniciação xamânica; o processo de cura do Padrinho Sebastião (através de um vôo em que ele abandona o seu corpo e vê seres retirando um inseto de dentro deste) estaria em consonância com diversas tradições xamânicas. MacRae (1992) sustenta o mesmo ponto de vista.

Soibelman (1995) é outra autora que argumenta que o Santo Daime é um sistema xamânico. Ela, entretanto, não traça os paralelos sugeridos pelos autores anteriores, acabando por abusar da noção de xamanismo. Afirma que as religiões brasileiras são no seu centro xamânicas e acrescenta que a cultura brasileira como um todo é uma cultura xamânica. Observa-se, pois, como o conceito de xamanismo é assim esvaziado.

Araújo (2002), em sua pesquisa de doutorado em ciências da comunicação na ECA/USP, faz outra apropriação do conceito de xamanismo. Ela toma o xamã (líderes daimistas) como um “comunicador” e interpreta o uso das plantas de poder como forma de resistência e criação de identidade cultural por parte de populações excluídas. Como costuma acontecer com parte da literatura não-acadêmica sobre as religiões ayahuasqueiras (ver adiante), o “xamanismo daimista” surge em oposição aos parâmetros da ciência ortodoxa dominante e como alternativa para a criação de “um mundo melhor”.

Arneide Cemin (1998) sustenta que o sistema daimista é parte de uma tradição xamânica ayahuasqueira que ela denomina de cultura da floresta Amazônica. Ela compartilha da visão do Santo Daime como um sistema xamânico. A autora adota um conceito de xamanismo que exclui a incorporação (ver seção seguinte). Para ela, o xamanismo envolve apenas o transe de exorporação, isto é, a saída da alma ou do espírito do corpo do xamã, o vôo mágico. O xamanismo de exorporação se adequaria, de acordo com Cemin, aos moldes do esoterismo do *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*, onde o contato com entidades espirituais é apenas mental ou espiritual e não físico. Desta forma, a autora conclui definindo o Alto Santo como xamânico e o CEFLURIS não, já que no segundo caso, diferentemente do primeiro, ocorrem transes de incorporação (ver seção adiante). Esta classificação não deixa de ser questionável, dada a proximidade entre os dois tipos de práticas/crenças. No meu ponto de vista, é produto antes da adoção de determinado modelo teórico – polêmico, diga-se de passagem – do que, de fato, de uma análise empírica.

Groisman (1991) propõe uma outra tese, identificando o Santo Daime como uma *práxis xamânica* (conceito criado por ele) e não como

um sistema xamânico por excelência. Neste culto, haveria, nas suas palavras, uma aglutinação de saber xamânico. O autor elenca os seguintes aspectos como comuns aos sistemas xamânicos e daimista: a utilização de substâncias sagradas e a concepção de que o mundo tem duas dimensões: o mundo aparente, visível e o mundo invisível, mundo este real, essencial, que governa o mundo ilusório. Em ambos os sistemas, argumenta, existe a idéia de guerras místicas, o ritual como campo de batalha entre homens e entidades espirituais. Também em ambos os contextos, as entidades do mundo espiritual são compreendidas como tendo uma identidade específica e determinadas alianças entre si e com os homens; as lideranças espirituais possuiriam uma capacidade de tradução e mediação, isto é, de transitar por estas duas dimensões do mundo, mediando-as. Finalmente, o autor afirma que nos dois casos pode ocorrer uma morte simbólica e uma revelação – uma busca que culmina com a transformação da identidade anterior do sujeito.

Sena Araújo (1997), filia-se ao pensamento de Groisman, afirmando que também na Barquinha ocorre uma práxis xamânica.

Carlos Alberto Afonso (s/d) é talvez o único autor a argumentar no sentido inverso: para ele, o Santo Daime não possui, a rigor, nenhum legado xamânico. Esta religião não seria uma reconfiguração do xamanismo da ayahuasca mas sim uma característica do sistema de lógicas inventivas da imaginação religiosa no Brasil, formando um novo sistema a partir da incorporação de alguns símbolos e narrativas do Estado nacional. O autor argumenta que o Santo Daime não surge numa periferia remota de índios e caboclos, mas numa sociedade de fronteira internacionalizada. De acordo com ele, esta religião produzira um simulacro da tradição indígena, explorando retoricamente uma auto-representação xamânica e uma mitificação da floresta Amazônica. Nesta análise são borradas as diferenças entre Alto Santo e CEFLURIS e não há pesquisa de campo. Seria interessante pesquisar como e quem se auto-representa como xamânico. Tenho a impressão de que estas formulações variam entre os caboclos e os líderes do CEFLURIS, estes últimos mais conectados com as discussões contemporâneas sobre o xamanismo.

Cura e transe

Outro tema que merece destaque, embora tenha sido pouco desenvolvido até o momento, é um desdobramento do debate em torno do conceito de xamanismo: práticas de consumo ritual de substâncias psicoativas envolvem que modalidades de transe? Quais as relações entre transe e cura?

Diversos autores estudam as concepções daimistas de cura, doença e salvação (MacRae 1992, Groisman 1991, Goulart 1996). A tese de Maria Cristina Pelaez (1994), pequena porém bastante elucidativa, tem como objetivo pensar a relação entre práticas terapêuticas e os estados alterados de consciência. Ela analisa narrativas de cura no Santo Daime buscando aproximações e distanciamentos entre as práticas de cura daimistas e o modelo conceitual proposto por Stanislav Groff na sua terapia com LSD.

A dimensão terapêutica dos cultos ayahuasqueiros é focalizada também por Marcelo Mercante (2000). Ele desenvolve atualmente um doutorado no Saybrook Graduate School and Research Center em São Francisco (EUA), sob a orientação do Prof. Dr. Stanley Krippner. O pesquisador pretende investigar a relação entre as imagens visuais obtidas sob efeito da ayahuasca e os processos de cura de doenças no Centro Espírita de Caridade Príncipe Espadarte, a Barquinha da Madrinha Francisca (Chica) Gabriel em Rio Branco. De acordo com ele, as visões seriam como um filme, e as imagens cada fotograma deste filme. O objeto de sua pesquisa são os terapeutas do grupo – e suas respectivas entidades espirituais, as quais pretende “entrevistar” – e os seus pacientes. O projeto é interdisciplinar, abrangendo áreas distintas como fisiologia, psicologia e antropologia. Sendo assim, um de seus objetivos é verificar qual a relação entre as imagens vivenciadas nas mirações e as alterações fisiológicas verificadas no caso de remissões de sintomas durante o processo de evolução do quadro do paciente.

A relação entre os estados alterados de consciência e a cura remete-nos à indagação acerca dos tipos diferentes de transe. MacRae (1992) analisa a inclusão de práticas de incorporação no Santo Daime.

Segundo ele, elas se iniciam com o Padrinho Sebastião – considerado um grande médium pelos seus seguidores – e vêm a se desenvolver mais sistematicamente a partir da influência dos adeptos oriundos do centro-sul do país no final da década de 1980, sendo, neste sentido, uma inovação/tendência recente. A inclusão de práticas de incorporação é pois uma característica da linha do Padrinho Sebastião, distanciando o grupo da sua matriz original, o Alto Santo. Pouco foi escrito sobre este tema – no meu ponto de vista, são urgentes pesquisas nesta direção. Farei aqui uma contribuição incipiente neste sentido.⁷

A incorporação possui uma relação estreita com a idéia de cura, sendo considerada por alguns um instrumento para a sua realização. A cura está ligada, por sua vez, ao conceito de *caridade espiritual*. A última consiste em doutrinar os espíritos sofredores através dos hinos, leituras e preleções ou deixá-los incorporar para que expressem a sua dor – e desta forma evoluam. A caridade pode ser compreendida também de outra forma, de cada um para consigo mesmo. Isto porque, segundo estas crenças, o desenvolvimento espiritual é uma necessidade para o equilíbrio do médium, o que significa: alguns médiuns que não desenvolvem a sua mediunidade em determinados casos podem acabar se prejudicando, através de doenças ou malefícios.

Embora a noção de cura seja central e permeie todas as atividades daimistas (Groisman 1991, Peláez 1994), de acordo com o CEFLURIS existem cinco tipos de trabalhos considerados especificamente de cura: da época do Mestre Irineu, o de *Cruzes* e a *Missa* (trabalho para os mortos),⁸ o

7. As informações que seguem foram retiradas da bibliografia específica indicada nesta seção e de uma minipesquisa de campo feita por mim no segundo semestre de 2001, incluindo entrevistas informais com os daimistas paulistanos José Augusto Lemos, Suely Mizumoto, Ricardo Pessoa, Claudio Leme e Gê Marques.

8. Em geral, para o CEFLURIS, “no tempo do Mestre Irineu os trabalhos de cura eram basicamente de concentração” (ver www.santodaime.org). De acordo com o site, o trabalho de Missa é um trabalho de cura; na publicação (CEFLURIS 1997), ele aparece como uma categoria independente.

trabalho de *Cura* e a *Estrela* do Padrinho Sebastião,⁹ e os mais recentes, oriundos com Padrinho Alfredo,¹⁰ *São Miguel* e *Mesa Branca*.

Não há praticamente nenhum estudo específico que classifique e analise os trabalhos de São Miguel e mesa branca, e tampouco sobre as giras com daime, outro espaço onde ocorrem práticas de incorporação. Um primeiro tipo de abordagem neste sentido foi realizada por Maria Beatriz Guimarães (1992). Ela estuda duas formas de comunicação com o mundo espiritual: a *possessão* e a *miração*.¹¹ A autora analisa especificamente um grupo que realizou a junção da umbanda – cujo ritual seria voltado para a *possessão*¹² – com o Santo Daime, onde há uma ênfase na *miração*. São criados assim os trabalhos de “Umbandaime”, que operam uma síntese da linha da umbanda com a linha do Santo Daime. Baixinha, a mãe de santo deste grupo carioca estudado por Guimarães, considera que sua contribuição junto aos fiéis do Santo Daime é ajudar a desenvolver a mediunidade destes, abrindo espaço para a incorporação no ritual daimista.

Os trabalhos pioneiros de gira com daime desenvolvidos por ela são aqueles em que a influência afro é mais explícita. Pode-se afirmar, sintética e reduzidamente, que o Santo Daime é trazido aí para dentro da umbanda. De acordo com Guimarães, não são utilizadas as fardas daimistas. São cantados pontos da umbanda, ao lado de alguns hinos que seguem a estética daimista porém tematizam sobretudo caboclos,

9. O primeiro é voltado para um ou alguns pacientes específicos e o segundo para o grupo como um todo.

10. Filho do Padrinho Sebastião e atual presidente do CEFLURIS.

11. Visões experimentadas sob o efeito da ayahuasca. Termo empregado no Santo Daime, na UDV e na Barquinha.

12. No ambiente espírita, umbandista e daimista geralmente prefere-se a palavra “incorporação”. Esta implicaria em um relacionamento mais sutil com o mundo espiritual, onde haveria um maior controle sobre a relação do sujeito com o espírito, como por exemplo através de práticas de canalizações e/ou vibrações. O termo *possessão* também não é adotado por evocar uma dimensão demoníaca. Ou por implicar, segundo algumas interpretações, numa “manifestação involuntária do aparelho”, enquanto que a incorporação diria respeito a uma manifestação consentida (mesmo no caso da incorporação de espíritos negativos).

preto-velhos etc. São trabalhos mais soltos, já que os adeptos podem dançar livremente dando passagem à *atuação* (incorporação) das entidades – contraste, lembra ela, com relação à rigidez do bailado daimista, com sua marcação constante e repetitiva. O que não significa que não exista nenhum tipo de padronização no *saravá*, os passos de dança da umbanda, feitos pelos participantes ao redor do círculo em cujo centro ocorrem as incorporações (cada linha de cada Orixá possui o seu próprio passo de dança).¹³

O trabalho de mesa branca ainda não foi abordado em detalhe por nenhum autor. Assim como o nome sugere, é uma herança direta do kardecismo espírita. Na versão daimista, deixa de ser um trabalho de psicografia (embora ocasionalmente ela também possa ocorrer). De qualquer forma, são mantidas outras características: é feita uma seqüência de preces de Alan Kardec e são dados passes espirituais. E, quando há médiuns considerados mais evoluídos, pode haver consultas com os “médicos curadores do Astral”, como Bezerra de Menezes e Antonio Jorge. Também podem ser (mas nem sempre) feitas evocações da Fraternidade Branca, cantadas e convocadas as falanges de Emanuel e de diferentes linhas da umbanda.

Os trabalhos de mesa branca, assim como os de gira estudados por Guimarães, são de *banca aberta*, isto é, abertos para incorporação de espíritos. São considerados justamente de *desenvolvimento mediúnico*, quer dizer, ocasião para os participantes aprofundarem as suas

13. Observei alguns rituais de mesa branca e São Miguel e achei particularmente interessante a estética de incorporações que está se desenvolvendo. Esta, marcada pela criatividade e por uma tônica de alegria, parece assumir uma forma própria, ainda que guarde semelhanças com a umbanda. O participante *atua* (para fazer um trocadilho com o jargão daimista) numa arena pública e, embora não seja recomendado “ficar olhando para os outros”, a sua *performance* (atividade de incorporação) adquire enorme visibilidade social. Isso cria um diálogo do indivíduo com o grupo, que passa a acompanhar o seu processo de desenvolvimento mediúnico, e numa escala ampliada, dos diversos grupos entre si. Estas mudanças na forma da pessoa “incorporar” não são interpretadas como incoerentes ou negativas, antes pelo contrário: o caráter inventivo da doutrina é tomado como uma característica positiva, e a auto-representação daimista de *centro eclético*, ou *centro livre* (ver seção anterior), é assim reafirmada.

possibilidades de *atuação*. Isto não significa apenas receber espíritos, mas pode implicar, entre outras coisas, em diferenciar as atitudes do “ego” (falsas), das entidades ou outros seres que possam estar “atuando” sem que o indivíduo se dê conta disso, estudar e distinguir as energias mais densas das mais elevadas e assim por diante. Os trabalhos de mesa branca também são considerados de *instrução espiritual*.

Recentemente, os trabalhos de mesa branca ganharam estatuto oficial no CEFLURIS (não estão incluídos na publicação feita pelo grupo em 1997). Passaram a ser realizados nos dias 7 e 27 de cada mês no Mapiá e nos dias 27 em várias outras igrejas do Brasil. Isto significa que as práticas de incorporação deixam de ser isoladas e/ou marginalizadas e ganham um espaço oficial e legítimo. Talvez, venham mesmo a reconfigurar a doutrina do Santo Daime como um todo. Embora em algumas releituras tais práticas sejam vistas apenas como um acréscimo ou continuidade de aspectos já presentes – sejam as origens espíritas do Padrinho Sebastião antes da sua entrada no Santo Daime ou as supostas práticas de incorporação do Mestre Irineu, justificadas pela sua ascendência afro –, caracterizam, não obstante, uma inovação significativa. No Alto Santo, por exemplo, a incorporação (ou qualquer variante) não é admitida. Por outro lado, pode ser que o Santo Daime esteja se aproximando da Barquinha – o que já é tematizado, aliás, por alguns hinos e eventualmente sinalizado pelo trânsito de pessoas entre o Mapiá e a Barquinha da Madrinha Chica em Rio Branco. Suspeito que a introdução e consolidação destes novos trabalhos possam vir reconfigurar, portanto, as representações que cada grupo tem de si e dos demais no campo ayahuasqueiro (ver Goulart 1999).

O trabalho de São Miguel possui uma estrutura parecida com relação ao trabalho de mesa branca. O primeiro também é aberto para incorporação de espíritos – porém, neste caso, a incorporação pode ocorrer ou não; e assim como na mesa branca, podem ser chamadas entidades da linha da umbanda ou não. O trabalho de São Miguel foi criado no início da década de 1980 pelo Padrinho Alfredo mas nos últimos anos vem ganhando uma força e visibilidade crescente.

Segundo a concepção dos daimistas, é de *limpeza da corrente*. Ele é considerado o mais forte de todos, sendo solicitado em situações mais graves – como doença ou possessão mediúnica.¹⁴

Na verdade, é bastante difícil conceitualizar com precisão o termo genérico Umbandaime e as características específicas dos trabalhos de gira, mesa branca e São Miguel, pois eles ainda estão em fase de consolidação dentro do corpo doutrinário do Santo Daime. Pelo menos, se compararmos com os trabalhos de cura, concentração e hinário. Mesmo entre os próprios daimistas não há consenso absoluto sobre o tema; enquanto alguns fardados preferem os trabalhos de gira, mesa branca e São Miguel entre os demais, outros nem sequer participam. Estes trabalhos podem variar bastante entre si e sua realização (à exceção da recente inclusão da mesa branca no calendário oficial) é irregular. Esta flexibilidade inclui a aceitação de padrões de comportamento durante os rituais que seriam inaceitáveis nos trabalhos mais “tradicionais” do Santo Daime: uma expressão individual mais livre, como a realização de danças, passes, preleções orais, meditações ou outras práticas.

Acompanhar o processo de modulação dos rituais e seu diálogo com o conjunto simbólico daimista constitui, sem dúvida, um belo tema de pesquisa. Até porque a maior “liberdade” de comportamentos está sujeita a determinados limites... Com efeito, a relação entre as tradições indígena e africana é um tema de estudos que tende a ganhar corpo. Clodomir Monteiro o está desenvolvendo atualmente na sua pesquisa de doutorado na PUC-SP. Ele argumenta que haveria influências

14. Um trabalho específico de exorcismo, também de cura, é o trabalho de *Cruzes*, realizado em poucas ocasiões e sempre durante no mínimo três dias seguidos. Tais trabalhos são compostos por uma série de médiuns considerados mais desenvolvidos e sempre para um paciente específico. Os trabalhos de cruzes não têm incorporação ou pontos da umbanda mas são considerados eficazes para a desobsessão de espíritos ou para pessoas que apresentem alterações claras no seu modo habitual de comportamento ou desequilíbrios mentais. De acordo com Goulart (1996), eles eram feitos pelo Mestre Irineu e chegaram até os daimistas como mais uma influência do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento.

afro-amazônicas na composição histórica do Santo Daime, diferentes e anteriores àquelas trazidas pelo surgimento e expansão da umbanda nos centros urbanos a partir da década de 1930.¹⁵

Edward MacRae (2000) realiza uma análise introdutória a respeito das relações do Santo Daime com as tradições espíritas e umbandistas. Ele parte de um conceito emprestado de Cândido Camargo, segundo o qual há um *continuum* mediúnico brasileiro religioso: num pólo estão as vertentes mais africanas da umbanda, e no outro o espiritismo kardecista mais ortodoxo. MacRae afirma que a doutrina daimista, através de concepções como carma, evolução espiritual, doutrinação de espíritos, reencarnação, noção de pessoa etc., localiza-se no pólo mais branco ou kardecista do *continuum* mediúnico.

O autor sustenta que haveria uma dificuldade de relacionamento entre o daime e a umbanda. Este seria, aliás, o tema central de um dos grandes mitos fundadores da linha do Padrinho Sebastião, na qual é narrada a saga de doutrinação do Tranca-Rua, uma figura maligna (apesar de não ser normalmente chamado de exu) convertida pelo líder. Uma vela acesa no piso da Casa da Estrela do Mapiá explicitaria esta aliança. MacRae afirma, entretanto, que o Tranca-Rua nunca é evocado nos trabalhos de cura que envolvem incorporação, e sim apenas indiretamente, através da ajuda de entidades menos ambíguas, como São Miguel. O autor lembra que os trabalhos de umbanda foram fechados pelo Padrinho Sebastião por um longo tempo. Caberia verificar em que medida esta nova leva de trabalhos está modificando (ou confirmando) as tendências apontadas por MacRae; quais são as entidades que ganham destaque nos trabalhos de gira, mesa branca e São Miguel, como os daimistas se relacionam com elas, quais são as trajetórias dos comandantes destes trabalhos e assim por diante.

Outra discussão teórica importante presente na temática da cura diz respeito à relação entre transe e xamanismo, um tema já recorrente na área de estudos do xamanismo. Eliade (1982) define o xamã como

15. Ver artigo na segunda parte deste livro.

aquele que realiza um voo – o espírito desprende-se da matéria – ao mundo astral. Isto implica numa espécie de metafísica ascendente, diferente portanto da possessão, que é uma encarnação, uma descida dos deuses ao homem (ver Guimarães 1992). Lewis (1977) afirma que esta distinção é insustentável, pois o voo mágico e a possessão podem ocorrer simultaneamente. Para ele, é pelo poder que exerce sobre os espíritos que encarna que o xamã consegue tratar e controlar males causados por espíritos patogênicos em terceiros.

No contexto das religiões ayahuasqueiras, de acordo com Sena Araújo (1997), uma forma intermediária entre a miração e a incorporação seria a *irradiação*, prática que encontramos na Barquinha, ao lado da incorporação. Os espíritos irradiam sua energia através dos médiuns, não chegando a haver uma incorporação propriamente dita.

Talvez resida aí uma indicação para compreender os trabalhos de gira, mesa branca e São Miguel no Santo Daime. Pois, apesar da incorporação ocorrer nestes contextos, ela não é necessariamente o foco central. Existe outro fator que geralmente tem passado despercebido: como foi dito no início, os trabalhos também são interpretados como espaços para se conhecer os guias, orixás e entidades espirituais que acompanham cada pessoa, sejam entidades positivas ou negativas. Neste sentido, fazem parte do processo terapêutico de autoconhecimento do sujeito.¹⁶

Tais guias não são necessariamente incorporados. Eles podem ser apenas sentidos ou intuídos. Ou ainda: visualizados em miração. Nestes casos, haveria um encontro coerente, portanto, entre a miração

16. Há toda uma bibliografia sobre este tema na umbanda, onde a incorporação está ligada a aspectos da personalidade do indivíduo. Para os umbandistas, incorporar um espírito significa menos a descida de deuses africanos para trazer conselhos e curas e mais a atuação de parte da própria personalidade de cada um. Por isto, alguns autores (ver por exemplo Ortiz 1978 e Prandi 2001), argumentam que na umbanda a noção de pessoa é um conceito individualista, comum ao mundo ocidental. Ao contrário, portanto, de um pensamento de origem africana, contido no candomblé e expressado pelos Orixás – que realmente saem da África ao som dos tambores e “baixam” nos participantes.

e os diversos níveis de contato com os seres espirituais, incluindo a própria incorporação. Ao contrário do que querem alguns teóricos, no caso do Santo Daime, todas estas são partes complementares e não excludentes do mesmo trabalho espiritual.¹⁷ As sutilezas e particularidades destes conceitos e práticas, por muitas vezes fluidos e ambíguos, só poderão ser compreendidas através da realização de mais pesquisas empíricas.

Estudos comparativos

A análise exaustiva dos diversos aspectos destas religiões propicia o aparecimento dos primeiros estudos comparativos sobre as três principais religiões ayahuasqueiras – que são ainda muito escassos. Um primeiro trabalho nessa direção é o artigo de Luis Eduardo Luna (1995), uma comparação introdutória entre a UDV e a Barquinha.

Soibelman (1995) pesquisa o uso da ayahuasca na cidade do Rio de Janeiro. Descreve os rituais e realiza entrevistas com membros do Santo Daime, de uma pequena extensão da Barquinha e de uma dissidência da UDV. A autora estabelece algumas observações sobre a experiência com a ayahuasca como um todo – não exatamente comparando os grupos entre si mas abordando genericamente tópicos e categorias presentes nos diversos ambientes, que ela classifica respectivamente como contexto religioso rígido, religioso mais flexível, e sem moldura religiosa. Por fim, propõe uma comparação entre as diferenças e semelhanças entre o uso indígena e urbano da bebida.

Uma pesquisa cujo objetivo central é uma comparação é o projeto de doutorado em Ciências Sociais na Unicamp de Sandra Goulart (1999). A autora tem como objetivo compreender o Santo Daime e a Barquinha através do movimento de aproximação e distanciamento

17. Ainda com relação à dicotomia vôo astral x possessão [que dependendo da leitura não é sinônimo de incorporação], há que se levar em conta também que, segundo algumas interpretações, a incorporação pode ocorrer com ou sem manifestação. Por exemplo, nos trabalhos de banca fechada pode haver incorporação, porém ela não é manifestada. Neste caso, isto equivale a dizer que houve “irradiação”? Existe uma hierarquia entre os diversos tipos de transe, os mais sutis sendo considerados superiores?

entre eles. Goulart parte do pressuposto de que as representações que se tem acerca do outro revelam também as projeções identitárias sobre si mesmo, daí a relevância do estudo do conflito.

Finalmente, Marco Tromboni (2002) está desenvolvendo o seu doutorado em antropologia social no Museu Nacional. Pesquisa o que denominou de fenomenologia da experiência ayahuasqueira. O autor se propõe a analisar a experiência religiosa vivenciada pelos praticantes das três principais linhas. A experiência é entendida a partir de sua dimensão pré-objetiva (Merleau-Ponty), isto é, no processo mesmo de sua objetivação simbólica dada no diálogo entre a experiência individual e os construtos coletivos. Ele busca um denominador comum entre a fenomenologia cultural desenvolvida em torno do conceito de *embodiment* (Thomas Csordas), a antropologia da *performance* (S.Tambiah) e da experiência (V.Turner). Neste sentido, parece não haver um interesse específico nas particularidades da experiência em cada um dos contextos.

Usos religiosos *versus* consumo profano

Vimos até o momento temas como cosmologia, xamanismo, a natureza da experiência mística e assim por diante. Entretanto, há um tipo de abordagem diferente, que diz respeito não à interseção entre as práticas ayahuasqueiras e religião, mas sim ao seu contraste com atividades profanas e laicas. Este é o caso da obra de MacRae (1992). Ao estudar o Santo Daime, ele tem como interlocutores autores preocupados com o controle social do uso de drogas em geral. Diga-se de passagem, a sua obra é uma referência obrigatória na área.

A argumentação do estudioso é no sentido de demonstrar a viabilidade do uso controlado de uma substância psicoativa. Por exemplo, em um de seus vários artigos (2001), investiga a relação entre a utilização da Santa Maria (*Cannabis sativa*) e do daime no Santo Daime. Enquanto a primeira é ilícita, o segundo é legal. MacRae argumenta que a proibição legal de consumir a *Cannabis* – além de inviabilizar o seu consumo, que integraria a cosmologia

daimista –, torna os controles internos do grupo mais fragilizados. A proibição, argumenta, dificulta à cultura impor limites e regras que têm demonstrado ser benéficos no caso da utilização do daime. Este caso é tomado apenas como um exemplo de um argumento mais genérico que o autor desenvolve, qual seja: os controles culturais do consumo das substâncias psicoativas são mais eficazes do que os legais, geralmente externos e coercitivos.

A expansão das religiões ayahuasqueiras para os centros urbanos

Temos aqui um conjunto eclético de obras, que incluem a análise do imaginário do novo adepto urbano do Santo Daime e da UDV, o aparecimento de outras modalidades de consumo da ayahuasca nos centros urbanos que rompem com estas matrizes, e a expansão destas religiões para fora do território nacional.

Luis Eduardo Soares (1994 [1990]), num artigo excelente de apenas dez páginas, relaciona a adesão das camadas médias urbanas ao Santo Daime àquilo que denomina *nova consciência religiosa*, um tipo de experimentalismo cultural e religioso, um *revival* de interesse pelas práticas alternativas. O autor indaga como pessoas tradicionalmente ligadas aos movimentos críticos e libertários acabam se integrando numa doutrina como a do Santo Daime. Sugere que o holismo místico-ecológico acaba substituindo as revoluções sociais e políticas. Do primeiro lado, teríamos a unidade cósmica; ao invés de igualdade social, a fraternidade comunitária. Finalmente, a liberdade sexual converte-se em libertação espiritual transcendente. Ainda de acordo com ele, o Santo Daime propõe uma reinvenção do Brasil e da identidade nacional, onde a Amazônia e o caboclo primitivos são valorizados como profundos e essenciais. Considero este artigo um marco que estimulou e influenciou diversos pesquisadores.

A tese de Walter Dias Jr. (1992) constitui-se numa cartografia do imaginário da doutrina do Santo Daime, enfatizando sua expansão para os grandes centros urbanos. O autor procura analisar o discurso dos

novos adeptos a partir de um conjunto de paradigmas, remetendo à mitologia grega e aos arquétipos cristãos, tomados por ele como fundamentos da civilização moderna.

O trabalho de Maria Beatriz Guimarães (1992) também aborda o tema. O terreiro peculiar que estuda possui concepções terapêuticas formuladas a partir do referencial (além do Santo Daime e da umbanda vistos acima) das terapias alternativas esotéricas urbanas – ambiente, aliás, do qual provém grande parte dos frequentadores deste centro.

Sandra Goulart (1996) dedica o último capítulo de sua tese à expansão da doutrina do Santo Daime para o resto do país, investigando as releituras e adaptações que são feitas, retórica e vivencialmente, pelos seus recém-formados adeptos urbanos.

A pesquisa de Sérgio Brissac (1999) aborda a estrutura, o modelo organizacional e a formação histórica da UDV. A ênfase recai sobre a experiência simbólica e vivência dos adeptos de um núcleo urbano da UDV em Campinas, cujo perfil é de pessoas de classe média e intelectualizadas. Seu trabalho, é bom lembrar, foi fruto de um contato de sete anos com a União – o que lhe permitiu acesso à instituição, que é extremamente fechada a pesquisadores.

Cristina Luz (1999) se autodefine na sua dissertação de mestrado em comunicação social como uma *pesquisadora discípula*. Ela contempla a chegada da *internet* na União do Vegetal, uma religião com tradição de transmissão oral dos ensinamentos religiosos. Ligado ao processo de globalização, estaria surgindo um novo espaço/tempo de interação dos discípulos, a *web*. Luz analisa o perfil dos cibernautas hoasqueiros e as suas listas de mensagens. Embora atraente enquanto proposta – especialmente no que diz respeito à relação entre a estrutura hierarquizante da UDV e o caráter rizomático da *internet* –; a dissertação acaba, entretanto, por servir mais como uma fonte de dados a respeito da UDV do que realizar uma análise conceitual propriamente dita.

Em minha dissertação de mestrado (Labate 2000) estudei o surgimento de novas modalidades urbanas de consumo da ayahuasca: pequenos grupos experimentais que utilizam a bebida em atendimento

psicoterapêutico em vivências no universo *new age*, em contextos relacionados às artes, como no teatro e na música, ou mesmo atividades com os moradores de rua da cidade de São Paulo. Estes pequenos grupos em formação foram denominados *neoayahuasqueiros*. Tais sujeitos vivem uma tensão entre, por um lado, rejeitar os modelos religiosos tradicionais das *matrizes ayahuasqueiras* disponíveis e, por outro, não cair no uso representado como profano de drogas. São então fabricados novos tipos de rituais e elaborados discursiva e simbolicamente referenciais filosóficos, existenciais, terapêuticos e mesmo religiosos, que introduzem rupturas significativas no universo de consumo da ayahuasca no Brasil. Procurei definir algumas características da *rede ayahuasqueira urbana*, inserida no *campo ayahuasqueiro brasileiro*, e estabelecer a relação dos neoayahuasqueiros com processos mais amplos que vêm ocorrendo na modernidade.

Por fim, Alberto Groisman (2000) pesquisou a expansão do Santo Daime para o exterior. O autor realizou uma densa etnografia dos grupos do Santo Daime na Holanda, onde o primeiro núcleo se formou em 1993. Analisa diversas dimensões, tais como a trajetória dos líderes, o perfil dos adeptos, a especificidade dos rituais, as relações mantidas pelos daimistas holandeses com o Brasil e assim por diante. A sua preocupação central é analisar a transformação do Santo Daime numa religião internacional. Ou seja, como ocorre(u) o processo de sua transposição para um *setting* europeu, suas formas de ressignificação e adaptação ao contexto local – onde, por exemplo, a *Cannabis sativa* é permitida e o uso da ayahuasca foi legalmente questionado. O autor localiza o Santo Daime no contexto das formas de religiosidade pós-modernas. Tal qual MacRae, preocupa-se com o papel dos usos rituais e religiosos na experiência com substâncias psicoativas.

Psiquiatria, psicologia e religiões ayahuasqueiras

Para além do âmbito da antropologia, há uma série de novas pesquisas promissoras. No presente grupo, temos trabalhos na área de

psiquiatria e psicologia, ainda incipientes aqui, porém com potencial de diálogo com uma vasta bibliografia internacional.¹⁸

A dissertação de Eliseu Labigalini Jr. (1998), um médico-psiquiatra, é um trabalho simples que tenta buscar suporte na antropologia para descrever quatro casos de membros de uma comunidade paulista da UDV que antes de ingressar no grupo apresentavam problemas de dependência ao álcool. Os entrevistados atribuíam a cura da dependência à adesão à UDV e suas sessões com o chá.

Paulo Barbosa (2001) realizou um trabalho na área de psiquiatria cultural. Sua pesquisa consistiu na avaliação de 28 pessoas dois dias antes e sete dias após a sua primeira experiência com a ayahuasca em igrejas do Santo Daime e núcleos da União do Vegetal no estado de São Paulo. Tais avaliações incluíram uma escala de sintomas psiquiátricos menores e entrevistas qualitativas sobre aspectos comportamentais e estados de consciência induzidos pela ingestão ritual da bebida. De acordo com o autor, estes instrumentos apreenderam na grande maioria dos casos melhoras substanciais no estado emocional e mudanças comportamentais positivas. Barbosa conclui que, entretanto, alguns fatores – tais como “capacidade de julgamento substancialmente prejudicada” e “passagens emocionantemente estressantes” – podem ser considerados como potenciais vetores de efeitos adversos à saúde mental.

Por último, Anaruez Moraes (2001) propõe uma abordagem original com relação ao Santo Daime, enfocando não a religião e seu sistema simbólico porém tomando o grupo em sua dimensão política. O projeto é desenvolvido na área de psicologia ambiental. A sua hipótese é de que a comunidade do Santo Daime Céu do Mapiá, situada na floresta Nacional Mapiá/Inauini na Amazônia, explicita uma clara consciência humanista e autóctone. Para ela, esta manifestação cultural peculiar seria parte constitutiva das forças anti-sistemáticas e de resistência com relação à imposição neoliberal e os seus grupos hegemônicos. A autora pretende discutir o modo de ocupação e expansão da comunidade, a partir das falas

18. Para estudos médico-científicos sobre a ayahuasca, ver parte final deste livro.

destes sujeitos amazônicos sobre o futuro e sobre o uso dos recursos naturais. Apoiando-se em Berger e Luckman, Moraes investigará se uma comunidade que compartilha a existência cotidiana (comunidade de vida) pode transformar-se em comunidade de sentido (onde se compartilha o sentido da vida), constituindo-se, eventualmente, numa comunidade de destino (Ecléia Bosi).

Arquitetura e religiões ayahuasqueiras

Neste grupo temos apenas dois trabalhos, ambos orientados pelo arquiteto Sylvio Barros Sawaya na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP. O primeiro é a tese de doutorado em Arquitetura e Urbanismo de Spencer Nogueira (1994). Ele projeta um modelo de núcleo florestal conjugado com um hotel e um centro de estudos da fauna e flora regional, apoiado na experiência da União do Vegetal na floresta Amazônica. O projeto visa um inter-relacionamento entre os visitantes de fora e os habitantes locais e seus hábitos em uma área de 8.025 hectares de preservação florestal no Acre, doada por uma ONG norte-americana para a UDV. O grupo criou a Associação Ecológica Novo Encanto para administrar a área, que solicitou ao autor o projeto. Nogueira afirma que a pesquisa tem como fonte de inspiração a sua participação de dezessete anos nesta instituição, onde chegou a ser Mestre (grupo estudado por Brissac 1999). Adotando a linguagem padronizada dos discípulos da UDV (como por exemplo a ampla utilização de gerúndios), sonha com um “novo modelo civilizacional”. Apóia seu trabalho numa série de belos desenhos seus, com clara influência visionária.

O segundo trabalho é a tese de doutorado em Arquitetura e Urbanismo de Florencia Chapuis (2002). O estudo parte de indagações relativas à doutrina do Santo Daime, sua inserção no contexto metropolitano e suas relações com a *Floresta*, uma categoria central no universo daimista. A autora parte da análise do discurso dos daimistas, segundo o qual deveria haver um retorno à natureza, e acaba por propor a criação de um parque urbano público. O principal elemento idealizado por ela aí é a construção de uma passarela em espiral

através da qual pretende-se provocar uma espécie de mergulho na mata. O parque projetado também estaria aberto aos mais variados cultos que têm como referência sua inserção na natureza. O projeto localiza-se na região norte de Osasco, município da Grande São Paulo, cercado por matas significativas, próximo à Área Natural Tombada do Parque Estadual do Jaraguá, vizinho à Igreja daimista paulistana Céu de Maria.

Literatura não-acadêmica

Santo Daime

Em primeiro lugar, veremos algumas obras oficiais, internas e/ou elaboradas por fardados e entusiastas do Santo Daime. Em seguida, contemplaremos os críticos desta religião e suas polêmicas.

Pode-se dizer que os livros de Alex Polari (1984 e 1992) têm sido livros de cabeceira dos novos daimistas urbanos. Polari é provavelmente o maior responsável pela formulação de um discurso interno cuja referência é a modernidade. Nestes livros (bem como em seu hinário e em outros artigos escritos por ele, divulgados no *site* do CEFLURIS), o vice-presidente desta instituição realiza traduções e mediações que permitem uma aproximação do Santo Daime com as tradições orientais, a psicologia junguiana e a transpessoal, a Nova Era e os relatos de experiências de estados alterados de consciência característicos dos anos 1960. Produz assim equivalências simbólicas, que hoje são amplamente aceitas e em certa medida tidas como auto-evidentes pelos daimistas urbanos.¹⁹

19. Veja-se, por exemplo, esta afirmação (1996, p. 06): “O Budismo Tibetano se refere a esta eclosão súbita da ruptura do ego frente ao sublime, como sendo o momento em que, dentro da meditação, o meditador, sob a inspiração da Dakini (aspecto feminino de Buda), enfrenta as entidades terríficas que se postam diante do Nirvana. Quando o ego consegue se apossar do Eu, a consciência já expandida se retrai novamente. Nesses momentos, as visões podem se tornar negativas, até mesmo terríficas e isso está associado aos efeitos purgativos e miméticos da bebida enteógena indutora da ‘miração’”.

Seu último livro (1998) instaura uma exegese dos ensinamentos do P. Sebastião até então ausente. Ou melhor, presente apenas por via oral – seja através da tradição grupal e da interpretação oficial dos hinários, seja através de uma interpretação íntima e subjetiva dos hinos e das experiências vividas.

Um daimista que vem recentemente ocupando o espaço antes apenas preenchido por Polari é Lúcio Mortimer (2000, 2001). Tendo iniciado, porém não concluído, o seu curso de graduação em sociologia, passa a morar na Colônia Cinco Mil por volta de 1975. Com uma prosa leve e elegante, bastante influenciada pela fala regional, o autor oferece no primeiro livro (2000) uma história alternativa àquela dos acadêmicos sobre a saga do *Povo de Juramidam*. Trata-se de uma narrativa em primeira pessoa, com sabor de quem “esteve lá”, recheada de detalhes íntimos sobre aspectos importantes da comunidade – uma obra creio imperdível para daimistas e estudiosos. No segundo livro (2001), a instigante trajetória histórica e experiências concretas do personagem-narrador do livro anterior perdem um pouco de espaço para devaneios sobre temas espirituais particulares de seu interesse ou para algumas reconstruções históricas algo especulativas e genéricas, sendo, neste sentido, na minha opinião, menos interessante.

A leitura de seus livros explicita o quanto o Santo Daime é realmente o produto do encontro de *hippies* e forasteiros com os seringueiros da Amazônia (e não um grupo isolado original que depois tomou contato com o transnacionalismo). O autor foi, aliás, um dos responsáveis pela introdução da *Cannabis sativa*, convertida em Santa Maria, no grupo – prática que veio a ser posteriormente abandonada. A obra de Mortimer parece inaugurar uma nova fase do CEFLURIS, ligada a seu processo de crescimento e institucionalização: o surgimento de livros auto-editados.

A única publicação oficial do CEFLURIS enquanto instituição é o livreto, de 42 páginas, *Normas de Ritual* (1997). Ele é uma espécie de manual para os daimistas, estabelecendo uma descrição passo a passo dos diversos rituais e do calendário de trabalhos espirituais. Representa uma tentativa de padronização oficial dos cultos. A iniciativa é

sintomática do processo de crescimento, expansão e de institucionalização que o grupo atravessa.

Devemos mencionar ainda a série de publicações internas do próprio Santo Daime para a sua comunidade de fardados. A primeira delas é o extinto jornalzinho *Comunidaime*, cuja primeira edição foi em 1990. A segunda foi o *Jornal do Céu*, que teve início em 1997 e durou até 2000, com 6 edições. Mais recentemente, também foram feitas pequenas edições locais: duas do *Jornal da Regional São Paulo* e uma do *Jornal da Regional do Sul*. Todos foram substituídos pela *Folha da Rainha*, jornal distribuído *on line* (www.santodaime.org).

Outros dois livros mais superficiais de daimistas são o de Gilberto Gregorim (1991) e Marcial Oliveira (1993). O primeiro, uma edição modesta e curta, é nas palavras do autor um testemunho. Transcreve uma série de hinos, dá explicações mínimas sobre a religião e dedica algumas linhas a diversos temas como religião, ciência, saúde etc. O segundo é fruto de uma pequena confusão conceitual, já que o relato do autor é sobre uma experiência que teve com a bebida na União do Vegetal e outra num grupo indígena no Peru – cuja identificação e localização, aliás, não somos informados.

Por fim, está o livro de Bolsanello (1995), que é de difícil classificação, já que não é um livro propriamente de adepto mas também não chega a constituir literatura acadêmica. Trata-se de uma descrição introdutória sobre o Santo Daime, sua simbologia, hierarquia, características dos rituais etc.

O segundo conjunto de publicações não-acadêmicas sobre o Santo Daime é composto por ex-adeptos e/ou críticos do CEFLURIS. Viana (1997) produziu uma obra bastante interessante, autobiográfica, acerca da sua experiência na comunidade da Colônia 5 Mil, onde se fardou e morou durante 3 anos. Se por um lado critica diversos aspectos do Santo Daime, por outro, demonstra como ele estava inserido na vida local e neste conjunto de crenças. Em estilo agradável, fornece alguns dados históricos e descrições vívidas sobre a figura do P. Sebastião e o ambiente da comunidade original do CEFLURIS.

Outro livro de ex-adepto, muito mais crítico, é o da argentina Alicia Castilla (1995). Castilla frequentou durante 10 anos o Santo Daime, para onde levou sua filha, na época menor de idade. Houve um conflito sério entre ambas e a filha fugiu, optando por permanecer junto à comunidade de daimistas. A mãe tentou obter sua guarda na justiça, mas a perdeu. Em clima autobiográfico e ao mesmo tempo com um tom (supostamente) sociológico-científico, a autora acusa o Santo Daime de lavagem cerebral, isolando-o em relação aos grupos da Barquinha e da União do Vegetal – que, segundo ela, ao contrário, fariam usos positivos da bebida. A obra está impregnada de contradições e preconceitos do senso comum, como nesta passagem: “se há um povo no mundo com propensão ao fanatismo, é sem dúvida o espanhol” (p. 20). Os relatórios do CONFEN analisaram o caso Castilla/Verônica como sendo o de uma inconformidade da mãe com relação à opção religiosa da filha (Domingos Bernardo de Sá, comunicação no I CURA, Unicamp 1997. Ver também MacRae 1992).

Jorge Mourão (1995) segue a trilha aberta por Castilla, radicalizando-a. Ele narra a história do filho de sua esposa, Jambo, um jovem daimista que se suicidou na comunidade do Santo Daime Céu do Mapiá (AM). O autor descreve seus conflitos com os principais líderes do grupo, especialmente Alex Polari, e sugere que o Santo Daime teria influenciado o adolescente negativamente – que foi enterrado, segundo ele, sem atestado de óbito e em lugar desconhecido. O livro de Mourão é ainda mais explicitamente movido por vingança pessoal e seu relato deixa transparecer as limitações da sua própria análise, dificultando a credibilidade das denúncias que ele pretende fazer.

Barquinha

O único livro existente é o de Fátima Almeida (*et al.*, 1996), edição modesta, narrativa sobre o processo de constituição do Centro Espírita Daniel Pereira de Matos, mais conhecido como a Barquinha do Antonio Geraldo. Este grupo, aliás, ainda não foi estudado especificamente por nenhum pesquisador. É descrita a história da família do Frei Daniel, a iniciação de Antonio Geraldo junto a ele, a formação da igreja original e também os rituais, feitiço e hinos.

União do Vegetal

Nesta seção são contempladas as obras oficialmente produzidas pela UDV e algumas de suas pesquisas, que não se encontram publicadas porém divulgadas em seu site e por seus membros em congressos internos aí realizados. Na última parte é analisada a produção de um pequeno grupo dissidente da União do Vegetal, que tem, não obstante, se mostrado bastante ativo em termos de exposição pública.

O *Alto Falante* é um jornal interno dirigido aos membros da UDV. Ele traz notícias sobre decisões da diretoria geral, os encontros, discussões legais, divulgação das pesquisas, entrevistas com Mestres antigos etc. A sua periodicidade não é regular. O primeiro número foi lançado em abril de 1989. A partir de maio de 1998 o *Alto Falante* passou a ser publicado apenas *on-line* (www.udv.org.br/altofalante). Existem até o momento 25 números, além de uma edição especial de setembro de 2001 em inglês.

Há dois livros (CEBUDV 1989 e 1991) publicados pela própria instituição. *Hoasca, Fundamentos e Objetivos* (CEBUDV 1989) é o primeiro documento oficial da UDV e representa um esforço de formulação conceitual com objetivos de exposição pública, tanto no sentido de distingui-la dos demais grupos,²⁰ quanto de colaborar para a legitimação do uso ritualístico do chá. É oferecida uma visão sobre a doutrina religiosa do grupo. Recorre-se a livros orientais, à Bíblia, ao Evangelho de Allan Kardec, Jung e místicos cristãos para falar sobre a experiência da *burracheira*. O livro traz também um pequeno histórico do fundador, o Mestre Gabriel, e um mapa da hierarquia interna da UDV. Mais da metade da obra é composta por apêndices, entre eles, relatórios do CONFEN e do DEMEC.

20. O livro é aberto com a advertência de que o título “União do Vegetal” e “UDV” estão registrados e são portanto exclusivos – qualquer outra organização que deles fizer uso, está sujeita a ser processada judicialmente por usurpação. Neste particular o diálogo é com as dissidências internas da UDV, mas há o tempo todo no livro referências implícitas com relação ao Santo Daime.

O segundo, *Consolidação das Leis do C.E.B. União do Vegetal* (CEBUDV 1991) não é voltado, como no caso anterior, para um público amplo mas apenas para os membros do *corpo instrutivo* da UDV, isto é, aqueles pertencentes ao segundo grau hierárquico da instituição, depois dos sócios regulares (que podem consultar o livro mas não tê-lo em casa). Ele traz o estatuto da UDV e as leis que a regem. Serve também de guia de consulta para a esfera administrativa interna. Já está na terceira edição (1993), que foi um pouco ampliada (116 páginas).

Em 1986 a União do Vegetal criou o Departamento Médico-Científico (DEMEC). O órgão é responsável pela interlocução científica da UDV com autoridades e cientistas. Atua enquanto agente facilitador à realização de pesquisas de iniciativa de instituições científicas e universidades sobre o uso do vegetal, particularmente dentro da UDV. Também organiza congressos, como a Primeira Conferência Internacional dos Estudos da Hoasca, realizada em 1995 no Rio de Janeiro, que reuniu pesquisadores internacionais de diversas áreas e mais de 800 pessoas de público.

O DEMEC é composto por três comissões: (1) a comissão científica, que analisa propostas de pesquisas biopsicológicas apresentadas à UDV; (2) a comissão clínica, formada por médicos, que monitora aspectos clínicos relacionados ao uso do chá e (3) a comissão de saúde mental, composta por profissionais de saúde mental, que orienta investigações clínico psiquiátricas, avalia situações de associação da hoasca com medicamentos neurológicos e psiquiátricos e emite recomendações de caráter geral para a triagem de novos integrantes. Esta comissão também desenvolve um sistema de notificação de casos de situações psiquiátricas envolvendo o uso do chá.²¹

Atualmente, estão sendo promovidas cinco pesquisas. A primeira, sob coordenação do Dr. Charles Grob da Universidade da Califórnia, em conjunto com a Escola Paulista de Medicina da USP, está avaliando 45 adolescentes da UDV que fazem uso regular do vegetal, em São Paulo, Campinas e Brasília. A segunda é um estudo de Jace Callaway, da Universidade de Kuopio (Finlândia), que avalia aspectos farmacoló-

21. Glacus Brito, comunicação pessoal, novembro 2001.

gicos (relacionados aos receptores de serotonina) em usuários de longo prazo do chá. A terceira é uma continuação do Projeto Hoasca de 1993, em que foram testadas e observadas 15 pessoas que utilizam o chá há pelo menos 10 anos.²² Ainda, está sendo avaliada, no momento, uma parceria proposta entre a Escola Paulista de Medicina e a Universidade da Califórnia para estudar a recuperação de dependência de álcool e de drogas através do consumo ritual do vegetal. Por fim, foi feito, em Fortaleza, um estudo piloto sobre os efeitos da hoasca na gestação, na mãe e na criança (ver *site* da UDV: www.udv.org.br).

Esta característica de realizar pesquisas científicas é sem dúvida uma faceta notável da UDV, que a torna especialmente atraente para pesquisadores e marca a sua personalidade com relação às demais religiões ayahuasqueiras brasileiras. Não existe interesse semelhante no Santo Daime e na Barquinha; por outro lado, uma dissidência da UDV (ver abaixo), chega até a recriminar a iniciativa de promover pesquisas científicas. Na verdade, as atividades do DEMEC estão em consonância com o espírito cientificista e legalista da UDV. Uma das atribuições do órgão é justamente representar a UDV junto às autoridades legais e científicas. Parece-me curioso que uma religião, que é vista potencialmente como psicodélica e subversiva, proponha uma interlocução tão íntima com o meio acadêmico e científico. Eis aí outra dimensão que certamente renderia boa análise sociológica.

O início desta reflexão passa pelo reconhecimento de que o DEMEC se filia explicitamente às normas do código de ética médica e do código de ética profissional dos psicólogos. O primeiro parágrafo da sua carta de Princípios, de 1991, estabelece que a UDV não fará, dentro ou fora de seu âmbito, “uso, em caráter profissional, da Hoasca, sem que haja comprovação científica de sua qualidade terapêutica” (ver *site* da UDV). No terceiro parágrafo afirma: “não se prevalecerão da relação profissional e da condição de sócios do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal para encaminhamento de clientes a esta sociedade, com objetivo de fazer uso terapêutico do chá”. Conclui, em seu sétimo parágrafo, que a carta de

22. A pesquisa original está publicada na terceira parte deste livro.

princípios presente poderá ser reavaliada “havendo a comprovação científica oficial da capacidade terapêutica do chá Hoasca” (idem).

O Santo Daime, a propósito, é visto com ressalva pela UDV, justamente pela suposta promoção de práticas de cura, que, no limite, poderiam ser classificadas pela lei como curandeirismo e portanto charlatanismo. Este problema já apareceu por ocasião da formulação da *Carta de Princípios das Entidades Usuárias da Ayahuasca*, documento de 1991 assinado por diversos grupos religiosos. Foi uma iniciativa da UDV que estabelecia, perante as autoridades e a opinião pública, princípios éticos para a utilização da bebida. O tom final do documento acabou sendo marcado pelo *ethos* da UDV, o que causou conflitos posteriormente (ver Labate 2000). Seja como for, um outro viés interessante de pesquisa seria um estudo comparativo a respeito da concepção que as três principais religiões ayahuasqueiras têm sobre a bebida e a relação destas com o conceito de “cura”. Esta última categoria aparentemente está presente e é relevante nos três contextos. A cura é compreendida como física e/ou espiritual, conceitualizada de forma mais ou menos abrangente; secreta ou pública, aberta para os membros de fora ou não, e assim por diante.

O Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal, uma dissidência da União do Vegetal, liderada pelo Sr. Joaquim José de Andrade Neto, com sedes em Campinas e no Mato Grosso, possui uma série de publicações próprias, veiculadas através da editora Sama. O livro da lingüista Wânia Milanez (1993), esposa do dirigente, é uma revisão ampliada da versão original de 1988 e possui uma tradução para o espanhol. Ele é indicado pelo grupo para qualquer pessoa interessada em ter uma experiência com o chá naquele contexto. A obra oferece um panorama geral da constituição e organização deste centro, descreve o ritual e a doutrina do mesmo e traz relatos individuais dos participantes. O livro é considerado como encerrando um saber esotérico e oculto, que será compreendido dependendo do “grau de memória” de cada um.

Encontramos aí uma justificativa do rompimento com a matriz original da UDV. A autora alega que em 1981 o Mestre [Andrade Neto] teria recebido uma “ordem superior e autorização espiritual do Mestre

Gabriel” para fundar o grupo “com o objetivo de se evitar o desvio da doutrina da UDV preservando, assim, seus ensinamentos (...) A forma como isso ocorreu é um segredo que pertence às pessoas que estavam presentes nessa mesma sessão” (pp. 60-62). A leitura deve ser compreendida, portanto, no âmbito de rivalidades e disputas por legitimidade existentes no campo ayahuasqueiro brasileiro (ver Labate 2000).

O segundo livro é uma longa entrevista da atriz Danielle Rodrigues com Joaquim José de Andrade Neto. Neste ele retoma o anterior e amplia o escopo de suas reflexões, incluindo temas como psicoterapia, política, sexualidade etc. De qualquer forma, a questão central que parece subjacente a toda a obra é a mesma – a disputa sendo agora ampliada com relação a todas as outras práticas e grupos ayahuasqueiros:

Não me responsabilizo por chá de Mariri e Chacrona preparado e distribuído de forma clandestina, sem a minha autorização. Considero tal atitude como sacrílega, irregular e espúria. Pode até parecer autoritarismo ou monopólio, mas a responsabilidade inerente ao meu trabalho não me permite faltar com a verdade. (p. 79)

Finalmente, Milanez é diretora editorial da *Revista Humanus* (2000 e 2001), um anuário produzido com apoio de vários integrantes do grupo. Não possui anúncios publicitários e tem uma bela diagramação visual. Os artigos não são assinados. A revista foi traduzida para o inglês e o espanhol. Aborda temas diversos como política, culinária, filosofia, arte etc. Ambos os números dedicam uma pequena parte das suas páginas para divulgar as crenças e atividades do grupo. Movida por um espírito supostamente combativo e questionador, promove críticas agudas a diversos temas e personalidades (por exemplo Freud e Marx), refletindo pontos de vista bastante peculiares e por vezes conservadores. O segundo número trouxe uma reportagem que causou polêmica, intitulada “Nazismo e Sionismo: a semelhança dos opostos”. Foi aberto um inquérito policial contra a revista para investigar a prática de anti-semitismo (*Folha de São Paulo*, 16/06/2001 e 17/07/2001) – acusação rejeitada em nota oficial pela jornalista responsável pela revista (idem: 27/07/2001).

Considerações finais

Como se pode notar, as religiões ayahuasqueiras brasileiras permitem múltiplas abordagens e sua análise evoca questões relevantes relacionadas a temas diversos. Cabem aqui algumas observações genéricas sobre toda esta literatura. Em primeiro lugar, a grande maioria de trabalhos está ligada ao campo de estudos da religião, tratando de temas clássicos da antropologia como cosmologia e ritual, xamanismo e transe. Em segundo lugar, ressalta o enfoque comparativo, também tipicamente antropológico, nos estudos da relação entre culturas (da Amazônia e dos centros urbanos) e na comparação entre sistemas simbólicos.

Observa-se também o peso relativo das abordagens antropológicas em comparação aos estudos das demais áreas. Especialmente significativas são as ausências no campo da história – os poucos esforços realizados nesta direção são de antropólogos, faltando porém um estudo sistemático das fontes disponíveis – e também da psicologia e da psiquiatria, onde começam a aparecer as primeiras aproximações. Também causa espécie a escassez de estudos médicos, tanto clínicos como farmacológicos, com os participantes dos cultos ayahuasqueiros, espaço ocupado até o momento apenas por algumas iniciativas (ou apoio a iniciativas externas) e pesquisas incipientes da UDV (sem levar em conta os estudos laboratoriais com animais, não mencionados aqui). São urgentes também análises no campo do direito, sobretudo no sentido de fazer uma comparação do contexto brasileiro com o transnacional, já que a DMT (princípio ativo presente na folha que compõe o chá da ayahuasca) está proscriita em diversos tratados internacionais. Tais religiões têm encontrado, de fato, problemas de legitimidade e legalidade em países como Estados Unidos, França, Holanda, Espanha e Alemanha. Por fim, os ricos aspectos estéticos e artísticos destas religiões estão, sem dúvida, bastante subexplorados.

Talvez como consequência do papel dominante dos estudos antropológicos no cenário da literatura sobre os usos da ayahuasca, toda a literatura de outras áreas que aborda o fenômeno tem recorrido aos estudos antropológicos como ponto de partida. Contudo, as obras de áreas diversas operam freqüentemente, a meu ver, uma absorção simplista das

análises antropológicas, quando não tentam “fazer antropologia”, reduzindo a “etnografia” a uma série de entrevistas consideradas “qualitativas”.

Outro desequilíbrio evidente diz respeito à quantidade de estudos sobre as próprias religiões: enquanto o Santo Daime foi amplamente pesquisado,²³ a UDV tem sido muito pouco estudada e as várias *Barquinhas* ainda menos. Isto pode ser explicado por diversas razões. Em primeiro lugar, talvez a precedência histórica do Santo Daime tenha desempenhado aqui um papel. Em segundo, a UDV, embora superior ao Santo Daime em quantidade de adeptos, mantém-se bastante inacessível a pesquisadores, fato, aliás, relatado pelos poucos estudiosos que conseguiram superar esta dificuldade – geralmente eles mesmos adeptos da UDV. A Barquinha, por sua vez, permanece praticamente isolada no estado do Acre, o que provavelmente limita o acesso de muitos pesquisadores. Ela tem, entretanto, chamado a atenção crescente de estudiosos universitários e provavelmente tende a crescer o número de pesquisas sobre este grupo.

Com relação aos escritos não-acadêmicos, feitos por adeptos, observa-se que, como seria de esperar, boa parte da literatura é proselitista. E parte dela dedicada a autolegitimação e/ou crítica de grupos adversários. Existe um contraste entre o nível das obras, variando de livros sensacionalistas, passando por manuais de comportamento, até interessantes relatos sobre experiências místicas, com potencial de atrair o público em geral. Percebe-se, ainda, uma desigualdade de recursos: enquanto alguns grupos não possuem nenhuma publicação ou alguma bastante modesta, outros têm edições de alta qualidade, traduzidas até mesmo para outros idiomas. Também há toda uma gama de obras de uso exclusivamente interno, ainda pouco elaborada e não muito conhecida. A organização e expansão dos *sites*

23. A grande maioria dos estudos sobre o Santo Daime aborda apenas o grupo do CEFLURIS – há somente uma tese exclusiva sobre o Alto Santo. É importante observar que boa parte destes estudos acabou realizando uma homogeneização entre Alto Santo e CEFLURIS, tomando o segundo como uma continuação do primeiro, isto é, naturalizando a auto-representação dos adeptos da linha do Padrinho Sebastião.

destes grupos talvez venha a desempenhar um papel importante na criação e desenvolvimento de novas reflexões, auto-análises e exegeses.

Vale lembrar ainda uma dimensão não muito enfatizada aqui: o grupo das publicações acadêmicas e não-acadêmicas se interpenetra, seja porque boa parte dos pesquisadores acadêmicos possui uma relação de adesão a estes grupos, embora nem sempre explícita (Labate 2000), seja porque muitas das obras internas são elaboradas por estas mesmas pessoas, têm uma inspiração mais ou menos sociológica, ou representam boas fontes para a análise sociológica, geralmente pouco exploradas.

Enfim, por um lado, bastante já foi dito, mas por outro, ainda há muito por ser feito. Espero ter podido oferecer uma bússola para orientar pesquisadores atuais e aspirantes a pesquisadores. E ter chamado a atenção para a riqueza deste objeto de estudo, explicitando as tantas abordagens e vieses possíveis. É o caso, por exemplo, do tema da cura e do transe, ainda pouco explorado na literatura, fato que me estimulou a desenvolvê-lo um pouco mais longamente, e cuja análise requer o diálogo com a literatura sobre as demais tradições religiosas brasileiras. Espero, com este e com os outros exemplos, incentivar o surgimento de novas pesquisas e contribuir para o reconhecimento público não só da importância deste campo de estudos como também – por que não dizer? – da legitimidade das próprias religiões ayahuasqueiras brasileiras.

Bibliografia

- AFONSO, Carlos Alberto. “Paródia Sacra”, mimeo., s/d.
- ALMEIDA, Fátima; FIGUEIREDO, Edimilson; DEUS, João de. *Mestre Antonio Geraldo e o Santo Daime. Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos Barquinha*. Rio Branco, Bobgraf, 1996.
- ALMEIDA, Maria de Fátima Henrique. *Santo Daime: a Colônia 5 mil e a contracultura (1977-1983)*. Dissertação de mestrado em História, Universidade Federal de Pernambuco, 2002.
- ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. *O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla*. Tese de mestrado em Ciência das Religiões, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Paulo, 1995.
- ARAÚJO, Jussara R. *Comunicação e exclusão: a leitura dos xamãs*. São Paulo, Arte e Ciência, 2002

- ARAÚJO, Maria Gabriela Jahnel. *Entre almas, encantos e cipó*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Unicamp, 1998.
- BARBOSA, Paulo. *Psiquiatria cultural do uso ritualizado de um alucinógeno no contexto urbano: uma investigação dos estados de consciência induzidos pela ingestão da ayahuasca no Santo Daime e União do Vegetal em moradores de São Paulo*. Dissertação de mestrado em Saúde Mental, Unicamp, 2001.
- BOLSANELLO, Débora Pereira. *Busca do graal brasileiro. A doutrina do Santo Daime*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995.
- BRISSAC, Sérgio. *A Estrela do Norte iluminando até o Sul. Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, UFRJ/ Museu Nacional, 1999.
- CASTILLA, Alicia. *Santo Daime – fanatismo e lavagem cerebral*. Rio de Janeiro, Imago, 1995.
- CEFLURIS. *Santo Daime. Normas de Ritual*, 1997.
- CEMIN, Arneide Bandeira. *Ordem, xamanismo e dádiva. O poder do Santo Daime*. Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo, USP, 1998.
- CENTRO BENEFICENTE UNIÃO DO VEGETAL (CEBUDV). *Hoasca. Fundamentos e objetivos*. Sede Geral, Brasília, 1989.
- _____. *Consolidação das Leis do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*. Sede Geral, Brasília, 1991, 2ª ed.
- CHAPUIS, Florencia. *Arquitetura enquanto percurso e a natureza na metrópole. Estudo de Parque no Jaraguá*. Tese de doutorado em Arquitetura e Urbanismo, FAU-USP, 2002.
- CUNHA, Geovânia Corrêa Barros. *O Império do Beija-Flor*. Tese em Sociologia. Universidade Federal da Paraíba, 1986.
- DIAS Jr., Walter. *O Império de Juramidam nas Batalhas do Astral: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime*. Tese de mestrado em Antropologia, PUC-SP, 1992.
- DOBKIN de RIOS, Marlene. *Visionary vine. Hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*. San Francisco, Chandler, 1972.
- ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del extasis*. Fondo de Cultura Economica, 1982.
- FRÓES, Vera. *História do Povo Juramidam: introdução à cultura do Santo Daime*. Manaus, Suframa, 1983.
- GOULART, Sandra. *Raízes culturais do Santo Daime*. Tese de mestrado em Antropologia Social, USP, 1996.

- _____. *Continuidades e contrastes nas linhas do Santo Daime e da Barquinha*. Projeto de doutorado em Ciências Sociais apresentado ao programa de pós-graduação do IFCH, Unicamp, outubro de 1999.
- GREGORIM, Gilberto. *Santo Daime. Estudos sobre simbolismo, doutrina e povo de Juramidam*. São Paulo, Ícone, 1991.
- GROISMAN, Alberto. *'Eu venho da Floresta': ecletismo e práxis xamânica daimista no "Céu do Mapiá"*. Tese de mestrado em Antropologia Social. UFSC, 1991.
- _____. *Eu venho da Floresta. Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis, UFSC, 1999.
- _____. *Santo Daime in the Netherlands: an anthropological study of a New World religion in a European setting*. Tese de doutorado em Antropologia, Universidade de Londres, 2000.
- GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. *A "Lua Branca" de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda*. Tese de mestrado em Ciências Sociais, UFRJ-RJ, 1992.
- HENMAN, Anthony. "Uso del Ayahuasca en un contexto autoritario. El caso de la União do Vegetal en Brasil", in: *América Indígena*, vol. XLVI, nº 1, Cidade do México, 1986.
- Humanus. Uma Revista a serviço da evolução do Homem*. Anuário Literário, Campinas, Sama Editora, 2000, ano I e 2001 ano II.
- LA ROCQUE COUTO, Fernando de. *Santos e xamãs*. Tese de mestrado em Antropologia, UNB, 1989.
- LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Unicamp, 2000.
- LABIGALINI Jr., Eliseu. *O uso de ayahuasca em um contexto religioso por ex-dependentes de álcool – um estudo qualitativo*. Tese de mestrado em Saúde Mental, Universidade Federal de São Paulo, Esc. Paulista de Medicina, São Paulo, 1998.
- LANTERNARI, Vittorio. "O Peiotismo", in: *A religião dos oprimidos. Um estudo dos modernos cultos messiânicos*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- LASH, Scott e URRY, John. *Economies of signs and spaces*. London, Sage, 1994.
- LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo, Perspectiva, 1977.
- LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almquist and Wiksell International, 1986.
- _____. *Ayahuasca em cultos urbanos brasileiros. Estudo contrastivo de alguns aspectos do Centro Espírita e obra de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz (a Barquinha) e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV)*.

- Trabalho apresentado para o concurso de professor adjunto em Antropologia, Departamento de Ciências Sociais da UFSC, 1995.
- LUZ, Cristina Rego Monteiro da. *A internet na União do Vegetal: reflexos da comunicação globalizada na estrutura de uma religião iniciática com tradição de transmissão oral de conhecimento*. Dissertação de mestrado em Comunicação Social, UFRJ/ECO, 1999.
- MacRAE, Edward. *Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Brasiliense, 1992.
- _____. *El Santo Daime y la espiritualidad brasileña*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 2000.
- _____. *Santo Daime e Santa Maria - usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas*. Manuscrito, 2001.
- MERCANTE, Marcelo. *Correlação entre imagens internas e processos de cura em ritual de ingestão com a ayahuasca*. Projeto apresentado ao Saybrook Graduate School and Research Center San Francisco, CA, 2000.
- MILANEZ, Wânia. *Oaska. O Evangelho da Rosa*. Campinas, Sama, 1993.
- MONTEIRO, Clodomir. *O Palácio Juramidam - Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de mestrado em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.
- MORAIS, Anaruez. *Práticas discursivas e produção de sentido sobre o futuro e sobre o uso dos recursos naturais na Vila Céu do Mapiá, Amazonas*. Projeto de Pesquisa encaminhado à FAPESP, agosto de 2001.
- MORTIMER, Lúcio. *Bença Padrinho*. São Paulo, Céu de Maria, 2000.
- _____. *Nosso Senhor Aparecido na Floresta*. São Paulo, Céu de Maria, 2001.
- MOURÃO, Jorge. *Tragédia na seita do Daime*. Rio de Janeiro, Imago, 1995.
- NOGUEIRA, Spencer. *Núcleo urbano florestal: modelo arquetípico da cultura e do homem amazônico*. Tese de doutorado em Arquitetura e Urbanismo, FAU-USP, 1994.
- OLIVEIRA, Marcial. *Minha viagem ao centro do Daime*. São Paulo, Saraiva, 1993.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro - Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- PELAEZ, Maria Cristina. *No mundo se cura tudo. Interpretações sobre a "cura espiritual" no Santo Daime*. Tese de mestrado em Antropologia Social, UFSC, 1994.
- POLARI, Alex. *O Livro das Mirações: viagem ao Santo Daime*. Rio de Janeiro, Record, 1984.
- _____. *Guia da Floresta*. Rio de Janeiro, Record, 1992.
- _____. *Seriam os Deuses Alcalóides?* Texto apresentado para o Congresso Internacional de Psicologia Transpessoal, Manaus, maio de 1996.

- _____. *O Evangelho segundo Sebastião Mota*. Céu do Mapiá, AM, Cefluris Editorial, 1998.
- PRANDI, Reginaldo. "Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras", in: *Novos Estudos Cebrap*, 56, março 2001.
- RODRIGUES, Danielle. *Mistérios e encantos da Oaska: Danielle Rodrigues entrevista o Mestre da União do Vegetal*. Campinas, Sama, 1998.
- SAMORINI, Giorgio. "La religión Buiti y la planta psicoactiva *Tabernanthe iboga* (Africa ecuatorial)", in: FERICGLA, J. M., (org.). *Plantas, chamanismo y estados de consciencia*. Barcelona, Los Libros de la Liebre de Marzo, 1994.
- SENA ARAÚJO, Wladimyr. *Navegando sobre as ondas do mar sagrado*. Tese de mestrado em Antropologia Social, Unicamp, 1997.
- _____. *Navegando sobre as ondas do Daime. História, cosmologia e ritual na Barquinha*. Campinas, Unicamp, 1999.
- SILVA, Raquel. *Natureza, Rainha da Floresta e indianidade: o caso da igreja do Santo Daime entre os índios Apurinã da aldeia de Camicua*. Monografia de graduação em Ciências Sociais, UFAC, 2002.
- SOARES, Luiz Eduardo. "O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa", in: *O rigor da indisciplina. Ensaios de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro, Iser/Relume-Dumará, 1994 [1990].
- SOIBELMAN, Tania. *My father and my mother, show me your beauty: ritual use of ayahuasca in Rio de Janeiro*. Tese de mestrado em Antropologia Social, California Institute of Integral Studies, 1995.
- TROMBONI, Marco. *Fenomenologia da experiência ayahuasqueira*. Texto apresentado para o exame de qualificação do doutorado em Antropologia do Museu Nacional, UFRJ, RJ, 2002.
- VIANA, Túlio Cícero. *O Consagrado Defensor*. Belo Horizonte, Lítera Maciel LTDA., 1997.

Outros tipos de fonte

- Primeiro Congresso sobre o Uso Ritual da Ayahausca (I CURA), IFCH, Unicamp, 4 e 5 de novembro de 1997.
- "Polícia investiga anti-semitismo em revista". *Folha de São Paulo*, Folha Campinas, 16/6/2001, C1.
- "Editora de Campinas é investigada por suspeita de anti-semitismo", *Folha de São Paulo*, Folha Campinas, 17/7/2001, C3.
- Carta de Lídia Carmeli, jornalista responsável pela revista *Humanus*, ao Painel do Leitor, *Folha de São Paulo*, 27/7/2001, A3.

SANTO DAIME: ORIGENS HISTÓRICAS



Cruz de caravaca, o *Cruzeiro*, um dos principais símbolos do Santo Daime.
As garrafas contém a bebida considerada sagrada.
Foto: Evelyn Ruman

O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual

Sandra Lúcia Goulart¹

Transformações na cultura rústica tradicional

Das várias bebidas alucinógenas existentes na região do Alto Amazonas, com certeza uma das mais utilizadas e uma das mais importantes é aquela conhecida pelos nomes de *ayahuasca*, *yajé*, *caapi*.² A identificação correta da planta se deve ao botânico Richard Spruce que, em 1852, a classificou como pertencente à ordem das *Malpigiáceas* e ao gênero da *Banisteria*, e deduziu que se tratava de uma espécie ainda não descrita, denominando-a *Banisteria caapi*. É

-
1. Mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), e Doutoranda em Ciências Sociais pela Unicamp desde 1999.
 2. Luis Eduardo Luna arrola 42 termos referentes ao cipó *Banisteriopsis caapi* em diversas regiões e povos do Alto Amazonas, segundo diferentes autores. Um dos mais disseminados é *ayahuasca*. Trata-se de um termo quíchua cuja etimologia é: *Aya*= persona, alma, espírito 'muerto'; *Wasca*= cuerda, enredadera, parra, liana. Portanto, "liana dos espíritos" (Luna 1986a).

justamente a ingestão da *Banisteriopsis caapi* que vai caracterizar o culto organizado pelo maranhense Raimundo Irineu Serra na década de 1930 em Rio Branco (AC). A bebida passa, então, a se chamar Santo Daime, e este nome acaba por designar, também, a própria religião que surgia. A designação Daime indica uma invocação ao “espírito” da bebida, a quem os fiéis pedem para “dar” iluminação, luz, saúde, salvação etc.

Contudo, se o nome Santo Daime é apenas mais um termo para esta antiga bebida, por outro lado o culto daimista rompe com a antiga tradição de uso do chá, inaugurando uma nova forma de consumo da ayahuasca na sociedade do homem branco. Na verdade, as transformações no modelo de consumo da ayahuasca, que levaram, entre outras coisas, à organização do culto daimista, só podem ser entendidas em função de um quadro maior, no qual toda a antiga cultura rústica³ brasileira passava por profundas mudanças. Tentarei, brevemente, esclarecer como se processavam essas alterações e, em particular, de que modo elas se concretizavam no meio amazônico, objetivando contextualizar a emergência da religião do Santo Daime.

Em primeiro lugar, o culto daimista começa a ser organizado no início da década de 1930, ou seja, num momento em que se intensifica o processo de urbanização no Brasil. É o período em que o meio rural passa a sofrer as consequências desse processo de forma mais acentuada. De fato, muitos estudos constataam o início de importantes transformações sociais, econômicas e culturais no mundo rural brasileiro a partir dos anos 1930.⁴ Assim, verificam-se, em diversas regiões agrárias, mudanças significativas nos padrões de conduta entre trabalhadores e patrões, nas bases dos contratos de trabalho, nas redes de

3. Antonio Candido empreende uma discussão conceitual sobre os estudos de populações camponesas brasileiras. Ele diz que o termo rústico indica o que é, no Brasil, “o universo das culturas tradicionais do homem do campo”, exprimindo um tipo social e cultural, e distinguindo-se, portanto, do termo rural, que indicaria localização (Candido 1964, p. 7).

4. Ver por exemplo: Queiroz 1973.

sociabilidade, no sistema moral e nas práticas religiosas que fundamentavam a antiga sociedade rural brasileira. Comentarei, rapidamente, o teor de algumas análises que discutem essas transformações.

Antonio Candido, por exemplo, no seu estudo sobre o município paulista de Bofete (Candido, *op. cit.*), discorre a respeito da desarticulação da antiga economia caipira, mostrando que a presença de novos bens de consumo nessas áreas altera o ritmo de trabalho e provoca rupturas nas tradicionais redes de cooperação e sociabilidade locais. Candido diz que a expansão do mercado capitalista força o caipira a aumentar seu esforço físico e simultaneamente diminui a margem de tempo disponível para atividades como mutirões e festas religiosas. A mudança é importante, segundo Candido, porque essas duas atividades eram elementos fundamentais no que se refere à organização das relações produtivas. Mutirão e festas religiosas criavam um sistema de reciprocidade que ligava vizinhos e, até mesmo, trabalhadores e patrões, facilitando a atividade produtiva. Ao lado dessas práticas, e com a mesma função, encontrava-se o sistema de compadresco. Para Antonio Candido, o mutirão, as festas religiosas e o compadrio organizavam não só o trabalho e a sociabilidade caipira como definiam as fronteiras dos bairros desse universo.

Eduardo Galvão, num estudo sobre a comunidade amazônica de Itá, realizado na década de 1940, também fala acerca da importância de práticas como o mutirão e festas religiosas para a economia local (Galvão 1955). Galvão descreve o cotidiano dos bairros amazônicos daquele período, denominados “freguesias”. As “freguesias”, ou “sítios”, podiam basear-se tanto na extração da borracha como numa produção agrícola de subsistência, existindo freguesias de seringueiros e de roceiros. O dinheiro raramente era utilizado no interior das freguesias, e as trocas econômicas entre trabalhadores e entre estes e os patrões eram feitas em espécie, sendo regidas por um código de valores fundado na noção de dívida moral. Galvão analisa sobretudo as festas aos santos cristãos, enfatizando o caráter integrador das mesmas no que alude aos moradores das freguesias.

Vários trabalhos que se referem às transformações ocorridas em outras regiões do país também vão se deter nas práticas cristãs de devoção aos santos. Assim, Harris, Maynard Araújo, Willems,⁵ entre outros, procuram explicar porque, nos municípios estudados, essas práticas pareciam estar se desarticulando. A antropóloga Alba Zaluar, baseando-se nas informações colhidas pelos três autores mencionados – bem como naquelas fornecidas por E. Galvão – sustenta que as alterações sofridas pelas práticas de devoção aos santos reportavam às mudanças nas relações entre trabalhadores e patrões (Zaluar, *op. cit.*). Os padrões de conduta e os papéis desses personagens eram expressos ritualmente nas festas aos santos. As posições sociais de trabalhadores e patrões eram asseguradas conforme eles assumiam, nessas festividades, as funções que lhes eram atribuídas. Desse modo, ao patrão cabia o papel de festeiro. Era ele quem deveria organizar a festa. Ele representava o “provedor”, o “protetor”, o “padrinho”. Por outro lado, o trabalhador assumia o papel de “protegido”, de “apadrinhado”, expressando sua dívida moral com o patrão.

Pautando-se nos estudos citados, Zaluar conclui que, em todas as regiões analisadas, o antigo sistema de reciprocidade, baseado em códigos de honra e troca de favores era, gradualmente, substituído por outro, no qual predominava o cálculo de perdas e lucros em termos pecuniários. As mudanças nas práticas de devoção aos santos remetem a essa substituição.

-
5. Alba Zaluar faz uma análise de vários estudos de “comunidades rurais”, realizados em diferentes regiões do Brasil. Zaluar se debruça sobre os trabalhos de Eduardo Galvão, Marvin Harris, Alceu Maynard Araújo, Emílio Willems e Donald Pierson. Galvão estuda um município amazônico da década de 1940. Harris, um município baiano, em 1956. O estudo de Araújo é de 1961, e se refere a uma cidade chamada Piaçabuçu, localizada no baixo São Francisco. Emílio Willems e Donald Pierson analisam as transformações ocorridas em dois municípios paulistas, Itaipava (1961) e Cruz das Almas (1966) (Zaluar 1983).

Pretendo discutir, neste artigo, até que ponto a organização do culto do Santo Daime se relaciona com as transformações comentadas. Ao observarmos o processo de constituição deste grupo religioso, podemos notar a presença de uma série de elementos que remetem às transformações sociais e culturais do meio rústico brasileiro. Assim, relatos que narram a respeito dos tempos pioneiros, de surgimento e formação do culto, enfatizam que os primeiros daimistas viviam um período de extremas dificuldades, indicando que eles passavam por um momento de adaptação a um novo contexto socioeconômico.

Na verdade, originalmente, o grupo que formou o culto do Santo Daime era composto, praticamente, de ex-seringueiros que, com o declínio da exploração da borracha, haviam deixado as áreas extrativistas e passado a viver na cidade de Rio Branco. O próprio fundador desta religião, Raimundo Irineu Serra, foi seringueiro por vários anos, fato extremamente valorizado, aliás, por seus seguidores. Cito a seguir um trecho de uma entrevista que fornece informações sobre esse contexto original.

O Mestre Irineu foi seringueiro, como eu fui, como muitos desse povo, que hoje é o povo do Daime. *Naquele tempo o povo do Daime era um povo que conhecia a seringa (...) E o Mestre ajudou esse povo se organizar, quando o negócio com a seringa não dava mais rendimento (...) Quando eu ouvi falar do Daime e do Mestre Irineu, minha família já tava vivendo em Rio Branco, nós não trabalhava mais com a seringa, trabalhava com a terra, nós tinha colônia.*⁶

6. Esse depoimento – como os demais que serão citados ao longo desse artigo – foi colhido em 1994 na comunidade daimista “Céu do Mapiá”, localizada na floresta amazônica (no município de Pauiné – AM), quando realizava minha pesquisa de campo.

De 1920 a 1940 a exploração da borracha na Amazônia sofre um forte refluxo. Vários seringais são desativados e boa parte dos seringueiros opta por se deslocar para os centros urbanos mais próximos, em busca de novas ocupações. Os velhos agrupamentos de vizinhança, as freguesias, se esvaziam e se desestruturavam. Os centros urbanos da região, no entanto, não conseguem dar conta das necessidades geradas com o aumento da população. Nesse sentido, muitos autores que se detiveram na análise da crise da economia da borracha descrevem as condições precárias apresentadas pelas cidades amazônicas do período.⁷ As análises mostram que, justamente quando os seus serviços eram mais solicitados, estas cidades ficavam privadas de seus recursos. Isto se dava porque a queda da exportação da borracha provocava o fim dos lucros resultantes dos impostos sobre a atividade seringueira. Portanto, faltavam verbas que pudessem ser aplicadas em favor da população que afluía aos centros urbanos. Esta também era a situação de Rio Branco.

Assim, como no caso do depoimento citado, muitos daqueles que vieram a se tornar os primeiros daimistas, tinham abandonado a atividade seringueira e migrado para a cidade de Rio Branco ainda nos anos 1920. Eles sofriam, então, as conseqüências da falta de infraestrutura da capital acreana. Muitos deles, quando ingressaram no culto do Santo Daime, eram pequenos colonos agrícolas. De fato, essa atividade, que foi coibida no auge do extrativismo gumífero, passou a ser estimulada com o declínio do mesmo. Dessa maneira, a partir da década de 1920, surgiram várias colônias agrícolas na periferia rural de Rio Branco. Contudo, os financiamentos para essas colônias eram poucos e, na verdade, foram diminuindo cada vez mais.

Clodomir Monteiro, que é autor da primeira tese sobre a religião do Santo Daime, comenta a este respeito (Monteiro 1981). Ele diz que nos anos 1930 esses pequenos colonos começam a ser ameaçados pelo surgimento de novos investidores na região. O avanço da frente agropecuária cria mais dificuldades de crédito para os colonos, os quais ficam,

7. Ver por exemplo: Beatriz Petey 1972, pp. 124-125.

aos poucos, impossibilitados de produzir alimentos para o abastecimento da cidade e, muitas vezes, para a sua própria subsistência.

Percebemos, desta forma, que quando surge a religião do Santo Daime, temos, em Rio Branco, um contexto de mudanças embrionário e conflituoso. É nesse contexto que antigas práticas rústicas, próprias de uma situação anterior, vão ser resgatadas pelos daimistas no movimento de organização do seu culto. Gostaria de destacar aqui três dessas práticas que, a meu ver, são peças fundamentais na formação da religião do Santo Daime. Trata-se do mutirão, do compadrio e das festas aos santos cristãos. Como foi comentado anteriormente, os três eram importantes mecanismos de coesão dos bairros do tradicional meio rústico brasileiro, estabelecendo profundos vínculos entre os seus habitantes. Quando o culto de Raimundo Irineu Serra começa a ser organizado em Rio Branco, essas práticas já não têm a força e o significado que tinham no passado. Porém, elas aparecem no discurso dos primeiros membros desse grupo religioso, e participam da história da sua organização. No depoimento que exponho abaixo, podemos notar alguns sinais da recorrência às práticas do mutirão e do compadrio.

No começo era pouquinho gente (...) Algumas famílias que moravam encostado ao padrinho Irineu. Muitos já conheciam ele. Moravam ali pertinho, tinham suas colônias. O padrinho Irineu também, tinha lá o roçado dele. *Era tudo vizinho, compadre né, tinham de se ajudar. O Mestre foi reunindo todo esse povo, foi ensinando a gente a se ajudar, a trabalhar junto a terra. Porque a gente tava numa situação que precisava se ajudar mesmo. O trabalho foi ficando mais organizado. Quando era época de colheita ou de derrubada, o padrinho Irineu juntava todo mundo e, cada dia, a gente ia trabalhar nas terras de um. Foi assim que começou a comunidade, a irmandade do Santo Daime, com os vizinhos trabalhando junto, cada um ajudando seu irmão (...)*

Deste modo, ao menos inicialmente, a organização do novo culto chega a aparecer, para os próprios adeptos, como um resultado do

aprofundamento das relações materiais entre o “padrinho” Irineu e seus vizinhos. Este aprofundamento se dava em função do conjunto de transformações já mencionado. Assim, por exemplo, nos anos 1940, durante o auge dos grandes investimentos pecuários, a recém-formada comunidade daimista é levada a se mudar do bairro onde estava situada. A mudança ocorre porque as colônias daquele local foram vendidas ao governo do Acre, com a finalidade de transformar a área em região de gado. O fundador do Santo Daime, Raimundo Irineu Serra – o “Mestre” ou “padrinho” Irineu, para seus seguidores –, através de contatos com um senador do estado do Acre, adquiriu um terreno numa área mais periférica de Rio Branco, denominada Colônia Custódio Freire. É neste local que se estabelece e se organiza, propriamente, a comunidade daimista em termos materiais.

Além da presença do mutirão entre os membros do culto do Santo Daime, percebemos que Raimundo Irineu Serra recebe a designação de “padrinho”. A este respeito, Maria Isaura Pereira de Queiroz lembra que, no mundo rústico tradicional, agentes como “penitentes”, “beatos”, “milagreiros” ou “santos” eram, muitas vezes, tidos como “padrinhos da população desamparada” (Queiroz 1978, p. 138).

Podemos dizer que o Mestre Irineu possuía um pouco das características de todos estes agentes. Como os “penitentes” e “beatos” ele sabia, melhor que outros, orações, rezas católicas, compensando a ausência de representantes oficiais da Igreja naquela região. Frequentemente os daimistas referem-se ao Mestre Irineu como um “homem santo”, e a imagem de benfeitor e protetor é, invariavelmente, associada a sua pessoa. Para muitos daimistas, o Mestre chega a ser considerado um “pai”, que conduz seus filhos (ou afilhados) no decorrer de suas vidas. Assim, ele orientava, aconselhava, determinando até alguns casamentos dos membros de seu culto. Como resume uma antiga adepta, num depoimento exposto na Revista do Centenário do Mestre Irineu, “Lá na Colônia Custódio Freire, o Mestre era juiz, advogado, conselheiro, tudo” (*Revista do centenário...* 1992, p. 8).

Porém, seria possível objetar que, neste caso, teríamos apenas um padrinho para muitos afilhados, desaparecendo a vasta rede de compadres e comadres típica do antigo mundo rural. Mas, na verdade, é preciso dizer que muitos dos membros do Santo Daime ingressaram no novo culto através de compadres que já o haviam feito. Por outro lado, observei durante a minha pesquisa de campo que também era comum o compadre “de fogueira” – e não só o de batismo cristão –, aludindo à prática, extremamente disseminada na região, de tornar-se compadre de alguém ao pular a fogueira no dia de São João. Parece existir entre esses compadres, de batismo ou de fogueira, uma solidariedade maior. Não se trata de um elo puramente formal, “folclórico”, simples resquício do passado, mas de uma relação viva, atuante no presente que, em certos momentos, ultrapassa laços mais gerais, como os de “irmãos” ou de membros de uma mesma religião.

Mas, isto não significa que o compadrio assume, entre os adeptos do Santo Daime, a mesma importância que outrora teve entre os moradores dos velhos bairros do mundo rural amazônico. Na realidade, pode-se dizer que o aprofundamento das relações familiares, através do casamento, adquire maior importância do que o compadrio na organização dos vínculos entre estes religiosos. Assim, é por meio da união entre os membros das primeiras famílias que acompanharam o mestre Irineu no processo de formação do novo culto que a comunidade daimista vai se constituindo.

Neste ponto seria interessante comparar o caso do Santo Daime com o estudo realizado por Antonio Candido sobre os sitiantes de Bofete. O estudo de Candido, que abarca o período de 1948 a 1954, pretende explicar a desarticulação da antiga economia caipira. Segundo Antonio Candido, a transformação dos sitiantes em parceiros levava também a uma mudança na antiga estrutura dos agrupamentos de vizinhança. Nas novas fazendas, onde passavam a viver os parceiros (ex-sitiantes), os vínculos de família se sobrepunham a laços mais inclusivos, como o compadrio e a solidariedade de bairro, os quais foram privilegiados no passado. Deste modo, os novos agrupamentos

de vizinhança das fazendas definiam sua estrutura, em grande parte, por meio dos laços familiares. Práticas tradicionais de auxílio mútuo, como o mutirão, eram reativadas pelos parceiros, mas em função dos “blocos familiares” e não mais a partir das afinidades culturais e sociais dos moradores de um mesmo bairro.

Candido conclui que só é possível preservar os comportamentos tradicionais conforme eles se redefinem. É exatamente este movimento duplo de preservação e redefinição das antigas tradições que “assegura ao grupo condições de existência, permitindo aos seus membros definir uma atitude em face da situação de mudança” (Candido, *op. cit.*, p. 162).

Nesse sentido, os fatores de preservação – quando se compreende o seu poder de retraduzir as práticas tradicionais – poderiam atenuar os efeitos desorganizadores das transformações socioeconômicas.

Creio que, no caso do Santo Daime, o resgate de antigas tradições também aponta para este movimento de organização de um determinado grupo social e cultural perante um conjunto de mudanças. Como vimos, o mutirão, por exemplo, é recuperado e utilizado para a organização material do grupo. Mas, embora alguns dos padrões tradicionais de sociabilidade e cooperação se revelem entre os primeiros daimistas, eles se apresentam modificados, ou melhor, são reinterpretados no seio deste grupo religioso. Como no caso dos parceiros de Antonio Candido, práticas rústicas tradicionais se ajustam a um novo contexto. Não há mais a estrutura da freguesia, que condicionava o convívio entre pessoas que possuíam uma mesma ocupação, isto é, seringueiros ou roceiros. O espaço habitado por aqueles que organizam a religião do Santo Daime é outro. A estrutura fechada dos antigos agrupamentos de vizinhança foi superada, e os novos bairros – já nas cidades – se abrem, abrigando muito mais diversidade sociocultural do que no passado.

Assim, se o mutirão e as relações entre compadres são recorrentes entre os primeiros membros do culto do Santo Daime, observamos que eles são também recortados por laços familiares. Esta é uma diferença importante no que se refere ao cotidiano das antigos bairros amazôni-

cos, quando práticas de auxílio mútuo e de sociabilidade permitiam a criação de vínculos mais amplos, superando os limites da unidade familiar.

Exatamente porque na periferia da cidade de Rio Branco dos anos 1930, onde se situavam os daimistas, a proximidade social e cultural entre as pessoas tende a ser menor do que nas antigas freguesias, os laços familiares ganham mais importância, destacando-se ao lado de antigas práticas como o mutirão e o compadrio no momento de organização da comunidade daimista.

A devoção aos santos: formação do calendário ritual daimista

A devoção aos santos cristãos é, como já disse, outra prática tradicional recuperada pelos membros do Santo Daime. Aliás, acredito que, das três tradições, ela é justamente a que atua com mais intensidade no tocante à elaboração dos conteúdos da doutrina religiosa criada pelo Mestre Irineu. Nesse sentido, procurarei mostrar que a constituição do conjunto ritual daimista se faz a partir das antigas festas aos santos cristãos, as quais foram presença constante no meio rústico, nas mais diversas regiões do país.

As ligações entre festas cristãs, mutirão e compadrio sempre foram estreitas na cultura rústica. Como foi colocado no início desse artigo, Maria Isaura e Antonio Candido, por exemplo, entendem que as três práticas funcionavam como mecanismos de integração dos moradores do bairro ou povoado rural. Para Alba Zaluar, a proximidade entre essas práticas fazia com que o declínio de uma condicionasse o da outra. Segundo ela, é por isso que, onde o mutirão desapareceu, desapareceram também os antigos festejos dos santos (Zaluar, *op. cit.*, p. 52).

Partindo desta perspectiva poderíamos, portanto, afirmar exatamente o inverso, ou seja, que quando há indícios de uma recuperação – mesmo que parcial – de tradições como o mutirão e o compadrio, existe também possibilidade da persistência dos festejos dos santos. De fato, o grupo religioso daimista incorpora tanto práticas como o mutirão e o

compadrio, quanto elementos da antiga devoção aos santos. As festividades que acompanhavam essa devoção parecem ser o ponto de partida para a elaboração do calendário ritual e da forma assumida pelas cerimônias da religião do Santo Daime. É isso que podemos perceber nos fatos colocados no depoimento que se segue.

Bom, antes de ter o hinário, de ter o bailado, a gente já fazia as nossas concentrações, sentado, sem dança, com o Daime (...) *Alguém podia querer tomar Daime no dia de um santo. Então, a gente se reunia e tomava o Daime. O Mestre era muito devoto, quer dizer, cada um tinha as suas devoções, as suas preferências por esse ou aquele santo* (...) Aí, quando entrou o bailado, os hinários, os festivais, como nós chamamos, então muitos daqueles dias em que a gente já se reunia entraram na escala, passaram a fazer parte do nosso festival. *O primeiro hinário foi no dia de São João, na casa de Maria Damião, porque ela gostava de comemorar esse santo.*

Percebemos, então, que, ao menos em parte, o estabelecimento das datas rituais daimistas teve como base a tradição das festas aos santos. O uso do termo “festival” aponta para a relação do culto do Santo Daime com as antigas festividades aos santos cristãos, já que elas eram assim designadas. Um outro ponto que nos permite traçar essa relação é o caráter de “baile” que os rituais do Santo Daime possuem. Com efeito, os “trabalhos” ditos “oficiais” são aqueles denominados “bailados” ou “de hinário”, quando todos os adeptos se reúnem para entoar e bailar hinos.⁸

-
8. Os hinos expressam o contato do daimista com a realidade sagrada; eles são revelações divinas manifestadas em forma musical. Os principais rituais desta religião consistem no canto e no bailado de hinários (isto é, um conjunto de hinos) “recebidos” pelos daimistas. Em princípio, qualquer adepto pode “receber” um hino. Mas, em geral, os hinários mais valorizados e cantados em rituais oficiais são aqueles dos grandes mestres e líderes desta religião. O hinário mais importante é justamente o de Mestre Irineu.

Os primeiros adeptos do culto do Mestre Irineu pareciam valorizar bastante o aspecto festivo de suas cerimônias. Esta valorização sugere um vínculo evidente entre os rituais do Santo Daime e a antiga devoção aos santos, pois a tradição do catolicismo popular era marcada, justamente, por um forte caráter festivo. No próximo relato a importância deste elemento festivo no ritual daimista é clara.

A nossa Igreja, com o nosso bailado e tudo, é a mesma que a outra Igreja, a católica. É uma religião só, né. Agora, a gente toma Daime, baila e canta hino (...) Mas, o baile no dia do santo sempre teve, é antigo. Papai era devoto e ia muito, ele contava. Depois é que parou de ter. Deixou de ser costume. Bom, o mandamento de lá, da Igreja, é o mesmo que aqui. Eu sinto assim que é uma coisa só. Só o que muda é o ritmo do trabalho, que é diferente do nosso. Os hinos da Igreja Católica são diferentes dos nossos, porque não tem ritmo, não tem baile, não tem nada, né? Sim, nós dançamos. Porque a dança não é pecado. Pode até ser que alguns achem que é, né. Não sei, a Igreja não gosta muito, né? Mas, nós não dançamos com maldade (...) Pra nós a dança é coisa de Deus. O nosso bailado é sagrado.

Salta aos olhos o fato de que inicialmente o entrevistado aproxima a Igreja Católica da doutrina do Santo Daime, afirmando que a distinção entre ambas revela-se apenas na aparência, isto é, nas formas rituais. Entretanto, num segundo momento, essa diferença de superfície transforma-se numa oposição de profundidade. Pois, o entrevistado chega à conclusão de que a Igreja Católica “não tem nada” exatamente porque não possui “baile” e “ritmo”.

Isto indica que os membros do culto do Santo Daime estavam profundamente ligados a uma religiosidade que não separava a festa e o sagrado. O destaque fornecido à dança é característico da religiosidade popular. Nesta, dançar é um meio de estabelecer comunicação com os seres espirituais. Maria Isaura e Antonio Candido atestaram a importância dessa prática na antiga cultura rústica e, embora tenham visualizado a sua decadência, verificaram a sua presença ainda em

meados desse século. Eduardo Galvão a estudou em plena região amazônica.⁹ Em todas essas situações, os entes divinos são homenageados através do canto e da dança e, ao mesmo tempo, por meio dessas práticas, recebe-se a benção divina.

Este ponto pode ser melhor entendido ao considerarmos a complexidade do momento em que o culto do Santo Daime está sendo organizado. Assim, apesar de vários autores estabelecerem que nos anos de 1930 as práticas católicas populares começam a sofrer alterações mais profundas, todos eles acabam por mostrar que as mudanças acontecem de uma forma gradual e, de modo algum, sem resistência.¹⁰

Maria Isaura Pereira de Queiroz constata a ocorrência desta resistência, mencionando o surgimento de formas religiosas intermediárias entre um catolicismo ortodoxo, obediente aos representantes oficiais da Igreja, e um outro, que denomina rústico, o qual estaria mais ligado aos “beatos”, às mazelas da vida mundana, possuindo um cunho bastante lúdico. Maria Isaura diz, inclusive, que mesmo

a passagem do meio rural para o urbano, não destrói violentamente o catolicismo rústico e as atitudes fundamentais de seus fiéis (...) mas antes dá lugar a *formas de adaptação* em que estas atitudes se aliam, em maior ou menor grau, às atitudes fundamentais do catolicismo rústico. (Queiroz 1978, p. 142)

-
9. Outros autores, em trabalhos mais recentes, constataram a sua persistência mesmo nos dias de hoje, em áreas extremamente afetadas pelo processo de urbanização. Este é o caso, por exemplo, do Ciclo de Santos Reis e da Função de São Gonçalo, estudados em Minas Gerais e São Paulo pelo antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (Brandão 1981).
 10. Ver por exemplo: Galvão, *op. cit.*, pp. 63 e 72; ou Queiroz 1978, p. 142. Galvão narra vários casos de desentendimentos entre os novos párocos e a comunidade local. Segundo ele, o padre que pela primeira vez tentou expulsar os *foliões* (grupo de devotos encarregado do cortejo do santo, que animava essas festividades com música) da igreja, impedindo que eles tocassem na mesma, levou uma surra de pau.

Contudo, a transformação do catolicismo popular, a partir de um determinado momento da história brasileira, não deixa de ser um fato, conforme muitos estudiosos demonstram. A própria Maria Isaura sustenta que a disseminação de um estilo de vida urbano no país faz com que essas antigas práticas se limitem, cada vez mais, às zonas rurais, sobretudo às mais afastadas. As mudanças ocorreriam principalmente no sentido de enfatizar uma religiosidade baseada na idéia de redenção da alma e na submissão à autoridade do clero. Simultaneamente, as formas religiosas que possuíam um significado mais prático, ligado às questões da vida profana, bem como às reuniões festivas, eram desestimuladas. Apesar dos problemas desta perspectiva, que pode culminar na restrição da religiosidade popular a um utilitarismo, é certo que o reforço do catolicismo ortodoxo se deu também por meio da dessacralização das cerimônias que envolviam danças, bailes, enfim, festas.

Mas, a meu ver, seria importante tentar entender melhor as reações ao estabelecimento desse catolicismo oficial que combate os aspectos festivos presentes nas antigas práticas populares. A análise de Alba Zaluar, por exemplo, acaba apontando para o desaparecimento completo daquelas práticas. Assim, a reestruturação do catolicismo popular, para essa autora, implica na total incorporação da nova moral imposta pela Igreja.

Porém, sustento que o surgimento do culto do Santo Daime alude a um outro movimento. Pois, a organização dessa doutrina religiosa não se dá a partir de uma aceitação incondicional da ética fixada pelo catolicismo ortodoxo. No que se refere à questão da festa e, mais particularmente, da dança, percebemos que esses elementos são parte essencial dos rituais daimistas. O culto do Santo Daime recupera o significado sagrado da festa, da dança e do canto. A ausência da dança, da música, da festa, é vista, aliás, como um empecilho para a comunicação com a realidade sagrada.

*Reinterpretação de antigas práticas:
os significados da doutrina do Santo Daime*

Na verdade, acredito que, no caso do Santo Daime, o movimento no tocante às tradições do passado implica num processo de recuperação e reinterpretação. Poderíamos dizer que o passado inspira a construção do presente. Desta forma, o compadrio, o mutirão, os festejos dos santos são redefinidos por este grupo religioso, de tal modo que os seus membros possam contornar as conseqüências desestruturantes causadas pelas transformações sociais.¹¹

Por exemplo, na época em que a religião do Santo Daime estava sendo constituída, não era mais possível a existência de um grupo de devotos similar ao dos antigos “foliões”. Estes, segundo Eduardo Galvão, eram os integrantes da “folia”, sem a qual a festa do santo não poderia se realizar. A folia era composta por um grupo de músicos que percorria por vários dias toda a extensão de um bairro rural amazônico. Os foliões conduziam a imagem do santo, arrecadavam donativos e organizavam rezas e bailes, muitas vezes tendo que ficar quase um mês afastados de seus lares e ocupações. Apesar do culto do Santo Daime reportar à antiga devoção aos santos cristãos, seu calendário ritual é muito menos extenso do que aquele do passado. No lugar de várias festas de santos, cada qual ocupando cerca de quinze ou mais dias, temos o “festival” daimista que, ao longo de um ano, realiza um número mais reduzido de cerimônias religiosas, cuja duração não ultrapassa um dia.

Mas, não é só a extensão do calendário ritual que se modifica. O aspecto festivo, embora destacado no culto do mestre Irineu, adquire novos significados em relação às práticas da antiga devoção aos santos. Nesse sentido, é verdade que muitos dos antigos daimistas tinham o costume, mesmo antes de ingressar neste culto, de comemorar o dia de um santo com “festa de dança”. Em vários relatos conta-se que este era, inclusive, um hábito do Mestre Irineu.

11. Antonio Candido mostra a ocorrência de um processo semelhante ao discorrer sobre a transformação dos sitiantes tradicionais em parceiros (Candido, *op. cit.*).

Mas, por outro lado, aos poucos, aqueles que participavam dos “trabalhos” realizados pelo Mestre Irineu com o chá do Santo Daime, iam trocando as “festas de dança” no dia do santo pela realização do “hinário”. Também a forma dos velhos bailes feitos em honra ao santo vai se alterando na nova doutrina religiosa criada pelo mestre Irineu. Vejamos mais um relato sobre os primeiros tempos do culto do Santo Daime.

Bom, mesmo antes, quando o Mestre fazia as festas de dança na casa dele, *o forró com daime*, era com muito respeito. *Tinha dança de par, agarrada...* Mas, tomando Daime era no respeito. Não tinha essa história de outras bebidas, não. Porque o povo às vezes tomava sua cachaça. Mas, tomando o Daime, aí não. *Quando tinha outras bebidas, o Daime não entrava.* Agora, *já o trabalho propriamente de hinário era diferente dessas festas de dança que o Mestre às vezes fazia.* O hinário tem mais respeito. Precisa de uma preparação da pessoa, de uma dieta. Tem também a separação entre homem e mulher. *O hinário tem mais disciplina.*

A constituição do culto do Santo Daime implica no abandono de certos hábitos, bem como da moral que os possibilitava. Uma nova ética estava se consolidando e a doutrina do Mestre Irineu a expressava. Ela já era visível quando o uso do Daime se dava no contexto das tradicionais festas de santos. Nessa ocasiões, não se tomava cachaça, bebida que, como foi assinalado por muitos estudiosos (Galvão, *op. cit.*, p. 78; Candido, *op. cit.*), anteriormente era altamente valorizada em tais comemorações. Na passagem da “festa de dança” para o “hinário”, a forma do baile também muda. Assim, saem as “danças agarradas” e entra o bailado com as fileiras separadas de homens e mulheres, uma em frente da outra, movimentando-se simetricamente. É verdade que na autêntica tradição da festa do santo, as danças agarradas não eram permitidas. Contudo, o samba que então animava aqueles festejos, com seu sapateado e rodopiar, distingue-se do bailado dos daimistas, no qual os participantes dão pequenos passos para a direita e para a esquerda sem sair do lugar. A diferença neste ponto é tão grande, que

o bailado realizado por esses religiosos chega a ser associado, pelos mesmos, à formação de um batalhão de um exército. Cada adepto, bailando a noite inteira em seu lugar, seria como um soldado que marcha ordenada e compassadamente.

Além do mais, o bailado do culto do Santo Daime adquire um outro sentido em relação às danças das antigas festas aos santos cristãos. Este sentido é construído, sobretudo, através da noção de “disciplina”. A idéia de “disciplina” relaciona-se a toda uma reorientação do comportamento, o qual passa, em parte, a se basear numa nova moral, simultaneamente formada por um catolicismo mais desligado das coisas da vida terrena e influenciada por outros conjuntos simbólicos, de doutrinas religiosas mais recentes, como por exemplo o espiritismo kardecista.

Aos poucos, muitos dos adeptos da religião do Santo Daime deixam de freqüentar mesmo os bailes realizados em períodos que não coincidem com as datas do calendário ritual daimista. Pois, essas festividades não são mais simplesmente um “outro costume”, mas passam a ser vistas como o lugar no qual se manifestam comportamentos inadequados e enganosos. A diversão que estava associada aos acontecimentos festivos do passado começa a ser entendida em termos de noções como “ilusão” e “perdição”.

Gradativamente, os daimistas vão construindo todo um conjunto conceitual que é utilizado no sentido do desprestígio do secular. Visualizamos aqui a clássica oposição corpo-alma do catolicismo, a qual, porém, tornava-se secundária nas antigas práticas católicas populares. Porém, estes conceitos ligam-se, agora, a uma influência do espiritismo kardecista.

A noção kardecista de “evolução”, por exemplo, é utilizada pelos adeptos do Santo Daime para depreciar todo um conjunto de atitudes e sentimentos. Os comportamentos considerados excessivamente apegados à matéria passam a ser definidos, também, como “menos evoluídos”. É nesse sentido, inclusive, que o uso da bebida alcóolica, antes

tolerado – embora discreta e moderadamente – nas festas dos santos, torna-se indesejável para o daimista.

No que diz respeito à redefinição sofrida, no culto do Santo Daime, pelas antigas práticas católicas populares, há um ponto bastante interessante, relativo aos motivos que levavam à realização dos festejos dos santos do passado. Eles eram feitos para cumprir uma promessa do devoto. Todavia, o daimista não vai ao hinário para pagar uma promessa ao santo. Muito mais do que a relação entre o devoto e o santo enfatiza-se a necessidade de um aprendizado moral. No passado tínhamos uma situação na qual ressaltava-se o poder do santo de fazer pagar a promessa feita a ele. Esta, via de regra, referia-se a atos como assumir o custeio das festividades ou, então, contribuir com donativos para a mesma, receber a folia etc. Os daimistas, por outro lado, sublinham o poder do chá do Santo Daime no que se refere à correção dos desvios morais do sujeito.

Um outro poder do Daime, bastante destacado por esses religiosos, relaciona-se à sua ação terapêutica. Também neste ponto podemos observar uma mudança no que alude à tradicional devoção aos santos. Pois, vários autores mostraram que nesta última a realização de curas pelo santo era muito menos enfatizada do que a capacidade do mesmo de obrigar o devoto a cumprir a promessa (Galvão, *op. cit.*, p. 45). O poder terapêutico do Daime está ligado à transformação moral anteriormente citada, referindo-se a um fenômeno muito mais amplo do que uma cura puramente orgânica.

O tema da cura era central na tradição do curandeirismo ou vegetalismo amazônico,¹² no qual a ayahuasca representava um papel importantíssimo. Evidentemente, a doutrina do Mestre Irineu, ao en-

12. O termo “vegetalismo” é utilizado pelo antropólogo Luis Eduardo Luna. Este autor denomina “vegetalistas” certas práticas de cura da população mestiça da Amazônia peruana, principalmente de Iquitos e Pucallpa. O termo alude ao fato de que o saber dos curandeiros e xamãs tem origem no conhecimento transmitido pelo espírito de algumas plantas, denominadas “doutores” ou “mestres”. A mais importante dessas plantas seria, justamente, a ayahuasca (Luna 1986b).

fatizar o poder terapêutico do chá do Santo Daime, está expressando suas ligações com aquela tradição. No entanto, as práticas de cura do vegetalismo ayahuasqueiro não são incorporadas, pela religião do Santo Daime, em sua totalidade.

Os antigos vegetelistas amazônicos eram portadores de uma ampla sabedoria fitoterápica, receitando determinadas ervas para doenças específicas. Todo o seu conjunto de concepções referia-se a um profundo conhecimento empírico do meio ambiente, e os tabus, as dietas alimentares recomendadas aos doentes, expressavam esse conhecimento. Na religião do Santo Daime, embora permaneçam alguns elementos do antigo saber herbário dos vegetelistas, não se recupera todo o complexo sistema de classificação da natureza, baseado no experimentalismo que regia a ação daqueles curadores. Por outro lado, ganha espaço, nessa doutrina religiosa, a interpretação simbólica da doença no tocante à vida pessoal dos sujeitos. Esta interpretação é construída através de noções cristãs como o “arrependimento” e o “perdão”, apontando para a necessidade de uma transformação ética, a qual implica numa valorização da vida ultraterrena em detrimento de temas mais diretamente ligados à vida mundana. Os conceitos do espiritismo kardecista se juntam às concepções cristãs na organização das explicações daimistas da doença e da cura.

A influência do espiritismo kardecista no culto do Santo Daime relaciona-se a um processo mais amplo de mudanças da antiga religiosidade popular. Como mostram vários estudiosos que se debruçam sobre o tema, a codificação realizada por Allan Kardec se adequava à nova conjuntura socioeconômica que começou a se consolidar no Brasil por volta dos anos 1930 (Procópio 1961; Bastide 1973; Ortiz 1991). O kardecismo teria servido, então, de fundamento simbólico para a afirmação da umbanda no novo contexto social. No tocante à religiosidade amazônica, muitos trabalhos constataram a crescente influência dos conceitos espíritas no curandeirismo do caboclo (Galvão, *op. cit.*, p. 146).

Assim, os adeptos do Santo Daime constroem as suas exegeses combinando noções do kardecismo a concepções católicas, bem como a elementos da tradição do vegetalismo ayahuasqueiro. Esta mescla de diferentes fontes religiosas já aponta para o vínculo entre o culto do Santo Daime e as transformações socioculturais ocorridas no antigo mundo rústico brasileiro. Pois, é exatamente a partir deste momento que o espiritismo kardecista começa a ganhar espaço, algumas vezes se juntando às antigas práticas religiosas populares, e outras as suplantando. Simultaneamente, a aproximação entre o curandeirismo amazônico e o catolicismo popular é, segundo vários autores, uma mudança bastante significativa, visto que no passado esses dois conjuntos de crenças estabeleciam entre si fronteiras muito definidas, constituindo espaços religiosos distintos (Galvão, *op. cit.*).

Ao realizar a fusão ou a substituição das crenças do antigo curandeirismo da Amazônia pelas concepções espíritas, a doutrina do Santo Daime sintonizava-se com a nova conjuntura social. Assim, o privilégio dos curandeiros e vegetalistas no que se referia ao contato com o mundo espiritual dá lugar a uma “democratização”¹³ da experiência extática – típica do kardecismo –, a qual se adequa melhor às exigências do então emergente contexto socioeconômico. Ganhava importância a interpretação pessoal, e as formas religiosas que enfatizavam a concepção do sujeito enquanto individualidade moral eram mais valorizadas.

A construção desta individualidade moral, bem como de seu comportamento, se dá também, como vimos, através de um conjunto

13. Vários autores observam que o kardecismo facilita a comunicação imediata do fiel com o mundo espiritual. Cândido Procópio, por exemplo, denomina esse processo de “democracia na religião” (Procópio, *op. cit.*, pp. 36-37). Luís da Câmara Cascudo, ao analisar as transformações dos catimbós, discorre sobre a questão, afirmando que, nos catimbós modernos, sob a influência do espiritismo, não apenas o mestre da mesa mas também todos os frequentadores podem “atuar”. Ocorria, por ocasião do seu estudo, um nivelamento das visitas astrais, os “mestres do além democratizavam-se” (Cascudo 1978, pp. 47 e 52).

de valores que era enfatizado com o reforço do catolicismo ortodoxo. Dessa maneira, as diferenças da forma e dos significados do bailado daimista em relação às tradicionais festas aos santos, podem ser entendidas ao termos em mente as mudanças que ocorrem no catolicismo popular. Vários elementos do culto do Santo Daime remetem ao processo que transformava as antigas práticas católicas. A necessidade da realização de uma dieta, que implica numa abstinência alcoólica e sexual nos três dias que antecedem à participação nos rituais, é um desses elementos. A separação rígida, nas cerimônias daimistas, entre homens e mulheres, é um outro. A desvalorização de aspectos como a “diversão”, de atividades identificadas a um apego à vida secular e, por outro lado, a ênfase em questões relativas ao afastamento e à salvação do “espírito” no que alude às “tentações” mundanas, também é um indício da ligação com as transformações do catolicismo popular. Afinal, como demonstrou Maria Isaura Pereira de Queiroz, uma das principais alterações das práticas católicas populares era justamente a penetração, nas mesmas, de motivos como a vida pós-morte e a purificação da alma, os quais antes eram relegados a segundo plano. Ao mesmo tempo, muitos dos aspectos lúdicos e festivos das antigas práticas católicas eram abandonados e, gradualmente, definidos como “profanos”.

Alguns estudos fornecem dados que nos permitem especular que o reforço do catolicismo ortodoxo não implicava apenas na condenação das práticas católicas populares, mas também no combate a outras tradições religiosas. Eduardo Galvão comenta que, cada vez mais, por volta dos anos 1940, aumentavam os conflitos entre os curandeiros e a polícia na região amazônica (Galvão, *op. cit.*, pp. 144-145). Talvez, exatamente por isso, as crenças do curandeirismo amazônico tenham, a partir de um determinado momento, se combinado a concepções do catolicismo. No passado, curandeirismo e catolicismo representavam diferentes tradições da religiosidade do caboclo. Ambas eram legítimas. Mas, aos poucos, as mudanças sofridas pela antiga religiosidade encaminhavam-se para a deslegitimação das crenças do curandeirismo

perante as do catolicismo. A formação do culto do Santo Daime também parece expressar esse processo. Existem, na realidade, alguns relatos que mencionam a ocorrência de conflitos e de uma possível perseguição ao culto do Mestre Irineu devido à associação do mesmo com práticas do curandeirismo amazônico. Esses conflitos teriam acontecido no momento em que a religião do Santo Daime se organizava.

Finalizando, acredito ser possível afirmar que, quando emergia o culto do Santo Daime, ocorriam mudanças estruturais na sociedade brasileira como um todo; a cosmologia e as formas rituais daimistas respondiam, então, a este conjunto de mudanças. Mas, tal resposta não levava a um completo abandono das práticas e crenças do passado. Pois, a relação entre o culto do Santo Daime e as transformações que se consolidavam por ocasião do seu surgimento não era unilateral, isto é, não implicava na simples assimilação da ordem e da moral instituídas pelos poderes dominantes. Tratava-se, ao contrário, de um relacionamento dinâmico, onde as regras (as regras simbólicas, inclusive) do novo contexto sociocultural eram reinterpretadas de tal modo que aqueles envolvidos com a formação da doutrina daimista pudessem enfrentar mais apropriadamente as mudanças que se instauravam. Nesse processo, o resgate e a redefinição de antigas tradições assume um papel fundamental.

Assim é que o culto do Santo Daime afasta-se de muitas das antigas práticas do catolicismo popular mas, por outro lado, é através da dança e do canto, elementos tão característicos daquelas práticas, que esses religiosos alcançam a revelação divina. Tal como nas velhas cidades da Amazônia, no culto daimista a igreja – o local por excelência da comunicação com os seres divinos – é também o lugar da festa. Da mesma forma, vimos que o compadrio e o mutirão são retomados pelos membros do Santo Daime e adaptados à nova situação social, permitindo a organização da comunidade daimista.

No que se refere às crenças relativas ao curandeirismo amazônico e, mais particularmente, ao vegetalismo ayahuasqueiro, é verdade que o uso do chá – anteriormente conhecido por nomes como ayahuasca,

yagé, ou *caapi* – reveste-se, na religião do Santo Daime, de outros significados. Desta forma, por exemplo, para os daimistas a dieta que acompanha a ingestão da ayahuasca relaciona-se a um aprendizado moral completamente estranho às regras que envolviam o uso, da mesma bebida, feito pelos antigos vegetarianos, os quais baseavam sua ação num experimentalismo da natureza. Entretanto, apesar dessa diferença, o ponto alto dos rituais do Santo Daime, como no complexo do vegetarianismo amazônico, é a ingestão de uma “planta-espírito”, por meio da qual se realiza o contato com a realidade sagrada. Assim, os relatos que contam a respeito das primeiras experiências do Mestre Irineu com a ayahuasca, são vividos pelos daimistas como um mito que discorre sobre a transformação do homem num vegetal. Este mito é atualizado nos rituais e, de um modo geral, na experiência de cada adepto. Aqui, voltamos ao sentido da antiga tradição do vegetarianismo, onde o candidato a ayahuasqueiro se transformava em “planta-espírito”.

Mas, como foi observado ao longo desse artigo, na religião do Santo Daime, as crenças do curandeirismo ayahuasqueiro se misturam, por um lado, a antigas práticas do catolicismo popular e, por outro, a elementos que remetem ao processo de reforço do catolicismo ortodoxo. Essa associação de tradições, antes separadas, implica numa maior transformação das mesmas. Quanto mais as crenças do catolicismo se aliam àquelas do curandeirismo e do vegetarianismo amazônico, mais elas ganham também novos significados. Portanto, se a doutrina do Santo Daime é entendida por seus fiéis como a “doutrina da Virgem e de Jesus Cristo”, se o Mestre Irineu é visto como um mensageiro de Jesus, ao mesmo tempo Cristo aparece, nesta religião, como estreitamente ligado a um vegetal. Inversamente, a antiga lógica vegetarianista relaciona-se, agora, a um redirecionamento moral do sujeito convertido, abrindo-se espaço para temas tipicamente cristãos, como a “salvação eterna” e a negação de aspectos mundanos. É esse movimento complexo, de transformação de antigas crenças, que parece orientar a organização do culto daimista.

Bibliografia

- BASTIDE, Roger. "A macumba paulista", in: *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo, Perspectiva, 1973.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Sacerdotes de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e em Minas Gerais*. Petrópolis, Vozes, 1981.
- CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito: um estudo sobre o caipira paulista e a transformação de seus meios de vida*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1964.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro, Agir, 1978, 2ª ed.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*. São Paulo, Cia Ed. Nacional, 1955.
- LUNA, Luis E. *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almquist and Wiksell International, 1986b.
- _____. "Bibliografia sobre el ayahuasca", in: *América Indígena*, Instituto Interamericano Indigenista, vol. XLVI, nº 1, 1986a.
- MONTEIRO, Clodomir. "A questão da realidade amazônica", in: *Amazônia em questão*. Manaus, Anais do IV Encontro Inter Regional de Cientistas Sociais, 1981.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro, Graal, 1973.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1991, 2ª ed.
- PETEY, Beatriz. "Aspectos da economia amazônica à época da depressão (1920-1940)", in: *Boletim Geográfico*, ano 31, nº 229, 1972.
- PROCÓPIO, Cândido. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis, Vozes/São Paulo, EDUSP, 1973.
- _____. *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*. São Paulo, EDUSP, 1978.
- Revista do centenário do Mestre Raimundo Irineu Serra*. Rio de Janeiro, Ed. Beija Flor, dez/1992, p. 8.
- ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

Matrizes Maranhenses do Santo Daime

Beatriz Caiuby Labate

Gustavo Pacheco¹

Introdução²

O culto do Santo Daime³ foi formado a partir de um conjunto muito diverso de elementos culturais. Muitos desses elementos pertencem

-
1. Doutorando em Antropologia pelo Museu Nacional/UFRJ.
 2. Gostaríamos de agradecer a Rogério Duarte pela elaboração dos diagramas de parentesco e a Wladimir Sena Araújo pela pesquisa de campo realizada em Rio Branco (Acre) para completar os dados coletados por nós em São Vicente Ferrer (Maranhão) relativos à parentela de Raimundo Irineu Serra. Agradecemos, também, as valiosas leituras e comentários de Mundicarmo Ferretti, Sérgio Ferretti, Edward MacRae, Sandra Goulart e Eduardo Bayer Neto. A última versão deste texto é de outubro de 2003.
 3. Vários subgrupos se autodefinem e são definidos popularmente como "Santo Daime". Afirmam-se seguidores dos ensinamentos de Raimundo Irineu Serra. Podemos reconhecer duas vertentes principais: alguns pequenos agrupamentos identificados genericamente como Alto Santo, que permanecem restritos ao estado do Acre e o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), cuja sede central localiza-se no Céu do Mapiá (Amazônia), e possui

São Vicente Ferrer



ESTADO DO MARANHÃO

cem a domínios amplos da cultura brasileira, como o catolicismo popular, cujo espírito se encontra presente em praticamente todo o país, ou as danças de origem européia que, devidamente abasileiradas, foram incorporadas à cultura popular de diversas regiões, como a valsa e a mazurca, que hoje são dois dos ritmos básicos do Daime. É uma tarefa complicada, para dizer o mínimo, tentar identificar com clareza as origens de crenças e práticas características deste culto, tendo em vista o profundo hibridismo que marca a formação da cultura brasileira.

Não obstante, é possível investigar a influência de subtradições culturais específicas na formação do Santo Daime, iluminando certos aspectos dos rituais e da cosmologia daimista e enriquecendo nosso entendimento dessa religião. Ao lado da auto-representação dos daimistas acerca da sua origem, diversos trabalhos têm se dedicado a estudar as várias expressões culturais que provavelmente contribuíram para a composição do Santo Daime – tais como as práticas ayahuasqueiras indígenas, a cultura dos seringueiros da Amazônia, o catolicismo rústico, o esoterismo europeu, o espiritismo kardecista e as religiões afro-brasileiras.

Pouca atenção, entretanto, tem sido dada às matrizes culturais especificamente maranhenses presentes no universo daimista. Vale lembrar que o fundador desta religião nasceu em São Vicente Ferrer (Maranhão),⁴ em 1892. Como se sabe, Irineu emigrou para o Acre cedo,

filiais em várias capitais do Brasil e do mundo. O CEFLURIS tem como patrono Sebastião Mota de Melo, que não é reconhecido como liderança pelas várias igrejas do Alto Santo. Quando nos reportamos às “origens do culto do Santo Daime” estamos nos referindo à formação desta religião sem entrar no mérito das várias divisões que ocorreram após a morte de seu fundador. Esclarecemos, ainda, que aqui “Santo Daime” e “Daime” são utilizados como sinônimos; “daime” refere-se à bebida psicoativa composta por *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*.

4. A cidade onde nasceu Raimundo Irineu Serra pode ser chamada de *São Vicente Ferrer* ou *São Vicente de Ferrer*, com ou sem acento em “Fêrrer”. Na página oficial do governo do estado do Maranhão, por exemplo, está grafado “São Vicente de Fêrrer”. São Vicente Ferrer (1350-1419) foi um santo espanhol dominicano. Levando em conta que “Ferrer” era seu sobrenome, pareceu-nos mais acertada a grafia *São Vicente Ferrer*, utilizada também pelo IBGE.

tendo chegado a Xapuri em 1912, com cerca de 20 anos de idade.⁵ Ele fundou o Santo Daime em 1930 na cidade de Rio Branco e permaneceu no Acre até o seu falecimento em 1971. Irineu ficou aproximadamente 45 anos longe de sua terra natal e em 1957 voltou para visitá-la por dois meses, levando consigo três parentes de volta a Rio Branco. A quase totalidade de pesquisas dedicadas à investigação do Santo Daime têm focado o universo acreano e suas múltiplas influências, porém muito pouco foi dito sobre a relevância do Maranhão no *ethos* do Santo Daime e mesmo na biografia de Irineu. No imaginário daimista, analogamente, o Maranhão permanece uma presença distante, aparecendo apenas através da constatação de que Irineu era um “negro maranhense”, assim como Antonio e André Costa (que formaram com Irineu o Círculo de Regeneração e Fé (C.R.F.), um centro esotérico de consumo da ayahuasca, anterior ao Daime), ou em algumas pequenas passagens, como por exemplo nos relatos a respeito das primeiras visões de Irineu sob efeito da ayahuasca, onde teria lhe aparecido uma Senhora chamada Clara, que o estaria “acompanhando desde o Maranhão” (*Revista do Centenário* 1992, Cal Ovejero s/d, Mortimer 2001, MacRae 1992 e outros).

Pretendemos preencher um pouco desta lacuna a partir de um pequeno trabalho de campo realizado em São Vicente Ferrer em julho de 2003, do levantamento de fontes bibliográficas e de nossas pesquisas sobre a religião daimista e a cultura popular maranhense. Sugerimos alguns elementos específicos do universo maranhense que provavelmente tiveram importância central na formação do Santo Daime: o tambor de mina e a pajelança; a festa do Divino Espírito Santo; o baile de São Gonçalo e outras possíveis influências, tentando, na medida do possível, balizá-las com referências presentes no próprio hinário do líder. Aproveitamos para aprofundar alguns aspectos da sua biografia e

5. Os relatos variam bastante. Por exemplo, em Jaccoud (1992) Irineu teria viajado para a Amazônia com 11 anos de idade, em Bayer Neto (1999), com 16 e em Fróes (1983) com 20. Algumas referências sobre a vida de Irineu presentes no trabalho pioneiro de Fróes foram posteriormente reproduzidas por vários estudiosos.

fornecer um amplo diagrama de parentesco daquele que ficou conhecido como “Mestre Irineu”, “Juramidam” no “Astral” (entidade espiritual que rege a doutrina), personalidade objeto de devoção entre os daimistas.

São Vicente Ferrer, Maranhão: onde o Santo Daime começou

São Vicente Ferrer é um pequeno município com cerca de 18 mil habitantes, dos quais 4 mil na área urbana e o restante distribuído por diversos povoados do interior. Em um desses povoados, no final do século XIX, nasceu o negro Raimundo Irineu Serra. Em julho de 2003, visitamos a região em busca de informações sobre Irineu e o meio em que foi criado.

Localizada a 280 quilômetros de São Luís, São Vicente Ferrer fica na região conhecida como Baixada Maranhense. Essa região, de clima quente e úmido, se caracteriza pela presença de campos baixos que alagam na estação das chuvas, formando enormes lagoas entre os meses de janeiro e julho. A principal atividade econômica é a criação de gado, complementada pelas lavouras de mandioca, arroz e milho. A vegetação predominante no município é a mata de palmeiras, sobretudo babaçu, açaí, buriti, bacaba, tucum e guarimã. O núcleo urbano de São Vicente é uma povoação bastante modesta, que não dispõe de rede de esgotos. Segundo dados do IBGE, a taxa de alfabetização é de apenas 66,30% e a maioria de seus habitantes recebe um salário mínimo mensal ou menos.

O principal meio de transporte entre São Luís e São Vicente Ferrer são os ônibus que ligam a capital a várias cidades da Baixada Maranhense, duas vezes por dia. Depois de cinco horas de viagem, chegamos enfim à cidade natal do Mestre. Não tínhamos qualquer ponto de partida para a pesquisa além de seu nome. Logo nos primeiros contatos com os vicentinos (como são chamados os nascidos na cidade), descobrimos que a família Serra é numerosa e seus integrantes espalham-se por diversos povoados: “aqui tem Serra que dava pra abrir uma

serraria!", nos disseram. Como a cidade é pequena e não éramos os primeiros a visitá-la em busca de informações sobre Irineu, logo encontramos gente que já ouvira falar do Mestre e pôde nos indicar outras pessoas que poderiam nos ajudar. Apesar disso, deve-se dizer que Irineu é bem pouco conhecido na região. A maioria dos habitantes nunca ouviu falar dele e não há qualquer estátua, placa, rua ou marco público na cidade dedicado àquele que é, possivelmente, seu filho mais ilustre.

No cartório da cidade, encontramos a vereadora e candidata a prefeita Maria Raimunda. Ela nos aconselhou a não perder tempo procurando documentos sobre Irineu ali, uma vez que outros pesquisadores já haviam tentado o mesmo sem sucesso. Em contrapartida, indicou-nos parentes próximos de Irineu que poderiam conversar conosco.

O primeiro parente que visitamos foi Eugênio Serra, neto de Maria Serra (Cocota), irmã de Irineu (ver diagrama anexo). Eugênio tem 68 anos e mora no povoado de Santa Teresa, localizado a cerca de vinte minutos de moto do centro de São Vicente. Eugênio nos recebeu com animação e contou-nos sua versão da desavença que teria resultado na fuga de Irineu de São Vicente: "Paulo [*irmão da mãe de Irineu*] mandou ele tirar uma palha pros cavalos comer. Porque o Paulo criou ele, sabe? O pai do Irineu não dava conta, então o tio é que era o responsável. O preto foi, mas reclamando, né? Aí Paulo puxou a orelha dele e deu-lhe uma bronca. Naquela época ninguém respondia pra tio, hoje é que tá essa loucura de não respeitar ninguém. Irineu não gostou e foi-se embora." Eugênio conheceu Joana, mãe de Irineu, e descreveu-a como "uma velha baixa e gorda, bem preta e rezadeira." Ex-cantador de bumba-meu-boi, contou-nos que Irineu assistiu à brincadeira durante sua estadia (estava em São Vicente no mês de junho, época em que tradicionalmente se realiza o bumba-meu-boi) e tentou levar um irmão de Eugênio para brincar no Acre, mas este não quis ir.

Perto de Eugênio vive sua irmã, Maria de Lourdes Serra, alguns anos mais nova do que ele e mais conhecida como Pindobeira (ver anexo). Maria mora em uma casa construída por Celso, um daimista

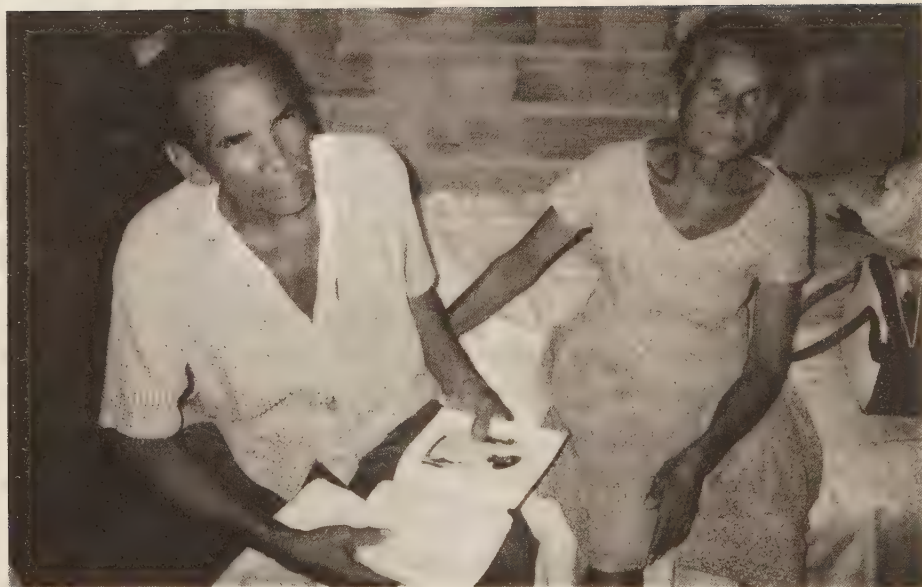
fardado no interior de São Paulo que mora em São Luís, e se diz “devoto de Irineu”. Ela não soube acrescentar muito ao relato já feito por seu irmão. A uma meia hora de sua casa pode-se ver o lugar onde outrora existia a tapera em que Irineu nasceu. Hoje, somente os cajueiros plantados por sua mãe continuam de pé.⁶

No dia seguinte, conversamos com José dos Santos Serra, 60 anos de idade, filho de José Serra (Zé Cuia), irmão de Irineu (ver anexo). Ele não conheceu pessoalmente Irineu, pois não estava em São Vicente na época de sua estadia, afirmando apenas saber que “Irineu fazia umas macumbas lá para o lado do Acre”.

À tarde, encontramos outro ramo da família, representado por José Barnabé Serra, 68 anos de idade, e Rita Dionísia Serra, 71 anos (ver foto), filhos de Paulo Serra, moradores do povoado São Jerônimo. Enquanto conversávamos, um grupo grande de pessoas assistia curioso à conversa. A maioria parecia desconhecer o fato de que Irineu fundou uma religião e é hoje mundialmente conhecido. Ouvimos nova versão sobre a briga que teria causado a partida de Irineu. Segundo eles, Irineu teria participado de uma festa de bambaê (folguedo tradicional da região), na qual teria bebido e arrumado uma briga. Depois de apanhar de seu tio Paulo, o jovem ficou com vergonha e decidiu ir embora.⁷ José afirmou que Irineu era exímio tocador de tambor de

6. Pouco tempo mais tarde, tivemos a oportunidade de entrevistar Celso em São Paulo. Ele contou-nos que pretende construir uma pousada e uma igreja do Santo Daime no terreno onde nasceu Irineu. Para tanto, está financiando a campanha de Maria Raimunda para a prefeitura.

7. Na bibliografia existente sobre a vida de Irineu há duas versões para os motivos que o teriam levado a partir para o Acre. A primeira, presente em Bayer (1992), Cal Ovejero (s/d) e Cemin (1998), coincide em linha gerais com a encontrada por nós: Irineu teria se envolvido em uma briga e levado uma surra do tio, pegando assim sua trousse e sumindo no mundo. A segunda versão diz que Irineu teria partido em função de um conselho do tio: o jovem se apaixonara por uma prima mais velha e a sua mãe não teria aprovado suas pretensões matrimoniais, dando uma surra nele. Além de revoltado, Irineu teria ficado desgostoso com a mãe. Então o tio Paulo veio conversar com ele: “Ora Raimundo, você está novo para se casar. Não tem nenhuma



"Rita Dionísia e José Barnabé, primos de Raimundo Irineu Serra, com a primeira edição do livro *O uso ritual da ayahausca*. São Vicente Ferrer (Maranhão)." Foto: Beatriz Labate.

crioula e chegou a cantar uma toada cantada por ele. O tambor de crioula é uma dança de roda realizada ao som de tambores feitos de troncos, um folguedo característico da cultura negra do Maranhão.⁸ Essa informação contradiz a noção corrente entre os daimistas de que o Mestre não tinha qualquer inclinação musical antes de começar a receber os hinos.

Irineu, após mais de 40 anos distante da sua terra natal, “sumido no mundo”, voltou para visitar os seus parentes em 1957, permanecendo em São Vicente cerca de dois meses. As lembranças da estadia do Mestre no Maranhão são muito vívidas na memória não só dos primos, mas de outras pessoas que o conheceram. Celeste, irmã de criação de José e Rita, conheceu o Mestre com a idade de 16 anos, e contou-nos que ele havia lhe ensinado algumas cantigas. Perguntamos-lhe se ela ainda se lembrava delas e, para nossa surpresa, cantarolou trechos do hino “Sol, Lua, Estrela”. Mas pelo que nos disseram, Irineu não contou aos seus parentes sobre o daime, falando apenas que tinha construído um “império pelas bandas do Acre”.

O Mestre acabou levando de volta três sobrinhos: Daniel, Zequinha e João, que já faleceu (ver anexo). Posteriormente, Wladimyr Sena Araújo entrevistou Daniel em Rio Branco, a nosso pedido. Daniel, hoje com 65 anos, acabou entrando para o Santo Daime e tornou-se importante membro da comunidade do Alto Santo. Conferimos os

experiência na vida. Não sabe nem quanto custa um quilo de farinha lá na cidade. Tem um ditado que diz que o homem tem que ser corrido ou lido. Você nunca foi a uma escola, portanto tem que viajar. Dar uma volta para aprender alguma coisa. Depois pode pensar em casar” (Mortimer 2001, pp. 40-50). Esta versão também está presente em LaRocque Couto (1989, pp. 45-46), que cita um depoimento de José das Neves: “No tempo de novo, ele já não tinha mais pai, era só a mãe e o tio. Um dia, o tio dele perguntou: Irineu, tu quer casar? Ele disse: Quero. Olha, meu filho, eu vou te dar um conselho, não casa agora não, vai dar uma volta no mundo e depois tu te casa. Ele gostava muito desse tio e disse: Vou-me embora para o Amazonas. Quando ele chegou aqui, foi parar no Peru para cortar seringa, com conterrâneos dele, Antônio Costa e André Costa”.

8. Sobre o tambor de crioula, ver S. Ferretti (2002).

dados apresentados pelos parentes maranhenses com aqueles oferecidos por Daniel, Paulo Serra (filho adotivo de Irineu), Luíza Wilma da Silva (filha de Valcílio, filho de Irineu), e Valério Alves Serra (filho de Paulo Serra), concluindo então o diagrama da família de Irineu.

As informações reunidas nesta curta viagem a São Vicente nos permitiram ter uma visão mais aprofundada do universo em que nasceu e se criou o fundador do Santo Daime e aquilatar melhor muitos dos dados de que dispúnhamos sobre sua vida e obra. Munidos dessas ferramentas, tentaremos agora estabelecer algumas conexões entre determinadas manifestações da cultura maranhense e certos aspectos do culto do Santo Daime.

Matrizes maranhenses do Santo Daime

Tambor de Mina e Pajelança

“Tambor de mina” é o nome dado no Maranhão aos cultos de possessão de origem africana praticados em terreiros, versão maranhense dos cultos afro-brasileiros encontrados em outras regiões do Brasil, como o candomblé baiano, o xangô pernambucano ou o batuque gaúcho.⁹ Como em diversas outras religiões afro-brasileiras, o tambor de mina abriga diversas *nações* ou sistemas rituais diferentes cuja origem é associada a grupos étnicos distintos: jeje, nagô, cambinda, cachêu, fulupa são algumas das nações presentes na memória e na tradição oral do povo-de-santo maranhense. Apenas duas destas nações, contudo, conseguiram se cristalizar e se perpetuar como identidades religiosas nitidamente demarcadas: a mina jeje e a mina nagô, cuja origem remonta aos dois terreiros mais antigos do Maranhão, respectivamente a Casa das Minas Jeje e a Casa de Nagô, fundadas por volta de meados do século XIX. A Casa das Minas, embora sempre tenha

9. Sobre o tambor de mina, ver Eduardo (1966), S. Ferretti (1996), M. Ferretti (2000a), Pereira (1979) e Nicolau Parés (1997).

gozado de muito prestígio e tenha sido muito estudada por pesquisadores, nunca teve filiais; já a mina nagô espalhou-se a partir da Casa de Nagô para diversos outros terreiros do Maranhão e da Amazônia. Essas duas casas, e especialmente a última, forneceram o modelo básico a partir do qual se estruturou o que hoje conhecemos como tambor de mina, tanto no Maranhão como em outras regiões do Brasil nas quais a religiosidade afro-maranhense penetrou.¹⁰

Como termo genérico, “tambor de mina” engloba não só o tambor de mina *stricto sensu*, ao qual acabamos de nos referir, mas também diversas outras vertentes da religiosidade popular maranhense que foram influenciadas ou incorporadas pelo tambor de mina. A maior parte dos terreiros de tambor de mina hoje não se filia nem à ortodoxia jeje nem à ortodoxia nagô, mas mistura a mina nagô com elementos da umbanda, do espiritismo kardecista, do candomblé, do terecô (manifestação religiosa afro-brasileira da região de Codó, no interior do estado) e da pajelança maranhense, formando o universo que Luis Nicolau Parés (1997) denomina de “mina de caboclo”.

Encontramos na bibliografia sobre Irineu e sobre a formação da doutrina do Santo Daime referências esparsas ao tambor de mina e à influência que a religiosidade afro-brasileira teria exercido na formação da religião. Segundo Vera Fróes, “informantes do Alto Santo afirmam que o Mestre Irineu travou conhecimento no Maranhão com a famosa Casa das Minas, centro tradicional de preservação da cultura e da religiosidade africana no Brasil.” (1986, p. 36). Clodomir Monteiro da Silva, em artigo no qual analisa a presença das religiões afro-brasileiras

10. Nunes Pereira (1979) menciona o uso de ayahuasca no terreiro de tambor de mina de Chica Macaxeira, em Porto Velho (Rondônia), local por ele visitado na década de 1970. Ele reconhece o terreiro como sendo da tradição mina-jeje, oriundo da Casa das Minas. Segundo Brissac (1999, pp. 58-59), José Gabriel da Costa (Mestre Gabriel), fundador da União do Vegetal, era ogã desse terreiro e pode ter sido o responsável pela introdução da ayahuasca nos rituais. Não há, entretanto, maiores informações sobre o terreiro e o possível desenvolvimento desta vertente de uso da ayahuasca mais explicitamente ligada às tradições afro-maranhenses.

na formação do Santo Daime, aponta dentre as “evidências históricas” dessa presença “a proveniência do Maranhão das famílias que fundaram o culto no Acre, da Casa da Mina nação jeje-fon” (Monteiro da Silva neste volume, p. 427) Edward MacRae (1997) também afirma que Irineu Serra possuía uma ligação com o tambor de mina, sem fornecer mais detalhes sobre essa ligação.¹¹

O tambor de mina permaneceu confinado à cidade de São Luís até aproximadamente a virada do século XIX para o século XX, quando começou então a se espalhar para outros estados e para o interior do próprio estado. As referências mais antigas à fundação de casas de tambor de mina em cidades da Baixada Maranhense remontam à década de 1930, muito tempo depois da partida de Irineu.¹² Isto posto, e levando em conta que a comunicação entre São Vicente Ferrer e São Luís era bastante precária no começo do século XX, parece-nos pouco provável que Irineu tenha tido contato com o tambor de mina em sua cidade natal. É possível que tenha freqüentado terreiros em São Luís durante sua estadia na capital, antes de seguir para o Acre,¹³ mas não conseguimos encontrar nenhum indício nesse sentido, tampouco encontramos referências a parentes ou conhecidos que naquela época freqüentavam terreiros.¹⁴ É possível também que seu envolvimento com

-
11. Várias obras importantes sobre o Santo Daime apontam a relação de Irineu com o Maranhão de maneira bastante vaga ou distante, como é o caso de Groisman (1991), MacRae (1992), Goulart (1996) e Cemin (1998). A maioria delas cita Monteiro da Silva (1983) ou Frôes (1983); Cemin constrói parte da biografia Irineu a partir do relato de Bayer Neto (1992) sobre São Vicente Ferrer, do qual falaremos adiante.
 12. O primeiro terreiro de tambor de mina em Cururupu, cidade situada entre a Baixada Maranhense e o litoral norte do estado, foi fundado em 1935 (Laveleye 2001). Em São Vicente, o primeiro terreiro de tambor de mina parece ter sido fundado há cerca de 50 anos, de acordo com depoimentos colhidos na cidade.
 13. Os relatos variam de acordo com a literatura: em alguns deles, Irineu partiu diretamente de São Vicente para o Acre, passando por Manaus e Belém; em outros, teria passado antes por São Paulo e Rio de Janeiro; ainda, dependendo do informante, o Mestre teria permanecido uma temporada em São Luís e outra em Belém antes de desembarcar na Amazônia.
 14. Eduardo Bayer Neto (1992), que realizou uma breve pesquisa em São Vicente Ferrer,

o tambor de crioula tenha sido interpretado erroneamente como envolvimento com o tambor de mina.¹⁵ Se Irineu teve de fato algum contato com o tambor de mina, não encontramos qualquer indício de que esse contato tenha se dado com a Casa das Minas. Vale registrar que os terreiros de tambor de mina também são conhecidos de forma genérica como “casas de mina”, o que não deve ser confundido com a Casa das Minas propriamente dita. Portanto, o possível impacto do tambor de mina sobre Irineu talvez tenha sido exagerado em detrimento da presença de outras vertentes menos conhecidas da religiosidade popular maranhense, em especial a *pajelança*.

A *pajelança*, também conhecida como *cura* ou *linha de pena e maracá*, é uma manifestação religiosa típica da cultura cabocla maranhense, formada a partir de elementos do catolicismo popular, das culturas indígenas, do tambor de mina, da medicina rústica e de outros componentes da cultura e da religiosidade popular do Maranhão.¹⁶

afirma explicitamente que na família de Irineu não havia casos próximos de alguém seguir diretamente orientação dos tradicionais cultos africanos do Maranhão. Essa informação é coerente com os dados que recolhemos durante nossa própria pesquisa.

15. Embora o tambor de crioula esteja relacionado com a devoção a São Benedito, sendo muitas vezes realizado como pagamento de promessa a esse santo, trata-se de uma manifestação de caráter essencialmente profano, muito diferente do tambor de mina. Não obstante, é comum que essas duas manifestações da cultura negra do Maranhão sejam confundidas e que o tambor de crioula seja considerado não um folguedo, mas uma espécie de culto religioso nos moldes do tambor de mina. Foi o que ocorreu, por exemplo, com a Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, que esteve no Maranhão em julho de 1938 (Alvarenga 1949).
16. A bibliografia sobre a *pajelança* maranhense ainda é bastante escassa, resumindo-se às informações contidas nos trabalhos de Eduardo (1966), M. Ferretti (2000, 2001, 2003), Laveleye (2001), Nicolau Parès (1997 e no prelo) e Gustavo Pacheco (2002, 2003). O último se encontra no momento redigindo tese de doutorado sobre a *pajelança* em São Luís e em Cururupu. Todas as informações e trechos de cantigas de *pajelança* presentes neste artigo foram obtidos em seu trabalho de campo, realizado entre 1998 e 2003, exceto quando expressamente citado em contrário.

Caracteriza-se, entre outros aspectos, pela ênfase no tratamento de doenças e aflições, por um transe de possessão característico, com “passagem” de diversas entidades espirituais em uma mesma sessão, e pela presença de certas práticas como o uso de tabaco e outras substâncias para defumação. Esses elementos associam a cura ou pajelança maranhense a outras formas de pajelança não-indígena encontradas no Norte e no Nordeste brasileiros, como o catimbó, a jurema, o toré e especialmente a pajelança cabocla presente em diversas regiões da Amazônia e descrita, entre outros, por Eduardo Galvão (1975) e Heraldo Maués (1990). Ao contrário do tambor de mina, as alusões à pajelança no interior maranhense são bastante antigas. Em meados do século XIX, por exemplo, já encontramos referências explícitas a pajés na legislação municipal de cidades da Baixada Maranhense como Viana e Guimarães (M. Ferretti 2001, p. 35; APEM 1992; Pacheco 2002).

Em São Luís, a pajelança ou cura é mais facilmente identificável como um ritual público e festivo, realizado algumas vezes por ano por alguns terreiros de tambor de mina. Trata-se de uma “obrigação” feita apenas para “dar passagem” às entidades da linha de cura. Embora as relações entre os universos da pajelança e do tambor de mina sejam muito estreitas, há uma tendência à sua separação conceitual, com coreografia, indumentária, instrumentos, repertório musical e até mesmo espaço físico diferenciado para cada uma. No interior do Maranhão, contudo, essa separação não é tão nítida, configurando o que Roger Bastide (1971, p. 256) chamou de “uma zona de transição onde o catimbó e o tambor de mina abandonam-se às mais estranhas uniões”. A esse universo, que congrega a pajelança e o tambor de mina, podemos chamar de “encantaria maranhense”, em referência aos *encantados*, como são conhecidos de forma genérica todas as categorias de entidades espirituais que baixam nos terreiros maranhenses.¹⁷ Tendo esse

17. Dentre os diversos tipos de entidades recebidas nos terreiros maranhenses, destacam-se os voduns e orixás (divindades de origem africana), os gentis (espíritos



"Benedita Cadete, curadora, em ritual de pajelança
Cururupu (Maranhão)." Foto: Gustavo Pacheco.

universo como referência, gostaríamos agora de destacar algumas possíveis conexões com o sistema ritual do Santo Daime.

Em primeiro lugar, notamos que o termo “doutrina” é muito usado no Santo Daime. A religião é referida pelos seus adeptos metonimicamente como “a doutrina”. As “Santas Doutrinas”, que teriam sido “replantadas” por Irineu, representam a cosmologia daimista como um todo. A expressão aparece, aliás, em diversos hinos de seu hinário (por exemplo, nos hinos n^{os} 38, “Flor de Jagube” e 89, “Eu Canto, Eu Digo”). “Doutrina” é o termo mais usado no Maranhão (e também em outras regiões influenciadas pela religiosidade afro-maranhense) para as cantigas dos rituais de tambor de mina, pajelança e terecô, muitas vezes associadas a entidades espirituais específicas (“doutrina de Badé”, “doutrina de João de Una”) e ou a momentos específicos dos rituais (“doutrina para abrir trabalho”, “doutrina de cura”). Nesse sentido, coerentemente, os hinos do Santo Daime são considerados “doutrinas” não só no sentido de trazerem ensinamentos e preceitos, mas também no sentido específico de apresentarem esses ensinamentos e preceitos sob a forma de música cantada.

Em segundo lugar, percebemos na encantaria maranhense a presença de um rico imaginário ligado aos termos *banzeiro*, *maresia* e *balanço*. Esses termos são de uso corrente no Maranhão para falar das ondas que agitam as águas do mar. Em contexto religioso, são usados com frequência para referir-se metaforicamente à chegada e à presença dos encantados, e especialmente ao impacto do transe de possessão. Por exemplo:

de nobres europeus) e os caboclos (entidades surgidas nos terreiros brasileiros). Além de ser usado de forma genérica para todas as entidades do panteão maranhense, o termo “encantado” também se refere a uma categoria específica de seres espirituais dentro desse panteão: humanos que desapareceram misteriosamente ou tornaram-se invisíveis, “encantando-se” e indo morar em determinados sítios naturais tais como praias, lagoas ou o fundo dos rios (M. Ferretti 2000b).

*Maresia é meu cavalo
Eu não posso andar a pé
Eu venho eu vou
No balanço da maré*
(Benedita Cadete, curadora de Cururupu)

*Eu formei o meu balanço
Nas ondas do mar
Fui buscar minhas corrente
Minhas linha d'eu curar*
(Elzita Coelho, mineira e curadora de São Luís)

*No banzeiro eu venho
No banzeiro eu vou
Ô no balanço do mar
Eu vim brincar*
(João Venâncio, curador de São Luís)

Ainda dentro do imaginário da encantaria maranhense, podemos identificar, como contraponto aos conceitos de banzeiro/maresia/balanço, a noção de “firmeza”. Firmeza é um atributo-chave dos bons curadores, sinônimo de segurança e precisão no cumprimento de sua tarefa. Um dos serviços mais comuns dos curadores maranhenses é a “firmeza” (ou “segurança”) de pessoas assediadas por encantados, permitindo a convivência harmoniosa entre ambos. Um dos adereços típicos dos pajés, as *glanchamas* (faixas de pano amarradas diagonalmente no torso), têm a função de “firmar” o pajé, impedindo que perca o controle sobre a ação dos encantados. Termos derivados aparecem com frequência em cantigas:

*Rola rola maresia
Afirma a conta do meu maracá
Eu vou ver se meu corpo me afirma
Vou topar com baleia serpente no mar*
(Benedita Cadete, curadora de Cururupu)

Mandei dizer pra cangaceiro que eu ainda tô firmado

Eu sou um velho mancepado

(Roberval, curador de Cururupu)

Eu peço firmeza pra meu corpo

Meu corpo tem firmeza pra me dar

Eu vou desafirmar meu corpo

Pra corpo de outro eu afirmar

(Justino, curador de Cururupu)

O trinômio banzeiro/maresia/balanço e a noção de firmeza parecem se aproximar dos conceitos correlatos de *balanço* e *firmeza*, tão caros ao imaginário daimista, onde há uma ênfase constante na necessidade de coragem, entrega, confiança e assim por diante. O adepto deve estar “firme”, “se compor em seu lugar” para “agüentar a força do Daime”, suportar “o balanço” que virá. O “balanço” é a própria força da bebida e seus efeitos sobre o organismo e ao mesmo tempo uma referência ao apocalipse do final dos tempos (ver, por exemplo, os hinos nº 46, “Eu Balanço”, nº 70, “Firmeza”, nº 73, “Eu vi a Virgem Mãe”, e nº 80, “Chamo a Força”).¹⁸ Estas noções estão ligadas a um ideário de guerra, de batalha astral, de combate entre entidades de luz (bem) e das trevas (mal). Os daimistas são parte do “exército de Juramidam”, soldados que devem lutar com disciplina e firmeza contra os perigos espirituais e as dúvidas e incertezas que “balançam” a fé de cada um. No mesmo sentido, nos rituais de cura dos pajés maranhenses o tratamento de doenças e perturbações muitas vezes se expressa

18. É possível ainda que o título do hino 37, “Marizia”, seja uma corruptela de “Maresia”, resultante de um erro de grafia. Segundo Eduardo Bayer Neto (comunicação pessoal, 2003), os hinários originais eram cadernos onde se escrevia em ordem cronológica os hinos de cada receptor, cabendo a Percília Mattos da Silva a tarefa de passar o texto oral à forma gráfica, “corrigindo” o português. Vale lembrar que “Maresia”, na acepção definida acima, parece ser termo específico do Maranhão, conforme consigna o Dicionário Aurélio.

em um idioma de guerra e combate (Laveleye 2001, p. 227). Embora esta característica também esteja presente no xamanismo indígena ayahuasqueiro (Groisman 1991), um estudo mais aprofundado desses aspectos poderia demonstrar que alguns dos elementos que têm sido usualmente interpretados no Santo Daime como legatários do curandeirismo amazônico, ou mesmo de uma mistura do vegetalismo ayahuasqueiro com as influências do catolicismo popular (entre outros), podem remontar à tradição de cura característica da pajelança maranhense.

Em terceiro lugar: o tucum, palmeira muito comum em diversas regiões do Brasil, apresenta no Maranhão relações estreitas com pelo menos dois grandes grupos de entidades espirituais: a família de Légua Boji e a família dos Surrupiras. Ambos são encantados violentos e com atributos de *trickster*, tendo como uma de suas características o castigo impiedoso de pessoas que por qualquer motivo lhes desagradem. Uma das formas de punição usadas é induzir a pessoa a entrar dentro de uma touceira de palmeiras cheias de espinhos, tais como o tucum.¹⁹ É possível que ecos desse imaginário encontrem-se no hino nº 108, “Linha do Tucum”:

Essa é a Linha do Tucum

Que traz toda lealdade

Castigando os mentirosos

Aqui dentro desta verdade

A quarta semelhança que devemos destacar entre o universo da religiosidade maranhense e o culto do Santo Daime diz respeito a algumas referências esparsas no hinário de Mestre Irineu a entidades características da pajelança, como a Mãe d’água (hino nº 4, “Formosa”)

19. Eduardo (1966, pp. 59 e 83); Sá (1974, p. 20). O tucum é considerado o local de moradia dos Surrupiras (M. Ferretti 2000a, p. 148). Entre os pajés de Cururupu, o tucum, além de ser usado em remédios, pode funcionar como uma espécie de “pára-raios” espiritual, quando o tucunzeiro é utilizado como local onde os pajés depositam os feitiços e substâncias malignas retiradas do corpo dos doentes.



"Eugênio Serra mostrando o fruto da palmeira do Tucum
São Vicente Ferrer (Maranhão)." Foto: Beatriz Labate

e o Curupira (o hino nº 39, “Centro Livre”, fala em “Curupipiraguá”, provavelmente uma corruptela de Curupira). Embora essas crenças não sejam exclusivamente maranhenses – tanto a Mãe d’água como o Curupira são figuras constantes no imaginário de toda a Amazônia – vale lembrar que sua presença era e é muito difundida na Baixada Maranhense.

Encontramos, ainda, ressonâncias entre o universo daimista e a pajelança maranhense em outros hinos. Por exemplo, no hino nº 6, “Papai Paxá”, aparecem as seguintes expressões: “Eu vim beirando a terra/Eu vim beirando o mar”. Essas expressões são recursos estilísticos muito comuns nas cantigas de pajelança e de tambor de mina, quando os encantados narram sua chegada na primeira pessoa. Por exemplo:

*Eu andei beirando rio
Eu andei beirando o mar
Vinha procurar um doente
Que mandou me chamar
Pode dizer o que quer
Pode dizer o que que há
(Justino, curador de Cururupu)
Cheguei, cheguei, cheguei
Vim beirando o mar
Légua-Boji-Buá, Légua-Boji-Buá*

*Eu beirei garapé vodum
Ah, eu beirei garapé*
(cantigas de tambor de mina da Casa Fanti-Ashanti, São Luís)²⁰

Por fim, é preciso fazer uma referência à devoção a Nossa Senhora da Conceição. No Santo Daime, ela ocupa um lugar de centralidade. É identificada como a “Rainha da Floresta”, ou a “Virgem Mãe”, que teria

20. M. Ferretti (2000a, p. 117).

“entregado” a “missão” do Santo Daime a Raimundo Irineu Serra. Embora Nossa Senhora da Conceição seja cultuada em todo o país, no Maranhão ela tem presença destacada na religiosidade popular, e em especial na linha de pajelança, sendo freqüentemente invocada na abertura dos rituais de cura, como nesta doutrina cantada na Casa Fanti-Ashanti:

Nossa Senhora da Conceição

Ora queira me valer, oh mãe senhora

*Nesta ocasião*²¹

Festa do Divino Espírito Santo

A festa do Divino Espírito Santo é um dos mais antigos e difundidos festejos do catolicismo popular brasileiro. Herança do catolicismo português, pode ser encontrada em praticamente todas as regiões do país, apresentando características distintas em cada local. No Maranhão, a devoção ao Divino Espírito Santo provavelmente teve início com a colonização açoriana no estado, a partir do século XVII. Já no começo do século XIX a Festa estava firmemente arraigada na tradição popular da cidade de Alcântara, de onde se espalhou pelo resto do estado e tornou-se extremamente difundida entre as camadas mais pobres da sociedade. Desde essa época a festa do Divino tornou-se uma das mais importantes expressões da cultura negra do Maranhão, identificando-se especialmente com as mulheres negras ligadas a terreiros de tambor de mina. Este aspecto da festa do Divino maranhense distingue-a das outras festas do Divino realizadas em outras regiões do país e dá-lhe uma feição bem particular.²²

21. Gravada no LP *Tambor de Mina, Cura e Baião na Casa Fanti-Ashanti* (M. Ferretti 1991). Sobre a devoção a Nossa Senhora da Conceição no tambor de mina, ver M. Ferretti (1997).

22. Sobre a festa do Divino, ver Barbosa (2002), Gouveia (2001) e Lima (1972), os vídeos realizados por Ferretti (1995) e Santos (1997) e dois CDs dedicados ao repertório

Depoimentos indicam que a festa do Divino já era realizada em São Vicente Ferrer desde pelo menos a virada do século XIX para o século XX.²³ Não registramos depoimentos sobre a participação de Irineu em festejos do Divino Espírito Santo, mas encontramos referências ao bambaê de caixa, que é um folguedo estreitamente ligado à festa do Divino e muitas vezes realizado como diversão após o término da Festa. Além disso, há que se registrar que sua mãe era muito católica, sendo lícito supor que Irineu tenha conhecido e vivenciado essa tradição.

Goulart (1996) demonstrou, com propriedade, citando estudiosos da Amazônia e do universo caipira paulista, o legado do catolicismo rústico presente no Santo Daime. Baseados nos dados que apresentamos a seguir, argumentamos que muitos dos elementos do catolicismo popular que integram o Santo Daime podem ter sido incorporados a partir de uma versão especificamente maranhense desse catolicismo popular, que é muito marcada pelo imaginário ligado à festa do Divino.

Toda a festa do Divino gira em torno de um grupo de crianças, chamado “império” ou “reinado”. Essas crianças são ricamente vestidas com trajes de nobres, e tratadas como tais durante todos os dias da festa, com todas as regalias (ver foto). É possível que ressonâncias dessa tradição encontrem-se no imaginário que gira em torno do tema “império” presente no Santo Daime. Aí são freqüentes termos como “coroa”, “príncipes e princesas”, “trono imperial”, “reinado”, “reino encantado”, “corte celestial” etc. (ver por exemplo os hinos nº 67 “Olhei para o Firmamento”; nº 106, “Fortaleza” e nº 113 “Sigo Nesta Verdade”).²⁴ Mestre Irineu é considerado “Chefe Império Juramidam”; uma plantação da folha *rainha* (*Psychotria viridis*) é denominada “reinado”.

musical da festa (*Caixeiros da Casa Fanti-Ashanti tocam e cantam para o Divino e Caixeiros do Divino de São Luís do Maranhão*). Todos os trechos de cantigas do Divino citados a seguir foram retirados dessas fontes.

23. Felipe Figueiredo (Mestre Felipe), um dos mais antigos e conhecidos mestres de tambor de crioula do Maranhão, nascido em São Vicente Ferrer em 1924, informou-nos, durante sua visita ao Rio de Janeiro, em agosto de 2003, que muito antes de seu nascimento sua mãe já realizava “festa de caixa” na região.
24. Ver também Labate (no prelo).



"Império da festa do Divino Espírito Santo da Casa Fanti Ashanti –
São Luís (Maranhão)." Foto: Gustavo Pacheco.

Entre os elementos mais importantes da festa do Divino estão as *caixeiras*, grupos de senhoras devotas que acompanham todas as etapas da cerimônia cantando e tocando caixa (ver foto).²⁵ Há uma referência explícita à caixa no hino nº 100, “Eu Sou Filho da Terra”:

*Aqui eu toco meu tambor
E nas matas eu rufo caixa
Todo mundo vai atrás
Procurando mas não acha*

As caixeiras do Divino são portadoras de uma rica tradição poético-musical que se expressa nas cantigas que pontuam cada uma das etapas da festa (abertura da tribuna, buscamento e levantamento do mastro, missa e cerimônia dos impérios, derrubada do mastro, repasse das posses reais e carimbó ou bambasê). Há trechos de hinos que parecem indicar uma influência dessa tradição, como por exemplo:

*Meu Divino Pai do Céu
Soberano criador
Eu sou um filho seu
Neste mundo pecador*
(Hino nº 17, “Meu Divino Pai do Céu”)

*O Divino Pai Eterno
Soberano Onipotente
Quero que Vós me dê forças
Para ensinar esta gente*
(Hino nº 73, “Eu vi a Virgem Mãe”)

25. A caixa do Divino é um tambor feito de madeira ou zinco, encourado com pele de animais nas duas extremidades e tocado com baquetas de madeira. Sua origem provavelmente remonta às caixas ou “tambores de folia” utilizadas há séculos nas festas do Divino nos Açores.



"Caixeiros do Divino Espírito Santo da Casa Fanti-Ashanti –
São Luís (Maranhão)." Foto: Gustavo Pacheco.

*Vamos todos nós louvar
O Divino Espírito Santo
A Virgem Nossa Senhora
Nos cobrir com o Vosso manto
(Hino nº 93, "No Cruzeiro")*

*Meu Divino Senhor Deus
É Pai de Todo Amor
Perdoai os Vossos filhos
Neste mundo pecador
(Hino nº 127, "Eu Pedí")*

Esse versos são muito semelhantes, em estilo, conteúdo e métrica, aos versos cantados pelas caixeiras na festa do Divino. Por exemplo:

*Meu Divino Espírito Santo
Quem é vós e quem sou eu
Sou uma pobre pecadora
E vós é um senhor meu*

*Meu Divino Espírito Santo
É meu pai é meu senhor
Vós queira me ajudar
Em toda parte que eu for*

*Meu Divino Espírito Santo
É pai da consolação
Onde eu for eu levo ele
Dentro do meu coração*

*Meu Divino Espírito Santo
Dai-me voz dai-me paixão
Que eu quero cantar pra vós
De gosto e satisfação*

O hino nº 27, “Seis Horas da Manhã” é especialmente interessante pois parece indicar uma referência ao toque de alvorada, um dos mais característicos e importantes da festa do Divino. A alvorada é um toque de caixas realizado sempre às seis horas da manhã, ao meio dia e às seis da tarde, durante os dias da festa. Eis os versos do hino:

Seis horas da manhã

Eu devo cantar

Para receber

A Meu Pai Divinal

O pino do meio-dia

A luz do resplendor

Eu devo cantar

A Meu Pai Criador

Seis horas da tarde

O sol vai se pôr

Eu devo cantar

A Meu Pai Salvador

Esses versos podem ser comparados com alguns versos tradicionais de alvorada cantados pelas caixeiras:

É seis horas é seis horas

Hora de Cristo rezar

Os anjos tão de joelho

Fazendo pelo-sinal

De manhã o sol é rei

Meio dia é rei croado

Às quatro horas ele é morto

Às seis horas é sepultado

Foi agora que eu cheguei

No pino das doze horas

Vim salvar Espírito Santo

O Divino rei da glória

*Lá se vai o sol sumindo
Vai sumindo devagar
Amanhã muito cedinho
Ele vai tornar a voltar*

Também no domínio da festa do Espírito Santo podemos encontrar repetidas referências à Virgem da Conceição, como nos versos seguintes:

*Numa ponta tem São Pedro
Na outra tem São João
Bem no meio tem o leteiro
Da Virgem da Conceição*

*A Virgem da Conceição
Ela é minha vizinha
Eu vou convidar a ela
Para ser minha madrinha*

*Nossa Senhora da Guia
Madrinha de São João
Eu também sou afilhado
Da Virgem da Conceição*

Baile de São Gonçalo

A devoção a São Gonçalo, assim como a devoção ao Espírito Santo, tem origem portuguesa e pode ser encontrada em diversos estados do Brasil, com características próprias em cada local. No Maranhão, ela aparece em várias regiões do estado sob a forma de danças conhecidas como baile, jornada ou dança de São Gonçalo, com particularidades distintas de acordo com o local. O baile de São Gonçalo, manifestação característica da Baixada Maranhense, é uma tradição que remonta pelo menos a meados do século XIX.²⁶ O baile

26. Sérgio Ferretti (2001, p. 2) menciona uma referência ao baile de São Gonçalo no vale do Rio Mearim em 1851, registrada no livro de Dom Felipe Conduru Pacheco,

costuma ser realizado principalmente entre os meses de julho e janeiro, geralmente em pagamento de promessa de um devoto. Consiste em uma representação que dura cerca de duas horas, na qual diversos casais de dançarinos (ou *bailantes*), liderados por um *guia*, recitam versos em louvor do santo e realizam passos de dança chamados *trocados*. As semelhanças estilísticas entre o baile de São Gonçalo e os rituais do Santo Daime são notáveis,²⁷ a começar pela própria denominação dada a determinados rituais daimistas: dias de festejo ou *bailado*, ocasiões especiais em que se *baila* os hinários durante várias horas.

O baile de São Gonçalo é geralmente realizado em um barracão, também chamado de *ramada*, coberto de pindoba (palha de babaçu). O barracão com frequência não apresenta paredes inteiriças, e sim apenas uma mureta a meia altura. Em frente à entrada, é colocado um altar com imagens católicas. A disposição espacial desse tipo de barracão – muito comum em todo o Maranhão, não só para a realização do baile de São Gonçalo, mas também do bumba-meu-boi do tambor de mina e da pajelança – é muito semelhante à disposição espacial das igrejas do Santo Daime.

Os bailantes usam roupas brancas, também chamadas de *farda*. Os homens vestem, tal qual no Santo Daime, terno e gravata e na cabeça portam chapéus bordados conhecidos como *capacetes* – semelhantes ao chapéu da farda da Barquinha. As mulheres usam saia e portam coroas bastante semelhantes às coroas da farda feminina daimista. Tanto homens como mulheres usam fitas coloridas, semelhantes às “alegrias” usadas na farda feminina daimista, e uma fita vermelha atravessada em diagonal, com a inscrição “Viva São Gonçalo”, além de ostentarem flores de plástico ou de papel (ver foto).

No plano musical, o baile de São Gonçalo é todo acompanhado por melodias instrumentais tocadas por violão e rabeca, podendo também ser utilizados o cavaquinho e a viola. No repertório, destacam-se valsas e marchas, dois dos três ritmos usados nos rituais do Santo Daime.

História eclesiástica do Maranhão. Sobre o baile de São Gonçalo na Baixada Maranhense, ver Serejo (2002).

27. Agradecemos a Mundicarmo Ferretti por ter nos chamado a atenção para esse ponto.



"Bailantes de São Gonçalo Viana (Maranhão)" Créditos: SEREJO, Lourival. O Baile de São Gonçalo. São Luís, Edições AML, 2002.



"Bailantes de São Gonçalo Viana (Maranhão)" Créditos: Lourival Serejo.

O baile de São Gonçalo era e é bastante difundido na Baixada Maranhense, inclusive em São Vicente Ferrer, onde até hoje é realizado com certa frequência. Parece-nos muito provável que Irineu tenha se inspirado no baile de São Gonçalo ou em algum folguedo semelhante para compor elementos da ritualística daimista. Essa interpretação é reforçada pela informação de que, após seu retorno ao Maranhão, em 1957, Irineu modificou o modelo de farda até então usado, substituindo-o por um muito semelhante à farda do baile de São Gonçalo, na qual se destaca o uso de fitas coloridas e de uma rosa pelos homens, costume hoje abolido (ver foto):

Quando, em 1934, nós nos encontramos, o Mestre só tinha três hinos: Lua Branca, Tuperci e Ripi. Daí começou... Nesse tempo ainda não tinha farda. Depois estabeleceu-se um tipo de farda, de modelo diferente da que usamos hoje. Na farda azul das mulheres, já havia as três iniciais C.R.F. – Centro da Rainha da Floresta. Isto foi criado pelo Mestre. Em 1957 o Mestre fez uma viagem até o Maranhão, onde passou dois dias e duas noites no mar, mirando muito. Foi nessa viagem que ele recebeu o novo tipo de farda, usada até hoje. Os homens usavam as fitinhas coloridas que as mulheres ainda usam e uma rosa grande. O distintivo era aquela rosa. Depois foi que ele mudou para a estrela de seis pontas.²⁸

Outras influências maranhenses

Além das matrizes a que já nos referimos, alguns outros elementos pontuais podem ser destacados. Um deles diz respeito ao termo “Equiôr”, encontrado mais de uma vez no hinário do Mestre:

Equiôr, Equiô, Equiôr

Equiôr que me chamaram

Eu vim beirando a terra

Eu vim beirando o mar

(Hino n° 6, “Papai paxá”)

28. Depoimento de Percília Matos da Silva (*Revista do Centenário* 1992, p. 8). Para detalhes sobre as fardas originais do Santo Daime ver Carioca (s/d) e Cemin (1998).



"Mestre Irineu (centro) com Valdete (esquerda) e Alfredo (direita), usando o modelo antigo da farda do Santo Daime, com alegrias, flor e estrela de cinco pontas costurada no paletó, Rio Branco (Acre), aproximadamente 1966/1967". Créditos: Foto extraída da obra de FRÖES, Vera. *Santo Daime, cultura amazônica – História do povo Juramidam*. Manaus, Suframa, 1983.

Equiôr Papai me chama

Equiôr perante a si

Equiôr Papai me diz

Equiôr eu sou feliz

Equiôr Mamãe me chama

Equiôr Mamãe me dá

Equiôr Mamãe me ensina

Amar a quem eu devo amar

(Versos cantados nos hinos nº 18, "Equiôr Papai me chama",
e nº 5 da Santa Missa, "Equiôr".)

"Equiô" é uma interjeição comum usada pelos vaqueiros da Baixada Maranhense para reunir e tanger o gado. Com sentido semelhante aparece também com frequência no bumba-boi, seja como interjeição dos brincantes, seja em letras de toadas como esta de Coxinho, célebre cantador do Boi de Pindaré:

Eu vi meu vaqueiro aboiar

Equiô, equiô

Eu me alegrei quando o pandeiro tocou

Mandei botar no jorná

Ê boi de Pindaré levantou

Com base nessas informações, gostaríamos de sugerir a possibilidade de que o termo "Equiôr" não se refira – pelo menos não exclusivamente – a uma entidade específica, como se poderia pensar, mas seja uma interjeição usada para chamar algo ou alguém. Essa interpretação é coerente com o próprio texto dos hinos e com o uso do termo em outros contextos, não só profanos, como mencionamos acima, mas também em domínio religioso, como nesta cantiga de pajelança, recolhida em Cururupu:

Equiô, equiô

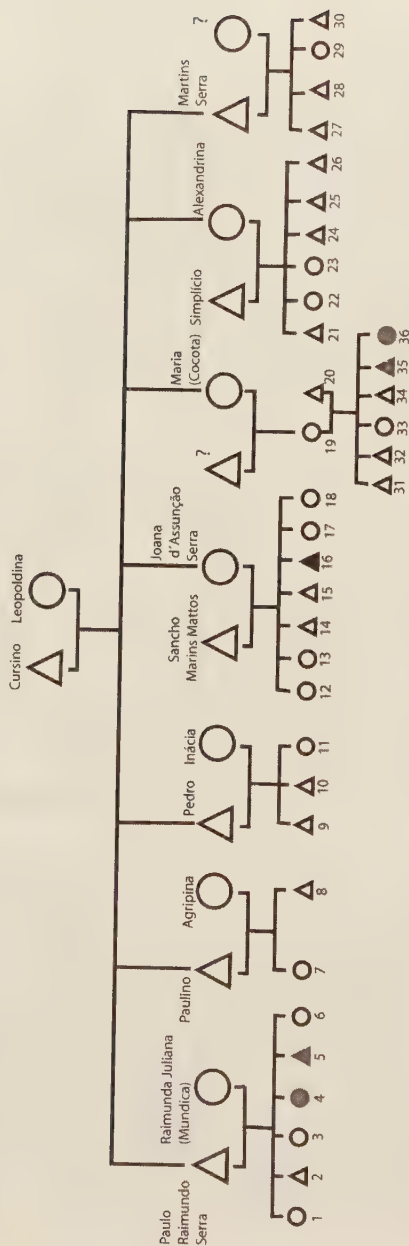
Meu maracá convidou curador

(Terreiro de Roberval)

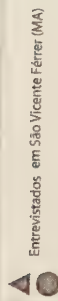
Esta cantiga remete-nos a outro elemento que merece atenção: o maracá, instrumento de extrema importância funcional e simbólica no Santo Daime. Desempenha um papel importantíssimo tanto do ponto de vista musical, mantendo o ritmo dos hinos e a marcação do bailado, como do ponto de vista espiritual, na medida em que é considerado a “arma” do “guerreiro” (daimista) na sua batalha pela “doutrinação” dos “espíritos sem luz”. E, simbolicamente, o maracá tem um *status* relevante pois suas características morfológicas o aproximam do instrumento ameríndio do mesmo nome, o que tem feito com que seja tradicionalmente interpretado – tanto do ponto de vista nativo quanto de diversos pesquisadores – como herança e elo de ligação com os povos indígenas que utilizaram e continuam utilizando a ayahuasca há centenas de anos. Sem negar essa conexão possível, gostaríamos de lembrar que o maracá é peça importante de duas tradições culturais maranhenses partilhadas por Irineu: a pajelança (não por acaso, conhecida também como “linha de pena e maracá”) e o bumba-meu-boi (maracás feitos de folha de flandres ou de alumínio – aliás, muito semelhantes aos maracás utilizados no Alto Santo – são instrumentos musicais muito usados em todas as diversas modalidades do bumba-boi maranhense).

À guisa de conclusão, e como estímulo a futuras pesquisas, gostaríamos de lembrar que investigações semelhantes à que realizamos neste artigo poderiam ser feitas tendo como referência a Barquinha, outra religião ayahuasqueira brasileira fundada por um conterrâneo maranhense e amigo de Irineu, Daniel Pereira de Mattos. Muitos dos aspectos aqui discutidos, como por exemplo a presença dos encantados, a semelhança estilística com o baile de São Gonçalo, noções como “balanço” e outras são igualmente relevantes para um estudo das matrizes formadoras da Barquinha. Mas isso já é assunto para um outro trabalho.

Família de Raimundo Irineu Serra I



- | | | |
|--------------------------------|------------------------------|--------------------------|
| 1 Antônia Veríssima | 13 Raimunda (Nhá Dica) | 25 Paulo Costa Leite |
| 2 Antero Aprígio | 14 José de Ribamar (Zé Cuiá) | 26 Paulo (Paulo da Roça) |
| 3 Maria Simplicia | 15 Raimundo (Dico) | 27 Catarino |
| 4 Rita Dionísia | 16 Raimundo Irineu Serra | 28 Silvestre (Preto) |
| 5 José Barnabé (José de Paulo) | 17 Matilde | 29 Morena |
| 6 Severina Serra Salles | 18 Teruliana | 30 Benedito |
| 7 Joana (?) | 19 Maria Salomé | 31 João |
| 8 Francisco (?) | 20 Firmino | 32 Bonifácio |
| 9 Sebastião | 21 Elpídio | 33 Diaquina |
| 10 José de Ribamar | 22 Joana (Joana Cabeça) | 34 Satrio |
| 11 Maria (Maria Boi) | 23 Benedita | 35 Eugênio |
| 12 Maria Serra | 24 Raimundo | 36 Maria (Pindobeira) |

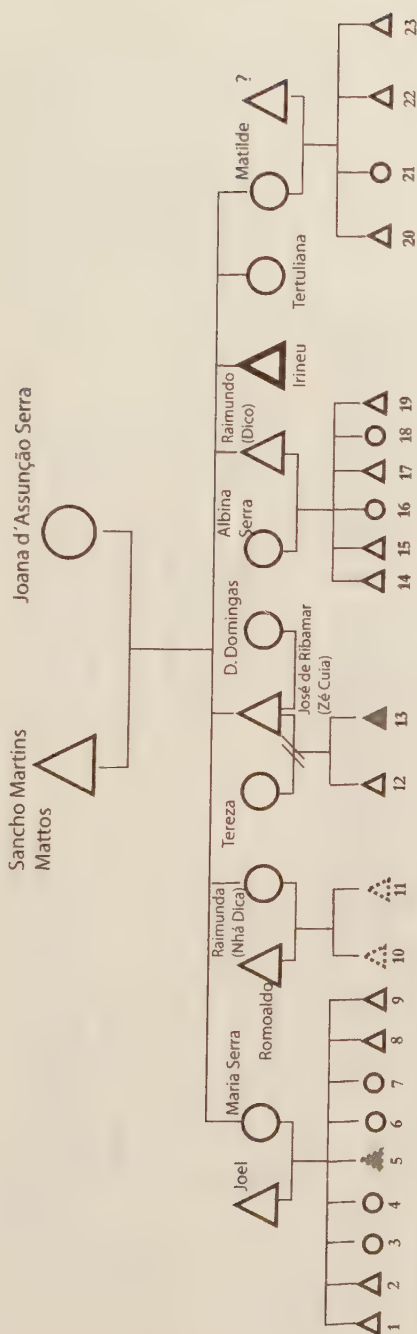


Entrevistados em São Vicente Férrer (MA)

Fonte: pesquisa de campo em S. Vicente Férrer, julho de 2003.
Beatriz Labate e Gustavo Pacheco

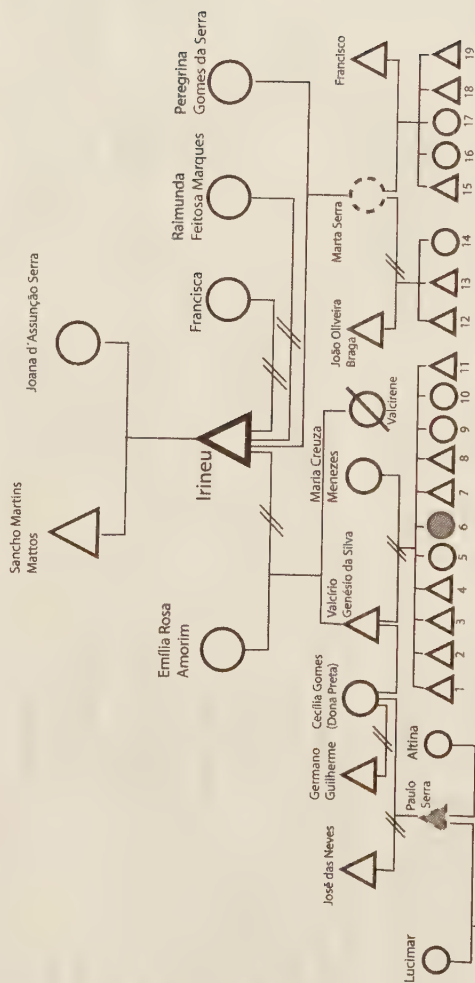
Pesquisa de campo em Rio Branco, agosto de 2003. Wladimir Serra Araújo

Família de Raimundo Irineu Serra II



Entrevistados
 ▲ 5 - Rio Branco
 ▲ 13 - S. Vicente Férrer
 Mestre Irineu levou de volta
 ao Acre em 1957
 Fonte: Pesquisa de campo em S. Vicente Férrer (MA), julho de 2003;
 Beatriz Labate e Gustavo Pacheco.
 Pesquisa de campo em Rio Branco (AC), agosto de 2003.
 Wladimir Sena Araújo.

Família de Raimundo Irineu Serra III



- | | | | | | |
|----|-----------------------------|----|-------------------------|----|-------------------------------|
| 1 | Valdégio Genésio da Silva | 11 | Luzmar Genésio da Silva | 21 | Valciene Alves Serra |
| 2 | Manuel Genésio da Silva | 12 | James Serra Braga | 22 | Valdilene Alves Serra |
| 3 | João Genésio da Silva | 13 | Irineu Serra Braga | 23 | Valério Alves Serra |
| 4 | Oswaldo Genésio da Silva | 14 | Márcia Serra Braga | 24 | Valmir Alves Serra |
| 5 | Maria da Conceição da Silva | 15 | Luciano | 25 | Damiano Alves Serra |
| 6 | Luiza Wilma da Silva | 16 | Matilde | 26 | Corneio Alves Serra |
| 7 | Argemiro Genésio da Silva | 17 | Cetilde | 27 | Valmircleia Alves Serra |
| 8 | Francisco de Assis da Silva | 18 | Osiris | 28 | José Francisco das Neves Neto |
| 9 | Maria Selma da Silva | 19 | Alvanizio | 29 | Ana Gregório Alves Serra |
| 10 | Maria Mirres da Silva | 20 | Maria do Rosário | | |

Adotados por Irineu

Fonte: Cemin (1998), Bayer Neto (1992 e no prelo).
Pesquisa de campo em São Paulo, agosto de 2003. Beatriz Labate
Pesquisa de campo em Rio Branco, agosto de 2003. Wladimir Sena Araújo

Bibliografia

- ALVARENGA, Oneyda. *Tambor de Mina e Tambor de Crioula*. São Paulo, Biblioteca Pública Municipal, 1948.
- APEM (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO). *O negro e o índio na legislação do Maranhão provincial (1835-1889)*. São Luís, Sioge, 1992.
- BARBOSA, Marise Glória. *Umas mulheres que dão no couro: as Caixeiras do Divino no Maranhão*. Dissertação de mestrado em História, PUC-SP, 2002.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira/EDUSP, 1971.
- BAYER NETO, Eduardo. "Século XIX – No Maranhão, a aurora da vida do Mestre". Matéria publicada no *Suplemento Especial Comemorativo do Centenário do Nascimento do Mestre Irineu*. Jornal *O Rio Branco*, Rio Branco, 15 de dezembro de 1992, p.3.
- _____. "A relíquia do iagê", in: *O verdadeiro inka*, Rio de Janeiro, Papel Virtual, 1999, pp. 199-237.
- BRISSAC, Sérgio. *A Estrela do Norte iluminando até o sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Rio de Janeiro, UFRJ/Museu Nacional, 1999
- CAIXEIRAS DA CASA FANTI-ASHANTI TOCAM E CANTAM PARA O DIVINO. *Coleção Documentos Sonoros Brasileiros – Acervo Cachuera!*, vol. 5. São Paulo, Associação Cultural Cachuera!, 2003. Compact Disc.
- CAIXEIRAS DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DE SÃO LUÍS DO MARANHÃO. Rio de Janeiro, Associação Cultural Caburé, no prelo. Livro e Compact Disc.
- CAL OVEJERO, Francisco. *Relatos del Santo Daime*. Ed. Amica, Madri, manuscrito, s/ data, 159 pp.
- CARIOCA, Jairo da Silva. *Santo Daime – a filosofia do século*. Rio Branco, Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), manuscrito, s/d.
- CEMIN, Arneide Bandeira. *Ordem, xamanismo e dádiva: o poder do Santo Daime*. Tese de doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo, 1998.
- EDUARDO, Octávio da Costa. *The negro in northern Brazil*. Seattle, University of Washington Press, 1966 [1948].

- FERRETTI, Mundicarmo. *Tambor de Mina, cura e baião na Casa Fanti-Ashanti*. (Disco LP 33 1/3 rpm e encarte). São Luís, Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão, 1991.
- _____. *Terra de Caboclo*. São Luís, Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão, 1994.
- _____. "Nossa Senhora da Conceição na Mina maranhense". *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore* n° 9. São Luís, Comissão Maranhense de Folclore, 1997.
- _____. *Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís, UFMA, 2000a [1993].
- _____. *Maranhão encantado: encantaria maranhense e outras histórias*. São Luís, UEMA, 2000b.
- _____. *Encantaria de "Barba Soeira": Codó, capital da magia negra?* São Paulo: Siciliano, 2001.
- _____. "Boto e Mãe d'Água em águas maranhenses". Trabalho apresentado no V IFNOPAP, Belém, 25/7 a 1/8 de 2001.
- _____. "Pajelança de negros: sincretismo afro-ameríndio?" Trabalho apresentado nas XII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 16 a 19 de outubro de 2003.
- FERRETTI, Sérgio (org.) *Tambor de Crioula: ritual e espetáculo*. São Luís, Comissão Maranhense de Folclore, 2002 [1979].
- _____. *Religião e Cultura Popular: Festas da Cultura Popular na religião afro-brasileira do Maranhão*. São Luís, 1995. Vídeo-documentário em VHS.
- _____. *Querebentã de Zomadonu; etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. São Luís, UFMA, 1996 [1985].
- _____. "Preconceitos e perseguições a religiões e festas populares". Trabalho apresentado em mesa redonda na Oficina de Trabalho Direitos Humanos, Diversidade Religiosa e Territorialidade, realizada pela ABA/UFMA/DEPSAN. São Luís, 20 a 21 de setembro de 2001.
- FRÓES, Vera. *Santo Daime, cultura amazônica – história do povo Juramidam*. Manaus, SUFRAMA, 1986.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1975 [1951].

- GOULART, Sandra. *As raízes culturais do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade de São Paulo, 1996.
- GOUVEIA, Cláudia Rejane Martins. *As Esposas do Divino: poder e prestígio feminino na Festa do Divino Espírito Santo em terreiros de Tambor de Mina de São Luís, Maranhão*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2001.
- GROISMAN, Alberto. *'Eu venho da Floresta': ecletismo e práxis xamânica daimista no "Céu do Mapiá"*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 1991.
- JACCOUD, Sebastião. *O Terceiro Testamento: um fato para a história*. Goiânia, Página Um Editora, 1992.
- LABATE, Beatriz. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, Editora Mercado de Letras, no prelo.
- LA ROCQUE COUTO, Fernando. *Santos e Xamãs*. Dissertação de mestrado em Antropologia, UNB, 1989.
- LAVELEYE, Didier de. "As duas direções de um mesmo sincretismo: a Pajelança e a Mina maranhense nos tambores de cura". Trabalho apresentado na XX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Salvador, 1996.
- _____. *Peuple de la mangrove: approche ethnologique d'un espace social métissé (région de Cururupu-Mirinza, Maranhão, Brésil)*. Tese de doutorado em Ciências Sociais-Antropologia, Université Libre de Bruxelles, 2001.
- LIMA, Carlos de. *Festa do Divino Espírito Santo em Alcântara*. São Luís, Departamento de Cultura, 1972.
- MAC RAE, Edward. *Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Brasiliense, 1992.
- _____. "O Santo Daime e outras religiões brasileiras". Texto apresentado para a 5ª ABA Norte e Nordeste, maio de 1997.
- MAUÊS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém, EDUFFA, 1990.
- MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. *O Palácio de Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 1983.
- _____. "O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime", neste volume.

- MORTIMER, Lúcio. "Raimundo no Maranhão que virou Mestre no Acre", in: *Nosso Senhor Aparecido na Floresta*. Céu de Maria, São Paulo, 2001, pp. 47-64.
- NICOLAU PARÉS, Luis. *The phenomenology of spirit possession in the Tambor de Mina*. Tese de doutorado, SOAS/University of London, 1997.
- _____. "Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão", in: Maria Rosário Carvalho (org.). *Índios e negros: imagens, reflexos e alteridade*. Salvador/Rio de Janeiro, Projeto Cor da Bahia/Re-lume-Dumará, no prelo.
- PACHECO, Gustavo. *Brinquedo de Cura*. Texto apresentado para exame de qualificação de doutorado em Antropologia, Rio de Janeiro, UFRJ/Museu Nacional, 2002.
- _____. "Religião e medicina na pajelança maranhense." Trabalho apresentado nas XII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 16 a 19 de outubro de 2003.
- PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns do panteão daomeano no Estado do Maranhão*. Petrópolis, Vozes, 1979.
- REVISTA DO CENTENÁRIO – Edição Comemorativa dos 100 anos de Mestre Irineu. Rio de Janeiro, Editora Beija-Flor, 1992.
- SÁ, Laís Mourão. "Sobre a classificação de entidades sobrenaturais", in: DA MATTA, Roberto (org.) *Pesquisa Polidisciplinar da Prelazia de Pinheiro*, vol. 3 (Aspectos Antropológicos). São Luís, IPEI/CENPLA, 1974.
- SANTOS, Maria do Rosário Carvalho e SANTOS NETO, Manoel dos. *Boboromi-na: Terreiros de São Luís, uma interpretação sócio-cultural*. São Luís, SECMA/SIOGE, 1989.
- SANTOS, Murilo. *O Divino de Alcântara*. São Luís, 1997. Vídeo-documentário em VHS.
- SEREJO, Lourival. *O Baile de São Gonçalo*. São Luís, Edições AML, 2002.



SANTO DAIME: ALTO SANTO



Estátua do Mestre Raimundo Irineu Serra, localizada na área de sua antiga residência, hoje transformada em memorial.
Foto: Arneide Bandeira Cemin

Os rituais do Santo Daime:
“sistemas de montagens simbólicas”¹

Arneide Bandeira Cemin²

As “religiões ayahuasqueiras” surgiram no Brasil na década de 1930, organizadas por migrantes que vieram para a Amazônia atraídos pelo mercado extrativista da *Hévea brasiliensis*. Duas vertentes destacaram-se: o Santo Daime e a União do Vegetal. Ambas as denominações religiosas são oriundas do “xamanismo ayahuasqueiro”, ou seja, são parte da grande tradição de muitos dos índios da Amazônia de contatar o sagrado através da ayahuasca (psicoativo preparado por decocção conjunta da *Banisteriopsis caapi* – cipó – e da *Psychotria viridis* – folha).

O Santo Daime foi criado em Rio Branco, Acre, por Raimundo Irineu Serra, migrante oriundo do Maranhão, que veio para a Amazônia

-
1. Os dados empíricos são provenientes de pesquisa de campo junto a grupos daimistas: CICLU (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal), Rio Branco, Acre e no CECLU (Centro Eclético de Correntes da Luz Universal), Porto Velho, Rondônia. Não pesquisamos grupos da “União do Vegetal”.
 2. Professora do Departamento de Sociologia e Filosofia da Fundação Universidade Federal de Rondônia, Doutora em Antropologia Social pela USP.

em 1912, onde exerceu diferentes ofícios: seringueiro, soldado da Guarda Territorial e, finalmente, a partir de 1930, respeitado “curador”. E a União do Vegetal, fundada por Gabriel da Costa, baiano, ex-seringueiro, que fundou seu núcleo religioso em Porto Velho, Rondônia, no final da década de 1950.

Ao exercerem o ofício de seringueiro, Irineu e Gabriel, a exemplo de outros migrantes, entraram em contato com nativos da Amazônia peruana, com os quais se iniciaram no uso ritual de ayahuasca. Com a queda do preço da borracha no mercado mundial, instalou-se a crise no extrativismo amazônico, fazendo com que centenas de seringueiros deixassem as florestas, doentes e desprovidos de bens e de dinheiro, para dirigirem-se aos incipientes centros urbanos da região. Irineu fixou residência em Rio Branco, onde criou uma comunidade religiosa, estabelecendo seus preceitos e seus rituais.

Os rituais na religião do Santo Daime são designados “trabalhos”. Esse “trabalho”, segundo nosso entendimento, aplica-se sobre o corpo e o pensamento: as produções simbólicas, o imaginário. A noção de trabalho nomeia o “trabalho espiritual” que, entretanto, tem como suporte o corpo em sua totalidade. Alguns trabalhos são considerados mais “leves” e outros mais “pesados”, tanto do ponto de vista individual, quanto do ponto de vista coletivo. Os trabalhos de sexta-feira Santa e Finados, por exemplo, são considerados “pesados”. Em outro tipo de classificação se diz que, normalmente, a primeira parte dos trabalhos é “pesada” em função da carga de energias desordenadas ou negativas que precisam ser transformadas pelo ritual em energias harmoniosas e positivas; quando, então, o trabalho se torna “leve”. Pode ocorrer ainda, que algum irmão não consiga livrar-se das energias negativas que circularam no trabalho, permanecendo com elas por mais tempo, ocasionando sintomas de desarmonia que se apresentam de formas diversas, nele próprio e nas pessoas que lhe são próximas.

Portanto, é preciso “aprender a trabalhar com o Daime”. Essa expressão e outras correlatas designam a multiplicidade de técnicas que têm o corpo por suporte: fardamento, concentração, coordenação

de movimentos entre os passos do bailado, o cântico de hinos e a cadência do maracá, e ainda, os efeitos físicos da bebida que vão desde a aceitação de seu cheiro e sabor, até as sensações que pode provocar, tais como: dormência, taquicardia ou braquicardia, vômitos, diarreias, “viagens astrais” – sensação de morte e renascimento, angústia, prazer, visões belas, elucidativas e/ou terroríficas –, além da aceitação dos códigos de conduta no interior do sistema com destaque para a “obediência”, a “humildade”, e o “amor” a todos os irmãos.

A obediência é claramente destacada no Cruzeiro, hinário do Mestre Irineu, e todos os outros hinários fazem referências a ela de uma forma ou de outra, porque ela é um dos componentes básicos do processo de ajuste do adepto ao sistema. Tanto que Mestre Virgílio (*in memoriam*) enfatizava: “aqui o principal é obedecer”. A desobediência é chamada de “rebelia”. Trata-se daquilo que Mauss (1974) chamou de “educação do sangue-frio”, referindo-se a esses movimentos de retardamento de respostas que permitem a inibição de movimentos não autorizados pelo sistema em questão; permitindo na continuidade, respostas coordenadas na direção dos fins visados.

Podemos dizer que os “trabalhos espirituais” designam “técnicas corporais” no sentido maussiano, ou seja, dizem respeito a atitudes corporais, “artes de uso do corpo”, visando a 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. Para Mauss (1974), as “técnicas corporais” ou modos de uso do corpo são “fatos de educação”, estando portanto, sujeitos às injunções de espaço e de tempo, sendo por isso, objeto de classificações sociais e de aprendizagens. Desta maneira, o caminhar, a natação, a marcha, a corrida, as atitudes à mesa e para com a reprodução biológica, o nascimento e a morte, entre outros, são “fatos de educação”, ou seja, *habitus* adquiridos socialmente. A eficácia da educação mostra todo seu potencial diante da “autoridade social”, pois a educação, diz ele, ocorre pela “imitação prestigiosa”. É pela imitação que o indivíduo

apreende a série de movimentos encadeados que compõem a técnica em questão.

A “imitação prestigiosa” nomeia o fato de que crianças e adultos imitam atos bem-sucedidos quando executados por pessoas em quem confiam. É, portanto, na “noção de prestígio da pessoa, que torna o ato ordenado, autorizado e provado em relação ao indivíduo imitador que se encontra todo o elemento social” (1974, p. 215). Ou seja, a “imitação prestigiosa” é o aspecto propriamente sociológico que permite a aprendizagem e a assimilação de determinada “técnica corporal”. Sendo ao mesmo tempo – considerando-se a necessária interiorização do ato imitador – questão que diz respeito à psicologia e à biologia.

Mauss adverte que é errado considerar que só existe técnica na presença de instrumento. Desse modo, além do Daime, propriamente dito, que enquanto bebida é considerado instrumento de acesso ao “mundo espiritual”, há que se considerar também o conjunto de técnicas corporais que induzem os efeitos previstos e prescritos pelo sistema. Técnica é um “ato tradicional eficaz”, diz Mauss, acrescentando que ela “não difere do ato mágico, religioso, simbólico”, pois é preciso que haja uma tradição – ou padrão instituído – para que exista técnica e transmissão de saber técnico. Sendo que, em geral, a transmissão de saber ocorre particularmente através da oralidade. A técnica de preparar e consumir Daime ritualmente, como dissemos, advém da tradição ayahuasqueira. Irineu instituiu através de seu fazer social, de sua pessoa portanto, o elemento de prestígio dessa prática na cidade de Rio Branco, propagando a técnica através da “imitação prestigiosa” e da arte narrativa (Cemin 1998).

Se, todo ato tradicional é uma técnica, nem toda técnica é ato religioso ou moral, assinala Mauss, indagando pela diferença entre “ato tradicional técnico” e “ato tradicional das técnicas religiosas”. A diferença, diz ele, é que o primeiro “é sentido pelo autor *como um ato de ordem mecânica, física ou físico-química*, e é seguido com tal fim” (1974, p. 217). O ato tradicional das técnicas religiosas é precedido e acompanhado pela crença na “eficácia” física, moral, mágica e ritual de certos

procedimentos, muitos deles mediados pelo corpo. Revestindo-se, portanto, de significados partilhados pela crença em questão. Mauss acrescenta que o corpo é o primeiro instrumento do homem e que antes ainda da noção de instrumento, coloca-se como primeiro objeto e meio técnico do homem. Portanto, o “princípio da técnica corporal” torna-se perceptível quando vemos a “adaptação constante” do corpo:

... a um fim físico, mecânico, químico (por exemplo quando bebemos) [sendo] perseguida em uma série de atos montados no indivíduo não simplesmente por ele mesmo, mas por toda a sua educação, por toda a sociedade da qual ele faz parte, no lugar que ele nela ocupa. (1974, p. 218)

Através de técnicas corporais, produz-se a “vida simbólica do espírito”, a atividade da consciência é, antes de tudo, “um sistema de montagens simbólicas” efetivada por técnicas corporais, trata-se de “montagens fisio-psico-sociológicas”. Séries variadas de atos retirados do estoque de hábitos, alguns mais, outros menos antigos na vida dos indivíduos e das coletividades. Argumentamos que o modo “essencial” de Irineu é ser “Mestre Ensinador”, educador por excelência, o “maior professor do mundo” e, sem dúvida, um perito na “montagem de sistemas simbólicos”. Ao mesmo tempo, um comentário de Mauss, ainda nesse mesmo texto, elucida sob outro ângulo o modo pelo qual a organização fundada por Irineu assume a forma de “exército” (os adeptos se autodesignam “soldados da Rainha da Floresta”, organizados em “batalhões” masculino e feminino): “Há em todo o conjunto da vida em grupo uma espécie de educação dos movimentos em formação cerrada” (1974, p. 231): padronização, “exemplo e ordem” – eis o princípio, sintetiza.

É graças à padronização, ou seja, é pelo exemplo ordenado, que se torna possível a intervenção da sociedade, inclusive em contextos onde poderia predominar a inconsciência ou o caos. Tendo aprendido o padrão básico do xamanismo ayahuasqueiro, Irineu o adaptou reconstituindo o sistema xamânico, permitindo sua atualização por um

conjunto de movimentos definidos, capazes de efetivar o controle sobre a realidade vivida sob “estado alterado de consciência”, direcionando o domínio do consciente sobre a emoção e a inconsciência. Função que Mauss atribui à sociedade, ou seja, às práticas sociais, portanto, podemos concordar com o autor: “há mesmo, no fundo de todos os nossos estados místicos, técnicas corporais (...). Há meios biológicos de entrar em comunicação com Deus” (1974, p. 233).

As técnicas corporais obedecem a princípios de classificação que definem a posição dos corpos em relação aos objetos. Espaço, tempo e movimento são coordenadas que demarcam minuciosamente os usos do corpo: “detalhes são essenciais”, lembra Mauss, porque eles apontam para os princípios de movimentos. Desse modo, as técnicas corporais são classificadas em relação aos sexos e não apenas pelo princípio da divisão social do trabalho, mas também como instituintes de identidades e de posições sociais.

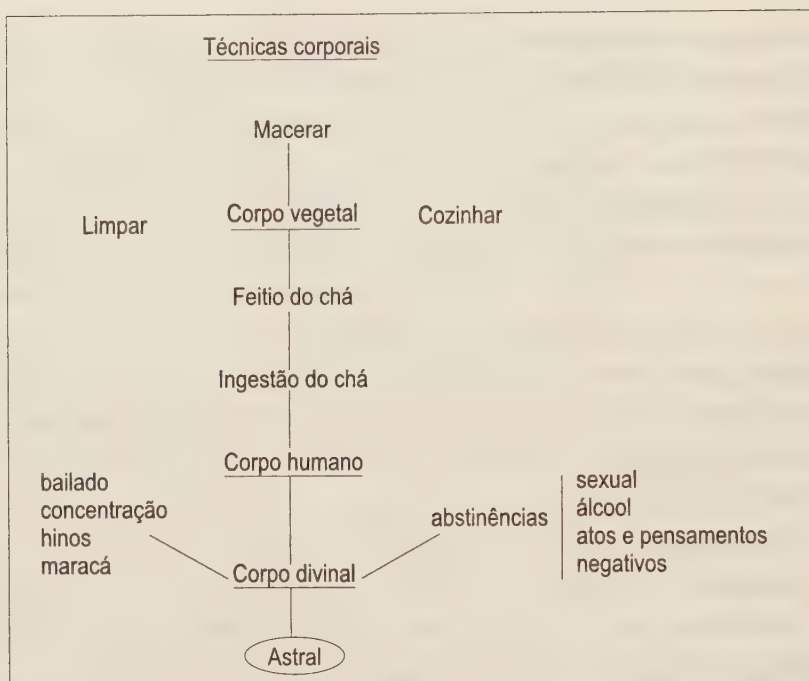
As técnicas corporais variam ainda com a idade, e podem ser classificadas pelo rendimento. Esse último item também é elucidativo da técnica corporal daimista aplicada ao “corpo vegetal” para transmutá-lo em “corpo divinal”; ou seja, em “Daime verdadeiro”, de acordo com a “linha do Mestre”. Aplicando-se ainda, aos corpos dos adeptos visando torná-los capazes de transporte para o “reino do astral superior”. Ou seja, colocá-los “dentro do poder”, na condição de “filho do poder”. Isto porque, para a obtenção do Daime “verdadeiro” e para que ocorra o transporte do adepto ao mundo do “astral”, ou seja, para que haja um maior “rendimento” da técnica, é necessário que todos os procedimentos prescritos sejam rigorosamente obedecidos. Outro modo de classificar as técnicas corporais é considerar seu modo de aprendizagem, sua transmissão, que no sistema daimista tem dois vetores: “tomar Daime e prestar atenção nos hinos”. Entretanto, esses dois vetores demandam o conjunto das técnicas que instituem a religião, é todo um “modo de vida”, diria Mauss (1974).

Ao percorrermos a lista de “enumeração biográfica das técnicas corporais” elencadas pelo autor, nos damos conta do quanto o sistema

daimista preenche as mais importantes, a começar pelas “técnicas do nascimento e da obstetrícia, conforme veremos quanto ao uso de Daime durante a gravidez e no parto. “Técnicas da infância”: “ao nascer tomar uma colherinha de Daime”, sem falar da “doutrinação” propriamente dita, que se prolonga pela vida afora. “Técnicas da adolescência”, onde talvez a mais importante recaia sobre a menina, visto que o controle de sua vivência sexual é de domínio público, na medida em que o ritual prevê um espaço destinado às “virgens”. Técnicas do sono, do sonho e da vigília, pois o sistema daimista ao equiparar a miração aos sonhos, dando-lhes o mesmo estatuto ontológico, reordena as atitudes para com o ato de sonhar que passa para a esfera das experiências sagradas e, portanto, verdadeiras.

“Técnicas do movimento”, concentrar, bailar. “Técnicas de cuidados corporais”, esfregar, lavar, abster-se de prática sexual; onde nos dois primeiros itens, devemos considerar o “corpo vegetal” – os componentes do chá – e o corpo humano. “Técnicas do consumo”, comer comidas leves, não beber bebidas alcoólicas. Durante o “feitio” consumir apenas macaxeira sem sal acompanhada de chá de erva cidreira, e, sobretudo, “beber Daime”. Poderíamos acrescentar ainda, “técnicas corporais” aplicadas ao imaginário propriamente dito, “controlar os pensamentos, não pensar coisa à toa”, isto é, fora das prescrições da doutrina, “prestar atenção nos hinários”, além de submeter-se a freqüentes e sistemáticas sessões de cântico e escuta dos hinos, sob “estado alterado de consciência”, onde “o hino é uma coisa que grava na memória e não sai mais”.

Veremos a aplicação dessas técnicas no conjunto de “trabalhos” do Daime. Gostaríamos, no entanto, que o leitor mantivesse presente a “noção de técnica corporal”, sem que a mencionemos em cada ponto de sua atualização, visto que tal procedimento resultaria extremamente repetitivo e, nos parece, desnecessário. O diagrama expõe o esquema das técnicas corporais aplicadas à dimensão humana e vegetal, visando atingir ou constituir o “corpo divinal”.



O espaço sagrado: a floresta, o salão e a casa do feitio

O principal espaço sagrado para os daimistas é a floresta Amazônica, a “mata”, fonte da matéria-prima do chá que ingerem ritualmente. Outro espaço é a sede, que no caso do CECLU subdivide-se em três espaços litúrgicos: o salão, a casa do feitio e a mata – de vegetação secundária – no fundo do terreno da sede. Nessa mata realiza-se um trabalho anual, celebrado a cada 15 de agosto, em homenagem à Rainha da Floresta. É trabalho de “concentração” e visa rememorar a “origem da doutrina”, por isso realiza-se dentro da mata. Na casa do feitio, acontecem apenas os trabalhos de feitio. No salão realizam-se todos os demais trabalhos e atividades: bailados, concentrações, missas, batizados, entrega de estrela, velórios, festejos de aniversários, escolinha de evangelização destinada às crianças, reuniões do Grupo de Jovens “Mensageiros da Rainha” e Assembléia Geral.

A arquitetura do salão foi definida por Irineu, destacando-se duas características: voltada para o nascente e desprovida de paredes inteiriças. Desse modo, as paredes alcançam mais ou menos um metro e vinte centímetros de altura, permitindo ampla visibilidade interna e externa. A única parede completa, localiza-se a oeste de quem entra, porém a leste da coordenada espacial do templo. Começamos por ela. À sua frente, ficam as cadeiras do dirigente – norte – e de sua esposa – sul. Decorando esta parede, temos ao centro a Bandeira do Brasil em tamanho de dois metros por um e meio e, ladeando-a, duas fotos de Mestre Irineu. Em uma delas, ele aparece da cintura para cima, usando chapéu de palha e um bastão quase de sua altura. Na outra, aparece apenas o rosto, trata-se de foto produzida por uma técnica muito difundida no interior do Brasil, que é a foto retocada (reproduções dessas fotos de Irineu encontram-se em quase todos os lares daimistas). Temos, ainda, retratos emoldurados dos Mestres Regino, Virgílio e Francisca (todos do CECLU, já falecidos). Por trás dessa parede, fica a “casinha do Daime”, com duas janelas laterais, visando servir o Daime à fileira de mulheres, ao sul, e à fileira de homens, ao norte. À frente da cadeira do dirigente forma-se o quadrilátero do bailado, onde os lados leste e sul são preenchidos por fileiras de mulheres e as laterais oeste e norte são ocupadas por homens. Ao centro do quadrilátero situa-se a “mesa”, nome dado ao altar. O local da mesa e das fileiras de bailado são demarcados no piso do salão.

*Elementos do sagrado: a mesa, a cadeira,
o fardamento, o maracá e o hinário*

O altar, chamado de “mesa”, localiza-se ao centro do salão e é considerado a fonte receptora e transmissora das correntes do astral. Junto com o dirigente ela forma um dispositivo capaz de captar e redistribuir entre a irmandade e o cosmos o poder do astral. O conjunto mesa-dirigente-irmandade são alguns dos dispositivos rituais geradores de poder.

Durante os rituais de bailado, a mesa não é ocupada fisicamente por ninguém. No caso do CECLU três cadeiras são postadas à sua volta. A de espaldar mais alto, considera-se que é ocupada espiritualmente por Mestre Irineu, e as duas outras, pelos Mestres Virgílio e Francisca. Nos trabalhos de concentração, oito cadeiras são colocadas em volta da mesa e ocupadas por adeptos masculinos, escolhidos pelo dirigente. Nas missas, apenas quatro cadeiras são postadas em volta da mesa, e ocupadas ao leste e ao sul por mulheres e ao oeste e ao norte por homens.

Os objetos rituais que ficam sobre a mesa são: ao centro, o “Santo Cruzeiro”, também conhecido por “Cruz de Caravaca”. Junto ao Santo Cruzeiro, fica a imagem de Nossa Senhora da Conceição e um jarro com flores, simbolizando a missão, considerada um jardim, cujas flores seriam os adeptos. Sobre o altar, fica, ainda, a Bíblia Sagrada e um copo com água simbolizando ajuda aos espíritos necessitados e três velas acesas que representam a Santíssima Trindade.

A *cadeira* é símbolo de poder do dirigente. Expressões como “tomar a cadeira do Mestre” são designativas de conflitos da irmandade com o dirigente. São várias as cadeiras que simbolizam o poder do chefe. No caso do CECLU, três delas ficam em torno da mesa (fisicamente vazias) simbolizando, repetimos, o Mestre Irineu e os Mestres Virgílio e Francisca. Fora do quadrilátero do bailado, ficam as cadeiras do dirigente e de sua esposa. A partir dessa cadeira, espera-se que o dirigente dê direcionamento ao trabalho, permitindo plena manifestação de Luz e de Força.

O fardamento compõe-se de dois uniformes: “farda oficial”, também chamada de “farda branca” e “farda não-oficial” ou “farda azul”. A primeira, consta de terno branco para os homens, ornamentado por um emblema na lapela, – o Signo de Salomão – tendo ao centro uma lua nova sobre a qual pousa uma águia em posição de vôo, e, no ombro direito várias fitas finas e coloridas pendem, simbolizando as forças do astral.

Para as mulheres, a farda branca é composta por saia de pregas, blusa de manga comprida, e, superposta à saia branca, fica um saiote

de aproximadamente sessenta centímetros, também pregueado e de cor verde, remetendo à simbologia da mata. Fitas verdes e largas traspas-sam o peito das mulheres, formando um “Y”, ao lado direito é colocada a insígnia de Salomão e ao esquerdo, situa-se uma rosa, para as mulheres já “iniciadas” sexualmente, e uma palma para as meninas e as virgens. Do ombro direito pendem fitas coloridas. Sobre a cabeça uma coroa de *strass* e lantejoulas brancas e prateadas, que remetem à simbólica da “Rainha”.

A “farda azul”, masculina, consta de calça azul marinho, camisa branca de manga comprida, sapatos e meias brancos, gravata azul marinho e a insígnia de Salomão. A farda das mulheres é saia azul marinho, pregueada, camisa branca de manga curta em cujo bolso encontra-se bordado em azul marinho as iniciais CRF (no CICLU), significando “Casa da Rainha da Floresta”, e, no CECLU, apenas a sigla do centro sobre a insígnia de Salomão, acrescida de “rosa” ou de “palma”. A farda azul consta ainda de gravata borboleta azul marinho, sapatos e meias brancos.

O *maracá* é instrumento musical e arma espiritual. Marca o com-passo e chama força para o trabalho. Tal como os hinos, ele, através da vontade humana direcionada, intensifica e faz vibrar a força, potenciali-zando o poder espiritual. Utilizado em todos os rituais de bailado.

O *hinário* é recebido diretamente do “astral”, pois considera-se que no mundo espiritual existe uma linha de trabalhos cujos ensinamentos são transmitidos através de hinos, e que essa linha de trabalho foi entregue pela Rainha da Floresta a Irineu Serra. Nem todos os adeptos recebem hinos. É possível que mesmo o dirigente não seja dono de hinário, a exemplo de João Nogueira, Presidente do CECLU e de Leôncio Gomes (tio da viúva de Irineu, ex-dirigente do CICLU, já falecido).

Para recebê-los o adepto não precisa ter ingerido Daime, entre-tanto, relatam que se sentem como se tivessem “tomado Daime”, sentem-se no astral. Podem estar em casa, na rua, e, muito freqüente-mente dormindo, quando acordam com o hino ou sonham com o seu

recebimento, que pode ser auditivo ou visual, entregue por uma entidade ou apenas visualizados como textos “soltos no ar”, ou impressos vistos em suporte físico (folha de papel, por exemplo).

Um conjunto de hinos recebidos por um mesmo adepto forma um hinário. O padrão dos hinos e seu processo de “recebimento” foi estabelecido por Irineu a partir de sua própria experiência no “recebimento” do “Cruzeiro”. Os ritmos definidos por ele são valsa, mazurca e marcha. Os temas também têm o hinário de Irineu por modelo. Ao receber um hino, o adepto deve mostrá-lo ao dirigente que avalia se o hino está dentro da linha de hinários. O hino é apresentado à irmandade e ensaiado para posterior cântico em trabalhos. Chama-se dar “instrução” ou “educar” o hino para o processo de acertar sua melodia ou letra.

Como nos disse dona Percília, contemporânea de Irineu, “no hinário tá a nossa vida, o nosso sentimento”. De fato, a institucionalização do hinário, como todo o sistema daimista, é obra coletiva. No trabalho específico de hinários, ganham destaque os primeiros seguidores de Irineu que “receberam” hinos. *Esses primeiros hinários foram se constituindo em diálogo com o Cruzeiro*. Os que vieram depois, também referenciam-se no Cruzeiro e no hinário desses primeiros adeptos. Eles constituem o modelo, ampliam os múltiplos sentidos presentes no Cruzeiro, explicitam e desdobram temas. *Constroem e reforçam a legitimidade de Irineu* como Mestre ensinador. O hinário desses primeiros adeptos hoje é chamado de “hinário dos mortos”, designando não apenas a condição de falecidos de seus donos, como também guardando o sentido de tradição.

Além do uso ritual, onde chama a “força do astral”, os hinos fazem parte do cotidiano dos adeptos, mantendo-os “ligados ao poder”. Nos lares daimistas é freqüente que os hinos estejam sendo reproduzidos através de gravação ou cantados ao vivo por um, ou mais membros da família. São mensagens muito consideradas no cotidiano, pois se um hino assoma à memória associado a um fato ou pessoa, o adepto fica atento para decifrar o sentido desse tipo de ocorrência. São copiados manualmente em cadernos e ensaiados fora dos rituais propriamente

ditos. Durante os ensaios de hinário, é freqüente que o Daime seja servido. O ensaio visa à fixação melódica e textual do hino. Cantá-los continuamente em diferentes situações ajuda a memorizá-lo.

O “recebimento” de hinos costuma ser acompanhado de sensações físicas descritas como “agonia” ou sensação de urgência, espécie de iminência em busca de caneta e papel para registrá-lo, ou mesmo esforço para retê-lo na memória. Como dissemos, o hino pode ser recebido durante o sonho e a pessoa acordar na hora e “firmar” o hino, ou seja, retê-lo na memória. Pode acontecer de a pessoa se lembrar dele ao acordar no dia seguinte, ou ainda, esquecê-lo recordando-o dias depois, em geral desencadeado por processos de “associação”. O hino desempenha também a função de “proteção” não só por anunciar perigos vindouros, mas também como arma contra os males. Quanto à sua interpretação, considera-se que o hino fala por si mesmo revelando-se plenamente em contexto ritual, ou seja, dentro dos preceitos e sob a Força e a luz do Daime.

As fórmulas de abertura e encerramento dos trabalhos variam de acordo com o ritual: missa, concentração, feitio ou bailado, por exemplo, visto que nos bailados entra-se diretamente nos dois hinos do Cruzeiro escolhidos por Irineu para essa finalidade de “abertura dos trabalhos”. Pode variar ainda, embora dentro do mesmo padrão, dependendo do dirigente, contudo o padrão geral é o seguinte, abertura: “Rogando a Deus Pai que nos conceda as Correntes Redentoras do Bem e uma Fagulha do seu Santo Amor, este trabalho encontra-se aberto: concentração!”

Para encerrar, o dirigente pronuncia a seguinte fórmula: “Em nome de Deus Pai, da Virgem Senhora Mãe, de Jesus Cristo Redentor, de Todos os Seres Divinos da Corte Celestial, e, com as Ordens do Chefe Império Rei Juramidã, esse trabalho encontra-se encerrado. Meus irmãos e minhas irmãs, louvado seja Deus e a Virgem Mãe Santíssima, entre todos nós aqui na terra”. Ao que todos respondem: “Assim seja!”.

Dissemos que os rituais do Daime são designados genericamente por "trabalho". Podendo, também, entre os antigos ayahuasqueiros, ser chamado de "serviço". O "feitio" é o processo de produção do Daime, que se inicia com o "trabalho da mata". É onde "tudo começa". Divide-se em quatro partes principais: coleta, limpeza, maceração e cozimento do cipó.

A floresta é a base das ações daimistas. Dela é retirada a matéria-prima da ayahuasca, que é coletada em estado natural. Cultivos são realizados, mas a produção é insuficiente para a demanda do templo. Da floresta provém ainda a origem do culto e seus traços culturais. A floresta demarca a noção de espaço sagrado, povoado de seres espirituais que protegem todas as formas de vida. Nesse espaço simbólico, espiritual, a figura feminina assume grande importância. Foi a Rainha da Floresta quem delegou a missão para o Mestre Irineu. A floresta foi, ainda, palco de seu aprendizado iniciático.

Ir à mata, assume sentido especial, é mais que o encontro da atividade urbana com a rural, é o encontro com a fonte primeira de todo o trabalho. Assim, para adentrar este espaço "sagrado", a equipe deve estar "preparada" – mental, material e espiritualmente. Saber invocar a licença e a proteção dos seres divinos que ali "dominam" e ter a sensibilidade necessária, junto com a habilidade suficiente para saber encontrar a folha e o cipó, entre as muitas variedades de vegetais. O pensamento deve estar voltado sempre para o bem e para a atividade que estão realizando, com constrição e alegria. Não pode haver desarmonia em pensamento, palavras ou ações. Busca-se a integração do homem consigo mesmo e com a natureza da forma mais plena possível.

O trabalho da mata é dirigido pelo "Comandante da mata" que, no caso do CECLU é Valdeci Rapcham, também "Comandante da panela e do feitio",³ reconhecido pelo grupo como o melhor "homem da mata" de que o centro dispõe. O restante da equipe é composta por

3. A denominação diz respeito ao fato de a produção do Daime encontrar-se sob sua direção ao longo de todo o processo que vai da coleta da folha e do cipó na floresta, passando pelo "feitio" e o engarrafamento do Daime.

membros diversos, sempre homens, de acordo com a disponibilidade de cada um. A primeira ida à mata, como membro do grupo, constitui um *rito de passagem*. Se bem sucedida, a pessoa adquire a maturidade e a confiança do grupo para adentrar os segredos da jornada. Temos assim, os veteranos, capazes de deslocar-se por conta própria na floresta sem se perder, e os novatos, sempre acompanhados por um veterano.

Para o “novato” normalmente acostumado à vida urbana, a atividade não é fácil: percorrer a floresta fora dos caminhos e trilhas feitos pelo homem, enfrentar noites mal dormidas, comer refeições frias (sanduíches, farofas, frutas), enfrentar espinhos, buracos, chuvas, escorregões e quedas, percorrer longos trechos de mata com pesados sacos às costas; defrontar-se com seus próprios medos de animais e do desconhecido é, de certa forma, experiência que permite aos participantes contato diferenciado do cotidiano urbano. Fato que ocasiona processo de reestruturação de suas convicções enquanto indivíduo e enquanto ser social vinculado à categoria na qual se insere e se reconhece, um “homem do Daime”. Este reconstruir-se, embora muito complexo, pode ser ilustrado por histórias de novatos que, quando em viagem à mata, estranham profundamente ter, por exemplo, que dormir no chão da rodoviária de uma cidade do interior, junto a bêbados, mendigos e cães, ou, o caso de um, que se recusava a comer “farofa” na frente de pessoas em um pequeno bar de uma linha de colonização. Estranhamentos próprios ao citadino, mas considerados vulgares e não condizentes a um *homem do Daime*, a um *homem da mata*: simples, humilde, forte, destemido, obediente, puro, alegre e de boa vontade; qualidades requeridas para o “trabalho da mata”.

Na floresta, enquanto se coleta o material, é comum o cântico dos hinos que constituem a base doutrinária da Igreja, particularmente os que fazem referência à ayahuasca como “Flor de Jagube” e “Eu vou cantar”. O hino “Flor de Jagube” é particularmente importante.

Enquanto a equipe da mata se encontra em viagem, alguns irmãos reúnem-se para preparar o salão do feitio. Terminada a lavagem

e o ordenamento da “casa do feitio” prepara-se o salão central da sede para a limpeza das folhas. Ali, são improvisadas mesas que serão circundadas pelas mulheres durante o trabalho de limpeza das folhas, no dia consagrado ao feitio.

O feitio é realizado na última *lua nova* do mês, recaindo em um fim de semana. A limpeza do Jagube e da Chacrona são feitas no sábado à tarde. No domingo realiza-se a “bateção” e o cozimento, e, se for o caso, o restante da limpeza das folhas, geralmente feita por mulheres, mas não obrigatoriamente por elas, uma vez que os homens também podem realizá-la. As folhas são limpas a seco, passando-se a mão em cada uma delas, objetivando a retirada de algum resíduo deixado por insetos, e as impurezas materiais e simbólicas, pois, como explicou Mestre Virgílio, “todo o processo tem o seu segredo: ao limpar as folhas as mulheres ao mesmo tempo separam o bem do mal”. O Jagube é limpo, do mesmo modo, técnica e simbolicamente, exclusivamente pelos homens, que utilizam pequenas facas de madeira para rasparem a terra e outros detritos do cipó.

No domingo, às cinco horas da manhã, os homens se encontram em torno da casa do feitio para darem início à “bateção” e aos preparos finais para o cozimento da bebida. Enquanto um compra macaxeira – que será cozida sem sal e constituirá o único alimento do dia, outros preparam o chá de erva cidreira que será ingerido no transcorrer do trabalho, outros lavam as panelas que serão usadas no cozimento do Daime que, segundo Mestre Virgílio,

O processo é ir ao fogo três vezes. Porque tudo tem significado. Três vezes porque tem as entidades representadas no firmamento pelo sol, lua, estrela; e na terra, pela terra, o vento e o mar. Essas três nos geram, criam, abastecem, suprem de tudo: compreensão, entendimento, sabedoria, raciocínio, lealdade, honestidade, que são as prendas espirituais.

O ritual de bateção começa com a ingestão do Daime e com os hinos de “abertura dos trabalhos” que são o “Sol, Lua Estrela” e o “Devo

Amar Àquela Luz”, ambos do Mestre Irineu, continuando com hinos dos demais hinários da irmandade. A equipe inicia a “bateção”, enquanto outros cozinham a macaxeira e preparam o início do cozimento do Daime, colocando água para ferver. Quando houver cipó macerado o suficiente, inicia-se o cozimento dos ingredientes – o cipó e a folha, colocados na panela em camadas alternadas. Todo este processo é realizado sob a “luz do Daime”, pois, para participar do feito, deve-se comungar da bebida estando sob seu efeito. Na panela ficam o “comandante da panela” e um auxiliar, num trabalho que se estende por mais de 10 horas.

A ordem do dia é conversar apenas assuntos pertinentes ao evento, visando garantir um resultado que depende do bom comportamento de todos, segundo explicou Mestre Virgílio, do CECLU:

Aqui, pra nós fazer uma bebida boa, precisa abstinência sexual, higiene mental, fazer o bem, se preparar em casa. (...) Fazendo com essa perfeição de dieta e intenção, sai um corpo divino. Do contrário, sai um corpo vegetal. O Daime não é droga. Feito com perfeição, aquela bebida contém a essência divina, um corpo espiritual. Quando ingerimos, a essência divina atua em nós.

Na parte externa do salão do feito, as mulheres acompanham o coro de cânticos entoados pelos homens, visando auxiliá-los na extenuante tarefa de “bateção”. Embora diferenciados, a bateção e o cozimento, ambos se apresentam como trabalhos árduos, pois a bateção estende-se por mais de sete horas, o que faz tornar a marreta cada vez mais pesada, ferindo as mãos dos novatos, formando calos e escoriações. Na panela, o calor intenso da fôrnelha soma-se à concentração necessária para não haver erros ou problemas quaisquer que possam prejudicar a qualidade do Daime. Entretanto, apesar de todo o *sacrifício*, o feito apresenta-se para a irmandade como uma verdadeira *festa*. Aliás, todos os ritos litúrgicos do Daime, com exceção da missa, que é ritual fúnebre, parecem comportar uma dimensão de prazer e de festividade. Um entrevistado nos explicava: “A doutrina do Mestre

Irineu, na minha opinião, é uma recapitulação de tudo que Cristo ensinou, só que de uma maneira que nos dá prazer, que é cantando, bailando e vendo as mirações”.

Do feitio sai a “bebida sagrada”, que é a base fundamental dos trabalhos espirituais realizados pelo centro. A alegria e a satisfação são visíveis em todos, e os sacrifícios apresentam-se pequenos perante a dimensão e significado que o processo do feitio representa.

Aos que participam do trabalho, particularmente os homens que fazem a maior parte do mesmo, e mais ainda aos que conseguem permanecer em seus postos, o trabalho apresenta-se como uma conquista realizada. A meta principal e visível é o Daime alcançado, porém, junto com o processo de produção do Daime, e mesmo como seu requisito, produzem-se também as “prendas espirituais”: amor, humildade, honestidade, lealdade, firmeza, obediência, resistência. É grande o regozijo, quando o Daime é “ofertado”, ainda durante o “feitio”, ocasião em que o “Daime novo” é submetido à apreciação e à comprovação de sua qualidade.

Do ponto de vista interno, pessoal, cada um dos participantes “sofre” ou “goza” sua própria experiência. Em estado alterado de consciência, sob o efeito das mirações, que traduzem aprendizados do “reino espiritual”, pois segundo o Mestre Virgílio, “a miração é como uma ilustração. Uma lição em quadrinho. A miração, além de ser um carinho da mãe espiritual para alegrar o nosso coração, dentro daquela alegria desperta o nosso arquivo imemorial”.

Tudo isso contribui para a satisfação que a irmandade expressa por encontrar-se inserida em um mundo específico, virtual, porém tornado concreto, instituído por um agrupamento humano peculiar, com linguagem, idéias, cultura e pensamentos assemelhados, que representam aquilo que o grupo entende por “harmonia divinal”. Experiência de vôo extático, xamânico, que os autoriza a rezar o “Pai Nosso” em todos os ritos, dizendo: *vamos nós ao vosso reino*. De fato, cada feitio realizado garante o “veículo” de transporte para o reino do “astral”.

Encerrados os trabalhos do feitio, é comum encontrar os daimistas reunidos em torno do seu dirigente. Ali conversam amenidades como uma grande família, com brincadeiras, casos, piadas e relatos de experiências obtidas na vida espiritual. A simplicidade é estrutural e estruturante para as relações sociais entre todos. Ela marca a condição social e a linguagem, repleta de entradas e saídas do que é sagrado e do que é profano, reforçada por cânticos de hinos na demonstração de algum ensinamento. Isto traduz uma especificidade muito própria aos membros do grupo, e que parece estranha e mesmo incompreensível para os que não são adeptos. Como diz no hino “Flor de Jagube”: “Não estando nesta linha, nunca é de conhecer”. Este reconhecimento entre iguais: “todos simples e humildes”, reforça ainda mais a sociabilidade interna à irmandade.

O bailado, a concentração e a missa

Outro tipo de “trabalho espiritual” é o “Bailado”, também chamado de “festejo”. Nele, homens e mulheres postados uns de frente para os outros, em fileiras separadas por gênero, formando um quadrilátero em torno da “mesa”, bailam em movimentos para a esquerda e à direita ao ritmo de valsas, marchas e mazurcas, pois, como dissemos, estes são os gêneros musicais aos quais os hinos correspondem. Ao mesmo tempo em que bailam, cantam o hinário escolhido para o trabalho em questão, na sequência do primeiro ao último hino, acompanhados pelo som dos maracás acionados por cada membro do bailado, todos fardados.

O trabalho de bailado começa pela reza do terço. No terceiro mistério do mesmo, tem início a ingestão de Daime realizada em fileiras separadas de homens e mulheres. A bebida é sempre servida por homens, o “despachante de Daime”. Depois de beber o Daime, cada um retorna para seu lugar no salão. O próximo ato é o bailado propriamente dito, que se inicia pelo “puxante” do hinário, que pode ser o “dono” do hinário ou alguém indicado para tal finalidade.

Todos os bailados, repetimos, começam pelos dois hinos do Cruzeiro designados como “hinos de abertura dos trabalhos” (o “Sol, Lua, Estrela” e o “Devo Amar Aquela Luz”), a menos que o hinário do bailado seja o próprio Cruzeiro, ou bailados nos quais ocorrem os rituais de “confissão”, que trataremos adiante.

Entremeados aos hinos, são dados “Vivas”, pelo próprio dirigente ou algum irmão designado para essa tarefa. A função dos “Vivas” é variada: exaltação, reconhecimento, ânimo, trazendo “força” espiritual, e possibilidade de descanso para os membros do bailado, porque ditos a cada intervalo de 6 hinos, permitem pausas. Os vivas cumprem, ainda, função política, ao reafirmar a autoridade dos dirigentes na frase “Viva o nosso Presidente”. Essa última função fica mais evidente nos períodos de crise: “rebeldia da irmandade”. Em geral, sua fórmula é a seguinte: “Viva o Pai Eterno, viva a Rainha da Floresta, viva Jesus Cristo Redentor, viva o Patriarca São José, viva o nosso Chefe Império Rei Juramidã, viva todos os seres Divinos, viva o Santo Cruzeiro, viva toda a irmandade, viva o nosso Presidente”. No CECLU ela é acrescida por mais três vivas: viva toda a humanidade, viva os dignitários desta casa, e o santo ou aniversariante do dia; freqüentemente entretanto, ocorrem mais dois vivas – “Viva o nosso Vice-Presidente! Viva o nosso Vice-Presidente!” ao que todos respondem, “Viva”!

Mais ou menos na metade do hinário há um intervalo onde homens e mulheres, no CECLU, se misturam em conversas (no CICLU eles permanecem separados). Findo o intervalo, que em geral dura cerca de 30 minutos, há uma convocação para a retomada do hinário, momento em que há repetição da dose de Daime para aqueles que desejarem. O bailado prolonga-se até o final do hinário. Encerrando-se este, passa-se ao cântico dos últimos 13 hinos do Cruzeiro, já selecionados por Irineu com essa finalidade. Considera-se que esses hinos são o resumo do Cruzeiro e, entre os daimistas são chamados de “Coroa” do Cruzeiro, designando seu ápice, ou “coroamento”. Pode-se também, encerrar com “coroas” de outros hinários, em geral dos dirigentes. O trabalho de bailado é finalizado com a reza de 3 “Pai Nosso” e 3 “Ave Maria”, seguido da fórmula de encerramento dos trabalhos pronunciada pelo Dirigente.

O tempo de duração do Bailado (que se inicia, em geral, às 8 horas da noite) é determinado pelo tamanho do hinário, sendo freqüente que se prolongue, podendo ir até o amanhecer. Sua periodicidade segue um calendário fixo, que se encerra no trabalho de bailado de 5 de janeiro, em festejo aos Reis Magos, alcança a Semana Santa, o ciclo de festas juninas, o dia de Nossa Senhora da Conceição, 8 de dezembro e o Natal. A abertura do ciclo de trabalhos tem início no primeiro trabalho de concentração do ano, que ocorre em 15 de janeiro. Há bailado ainda, para festejar o aniversário de nascimento e morte dos dirigentes. Os bailados fixos são designados também de trabalho “oficial” e requerem o uso da farda “branca”, também chamada de farda “oficial”.

O trabalho de concentração realiza-se duas vezes por mês, dia 15 e dia 30. Tem início com a ingestão de Daime e a leitura do Decreto de Serviço emitido por Irineu Serra. A concentração é marcada pela imobilidade: homens e mulheres em fileiras separadas, uns de frente para os outros mantêm-se imóveis, sentados e de olhos fechados por mais ou menos uma hora e meia. Nesse período, é freqüente que o dirigente use da palavra para fazer “preleção”: instrução para a concentração, advertências e conselhos de ordem moral ou religiosa. Inclusive, as sessões de concentração são utilizadas muitas vezes com a finalidade de “enquadrar” a irmandade”. Durante a concentração, em reforço à “preleção”, cantam-se hinos variados escolhidos pelo dirigente “de acordo com a situação predominante na irmandade: doença, desarmonia, rebeldia”. Quando então ele escolherá hinos de “conforto, firmeza, equilíbrio, cura ou disciplina”. Ele mesmo pode “puxar” os hinos ou encarregar alguém para fazê-lo. Para encerrar, reza-se 3 “Pai Nosso”, 3 “Ave Maria” e 1 “Salve Rainha”, e o dirigente pronuncia a fórmula de encerramento do trabalho. Seguem-se avisos sobre a programação do mês, pedidos de ajuda para as obras da igreja, ou mesmo cobrança dirigida aos faltosos.

A missa é sempre realizada no primeiro domingo de cada mês e, extraordinariamente, por ocasião de falecimento, “passagem” de algum irmão, ou ainda, no aniversário de “passagem”: sétimo dia, mês e ano.

A missa é o “rito dos mortos”, sempre realizada em benefício de todos aqueles que fizeram a “passagem” para o mundo do além, principalmente “as almas mais necessitadas, aquelas que não têm quem reze por elas”, segundo determinação do Mestre Irineu. Inicia com a reza do terço e o cântico de dez hinos, selecionados por Irineu para essa finalidade. Quem “puxa” a prece é sempre do sexo feminino, e quem puxa o hino considera-se que é o celebrante da missa, que pode ser homem ou mulher. Cada hino cantado é seguido de 3 “Pai Nosso” e 3 “Ave Maria”, além de uma pequena oração, um rogo de tradição católica que reza: “Oh, meu Jesus, perdoai-nos, livrai-nos do fogo do inferno, levai as almas todas para o céu, e socorrei principalmente as que mais precisarem”. Antes de cantar o oitavo hino, “Ô Meu Pai Eterno”, os ocupantes da mesa, em número de quatro, acendem as velas e ficam de pé. Ao final do hino apagam as velas e voltam à posição anterior, sentados. Finaliza-se com uma “Salve Rainha” e o oferecimento da “missa do mês” a todos os “desencarnados”, necessitados, seguindo-se a leitura de nomes de pessoas mortas, cujos parentes e amigos solicitaram que lhes fosse oferecida a missa.

Para a missa não se usa farda e também não é servido Daime. O cenário é composto pela “mesa” onde fica o “Cruzeiro”, isto é, a “Cruz de Caravaca”, dois jarros de flores, uma vela acesa. E mais quatro velas postadas horizontalmente em forma de cruz. Essas velas serão acesas e mantidas nessa condição durante o cântico do hino citado acima. As velas apontam para os quatro lugares na “mesa”, que serão ocupados pelos que comporão a mesa do trabalho. Dois lugares são ocupados por homens e dois lugares são destinados às mulheres.

*A entrega de estrela, o batismo, o juramento,
a entrega dos trabalhos e a confissão*

A entrega de estrela e o batismo são cerimônias que ocorrem ao final dos bailados oficiais, a exemplo de São João, Nossa Senhora da Conceição e Natal. A “entrega de estrela” ocorre apenas no CECLU, uma

vez que foi instituída por Mestre Virgílio. Consiste na entrega do distintivo que os fardados usam na lapela da farda oficial, também chamada de farda branca, sendo usada também na farda azul.

A *entrega de estrela* complementa o fardamento, ato que compromete o adepto à doutrina. Na cerimônia de “entrega da estrela”, a mesma é entregue pelo dirigente, enquanto os fardados e a assistência cantam um hino de um dos hinários do Mestre Virgílio, “O Raminho do meu Pensamento”. onde consta o hino da “entrega de estrela”, intitulado “Estrela”. Na segunda vez que fala “entrego essa estrela”, o entregador coloca a estrela na farda do recebedor e a assistência continua cantando o hino ininterruptamente até que seja entregue a última estrela. Ao final, as pessoas que receberam a estrela são cumprimentadas pelo dirigente e pelas demais pessoas.

O *batismo* de criança ou adulto conta com a presença obrigatória de “padrinho e madrinha”, além dos pais, em se tratando de crianças. Tanto quanto a “entrega de estrela”, várias pessoas podem ser batizadas ao mesmo tempo. O ritual consiste em o dirigente colocar na boca do batizando uma pitada de sal, seguido de algumas gotas de Daime e o derramamento de uma pequena quantidade de água sobre a cabeça do neófito, dizendo: “Assim como São João batizou Jesus nas águas do rio Jordão, eu te batizo [fulano] para seres um cristão”. A irmandade e a assistência rezam preces, constituindo um fundo sonoro de 1 Pai Nosso, seguido por 1 Ave Maria, até o final da cerimônia que é encerrada por 1 Salve Rainha.

As pessoas não são convidadas ao batismo (considera-se que já tendo sido batizadas em outras igrejas, esses batismos são válidos), ele só ocorre em função de desejo espontâneo de adultos. As crianças, em geral, são encaminhadas ao batismo pelos pais. Ocorrendo, frequentemente, batismo duplo entre as crianças, na igreja católica e no Daime.

O *juramento* ou entrega. Não há um rito para o “juramento” e, nesse sentido, ele é bastante esotérico, todavia achamos importante destacá-lo, porque trata-se de “passagem iniciática”, na qual o adepto

adere e aprofunda o seu compromisso com o “poder”. É ato particular que atinge aqueles que incorporaram a missão, reconhecendo-se como “filhos desta casa”, “filhos desse poder”, “filhos de Juramidã e da Rainha”. É possível perceber que o sistema exige o empenho do adepto expresso pelas categorias “firmeza”, “juramento” e “entrega”.

De modo que, ao nos familiarizarmos, percebemos que os hinários contêm “juramento”, também dito “entrega”. A nosso ver essa “passagem” de fato mantém o sistema em funcionamento. Ela ocorre no início da adesão, configurando-a e, após momentos de crise, marcando a retomada do sistema pelo adepto, reafirmando-o “junto ao poder”.

A *entrega dos trabalhos* é uma cerimônia realizada ao final do trabalho de bailado dedicado aos Reis Magos, festejado no dia 5 de janeiro (em geral os festejos daimistas ocorrem da véspera para o dia). Essa data encerra o calendário de trabalhos do ano anterior. No início desse bailado, ocorre a “confissão” (que trataremos adiante) e ao final, acontece a “entrega dos trabalhos”, quando os adeptos em fila vão até ao dirigente (ou a alguém designado por ele) e “entregam” o “trabalho do ano” através de uma *fórmula*: “Recebi o trabalho do ano em paz, em paz eu entrego sem nenhuma alteração na minha vida. Preces rezadas e contadas, ou preces rezadas e não contadas”, de acordo com o caso pessoal. A alteração diz respeito a possíveis suspensões, e as preces, ao montante de orações realizadas ao longo do ano. Essas orações são “tarefa” que tem caráter de “penitência”, que o dirigente atribui para todos nessa ocasião. A “penitência” pode ser rezar 25.000 “preces”, por exemplo, sendo que cada prece é formada por um Pai Nosso, uma Ave Maria e uma Santa Maria.

A “*confissão*” é realizada nos bailados do dia de Reis, São João e Nossa Senhora da Conceição, no CICLU ela ocorre também no Natal porque lá, nessa data, o hinário do bailado é o Cruzeiro. Desse modo, a cerimônia da confissão encontra-se relacionada com o hinário do Mestre Irineu. Trata-se do hino número 17, intitulado “Hino da Confissão”. Caso o Cruzeiro seja cantado fora das datas acima mencionadas, esse hino é suprimido, salvo deliberação expressa do dirigente,

caso ele precise resolver desarmonias entre a irmandade. Ao chegar no hino da confissão todos os presentes, fardados e não fardados (assistência), seguram uma vela acesa. Quem quiser pode ficar de joelhos. A confissão é feita em pensamento, diretamente para os seres divinos. Considera-se que o próprio hino ao ser cantado efetua a confissão. Um antigo ayahwasqueiro nos disse, “o hino da confissão é pesado, é bonito e é bom”. A confissão realizada no dia de Reis, que fecha o calendário anual de trabalho, permite que o adepto comece o ano “leve”, purificado de suas faltas.

Os trabalhos de cura e de aniversário de nascimento e de morte

Nos “trabalhos de cura”, no máximo nove pessoas, escolhidas pelo dirigente (entre as pessoas “firmes, equilibradas para não vacilar, porque o Daime pede firmeza e para o trabalho de cura tem que ser na risca [copo cheio], podendo ser necessário repetir a dose, e ainda mais porque geralmente, escolhe-se o General, que é Daime de alto grau”), reúnem-se na sede ou na casa do doente, que pode estar ausente, e o trabalho ser realizado em sua intenção. Em caso de o doente estar presente, ele também bebe Daime, de preferência na “risca”, mas caso ele não possa ingerir maior quantidade, deve beber pelo menos uma colher de Daime.

Junto ao enfermo os escolhidos para o trabalho de cura bebem Daime. Procede-se a fórmula de abertura, seguida de concentração onde buscam através do “vão xamânico”, encontrar a origem da doença. Defrontando-se com ela, realizam o “combate xamânico” acompanhado de pedidos e rogos em pensamento, pelo doente, visando à transformação necessária para que a cura se estabeleça. Nessa fase, canta-se hinos escolhidos pelo dirigente que também pode solicitar aos irmãos que cantem hinos de sua escolha, considerados adequados para a ocasião. Se alguém “receber” informação acerca da doença e se o “poder” permitir que ela seja dita ao doente, ele será informado, caso contrário, ele

receberá apenas orientação sobre como proceder para ficar curado, caso tenha esse *merecimento*.

O trabalho de cura é encerrado com 3 “Pai Nosso”, 3 “Ave Maria” e 1 “Salve Rainha”. Esse trabalho é realizado apenas uma vez, podendo ser marcado um outro trabalho em caso de necessidade. Durante o processo de doenças, que ocasionaram o falecimento de Mestre Virgílio, por exemplo, um trabalho desse tipo foi realizado por nove dias seguidos.

Outro tipo de trabalho de cura é o “trabalho das 9 cruzes”, dito também, “trabalho de cruz” ou “trabalho de mesa”. Diferentemente do trabalho anterior, este é realizado sem Daimê. Nele nove pessoas seguram uma vela acesa na mão direita e uma pequena cruz de madeira na mão esquerda. Esse trabalho pode realizar-se na presença ou na ausência do necessitado. Tem caráter exorcista, porque visa livrar a pessoa dos maus espíritos, dos malefícios e das obsessões.

O trabalho tem início com um pedido de licença ao Mestre para a sua realização, rezando-se em seguida a oração “Salve Rainha”, e a oração específica ao trabalho chamada “Oração para livrar uma pessoa dos maus espíritos”, que pode ser encontrada em algumas edições do “Livro de Orações Cruz de Caravaca”. O trabalho deve começar preferencialmente em dias de quarta-feira, repetindo-se por três dias seguidos, sempre no mesmo horário, em geral às oito horas da noite. No CECLU este trabalho é realizado muito raramente.

Os aniversários de nascimento e morte dos dirigentes são festejados com “trabalhos de bailado”. Os de nascimento e de “passagem” (morte) do Mestre Irineu são festejados em todos os centros originários do sistema mítico de Juramidã. Além disso, cada centro festeja o nascimento e a “passagem” de seus respectivos dirigentes. Festeja-se, ainda, o aniversário de outros irmãos. O mais comum é que os aniversários sejam comemorados ao final de bailados já previstos no calendário, juntando-se os aniversariantes do mês.

Pode ocorrer, entretanto, dependendo da importância do irmão, que seu aniversário seja festejado em um trabalho específico, quando então seu hinário é cantado. Ou ainda, pode ocorrer que o hinário do aniversariante seja destacado para ser cantado no festejo coincidente com o seu aniversário. Ou, que o aniversariante não seja dono de hinário, quando então, algum hinário seria destacado para a ocasião. Nas situações de aniversários, ao final do bailado, canta-se parabéns prolongadamente, além de hinos esparsos. São servidos bolos, sucos e refrigerantes. Os aniversários podem também ser realizados na casa do aniversariante, com Daime ou sem Daime, de acordo com a vontade do aniversariante e a autorização do dirigente. Do mesmo modo, no âmbito doméstico, pode-se também realizar inauguração de casa quando ocorrem mudanças de domicílio, ou quando a pessoa acredita necessitar de um trabalho visando transformar as energias negativas da casa, para isso, faz-se trabalho de “limpeza do lar”.

Outros usos para o Santo Daime: partos, queimaduras, ferimentos, males diversos, talismã

O Santo Daime, além de ser utilizado normalmente pelas mulheres grávidas durante os trabalhos ordinários da igreja, é ainda usado como proteção e também como facilitador do parto. Em geral, as mulheres daimistas têm filhos em casa, podendo ainda, recorrer ao hospital se preferirem. Nos partos, realizados em casa ou em hospitais, aconselha-se que tomem Daime, o que normalmente fazem. As crianças ao nascerem recebem uma gota de Daime em sua boca, podendo ainda continuar a recebê-lo ao longo da vida de acordo com a decisão dos pais.

O Daime pode ser utilizado, ainda, em pequenas doses diárias como tratamento de alguma moléstia, febres, dores de cabeça, diarreias, pois considera-se que se a pessoa precisa de limpeza, o Daime faz com que evacue e vomite e, em caso de vômitos e de diarreias, o Daime estanca-os. Além disso, é usado em ferimentos ou queimaduras,

apresentando, segundo os testemunhos, notável poder cicatrizante. Aliás, Mestre Irineu aconselhava que se tomasse uma colher de chá de Daime todos os dias em jejum, para prevenir doenças. Quando a quantidade a ser ingerida alcança de “dois dedos” para cima, a “dieta” é requerida, constando de abstinência da prática de sexo e de bebidas alcoólicas, preparando-se física e mentalmente através de dietas, orações e bons pensamentos, por três dias antes e três dias depois da ingestão do Santo Daime. Por fim, o Daime é, ainda, talismã de proteção pessoal, do lar e de viagens.

“Santo Daime”: produto talismã

O Daime constitui a base material da vida religiosa do grupo e pode ser visto como um, dentre os inúmeros produtos da floresta amazônica. De características peculiares, distancia-se, nos subsistemas que investigamos, da visão profana de produto ou mercadoria, para inserir-se em uma noção mais ampla e profunda, concernente às formas “não-capitalistas” de produção, identificada pela etnografia como *forma arcaica de troca e de contrato*. Troca e contrato dos homens entre si e com as divindades, cujas identidades nesse caso são as do “Chefe Império Rei Juramidã” e seu par feminino, a “Rainha da Floresta”.

Ao discutir as noções de arcaísmo para a explicitação do *princípio de reciprocidade*, Lévi-Strauss (1982) esclarece que podemos considerar uma instituição arcaica em razão de ser julgada obsoleta ou em razão de sua essencialidade. Esse último é o caso da “troca-dádiva”. Nas sociedades primitivas, ela é um *fato social total*, no sentido maussiano. Envolve objetos, valores sociais jurídicos, políticos, econômicos, estéticos e religiosos.

O Daime é a mesma ayahuasca secularmente utilizada como estimulante psicoativo, que opera, segundo nosso entendimento, acelerando e diversificando as potências imaginantes do homem, sua produção simbólica. É portanto, passível de ser fonte de conhecimento

e de poder criador. Transformado de estimulante em sinal cultural, opera a “passagem da natureza à cultura, florescendo institucionalmente”. É assim, um dos produtos que saem da floresta rumo à cidade, juntamente com a castanha e o látex da seringueira, para inserir-se entretanto, em uma outra lógica de troca e de contrato, a troca-dádiva, diferente da troca monetária e do escambo, cujos princípios são a equivalência das mercadorias; e visando outras esferas de aplicação: a cura e o regozijo do corpo e do espírito, bem como o aconselhamento para a vida, pois, conforme nos explicou um antigo ayahuasqueiro:

Dinheiro não é riqueza, dinheiro é movimento de coisas, só serve pra troco e mais nada, só pra vai e vem de mercadoria. Então, pra vida espiritual ele não vale nada. O Daime não serve pra movimento, o movimento do Daime é a senhora saber o que a senhora quer na vida... (Chico Granjeiro)

O Daime reconcilia o homem consigo, com o seu meio social, sua história, posição e cultura, e com o meio de origem do produto que é essencial aos daimistas: a floresta, porque o “Daime é da floresta, a doutrina é da mata”, e, por extensão, o Daime harmoniza o homem com todo o cosmo representado pela mata, pelos astros, e os seres visíveis e invisíveis, físicos e espirituais que neles habitam. O Daime é “estimulante natural” de uma das funções antropológicas consideradas fundantes do humano: a função simbólica, nesse caso, aplicada à relação religiosa do homem com a sociedade, o cosmo e os Deuses. Desse modo, é um estimulante capaz de fundar códigos de ética e de conduta moral. Como as “mulheres”, para a análise de Lévi-Strauss (1982), o Daime vem mostrando ampla capacidade de operar à passagem do “estímulo natural” à cultura. Aliás, espiritualmente, o Daime foi entregue ao homem Irineu, por uma mulher, a Rainha da Floresta.

O sistema mítico de Juramidã pode ser interpretado como um sistema de troca e de contrato similar àquele definido por Mauss (1974) como *sistema de prestações totais*. Sistema que abriga, ao mesmo

tempo, relação mágica, religiosa, afetiva, política e moral, envolvendo conjuntamente relações de parentesco e produção estética.

O princípio que fundamenta a forma arcaica de contrato, segundo Mauss, é a divisão social do trabalho, entretanto essa relação de troca não tem caráter essencialmente econômico e substitui, em parte, a noção de interesse individual. Mesmo porque não se trata de simples trocas entre indivíduos: “As pessoas que participam do contrato são pessoas morais – clãs, tribos, famílias”; em nosso caso, irmandades religiosas fundamentadas nas relações de parentesco, no compadrio e no compromisso moral de “beber Daime na madrinha Peregrina, ou no Padrinho Virgílio, e não beber Daime da mão de outra pessoa”, ou seja em outro centro, a menos que seja autorizado. Sendo, portanto, fiel ao “contrato” de permanecer circunscrito àquele circuito de trocas, fortalecendo-o espiritual e materialmente.

O indivíduo, ao aderir ao Daime, compromete-se com pessoas morais, as irmandades, os Mestres, são esses agrupamentos que estabelecem alianças, que se enfrentam e se opõem, em grupo ou através dos chefes, ou de ambas as formas ao mesmo tempo. A categoria “casa”, metáfora freqüente entre os daimistas é designativa da “comunidade moral”. São comuns as declarações de lealdade que afirmam: “eu devo tudo a essa casa, dela eu só recebi coisas boas”, logo, devo lhe ser fiel.

O que trocam, nos diz Mauss, são “dádivas”, é sistema de dom e contra-dom, expresso pela obrigação de “dar, receber e retribuir”. A “coisa dada” confere honra, prestígio, mana (poder mágico) e riqueza. Em nosso caso, considera-se que o Daime é a maior riqueza. Inclusive, pessoas que exerciam a profissão de garimpeiro e que vieram para Rondônia motivados pela busca do ouro, costumam dizer que “na verdade o ouro era o Daime e que graças a Deus o encontraram”.

Associado ao dom recebido existe o contra-dom, ou seja, a obrigação de retribuir a dádiva sob pena de perder o seu mana, isto é, o poder mágico. Entre os daimistas há também um sentido de honra e

de prestígio, tanto que se consideram “filhos do poder”. Os hinos e muitas expressões corriqueiras indicam que o Daime confere poder, conhecimento e prestígio, sentimentos estéticos, ou mesmo facilidades materiais, associados, à proteção espiritual a quem dele comunga, conforme reconhecem os seus adeptos: “tudo quanto eu tenho é o Daime que me dá. Eu tenho bom conhecimento de pessoas de autoridade, que eu vejo autoridades aí que mostram que me consideram e eu devo isso ao Daime. *O Daime ele tem um ímã que as pessoas vêem a gente*” (Chico Granjeiro, CICLU).

Ferir os preceitos e o código de honra incorporados ao sistema é arriscar-se a ficar “fora do poder”, identificado com a ausência de miração e de plenitude, e aos “atrapalhos” psíquicos e materiais. Tanto que a própria miração e o êxtase beatífico são considerados, de acordo com a “expressão nativa”, uma “dádiva” da natureza, da Virgem Mãe, ou do Daime, de Juramidã, dos Mestres, Irineu, Virgílio ou Francisca; do Pai Eterno, de Jesus Cristo ou da Rainha da Floresta. As variações quanto ao doador, nesse caso, não importam, são todas sobre o mesmo tema, o tema do astral ou mundo divinal, melhor ainda, o tema da existência (e da possibilidade de doação pela divindade) de uma força cósmica luminosa, o “astral”, que é a fonte criadora de tudo que existe, sendo representada na terra pelos dirigentes e pelo Sol, pela Lua, pela Terra, o Vento e o Mar, sendo a Luz do Firmamento, a quem se deve Amar, conforme atesta o hino “Sol, Lua, Estrela” de Mestre Irineu e tantos outros hinos dos Mestres e dos adeptos.

O Daime é produto “*talismã*”, relíquia. Tê-lo guardado em casa equívale a ter uma proteção especial, um “seguro de vida”, conforme nos explicou José Dantas, antigo ayahuasqueiro, hoje com sessenta anos de idade, que, ao nascer, em 1936, “teve a honra de receber como primeiro alimento, duas colheres de Daime”. Além disso, em Rio Branco, na comunidade do Alto Santo CICLU, presenciamos o costume de se tomar uma colherinha de Daime ao sair de casa, como forma de proteção. Na casa de contemporâneos do Mestre Irineu, onde estivemos hospedadas, a mãe antes de sair para o trabalho, recomendava à avó da criança, que “por favor”, não deixasse seu filho ir para a escola sem

“proteção”, ou seja, sem tomar a colherinha de Daime. A mesma coisa ocorre nas viagens, “quem conhece o poder do Daime não viaja sem levar um vidrinho de Daime”. Aliás, a família que nos hospedou tem um vidro de Daime, com capacidade para 200 ml, que é o “talismã de viagens”. Qualquer membro da família, ao viajar, leva aquele vidrinho com Daime. A pequena quantidade e a ausência de uso, atestam esse caráter de “propriedade talismã”. Noção, que segundo Mauss, conota tudo aquilo que torna alguém poderoso, incluindo-se nessa categoria os tesouros, os talismãs, os brasões, e as próprias tradições, cultos e rituais mágicos. Ao mesmo tempo, o Daime é considerado o melhor remédio entre todos, e “guia” para ser usado em situações cruciais, pois ele protege e orienta, conforme nos explicou José Dantas: – “Então o Mestre Irineu recomendava ter um Daime como guia? – Sim, pra ser *um guia, uma proteção, um seguro de vida, uma relíquia*, uma hora de precisão, uma necessidade, ter um Daime em casa”.

Na prática ritual do grupo o Daime é um instrumento de acesso ao mundo espiritual. Nessa condição, como todo e qualquer instrumento, sua eficácia depende de suas qualidades intrínsecas, quais sejam, seus elementos constitutivos materiais: matéria-prima e procedimentos técnicos. E seu caráter espiritual: intencionalidade e procedimentos ritual e moral. Esse conjunto define o perfil, a personalidade do produto “Daime”, conforme nos esclarece Mestre Virgílio (CECLU):

Eu conheço cinco qualidades de folhas, mas aqui só se usa uma. Pois bem, tem essas coisas aí [relativas ao tipo e à qualidade da matéria-prima], mas tem outras coisas também. Assim como eles fazem aí, sem nenhum preceito [cita outros grupos como exemplo] quando sai aquele chá, sabe o que sai? Sai um corpo vegetal. Aqui, até enquanto não sai o chá é aquela dieta mesmo. Pois bem, é toda essa perfeição [de operacionalização técnica também entendida em sentido mágico] de higiene material e higiene no corpo da gente. Naquele dia do feito a vida cotidiana fica pra lá, então naquele dia é só pra cantar, rezar, não pensar à toa e falar só referente ao trabalho [conjunto de intencionalidades]. Sabe como é que sai aquele chá? Sai *um corpo divino, não é um corpo vegetal* [ocorrendo portanto, transmutação].

O Daime, quando obtido em “perfeição”, está ligado ao espírito da floresta, de quem se pede licença e se invoca a proteção para acessar a matéria-prima. Ao mesmo tempo, o Daime relaciona-se com cada um dos membros da irmandade e à irmandade como um todo e, particularmente, com o chefe, de quem depende a harmonia do conjunto e a própria existência física do Daime. Deste modo, obedecidos os preceitos espirituais, morais, éticos, hierárquicos e também consuetudinários, obtém-se o Daime, porque a obediência aos preceitos “legais”, estabelecidos pelo costume, é tão importante quanto a observância dos princípios místicos. Ocorre o indicado por Malinowski (1936, p. 34): não é certo supor que o homem primitivo viva em “um mundo confuso, onde o real e o irreal se misturam, onde o misticismo e a razão sejam intercambiáveis”.

Cumpridos todos os *preceitos legais e místicos*, consegue-se um chá que contém poder e força, força mágica e espiritual. Isso nos parece similar ao que Mauss nos diz acerca do “espírito da coisa dada” entre os Maori: “os *taonga* estão ligados à pessoa, ao clã, ao solo; são o veículo de seu *mana*, de sua força mágica, religiosa e espiritual” (1974, p. 52). O Daime, uma vez preparado, passa a ser portador de todos os atributos de que foi investido. Enquanto corpo divino ele é um produto espiritual. O Daime é animado pelo “espírito das coisas” que o compõem: a folha, o cipó, a água, o fogo que participa de sua transmutação, e, particularmente, é animado pelo espírito dos homens e mulheres que o manipulam e consomem. Daí todos os *cuidados* que a irmandade, o “povo do Daime” tem com sua produção, circulação e consumo. Esse cuidado começa desde o anúncio de “ida à mata” para colher a folha e o cipó:

já não se deve deixar os problemas do dia a dia interferir, que geralmente já é avisado quatro, cinco dias antes, devido ao jejum sexual, né? Começa por aí, não é nem tanto por outras coisas, acontece que com isso a gente cria em torno da gente uma aura tão positiva, a gente fica limpo... (Milton Rapcham, CECLU)

Além da fase de “separação” necessária à efetivação do ritual de ida à mata, cumprida pela suspensão do cotidiano e pelos elementos rituais de purificação, é fundamental que ocorra *harmonia com a floresta* e seus habitantes visíveis e invisíveis. Todos os cuidados visam à sucessão bem ordenada das partes que compõem o “trabalho da mata”.

Todos os rituais do Daime requerem “magia”. Essa magia tem origem na mata, no caso, trata-se do acervo de conhecimento ligados à “cultura ayahuasqueira”. A *magia da mata* é a configuração da fonte do poder por excelência, *locus* do Império da Rainha da Floresta e do Rei Juramidã:

... preparar o Daime aqui [na cidade], aí já tá no finalmente, o difícil já foi feito. Porque tudo em torno disso vai criando aquela energia, aquela harmonia, a magia, vai sendo criada a magia (...) porque o Daime pra ser Daime tem que ter essa magia toda que eu te falei, da mata. (Milton Rapcham, CECLU)

O Daime está ligado à mata, de onde provém seu “mana”, sua força mágica, religiosa, espiritual, seu “poder”, que se vincula ao “poder” do dirigente e da irmandade. Essa magia é também resultado de hierogamias: o casamento sagrado da Rainha da Floresta e Juramidã, da folha com o cipó, do chefe com a irmandade, da natureza com a cultura (ou melhor, da cultura com a natureza):

A folha é mais o lado mulher (...) é mais o lado magia. (...) eu me sentia como se eu estivesse no colo da Virgem Maria (...) Quando ia pra colher o Jagube (...) era uma coisa diferente, é o lado masculino, é a força (...) Tudo em torno disso vai criando aquela harmonia, a magia, vamos dizer assim, o namoro cipó e folha, quando prepara já é o casamento. (Milton Rapcham, CECLU)

No âmbito da circulação e do consumo, podemos falar em “circulação restrita” e “ampla”. O primeiro tipo é circunscrito aos trabalhos

realizados na sede e, aos usos domésticos, como remédio e como talismã. A circulação ampla, diz respeito ao abastecimento de outros centros. *Junto com o Daime, o que circula é o espírito do Daime*, elo que estabelece a corrente física e espiritual criada e sustentada pela irmandade. O Daime estabelece vínculo com a irmandade, porque conforme atesta Mauss, nos sistemas arcaicos de troca e de contrato o vínculo pelas coisas é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem uma alma, é alma, e o que se troca não são apenas coisas.

Uma vez iniciada a circulação do “espírito da coisa”, o primeiro doador, o espírito “Taonga” ou seu “Hau”, representados em nosso caso pelo poder da Rainha da Floresta, de Irineu e do Daime – liga-se ao usuário, que, por sua vez, recebe “prendas”, “primosias”, “mirações”, “ensinamentos”, retribuindo essas doações com a frequência nos trabalhos rituais, lealdade ao chefe e ao sistema, obediência aos preceitos, disposição para ajudar os irmãos; de modo que o adepto passa a ser o último donatário, fechando o ciclo de doação, criando, ao mesmo tempo, as condições para o reinício do *movimento de doação e recebimento*; processo contínuo, cuja cadeia não pode ser quebrada impunemente.

Essa idéia de um ciclo que se fecha sobre si mesmo, abrindo-se em seguida para tornar a fechar-se e abrir-se em círculos concêntricos que se ampliam, é a idéia-chave que preside a circulação obrigatória de riquezas, tributos e dádivas. A entrada no centro é “livre”, entrar, entretanto, implica na obrigatoriedade moral de vivificação do circuito de trocas: dedicação à missão, trabalho obediente e de boa vontade, pagamento de dízimos (quando ocorre), e ajuda aos irmãos. Para o adepto, *a contraparte desse processo de doação é a participação na “corrente”*, a vivência de “estar dentro do poder”, ser um “Filho do Poder”, o que equivale dizer, um “Filho do Daime”, fator propiciador de “miração”, “primosia”, “prendas” e “ensinamentos”. Estimulante psicoativo, transmutado pela cultura de “natureza” em sinal, é passível de suscitar a “função imaginante” através da potência simbólica, tornando-se força mágica-espiritual capaz de transformar “corpo vegetal” em “corpo divinal”. Com poder e força para deslocar “todos nós” ao reino

do “astral”, através do *vôo xamânico*. Por isso, ao rezar o “Pai Nosso”, os daimistas invertem a relação estabelecida pelo cristianismo: “Venha a nós o Vosso Reino”, os adeptos afirmam: *Vamos nós ao vosso Reino*.

Bibliografia

- BALDUS, Herbert. “O xamanismo”, in: *Revista do Museu Paulista*, N. S., vol. 16, São Paulo, 1965/66.
- CEMIN, Arneide. *Ordem, xamanismo e dádiva: o poder do Santo Daime*. São Paulo. Tese de doutorado em Antropologia Social, USP, 1998.
- _____. *O poder do Santo Daime: ordem, xamanismo e dádiva*. São Paulo, Terceira Margem, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes, 1982.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos na Nova Guiné melanésia*. São Paulo, Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Magic, science and religion: and others essays*. Garden City, Nova York, Doubleday, 1954.
- MAUSS, Marcel. “As técnicas corporais”, in: *Sociologia e antropologia*. São Paulo, EPU, 1974, vol. II.
- _____. “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, in: *Sociologia e antropologia*. São Paulo, EPU, 1974, vol. II.



SANTO DAIME: CEFLURIS



Sebastião Mota de Melo (1920-1990),
Padrinho Sebastião, fundador do
Centro Eclético da Fluente Luz Universal
Raimundo Irineu Serra (Cefluris).
Foto: Walter Dias Jr.



Alex Polari, atual
vice-presidente do Cefluris.
Foto: Evelyn Ruman

Santo Daime: rito da ordem

*Fernando de La Rocque Couto*¹

O presente trabalho vai enfocar o uso ritual da ayahuasca na doutrina do Santo Daime, e tem como referência a dissertação de mestrado *Santos e xamãs*, defendida na Universidade de Brasília, em 1989. Essa dissertação versa sobre o uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne a sua utilização socioterapêutica na doutrina do Santo Daime.

Na primeira parte, foi feito um breve resumo da origem da doutrina, para que o leitor possa compreender melhor as partes subseqüentes do trabalho. A segunda parte discorre sobre a bebida, destacando o seu aspecto sacramental. A seguir, vamos analisar o ritual que influencia e orienta a ingestão da bebida. A quarta e última parte discorre sobre o xamanismo, que tem nesse sistema religioso uma forma específica que denominamos “xamanismo coletivo”.

1. Professor de Antropologia da Religião na Universidade Católica de Brasília.

Observamos que o relacionamento ritualizado com a ayahuasca pelo caboclo regional deu origem à doutrina religiosa do Santo Daime. Os membros dessa organização sociorreligiosa referem-se ao trabalho que realizam como “doutrinário”.

Vale dizer que encontramos na base desse trabalho espiritual uma doutrina que serve de fundamento e orientação para os fiéis, organizando o seu sistema de crenças por meio de categorias específicas, que remontam a um passado recente, relacionado com o fundador da doutrina.

A doutrina do Santo Daime é o trabalho espiritual mais antigo dentre as diversas linhas, apontadas no Quadro I (p. 411), e foi iniciado por Raimundo Irineu Serra, conhecido como Mestre Irineu, na década de 1930, na cidade de Rio Branco, capital do estado do Acre, e consolidado nas décadas de 1940, 1950 e 1960. Nos anos 1970 e 1980, a abrangência geográfica dessa doutrina religiosa foi ampliada por Sebastião Mota de Melo, conhecido como Padrinho Sebastião, rompendo as fronteiras regionais e internacionais, com a instalação de filiais no sul do país e no exterior.

Essa doutrina religiosa, profundamente relacionada com a floresta amazônica, faz parte do folclore da região como uma instância de cura espiritual e como uma significativa manifestação (ainda pouco conhecida) de religiosidade popular no nosso país.

Da interação com o meio ambiente surge o conhecimento de uma bebida milenar, de origem indígena, que tem como elementos básicos um cipó (*Banisteriopsis caapi*) e uma folha (*Psychotria viridis*).

Nas mãos do caboclo regional, essa bebida serve de amálgama para o estabelecimento de uma teia mítica que vivencia o cristianismo de uma maneira própria, em um ritual de festa e significados.

Um resumo da origem dessa doutrina foi relatado por Sebastião Jacoud em 14.05.1975, no Jornal *Rio Branco*, em sua coluna intitulada “Páginas do Folclore Evangélico”, que transcrevemos a seguir:

Dou por iniciado o primeiro comentário folclórico, colhido dentre a doutrina espírita, que foi aqui replantada pelo saudoso e eminente maranhense, o mestre Raimundo Irineu Serra, instrutor por mais de seis décadas neste Estado, o qual legou à humanidade um manancial fulgurante, rico e belo, de precioso conteúdo folclórico-evangélico, que me proponho transcrevê-lo sob o título de “Páginas do Folclore Evangélico”, devidamente autorizado pelo Sr. Leônício Gomes da Silva, presidente do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal, sucessor guardião dessa doutrina.

Para esclarecimento do leitor, o mestre Raimundo Irineu Serra veio de seu Estado natal no início deste século, guiado pela genitora da humanidade, a Virgem Mãe, que, através de sonhos e visões, a ele se apresentava sob a forma de uma linda mulher, com o nome de “Clara”, tendo conduzido-o por essa decantada Amazônia até os países da Bolívia e Peru, onde relacionou-se com índios e caboclos, e lá, com outros patrícios, veio conhecer uma bebida chamada “ayahuasca”, preparada com um cipó sagrado conhecido por “jagube” e com uma folha conhecida por “rainha” que através de cozimento com água sob ritual místico e rigorosa dieta de abstinência durante o período de lua nova, obtem-se o líquido que ele denominou “Santo Daimé”, após instruções recebidas dessa Senhora que então se apresentou como sendo Nossa Senhora da Conceição, Rainha da Floresta.²

Mestre Irineu identificou-se com entidades precursoras dessa bebida, destacando-se entre outras, o Rei Ahyuscar e Don Pizon, que lhe disse do progresso que alcançaria e que somente ele reinaria com ela, pois era o prometido.

Daí em diante, foi aprimorando seus estudos, recebendo os ensinamentos que vieram-lhe em forma de cânticos, tendo se constituído o seu “Hinário Cruzeiro” ao longo de sua existência, e ainda vários outros hinários de discípulos, hoje oficializados naquele Centro, bem como veio conhecer sua patente de Chefe-Império Juramidã, nessa linha astral: os fundamentos

-
2. Nessa época, ocorreu a “fase da dieta de macaxeira”, período em que Raimundo Irineu Serra “recebe da Rainha da Floresta a missão do Santo Daimé”. Esse processo teve traços da iniciação xamânica, além de ser um rito de passagem, conforme veremos nas partes subseqüentes deste trabalho.

dessa doutrina e de sua missão no mundo terra. Seu primeiro hino foi recebido ainda no Peru.

Ele assim recebeu e nos ensinou a cantar os hinários de louvor e instruções, com fardamento próprio para cavalheiros e senhoras, organizados em filas separadas, acompanhados pelo ritmo de batidas de “maracá”, instrumento feito com pequenas latas contendo esferas e cabo de madeira, e por instrumentos de corda, pandeiro e acordeão.

Os ritmos do bailado são marcha, valsa e mazurca, e o movimento iguala-se ao balanço do mar.

Conforme observamos no relato acima, Raimundo Irineu Serra, por meio de sonhos e visões, recebeu instruções de uma linda mulher, de nome Clara.

Essa Senhora é fundamental, pois é o elo de ligação com o plano espiritual. Consagrada como Mãe, Rainha, Lua Branca, ela é identificada pelos fiéis como Nossa Senhora da Conceição.

Por outro lado, observamos que Raimundo Irineu Serra compõe com a “Rainha da Floresta” a paternidade simbólico-espiritual dessa doutrina, sendo identificado como Jesus Cristo (Juramidã).

Percebemos, então, na Doutrina do Santo Daime, a existência de um universo simbólico que tem como base a idéia de Império Juramidã, nos remetendo a uma filiação mítica, tendo como Mãe a Rainha da Floresta e como Pai o Rei Juramidã, constituindo a “Família Juramidã”.

Esse Império espiritual, recebido da Virgem da Conceição, é instrumentalizado e convencionalizado na forma de um ritual que envolve cânticos, bailados e a ingestão da ayahuasca como um veículo sagrado e fundamental para a doutrina.

*A bebida – ayahuasca, daime, caapi, yagé,
vegetal, kamarampi, honixuma, natéma*

As substâncias químicas da transformação e revelação que abrem os circuitos da luz, da visão e da comunicação, que nós chamamos manifestadoras da

mente, eram conhecidas pelos índios americanos como medicinas. Os meios que davam ao homem o poder de curar e conhecer, de ver e de dizer a verdade. (Munn Henry 1975, p. 96)

Segundo Cláudio Naranjo, em “Psychotropic properties of the harmala alkaloids” (1979, pp. 385-391), são muito importantes as recentes descobertas de que as substâncias relacionadas com os alcalóides da harmala (harmina, harmalina e harmalol) existem nos animais de sangue quente. Essas substâncias, derivadas da indolptriptamina, estão relacionadas com o fator neuro-humoral serotonina, que tem papel na bioquímica da regulação do sistema nervoso central.

Naranjo observa também que, em experiências feitas com voluntários, “muitos deles deitavam-se entre quatro e oito horas e reportavam um estado de relaxamento no qual eles não se sentiam inclinados a mover um músculo ou mesmo falar”. Diante disso, Naranjo acha difícil entender como as sociedades indígenas se comprometem em dançar ou mesmo em chicotear uns aos outros sob os efeitos da bebida (*ibid.*, p. 390).

Nesse ponto, começamos a observar que as propriedades dessa bebida transcendem as suas características bioquímicas, para simbolicamente engendrar toda uma rede de significados, de acordo com a tradição cultural onde ela estiver sendo ingerida.

Furst (1976, p. 30) observa:

Muito à parte dos seus meros efeitos bioquímicos, como certos trabalhadores de campo têm advertido, a disposição da mente e a cultura do usuário e de seu grupo social determinam em primeira instância a natureza e a intensidade da experiência extática, assim como a maneira que se interpreta e se assimila essa experiência.

Lévi-Strauss, na introdução à obra de Marcel Mauss *Sociologia e antropologia* (1974, p. 4), afirma:

Ninguém ainda, na verdade, abordou essa tarefa imensa, da qual Mauss assinalava a necessidade premente a saber: o inventário e a descrição de

todos os usos que os homens, no curso da História e principalmente em todo o mundo, fizeram e continuaram a fazer dos seus corpos. Colecionamos os produtos da indústria humana, recolhemos textos escritos ou orais, mas continuamos a ignorar as tão numerosas e variadas possibilidades do corpo do homem, salvo aquelas, sempre parciais e limitadas, que fazem parte de nossa cultura particular.

Não obstante, todo etnólogo que tenha trabalhado nesse campo sabe que essas possibilidades são surpreendentemente variáveis segundo os grupos. Os limiares de excitabilidade, os limites de resistência são diferentes em cada cultura, o esforço “irrealizável”, a dor “insuportável”, o prazer “indizível” são mais critérios sancionados pela aprovação coletiva do que função das particularidades individuais. Cada técnica, cada conduta tradicionalmente apreendida e transmitida, fundamenta-se em certas sinergias nervosas e musculares que constituem verdadeiros sistemas, solidários com todo um contexto sociológico.

A dimensão desconhecida acionada pela bebida como iluminação, ensimesmamento, traz à tona limiares perceptivos, sensoriais e psíquicos do ser humano, que são ordenados pela cultura na forma de um ritual, expresso por meio de múltiplos agentes (bebida, música, dança e cânticos sagrados).

A utilização da bebida dentro de padrões rituais estabelecidos, ao contrário de levar o sistema para a anomia, para a antiestrutura, fortalece a sua estrutura, se tivermos em mente o pensamento de Tuner, que vê a vida social como a tensão entre a antiestrutura (*communitas*) e a estrutura (*societas*).

É importante esclarecer o nosso entendimento da bebida. Certamente a visão da bebida como um tóxico é muito pobre e com certeza está longe de nos ajudar a compreender sua utilização, que envolve componentes sociossimbólicos corroborados pela aprovação coletiva.

A possibilidade de transformação desencadeada pela bebida e todo o aparato simbólico cultural associado a essa transformação conferem à bebida um *status* relevante, sagrado, relacionado a potências invisíveis e culturais.

Essa relação com o plano sagrado é uma relação de poder, estabelecida dentro de padrões de comando e obediência; as entidades ordenam e comandam a vida dos fiéis pois eles mesmos conferiram poder a esses seres, que encontram na bebida o seu modo de manifestação material.

Luiz Eduardo Luna (1984) se refere a essas plantas que possuem componentes biodinâmicos como plantas professoras, realçando o caráter de um “ser espiritual” capaz de estabelecer um diálogo com o homem (1984).

Furst assinala que, para muitos povos, a *Banisteriopsis* é a trepadeira *par excellence* do xamã, sua escada até o mundo superior, seu meio de obter a transcendência. Essa trepadeira, disse um informante a Koch-Grünberg (1923, p. 388), “contém o xamã e o jaguar”.

O xamã Sibundoy (Colômbia), quando perguntado sobre em que consiste conhecer o mundo, ou como se pode conhecê-lo, dava como resposta invariável: por meio do yagé.

O Yagé é uma força que tem poder, vontade e conhecimento, com ele podemos ir às estrelas, entrar nas plantas, nas montanhas, no espírito de outras pessoas, conhecer o seu desejo de fazer o bem ou o mal, podemos conhecer o futuro da nossa vida e da dos outros, ver as enfermidades e curá-las, com ele se pode ir ao céu e ao inferno. (Jara *et al.*, 1986, p. 171)

Caapi entre os tupi (Pará), segundo Von Hagen, citado por Naranjo (1938, p. 95), significa *fazer valente*. Naranjo sustenta outra interpretação: *folha para voar (ibid.)*.

Os Tukano, sociedade indígena localizada no noroeste da Amazônia, na região do Vaupés, Colômbia, segundo Dolmatoff, citado por Furst (1980, pp. 96-97), “tomam o yagé com o propósito de retornar ao útero, a fonte e origem de todas as coisas, em que o indivíduo vê as divindades tribais, a criação dos animais e o estabelecimento da ordem social, com referência especial às leis da exogamia”.

Aqui observamos claramente que a cultura articula a utilização destas plantas ensinadoras, ocasião em que os padrões destas tradições culturais específicas são revividos e fortalecidos.

Santo Daime

Digo assim para que entendam e não se enganem, e quem quiser o detalhe positivo dessa banca, dessa mesa, desse setor, é sem dúvida nenhuma por dentro do que nos traz a bebida Santo Daime, que é a única que revelou ao Mestre Irineu os seus segredos, os segredos da floresta, porque pouco a pouco, mediante a capacidade de cada irmão que tem aceitado, também revela como tem revelado a muitos, partes desse seguimento, confirmação dessa doutrina, dessa ordem de Juramidã.

Juramidã é um espírito que domina esta mesa, esse trabalho, é um espírito que funciona dentro desse líquido Santo Daime, mediante a vontade, o desejo e os méritos de cada irmão. O Daime é quem dá mais que qualquer um mestre material. Então todo aquele que tomar essa bebida, o ritual é ouvir os Hinos que são a palavra do mestre e é o mesmo Daime (Padrinho Alfredo Gregório de Mello) .³

O Santo Daime é feito com a união de plantas nativas da floresta. O cipó é o elemento masculino e a folha, o elemento feminino. A bebida é, em parte natureza, (cipó e folha) e, em parte, cultura (Império Juramidã).

A palavra “Daime” foi recebida da Rainha pelo Mestre Irineu e vem do verbo “dar” mais o pronome “me”, como um pedido, Dai-me força, Dai-me luz.

Podemos notar vários aspectos com relação ao significado da bebida dentro dessa doutrina religiosa. A bebida é sagrada, o contato com ela inspira cuidado. Ela é um veículo de comunhão entre pessoas e seres espirituais. É objeto de veneração, agente de revelação e

3. Todos os depoimentos citados neste texto, salvo indicação contrária, estão em La Rocque Couto, 1989.

conhecimento, podendo ser entendida como um processo cognitivo. Abre as portas para o autoconhecimento, para a dimensão interna, dialética, onde a bebida é fonte de saber e agente do conhecimento. Podemos compará-la, também, ao sacramento da religião cristã.

A bebida tem valor transcendente, é um elemento material revestido de grande poder simbólico e de coesão social, pois em torno dela se estrutura um ritual, e os rituais são momentos de ordenação, levando o sistema como um todo à estrutura, à coesão (conforme observaremos na sequência deste trabalho).

Esse ritual afeta e regula o feixe multirrelacional estabelecido, quer no âmbito individual, quer no âmbito social. O caráter relacional da bebida imprime, para os que a usam, um ritmo de cuidado, concentração, respeito, renúncia e entrega. Toda essa postura está especificamente ligada ao preparo para os que vão ingeri-la, que envolve um interdito sexual, uma dieta e um preparo interno relativo à consciência e entendimento consigo mesmo da *performance* ritual.

Por todos esses aspectos que enumeramos, a bebida tem *status* próprio e o lugar onde ela é feita e/ou guardada, a “casinha do Daime”, ocupa um papel importante na organização espacial da comunidade. As relações sociais ocorridas nesse lugar têm uma força simbólica especial.

Além disso, a bebida tem um “corpo social” representado pelos fiéis (“aparelhos”) que a afirmam e nela acreditam, “aparelhando” e testemunhando a presença dos seres míticos e das entidades ensinadoras do panteão específico de cada linha ritual.

Podemos afirmar, também, que ela tem “mana” – categoria inconsciente do pensamento coletivo –, que Marcel Mauss, 1974, trouxe à tona quando estudou o sistema de crenças melanésio, e que envolve uma multiplicidade de significados, dos quais destacamos os seguintes:

Ela [a noção de mana] funciona como uma categoria, tornando possíveis as idéias mágicas como as categorias tornam possíveis as idéias humanas.

O mana é uma coisa, uma substância, uma essência manejável, mas também independente. Eis porque só pode ser manejado por indivíduos que

tenham mana, num ato mana, ou seja, por indivíduos qualificados e durante um rito. (*ibid.*, p. 139)

O mana (...) surge, ainda aqui, como uma qualidade posta nas coisas, sem prejuízo de suas outras qualidades, ou, em outras palavras, como uma coisa superposta às coisas. Esse acréscimo é o invisível, o maravilhoso, o espiritual, e, em resumo, o espírito, que em toda eficácia e toda vida reside. (*ibid.*, p. 141)

Por fim, a bebida é um remédio utilizado principalmente para os males cujas causas seriam de natureza espiritual, funcionando também como um oráculo.

Santo Daime: rito da ordem

Nesta parte, vamos enfocar o aspecto do ritual, a ação engendrada pelo contexto mítico-social, que tem na bebida o seu principal agente e na música o seu modo de expressão.

Antes de mais nada, é preciso notar que estamos tomando os rituais como ações que deslocam a vida social e, conseqüentemente, a sociedade (*societas*), para o lado da sua estrutura, do seu ordenamento, tendo-se em mente a concepção de Victor Turner da sociedade como sendo a tensão entre a estrutura (ordem) e a antiestrutura (*communitas*).

Um comentário final: a sociedade (*Societas*) parece ser mais um processo do que uma coisa, um processo dialético com sucessivas fases de estrutura e de *communita*. Parecia haver – se é lícito empregar um termo tão controvertido – uma necessidade humana de participar de ambas as modalidades. As pessoas famintas de uma delas em suas atividades funcionais diárias procuram-na na liminaridade ritual. Os indivíduos estruturalmente inferiores aspiram à superioridade simbólica estrutural no ritual; os estruturalmente superiores aspiram à *communitas* simbólica e submetem-se a penitências para conquistá-la. (1974, p. 245)

Uma vez que os rituais do Santo Daime não são rituais de inversão como o carnaval, ou os rituais de rebelião, no sudoeste da África, em que se observa o deslocamento do equilíbrio estrutura/*communitas* para o lado desta última, podemos afirmar que eles são ritos da ordem correspondendo ao deslocamento do sistema para o lado da estrutura, reforçando a ordem cosmológica, que é intensamente vivida, saindo do seu estado latente, inconsciente, para se manifestar durante o ritual.

A ordem interna, por sua vez, é reafirmada pelo empenho de cada um na *performance* ritual ao submeter-se aos imperativos do “Império Juramidã”, na sua práxis durante o ritual. Da prática ritual o fiel acredita receber os “ensinos” e, principalmente, o ordenamento simbólico que se acredita eficaz, e que, nessa ordenação, vai limpando e desobstruindo simbolicamente os canais invisíveis dos neófitos, levando todo o sistema para uma ascese simbólica. Ou, antes de mais nada, para a ordem, como afirma Mary Douglas (1966, p. 12): “A sujeira ofende a ordem. Eliminá-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente”.

Essa ordem está expressa na organização militar do rito, que inclui o uso da farda, a referência aos membros como soldados do Santo Daime e Rainhas da Floresta, e à comunidade de culto como um batalhão, cujo Mestre tem a patente de General Juramidã.

Esse caráter de ordem também está expresso no uso de expressões militares como “estado maior”, “oficiais da casa”, “fora de forma”, no uso do termo “comandante” para o responsável pelos trabalhos e no uso da insígnia da Doutrina do Santo Daime (estrela de seis pontas).

Tudo isso reforça a nossa afirmação de que os ritos do Santo Daime são ritos da ordem, onde preponderam dois elementos estruturantes: a coesão hierárquica (Jura + midã) e a harmonia (ecológica) com a floresta, por meio da mobilização de entidades protetoras que têm sua origem naquele meio.

Convém observar que o ritual funcionou durante muitos anos com uma hierarquia explícita na farda: conforme o número de estrelas, aumentava a patente do “irmão”. O Mestre Irineu, no entanto, muito antes de morrer (cerca de uns quinze anos antes), nivelou todos com a mesma farda.

Os velhos contam que a gente conhecia as pessoas por divisão; ia de uma estrela até nove. Mas aí começaram umas faltas de compreensão pelo meio e quem tinha mais estrelas queria massacrar quem tinha menos, aí o Mestre extinguiu. Ficou todo mundo igual.

A ordem também aparece na separação entre homens e mulheres dentro da igreja (ver diagrama no final deste texto), revelando que a diferença de gênero tem significação como princípio ordenador do simbólico e das atividades comunitárias, como revela esta passagem de um texto teológico não publicado, escrito por Alex Polari, um dos líderes da Doutrina:

A disposição do “Baile” onde os hinos são tocados, cantados e bailados acompanhados de um maracá, revela também a tessitura social da comunidade. Homens e mulheres, rapazes e moças, solteiros e casados, padrinhos e jovens e velhos. Todos têm uma disposição que tende a fixar-se. Durante um tempo o iniciante acha o seu lugar na fila do hinário, e isso corresponde a achar o seu lugar na própria comunidade. Com o tempo, o amadurecimento e o aprendizado, a pessoa se farda, assume um posto no ritual, firma um ponto na corrente.

Esse ritual não deve ser considerado um rito de passagem nos termos propostos por Arnold Van Gennep no seu *Ritos de passagem* (1977) – ritos que marcam qualquer mudança de posição social, de lugar, de estado ou idade. Podemos, no entanto, utilizar a estrutura triádica desses rituais: separação, margem, e agregação, para compreendê-los melhor.

Para os fiéis, o ritual começa com o preparo (interdito sexual, dieta e consciência do ato a ser desempenhado) que afasta sua atenção das atividades mais ordinárias, correspondendo à fase de separação nos termos de Van Gennep. A fase da *performance* ritual, que reúne os fiéis de quatro a dez horas, é a fase de margem. Findo o rito, os acólitos retornam às suas atividades seculares. É o momento da reagregação.

Nos ritos do Santo Daime, os membros fardados têm a obrigação de compor a “corrente”, permanecer no trabalho cantando, bailando e atentos; ou seja, participando ativamente do ritual.

Alex Polari, que narra as suas experiências pessoais com a ayahuasca no *Livro das mirações* (1984), fez considerações pertinentes sobre a “corrente”, que reproduzimos a seguir:

A sintonia na corrente é uma faca de dois gumes. Às vezes, quando ela está harmônica, nos abastece daquilo que nos falta. Outras vezes, alguém começa a se confundir, o erro vai atrapalhando os outros e quem está firme tem que deslocar sua energia para fortalecer aquele ponto que enfraquece.

Para o não-fardado, essa participação é facultativa, devendo-se no entanto, permanecer no espaço do templo relativo ao seu sexo, respeitar os fiscais, não cruzar braços ou pernas e permanecer no espaço ritual (templo e terreiro), até o término da sessão.

Devido a esses aspectos, o acontecimento ritual envolve uma força que age sobre os participantes internamente e externamente, fazendo-os viver uma experiência de constrangimento, como Radcliffe-Brown (citado por Tambiah 1979) acentuou com relação à dança Andaman, observação que Tambiah afirma pode ser extrapolada para a maioria dos rituais coletivos.

Alguns exercícios marcados de ritmo submetem aqueles que estão dançando à sua influência e constrangimento, impelindo-os a ceder a eles, e permitindo-lhes direcionar e regular os movimentos do corpo e da mente.

De fato, aqueles que resistem ceder a essa influência de constrangimento provavelmente sofrem de uma marcada inquietação desagradável. Em comparação, a experiência de constrangimento de uma espécie particular, atuando sobre o colaborador, induz nele, quando ele cede, ele mesmo a isso, o prazer da auto-entrega. A peculiaridade da força em questão é que ela atua sobre o individual, de fora (como uma realização coletiva) e de dentro (desde o impulso para ceder que vem do seu próprio organismo). (Tambiah 1979, pp. 2-3)

Por outro lado, Mauss se refere a essa força como força eficaz do ritual:

Assim, numa prática médica, as palavras, as observações rituais ou astrológicas, os encantamentos são mágicos; aí jazem as forças ocultas, os espíritos e reina todo um mundo de idéias que faz com que os movimentos, os gestos rituais sejam considerados como possuidores de uma eficácia toda especial, diferente de sua eficácia mecânica. Não se concebe que seja o efeito sensível dos gestos o verdadeiro efeito. Este sempre ultrapassa aquele e, normalmente, não é da mesma ordem; por exemplo, provoca-se a chuva agitando-se água de uma fonte com um bastão. Os ritos têm algo particular que permite chamá-los de atos tradicionais que têm uma eficácia *sui generis*. (Mauss 1974, p. 49)

Tambiah cita novamente Radcliffe Brown, quando este se refere às descobertas da psicologia “recente” (1914): “o que eram emoções estéticas são largamente dependentes do nosso sentimento de música como movimento, os sons apelando não para o ouvido apenas, mas para imagens motoras inconscientes guardadas” (1979, p. 3).

O ritual do Santo Daime, por meio de seus múltiplos agentes (música, dança, cânticos e bebida), estabelece uma relação especial com os participantes (pois envolve uma força eficaz), sensibilizando todos os seus sentidos e levando-os a outras dimensões de significado, espaço e tempo.

É interessante a colocação de Leach sobre os rituais (1970, p. 16): “*Performances* rituais têm esta função, para o grupo participante como

um todo: eles momentaneamente fazem explícito o que é de outra maneira ficção”.

Vale dizer que a prática ritual dá existência social ao mundo cósmico-espiritual, relacionado com o sistema ideológico que tem como idéia principal o “Império Juramidã” e que, durante a *performance* ritual, é intensamente vivido nesse mundo.

É importante termos em mente a idéia desenvolvida por Tambiah, dos rituais como atos de desempenho. Seqüências preestabelecidas são desempenhadas dentro de um contexto variável, formado pelas expectativas individuais e coletivas que envolvem o desempenho daquele rito específico.

É necessário, portanto, manter na mente que festivais, rituais cósmicos, ritos de passagem, embora prescritos, são sempre abertos para o significado contextual. Componentes variáveis circundam o centro invariável de muitos rituais. (1979, p. 4)

Passaremos a examinar com mais atenção alguns aspectos do ritual, colocados por Tambiah:

Ritual é um sistema culturalmente construído de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências e atos padronizados, ordenado e freqüentemente expressado por múltiplos agentes, cujo conteúdo e classificação são caracterizados em vários graus de formalidade (convencionalidade), estereotipicidade (rigidez), condensação, (fusão) e redundância (repetição). (1979, p. 10)

O ritual do Santo Daime especifica não apenas regras de procedimento, como seqüências de eventos. O hinário que vai ser cantado durante toda a noite traz uma seqüência preestabelecida pela sucessão dos hinos, na ordem em que eles foram “recebidos” pelo “dono” do hinário.

O hinário do “Mestre fundador” tem uma parte onde é realizada a confissão, que já vem determinada na seqüência do hinário (hino 17),

e é realizada somente quatro vezes durante o ano. Existem, ainda, as normas de ritual que orientam os procedimentos ritualísticos da Doutrina do Santo Daime.

Outro ponto que merece nossa atenção é o tempo ritual, que quebra a linearidade do tempo normal, remetendo-nos a um tempo de sincronia.

Os hinários oficiais duram de oito a dez horas, período em que o Império Juramidã tem existência social, e o cântico dos hinos, entoado horas a fio, vai expressando os valores culturais e espirituais que identificam essa linha específica, revivendo intensamente, intencionalmente, e emocionalmente a cosmologia mítica da doutrina.

Tambiah afirma que:

Em muitos ritos de passagem e de cura, de possessão mediúnica, a cosmologia é repetidamente realizada e os arquétipos constantemente reiterados, para obter a dupla façanha de projetar o tempo mítico (Eliade 1959, p. 20) e de trazer o reino divino superior, ou momentos primevos para dentro do mundo humano presente, para obter a limpeza e a mudança com a potência moral. (1979, p. 14)

Esse tempo mítico é o tempo sincrônico, estrutural, que relativiza o tempo linear. Este é detido, dando lugar ao tempo eterno, ancestral; o espaço-tempo dos vãos xamânicos.

Leach, no seu artigo sobre a representação simbólica do tempo, alerta para os incômodos da irreversibilidade do tempo:

O tempo, diz Whitehead, é a pura sucessão de durações de épocas: ele segue e segue (Whitehead 1927, p. 158), apesar disso, precisamos reconhecer que essa irreversibilidade do tempo é muito desagradável do ponto de vista psicológico. Na verdade, os dogmas religiosos estão, no mundo inteiro, relacionados com a negação da "verdade" final dessa experiência do senso comum. (1974, p. 206)

Na página 207, Leach traça um diagrama que representa o fluxo total do tempo. Visto de uma maneira durkheimiana, a seqüência total engloba quatro fases distintas ou *estados da pessoa moral*.



FASE A – O rito de sacralização, ou separação. A pessoa moral é transferida do mundo secular-profano para o mundo sagrado, ela “morre”.

FASE B – O estado marginal. A pessoa moral está numa condição sagrada, uma espécie de animação em suspensão. O tempo social ordinário parou.

FASE C – O rito de dessacralização, ou agregação. A pessoa moral é trazida de volta do mundo sagrado para o profano; ela é “renascida”, o tempo secular começa de novo.

FASE D – Essa fase é a fase da vida secular normal, o intervalo entre festivais sucessivos.

A repetição dos hinos tem função análoga aos exercícios de meditação budista, “que pela sua repetição cuidadosa permitem conseguir o estado de desprendimento mental” (Maha Boona 1976, citado em Tambiah 1979, p. 32), ou aos mantras do hinduísmo, “como auxiliares ou meio para a meditação e concentração, ou como instru-

mento de terapia, com o objetivo de trazer uma mudança sobre o estado mental” (Staal 1975, *ibid.*).

É interessante citar mais uma vez Tambiah, na conclusão da sua análise sobre o rito cingalês de exorcismo e que pode ser aplicada aos ritos que estamos analisando:

É o assunto desse ritual, como de muitos outros, persuadir, através de experiências, da plausibilidade e imediação de outros reinos do cosmos, os quais podem invadir o reino humano para o bem ou para o mal, dependendo da sua valorização ética. (*ibid.*, p. 42)

Acrescentaríamos ainda que esses rituais, quando desempenhados, acabam momentaneamente com a ambigüidade entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens, a vida e a morte, o sonho e a realidade, Jesus e Cristo, Raimundo Irineu Serra e Juramidã ou qualquer outra ambigüidade que se estabeleça entre o aqui (terra) e o lá (mundo dos espíritos) (ver desenho mais à frente).

Concluindo, retornamos ao nosso pensamento inicial de que essas *performances* rituais são ordenamentos, e, como tal, têm efeito estruturante, envolvendo disciplina, constrangimento, formalidade, estereotipicidade, redundância etc.

Xamanismo: diálogo do corpo e da alma

Observamos que muitas das características daquilo que os antropólogos apontam como xamanismo estão presentes em nosso objeto de estudo e, de certa forma, constituem-se em uma das principais vertentes de interesse sociológico e heurístico. Essas características variam, segundo o autor que se toma como referência, com duas abordagens principais.

Na primeira, a alma abandona o corpo para empreender ascensões ao céu ou descidas ao inferno, constituindo o xamã viajante,

segundo a classificação de Herbert Baldus (1965/1966, pp. 187-252). A segunda, conforme o mesmo autor, constitui o xamã possessor, caracterizando-se pela possessão extática em que o ego é substituído por ente sobrenatural.

Essas duas vertentes, como nos mostra Schroder (citado por Baldus *op. cit.*, p. 190) “são, ideologicamente, dois lados do mesmo fenômeno, se se considerar o xamanismo, na qualidade de arte do êxtase, essencialmente uma arte de transformação”.

Xamã vem da palavra tungue XAMÃ, utilizada na língua dos tungues (pastores de rena da Sibéria) e que significa “alguém que está excitado, comovido ou elevado” (e isso, incidentemente, é muito semelhante às conotações de outras palavras em outras línguas, empregadas para descrever a possessão). Mais especificamente falando, xamã é uma pessoa, de qualquer sexo, que dominou os espíritos e que pode, à sua vontade, introduzi-los em seu próprio corpo. De fato, ele freqüentemente encarna esses espíritos e pode controlar suas manifestações, caindo em estados controlados de transe em circunstâncias apropriadas. Como coloca Shirokogoroff, grande autoridade russa nos tungues, o corpo do xamã é um “porto” ou receptáculo para os espíritos. (Lewis 1971, p. 58)

No epílogo de sua obra, *O xamanismo e as técnicas arcaicas de êxtase* (1960, p. 398), Mircea Eliade sintetiza os traços mais marcantes do xamanismo.

À parte dos Deuses e seres sobrenaturais aos quais se dirigem as rezas e se oferecem sacrifícios, existem os “especialistas do sagrado”, homens capazes de “ver” os espíritos, de subir ao céu e descer aos infernos, combater demônios, a enfermidade e a morte.

O recebimento da missão do Santo Daime por Raimundo Irineu Serra, que envolve uma dieta de macaxeira, durante a qual ele se

comunica com um ser espiritual (Rainha da Floresta), de quem recebe instruções, além de ser um rito de passagem em que Mestre Irineu retorna com o *status* de iniciado, é também característico da iniciação xamânica.

Vimos que uma das formas mais correntes de designação do futuro xamã é o encontro com um ser divino ou semidivino que lhe aparece durante um sonho, uma enfermidade ou outra circunstância qualquer, o qual lhe revela que ele foi escolhido, e o incita, dali em diante, a uma nova ordem de vida. (*ibid.*, p. 72)

Esse processo pode ser, de certa forma, vivenciado por cada neófito individualmente, quando da sua adesão ao sistema religioso, que traz sempre uma transformação (morte simbólica) e reorientação da existência simbólica e social.

Os membros desse sistema religioso são como aprendizes de xamã, ou xamãs em potencial. Embora existam os comandantes do trabalho, a atividade xamânica não é exclusividade apenas de alguns iniciados, como nas sociedades indígenas em geral, e a prática ritual é o aprendizado dessa arte do êxtase. À parte a vocação xamânica, todos têm participação ativa no ritual. A coletividade do culto pode, por meio da técnica de concentração e acesso aos cânticos, que são a principal ferramenta para as viagens extáticas, “voar” pelo astral, com características do xamã viajante, ou servir como aparelho para a recepção de seres, com características do xamã possesso. O batalhão formado faz um xamanismo coletivo, específico dessa linha de trabalho.

A virtude de “voar”, a ascensão a planos superiores, é para Eliade o traço distintivo do xamanismo. Afirma ele com relação aos xamãs esquimós:

suas capacidades extáticas permitem-lhes empreender qualquer viagem em espírito, a qualquer região cósmica. Tomam sempre a precaução de se fazer atar por cordas, de modo que possam viajar em espírito, de outro modo seriam arrebatados pelos ares, e desapareceriam de verdade. (*ibid.*, p. 235)

Eu passei quarenta anos sem sair do chão, sem voar, sem andar por cima das águas, sem nada. Depois de quarenta anos, chegou também um Buda e começou a falar comigo e eu também comecei a falar o que estava passando. Depois eu voei pelo mundo todo, eu andei por todo o território da Floresta e corri os astrais todos. Eu fui em lugares de conhecimento. Por que eu vou ter medo disso, se eu com essas ervas, eu recebi coisas que eu nunca esperava na minha vida de ter conhecido e com elas eu cheguei a esse conhecimento (Padrinho Sebastião).

O corpo fica, mas o espírito viaja pelo astral. O astral é o *locus* simbólico dessa viagem do xamã, o plano invisível onde ocorre o embate das forças, o plano dos vôos xamânicos.

É interessante notar que é feita uma inversão no Pai Nosso cristão, que mostra essa característica viajante do xamã. Em vez de orar: “Pai Nosso que estais no céu, venha a nós o vosso reino”, se ora: “Pai Nosso que estais no céu, vamos nós a vosso reino”. O fiel vai ao reino dos céus, viaja até ele.

Por fim, apresentamos uma definição do xamã como especialista do trânsito entre o “aqui” e o “lá”, entre o corpo e o espírito, ou espíritos. Essa ambigüidade se dissolve com o ritual, que é a tentativa ou processo de tratar a ambigüidade entre o aqui e o lá, o homem e os deuses (ver diagrama abaixo).

O xamã é um iniciado, capaz de se comunicar com o mundo sagrado. Ele trabalha com as categorias de tempo e espaço, transitando entre o aqui e o lá. Esse trânsito é semelhante a uma viagem, uma ascensão a planos de harmonia e compreensão, daqui para lá; e o lá, por sua vez, mundo simbólico povoado por entidades espirituais, é capaz de vir até aqui (possuí-lo) e fazer uso do seu corpo (aparelho) para as suas manifestações.

O equilíbrio entre o aqui e o lá é obtido pela capacidade do xamã de interpretação, transformação, cura e, sobretudo, pela sua vitória sobre inimigos que se encontram nos limiares, nas fronteiras e nos interstícios, como o medo, a loucura, a morte e a dúvida.

AQUI	RITUAL	LÁ
TERRA		ASTRAL
TEMPO LINEAR		TEMPO ESPIRITUAL
SONO		SONHO
RITO	tentativa de tratar a ambigüidade	MITO
CAOS	entre o aqui e o lá	ORDEM
EU INFERIOR		EU SUPERIOR
JESUS		CRISTO
RAIMUNDO IRINEU SERRA		JURAMIDÃ
VIAGEM POSSESSÃO		

Conclusão

No estudo das origens da Doutrina do Santo Daime, observamos que o recebimento da missão por Raimundo Irineu Serra corresponde a um rito de passagem (Van Gennep 1978).

Ele faz um preparo e começa a se separar da vida ordinária para viver, durante o período da dieta de macaxeira insossa, a fase de margem. Nessa fase, ele recebe instruções da “Rainha Mãe” para se reintegrar com o *status* de iniciado, em razão das revelações que lhe foram entregues, entre elas a patente de Mestre do “Império Juramidã”.

Podemos afirmar também que, embora a bebida tenha efeitos interpretados como sendo alucinógenos, essa manifestação não é predominante. Vale dizer que as tradições culturais que se utilizam da bebida de forma ritualizada conseguem processar essa propriedade alucinógena, levando os seus adeptos a vivenciar uma experiência estruturante, em que são levados a refletir sobre si mesmos e a harmonia das suas relações sociais e espirituais (invisíveis).

Considerar a ayahuasca apenas como droga é estar cego para uma série de componentes sociossimbólicos que fundamentam o seu uso e trabalham conscientemente com esse potencial tóxico-psicótico. Vale dizer que para a antropologia pouca significância tem o fato de a bebida ser considerada tóxica ou não, visto que as tradições culturais engendradas pelo seu uso, e que ao mesmo tempo o orientam, não apresentam estados de anomia ou patologia social. Preferimos utilizar a palavra enteógeno⁴ para nos referir à ayahuasca.

Como nos mostra Grof, essas substâncias não nos remetem necessariamente a estados específicos relacionados a elas próprias.

A maioria dos pesquisadores que estudam os efeitos dos psicodélicos chegou 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 estados específicos relacionados a elas próprias. O indivíduo que as ingere não experimenta uma psicose tóxica essencialmente sem correlação com o funcionamento da psique em circunstâncias 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 1987, p. 20)

-
4. Em grego, “entheos” significa literalmente “Deus dentro” e era a palavra utilizada para descrever o estado em que a pessoa se encontra quando está inspirada e possuída por um Deus, que entrou em seu corpo. Era aplicada a transes, assim como àqueles ritos religiosos em que os estados místicos eram experienciados através da ingestão de substâncias transubstanciais com a deidade. Combinada com a raiz “gen”, que denota a ação de tornar-se, essa palavra compõe o termo que se propõe: “enteógeno”. Trecho traduzido da obra *El camino a Eleusis*, de Wasson, Hoffman e Ruck (1980, pp. 231-235).

Tão importante quanto as observações de Grof é o fato que o uso da bebida dentro da doutrina que observamos tem função estruturante, pois trata-se de um rito da ordem (estrutura). Ou seja, o uso ritualizado da bebida desloca o sistema para a sua estrutura (*societas*), e não para a sua antiestrutura (*communitas*), reforçando a ordem cosmológica, que é intensamente vivida, saindo do seu estado de latência inconsciente para se manifestar durante o ritual.

A ordem interna, por seu lado, é reafirmada pelo empenho de cada um na sua *performance*, ao submeter-se aos imperativos da doutrina na sua práxis durante o ritual, o qual trata da ambigüidade entre o mundo dos homens (aqui) e o mundo dos deuses (lá).

Além disso, o rito é de limpeza, doutrinação e expulsão de seres invisíveis (escurecidos e/ou escurecedores), levando os neófitos e todo o sistema para uma ascese simbólica, ou, antes, para a ordem. Como afirma Mary Douglas (1966), “a sujeira ofende a ordem”.

Por fim, fizemos considerações sobre a instituição do xamanismo porque acreditamos que essa é a forma (xamanismo coletivo) que esse sistema religioso encontrou para se manifestar.

Bibliografia

- BALDUS, Herbert. “O xamanismo, sugestões para pesquisas etnográficas”, in: *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, vol. XVI, 1965/1966.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. São Paulo, Cultrix, 1982.
- CASHMAN, John. *LSD*. Coleção Debates, nº 23, SP, Perspectiva, 1966.
- COSTA, Oswaldo de A. “A planta que faz sonhar – Yagê”, in: *Revista da flora medicinal*, Rio de Janeiro, 1956, p. 576-ss.
- DANIEL, H. Efron, HOLMSTEDT, Bo e KLINE, Nathan S. (orgs). *Ethnopharmacologic search for psychoactive drugs*. Nova York, Raven Press, 1979, pp. 383-402.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Coleção Debates, nº 120. São Paulo, Perspectiva, 1966.

- ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del extasis*. México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- FURST, Peter T. *Los alucionogenos y la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- FRÓES, Vera. *Santo Daime – cultura amazônica*. Suframa, Manaus, 1983.
- GROF, Stanislav. *Além do cérebro*. São Paulo, Mcgraw-Hill, 1987.
- HARNER, Michael J. (org.). *Alucinogenos y chamanismo*. Madri, Labor, 1976.
- JARA, Ramirez de, M.C.; PINZÓN, C.E. “Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El yagé en la cultura popular urbana”, in: *América Indígena* XLVI, nº 1, Cidade do México, 1986, pp.163-188.
- LA ROCQUE COUTO, Fernando de. *Santos e xamãs*. Dissertação de mestrado, UnB, Brasília, 1989.
- LEWIS, Ioan. *Êxtase religioso*. Coleção Debates, nº 119. São Paulo, Perspectiva, 1971.
- LEACH, Edmund. *Political systems of highland Burma*. Londres, Atholne, 1970.
- _____. *Cultura e comunicação*. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.
- _____. *Repensando a antropologia*. Coleção Debates, nº 88. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- LUNA, Luis Eduardo. “The healing practices of a Peruvian shaman and the concept of plants as teacher among four mestizo shamans of Iquitos, Northeast Peru”, in: *Journal of Ethnopharmacology*, vol. 11, nº 2, 1984.
- _____. “Bibliografia sobre la ayahuasca y apêndices”, in: *América Indígena*, vol. XLVI, nº 1, Cidade do México, 1986, pp. 235-251.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Vol. 1 e 2. São Paulo, Edusp, 1974.
- MELATTI, Júlio César. “O mito e o xamã”. Separata da *Revista do Museu Paulista*. Vol. XIV, 1963.
- _____. *Índios do Brasil*. Brasília, Editora de Brasília, 1970.
- _____. *O messianismo Krahô*. São Paulo, Herder, 1972.
- MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. “A questão da ‘realidade’ na Amazônia”. Comunicação apresentada no 4º Encontro Inter-regional de Cientistas Sociais do Brasil, Manaus, 1981.
- _____. *O Palácio de Juramidã. Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de mestrado, Recife, 1983.

- MUNN, Henry. "Os cogumelos da linguagem", in: HARNER, M. (org.) *Alucinógenos y chamanismo*. Madri, Labor, 1976, pp. 96-136.
- NARANJO, Claudio. "Psychotropic properties of the harmala alkaloids", in: DANIEL, H. Efron; HOLMSTEDT, Bo e KLINE, Nathan S. (orgs). *Ethnopharmacologic search for psychoactive drugs*. Nova York, Raven Press, 1979, pp. 385-391.
- POLARI, Alex. *O livro das mirações*. Rio de Janeiro, Rocco, 1983.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- REICHEL-DOLMATOFF, Geraldo. "Notes on the cultural extent of the use of yagé (*Banisteriopsis caapi*) among the Indians of the Vaupes, Colombia", in: *Economic Botany*, vol. XXIX, 1970, pp. 32-33.
- _____. "O contexto cultural de um alucinógeno aborígine", in: COELHO, Vera Penteadó (org.). *Alucinógenos e o mundo simbólico*. São Paulo, EDUSP.
- STEWART, J. H. "Estimulantes e narcóticos", in: *Handbook of South American Indians*, vol. 5. Nova York, Cooper Square, 1963.
- TAMBLAH, S. J. *A performative approach to ritual*. London British Academy. As citações constantes nesta dissertação foram extraídas de cópia original, apresentada como Radcliffe-Brown Memorial Lecture. Harvard University, 1979.
- TAUSSIG, Michael. "Folk healing and the structure of conquest", in: *Journal of Latin American Lore* 6, n° 2, 1980, pp. 217-278.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- WASSON, R. Gordon; HOFMANN, Albert e RUCK, Carl A.P. *El camino a Eleusis*. Madri, Fondo de Cultura Económica, 1980.

QUADRO I

FUNDADOR	NOME DA BEBIDA	NOME DO CENTRO, LOCALIZAÇÃO E RESPONSÁVEL
RAIMUNDO IRINEU SERRA (1931) RIO BRANCO (AC)	DAIME	A. CICLU (1) – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Alto Santo Colônia Custódio Freire – zona rural de Rio Branco (1945) Peregrina Gomes Serra
		B. CICLU (2) – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Colônia Custódio Freire – zona rural de Rio Branco (1981) Luiz Mendes
		C. CEFLURIS – Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – Colônia 5000 – zona rural de Rio Branco, Seringal Céu do Mapiá, interior do Amazonas, e filiais nas principais capitais do Brasil e no exterior (1974) Alfredo Gregório de Melo.
DANIEL PEREIRA DE MATTOS (1946) RIO BRANCO (AC)	DAIME	D. Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz – zona urbana de Rio Branco – Bairro da Vila Ivonete (1947) Manoel Hipólito de Araújo (<i>in memoriam</i>).
		E. Centro Espírita Daniel Pereira de Matos – zona urbana de Rio Branco – Bairro da Vila Ivonete (1979). Antônio Geraldo da Costa (<i>in memoriam</i>).
JOSÉ GABRIEL DA COSTA (1961) PORTO VELHO (RO)	VEGETAL	F. Centro Espírita Beneficente União do Vegetal – UDV – zona rural e urbana de Porto Velho, sede geral em Planaltina – DF e filiais nas principais capitais do país e no exterior (1962). Raimundo Nonato Marques.

Obs: O quadro 1 não esgota toda a informação sobre as diversas linhas doutrinárias. Temos conhecimentos de outros trabalhos espirituais e subdivisões que já ocorreram dentro de uma mesma tradição.



Madrinha Rita, viúva do padrinho Sebastião
(2ª da esquerda para a direita), na primeira gira
de Umbanda na Vila Céu do Mapiá (AM)
final da década de 80.
Foto: Edward MacRae

O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime

Clodomir Monteiro da Silva¹

Introdução

A miração,² categoria central do uso ritual da ayahuasca (URA)³ no modelo do Culto do Santo Daime (CSD), remete-nos a duas tradições

-
1. Professor de Antropologia da Universidade Federal do Acre (UFAC).
 2. O termo deve possuir influência de fronteiriços bolivianos e peruanos, ou por se tratar de região bilingüe (espanhol/português). Mas, passando a significar mais que “ver”, o termo adquiriu *status* sagrado. O estado de “miração” não se confunde com as visões “alucinatórias”. Podem ocorrer fenômenos homólogos aos estados de êxtase, transe ou “possessão”. A situação é inversa à da possessão nos cultos afro-brasileiros. Na maioria dos casos, entre os iniciados ou xamãs (mestres), estes vão ao encontro das entidades em diferentes planos do mundo espiritual. Raramente interpretam os cenários da miração como idênticos à realidade da vigília. Quando as entidades chegam, eles entendem que o fazem no recinto onde estão, ou no interior de seus corpos, principalmente para realizar operações de limpeza ou terapêuticas (Monteiro da Silva 1983 e 1985).
 3. “Ayahuasca” vem da tradição quíchua e chega a esta região amazônica, depois de

aparentemente distintas e distantes: as culturas indígenas americanas e as religiões afro-brasileiras. Tomando contudo o chamado estado alterado ou modificado de consciência, com que ambas operam, como referencial diacrítico entre as duas, a ruptura se relativiza.⁴

Assim, este estado de consciência, que segundo Leiris (1980) obedeceria a um impulso de ruptura com o cotidiano e seria observável em três variantes (estar fora de si próprio do transe ou êxtase dos místicos; projetar-se num outro mundo comum ao xamã; e o virar *outro* através da possessão), além de não se confundir com a alucinação, deve, segundo Groisman (1992), ser considerado a partir das categorias nativas.⁵

uma rica tradição de uso, através de Crescêncio Pizango, mestiço oriundo do Departamento de Loreto, Peru. Seu uso entre populações urbanas teria originalmente ocorrido com a criação do Centro Regeneração e Fé (CRF) que teria funcionado entre 1913 e 1929, na cidade de Brasília, estado do Acre. Temos demonstrado, em outros textos, que com a bebida os usuários assimilaram e instituíram as práticas acima citadas, influenciando a construção de sua cosmologia. Plutarco Naranjo (1983, p. 67), em seus aspectos históricos informa: “La Ayahuasca há sido utilizada por los aborígenes de la hoya amazonica desde tiempos inmemoriales. Es de suponerse que conforme los grupos primitivos fueron avanzando y estableciéndose a lo largo del Amazonas y el Orinoco y sus afluentes se fueron también familiarizando com las plantas de esas exuberantes selvas y comenzó el uso de las espécies psiquedélicas de aquel habitat. (...) Es probable que de este extendido culto a los muertos surgió la fitonimia Ayahuasca, ya que mediante la bebida de sus extratos, en la fase alucinatória, se puede ver a los antepasados, hablar com ellos, conocer sus deseos, sus órdenes” (p. 67).

4. Entendido aqui como recurso heurístico-metodológico através do qual algumas categorias ou conceitos semelhantes, não importando o termo ético empregado (êxtase, transe extático ou vidência, vôo xamânico, projeção do corpo astral e possessão, incorporação, irradiação), sem necessariamente explicitar as origens e história dos mesmos, aproximam pelo contraste duas ou mais categorias ou conceitos. Neste caso, as tradições das religiões afro-brasileiras e do xamanismo indígena, pelas mediações dos ayahuasqueiros e adeptos do Santo Daime, atualizam experiências psicofisiológicas universais a partir de referenciais próprios, dinâmicos – que podem ocorrer diacrônica, sincrônica ou polifonicamente.
5. Como nos lembra Groisman: “... los daimistas atribuyen la condicion de ‘ser divino’ [ao daime]. En este sentido, ellos no ven al ‘Daime’ como sustancia ‘alucinogena’,

Considerando, porém, que a seleção cultural se faz enquanto fenômeno social total, em diálogo com seu tempo e espaço e com a participação ativa da memória e vivência religiosa anterior de seus participantes, não poderíamos deixar de situar o CSD entre os cultos afro-amazônicos.

O problema, pois, não está em negar ou afirmar a influência indígena regional, nem a dos cultos afro-brasileiros ou dos ritos sincréticos assimilados pelos caboclos, mestiços, e ayahuasqueiros na intermediação entre a selva e os povoados que contribuíram para a estruturação do ritual do Centro Regeneração e Fé (CRF) e de seus desdobramentos futuros.⁶ A polêmica gira em torno da especificidade da influência, isto é, saber até que ponto esta teria ocorrido num contexto histórico anterior ao da expansão do espiritismo kardecista nos primeiros anos desta década e da umbanda, bem depois dos anos 1930.

Ao aprofundar a análise do CRF e sua evolução para o CSD, deste para o Alto Santo (CICLU) organizado por Raimundo Irineu Serra e do último para as duas principais linhas desenvolvidas – a partir dos anos 1940 a de Daniel Pereira de Mattos e suas vertentes; e a partir dos anos 1960 a do CEFLURIS, de Sebastião Mota Melo, cuja expansão se dá

o sea, que produce un estado de alucinacion. Afirmar que el 'Daime' es un 'alucinógeno' no es unicamente un error semántico, en la medida en que no corresponde a la manera por la cual el grupo se refiere a él. Es tambien un error conceptual, porque al denominarlo 'alucinogeno' se reduce sustancialmente el alcance de la definicion de sus efectos" (1992, pp. 94-95). "Las culturas que utilizan estas sustancias, en general tratadas dentro del campo de lo sarado, no diferencian basicamente los efectos que provocan en sus miembros. Podemos decir que todos tienen acceso a la misma dimension inconsciente. Lo que varia es el momento del individuo, o sea, su condicion en la cultura en la cual vive, a partir del aprendizaje que tuvo en el uso de estas sustancias y en el conocimiento de la dimension a la cual tiene acceso" (*op. cit.*, pp. 95-96).

6. Sobre o contexto onde se desenvolve o CSD ver Monteiro da Silva 1983a, pp. 59 e 92 e sobre o ritual ver p. 93. Consultar também Monteiro da Silva *apud* MacRae 1992.

para todo país a começar nos anos 1980⁷ – poderemos perceber como as duas tradições de êxtase caminharam, ora separadas no culto da ayahwasca inicial, ora juntas institucional e estruturalmente no segundo período apontado acima e alternadas ou em complementaridade na atual fase.

A União do Vegetal, que surgiu cerca de vinte anos depois na cidade de Porto Velho, teve um desenvolvimento próprio, refletindo, contudo, em seu ritual, o mesmo *ethos* presente em áreas ocupadas pelos caucheiros do lado oriental boliviano mais ao sul do Acre, adentrando os territórios dos departamentos Beni e Pando, nas colocações situadas nas cabeceiras do Rio Acre e junto a seus afluentes, em especial o Tauhamano. O que, à primeira vista, aproxima esta linha aos primevos ayahwasqueiros, confirmando a não-existência de vínculo direto com os sistemas do CSD aqui estudados.

Tentaremos resumir o processo de formação dos cultos afro-amazônicos e algumas características da tradição ayahwasqueira predominante na região onde o CSD surge.

Algumas tradições formadoras

Furuya (1993, 1994) vem trabalhando há alguns anos a hipótese de que os cultos afro-brasileiros na Amazônia poderiam ser diferenciados dos padrões conhecidos em todo país. Para tanto, o autor indica dois horizontes históricos. No primeiro, baseado em Moreira Neto (1988), da metade do século XVIII à metade do XIX, teria ocorrido “o período de destribalização indígena” e o surgimento de uma “massa popular amazônica” e do que ele chama de uma “cultura popular

7. O CEFLURIS, que já se instituíra como eclético, desde os primeiros quinze anos na Colônia 5 Mil, arredores de Rio Branco, amplia sua abertura para abrigar, e dialogar com as práticas consideradas da nova consciência religiosa, representadas pelos peregrinos dos grandes centros urbanos do sul e sudeste do Brasil (Soares 1994). Esta vertente passou a intensificar, em suas igrejas, a aproximação com os cultos afro-brasileiros, principalmente a umbanda.

amazônica” homogênea, que se consolida. O horizonte caracteriza-se pelas “tradições religiosas populares que têm como fator principal a crença nos santos e pajelança formadas naquela época”, base, segundo o autor, das “religiões populares” (*op. cit.*, p. 24).

O surgimento do Ciclo da Borracha teria marcado o segundo horizonte, que se inicia em 1845 e intensifica-se em 1877. A população da região amazônica passa de 330 mil pessoas em 1872 para 1 milhão e 400 mil em 1929 (Benchimol 1981). Com a migração nordestina, vinha grande contingente do Maranhão, considerado o mais importante pois, com este, se formaria o que o autor denomina de “horizonte dos cultos afro-amazônicos”, decorrente de uma tradição dos cultos afro-brasileiros do estado do Maranhão, que acompanhou o fluxo migratório, espalhando-se por toda a Amazônia.

Ou seja, na mesma época em que por todo o Brasil disseminavam-se correntes espíritas populares, entre elas a Umbanda sulista, na Amazônia surgiam e se fortaleciam manifestações religiosas levadas por migrações procedentes principalmente do Maranhão.

A difusão teria começado, segundo Penna Pinheiro (1986, p. 157), por Porto Velho, onde em 1917 teria ocorrido a fundação local do primeiro grupo de “umbanda”, sob direção de uma mulher do Maranhão, Chica Macaxeira. Adverte o autor que esta, contudo, não era a da umbanda criada nas décadas de 1920-1930 nas grandes cidades do sul do país.

Segundo dados confiáveis de Nunes Pereira (1979[1947], pp. 142-143), que participou do ritual por volta de 1941, esse grupo é de “Tambor-de-Mina da linha maranhense e onde se usa nos rituais a ayahuasca.”

Em Manaus a fundação do primeiro culto afro-brasileiro se deu em 1900. A mulher que o fundara nasceu no interior do Maranhão e foi iniciada na “Casa-de-Nagô em São Luís” (Gabriel 1985, pp. 146-149), além de outros grupos que migraram do Maranhão no ciclo da borracha (Nunes Pereira 1979 [1947], pp. 61-66). Em Belém, as religiões de

origem africana que estão relacionadas diretamente com o presente, foram introduzidas a partir do Maranhão no começo deste século (Costa Eduardo 1948; Leacock e Leacock, 1972). Todos esses cultos se voltaram para o meio urbano.

A seguir, Furuya (1994, p. 14ss.), enumera casos de umbandização a partir dos dois modelos: o anterior, dos anos 1950 e 1960, e o que, começando neste período, oriundo do sul, teria se expandido por todo o país. Contudo, precedendo a propagação em larga escala da umbanda na Amazônia, um novo tipo teria surgido, próprio da tradição religiosa afro-amazônica e diferente daquela. O autor provavelmente está se referindo à chamada umbanda branca.⁸

Ainda de acordo com Furuya (1994, p. 34), têm existido em diversas áreas alguns tipos de religião diferentes do

Candomblé tradicional do litoral nordestino. Cada um deles recebe uma denominação diferente e estão carregados de uma coloração regional. Embora se possa ver que eles apresentam traços em comum: (1) um mundo espiritual notavelmente sincrético; (2) a ênfase na relação pessoal entre os espíritos possesores e cada indivíduo; (3) um grupo maleável de fiéis em torno de uma personagem xamânica central; (4) a importância dos rituais de cura; (5) a influência direta ou indireta da cultura religiosa dos nativos. Esses são os pontos em comum.

-
8. "As recentes pesquisas sobre religiões na Amazônia estão trazendo de volta antigos e sugerindo novos problemas interpretativos. Em certo sentido o fato decorre do pouco interesse dos estudiosos em se dedicar às especificidades da região" (Figueiredo 1976). Daí terem surgido generalizações, às vezes apressadas, identificando ali a extensão dos modelos religiosos de outras partes do país. É o que acontece com a Umbanda que continua em expansão na Amazônia, mas quase sempre associada àquela surgida da "reinterpretação, racionalizadora e simbolizante, dos cultos populares do Brasil, realizada, em processo que já se observa na terceira década deste século, por teólogos eruditos do Rio de Janeiro e de São Paulo e, desde então, difundida pelos quatro cantos do Brasil" (Motta 1985, p. 114 *apud* Monteiro da Silva 1997b).

Diante de situações atípicas encontradas, o autor começa a perceber o fenômeno inverso. Os centros inicialmente instituídos como de umbanda começam a apresentar modificações na direção de sua adaptação local, com a criação de novas entidades como, por exemplo em Manaus, os “caboclos da zona franca”. Surge então o conceito de “amazonização da umbanda”.⁹

Lembremos que foi nas décadas de 1950 e 1960 que surgiram os centros de Daniel Pereira de Mattos (1947) e de José Gabriel da Costa, seguido imediatamente do início da expansão do CSD para o sul; período que Prandi (1997, pp. 7-8) define como o do ressurgimento do candomblé. Neste movimento, comenta o autor, a umbanda foi remetida de novo ao candomblé, “sua velha e verdadeira raiz original”. Período de vital efervescência no plano da cultura e das mentalidades. Profundas mudanças em relação aos modos de vida e aos códigos intelectuais, “quando a racionalidade foi posta sob suspeição, assim como a crença completa do universitário em seus modelos fechados de explicação do mundo. Antevia-se o que viria mais tarde a ser chamado de o pós-moderno” (*op. cit.*). E completa:

-
9. O autor pesquisou e anotou especificidades de alguns cultos amazônicos, tomando os espíritos caboclos como pontos de referência, sob três aspectos dessa tradição religiosa. Em primeiro lugar, a natureza intrinsecamente individual e individualizante da relação entre os caboclos e os médiuns que os recebem durante o ritual. Em segundo, a representação simbólica dos caboclos nas religiões afro-amazônicas e suas diferenças em relação ao simbolismo dos caboclos na umbanda sulina. Em terceiro, a transformação na representação simbólica dos caboclos sob influência crescente do processo de umbandização, ou do processo de aproximação do estilo da umbanda sulina (Furuya 1993, pp. 1-2). Ao propor interpretar aquelas manifestações religiosas como um comentário sobre a formação histórica e a realidade social brasileira, o autor justifica e define: “desde que essas religiões têm se desenvolvido, formando uma tradição regional mais ou menos distinta, parece-me apropriado chamá-las religiões afro-amazônicas” (*op. cit.*, pp. 1-2).

O movimento de contestação dos anos sessenta que se iniciou na Europa, depois nos Estados Unidos, logo chegou ao Brasil, sobremaneira no sudeste, nas grandes cidades, ganhando adeptos entre intelectuais, estudantes secundaristas e universitários. A contracultura e a recuperação do exótico, do diferente, do original, faces de uma mesma moeda, eclode na juventude ocidental que se rebela, optando pelas civilizações orientais, seus mistérios transcendentais e ocultistas. (*op. cit.*)

Valorizou-se a cultura do outro.

E aí está a meu ver o contraponto ou ironia da história que estamos querendo contar. Embora Sebastião Mota viesse a se retirar do Alto Santo apenas após a morte de Mestre Irineu, ele já vinha distribuindo o Daime no Pronto Socorro localizado em terras de sua família, onde mais tarde, com a construção do templo, se iniciaria a primeira meca dos mochileiros. O resto da história já sabemos. E isto em parte explica a continuidade e a descontinuidade da modelagem do ritual da ayahuasca em relação ao Alto Santo e comparado com os demais centros surgidos na capital do Acre a partir da mencionada linha de Daniel Pereira de Mattos.

Com a chegada dos mochileiros e constante intercâmbio, o paradigma do CEFLURIS foi se moldando e passando a inaugurar a terceira fase histórica do ritual da ayahuasca, a de sua expansão e própria adaptação criativa aos adeptos dos anos 1990, da ruptura com os valores da modernidade, e sua reaproximação aos cultos afro-brasileiros, em especial com a umbanda do Rio de Janeiro (Guimarães, 1992).

A tradição ayahuasqueira vem sendo estudada por Dobkin de Rios 1972, 1977; Luna 1986; Monteiro da Silva 1992, 1997; MacRae 1992. Ela se associa ao curandeirismo e, provavelmente, à pajelança, comum em toda Amazônia, praticado por diferentes especialistas, na intermediação entre a selva e os núcleos rurais e urbanos. Terror e cura se juntam e vão se tornar essenciais na sincrese dos cultos amazônicos,

culminando com a reelaboração do Culto do Santo Daime. Vimos que foi no período da exploração da borracha do final do século XIX e início deste século que vamos encontrar o culto da ayahuasca se organizando em território brasileiro. Os detalhes estão em Monteiro da Silva 1983a, capítulos 3 a 6.

Ao passar para a área urbana, mesmo recebendo profunda reelaboração e identidade, mantém a tradição ininterrupta do uso sacramental tanto entre povos indígenas como ocidentais. Destaca-se, entre as modificações, a centralização ritual e doutrinária sobre as visões produzidas e a irradiação, a segunda de evidente influência esotérica. Em todos os centros a irradiação se articula com a miração, equivalente à prática xamânica ayahuasqueira do transe provocado pelos psicoativos.¹⁰

Pode -se estabelecer com segurança a relação, por exemplo, entre os Kaxinawá, do grupo Pano, do lado brasileiro ou peruano, e a tradição andina presente entre grupos étnicos Aymara/quíchua (Bolívia e Peru) de onde vem, aliás, a palavra quíchua AYAHUASCA (Melatti 1985; Lagrou 1991; McCallum 1996).¹¹

10. As análises químicas revelaram que a *Banisteriopsis caapi* contém os alcalóides de beta-carbolina: harmina, harmalina e tetrahidroharmina. A *Diploteris cabreana* e as *Psychotrias* contêm o alcalóide alucinógeno N-dimetil-triptamina (DMT). Esta substância, tomada sozinha e por via oral é inativa, mesmo em altas doses, devido à atuação da monoamina oxidase (MAO). As análises mostram que, embora as beta-carbolinas encontradas nos preparos estejam em doses demasiadamente baixas para manifestarem suas propriedades alucinógenas, elas parecem desempenhar um papel na inibição da MAO, livrando assim a DMT de sua ação e permitindo-lhe manifestar suas propriedades psicotrópicas. Este processo é explicado pelos usuários do chá, que entendem que o cipó (*Banisteriopsis*) dá a força e a folha (*Psychotria*) traz a luz... Além de seus efeitos psicotrópicos, foi demonstrado que os componentes desse chá têm um grande leque de atuações eméticas, antimicrobianas e anti-helmínticas, o que os torna efetivos no combate a vermes ascáridos, assim como a protozoários como os tripanossomos e as amebas. Essa seria a explicação para o uso do chá como emético e purgante, na limpeza do organismo, contra todo tipo de impureza. Alega-se também que o chá é útil no combate à malária (Luna 1986, pp. 57-59).

11. Não temos, pois, motivo para não confirmar no SD (CRF e CICLU) algumas

Resumindo, parto do pressuposto de que a instituição ritual da ayahuasca em áreas urbanas marcou um novo arranjo das tradições africanas e americanas apresentando três tipos de comunicação sagrada: alternativos, integrados e exclusivos. Assim, histórica e estrutural-

características básicas do xamanismo propostas por Langdon (1992): (1) a idéia de um universo de múltiplos níveis, onde a realidade visível supõe sempre uma outra invisível; (2) um princípio geral de energia que unifica o universo; (3) um conceito nativo de poder xamânico ligado ao sistema de energia global; (4) um princípio de transformação, de eterna possibilidade das entidades do universo de se transformar em outras (Seeger *et al.* 1987); (5) o xamã como mediador que age, principalmente, em favor de seu povo; (6) experiências extáticas como base do poder xamânico. Ainda não temos, por exemplo, um trabalho que investigue mais detalhadamente as influências das tradições xamânicas que podem estar conjugadas ou amalgamadas com um amplo espectro de religiosidade popular exibindo características de sistemas religiosos tão diferenciados.

Ancorado na tradição antropológica da impossibilidade de se analisar sistemas simbólicos desvinculados daqueles que os estruturam e do contexto social onde aparecem (Monteiro da Silva 1983a e b), tenho destacado a estreita relação dos rituais com o dia-a-dia dos devotos. Sistematizei o processo de transformação pessoal, preconizado na organização social, voltada para a cura, e a flagrante aproximação entre as concepções daimistas e aquelas abordadas por trabalhos que tratam das práticas xamânicas indígenas. Apontei naquele texto, e em outros, que a iniciação das pessoas da alta hierarquia daimista caracterizou-se pela semelhança ao paradigma xamânico deste rito entre os Yagua do Peru (Chaumeil 1979):

<i>Semelhança com os Yagua do Peru</i>	<i>e também das premissas levantadas por Eliade (1960):</i>
1. Ingestão da ayahuasca na presença de um xamã	1. Corpo reduzido a esqueleto
2. Abstinência sexual	2. Reconstituição do corpo
3. Jejum severo	3. Substituição das vísceras e renovação do sangue

Estas práticas xamânicas e as de outros sistemas religiosos (Geertz 1989) amazônicos estão presentes no *ethos* (Geertz *op. cit.*) dos sistemas do CSD.

mente, a correlação mito e rito admite aproximações e distanciamentos entre as duas grandes linhas genéricas.¹²

A partir do contexto histórico delineado pode-se deduzir, no plano ideológico e dos rituais, a presença mais precisa das religiões afro-brasileiras na instituição do CRF, bem como sua sintaxe com práticas xamânicas, principalmente no que se refere ao preparo, uso e sincretização das diferentes entidades.

O CRF: remexendo as origens

Alguns relatos coletados e, em parte analisados, sobre o CRF referem-se aos rituais, entidades invocadas, organização do culto e fornecem pistas para conjecturar sobre quais aspectos das matrizes mencionadas ajudaram a construir a identidade do Uso Ritual Ayahuasca (URA) em áreas urbanas brasileiras.

Entre outros aspectos, a força mítica da serpente, Dã, presença universal nas comologias principalmente americanas e africanas e constante recorrência nos sonhos e mirações da ayahuasca, termo que nesta época começaria a ceder lugar para Daime, segundo Aquileu José da Silva e seu irmão Sinésio,¹³ parentes de Antonio Costa. O termo

-
12. Como no depoimento de Luiz Mendes (chefe de uma das variantes do Alto Santo), que sustenta a possibilidade dos donos dos hinários se incorporarem, principalmente, naqueles que são responsáveis (puxadores) por estes pontos cantados. Por isto, a necessidade destes possuírem firmeza, sabedoria e capacidade para resistir à fusão de personalidades, com predomínio da autoria do hinário chamada naquele momento em que o mesmo está sendo cantado.
13. A visão religiosa, plena de trocas simbólicas, comanda a interpretação mítica dos signos oníricos e, dominando chaves do código (doutrina), estabelece a harmonia das mirações. Objetos, pessoas e animais (sintagmas) da realidade da “vida material” adquirem sentidos (paradigmas) na sintaxe da vida espiritual. Ver diálogo a seguir (Monteiro da Silva 1985b):

[s – Sinésio

c – Clodomir]

“s – e que coisa via?

ganha preferência, mas o de procedência quíchua não é abandonado. Exatamente por estar ligado ao mito da serpente também nas culturas indígenas americanas.

Abre-se pois a possibilidade de confirmar o reencontro das duas tradições na síntese das duas matrizes: a da cobra (ayahuasca) e a dos africanos Fon de Dahome, ligada ao culto de Dã.¹⁴ Retomadas na década de 1930, pelo novo grupo organizado por Irineu Serra e o Conselheiro José das Neves na cidade de Rio Branco. Sua semente, contudo, havia sido lançada, em parte no ritual e na doutrina da ayahuasca, pelos irmãos Antonio e André Costa e pelo próprio Irineu Serra alguns anos antes em Brasília. Como veremos daqui a pouco, uma análise interna das hierofanias e mitos que circundam a consagração da ayahuasca como um ser divino, confirmado por depoimentos de familiares e antigos adeptos de Antonio Costa, relaciona-se com as entidades divinas representadas pelos três tipos de jagube, ou cipó, que por coincidência remetem-se à realeza africana de Benin.

Possivelmente o recurso esotérico, do segredo, da cabala, sempre presentes nos cultos das antigas seitas ou irmandades secretas, como

c – bem, uma das vezes...

s – via gente? via cobra? animal de espécie nenhuma?

c – não...

s – quer dizer que não viu nenhuma visão na sua vida, que fosse relacionada com os espíritos?

s – viu cobra?

c – não

s – na primeira vez eu vi cobra... cobra de todo tamanho

c – e cobra é sagrada?

s – é... Ela está ligada a nossa matéria (...) por que se toma o Daime a pessoa aí se acaba... nossa matéria se acaba... a pessoa já está na vida espiritual..."

14. Aqui se pode antecipar o que venho no momento aprofundando: a correlação do culto aos antepassados, entre os daimistas, e as origens africanas, vindas diretamente dos cultos vodúnicos do Maranhão, ou dos afro-brasileiros do norte/nordeste. Convém salientar que, além do culto aos antepassados e os de Dahome, a vida religiosa estava repleta de celebrações a grupos de deuses universais (Mercier 1975).

a maçonaria, cultos espíritas, e ainda hoje no hinário de Irineu Serra, tenham impedido que alguns termos ou símbolos perdessem seu significado original assimilando, ou adquirindo, explicações pela via da dissimulação ou ocultamento do sentido original.

Por outro lado, se o significado original permanece restrito ao grupo de iniciados e estes se dispersam ou, por juramento o instituidor não revela e não há registro a não ser oral, este significado pode se perder. Neste caso, eles passam a ser incorporados ao conjunto doutrinário, com equívocos ou multívocos sentidos. O fato poderá estar ocorrendo com referência a alguns conceitos-chave dos sistemas de Juramidam.

O fato do, então, jovem maranhense Raimundo Irineu Serra ter participado deste processo e depois restaurar parte do antigo *corpus* ritual permite, ao se tentar decifrar as origens do culto, lançar mão das ressonâncias religiosas e culturais de diferentes matrizes e associadas às biografias de seus principais líderes.

A pá que mexe e remexe pode encobrir algumas mas descobrir novas questões com poucas mas possíveis respostas: quando e onde surgiram os termos DAIME e JURAMIDAM? Que indícios temos da presença dos cultos afros ou afro-brasileiros? E de onde surgiram os componentes e sua sintaxe para a constituição de um ritual de origens aparentemente distantes e autônomas?

Os *insights* surgidos durante a pesquisa de campo no princípio da década de 1980 transformaram-se em hipóteses após encontro com a Dra. Yeda Pessoa de Castro, do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, a quem atribuo co-autoria em sua formulação.¹⁵

15. Contudo, em minha dissertação de mestrado avantei a possibilidade do termo Daime ter se originado por influência da região bilíngüe português/espanhol da fronteira Brasil/Bolívia/Peru. Então a expressão reforçaria a versão nativa do daime como rogativo (da-me), o que seria impróprio no português brasileiro informal (Monteiro da Silva 1983a, pp. 58-59).

A maioria dos depoimentos colhidos em Brasília e em Rio Branco, entre antigos frequentadores do CRF, ou seus descendentes, na época ainda menores de idade, confirma que o chá já seria designado de Daime. Para responder, intervém a hipótese formulada pelo pesquisador e baseada em indícios fortes. Ambos os termos se entrelaçam etimologicamente e, pelo método da cabala, esotérico, dizem mais do que a explicação trivial.

Chamei e continuo chamando os centros filiados ao CICLU ou ALTO SANTO de Sistemas de Juramidam, ou seja, os modelos estruturais dos grupos instituídos historicamente em torno de seus fundadores e linhas doutrinárias, suas variações ou dissidências que não chegam a se constituir em novos modelos estruturais.

Este (Juramidam) seria o nome de Mestre Irineu no Astral. DAIME pode não ser simplesmente uma expressão rogativa “Dai - me amor, dai - me saúde”. Em Juramidam, poderíamos encontrar uma relação direta com o Daime. Daí a dúvida entre as grafias: MIDAM, MIDAN ou MIDÃ? A primeira forma foi oficializada por uma das dissidências do CICLU.

Teríamos então: Dã Mi = literalmente (mi) excremento de Dã, ou seja, a riqueza do mundo, dele provém a fortuna, dissemina felicidade, saúde etc. Dã = literalmente > a serpente sagrada no Daomé, de cujo ventre surgiu o reino do mesmo nome = Dã hõ mê.

Hipóteses:

- a) semântica: santo em associação à divindade Dã e ao poder mágico-simpático da bebida;
- b) fonológica: dã mí (perde a nasalização mi) dãimi (pelo alongamento da vogal nasal precedente por influência e também da nasal bilateral – m – da sílaba contígua seguinte). Confunde-se fonologicamente com o português: “Dai-me” e semanticamente com idéia de apelo e invocação. Tal fenômeno é freqüente no português do Brasil;

- c) evidências históricas: 1. A proveniência do Maranhão das famílias que fundaram o culto no Acre, da Casa da Mina nação jeje-fon; 2. Língua fon e culto de “Dã”, específico do antigo reino de Daomé, hoje no Benin; 3. Agarrube relaciona-se com AGAHU, do reino de Daomé. Assim para Jura-midã (m). Dã, a serpente da riqueza, sendo assim uma invocação. Coincidência a entidade AGARRUBE, conotada com uma das espécies do cipó, seria o guardião do DAIME, ele se identifica também com um dos três reis magos que vai levar presente (riqueza) para o menino Jesus (Monteiro da Silva 1992, pp. 9-10).

Por outro lado, os ex-freqüentadores do CRF, e muitos dos atuais centros, atribuem por condensação (Turner 1968) aos três tipos de cipós de cores preta, amarela e branca, utilizados para fazer o chá, uma graduação de poder nas “mirações”, de intensidades respectivamente forte, média e fraca, que nos primeiros rituais de consumo da ayahuasca se associavam ao tipo mais forte (preto), médio (amarelo) e branco (mais fraco) e às entidades africanas ou afro-amazônicas (a verificar) TITANGO, TINTUMA e AGARRUBE, correspondendo aos três reis magos do catolicismo. Os que se iniciam como ayahuasqueiros (xamãs) são testados segundo a capacidade de serem aprovados, por resistirem a exames, ou provas de coragem e sabedoria. Esse era um dos critérios para a atribuição de chefia e graus aos diferentes oficiais da casa ligados ao CRF.

Não podemos nos esquecer que Irineu Serra consagrou uma das chefes de cura do Alto Santo como a outra metade de MIDAM, a CIRIS-MIDAM (Monteiro da Silva 1985b e 1985e), recentemente entrevistada por mim, que confirmou o que outros do mesmo sistema me revelaram. É interessante que esta versão mítica do lado africano tem seu homólogo entre os Kaxinawá (Lagrou 1991), no que se refere ao mito da criação do mundo, dos gêmeos ligados à serpente e ao cipó jagube, ou ayahuasca. O mesmo Mercier (1975, p. 322) fala dos voduns (Santo) e da constante genealogia dos deuses sagrados e, neste sentido, cita o dual Mawu-Lisa – Mawu é feminina e Lisa masculino. Com referência a seu

nascimento, no qual intervêm NANA BULUKU, são considerados *gêmeos*, (gêmeos) e sua união é verdadeiramente a base da organização do mundo. E Nana aparece no hinário do Mestre Irineu, ainda que faça parte dos cultos afro-brasileiros. O importante é a revelação de que CIRIS teria sido a outra metade de JURA MIDAM. E daí o Santo Daime.

Os sistemas de Juramidam

No CICLU, temos os vãos do tipo xamânico articulados com a chamada irradiação e sessões de tratamento com desobsessão, exorcismos, doutrinação de almas, cura etc. São sessões de concentração e hinários. A equipe de cura se prepara para prestar assistência aos enfermos. Há hinos específicos que chamam suas respectivas entidades curadoras. Por exemplo, “A Linha do Tucum”. Os donos dos hinários, em vida ou *post mortem*, transformados em entidades pertencentes às linhas do centro, são chamados pelos cântico de seus hinos e sempre há irmãos responsáveis pela guarda dos mesmos. Estes “guardadores” de hinários são chamados também de puxadores e devem ter profunda identificação com as entidades chamadas. Pode ocorrer que, dentro da miração, puxando o hinário, seu guardador sinta a presença do dono do hinário. Luis Mendes, meu parceiro de longa data nestas caminhadas pelo astral, dono de um hinário, diz que muitas vezes ele precisa tomar cuidado para não repetir gestos, palavras, voz e outros indicadores próprios da idiossincrasia da entidade, ou do irmão, dono do hinário já falecido (ver nota 12). Pode ocorrer durante um hinário que espíritos inferiores tentem se apoderar dos corpos das pessoas presentes. Neste caso o mesmo será imediatamente afastado pela corrente de energia. A incorporação foi afastada desde o princípio pelo fundador Raimundo Irineu Serra. Há, pois, profunda simbiose entre puxador de hinário e seu dono e às vezes com outros médiuns presentes no trabalho.

O “Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra”

O centro foi fundado por Sebastião Mota de Melo como cumprimento de uma miração recebida no Alto Santo, onde começou a freqüentar para

se curar. Sentiu-se, então, chamado a organizar a sua própria igreja. Este novo guia espiritual passou a ser reverenciado como Padrinho Sebastião e encarnação de São João Batista, anunciando a segunda vinda de Jesus, o próprio Irineu Serra, invertendo-se assim a cronologia do Novo Testamento. Após a morte de Mestre Raimundo Irineu Serra, parte de seus adeptos seguem o novo líder carismático e se estabelecem oficialmente, desligando-se do Alto Santo, na colônia comunitária denominada Colônia Cinco Mil. No final da década de 1970 se transferiram para o interior do Amazonas, seringal Rio do Ouro e depois de três anos o P. Sebastião vai com seu povo para área onde se localiza hoje a Vila Céu do Mapiá. O grupo passou a atrair jovens do sul do país, artistas, intelectuais e virou manchete e desde a década de 1980 vem se expandindo.

Groisman (1991, p 190ss.) descreve os rituais de cura e doença numa visão dicotômica de harmonia e conflito. A cura tem um sentido cósmico, de revelação, de acesso a uma visão de mundo contida na relação sofrimento/merecimento. A cura, por outro lado, é um momento específico que proporciona ao daimista oportunidade de “conhecer as causas de sua doença e curar-se fisicamente da doença que o aflige”. O autor confirma a afirmação de Monteiro da Silva: “para o daimista a cura é mais uma manifestação de disfunção orgânica individual, na verdade, se inscreve num quadro de referência cósmico” (1985a, p. 16). Por isto todo o sistema de cura daimista está voltado simultaneamente para duas dimensões da vida humana: a “matéria” e o “espírito”.

A doença, por sua natureza dual, corporal e espiritual, representa um sinal de que é hora de buscar resposta fora da matéria para os problemas da existência de cada pessoa. Para curar-se das doenças que o atacam, o indivíduo deve, além de “ter firmeza” em seu “caminho”, recorrer à ajuda dos mais experientes, habilitados pelo conhecimento espiritual a prestar ajuda, e que são, geralmente, os “Padrinhos”. Ao desencadear o processo de busca da cura, o indivíduo ingressa no campo do conhecimento espiritual, procurando com seu próprio esforço conhecer as causas de sua enfermidade, superando, assim, aqueles fatores que o estão impedindo de obter o bem-estar. Esta formulação

representa um dos pontos centrais do processo de cura, ou seja, o desencadear iniciatório, a quebra da “casca grossa da MATÉRIA”. A partir daí o autoconhecimento acerca da espiritualidade passa a se expandir de forma gradativa, pois dentro da concepção cármica, os daimistas atribuem à “MATÉRIA” um caráter de *locus* da luta pela “SALVAÇÃO”. Por outro lado, o autoconhecimento não encerra o processo de “compreensão” desencadeado pelo mergulho na “espiritualidade”. Ele é apenas a primeira consequência do movimento de “busca” do “invisível”. A vida na comunidade funde os significados e ajuda neste processo de busca. Os Trabalhos de Estrela ou de Cura representam momentos de concentração dramática de forças espirituais para a cura.

O hinário tem um caráter festivo e o trabalho de estrela e a concentração, essencialmente espirituais. Nesta ocasião, é constituída uma banca ou mesa formada por pessoas iniciadas. Sobre a mesa central são colocados os símbolos de poder da doutrina. Os principais são o CRUZEIRO, fotos ou ilustrações de JESUS CRISTO, da VIRGEM MÃE, do Mestre Irineu e do Padrinho Sebastião. Junto ao cruzeiro é colocado um rosário e sobre a mesa ficam cristais, copos de água, incenso e defumador, que, segundo visão do grupo, servem para atrair e/ou concentrar forças positivas para o desenvolvimento do trabalho.

Para os trabalhos de cura são convocados homens e mulheres cujo desenvolvimento espiritual permite atender aos doentes. A ação grupal dirige-se para a formação da corrente espiritual, que será utilizada pelo curador ou curadores presentes.

O “Presidente” é aquele que “abre” e “fecha” a sessão e intervém quando há necessidade, como por exemplo em momentos de “atuação” de entidades espirituais. (A mediunidade é plenamente admitida pelo grupo, e em geral, a “atuação”, incorporação dos “mensageiros da cura”, entidades de “luz”, é até incentivada.) Esta visão aproxima-se muito das concepções de outras linhas espíritas ou espiritualistas como a umbanda (Monteiro da Silva 1985a, pp. 129-160) e o espiritismo kardecista (Cavalcanti 1983).

A Barquinha e suas vertentes

Vejamos entre os grupos que conformam o que venho chamando de Sistemas de Daniel Pereira de Mattos, constituídos da igreja sede, 1) o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz (1947), e outros três autônomos uns dos outros: 2) Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade (1962); 3) Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos (1980); 4) Centro Espírita e Obra de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz (1994).

Os principais rituais do primeiro centro se realizam em momentos e espaços integrados, mas cada um deles com finalidade específica: a) templo, ou salão do culto santo (o espaço é dirigido por Francisco Araújo; há também um local apropriado para desmanches de quimbanda e outros trabalhos de magia negra etc.); b) terreno ou salão de “obras de caridade”; c) parque de giras ou de brincadeira com os encantados.

Na igreja, ou templo, ocorre a abertura dos trabalhos, salmos de louvor, durante a qual ocorrem os chamados das entidades que deverão vir para incorporar em seus aparelhos ali presentes. No centro há uma mesa, com formato de cruz, onde ficam médiuns da casa. Ao redor, os visitantes, clientes em potencial. Durante este ritual, no Terreiro atrás da Igreja, três médiuns já trabalham juntamente com aquele que incorpora Dom Semião, entidade responsável pelo salão de atendimentos (para mais detalhes, ver o artigo de W.Sena Araújo neste mesmo volume). No momento em que incorporados iniciam, com ajuda de assistentes, seus passes e outras obras de caridade (tipos de tratamento), no templo os médiuns, em miração, irradiam energia para dar o reforço às entidades que estão operando. Concluindo esta parte, nos dias festivos, segue-se a festa com os encantados, onde todos os fardados da casa vão dançar, brincar com os encantados. Apesar de ser momento descontraído de festa, aqui também ocorrem trabalhos de caridade. As giras vão se sucedendo e os pontos cantados vão chamando as entidades de acordo com as respectivas linhas da terra, do céu e do mar (erês, caboclos e pretos velhos). Estes hinos são recebidos pelos membros da missão. Temos aqui, pois, a articulação ou integração entre

o vôo xamânico e a incorporação. Tudo indica, porém, que os médiuns se definem por uma linha de transe (ou incorporação ou irradiação) e isto parece ter ligação com o tipo de entidade invocada. A casa basicamente faz uma obra de doutrinação e batizado dos exus – estes vão, assim, se transformando em espíritos de luz, do bem.

Os diferentes transes extáticos e suas dialogias

O Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade (1962) se autodenomina culto misto, pois chama entidades das três linhas (da terra, do céu e do mar), e se reconhece como umbanda cruzada com Jurema.

Em outros centros, mais recentes, vem ocorrendo o que chamo transes alternativos: ora trabalham com a incorporação, ora com vôos xamânicos. Mesmo nos centros acima mencionados, podemos dizer que ocorrem os transes alternativos.

É o caso de alguns centros filiados ao CEFLURIS e na própria Vila Céu do Mapiá. Aqui, um caso de hibridismo formal:¹⁶ na prática e realidade duas tradições que procuram se manter, interatuam mas não se fundem e se tornam mutuamente desnecessárias, do ponto de vista da identidade, o que não ocorre no caso da Barquinha.

Na Barquinha, podem ocorrer simultaneamente a MIRAÇÃO, enquanto categoria e processo, e INCORPORAÇÃO (submetida àquela, que dela depende sua eficácia, e nela foi legitimada, quando nem uma nem outra se desterritorializam), e sempre presentes na perspectiva dos médiuns, das entidades e dos clientes. São historicamente congênicas. Uma antecipa, sucede ou apenas insinua-se a serviço da outra. As visões místicas ou de projeção do corpo astral ocorrem num contexto cuja sequência do ritual, em suas partes autônomas, só se completa quando a expectativa

16. Recurso que utilizo, parodiando Canclini, para expressar o processo em curso de celebração paralela, mas não simultânea, enquanto tentativa de junção de dois tipos de tradições culturais (a dos cultos afros e a do uso ritual da ayahuasca) com cosmologias, territorialidades e relações diferenciadas com o poder simbólico (1997, p. 113ss.).

do todo se realiza. A alteridade é fundamental e de ritual se pode passar para subjetiva. Não ocorre o hibridismo a nível formal e ritual e a dialogia entre ambigüidade/não-ambigüidade constitui a equivalência entre as ressonâncias. Ou seja, as recorrências a energias não aproveitadas das duas tradições em sintaxe. Frei Daniel não se submete e nem se despersonaliza ao incorporar-se em Manuel Araújo (*in memoriam*) para trazer sua mensagem nos rituais de abertura e de fechamento do culto santo. Da mesma forma, os exus doutrinados pertencem à missão de São Francisco, de Jesus ou de outros guardiões do centro, ou comandantes da Barquinha.

A miração, enquanto categoria, ou ordem implicada, centraliza e abrange tudo, mas é abrangida ela mesma enquanto processo. Ao mirar seu inconsciente, ou a ordem de consciência que ocorra, da espiritualidade ou da cognição racional, o crente é absoluto ao utilizar um fragmento da ordem implicada da miração. Igualmente, estando o médiun em transe de miração no templo do culto santo, sob os territórios dos três mistérios, e não tendo chegado ainda seu guia de cabeça, ele irradia a energia trazida pelo comando da missão, trabalhando dando força aos guias da casa que, no quartinho, junto aos respectivos gabinetes, estão praticando caridade. A irradiação, então, tanto quanto a miração não podem ser tomadas como estágios intermediários para os transe e êxtases, embora possam aí se situar, enquanto fragmento do todo. Mas enquanto processo, parte do todo, da irradiação também depende o afastamento dos espíritos sem luz, dos eguns e exus não doutrinados.

Aí temos um exemplo de hibridismo não formal e, ao mesmo tempo, não restrito a uma das franjas da sensibilidade, pois não se trata só de responsabilidade, mas também de expor-se ao prazer, ao belo, ao lúdico. E em todos os espaços da Barquinha, internos ou externos, há imprevisibilidade, podem surpreender o pleno exercício do duplo, dentro do transe “xamânico”. O mesmo ocorrendo nas outras casas e em todos os momentos de consumo ritualizado da ayahuasca. Aqui o uso integrado, simultâneo, paralelo, e se, necessário, alternado dos três processos de miração.

Nem tudo ocorre conscientemente apesar da miração, enquanto totalidade, ser uma visão do inconsciente. Por exemplo, médiuns potenciais, em processo de iniciação, ao entrarem em transe, no contexto de indução do daime, tanto como nos cultos afro-brasileiros, oferecem-se generosamente para serem instrumentos, ou meios de personalizar e plastificar os diferentes espíritos de luz, guias da casa, para as obras de caridade. E outro aspecto aproxima as duas tradições: o transe induzido, enquanto caminho transitório, para o exercício da caridade, ocupa o corpo do cliente em tratamento, de doutrinação das almas que recorrem à missão. Assim, sob efeito do daime, tendo entrado em transe, o crente, contudo, após a despedida do espírito curador, sai do transe e do inconsciente. Eventualmente ele poderá se lembrar onde esteve durante o trabalho de tratamento.

O abandono, ou menor recorrência, do trabalho de São Miguel no CEFLURIS, descrito acima por Groisman e registrado por Goulart (1996, p. 219), e a inconstância dos fenômenos de incorporação, podem estar fragilizando no Mapiá e, por consequência em alguns dos centros filiados, a aproximação institucional, que conta com a desaprovação da maioria dos antigos adeptos do CSD. A situação neste caso é outra. Diante da possibilidade de ocorrência do hibridismo formal, a própria comunidade, fundamentada na tradição que vem desde o CRF, com adeptos de duas ou três gerações formados na doutrina de Juramidam, o Padrinho Sebastião estabelece uma aliança com o Tranca Rua, mas sob seu poder, mantendo sua territorialidade. É significativo o fato deste ritual de cura estar desaparecendo exatamente após a morte do Padrinho.

Em agosto do mesmo ano, MacRae faz algumas reflexões em torno do complexo possessão e vôo xamânico no Santo Daime. Considera o CSD “uma doutrina espírita” e retoma a tese do *continuum* de Camargo, afirmando contudo que

embora o Daime ocupe uma posição próxima ao pólo Kardecista continua a ostentar em suas doutrinas e em suas práticas (especialmente aquelas diretamente relacionadas à ingestão da ayahwasca) importantes resquícios

do legado indígena e africano. A doutrina daimista tem também muitas similaridades com a Umbanda e, em muitos casos, as diferenças que apresentam entre si são simplesmente decorrentes de arranjos diversos de elementos constitutivos comuns. (1997, p. 8)

Em parte sim, em parte não. Prossigamos.

Reflexões finais

Os transe induzidos pelo uso ritualizado da ayahuasca em áreas urbanas abriram a imaginação de vários pesquisadores. Mas apenas a partir das duas últimas décadas passaram a fazer parte da agenda de alguns estudiosos dos cultos afro-brasileiros, da religiosidade brasileira em geral e daqueles trabalhando com questões relacionadas à nova consciência religiosa em contraponto com a pós-modernidade. A maioria dos enfoques, contudo, tende a separar, por pruridos puristas, estas duas totalidades, a dos estudos afros e do uso ritualizado da ayahuasca.

O estudo do uso ritual dos psicoativos continuou restrito às áreas especializadas. As etnografias vão surgindo mas insistindo em considerar o uso de transe induzidos como uma parte da religiosidade destes povos, como se nisto não pertencesse a um tipo de conhecimento sensível da realidade. O problema não estava em ignorar este fenômeno tão conhecido na história das religiões mas em não aceitá-lo como próprio da natureza. O problema continuava a ser as lentes e não o objeto de investigação.

Mas para falarmos em “visão”, sustenta Perlongher (1994, p. 11):

espera-se que haja um conteúdo cultural suscetível de ser veiculado como mensagem transmissível e uma comunidade que compartilhe esses valores e crenças. Deve haver, segundo J. Sow (citado por Lapassade), crenças e rituais. Na ausência de ritual, a dimensão puramente alucinatória pode não ser ultrapassada.

Se tomarmos a miração e suas fragmentações (possessão – também com suas fragmentações ou ordens implicadas –, visão mística, irradiação, voo xamânico) como linguagem ou discurso, concluiremos que as duas tradições aqui tratadas não são tipos necessariamente opostos de construção cultural (Crapanzano 1977, pp. 1-40). Ou seja, o transe extático vale para as outras *performances* do todo da linguagem da miração, sem negar a atualização dos discursos implicados com a ordem total daquela. O que poderíamos também chamar de sincretismo. Tal linguagem será real e aceita após ser assim articulada e interpretada no discurso da comunidade, mesmo conservando categorias provenientes dos cultos afro-brasileiros e do xamanismo ayahuasqueiro.¹⁷

-
17. Em outras palavras, queremos afirmar que a instituição da MIRAÇÃO como uma TOTALIDADE implica *performances*, cujas visões de mundo se assemelham e se diferem, típicas do xamanismo, dos movimentos da contracultura, dos cultos afro-brasileiros e de outras religiões brasileiras, da nova consciência e do *new age*. As diversas linhas doutrinárias dos URAs citadas, caracterizam os ritos de acesso a estados ampliados de consciência, guardando estreitas semelhanças com outras denominações locais. As aproximações e afastamentos se inscrevem no campo da observação e descrição. Elas envolvem, porém, participação complexa dos atores. Daí a dificuldade em dar conta, simultaneamente, da realidade objetiva, material, concreta do cérebro e da biologia como um todo, *res extensa* (Descartes) e a dinâmica, histórica, abstrata, estável e cambiante consciência espiritual, *res cogito*, verdadeiras ordens implicadas, de uma totalidade cultural dobrada. A miração, como processo, não é mera aplicação de um idioma para um certo tipo de experiência. Se envolve natureza e cultura vai além, e está aquém, da fantasia patológica. Enquanto manifestação humana com a relativa autonomia do império da cultura, mantém credibilidade e plausibilidade através da circulação contínua do discurso que o interpreta. É uma das ordens implicadas da construção cultural do outro, percebida enquanto indivíduo(s) e natureza. Há uma circulação padrão do discurso que envolve um conjunto de idiomas do transe – posseção, a saber: 1) a incorporação, ou não de entidades, sem perda da lucidez e em diálogo com elas (CICLU, CEFLURIS, cultos afro-brasileiros); 2) irradiação, ou transe consciente, com fusão ou não dos aparelhos biológicos (centros da linha da Barquinha, apresentando *performances* diferenciadas entre eles); 3) incorporação parcial ou total de entidades ou espíritos, indo além das manifestações de vidência, com diferentes gradações de desdobramento (possível em todas as linhas ayahuasqueiras). Nete caso, o sujeito ativo do estado ampliado de consciência partilha consciente com os demais, ou,

Considerando os usos alternados no plano institucional (em certo sentido as experiências de aproximação e negociação entre ritos da umbanda e do Santo Daime), ou nos casos de trânsito ou passagens religiosas, em que a busca se dá por necessidades imediatas (consultas, doenças etc.), os integrados (o exemplo aqui é o da Barquinha) ou os de oposição não absoluta na ordem explicada dos usuários (Centro Regeneração e Fé, Alto Santo) e relativa (Cefluris e outras possíveis), poderíamos começar a encontrar as respostas.

A miração enquanto globalidade abrangeria e seria abrangida pelas ordens fragmentadas ou explicadas acima. Ou seja, enquanto categoria inscrita como um dos estados alterados de consciência (fragmentação), a miração é algo interno ao corpo, desdobrando-se contudo em ordens implicadas/explicadas de realidades totais que são construídas e desconstruídas em dialogias com o físico, o químico, o biológico, e num sentido dissipatório (aquilo que transcende ou se propaga) de uma ordem de realidade, que transcende o individual.

aprofundando o transe, se desliga momentânea e materialmente do tempo de vigília, de percepção e controle de seus estados psíquicos e biológicos. Todas estas modalidades validam os casos concretos de possessão. Desta forma, o estudo do processo simultâneo de reinvenção do URA no contexto do reencontro das duas tradições de estados ampliados de consciência, nos leva a confirmar, relativizando, a tese de que cada manifestação de um espírito é interpretada de acordo com o padrão transmitido ao longo do tempo. Nem sempre é suficiente afirmar que cada caso de possessão, categoria até desconhecida para a maioria dos daimistas, serve como um comentário sobre o "mito" existente em relação a esse espírito, acrescentando algo novo ao conjunto de narrativas como defende Furuya (1993) reinterpretando conceitos de Crapanzano (1977). Seria prudente pois que os estudos sobre o URA considerassem a abordagem da complexidade, colocando-os numa perspectiva da totalidade e sua ordem implicada, onde o discurso sobre o transe, êxtase ou possessão mediúnica, fosse revisto como descrição e ao mesmo tempo consciência. Qualquer revisão deverá levar em conta a ordem dobrada da totalidade da MIRAÇÃO que não deve ser estudada apenas como fragmentação da cultura ou do universo religioso sincrético. Principalmente a partir do paradigma de exploração e controle do cérebro enquanto parte do corpo e da espiritualidade, proposto pelos nossos ancestrais.

A etnografia parcial apresentada acima aponta, pois, para três possibilidades. Elas não são excludentes. No caso dos sistemas de Juramidam temos sempre uma zona obscura de possibilidade plena para em todos ocorrerem os dois tipos de transes (o vôo xamânico e a incorporação); contudo, como já comentamos acima, a opção é dada por implicação com o estoque de *performances* disponíveis. A proximidade com o círculo esotérico forneceu o paradigma sem choques com a tradição xamânica. Afinal, a projeção do corpo astral permanecia no mesmo plano das viagens dos xamãs, pajés, curandeiros e vegetalistas.

Mas a matriz católica-popular predominou. No caso do CEFLURIS, a surpresa. O conteúdo das origens encontra, a partir da própria biografia do padrinho Sebastião, típico do interior do Amazonas, com práticas mediúnicas kardecistas, além de haver convivido com as múltiplas formas da religiosidade afro-amazônica. Temos aqui, em função das origens estarem ligadas ao Alto Santo, uma segunda e terceira gerações de adeptos que conviveram com Mestre Irineu, uma comunidade dividida, tanto no Amazonas como no Rio de Janeiro, onde a integração vôo extático e incorporação vem ocorrendo. MacRae (1997) documentou isto.

No caso da Barquinha, como vimos, os centros filiais estão buscando seus próprios caminhos sem romperem com o centro inicial e tendem a criar novas possibilidades repetindo, a seu modo, o que ocorreu com o outro sistema. Curiosamente, porém, o centro de Maria Bahiana (1962) caminha mais para os tradicionais cultos afro-brasileiros se afastando da conhecida mesa branca, instituindo práticas já vistas de catimbó, pajelança e onde não falta a Jurema, em um dos momentos de atendimento ao público.

Resta agora ampliar a discussão sobre o tema. Em que medida os três tipos de transe relacionam-se com a irradiação e o qual é papel desta nestes contextos? Verificar sobretudo os transes diferenciados que podem ocorrer numa espécie de polifonia, pois podem ser simultâneos e veicular mensagens multiplas a um só tempo.

A irradiação, entendida como, mas não só, estágio do processo de incorporação, se situaria entre esta e a miração enquanto trabalho no Astral. E enquanto categoria é momento de força espiritual direcionada aos trabalhos de cura, iniciação mediúnica. Mas estas alternativas não são mecânicas e estáticas, sendo meios de comunicação tanto no contexto do Alto Santo como do CEFLURIS ou da Barquinha.

Por outro lado, os hinos têm função essencial na trajetória destas categorias e estão presentes no processo o tempo todo. Nos sistemas de Juramidam vão bem além dos espaços e momentos do ritual. Na Barquinha, tanto quanto no CEFLURIS e ALTO SANTO, definem a identidade das entidades ligadas aos diferentes planos. Em todos eles, por convergências entre as tradições xamânicas dos grupos étnicos, ayahuasqueiros e vegetalistas da Amazônia ocidental e da área de influência cultural andina e afro-brasileira, ligam-se aos pássaros, animais, aos espíritos de antigos xamãs, mestres ou membros experientes da doutrina.

Entre os estados de transe acima, dentro de uma tradição ininterrupta dos enteógenos semelhantes aos que compoem a ayahuasca, não há monofonias, mas uma polifônica mensagem de reconciliação entre natureza e cultura, expressa numa só linguagem: a da unidade do universo, quer nos espaços e franjas da realidade externa ou interna, onde mais que metáfora a natureza em seus diferentes estados se harmoniza como CONSCIÊNCIA de todas as consciências.

Bibliografia

- ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. *O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla, um estudo centrado na União do Vegetal*. Dissertação de mestrado. São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1971.
- _____. *O candomblé da Bahia*. São Paulo, Brasiliense, Ed. Nacional, 1978.
- BENCHIMOL, Samuel. *Expansão e concentração demográfica*. Manaus, CE-DEAN, Universidade do Amazonas, 1981.
- BOHM, David. *A totalidade e a ordem implicada*. São Paulo, Cultrix, 1998.
- CAMARGO, Cândido P. Ferreira de. *Kardecismo e umbanda – uma interpretação sociológica*. São Paulo, Pioneira, 1961.

- CANCLINI, Garcia Néstor. *Culturas híbridas*. São Paulo, Edusp, 1997.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Notas etimológicas*, escrito ao autor e publicado e analisado em MONTEIRO DA SILVA, C., *O uso cultural de psicoativos* (1992 op. cit.).
- CAVALCANTI, M.L.V.C. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa, no espiritismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- CHAUMEIL, J.E.P. "Chamanismo Yagua in Amazônia Peruana", in: *Centro Amazônico de Antropologia y Aplicacion Practica*, vol. II, Lima, Peru, 1979.
- COSTA EDUARDO, Octavio da. *The negro in northern Brazil*. Seattle, University of Washington Press, 1948.
- CRAPANZANO, Vincent. "Introduction", in: CRAPANZANO, V. e GARRISON, V. (orgs.). *Case studies in spirit possession*. Nova York, John Wiley & Sons, 1977.
- DOBKIN de RIOS, M. *Visionary vine: hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*. São Francisco, Chandler. Republicado em 1984 em Illinois, Waveland Press, 1972.
- _____. "Una teoria transcultural del uso de los alucinógenos de origem vegetal", in: *America Indigena*, vol. 37, n° 2, abril/junho, 1977.
- ELIADE, M. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- FERRETI, Sérgio. *Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural*. Comunicação apresentada ao V Congresso Afro-Brasileiro, Salvador, Bahia, 1997.
- FIGUEIREDO, Napoleão. "A presença africana na Amazônia". in: *Afro-Ásia 12*. Centro Estudos Afro-Orientais Universidade Fed. da Bahia, 1976.
- FURUYA, Yoshiaki. Os "caboclos" nas religiões afro-amazônicas. Comunicação à III Reunião Regional de Antropólogos do Norte e do Nordeste, Belém, Pará, 1993.
- _____. "Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil?", in: NAKAMAKI, Hirochika e PELLEGRINI FILHO, Américo (orgs.). *Possessão e procissão, religiosidade popular no Brasil*. Osaka, National Museum of Ethnology, 1994.
- GABRIEL, Chester. *Comunicação dos espíritos: umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico*. São Paulo, Loyola, 1985.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1989.
- GIALLUISI DA SILVA SÁ, A. *Situação atual da ayahuasca no Brasil*. Parecer proposto ao CONFEN, aprovado por unanimidade.
- GOLDMAN, M. "A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé", in: MARCONDES de MOURAC, E. (org). *Candomblé, desvendando identidades*. São Paulo, EMW Ed., 1987, pp. 87-119.

- GOULART, Sandra Lúcia. *As raízes culturais do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, USP, 1996.
- GUIMARÃES, M. B. Lisboa. "Umbanda e Santo Daime na Lua Branca de Lumiar", in: *Religião e Sociedade* 17/1-2, Rio, ISER, 1994, pp. 125-139.
- _____. *Lua Branca de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda*. Dissertação de mestrado, UFRJ, RJ, 1992.
- GROISMAN, A. *Eu venho da floresta: ecletismo e práxis xamânica daimista no Céu do Mapiá*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSC, Florianópolis, 1991.
- _____. "Muerte y renacimiento. Concepciones acerca de la espiritualidad de la muerte en la doctrina del Santo Daime", in: CIPOLLETTI, M.S. e LANGDON, E.J. (orgs.). *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latino-americanas*. Quito, Ed. Abya-Yala, 1992.
- LAGROU, Elsje. *Uma etnografia da cultura Kaxinawá. Entre a Cobra e o Inca*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSC, Florianópolis, 1991.
- LANGDON, E.J. "Introdução: Xamanismo – perspectivas velhas e novas", in: LANGDON, E.J. (org.). *Novas perspectivas sobre xamanismo no Brasil*, UFSC, mimeo, 1992, pp.1-27.
- LEACOCK, Seth e LEACOCK, Ruth. *Spirits of the deep: a study of an Afro-Brazilian cult*. Garden City, Doubleday Natural History Press, 1972.
- LEIRIS, M. "Prefácio", in: ROUGET, G. *La musique et la transe*. Paris, Gallimard, 1980.
- LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalism: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almqvist & Wilksell International, 1986.
- MacRAE, Edward. *Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Brasiliense, 1992.
- _____. *Possessão e vôo xamânico no Santo Daime*. Comunicação apresentada ao V Congresso Afro-Brasileiro, 17-20 de agosto, Salvador, 1997, mimeo.
- McCALLUM, Cecília. "Morte e pessoa entre os Kaxinawá", in: *Mana, Estudos de Antropologia Social*, vol. 2, n° 2, outubro, Rio de Janeiro, PPGAS – Museu Nacional/UFRJ, 1996, pp. 49-84.
- MELATTI, J. C. "A origem dos brancos no mito Shoma Wetsa", in: *Anuário Antropológico/84*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1985.
- MERCIER, P. "Los Fon del Dahomey", in: FORDE, Darryl. *Mundos africanos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 312-346.
- MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. *A questão da realidade na Amazônia*. Anais do V Encontro Inter-regional de Cientistas Sociais, Manaus, 1981.
- _____. *O Sistema de Juramidã: religião popular no Acre no seringal Céu do Mapiá*. XI Reunião da ABA, São Paulo, 1982a.

- _____. *O povo de Juramidã no seringal Rio do Ouro*. Manuscrito, 1982b.
- _____. *O sistema de Juramidam, culto do Santo Daime no Acre; um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de mestrado, pós-graduação ICH, UFPe, Recife, 1983a.
- _____. *Religiosidade popular no contexto social e econômico da Amazônia*. IV Encontro de Pesquisadores da Amazônia, RO, 1983b.
- _____. *Ritual de tratamento e cura* – I Simpósio de Saúde Mental da Amazônia – Associação Brasileira de Psiquiatria, Ass. Paraense de Psiquiatria e Amazonense de Psiquiatria, Santarém, Pará, 08/1985a.
- _____. *Culto do Santo Daime, possíveis sobrevivências culturais africanas*. Seminário Identidade e Resistência Cultural do Negro Brasileiro, Unesco. São Luís, Maranhão, 1985b.
- _____. “La question de la realidad en la Amazonia: un análisis a partir del estudio de la doctrina del Santo Daime”, in: *Amazonia Peruana* 6, n° 11 Lima, CAAP, 1985c, pp. 87-100.
- _____. “A questão da realidade na Amazônia”, in: *A Amazônia em questão*, in Anais do IV Encontro Inter-Regional de Cientistas Sociais do Brasil, (Manaus) Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1985d, pp. 89-141.
- _____. *Culto del Santo Daime: chamanismo rural/urbano en Acre*. Conferência durante Simpósio Chamanismo y Utilización de Plantas del Genero *Banisteriopsis caapi* más Aditivos, Enfoque Interdisciplinar, 45. Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, julho, 1985e.
- _____. *Xamanismo, cura e organização social* – V Encontro de Pesquisadores da Amazônia – 26-27.7. 86, Manaus, Universidade do Amazonas.
- _____. *Comunidades terapêuticas. A questão das drogas*. XVI Reunião da ABA, Campinas, 1988.
- _____. *Ritual de tratamento e cura: contexto religioso, social (O culto do Santo Daime no Acre)* - Simpósio Representações e Práticas das Medicinas Tradicionais (Indígena, Cabocla etc.). Museu Emílio Goeldi – Instituto Indigenista Interamericano/ Fundação Educacional do Pará/Belém, 1989.
- _____. *O uso cultural de psicoativos*. Comunicação apresentada no Simpósio sobre Plantas Medicinais da Amazônia, durante a ECO – 92, Rio de Janeiro, 1992.
- _____. *Os herdeiros da diáspora e o reencontro de duas tradições*. Comunicação apresentada ao V Congresso Afro-Brasileiro, Salvador, Bahia, 1997a.
- _____. Projeto de doutorado apresentado ao programa de pós-graduação em Ciências Sociais. PUC-SP, 1997b.

- MOREIRA NETO, Carlos Araujo. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis, Vozes, 1988.
- MOTTA, R. M. C. e LIMA, V. "Catimbós, xangôs e umbandas na região do Recife", in: MOTTA, Roberto (org.). *Os afro-brasileiros*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1985.
- NARANJO, C. "Aspectos psicológicos de la experiencia del yajé en una situación experimental", in: HARNER, J.M. (org.). *Alucinógenos y chamanismo*. Madri, Guadarrama, 1976, pp. 187-215.
- NARANJO, P. *A yahuasca, etnomedicina y mitología*. Quito, Equador, 1983.
- NUNES PEREIRA, Manuel. *A Casa das Minas: culto dos voduns Jeje no Maranhão*. 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1979 (1947).
- PENNA PINHEIRO, Ary Tupinambá. *Viver amazônico*. Rondônia, Editora Gê-nese, 1986.
- PERLONGHER, Néstor. "Droga e êxtase", in: *Religião e Sociedade* 16/3. Rio de Janeiro, ISER, 1994, pp. 8-24.
- PRANCE, G. T. "Notes on the use of plant hallucinogens in Amazonia, Brazil", in: *Econ. Botany*, 24, 1970, pp. 62-68.
- PRANCE, G. T. e PRANCE, E. E. "Hallucination in Amazonia", in: *Garden Journal*, 20, 1970, pp. 102-107.
- PRANDI, Reginaldo. *O candomblé como religião universal na sociedade do mercado religioso*. Comunicação apresentada no V Congresso Afro-Brasileiro, Bahia, Salvador, 1997.
- SEEGER, Anthony *et al.* "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", in: *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, UFRJ, Marco Zero, 1987.
- SENA, W. Araújo. *Navegando nas águas do Mar Sagrado: história, cosmologia e ritual no Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Unicamp, Campinas, 1997.
- SOARES, Luiz E. "O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa", in: *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro, Dumará, 1994.
- TROMBONI, Marco de S. Nascimento. *O Tronco da Jurema, ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste - o caso Kiriri*. Dissertação de mestrado em Sociologia, Universidade Federal da Bahia, 1994.
- TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974.



Ritual do *feitio* do chá do Santo Daime.
Foto: Evelyn Ruman

Diário de viagem...

Walter Dias Jr.¹

Assim, todo o acontecimento cognitivo necessita da conjugação de processos energéticos, químicos, fisiológicos, cerebrais, existenciais, psicológicos, culturais, lingüísticos, lógicos, ideais, individuais, coletivos, pessoais, transpessoais e impessoais, que se engrenam uns aos outros. O conhecimento é, portanto, um fenômeno multidimensional, no sentido em que é, de maneira inseparável, ao mesmo tempo físico, biológico, cerebral, mental, psicológico, cultural, social.

Edgar Morin

Eu estava viajando. Meu pensamento era claro e o raciocínio preciso. Lembro-me que filosofava comigo mesmo sobre a vida..., o Universo... E eu ali, sozinho e perdido naquele pasto, no centro da

1. O autor deste artigo é Mestre em Ciências Sociais pela PUC/SP desde 1992 e possui vários anos de docência na própria PUC/SP e em diversas outras faculdades da cidade de São Paulo. Atualmente, é docente da UNIP.

América do Sul, comecei a vomitar. Parecia que vomitava toda a podridão que havia no mundo. Toda a imundície das minhas vísceras. Foi aí que senti seus primeiros efeitos. Minha cabeça funcionava rapidamente. As cores das plantas e objetos se acenderam como luzes e pareciam mover-se. Mas, não saíam do lugar. Era como se eu pudesse enxergar os movimentos de suas partículas. Tudo muito rápido. Estes movimentos foram ficando mais claros e nítidos e eu comecei a sentir que minhas energias entravam em harmonia com o Cosmos. Foi quando me dei conta: estava “mirando”.²

Foi a primeira vez. A primeira vez, também, que eu me sentia tão forte, apesar (e, talvez, por causa) da plena consciência da minha insignificância diante da imensidão infinita do Universo. Como se, por alguns momentos, o mundo tivesse deixado de ser o “outro”. Me senti reduzido a nada, a “pó-de-traque”, um zero à esquerda. Nesse instante eu tive a compreensão que deixara de ser, apenas, aquele ser humano que acreditava ser. Ao mesmo tempo, me dava conta da minha enorme insignificância diante de todo o Universo e, exatamente por essa mesma razão, pela primeira vez na vida eu me sentia como se fosse esse “Todo”. Onisciente em minhas visões. Pleno...

Depois dessa experiência eu – que já estava com viagem de retorno marcada – não poderia mais voltar a São Paulo. Pelo menos, não antes de conhecer melhor aquilo que me parecia alguma coisa saída dos livros de Castañeda.

Vivia em Rio Branco há um ano e trabalhava em um desses Projetos de Assentamento Dirigido – PAD – do Incra. Era uma “vidinha” monótona de funcionário público em cidade pequena, com poucas opções profissionais, culturais, de lazer e até de militância política.

2. “Mirando” (v. mirar) – Termo integrante do “vocabulário daimista”, do latim *mirare*, por *mirari* “admirar-se, contemplar, olhar” de *mirus* digno de admiração, estranho, maravilhoso. “Milagre” s. m., feito extraordinário que vai contra as leis da natureza maravilhosa. Miração – visão/revelação divina: ato ou efeito de mirar, propiciado pelo ritual do Santo Daime.

Lembro-me que a “inteligência de esquerda”, na época, atuava em alguns espaços institucionais, como a Fufac (faculdade local), a CPI/Acre (Comissão Pró-Índio/Acre), a Fetac (Federação de Teatro Amador/Acre) e os jornais *A Gazeta do Acre* e *Varadouro*. Já não agüentava mais aquele enfado e estava arrumando as malas para ir embora quando chegou uma amiga – a Francis – e me convidou para ir a uma “festa” na “Colônia 5 Mil”. Era um trabalho em comemoração ao dia de Nossa Senhora da Conceição (08/12/1978).

Corriam muitas histórias sobre a tal colônia na cidade. De tudo o que diziam o que mais me atraía, era o fato de que lá vivia uma comunidade religiosa liderada por um velho de estilo “messiânico” – o padrinho Sebastião. Diziam, também, que lá eles tomavam o “Daime” (uma bebida enteógena de origem indígena) e entravam em contato direto com Deus. Imaginem, sem intermediários! Claro que a Igreja Católica local não via com bons olhos aquele tipo de manifestação religiosa e, além de tudo, havia muito preconceito na cidade em torno do assunto.

O convite era irrecusável. Só se podia ir até a colônia como convidado de algum membro da doutrina. O convite poderia ser interpretado como um presente de amigo. Uma oferenda a alguém de confiança. Era quase fim de tarde. Eu e Angela arrumamos a tralha necessária e partimos sem vacilar. Juntamo-nos a um grupo grande e íamos em dois carros: a Angela, a Francis Mary, o Luís “Bona Noche”, o Valtair, a Concita, a Cilene, a Vera Fróes, eu... Enfim, ao todo, deveríamos ser uns doze.

Saímos da cidade por uma estradinha de lama e, com pouco mais de uma hora, havíamos caminhado bastante, mata adentro. Entramos num “ramal” à esquerda e deixamos os carros em um terreiro próximo a uma casinha. Dali pra frente tivemos que seguir a pé porque as estradas da região se tornam impraticáveis nesse período do ano (outubro a março) devido à época das chuvas. Penetramos na “boca da mata” por um varadouro. Escureceu.

Era como se eu estivesse sendo atraído por fortes energias que vinham do “centro”. Sentia uma estranha sensação de atração e repulsa. Era um sentimento de medo e curiosidade. Engolido pela mata, em plena noite, sentia pavor. Pressentia todos os fantasmas: os meus e os da mata. Cada ruído tinha um significado. Ali a diferença entre a vida e a morte era tênue: a terra fria e úmida, o ar parado e a indiferenciação da matéria.

De repente, ouço explosões distantes. É nessa direção que estamos indo. A explosão dos rojões orienta a caminhada, pois, de noite, nem as estrelas podiam ser vistas. Falávamos alto para exorcizar o medo, até que saímos em uma clareira. Lá em cima do morro podia se ver a claridade do templo. Uma pequena ilha de Luz na imensidão negra da mata. Chegamos.

Fiquei embaçado com o que vi! Todos os membros da Igreja estavam impecavelmente fardados (uniformizados). Os homens vestiam terno e camisa brancos, usavam gravata e tênis (conga) azul e uma estrela de Salomão presa ao peito, com uma águia pousada em uma meia-lua em seu interior. As mulheres vestiam saia e blusa brancas, com um pequeno saiote verde por cima da cintura. Usavam fitas verdes cruzadas no peito e fitinhas bem coloridas atadas ao ombro, caindo até abaixo do joelho. Traziam, ainda, uma coroa de purpurina e lantejoulas na cabeça. As crianças seguiam os mesmos modelos dos adultos do seu sexo. Era visualmente bonito: uma comunidade onde todos eram reis e rainhas. O clima era parecido com o de uma quermesse de festa junina, com barraquinhas que vendiam chás de erva cidreira, erva-doce, nescau e pão com manteiga ou macaxeira.

Logo que chegamos, fomos apresentados ao padrinho Sebastião. Em seguida, ele designou alguns membros da Igreja para acompanhar os novatos, com a função de explicar, orientar e auxiliar aqueles que nunca tinham tomado o Santo Daime. Ávido de curiosidade, comecei a fazer inúmeras perguntas ao Sr. Jurival, meu “acompanhante”. Perguntava sobre a comunidade, seu modo de vida, sobre a forma de divisão do trabalho e de seu produto; sobre a estrutura de poder, o

culto, o templo, seus antecedentes, divisões internas e externas, tentando identificar seu universo simbólico, mitos, ritos etc. Quando lhe perguntei sobre o Daime, sua resposta foi, no mínimo, intrigante: “pergunte a Ele”, foi o que ouvi como resposta. “Pergunte ao Daime e preste atenção aos hinos”. Foi tudo o que me disse sobre o assunto.

O espaço sagrado era demarcado por uma cerca em volta do templo: uma construção grande, mas simples, em alvenaria, com uma nave central, áreas de circulação lateral, telhado em duas águas com duas torres frontais. E a parte interna, o centro de tudo, era ocupado por uma mesa, com uma cruz de Caravaca, castiçais e um porta-retrato do Mestre Raimundo Irineu Serra (o fundador da doutrina). Uma linha imaginária cortava ao meio as áreas interna e externa do templo, separando homens e mulheres em espaços distintos. Era a reafirmação da divisão cósmica das energias primordiais: o Sol e a Lua, o Criador e a Virgem. O princípio da fecundação. A Origem.

Só voltaríamos a rever as mulheres do nosso grupo no intervalo da meia-noite (cerca de uma hora depois) e no dia seguinte, uma vez tudo acabado. Agora o Daime iria se apresentar a cada um de nós, individualmente e a todos, ao mesmo tempo. O Luís, o Valtair e eu ficamos mais juntos. Eu, o paulista. Luís, um acreano viajado que conhecia boa parte do Brasil e tinha um rosto de estudante de esquerda da época. O Valtair, um carioca que tinha saltado em Rio Branco mais ou menos por acaso e não sabia ao certo o que estava fazendo ali.

Já estavam todos a postos no interior do templo quando nos chamaram: iria começar o Trabalho. Dentro da Igreja havia duas filas: uma à esquerda – no território feminino, e outra à direita – no território masculino. Cada uma começava num filtro onde era servido o Sacramento do Daime. E uma delas acabava justamente onde eu estava. No trajeto até o filtro pude observar que as pessoas se comportavam de maneira séria e compenetrada. Um ritual semelhante ao da comunhão na missa da Igreja Católica.

Chegou a minha vez. Havia um murmúrio no ar e um arrepio percorreu-me as costas. A pessoa que servia a bebida me perguntou se era a “primeira vez” e me deu meio copo – sua cor amarronzada parecia-se com a cor da água do Amazonas, um pouco mais denso. O odor era diferente, mas não era ruim. Levei-o à boca e bebi. Foi com esforço que consegui dar conta do meio copo. Tinha um gosto amargo e forte. Imediatamente, fui até lá fora tomar um chá de cidreira para tirar o gosto da boca. Uma vez refeito, voltei logo para o templo e me sentei numa das cadeiras colocadas na parte lateral.

O ritual era bem diferente do de outras religiões que conhecia. Não havia bancos na nave do templo. Os “fardados”, como eram chamados os membros do grupo, ficavam o tempo todo de pé, durante o ritual. E, somente eles poderiam ter acesso àquela área do templo. Era um espaço, literalmente, demarcado. Além da divisão entre o masculino e o feminino, em cada um dos lados havia fileiras de retângulos pintados no chão, destinados a cada um dos membros.

Ali, eles passavam a noite toda “bailando”, cada um dentro do seu retângulo (em geral, dois passos à esquerda e dois passos à direita), cantando o “hinário” e acompanhando o ritmo das cantigas com seus maracás, enquanto “miravam” até o amanhecer do dia. Ao redor da mesa ficavam sentados o “padrinho” Sebastião, algumas mulheres mais velhas e os músicos (violão, bandolim e acordeom). O meu lugar era em uma das cadeiras da lateral: “mirando” e prestando atenção aos hinos. Mas, naquele momento não conseguia me concentrar. Os pensamentos se sobrepunham. Estava muito ansioso e precisava de ar. Comecei a me sentir mal e fui lá para fora, respirar.

Encontrei o Luís e o Valtair conversando com Sian – um índio da nação Kaxinawá – e me juntei a eles. O papo rolava fácil. Crescia a ansiedade e eu querendo ficar atento a tudo o que acontecia. Sian falava de suas experiências com a “Ayahuasca” (nome dado ao Daime pelas nações de língua quíchua e que pode ser traduzido por “Liana dos Espíritos” ou “Cipó dos Mortos”). Dizia que seu povo vivia nos altos rios, próximo à fronteira com o Peru. Suponho que deveriam deter o conhe-

cimento xamânico original. Dizem que foi naquela região que o Mestre Irineu conheceu o Daime.

Já passava da meia-noite quando resolvi tomar mais uma dose da bebida. Até aquele instante, ainda, não tinha sentido nada de diferente ou extraordinário. Desta vez Jurival, que estava no “despacho” do Daime, caprichou. Deu-me um copo cheio. Engoli tudo de uma só vez – sem respirar – e saí imediatamente atrás do chá de cidreira para diluir aquele gosto forte. Uma vez lá fora, me afastei um pouco para poder ficar só e pensar melhor sobre tudo: era muita informação.

Saí para o pasto e segui uma trilha de orvalho, me distanciando do templo. Quando me dei conta, estava lá. No centro de tudo; vomitando. Levei “peia”³ brava do Daime e quanto mais vomitava, mais leve ia ficando. Senti como se rompendo as barreiras do inconsciente. Minha cabeça, meus pensamentos pareciam totalmente translúcidos. Escorreguei os olhos sobre as luzes e não acreditava no que via.

Podia contemplar-me e ao mundo, sintetizando a sensibilidade e a racionalidade de maneira nunca antes experimentada por mim. Na hora eu não me dei conta, mas era como se estivesse ouvindo uma voz em meus pensamentos, conversando comigo.

Uma voz que me ensinava a perceber o mundo e a mim mesmo de outra forma. Parecia até loucura tamanha lucidez. Eu não pensava mais através do encadeamento das idéias expressas em palavras ou frases. Eram idéias, emoções e sentimentos que jorravam de um carrossel de imagens primordiais. Imagens que se manifestavam como

-
3. “Peia” – expressão utilizada para designar certa sensação de mal-estar provocado pela ingestão da bebida durante os rituais. É uma reação orgânica que ocorre, eventualmente com alguns participantes, sendo considerada pelos daimistas como um fato normal, geralmente atribuído ao despreparo da pessoa ou ao não-cumprimento das regras necessárias à participação nos rituais. Esse mal-estar pode ser acompanhado por vômitos e/ou diarréias que são entendidos como uma forma de purificação e limpeza do corpo. Essa experiência também é considerada por eles como parte integrante do processo de aprendizagem e de desenvolvimento espiritual de cada um.

arquétipos celestes do templo, do Centro, do Princípio Criador. E eu ali, como testemunha presente ao ato sagrado da criação.

Hoje, analisando aquela sensação, parecia que eu estava no pico de um processo de “fusão cósmica”. Foi a primeira vez que tive essa sensação de plenitude, de estar todo num lugar e, ao mesmo tempo, não estar nada nele. O que era medo e pavor no início, transformara-se em lucidez mental e clareza de raciocínio. Na verdade, em uma forma de percepção sensorial totalmente nova para mim. Com muitas luzes e cores.

Naquele momento, eu sequer lembrava que tinha um corpo. Pode parecer estranho dizer isso, mas era como se eu estivesse sendo ciceroneado por algum tipo de consciência cósmica superior, em uma viagem pelo mundo invisível. Nesse passeio, meu pensamento era conduzido por entre uma sucessão de temas filosóficos e cosmogônicos totalmente desconhecidos por mim. De vez em quando eu sentia que retornava à “base”. Sentia meu corpo frio e a noite úmida no meio daquele pasto. No fundo da escuridão, via o templo, as luzes e as vozes das pessoas cantando.

Senti um arrepio de morte me percorrendo a coluna e lá fui eu novamente. Diante daquela força irresistível, deixei-me cair sobre a terra úmida e me entreguei. Foi como se ela se abrisse para me receber. Dali, eu subi diretamente para as alturas do “Astral”, guiado por essa “voz interior”. Nesse momento, completamente sem defesas, vi uma série de imagens que se sucediam e tinha a nítida impressão de estar penetrando no centro das imagens mais arcaicas do meu ser: um paraíso que, para ser atingido, exigiu minha total desintegração e posterior fusão, num todo maciço e indiferenciado.

Sensações de medo e angústia sobressaltavam meu coração e me imobilizavam. Mas, afinal, por que medo e angústia? Eu estava me sentindo bem. Estava me sentindo como nunca me sentira antes. Podia ver e sentir a fruição de energias que emanavam de meu corpo. Aquela voz começava a ganhar espaço novamente dentro de mim. Usando de uma linguagem metafórica, ia me conduzindo por entre complicadas

questões de semântica e diferentes versões cosmogônicas. Eu me recordo que alguma dessas exposições eram bastante didáticas. Parecia até que eu estava tendo uma aula com recursos audiovisuais. Em outros momentos, essas imagens permaneciam impenetráveis (ou irrecordáveis), como nebulosas de significados intangíveis.

Ao final de umas duas horas mais ou menos, fui recobrando lentamente meus sentidos e, assim que me foi possível, voltei para junto dos outros, no templo. De lá eu só saí ao amanhecer, quando nos reunimos todos novamente para retornar a Rio Branco. Deveriam ser umas seis e meia da manhã quando pegamos o varadouro.

Depois, já dentro do carro, enquanto contemplava a majestade dos raios do Sol, tentava me lembrar de todos os detalhes da experiência iniciática que acabara de viver nesta longa noite. Coisa que não parei de fazer por um longo tempo. Na época, meu fascínio provinha sobretudo da minha curiosidade etnográfica acerca da comunidade. Fato que, entre outros, definiu a minha permanência em Rio Branco por um período de mais um ano, para conhecê-la melhor e levantar alguns dados sobre o fenômeno.

Hoje, passados vinte anos dessa primeira experiência, vejo a doutrina do Santo Daime com outros olhos. Olhando em retrospectiva, posso dizer que esse foi um fato marcante que, gradativamente, foi mudando minha visão de mundo e redefinindo minha forma de ser. Ao me recordar de todo esse período, as lembranças surgem na minha memória aos borbotões, como imagens em *flash-back*.

Hoje, procurando refletir melhor sobre essa experiência, acredito tratar-se de uma espécie de regressão fusional. Penso que, durante a “miração”, é possível acessar um plano imaginário primordial, anterior ao desenvolvimento da linguagem. Um plano onde, para além da linguagem simbólica, a comunicação é feita, diretamente, através de imagens arquetípicas.

Uma vez concluída a experiência fusional, a tríade (eu, tu, ele) é reposta, agora sobre novas bases, reintroduzindo o indivíduo na ordem

simbólica da linguagem. Assim, a miração revelar-se-ia à consciência através de manifestações afetivas, emoções, imagens arcaicas, que se constituem em significantes, aos quais falta o objeto. O significado deslizaria sobre o significante, ora revelando a ausência de um conteúdo simbólico específico, ora uma abundância de significados. Estes somente se fixariam, novamente, através da intervenção e auxílio dos hinos.

Possivelmente, durante o transe coletivo da miração, estendem-se algumas pontes em direção ao vasto oceano do inconsciente, facilitando o processo de desestruturação e reestruturação do eu (da identidade). Talvez esta seja uma forma de “ab-reação” se considerarmos que, como diz Lévi-Strauss, “os fenômenos fundamentais da vida do espírito, aqueles que condicionam e determinam suas formas mais gerais, situam-se no estágio do pensamento inconsciente, mais precisamente, na estruturação da psique” (Lévi-Strauss 1974, p. 19).

O inconsciente seria assim o termo mediador entre o eu e o “outro” e sua apreensão objetiva nos conduziria, necessariamente, à subjetivação.

Trata-se de uma operação do mesmo tipo que, na psicanálise, faculta-nos a reconquista, para nós mesmos, do nosso eu mais estranho e, na indagação etnológica, nos faz alcançar o mais estranho dos outros como se fosse um outro *nós*. (*ibid.*)

Em uma outra das experiências que tive, lembro-me de ter me deparado com uma situação insólita e desconfortável. Normalmente, quando começavam os trabalhos rituais, era comum ouvirem-se frases solicitando a concentração dos presentes para não quebrar a “corrente” e permitir a “canalização” do fluxo das energias mentais. Eu, mesmo, nunca tinha dado muita atenção a esse tipo de recomendação. “Corrente”? E eu lá sabia o que era essa tal de “corrente”?

Geralmente, eu tomava o Daime e me aboletava em algum canto, fechava os olhos e tentava me concentrar em algumas questões minhas, sempre atento ao movimento das sensações que precediam a chegada

da miração. Quase que podia senti-la se aproximando. E, quando chegava, era como se me invadissem e dominassem minha razão. Dali em diante, eu não detinha mais o domínio e o controle do processo e me rendia, encantado.

Contudo, dessa vez me assustei. Estava lá no meu canto, quieto, chamando a miração quando, de repente, ouvi a voz forte e clara do “comandante” do trabalho, chamando-me à atenção para que me concentrasse nos hinos. Pois, daquele jeito eu estava atrapalhando a “corrente”. Subitamente, abri os olhos e olhei em sua direção (meio constrangido pois, de fato, estava distraído) para confirmar se realmente falara comigo. E lá estava ele – na cabeceira da mesa – impassível, regendo a concentração, imóvel e de olhos fechados. Mas, era como se ele tivesse falado comigo, como se eu tivesse ouvido seus pensamentos.

A partir desse momento comecei a sentir alguns “problemas” na minha relação com o Daime. Como explicar o fato? Ou antes, ainda, como entendê-lo? O “comandante” realmente falara comigo ou teria sido, apenas, minha imaginação? Por longo tempo foi mais cômodo optar pela segunda possibilidade, enquadrar a experiência dentro dos meus conceitos (ou pré-conceitos?) de então e esquecer o que pressentira naquela noite. E, depois, seria muito complicado abordar essa questão. Afinal eu estava em um “estado alterado de consciência” e poderia perfeitamente ter imaginado tudo.

Do ponto de vista acadêmico, essa era uma questão que não tinha a menor importância. Provavelmente, teria sido algum tipo de ilusão provocada pela projeção de conteúdos interiores, alguma alucinação ou algo assim. Essa seria a explicação mais lógica. Mas que, entretanto, não me satisfazia. Era uma explicação simples demais e entrava em contradição com meus sentidos, com minha percepção da realidade, com minha intuição. A partir desse momento, instaurou-se um profundo conflito interior entre dois universos de valores completamente distintos. Um conflito que só recentemente, depois de muita angústia e sofrimento, comecei a superar.

Alguns meses depois, fui convidado a participar do ritual de “feitio” do Santo Daime. Ritual de acesso restrito a alguns adeptos da doutrina e cercado de segredos, mistérios e interditos. Eu me lembro que, ao todo, os trabalhos duraram mais de cinco dias, começando com uma excursão prévia de dois dias à mata para a coleta das plantas. Os homens penetraram mata a dentro, por caminhos nem sempre conhecidos, em busca do cipó de “Jagube” (Mariri, Yajé ou Ayahuasca – *Banisteriopsis caapi*) e das folhas da “Rainha da Floresta” (Chacrona ou *Chagro panga* – *Psychotria viridis*), cada vez mais escassos na região.

Retornaram da coleta de material para a colônia no final do segundo dia e entregaram os sacos de folhas da “Rainha” às mulheres. Imediatamente, elas deram início ao ritual de limpeza. Foram espalhados vários montes de folhas dentro de uma sala totalmente limpa. Lá, sentadas em círculo, as mulheres do grupo cantavam hinos enquanto limpavam manualmente, folha por folha, desfazendo um monte e fazendo outro. Enquanto isso, os homens se alimentavam e descansavam algumas horas, antes de voltar à mata, para passarem a noite já no local do feitio (outro espaço considerado sagrado).

Lembro-me que era uma noite quente e úmida de Lua nova. Partimos por um “varadouro” e, não muito longe da *colocação*, chegamos a uma pequena clareira cercada de altas árvores. No centro, havia duas choupanas de palha. A primeira abrigava, de um lado, uma grande fôrnalha de barro com três enormes bocas, onde se encaixavam três caldeirões de alumínio (do tipo daqueles usados em restaurantes); do outro lado, dentro de um cercado, havia doze pequenos tocos de madeira, enterrados em duas linhas paralelas, dispostas uma de frente para a outra. Era o local destinado à “bateção” (maceração) e preparo do Jagube para o cozimento.

A outra choupana era destinada à acomodação das redes e tralhas do pessoal. Chegamos, armamos as redes, conversamos um pouco e dormimos. Acordei com as primeiras luzes da manhã. Nesse momento, já estavam cuidando do fogo e os primeiros sacos de folhas da “Rainha” já haviam chegado. Ainda na rede, assisti à cerimônia de

abertura dos trabalhos, constituída de rezas e invocações às entidades da natureza e ao próprio Daime, pedindo sua colaboração para o bom andamento do feitio. Eles acreditam que a qualidade da bebida depende das energias espirituais positivas presentes no local. E, muito embora sua presença dependa de todos os participantes, em última instância, a responsabilidade maior é do “comandante” do feitio.

Depois que todos estavam concentrados, começaram a cantar os hinos e a trabalhar. Doze homens pegaram pequenos banquinhos e feixes de cipó, sentaram-se diante dos doze tocos (um de frente para o outro) e, com uma espécie de marreta de madeira, começaram a macerar os pedaços de Jagube. Esses eram colocados sobre os tocos com uma das mãos e com a outra iam batendo de maneira ritmada, ao mesmo tempo em que cantavam hinos em louvor à bebida e aos seres divinos.

Tudo me parecia fantástico. Era como se eu estivesse participando de um ritual de preparo de uma poção mágica. O “comandante” do feitio pegou o primeiro panelão e, com gestos e palavras rituais, começou a enchê-lo lentamente. Primeiro uma camada de Jagube macerado, depois uma camada de folhas da Rainha. Assim, alternadamente, colocou três camadas de cada, enchendo-o até a boca. Em seguida, acrescentou a água e colocou-o na fôrnalha; procedeu da mesma forma com o segundo caldeirão. Eles iriam ferver até que o nível da água descesse pela metade, quando ambos seriam despejados em um terceiro caldeirão (também cheio de cipó e folhas). Este, por sua vez, também ferveria até que o nível chegasse mais ou menos à metade, dando o “ponto” de cozimento. Pronto. Estava feito o primeiro Daime daquele feitio.

Em seguida, o processo foi reiniciado por várias outras vezes, até o final do dia. Depois da primeira “panelada” ficar pronta, o Daime foi “despachado” e eu tomei pouco mais de meio copo. Passada uma meia hora, como eu ainda não estava mirando, procurei tomar mais dois dedos. Deitei-me na rede e tentei me concentrar. Vira prá lá, vira prá cá e nada. Eu devia estar pesado como chumbo ou então era ansiedade

demais. Levantei-me e fui pedir mais. Desta vez, me serviram um copo cheio.

Nunca tinha tomado tanto Daime assim. Voltei para a rede e comecei a sentir a miração chegando. Fechei os olhos e fui subindo, lentamente, até às alturas. Não me recordo ao certo por onde andei; abandonei meu corpo na rede e devo ter ficado lá por umas três horas ou mais. Tive visões radiantes e me lembro de muitas figuras geométricas e luminosas passando por minha mente. Tive a impressão de ter viajado por outros mundos.

Quando comecei a sentir meu corpo novamente, percebi que fazia o mesmo movimento já há algum tempo. Enquanto balançava uma das pernas, simultaneamente, eu esfregava o rosto no tecido da rede, em um movimento mecânico compulsivo. De repente, passei a ouvir de novo o canto dos hinos. A princípio, apenas um vozerio distante que depois foi se aproximando até poder identificá-lo. Só então me dei conta de onde estava e o que fazia.

Abri os olhos e a primeira imagem que vi foi o reflexo dos raios de Sol batendo nas folhas da copa de uma enorme castanheira. A miração continuava forte, agora de olhos bem abertos. Foquei a visão e, por um instante, tive a impressão de estar vendo a fotossíntese sendo processada ali, naquele momento. Podia ver as folhas absorvendo a luz e enxergava o movimento da seiva, por sob sua superfície. Como se as imagens estivessem sendo captadas holograficamente.

Como um raio solar, fui penetrando pelo interior das folhas, pelo caule, até atingir as raízes da castanheira. Molécula a molécula, fui acompanhando o movimento da seiva até debaixo da terra. As imagens não eram parecidas com as de um filme. Eram tridimensionais, reais o suficiente para me fazerem crer que existiam. Do organismo vivo, passei a receber informações sobre sua importância e suas múltiplas utilidades para o homem: alimento material e espiritual, utensílios domésticos, armas, objetos de arte, combustível, veículo de acesso ao sagrado. Enfim, tive uma lição completa sobre o universo dos vegetais

e seus atributos – sobre a grande árvore sagrada – e da sua imprescindibilidade para nossa existência.

Vivi várias experiências “esquisitas”, como esta, antes de voltar a São Paulo, já no final de 1979. E, passados vários anos, agora tento retomá-las, não mais preocupado apenas com seus aspectos antropológicos; mas, sobretudo, com esses aspectos subjetivos da experiência mística, a meu ver, insatisfatoriamente abordados pelas ciências.

Pesquisando os primeiros escritos sobre o assunto, descobri um material com grande quantidade de referências, não somente à telepatia, mas, inclusive, a inúmeros relatos de casos de premonição, visitas ao passado (inclusive ancestral) e a outras regiões do planeta. Segundo Sangirardi Jr.,

o naturalista Zerda-Bayon, de Bogotá, ao batizar um alcalóide do Caapi (o mesmo encontrado no Daime) com o nome de telepatina, baseou-se em sua própria experiência no campo dos efeitos metapsíquicos atribuídos à droga. (Sangirardi Jr. 1983, p. 183)

Essas primeiras referências eram, principalmente, botânicas e datavam de meados do século passado, como os escritos de Richard Spruce, citados por Wallace (Wallace 1908). Eram registros esparsos e subjetivos que, geralmente, abordavam a substância do ponto de vista indígena, ressaltando seu caráter divinatório e telepático ou, no mínimo, enigmático. Senti que começara a me mover por uma região extremamente pantanosa, obscura e complexa.

Após as observações dos primeiros naturalistas, surgiram outras que interpretavam o fenômeno como sendo de ordem mágico-religiosa ou, ainda, de ordem psíquica. Isto, sem que houvesse a menor preocupação, ou mesmo possibilidade de conexão entre as diferentes abordagens. O mesmo objeto, uma vez dissecado pelas ciências, fragmentava-se em diferentes significados que só faziam sentido considerados isoladamente.

Ficava evidente que, embora se apresentassem como “verdades”, eram no máximo, “verdades parciais”, disjuntivas. Verdades que não

propiciavam mais o avanço na apreensão do objeto. Não somente por fracionarem o conhecimento em compartimentos estanques, mas, principalmente, por seu método de análise que, posto em prática, efetua uma profunda cisão na própria relação entre o sujeito da observação e seu objeto de estudo.

Este foi um sério dilema que tive que enfrentar, ao ter que omitir fatos e experiências que considerava relevantes, por não se enquadrarem dentro dos paradigmas acadêmicos. A rigor, eu deveria me ater à análise objetiva dos aspectos antropossociais do objeto. Descrevê-lo, classificá-lo e enquadrá-lo dentro de um dos códigos existentes, de maneira lógica e racional.

Acontece que essas experiências foram vivenciadas por mim. E, por mais que tentasse enquadrá-las, não havia paradigma que as abarcasse. Eram experiências que pareciam situar-se numa daquelas áreas nebulosas do nosso conhecimento, em que a própria “objetividade científica” permanece obnubilada por insuficiência, não de fatos, mas, de instrumental teórico capaz de apreendê-los: como se o instrumental cartesiano fosse, paradoxalmente, uma camisa de força, doravante, a ocluir a visão.

Com esse relato tentei transmitir um pouco das dificuldades enfrentadas durante essa “viagem”, na qual, diferentemente do mito, não me propus a seguir, à risca, a trilha balizada pelos fios de Ariadne. Mesmo sabendo do risco de me perder ao não encontrar um novo caminho. Contudo, se o faço, não é de forma alguma para encontrar uma resposta. Mas, apenas pelo desafio e o prazer de trilhar novos caminhos.

O uso das plantas sagradas

*Aquele que vai estudar a natureza orgânica primeiro
expulsa sua alma com rígida persistência; então, as partes
em sua mão, ele poderá segurar e classificar.*

Mas o elo espiritual, ai! está perdido.

Goethe - *Fausto*, I Parte, IVª Cena

A polêmica travada em torno do Culto ao Santo Daime é relativamente recente. É possível localizá-la a partir dos anos 1980, quando o assunto começou a ganhar destaque no cenário nacional, em função de sua divulgação nos meios de comunicação de massa. Ela gira em torno da validade ou não do uso sagrado de substâncias psicoativas em rituais religiosos. Por um lado, esse fato paira no imaginário de determinados segmentos sociais como verdadeira ameaça aos pilares da “cultura nacional”. Age como catalisador do medo do desconhecido, do estranho, do exótico, por sua suposta possibilidade de ameaçar a ordem e corromper os bons costumes.

Por outro lado, e pelos mesmos motivos, apresenta-se a determinados segmentos sociais como uma promissora oportunidade para a revisão dos descaminhos que conduziram ao “labirinto” da racionalidade moderna. E, desde o princípio, esta tem sido uma das características do Santo Daime: gerar discussões apaixonadas, dividindo o debate em dois extremos que tendem a radicalizar cada vez mais suas posições. Pois, diante dele, dificilmente fica-se indiferente.

O chá, que recebe o nome de Santo Daime – também conhecido por Ayahuasca, Yagé ou Vegetal – faz parte da tradição cultural de várias nações indígenas da Amazônia ocidental. É um produto da decocção de duas plantas nativas da região: um cipó (*Banisteriopsis caapi*), conhecido por Jagube ou Mariri; e um arbusto (*Psycotria viridis*), a Rainha da Floresta ou Chacrona. Aos caules do cipó macerado, cujos principais alcalóides encontrados são a Harmina e a Harmalina, acrescentam-se as folhas da arbustiva, que contém Dimetil-triptamina (DMT).

Todos esses alcalóides têm como característica o fato de serem rapidamente metabolizados e absorvidos pelo aparelho digestivo, sempre que ingeridos isoladamente, produzindo pouco ou nenhum dos efeitos psíquicos normalmente esperados. Isso se deve ao fato de que o organismo humano produz uma enzima (a monoamina oxidase – MAO) que neutraliza a maior parte desses agentes psicoativos.

Entretanto, aqui temos um dos “segredos” do Santo Daime, recentemente revelado pela psicofarmacologia. Um fato que explicaria os efeitos psíquicos provocados pela ação da bebida. A análise química realizada na substância produzida pela decocção das plantas – o Santo Daime – identificou também, a presença de um outro alcalóide (a Beta-carbolina), proveniente da folha da “Rainha”, cuja ação inibe a produção das enzimas de MAO pelo organismo humano, facilitando a atuação dos demais agentes presentes na bebida.

E, aqui estamos nós, tentando compreender cientificamente uma experiência que é inteiramente subjetiva e essencialmente mística. Chegamos à fronteira entre os campos do conhecimento e à encruzilhada que une e separa os planos orgânico, psíquico e cultural da existência. Seguiremos adiante, observando o que têm a nos dizer alguns estudiosos do assunto.

Em suas pesquisas, o médico e psicofarmacólogo americano Andrew Weil, por exemplo, sugere que as diferentes técnicas utilizadas para alterar a consciência corresponderiam a uma pulsão própria da natureza humana, a um valioso impulso “para satisfazer uma necessidade interna de experimentar outros modos de consciência...” (Weil 1986, p. 41). Para referendar sua posição em defesa da tese do impulso natural, ele recorre ao exemplo das brincadeiras sinestésicas como recurso utilizado espontaneamente pelas crianças para experimentar diferentes estados de consciência.

Weil afirma ser irracional o modo de pensar tais experiências, adotado pela Associação Médica Americana e pelo Instituto Nacional de Saúde Mental, ao tentarem simplesmente reprimir sua expressão em indivíduos e na sociedade. Ele chega a ser radical quando diz que este poderia ser “um ato psicologicamente danoso para as pessoas e evolutivamente suicida para a espécie” (*ibid.*).

Entretanto, como os próprios especialistas no assunto ainda não possuem parâmetros minimamente consensuais para lidar com a questão, penso que a proibição pura e simples de tais manifestações

seria um ato precipitado que, provavelmente, conduziria à gestação de problemas de ordem muito mais complexa e de difícil solução.

Parece-me uma tarefa urgente sistematizar e aprofundar os estudos existentes, adotando-se uma perspectiva transdisciplinar capaz de abordar a problemática de maneira abrangente. Sua complexidade exige um debate a ser travado não apenas entre diferentes teorias de uma mesma ciência, mas sobretudo, entre os vários campos do conhecimento humano. Um debate em que deveriam se manifestar, minimamente, as ciências bio-psico-antropo-sociais.

Por ora, resta adotar uma posição de humildade, assumindo a insuficiência dos estudos existentes sobre o assunto, postura que pode ser observada até mesmo entre os especialistas. Por exemplo, falando sobre o tratamento psicoterapêutico mais adequado para os usuários de drogas, Claude Olivenstein – outra autoridade nesse assunto – é da opinião de que todos os meios são válidos para o tratamento, desde que possuam mecanismos que revalorizem o indivíduo.

Segundo suas palavras, “para isso todos os meios são bons, desde o charlatanismo até a ortodoxia freudiana, de acordo com o tipo do paciente e a personalidade do terapeuta” (Olivenstein 1983, p. 125). Nesse sentido, sua abordagem é extremamente pragmática, reconhecendo, inclusive, a validade do trabalho de recuperação de drogados realizado pelas “*Free Clinics*” americanas e relativizando a importância da discussão das questões de ordem teórica a respeito.

O que Olivenstein reconhece é, sobretudo, a necessidade e importância da existência de um *grupo de apoio* (tenha ele o caráter terapêutico, religioso ou de ajuda mútua) capaz de fornecer um *código de conduta prática e moral* diante do problema. E são esses grupos que, na realidade, têm conseguido o maior êxito no tratamento e recuperação de drogados.

O fato de sacralizar a bebida, estabelecer normas de conduta moral e adotar rígidos padrões rituais, todos eles cumpridos com extrema disciplina, faz da doutrina do Santo Daime um interessante

“laboratório” para a observação e o aprendizado de alternativas possíveis para lidar com a questão do uso abusivo de psicoativos em nossa sociedade. Em seu estudo sobre o assunto, o antropólogo Edward MacRae (MacRae 1992) destaca a importância dos mecanismos de controle social encontrados no Culto ao Santo Daime, durante os rituais e fora deles, no sentido de propiciarem o que chamou de uma forma de utilização positiva de tais substâncias.

Se suas observações estiverem corretas, o mal-estar provocado pela existência desse culto seria suscitado pelo fato de que o Santo Daime apresenta-se como verdadeiro paradoxo diante do modo tradicional de pensar os chamados Estados Alterados de Consciência em nossa sociedade. Diante dessa posição, torna-se lícito perguntar até que ponto o controle social espontaneamente adotado pelo grupo não seria o maior responsável pela manutenção de sua saúde mental e de sua própria existência enquanto grupo em situações extremamente adversas? E, quais seriam as consequências de uma intervenção repressiva do Estado nessa situação? Em que medida tal procedimento traria benefícios ou malefícios ao grupo e à sociedade como um todo?

O fato é que, originalmente isolados dentro da mata, residindo em *colocações* distantes umas das outras, os seringueiros conseguiram estabelecer permanentes e sólidos laços de solidariedade a partir de um conjunto de rituais que se apresentam como condição e possibilidade de acesso ao prazer do encontro com o outro. Prazer que ultrapassa os limites da esfera profana e constitui-se no prazer do encontro com o próprio Universo Sagrado.

Para completar meu raciocínio, quero incluir algumas breves contribuições etnográficas, lembrando que a busca de experiências com os Estados Alterados de Consciência é antiga e nem sempre problemática. Ao contrário, existem inúmeros exemplos de culturas e religiões que, lançando mão de diferentes técnicas ou usando diversas substâncias enteógenas, estruturaram seu *ethos* em torno do êxtase, como canal de contato com o Universo Sagrado.

O contato cotidiano com as lides da mata propiciou, de diferentes maneiras, a possibilidade de apreender o conhecimento sagrado dos povos da floresta. Uma dessas maneiras, por exemplo, encontra-se no interessante relato recolhido por Bruce Lamb (Lamb 1985). O autor versa sobre a experiência relatada pelo seringueiro peruano Manuel Córdova-Rios. Durante seu primeiro acampamento na mata como seringueiro, ainda adolescente, Manuel viveu uma experiência em que todos os seus companheiros de trabalho foram mortos, vítimas de um violento ataque. Como único sobrevivente, ele foi feito prisioneiro pelos Huni Kui (da nação Amahuaca) no alto Rio Juruá. Isto, por volta da década de 1920.

Após vivenciar um processo de iniciação e tornar-se um membro desse grupo, Manuel consegue apreender muito de sua cultura, chegando a desvendar alguns dos mistérios e segredos de seu universo sagrado. Finalmente, passados vários anos de sua captura, ele consegue fugir e retornar a Iquitos, sua cidade de origem.

Lá, continuou a exercer seus conhecimentos xamânicos, trabalhando com a ayahuasca. Posteriormente, veio a se tornar um conhecido curandeiro da região. Como esse, supõe-se que vários outros casos semelhantes devam ter ocorrido durante aquela época, sempre realizando esse movimento das tribos locais em direção aos seringais e destes para a periferia das cidades da região.

De acordo com o relato de Maria Garibaldi (33 anos, natural de Feijó – Acre, filha de mãe Kaxinawá e pai cearense) os cultos do cipó em sua cidade são uma prática antiga e conhecida:

...eu morava num seringal...Reunia todo aquele mundo de caboclos em feitió
...Todo mundo tomava cipó. Eu tomava também e tinha muitas visões... Eu
conheci o Daime desde criancinha... Era (trabalho) de caboclo, mesmo. De índio.⁴

4. Trecho de entrevista concedida por Maria Garibaldi e gravada no seringal Céu do Mapiá, durante o "1º Encontro das Igrejas do Cefluris", realizado em maio de 1989.

Em vários artigos, Marlene Dobkin de Rios (Dobkin de Rios 1969, 1971) relata o uso de ayahuasca em práticas xamânicas, na periferia de algumas cidades peruanas. O que há de comum em todos esses relatos é a finalidade com que são adotadas tais práticas e determinada concepção anímica que perpassa e unifica esse tipo de experiência.

São práticas utilizadas sempre em um contexto de ameaça concreta à sobrevivência, seja ela individual ou coletiva. Tradicionalmente, são sempre utilizadas com três finalidades básicas: obter fartura em alimentação (caça), sobrepujar os inimigos (guerra) e vencer as doenças (cura). São questões dessa mesma ordem que levam o seringueiro a adotá-las para si. Tais fatos reforçam a suposição de que se trata de uma prática relativamente difundida, fazendo parte da própria cultura regional. Nunes Pereira (Nunes Pereira, 1979, p. 130ss) também nos dá notícia da existência de um terreiro de Mina-Jêje em Porto Velho (Capital de Rondônia) que faz uso de ayahuasca em seus trabalhos.

Essa estratégia de sobrevivência é acionada pelos grupos sempre que se vêem diante do que pode ser considerado como uma ameaça vital à sua existência. Tais fenômenos são encontrados em culturas dispersas por todos os continentes e nos mais diferentes períodos históricos. Somente no continente americano podemos citar o caso dos Quíchua (que fazem uso milenar da coca), dos Amahuaca, Kampa, Jamamadi e outros (com a própria ayahuasca) e dos Huichol (com o uso do peiote), para ficar apenas em alguns exemplos.

Portanto, o uso das plantas sagradas não se constitui em novidade para essas concepções tradicionais de pensamento. Toda a tradição xamânica assenta-se em algumas crenças que conferem aos objetos, substâncias e símbolos determinados atributos essencialmente sagrados. Esta mesma tradição, que vem do coração da Amazônia, está presente na doutrina do Santo Daime, e pode ser observada através das palavras do próprio padrinho Sebastião:

... A doutrina não existe, mas se fala. Ninguém doutrina ninguém. Cada um é seu próprio doutrinador. A mãe em sua bondade nos acolhe a todos.

Nós usamos as plantas santas sim. Qual é o pecado? Qual é o crime de usar aquilo que brota na terra que é nossa mãe? Tem uma ligação divina nessas plantas que une o reino da Terra com o reino do Céu.

A gente seria muito bobo se não usasse elas para descobrir o lado espiritual das coisas. Deus nos manda a sua verdade através da sua obra. Só agora é que vão chegar as pessoas que foram convocadas para dar o testemunho de que essas ervas nos levam aos espíritos.

A gente tem que se preparar para ser um povo santo... Temos que nos ajuntar e mostrar o que estamos aprendendo com amor, boas palavras, mansidão. Até encontrar com o Eu Superior. Nisso aqui é que está nossa doutrina... A doutrina somos todos nós, é apresentar uma coisa divina, nós não devemos ter medo, somos um grupo que procuramos o espiritual...⁵

É somente esta impregnação do sagrado que torna possível a inversão dos sinais acerca dos usos e costumes. Usos que em nossa cultura adquirem sempre significados negativos e que, nessa concepção, são considerados como experiências positivas de encontro, de união com os poderes divinos do universo. Dentro deste contexto, as “plantas sagradas” estão colocadas a serviço da comunidade, não possuindo o caráter anti-social estigmatizado por nossa própria cultura. Elas representam, virtualmente, um elo entre o universo profano e o sagrado. É através delas que esses homens penetram no mundo dos espíritos, no conhecimento esotérico. É oportuno lembrar o que diz a antropóloga Rita Ramos a propósito do uso das “plantas sagradas”:

Da natureza as culturas humanas selecionam certos animais e plantas, transformando-os em entidades especiais capazes de lançar os homens ao mundo sobrenatural cujos mistérios, eles também criados por essas culturas, são desvendados por meio desses mesmos animais e plantas, já agora

5. Trecho de entrevista concedida pelo Padrinho Sebastião Mota de Melo e gravada no seringal Céu do Mapiá, durante o “Iº Encontro das Igrejas do Cefluris”, realizado em maio de 1989.

transfigurados em espíritos e enteógenos. Postos a serviço dos homens, esses enteógenos e esses espíritos são peças fundamentais nas curas de doenças e outros infortúnios, na proteção das comunidades contra ataques mágicos ou cataclismas naturais, na propiciação de boas caçadas, na iniciação de novos especialistas do sobrenatural. Para que o universo se mantenha em equilíbrio, essa cadeia de múltiplos elos deve ser mantida em sua inteireza e fluidez. Os enteógenos são, em suma, a liga que une a corrente da vida – natureza, sociedade, cosmos... (Rita Ramos 1986, p. 71)

Negá-los é o mesmo que negar validade a um enorme e diversificado conjunto de crenças religiosas e culturais, pelo simples fato de não partilharmos de tais crenças. E essa tem sido sempre a primeira reação que parte do senso comum, contaminando certas abordagens científicas que trazem, mesmo de forma dissimulada, a marca da visão etnocêntrica.

Então, se o problema do uso de substâncias psicoativas não está localizado na “droga” em si, onde se localiza a questão ? Estaria ela na estrutura familiar, ou no processo de organização da personalidade do indivíduo? Na estrutura econômico-social? Na ordem cultural da modernidade? Ou, em todos esses fatores simultaneamente? Talvez este estudo possa nos auxiliar na busca de novas pistas para a compreensão de nossos próprios fantasmas, de nossos medos, de nossos “estranhamentos”.

Ao abordar o tema, minha intenção foi a de ressaltar que, diante da complexidade do problema, seria temerário e leviano adotar qualquer tipo de atitude antes que estas e várias outras questões obtenham respostas minimamente satisfatórias. Pois aqui não se trata de uma simples classificação de substâncias químicas, já que, como procurei demonstrar, uma substância não pode ser considerada intrinsecamente benéfica ou maléfica, sem que se leve em consideração o *contexto psicológico, cultural e religioso* em que é utilizada.

Talvez por isso, o fenômeno do Santo Daime enseja uma boa oportunidade para analisar os aspectos biológicos, psíquicos, culturais e religiosos envolvidos na questão do uso de enteógenos. Talvez por isso, ele permite vislumbrar novos paradigmas para se lidar com os

Estados Alterados de Consciência. Nesse sentido, oferece-se, também, como um contraponto à nossa maneira de encarar a relação com os enteógenos e coloca-se como possibilidade para enfrentar os problemas advindos do uso indevido dessas substâncias.

Procurei abordar a religiosidade do grupo através do tratamento dado a certas questões, presentes em minha experiência, por fazerem parte de seu próprio imaginário.⁶ Aspectos que tratam de um modo de pensar a realidade para além do cognoscível: o mundo invisível. Um lugar do qual não se fala, mas existe. Um modo de pensar que tem no êxtase uma maneira de acessar e desvendar essa realidade. Faço-o na tentativa de guiar-me pelas sábias palavras contidas no Bardo Thödl: “Para a inteligência superior, a melhor coisa é ter plena compreensão da inseparabilidade do conhecedor, do objeto do conhecimento e do ato de conhecer” (Sandup 1980).

Sei que ao tentar abordar tais questões estou transgredindo e praticando heresias acadêmicas. Mas, se o faço, é porque procuro avançar na busca do conhecimento. E o faço consciente de que a adesão a uma verdade, seja ela qual for, encerra em si o risco de um distanciamento do próprio conhecimento científico. Embora este, tanto quanto qualquer outra forma de conhecimento, também possua uma certa dose de crenças, de qualidades místicas, de adesão e fé (Morin 1987, particularmente pp. 126, 129 e 130). A ciência exclui de seu campo de análise as experiências subjetivas, relegando-as ao descrédito, por mais reveladoras que elas possam ser. Mas também possui suas crenças.

Talvez, estejamos próximos de presenciar o surgimento de um modo de conhecimento muito mais rico, abrangente e complexo, capaz de articular o pensamento lógico com o analógico em uma dialógica conjuntiva. Como sugere Morin, ao afirmar que

6. O conceito de imaginário adotado tem como referência os estudos de Gaston Bachelard situados, particularmente, em “O novo espírito científico” (Bachelard 1988), e, mais recentemente, de Gilbert Durand, principalmente em *As estruturas antropológicas do imaginário* (Durand 1997).

Da percepção ao pensamento consciente, uma dialógica cognitiva associa diversamente processos analógicos/miméticos e processos analíticos/lógicos; dois tipos de intelegibilidade, uma compreensiva e a outra explicativa são ao mesmo tempo contidas uma na outra, opostas e complementares (*Yin e Yang*). Vê-las-emos em ação nos dois grandes sistemas de pensamento, que também saíram da mesma fonte, contidos um no outro, opostos e complementares: o pensamento simbólico/mitológico/mágico e o pensamento empírico/lógico/racional. (*ibid.*, p. 143)

Talvez, a condição para a superação desse desafio encontre-se na possibilidade de desenvolvimento de uma outra forma de linguagem, baseada no diálogo entre a objetividade e a subjetividade, que nos permita mudar antes de mais nada nosso próprio modo de ser, de pensar, mudando nossas próprias razões.

Só podemos conhecer fragmentando o real e isolando um objeto do todo de que faz parte. Mas, podemos articular os nossos saberes fragmentários, reconhecer as relações todo/partes, complexificar o nosso conhecimento. E, assim, sem todavia poder reconstituir as totalidades nem a Totalidade, podemos combater a fragmentação.

Só podemos conhecer, de maneira clara e distinta, certas realidades fenomenais próprias de uma “banda média”, e o nosso entendimento só está à vontade no quadro da geometria euclidiana. Mas, pudemos computar e conceber aquém e além da banda média, pudemos elaborar geometrias não-euclidianas, e detectamos talvez uma Realidade aquém e além do espaço e do tempo.

A nossa lógica obedece aos princípios de identidade, de contradição, do terceiro excluído. Mas, podemos considerar outras lógicas, patrulhar num *no man's land* para além da nossa lógica, e até transgredir a nossa lógica por razões lógicas. (*ibid.*, p. 215)

Portanto, se possível, esse desafio de reconstrução deverá ocorrer basicamente na interseção desses dois níveis: o da linguagem e o do

nosso próprio ser. E, nesses propósitos, a natureza e tudo o que ela nos oferece não é o que mais nos ameaça ou nos destrói. Ao contrário, ela nos oferece as plantas sagradas como aliadas para auxiliar-nos a refletir acerca dos dilemas do próprio ato de conhecer, sob uma outra lógica. A começar pelo resgate de antigos caminhos, tão legítimos e relevantes para a humanidade quanto qualquer outra forma de saber.

Bibliografia

- BACHELARD, Gaston. "O novo espírito científico", in: *Bachelard*, col. *Os Pensadores*, São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- DOBKIN DE RIOS, M. "La cultura de la pobreza y el amor mágico: un síndrome urbano en la selva peruana", in: *Rev. América Indígena*, vol. XXIX, nº 1, jun. de 1969.
- _____. "Curandeirismo con la soga alucinógena (Ayahuasca) en la selva peruana", in: *Rev. América Indígena*, vol. XXXI, nº 3, jun. de 1971.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo, Martins Fontes, 1997.
- LAMB, Bruce. *O Feiticeiro do Alto Amazonas*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, C. "Introdução: a obra de Marcel Mauss", in: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*, vol. I, São Paulo, Edusp/Epu, 1974, p. 19.
- MacRAE, Edward. *Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Brasiliense, 1992.
- MORIN, Edgar. *O método III – o conhecimento do conhecimento/1*. Portugal, Publicações Europa-América, 1987.
- NUNES PEREIRA. *A Casa das Minas*. Petrópolis, Vozes, 1979.
- OLIVENSTEIN, Claude. *A droga*. São Paulo, Brasiliense, 1983 [1970].
- RITA RAMOS, Alcida. "Transcultura/drogas: a viagem dos índios – maldição ou benção?", in: *Rev. Humanidades*, nº 10, ano III, ago./out., Brasília-DF, UNB, 1986.
- SANDUP, Lama Kazi D. *O livro tibetano dos mortos – Bardo Thödol*, São Paulo, Hemus, 1980.
- SANGIRARD, JR. *Os índios e as plantas alucinógenas*. Rio de Janeiro, Alhambra, 1983.
- WALLACE, A. R. *Notes of a botanist on the Amazon and Andes - 1848/1864*. Londres, Macmillan, 1908.
- WEIL, Andrew. *Drogas e estados superiores da consciência*. São Paulo, Ground, 1986 [1972].



Grêmios, na Serra da Piedade, no
Cerro do Meio (1910).
[Do] Edward Weir.

Santo Daime, transcendência e cura.
Interpretações sobre as possibilidades
terapêuticas da bebida ritual

*Maria Cristina Pelaez*¹

*Eu tomo Daime que é para conhecer
Conhecer a beleza de viver
Dentro desta Luz
Do meu Eu Superior
Hino 24 de Vera Lúcia Gall*

O Santo Daime, a bebida ingerida ritualmente na doutrina religiosa que leva seu nome, contém um agente psicodélico, a DMT (Dimetil-triptamina). Embora as substâncias psicodélicas estejam legalmente proibidas na atualidade, o consumo ritual de Santo Daime é legalizado há vários anos no Brasil (MacRae 1992). Assim, esta Doutri-

-
1. Formada em Medicina na Universidade Nacional de Córdoba, Argentina (1980). Realizou Mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina (1994). Na dissertação abordou o estudo das potencialidades terapêuticas do Santo Daime, como agente de “cura espiritual”.

na torna-se uma área de interesse para antropólogos, psicólogos, neurobiólogos, psiquiatras e outras pessoas motivadas pelo estudo dos diferentes estados de consciência possibilitados pelos agentes psicodélicos.

Neste texto, destacaremos uma das propriedades atribuídas a estas substâncias: a de gerar sentimentos de *transcendência* que possibilitariam a cura de desequilíbrios físicos, mentais ou espirituais, propriedade também reconhecida na bebida ritual daimista e muito valorizada pelos seus seguidores.

Para os daimistas, o Santo Daime seria um instrumento eficaz na cura das doenças, fundamentalmente da *doença espiritual* que seria a origem real e verdadeira das doenças físicas ou mentais.

Na primeira parte deste artigo² faremos uma breve referência aos agentes psicodélicos e seus usos nas diferentes culturas. Depois, abordaremos uma das representações daimistas sobre doença e cura: o *curar-se na Doutrina*, conceito referido à “cura espiritual” e de central importância entre os seguidores deste culto em Florianópolis (S.C.).³ Finalmente, faremos menção a mudanças relevantes nos valores e estratégias de vida dos daimistas, e que seriam para eles os indicadores visíveis e concretos das suas curas espirituais.

-
2. Este artigo se baseia na minha dissertação de mestrado (Pelaez 1994). Nessa dissertação – cujo trabalho de campo foi feito na Igreja daimista de Florianópolis – abordou-se o estudo do potencial curativo do Santo Daime utilizando a teoria elaborada por um dos principais pesquisadores da Psicoterapia Psicodélica: Stanislav Grof. A conveniência de um enfoque interdisciplinar para o estudo do Santo Daime já tinha sido sugerida por Walter Dias Jr. (1987) ao encontrar similaridades entre as suas vivências nesta Doutrina e as experiências com LSD descritas por Grof.
 3. Existem outras representações sobre doença e cura entre estes daimistas, às quais não faremos referência no texto e que, em geral, vêm a complementar o conceito de *curar-se na Doutrina*.

Da grande quantidade de substâncias psicoativas existentes, somente cinco, apesar de pertencerem a grupos químicos diferentes, foram classificadas como *verdadeiros* alucinógenos, uma vez que compartilham duas características: produzem *efeitos subjetivos similares* e desenvolvem *tolerância cruzada*. Estas substâncias são: a Dietil amida do ácido lisérgico (LSD), a Pyloscibina, a Dimetil-triptamina (DMT), a Mescalina e a 2,5 dimetoxi-4-metil anfetamina (DOM) (Jacobs 1987).

Entre os *efeitos subjetivos similares* podemos mencionar no plano somático: náuseas, vômitos, tremores, tonturas, debilidade, contraturas musculares, hiper-reflexia, dores generalizadas etc. No plano psíquico: profundas e rápidas alterações dos estados emocionais, tais como depressão, exaltação, serenidade, pânico, apatia, labilidade etc.; alterações na memória e no pensamento, despersonalização e hipersugestibilidade. No plano perceptivo-sensorial: distorções de tempo e espaço, estranhas sensações corporais, alterações na percepção de formas, cores, sons etc., sinestésias e alucinações.

A *tolerância cruzada* significa que o efeito de uma substância será menor quando experimentada pouco tempo depois de ter ingerido outra do mesmo grupo. Por exemplo, se alguém consome LSD e no dia seguinte mescalina, o efeito desta última será inferior ao efeito obtido ingerindo unicamente a mescalina. Ao observar-se este fenômeno pensou-se que estas substâncias atuariam sobre um mesmo receptor cerebral. Estudos posteriores mostraram que um dos seus principais mecanismos de ação era a ocupação de um dos receptores da serotonina, o 5HT₂, desencadeando complexos eventos neuroquímicos que até hoje não têm sido completamente esclarecidos (Jacobs 1987; Jaffe 1986; Aghajanian *et al.*, 1987).

Embora os agentes psicodélicos atuem nos mesmos receptores cerebrais e produzam similares mudanças somáticas, psíquicas e perceptivo-sensoriais, eles não determinariam *per se* as características da experiência psicodélica. Estes agentes somente abririam as portas

para outras formas de percepção da realidade, mas nesses espaços mentais abertos, cada homem imerso numa cultura, colocaria os conteúdos determinantes da natureza e o significado das experiências.

Segundo Pahnke (1972), o agente psicodélico seria o *gatilho* ou *agente auxiliador*, mas a experiência psicodélica seria uma combinação entre os efeitos da substância, a disposição psicológica do indivíduo e as características do ambiente onde a experiência acontece.

Winkelman (1986) referiu-se a três fatores condicionantes da experiência psicodélica: 1) fatores neurofisiológicos, 2) *set* e 3) *setting*. O primeiro refere-se ao tipo de agente consumido e a sua ação sobre o organismo. O *set* se refere às características psicológicas do sujeito e as suas atitudes em relação à experiência. O *setting* refere-se ao entorno social e cultural que organizará a experiência.

Jordan e Grof opinavam, em relação ao LSD, que este somente amplificaria e expandiria variados níveis do inconsciente, trazendo à luz fenômenos não aparentes nos estados comuns de consciência. Contudo, as experiências com LSD estariam determinadas pela personalidade do indivíduo, suas atitudes e problemas, o ambiente das sessões, as relações estabelecidas com o terapeuta e outros fatores ainda desconhecidos (Jordan 1972; Grof 1987).

Estas substâncias psicotrópicas têm recebido diferentes denominações – extremamente valorativas – que mostram as posturas antagônicas em relação às propriedades a elas atribuídas. O termo mais freqüentemente empregado talvez seja *alucinógeno*. Gordon-Wasson questionou sua utilização, pois etimologicamente esta palavra significa *divagar mentalmente ou falar sem sentido*, tendo também a conotação de *estar louco ou delirar*, e estes traços não seriam representativos da experiência. O autor propôs denominá-los *enteógenos*, que significa *Deus dentro de nós*, pois caracterizaria melhor a essência destas vivências (1980, p. 232). Eles também foram denominados *psicomiméticos*, que traduz-se por *imitadores da psicose*, ao comprovar-se que muitos indivíduos sob seus efeitos experimentavam estados similares

à loucura (Cohen 1968). Osmond, ao observar que nem sempre se vivenciavam estados de desequilíbrio mental, mas, pelo contrário, às vezes eram experiências que pareciam expandir os limites da consciência, propôs o termo *psicodélicos* já que *enriquecem o espírito, ampliam a visão, manifestam o espírito* (1972, p. 64).

Usos dos agentes psicodélicos

Segundo os dados etnográficos e históricos, os agentes psicodélicos foram empregados ao longo dos tempos em diferentes culturas, geralmente com fins religiosos e terapêuticos. Por exemplo, os cogumelos (que contêm *psilocibina*) e o cacto peiote (que contém mescalina), eram usados entre os nativos do México e do sudoeste dos Estados Unidos muito antes da chegada dos espanhóis; a *ayahuasca* (que contém DMT), era conhecida desde tempos imemoráveis pelos indígenas amazônicos (La Barre 1972; Furst 1976; Schultes 1986).

Quando nas culturas tradicionais estes agentes eram empregados com fins terapêuticos, não se pretendia meramente uma melhoria dos sintomas, mas, e talvez com uma visão mais holística do homem, se buscava atingir experiências de *transcendência* que restaurariam o equilíbrio entre o homem doente e seu cosmos simbólico. Como o transtorno orgânico colocava-se num segundo plano, a remissão sintomática não era necessariamente um indicador da cura, nem a morte do paciente marcava o fracasso do tratamento. A cura, então, é mais uma transformação espiritual do que a desapareição dos sintomas da doença. Achterberg descreveu deste modo o processo de cura:

é entrar num momento no qual se sente a verdade extática de estar absoluta e totalmente unido a todos os aspectos da criação. Esse momento é em si mesmo tanto a definição como o objetivo da cura. Às vezes, os problemas físicos desaparecem, outras vezes, o paciente morre. De qualquer jeito, no instante de conexão, de unidade, a cura é atingida. (1988, p. 123)⁴

4. Esta citação, cujo original encontra-se em inglês, foi traduzida livremente por mim.

Nas nossas sociedades ocidentais, a partir da década de 1960, começaram a questionar-se os valores até então vigentes: o racionalismo, o materialismo, o tecnicismo etc., revalorizando as filosofias orientais e indígenas. Nessa época renasceu o interesse pela exploração dos diferentes estados de consciência, pelas experiências místicas e pelos agentes psicodélicos, os quais se popularizaram como caminhos de autoconhecimento. O movimento *hippie*, Aldous Huxley e as narrativas das suas experiências com a mescalina, o polêmico Timothy Leary em defesa do LSD, Carlos Castaneda escrevendo seus aprendizados com um xamã mexicano, são significativos expoentes desses anos.

Nessa época também começou a mudar a concepção mecanicista, positivista e hiper-racional da ciência para uma visão mais holística e subjetiva. Estas mudanças atingiram a Psicologia, e na década de 1970, surgiu uma nova corrente, a *Psicologia Transpessoal*, superando a Psicologia Humanista que alguns anos antes tinha dado o primeiro passo, opondo-se aos modelos mais “ortodoxos” representados pela Psicanálise e pelo Behaviorismo.

A Psicologia Transpessoal encontrou suas bases nas idéias de Jung, onde a espiritualidade seria uma qualidade intrínseca do homem e o misticismo seria a tendência natural do inconsciente coletivo (Jung 1987). Nesta escola argumentava-se que as experiências de *transcendência*, espontâneas ou induzidas, transportariam o homem aos níveis mais profundos do seu inconsciente – o inconsciente coletivo – onde ele poderia encontrar o sentido da sua existência, sua identificação com a humanidade e uma profunda união com todo o universo. A emergência destes valores do inconsciente – através das experiências de *transcendência* – possibilitaria a cura de muitos transtornos mentais, sobretudo os de origem neurótica ou psicossomática (Maslow 1981; Assagioli 1989).

A partir das bases teóricas da Psicologia Transpessoal criou-se uma modalidade terapêutica, a *Psicoterapia Psicodélica*. Nesta, postulava-se que as experiências de *transcendência* geradas por agentes

psicodélicos teriam características similares às experiências espontâneas ou induzidas por outras técnicas (meditação, jejuns, danças etc.) e, em sessões adequadamente conduzidas, teriam o mesmo poder curativo que elas.

As substâncias psicodélicas, que já vinham sendo utilizadas pela psiquiatria com outros fins,⁵ foram então incorporadas na Psicoterapia Psicodélica para curar diversos transtornos mentais através da emergência de valores espirituais intrínsecos (Jordan 1987; Osmond 1972; Pahnke 1972; Naranjo 1973; Grof 1977, 1987, 1989).

Depois de alguns anos de investigação e prática, a Psicoterapia Psicodélica começou a encontrar obstáculos. As opiniões sobre estas substâncias eram muito controvertidas. Para alguns poderiam contribuir para expandir os limites da mente, para outros poderiam gerar experiências caóticas, levando em alguns casos à desestruturação da personalidade (Cohen 1968; Lex 1979; Jaffe 1986; Winkelman 1986, 1991; Sell 1996). Todavia, agravando ainda mais esta situação, acrescentaram-se vários outros problemas legais em torno do uso de drogas. Finalmente, as substâncias psicodélicas foram legalmente proibidas, inclusive para usos experimentais ou terapêuticos.⁶

-
5. A medicina “científica” empregava os agentes psicodélicos em práticas terapêuticas e experimentais. Terapeuticamente, eles se incorporaram à *Narcoanálise* ou *Narcossíntese*, prática que consistia na administração de diferentes drogas para gerar ab-reações em pacientes refratários a tratamentos psiquiátricos convencionais. As primeiras drogas utilizadas tinham sido os barbitúricos e as anfetaminas, e no final da década de 1940 foram substituídas pela mescalina e pelo LSD. Experimentalmente, tentou-se com eles reproduzir uma “loucura em miniatura” para estudar as causas das doenças mentais, especialmente do maior problema da psiquiatria: a esquizofrenia (Cohen 1968; Sargant 1975).
 6. Remetemos ao estudo de Cohen (*op. cit.*), que discute os problemas médicos, éticos e legais das terapias com LSD. Nos últimos anos, o governo da Suíça aprovou o uso do LSD em terapias psicolíticas (utilizam-se pequenas doses para alterar a relação entre a consciência e o inconsciente e assim facilitar a terapia psicanalítica). Recomendou-se em pacientes com transtornos psicossomáticos, rigidez psíquica, sobreviventes de campos de concentração com defesas rígidas, em compulsivos ou em quem tivesse fracassado com a psicanálise clássica (Zanger 1989, citado por Winkelman 1991).

Nos rituais daimistas consome-se uma bebida, originária das culturas indígenas amazônicas, conhecida como ayahuasca, *caapi* ou yagé (Naranjo 1983; Langdon 1986). Como já assinalamos, neste culto a bebida denomina-se *Santo Daime*.

O Santo Daime é elaborado com as folhas da *Psychotria viridis* (folha rainha) e as lianas da *Banisteriopsis caapi* (cipó jagube). A *Psychotria viridis* contém um princípio psicotrópico, a N, N, Dimetil-triptamina (DMT) e vestígios de mono-metil-triptamina e 2-metil 1,2,3,4 tetrahydro-B-carbolina (Rivier e Lingdren 1972). Quando administrada por via oral, a DMT é degradada pela monoaminoxidase (MAO) dos tecidos periféricos, inativando-se. A *Banisteriopsis caapi* contém alcalóides B-carbolinos: Harmina, Harmalina e Tetrahydroharmina, que atuam inibindo a MAO, evitando que esta enzima inative a DMT ao ser administrada oralmente (Mc Kenna *et al.*, 1986).⁷

Segundo as crenças do grupo estudado, o Santo Daime é uma bebida sagrada devido aos atributos das duas plantas que a constituem: a folha rainha e o cipó jagube. A folha rainha seria depositária da “energia feminina” e da “luz” da natureza, princípio também identificado com a Mãe, a Virgem Maria. O cipó jagube conteria a “energia masculina” e a “força” do universo, identificado com o Pai, o Deus Criador de tudo quanto existe.

Durante o ritual de elaboração do Santo Daime (*feitio*) se uniriam estes princípios essenciais, uma “memória” do universo, cuja infusão poderia “acordar” a “memória divina” que todo homem possui: o *Eu Superior*, tornando-se deste modo um instrumento fundamental no processo de cura espiritual.⁸

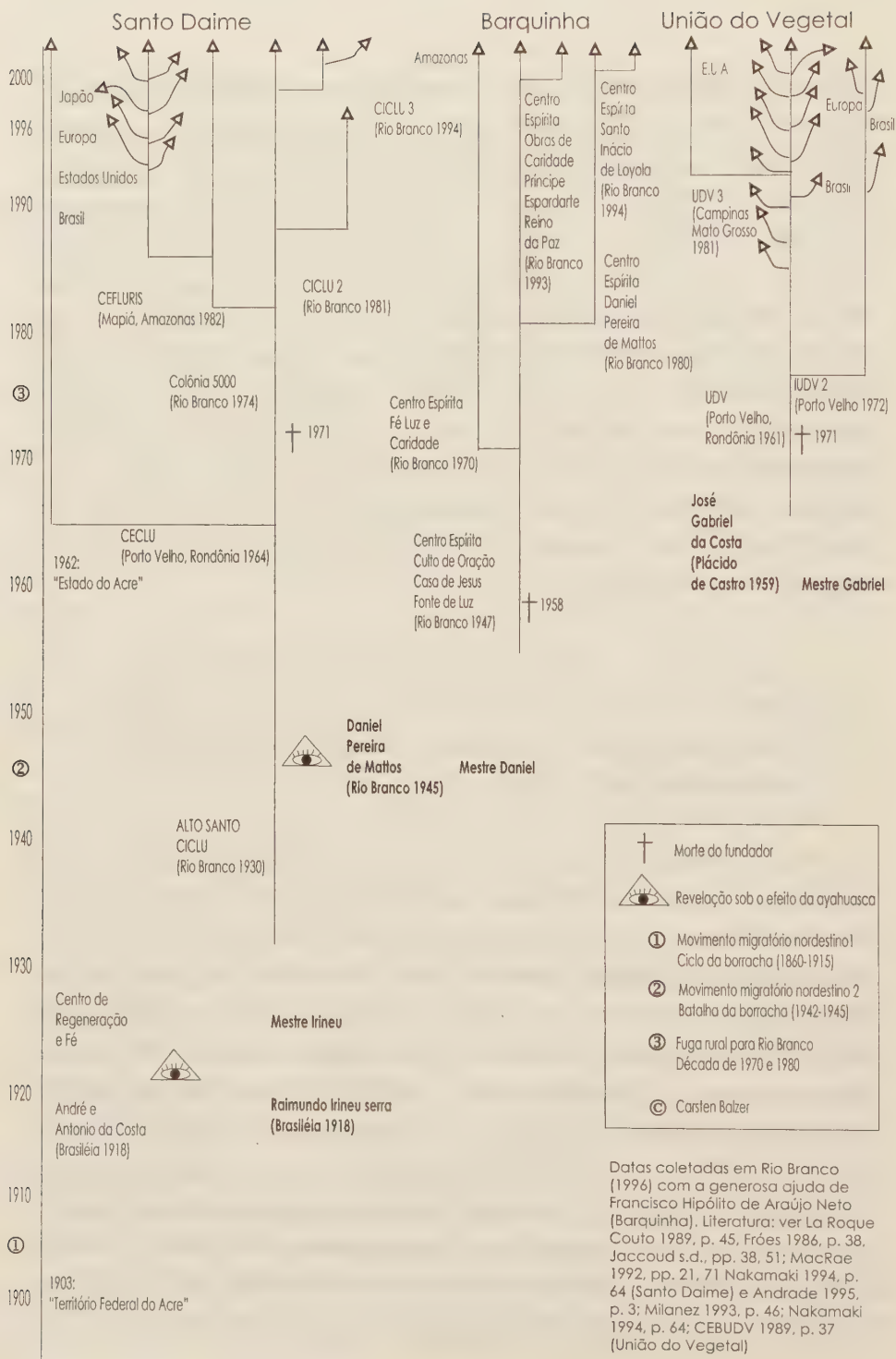
7. Naranjo sugeriu que os alcalóides B-carbolinos, além de inibir a MAO, poderiam ter poder psicoativo *per se* ao competir seletivamente com os hormônios liberados na glândula pineal, responsáveis pelo controle dos estados de consciência (Naranjo 1973).

8. Embora neste texto ressaltemos as propriedades do Santo Daime como agente de

nos centros urbanos do Brasil. Em cidades como São Paulo, e especialmente no Rio de Janeiro, pessoas da classe média em ascensão escolheram o movimento da “cultura alternativa” e da “nova consciência religiosa” (Soares 1989, p. 142). Entre eles, atores, artistas e cientistas aderiram ao novo movimento religioso. Embora, a partir deste momento, os rituais do CEFLURIS fossem realizados em centros espirituais próximos de centros urbanos, a Nova Jerusalém, o Céu do Mapiá, tornou-se um lugar de peregrinação. Muitos praticantes urbanos escolheram radicar-se na floresta amazônica mais ou menos permanentemente, enquanto outros realizavam peregrinações periódicas (Soares 1990, p. 272). No contexto do deslocamento dos cultos ayahuasqueiros do Acre para centros urbanos e da peregrinação periódica de praticantes urbanos para o Amazonas, Luís Eduardo Soares sugeriu a seguinte hipótese:

O Daime propõe em sua prática peregrina, em seus deslocamentos periódicos, sacralizados e ritualizados, ao Acre, e também nas dobras latentes dos discursos, uma reinvenção do Brasil, da brasilidade ou da indetidade nacional. (Soares 1990, p. 272)

Alguns líderes de núcleos dos centros urbanos também viajaram ao exterior, organizando rituais daimistas no mundo ocidental, nos Estados Unidos, na Europa e, posteriormente, no Japão. Em 1993 e 1994, líderes do Rio de Janeiro, junto com várias organizações do Movimento da Nova Era europeu, organizaram rituais modificados do CEFLURIS na Holanda, Alemanha, Suíça, Itália e Espanha (TNI 1993a; Pásztor 1994a, p. 26; Schäfer 1995, p. 28). Um desses líderes realizou em Berlim, em 1993, os rituais mencionados na introdução. No momento, há grupos do CEFLURIS conhecidos como Santo Daime em vários países europeus, incluindo Holanda, Espanha, Itália, Suíça e Alemanha. Grupos e indivíduos também organizaram rituais na França, Bélgica e Portugal. Há quem afirme que há mais do que dez grupos daimistas do CEFLURIS na Alemanha, cada um com um número de



membros regulares que varia entre cinco e vinte. Estes grupos parecem estar mais ou menos estabilizados em cidades alemãs como Munique, Stuttgart, Hamburgo e Berlim. Como seu sacramento é proibido pela lei de entorpecentes alemã, eles estão agindo ilegalmente e, portanto, são clandestinos. Tanto quanto sei, a situação é a mesma nos outros países europeus, com exceção da Holanda, onde leis de entorpecentes liberais tornam o uso dos sacramentos Santo Daime e Santa Maria legal.

Para fornecer um panorama do desenvolvimento histórico das três religiões que usam a ayahuasca no Brasil e de seus dissidentes, bem como para clarear alguma confusão entre o UDV e o CEFLURIS, entre o Santo Daime e a Barquinha e entre o Alto Santo e o CEFLURIS, compilei uma árvore genealógica dessas religiões no século XX (ver diagrama, p. 468).

Ayahuasca: do Novo Mundo à Nova Era

Quando tomei conhecimento das religiões brasileiras que usavam a ayahuasca, fiquei fascinado com a mudança de significado da ayahuasca, vista inicialmente como uma planta curativa e acessória, usada pelos curandeiros indígenas¹⁰ e mestiços (Castillo 1963; Luna 1984), para, posteriormente, ser considerada o principal sacramento de grupos religiosos como o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. Outra mudança de significado parece ter tomado lugar na recepção dos rituais ayahuasqueiros brasileiros nos círculos alemães da Nova Era. Sob o rótulo de círculos da Nova Era eu vejo o que Nelson – que vê o movimento Nova Era como o que substitui a contracultura dos anos 1960 – chamou de “movimentos Nova Era pessoais”:

10. (Harner 1973a). Os Kaxinawá no leste do Peru podem representar uma exceção (veja a contribuição de Barbara Keifenheim neste volume).

Os movimentos da Nova Era são basicamente de dois tipos: pessoal e social. Movimentos pessoais são relacionados com a transformação de valores dos indivíduos. Tais movimentos variam de encontros de grupos leigos a grupos de meditação que alargam a consciência do indivíduo e, assim fazendo, mudam os valores sociais. (Nelson 1987, p. 183)

Com o retorno com aparência de *flashback* da psicodélica década de 1960 ocorrido nos anos 1990¹¹ e com o avanço do *Zeitgeist* da Nova Era *Zeitgeist* para esferas ainda mais amplas da sociedade ocidental (Stenger 1993, p. 19), a “ambrosia amazônica” (Ott 1993, p. 254) alcançou uma popularidade dúbia no mundo ocidental. Esta popularidade, que começou no início da década de 1980 nos Estados Unidos (Ott 1993, p. 240) e na Alemanha no fim dela, é devida, principalmente, às publicações da Nova Era (McKenna 1989; Remann 1989; Meyerratken 1989; Zucker 1989). Ela alcançou uma popularidade questionável com a “proliferação do ‘ayahuascaturismo’ no Brasil, Peru, Equador e Bolívia” (Ott 1993, p. 254; ver também Dobkin de Rios 1994). Ott afirmou mesmo que: “É evidente que a ayahuasca é, atualmente, o enteógeno da moda entre os adeptos nos Estados Unidos e outros países” (1993, p. 254).

Como resultado de processos históricos europeus da separação entre Estado e Igreja, religião e sociedade, a religião tornou-se um assunto prioritariamente privado (Zinser 1997, p. 112). Neste contexto, na Alemanha e em outros países europeus, um novo fenômeno, que Zinser chamou de *mercado das religiões*, pode ser observado (1997, p. 112). As regras básicas deste mercado de religiões, Zinser explicou, seguiram as leis da oferta e da procura.

11. Os indicadores de seu retorno são: 1. O interesse no movimento *rave* – nas enteogênicas e nas empatogênicas como o LSD e o Ecstasy (Wright 1994; Krollpfeiffer 1994). Este movimento originou-se nas “festas do ácido” (festas LSD), ilegais e de vanguarda, e terminou com o movimento jovem de massa com mais de um milhão de aderentes que compareceram à festa *rave Berlin Love Parade*; 2. A grande diversidade de publicidade psicodélica, incluindo a mídia em hipertexto (Harris e Jesse 1994); e 3. O último *release* sobre substâncias psicotrópicas na pesquisa científica com protagonistas americanos da *Guerra às Drogas* (Grob 1994).

Os rituais do CEFLURIS realizados em dezembro de 1993 em Berlim devem ser enquadrados na esfera deste mercado de religiões da Nova Era. Como afirmado acima, a ayahuasca já era parcialmente conhecida pelos participantes, através de artigos em revistas esotéricas, que mistificam a *ambrosia amazônica*. Entretanto, eles ainda não tinham experimentado os rituais da ayahuasca. Os rituais foram oferecidos como o *lendário ritual xamânico da Amazônia* por um pequeno classificado sob a rubrica *Psycho* na revista de classificados *Zitti* em Berlim. Telefonei para o número anunciado e pedi mais informações. Recebi um prospecto do Instituto Natale (TNI). TNI é relacionado com o movimento da Nova Era internacional (ver Pásztor 1994a, p. 29) e é especializado na oferta de “*workshops* xamânicos e esotéricos como Resgate da Alma, Habilidades para a Vida, Treinamento Energético, A Experiência do UM” em círculos da Nova Era por toda a Europa (TNI 1993b). O prospecto recebido apresentou outro *workshop* xamânico: *Ayahuasca – o lendário ritual xamânico da Amazônia* (TNI 1993a, p. 1). Ele informava que:

De todos os rituais xamânicos para alterar a consciência e manter abertas as fronteiras do Ego, o ritual que usa a AYAHUASCA, praticado há milhares de anos na Amazônia, é considerado o mais importante, o mais poderoso e o mais lendário.

Prometia que todos os participantes iriam:

experimentar um estado profundo de êxtase e felicidade, livre de todos os efeitos colaterais negativos na mente e no corpo, bem como adquirir habilidade para entrar em contato com o Logos, a maior esperança que tudo abraça, tão necessitada por nosso planeta. (TNI 1993a, p. 1)

O prospecto informou, posteriormente, que os participantes deveriam usar roupas brancas, fazer sua refeição três horas antes de participar do ritual e transferir 475 marcos alemães¹² para uma conta

12. Aproximadamente 250 dólares.

bancária em Berlim. Na noite anterior aos rituais, os organizadores alemães convidaram os interessados para um evento de informações no centro TNI *Haus am See*, um chalé no populoso bairro Grunewald em Berlim. Numa sala decorada com máscaras de plumas e repleta de sons de tambores e melodias cósmicas da Nova Era vindas de um toca-fitas, os participantes foram apresentados a um xamã do Amazonas, um psicólogo do Rio de Janeiro e líder espiritual do centro daimista Céu da Montanha. Enquanto ele se apresentava como sendo *padrinho* do *Santo Daime*, uma religião da selva, a audiência escutava pacientemente.

A audiência era formada de dezenas de participantes, alguns dos quais já se conheciam de outros *workshops*, especialmente os promovidos pela TNI, mas não pareceu haver relacionamento próximo entre eles: um era terapeuta homeopático, o outro um ex-político do Partido Verde, uma era secretária, outro um estudante etc.¹³ O sacerdote daimista (*padrinho*) explicou que o ritual consistia de três partes (primeira: abertura; segunda: ida; terceira: volta e fechamento) e de três níveis (primeiro: relação com o Ego; segundo: relação com as outras pessoas; terceiro: relação com o Universo). Ele afirmou que os participantes experimentariam revelações em vez de alucinações e que o sacramento da ayahuasca é feito de plantas da floresta amazônica, mas deixou de explicar que é uma planta enteogênica potente.

Enquanto estava contando a história do fundador do Santo Daime e suas revelações, e dissertando sobre a religião da selva como uma conexão entre criador e criação, a audiência o ouvia respeitosa-mente. Entretanto, quando explicou que a igreja Santo Daime é uma mistura entre o Animismo e o Cristianismo e frisou a importância para o ritual de figuras bíblicas como Jesus Cristo, a Virgem Maria ou São João, a *Voz do Deserto*, deste modo revelando uma doutrina parcialmente católica,¹⁴ a audiência se aborreceu. Uma discussão bizarra

13. Esta informação foi recolhida através de observação e conversas informais entre os rituais.

14. Como mencionei acima, a doutrina do Santo Daime inclui elementos do Catolicismo, bem como elementos de outras religiões e culturas.

sobre a autenticidade de Jesus Cristo e da doutrina católica seguiu-se. Eu classifico esta discussão como bizarra porque os participantes foram convidados para participar de rituais religiosos, e não para questionar as realidades religiosas de seus anfitriões. A discussão mostra claramente características da percepção que a audiência tem destes tipos de rituais, que eu discutirei mais adiante. Círculos alemães da Nova Era tendem a ter uma atitude de grande rejeição em relação ao Cristianismo. Seguindo sua doutrina, a então chamada Nova Era, a Era de Aquário, é pensada como substituta da Velha Era, a Era de Peixes, isto é, o Cristianismo (ver Stenger 1993, p. 11ss.). A fala de um dos organizadores alemães de que seria possível que algum dos participantes pudessem reexperimentar experiências perturbadoras de uma infância cristã durante os rituais, como aconteceu com ele nos rituais do Brasil, é típica neste contexto.

O lendário ritual da ayahuasca

O lendário ritual da ayahuasca, do qual participei, aconteceu de 3 a 5 de dezembro de 1993, em Berlim, e, segundo o prospecto informava, foi o primeiro ritual daimista oficial na Alemanha e o terceiro ritual deste tipo que foi feito na Europa.¹⁵ O organizador, Frank Natale, admitiu mais tarde que os rituais foram “modificados para o ocidente” (Pásztor 1994b, p. 29).

De fato, eles eram uma versão modificada de alguns rituais CEFLURIS, trabalhos *de concentração* e *hinário oficial*, como foram descritos por MacRae (1992, p. 95ss.) e Fróes (1986, p. 29s.). Os rituais começavam às dezoito horas e terminavam à uma. Começavam com o

15. Duas semanas mais cedo, rituais daimistas aconteceram em Amsterdã (TNI 1993a, p. 2). Dado que os líderes do CEFLURIS, desde o fim da década de 1980, têm se direcionado para outros países ocidentais, é muito provável que rituais não-oficiais de daime tenham acontecido antes.

padrinho e vários membros do Santo Daime do Rio de Janeiro (fardados) sentados em volta de uma mesa retangular, servindo o Daime sacramental para as 25 mulheres e 25 homens vestidos de branco, sentados de perna cruzada no chão, próximos uns dos outros e em duas fileiras separadas na frente da mesa. Depois que o Sacramento foi ingerido por todos, os diferentes elementos rituais – rezas, canto, dança, meditação e concentração – se alternaram de acordo com as instruções dos padrinhos. Enquanto os fardados estavam cantando e rezando em português, os participantes alemães ouviam.¹⁶ Durante as fases de concentração e meditação, todos os participantes foram capazes de seguir as instruções dadas em inglês. Dado que houve reações inesperadas dos participantes alemães, a ordem planejada teve que ser alterada várias vezes durante cada ritual. Por exemplo, as fases de concentração e meditação eram freqüentemente interrompidas e substituídas por canto e dança. Além da contemplação interior e do humor eufórico, a ingestão do sacramento em contexto ritual da doutrina Santo Daime também evocou efeitos que divergiram das promessas feitas. Eles foram expressos através de choro intenso, gemidos, rostos retorcidos, tremedeiras, gritos e lamentações. Um terço dos participantes apresentou claramente estas reações durante três rituais. Uma mulher portadora de necessidades especiais, que experimentou, durante o primeiro ritual, problemas que não puderam ser solucionados pelo padrinho, não participou dos outros dois. Um homem jovem também não. Uma mulher próxima dos organizadores TNI me disse que, durante os rituais ocorridos algumas semanas atrás em Amsterdã, metade dos participantes havia deixado os rituais após o primeiro dia.

Durante o segundo ritual, além das reações já mencionadas, era possível ouvir risadinhas e gargalhadas. O padrinho reclamou que elas poderiam atrapalhar as experiências íntimas profundas e dolorosas dos

16. Eles também cantavam algumas versões em inglês de hinos do Santo Daime, mas como eles são desconhecidos na Alemanha, apenas algumas das pessoas próximas aos organizadores, que vinham participando em rituais na Holanda ou no Brasil, foram capazes de seguir as canções.

outros, bem como a meditação e a concentração. No terceiro dia, muitas pessoas tiveram estas reações indesejadas. Uma mulher chorou tão alto que o padrinho teve que intervir para fazê-la se calar. Neste último ritual do ciclo, a segunda ingestão do sacramento foi cancelada.

As reações descritas forçaram o padrinho a mudar o ritual freqüentemente. Ele substituiu as fases de concentração e meditação por fases de canto e dança como forma de cura. Durante os rituais, o padrinho tentou ajudar as pessoas que estavam sofrendo, usando gestos especiais de dedos, conhecidos no Brasil como *dar passes*, um tipo de purificação espiritual originada do espiritismo kardecista (ver Camargo 1961, p. 22). Esta prática de cura espiritual é desconhecida na Alemanha. Ele também pediu que seus *pacientes* acreditassem em Deus e Seus Santos e rezassem para eles.

Reações similares àquelas observadas nos rituais de Berlim também aconteceram nos rituais daimistas seguintes ocorridos em 1994 em outras cidades alemãs (ver Anon 1994, p. 110s.; Luczyn 1994, p. 30ss.). Depois de um jornalista alemão ter experimentado um estado psíquico devastador um dia após um ritual daimista em Stuttgart, os efeitos colaterais dos rituais ayahuasqueiros começaram a preocupar não apenas os participantes, mas, também, os organizadores daimistas e alemães. Sentindo que “seu passeio ao prazer esotérico de fim de semana terminou como viagem de horror” e que “eles me deram uma droga” o jornalista levou sua história não só à revista alemã *DER SPIEGEL*,¹⁷ mas também para a polícia (Anon 1994, p. 110). Estes passos foram seguidos por uma polêmica em parte da mídia alemã e pela investigação policial do Instituto Natale (ver Anon 1994, p. 111; Pásztor 1994a, p. 26). A bebida ayahuasca ou daime é feita das folhas da chacrona (*Psychotria viridis*) e da parreira mariri (*Banisteropsis caapi*) da floresta amazônica. O alcalóide Dimetil-triptamina (DMT) contido nas folhas da chacrona (ver Liwyszyc *et al.* 1992, p. 91) é considerado como uma substância proibida pela lei de entorpecentes

17. Trata-se de uma revista equivalente à *Veja* ou *ISTOÉ*.

alemã (Betaeubungsmittelgesetz) (ver Der Bundesminister für Gesundheit 1994, p. 20).

Numa entrevista dada para uma revista esotérica, Frank Natale tentou explicar as reações dos participantes:

Deste modo, eu creio que muitas pessoas no ocidente ficam chocadas quando percebem a realidade (...). Ninguém jamais deveria esperar experiências gratuitas e livres, cheias de dança e de alegria, nunca – e eu já disse isto para as pessoas (...). O fato de que muitos participantes não estão bem preparados, em minha opinião, é relacionado ao seguinte: eu acredito que a maioria das pessoas no movimento da Nova Era não tem qualquer idéia do que é uma experiência realmente iluminadora. (Pásztor 1994b, p. 29)¹⁸

Devido às investigações da polícia alemã, Frank Natale cancelou os rituais daimistas planejados para maio de 1994 (Pásztor 1994b, p. 29). Desde então, os grupos do Santo Daime existentes na Alemanha tornaram-se clandestinos e agem ilegalmente.

A pesquisa médica, psicológica e antropológica no Brasil tem mostrado que a ingestão da ayahuasca no contexto dos rituais das três religiões Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, juntamente com a participação na vida religiosa destes grupos, tem efeitos benéficos e terapêuticos sobre os membros e suas vidas diárias (CEBUDV 1989, p. 71s., MacRae 1992 (Santo Daime); Grob *et al.* 1996 (UDV); Sena Araújo 1997; Balzer 1998 (Barquinha)). Para discutir as reações obviamente diferentes na Alemanha e as falhas na transposição destes rituais de

18. Frank Natale não estava presente durante o evento informativo bem como não participou dos rituais de Berlim descritos abaixo. Os organizadores alemães não avisaram aos participantes que eles ingeririam a “coisa real”. No texto original em alemão está escrito: *“Deshalb glaube ich, daß es eine Reihe von Leuten im Westen hart trifft, wenn sie das Echte” bekommen (...) Niemand sollte unbeschwerte Erfahrungen voller Tanz und Glückseligkeit erwarten, niemals - ich habe den Leuten das gesagt.(...) Die Tatsache, daß viele Teilnehmer nicht vorbereitet sind, hat meiner Ansicht nach mit Folgendem zu tun: Ich glaube, daß die meisten Menschen in der New Age-Bewegung gar nicht wissen, was eine echte erleuchtende Erfahrung ist.”*

um contexto cultural para outro, focalizarei, agora, as diferentes expectativas, mentalidades e contextos culturais na Alemanha, aspectos que, no contexto dos rituais enteogênicos, são descritos como *set* e *setting*.

Set e setting

Em 1964, os psicólogos Leary, Alpert e Metzner introduziram os termos *set* e *setting* no discurso corrente sobre a ingestão de substâncias enteogênicas (Leary *et al.* 1993, p. 9). A experiência, então chamada *psicodélica*, é determinada não apenas pelos efeitos de substância psicodélica ou alucinógena, mas também pelos aspectos que eles chamaram de *set* e *setting*.

Set foi definido como preparação individual, a estrutura pessoal ou humor do participante do ritual. *Setting* foi definido como estrutura social, a relação emocional entre os participantes e a estrutura cultural, a realidade compartilhada (Leary *et al.* 1993, p. 9).

Nos anos seguintes, psicólogos (por exemplo, Zinberg 1984), sociólogos (por exemplo, Legnaro 1982) e antropólogos culturais (por exemplo, Dobkin de Rios 1990; Rosenbohm 1991; MacRae 1992) usaram uma versão modificada da teoria de *set* e *setting* para analisar rituais enteogênicos em contextos culturais diferentes.¹⁹ Os psicólogos citados distinguem dois aspectos de *set* (*set* momentâneo e em processo) e focalizam as diferentes expectativas dos consumidores (por exemplo, expectativas médicas, rebeldes, religiosas ou intelectuais) (Leary *et al.* 1993, pp. 85-87), ao passo que, em seus estudos interculturais, sociólogos e antropólogos tenderam a focalizar o *setting* social e cultural. Os antropólogos também apontaram a importância de atuação performativa, música e odores em rituais enteogênicos tradicionais (Dobkin de Rios 1990, p. 215).

19. Devido ao eurocentrismo implícito, o uso de teorias psicológicas na Antropologia é sempre acompanhado por discussões controversas. O caso dos círculos da Nova Era em Berlim não nos impõe estes problemas.

Os efeitos de qualquer substância enteogênica dada, usualmente chamada de psicoativa, alucinógena ou – mais recentemente – enteogênica, variam de indivíduo para indivíduo. De modo geral, os efeitos dos enteógenos são descritos como envolvendo mudanças de percepção (por exemplo, sinestesia), mudanças somáticas e mudanças de humor. No caso da ayahuasca, os efeitos são descritos adicionalmente como sedativos, emotivos, eufóricos e empáticos (Dobkin de Rios 1990, p. 215; Ott 1993, p. 223ss.). Como resultado de um estudo recente de perspectiva intercultural, Dobkin de Rios e Grob discorreram sobre a importância das assim chamadas *propriedades sugestivas* das plantas alucinógenas. Comparando as culturas dos aborígenes australianos, os *Thsogana Tsonga* de Moçambique e os *Chumash* da Califórnia Central, eles concluíram que

as plantas alucinógenas foram usadas pelos velhos das tribos para criar estados de consciência alterados para prover a seus jovens uma experiência educacional de ritmo rápido, na qual valores, crenças e dogmas religiosos foram inculcados. (Dobkin de Rios e Grob 1994, p. 113)

e, mais geralmente

plantas alucinógenas foram utilizadas, geralmente pelo *Homo sapiens*, dentro de um contexto ritual, sacrossanto, socialmente sancionado, com o objetivo de contribuir para a coesão e a sobrevivência do grupo, particularmente, em ritos de iniciação de identidade para púberes. As propriedades sugestivas únicas das plantas as fizeram catalisadoras ideais deste processo. (Dobkin de Rios e Grob 1994, pp. 113-114)

Esta generalização não pode ser discutida aqui. Minhas observações e experiências com os rituais ayahuasqueiros das religiões brasileiras e, especialmente, os resultados de entrevistas realizadas de um ponto de vista biográfico sugerem fortemente que a ayahuasca pode ter estas propriedades sugestivas quando usada em contexto religioso.

Usando os conceitos mencionados acima e tendo em mente o contexto brasileiro, vou agora interpretar o que considero uma falha na transposição dos rituais do CEFLURIS do Brasil para Berlim. Em primeiro lugar, deve ser afirmado que rituais religiosos do grupo daimista CEFLURIS foram oferecidos para indivíduos no *mercado das religiões* na Alemanha. Isto não apenas implica numa transposição destes rituais para um contexto cultural diferente, mas também uma mudança na maneira de fornecer estes rituais. No Brasil, as pessoas interessadas aderem aos rituais ayahuasqueiros das religiões daimistas ou do CEFLURIS, vindo a conhecer o grupo através de amigos, parentes, de ouvir dizer, e pagam uma pequena contribuição para a produção do sacramento. Por contraste, os cinquenta participantes alemães ficaram sabendo destes rituais por um anúncio em revista ou pelos anúncios de *workshop* dos organizadores alemães. Cada um pagou 250 dólares por três rituais ayahuasqueiros xamânicos em um contexto de *workshops* esotéricos e terapêuticos.

Portanto, estes rituais ayahuasqueiros não eram os rituais de grupo de um grupo religioso estabelecido, capaz de prover referência grupal permanente. Como esboçado acima, estes rituais apelavam para as expectativas criadas por um primeiríssimo *workshop*, exótico e novo nos círculos da Nova Era alemães.

Nas conversas informais e discussões breves entre os rituais, muitos dos participantes mostraram que não sabiam que a ayahuasca era um enteógeno capaz de provocar efeitos tão dramáticos. Nestas discussões alguns dos participantes se referiram às suas experiências usando termos derivados dos *workshops* TNI, termos desconhecidos pelo *padrinho*. Os participantes não tinham contato prévio com o Santo Daime antes da noite dedicada às informações introdutórias e não puderam obter uma preparação adequada para o ritual, especialmente para tomar o sacramento. Dobkin de Rios, que realizou pesquisas sobre os rituais ayahuasqueiros em Iquitos, Peru, declarou que:

o acesso à inconsciência por meio de ingestão de alucinógenos, a despeito de dimensões estéticas e expressivas possíveis, é perigoso para os seres humanos. Pesquisadores orientados para a dinâmica psíquica enfatizam que a resposta emocional para tal entrada é mostrada pela náusea, diarreia, taquicardia, e hipertensão do participante. (1990, p. 310)

Considerando os perigos do *turismo da droga* na Amazônia, a autora explicou que “este turismo da droga na Amazônia não desmantela a ilusão nem destrói o sentido do exótico. Em algumas ocasiões, pode deixar um rastro de depressão e confusão psicóticas” (1994, p. 313).

No caso dos rituais do CEFLURIS na Alemanha, a falta de preparação foi exacerbada por não se dar espaço para a elaboração das experiências. Em uma das discussões entre os rituais, uma mulher de aproximadamente trinta anos perguntou para quem ela poderia comunicar suas experiências: “Eu não posso conversar com meus colegas no escritório sobre estas coisas na segunda-feira, posso?”. É importante reconhecer que o caráter de *workshop* dos rituais realizados ou experimentados apenas uma vez ou duas, como foi o caso em Berlim, constitui um contraste agudo com a participação contínua e regular em rituais religiosos como os praticados pelas religiões ayahuasqueiras no Brasil.

O contexto de *workshop* e as promessas do anúncio criaram expectativas terapêuticas ao lado das espirituais.²⁰ De fato, as discussões entre os rituais e as conversas após sua realização mostraram claramente a predominância de expectativas típicas de *workshops* com ênfases esotéricas e não aquelas de devotos religiosos. A ênfase recaía sobre a experiência individual, não sobre trabalho coletivo ou espiritual.

20. No entanto, todo participante foi obrigado a assinar uma declaração de que os rituais não substituem uma terapia e que a responsabilidade pelas conseqüências possíveis era deles mesmos.

A diferença crucial entre os dois contextos nos conduz diretamente ao assunto da estrutura da personalidade. Enquanto devotos religiosos em contextos mais tradicionais tendem a ter uma estrutura de personalidade sociocêntrica, os indivíduos nas sociedades ocidentais, tal como frouxamente organizadas nos círculos da Nova Era, tendem para uma estrutura de personalidade mais egocêntrica. No seu *Sociologia da Nova Era* Stenger apresenta um discurso êmico dos protagonistas da Nova Era em Berlim que demonstra a prevalência de práticas sociais orientadas para o consumo, o que resulta em atitudes superficiais entre a maioria dos seguidores da Nova Era (1993, p. 35).

Illius (1995), que desenvolveu pesquisa sobre o uso ritual da ayahuasca pelos Shipibo-Conibo no Peru, defendeu que a diferença entre as experiências com a ayahuasca entre as pessoas ocidentais e indígenas (*bad trips versus visões culturalmente determinadas*)²¹ deve-se à estrutura egocêntrica e sociocêntrica destas culturas diferentes. Assim como o experimento “Good Friday” realizado pelo psicólogo Walter Pahnke na Califórnia nos anos 1960 mostrou, o uso de sacramentos enteogênicos pode ter também uma influência benéfica nas experiências religiosas em participantes das sociedades ocidentais. Durante este experimento, vinte alunos de teologia participaram de um ritual religioso, uma missa Cristã. Dez deles ingeriram o enteógeno psilocibina²² e os outros dez ingeriram, sem o saber, um placebo. Os alunos foram bastante bem preparados para este experimento, que ocorreu em um ritual em seu contexto cultural e religioso próprio. Os resultados deste experimento mostraram que os estudantes que ingeriram o enteógeno, quando comparados com aqueles que ingeriram o placebo, tenderam a ter experiências – místicas ou outras – que influenciaram, de maneira duradoura, suas vidas e, especialmente, sua

21. Deve ser dito que as pessoas das culturas indígenas de fato experimentam também as assim chamadas *bad trips* (experiências negativas), mas a interpretação destas experiências também é determinada culturalmente (Harner 1973b).

22. A psilocibina é um alcalóide contido no *Psilocybe* e em outras espécies de fungos tais quais aquelas usadas pelos xamãs mazatecas no México (Munn 1973).

relação com os outros.²³ Os resultados do experimento “Good Friday” enfatizam a importância do *setting* cultural em rituais enteogênicos.

MacRae afirmou que, durante seus rituais, os iniciantes do CEFLURIS, os *fardados*, travam *batalhas astrais* coletivas como *soldados no exército de Juramidam* (1992, p. 118). Estes *fardados* podem ter expectativas terapêuticas individuais e podem experimentar processos de transformação individual, mas eles também experimentam coletivamente uma *batalha para o bem* (MacRae 1992, p. 118). A discussão antes dos rituais em Berlin mostrou que há pouco interesse nesta prática religiosa do Santo Daime entre os participantes alemães. Ao invés disso, eles mostraram uma atitude de rejeição em relação aos aspectos cristãos da prática religiosa daimista. Este fato sugere fortemente que seu principal interesse era experimentar o *lendário ritual daayahuasca* e não experimentar a ayahuasca dentro da doutrina ou prática da religião do Santo Daime.

Estas atitudes rejeitadoras em relação ao cristianismo e, portanto, em relação a partes da religião do anfitrião, a atitude orientada para o consumo com relação à ayahuasca e a falta de preparação adequada são parcialmente responsáveis pelas reações inesperadas durante os rituais. Considero que este *set* inadequado seja uma das duas principais razões para o insucesso da transposição do ritual enteogênico.

Durante os rituais, o *padrinho* tentou ajudar as pessoas que estavam sofrendo usando práticas comuns à religião do Santo Daime. Como descrito acima, ele usou práticas de purificação espiritual como *dar passes* que, evidentemente, confundiram os participantes mais ainda e recomendou a eles que rezassem para Deus e para a Virgem Maria. Em um estado de consciência sugestível, os participantes

23. Pahnke 1972, pp. 61s., 66s. Para uma descrição da discussão teológica corrente veja Gladigow 1978, p. 32s.; para uma crítica metodológica e um acompanhamento longitudinal no fim dos anos 1980, que confirmou os resultados anteriores de Pahnke, veja Doblin 1991.

foram não apenas confrontados com práticas religiosas desconhecidas e confusas, mas, também, com partes da religião e práticas que eles rejeitavam. Conseqüentemente, eles rejeitaram a cura uma vez que esta estava associada ao ritual. Como havia apenas dez *fardados* em oposição a cinquenta pessoas inexperientes, muitas das quais passando por problemas sérios, e o único *padrinho* tendo sido tensionado até o limite, o curso dos rituais teve de ser interrompido inúmeras vezes e a estrutura intrínseca das cerimônias foi alterada repetidamente. Este fenômeno pode ser visto como resultado direto da estrutura de procura e oferta do *mercado das religiões*. Por um lado, há interesses financeiros óbvios por parte dos organizadores (anúncios, pagamento, contexto de *workshop* etc.). Por outro, há a atitude, por parte dos participantes, orientada para o consumo, mostrando interesse pequeno pela religião do Santo Daime. Os rituais do CEFLURIS, realizados no contexto do *mercado das religiões*, foram também observados em outros países. Uma reportagem da rede de televisão brasileira SBT, sobre as atividades do CEFLURIS no exterior, afirmou que na Espanha cada copo de daime era vendido por aproximadamente 40 dólares. De acordo com a mesma reportagem, viagens para o Céu do Mapiá, partindo de Miami, custavam 1500 dólares por três semanas “em uma rede de dormir na Nova Jerusalém” (SBT-repórter 1996).

Enquanto estava discutindo aspectos problemáticos de tal mercado das religiões, Zinser apontou que:

A busca por harmonia refere-se ao caos de todos os dias prevalente nas relações sociais e no amor. Com outras realidades vêm as promessas de superar as rotinas do dia a dia, que, tão obviamente, representam uma fonte de sofrimento para várias pessoas. Entretanto, elas são, inevitavelmente, absorvidas na sua estrutura ainda mais profundamente devido à mediação do mercado. (Zinser 1997, p. 90)

Em resumo, os relacionamentos frouxos entre os participantes, especialmente entre eles e o líder do ritual, o contexto de *mercado das religiões* com todos seus aspectos problemáticos, e a falta de um universo perceptual em comum – uma realidade ou cultura compartilhada – que também resultou numa falha dos esforços curativos do *padrinho* são responsáveis pelas reações inesperadas observadas durante os rituais. Em adição à questão do *set* inadequado mencionada acima, a segunda razão principal para a falha na transposição destes rituais enteogênicos pode ser encontrada no *setting* inadequado.

Em *workshops* do tipo dos rituais do CEFLURIS em Berlim, a ayahuasca, a planta curativa do curandeiro, o sacramento sagrado da religião, torna-se uma comodidade consumível, uma planta exótica e proibida no supermercado das religiões. Creio que aqui se pode encontrar outra mudança no significado da experiência com a ayahuasca.

Conclusão e perspectivas

Os resultados independentes de projetos de pesquisas interdisciplinares, bem como por cientistas individuais mostram que a ingestão da ayahuasca no contexto dos rituais das religiões Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, junto com a participação na vida religiosa destes grupos no Brasil, tem efeitos benéficos e terapêuticos na vida cotidiana de seus membros.²⁴

No caso analisado, o *set* inadequado (falta de preparação e elaboração, uma atitude rejeitadora e orientada para o consumo) bem como o *setting* inapropriado (relações sociais frouxas, universos perceptivos diferentes e contexto de *workshop*) são responsáveis por efeitos

24. Ver CEBUDV 1989, p. 71s.; MacRae 1992 (Santo Daime); Grob *et al.* 1996 (UDV); Sena Araújo 1997 e Balzer 1998 (Barquinha). Ao lado do uso do sacramento proibido Santa Maria (*Cannabis sativa*) e das atividades de líderes do CEFLURIS atuando sozinhos no exterior, a discussão sobre o CEFLURIS em 1995 e 1996 no Brasil focalizou prioritariamente em dois casos dos adolescentes Verônica e Jambo (Castilla 1995; Mourão 1995; De Souza 1996; SBT-repórter 1996).

e reações inesperadas, pela alteração da estrutura profunda dos rituais, o que me levou a argumentar que a transposição dos rituais enteogênicos discutidos foi falha. Afirmei, posteriormente, que esta falha é um resultado direto da estrutura de oferta e de demanda do *mercado das religiões*, que é o contexto primário no qual estes rituais foram oferecidos.

Enquanto a polícia e partes da mídia alemã julgaram que o enteógeno ayahuasca, o sacramento daime, era responsável pelos efeitos e reações problemáticas, eu sugeriria que a responsabilidade repousa no *set e setting* analisados acima. A comercialização da religião é o fator principal responsável pela falha na transposição e não o enteógeno em si.

Visto nesta ótica, o fato de que, nos últimos cinco anos, vários grupos daimistas têm conseguido estabelecer-se na Alemanha e em outros países europeus pode parecer uma contradição.

Afirma-se que os grupos alemães têm poucos membros e são mais ou menos estabelecidos, com alguns grupos em processo de decadência. Como a maioria dos países europeus proíbe a ingestão da ayahuasca os grupos são clandestinos e a pesquisa, conseqüentemente, não é nem possível nem apropriada.

A liberal lei de entorpecentes da Holanda permite a ingestão ritual de certos enteógenos. Os grupos do Santo Daime estabelecidos na Holanda são os únicos que podem usar ambos os sacramentos legalmente, o Santo Daime (ayahuasca) e a Santa Maria (*Cannabis sativa*).

Em 1995, encontrei alguns daimistas holandeses no escritório do CEFLURIS no Rio de Janeiro. Eles eram *fardados* no seu caminho para o Céu do Mapiá, a Nova Jerusalém do CEFLURIS e seu comportamento reflete, então, a situação da peregrinação brasileira como descrita por Soares. No mesmo escritório, um líder do CEFLURIS do Rio de Janeiro me explicou que, de todos os grupos religiosos europeus, o movimento Osho o fascinava prioritariamente devido a seu estilo de vida coletivo,

que ele viu expresso na partilha de apartamentos, locais de trabalho e centros espirituais no mesmo prédio.

Os *fardados* holandeses me mostraram fotografias de seu ritual, e em sua igreja estavam próximos os retratos do fundador alemão do CEFLURIS, Sebastião Mota de Melo, e de Rajneesh Bhagwan, mais tarde conhecido como *Osho*, nome adotado pelo seu movimento.

Em comunicação pessoal, o antropólogo Alberto Groisman, que desenvolveu pesquisa de campo entre o grupo Santo Daime em Amsterdã, sublinhou a importância do contexto cultural com relação às diferenças dos rituais daimistas na Alemanha e na Holanda.

Ele frisou a *proverbial tolerância* do povo holandês e a política de entorpecentes liberal na Holanda (Groisman 1998). Em um anúncio do CEFLURIS para o *Segundo Encontro das Igrejas Européias*, no fim de outubro de 1998, em Amsterdã, encontra-se uma nota sobre *sessões de treinamento semanais* para participantes novos: “Como uma introdução para os rituais do Santo Daime, requiere-se às pessoas que participem em uma noite de treinamento antes de efetivamente tomar o Daime em um trabalho” (CEFFLURIS 1998).

Resta ser verificado se este grupo daimista se originou em rituais únicos similares àqueles de Berlim, a exemplo de dois rituais organizados pelo TNI em Amsterdã duas semanas mais cedo, ou de um modo diferente. Um artigo na revista popular *The Face* oferece uma leitura alternativa. Ele postula que uma cura supostamente feita pelo Daime em uma mulher holandesa – a atual *madrinha* do grupo – levou esta mulher a se devotar ao Santo Daime e a estabelecer um grupo em Amsterdã.²⁵

25. Saunders 1996. No contexto histórico acreano tal fenômeno ocorreu repetidamente e levou ao estabelecimento de grupos dissidentes e mesmo às novas religiões mencionadas acima, como mostrado nos casos de Sebastião Mota de Melo e Daniel Pereira de Mattos.

Referências bibliográficas

- ALTO-FALANTE. "Nos seringais, o início da epopéia de recriação da UDV." Entrevista com Mestre Pequenina e Mestre Jair, in: *ALTO-FALANTE* agosto/setembro/outubro, 1995, pp. 6-9.
- ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. "O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla – um estudo centrado na União do Vegetal (resumo)", in: *Resumos de Dissertações e Teses*, ano 2, n° 9, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Ciências da Religião, São Paulo, 1995, pp. 1-17.
- ANON. "Brüder im Schmerz", in: *DER SPIEGEL* 10, 1994, S., pp. 110-111.
- BALZER, Carsten. *Wege zum Heil: Die Barquinha – ein religiöses Rettungsboot auf den Wogen des kulturellen und sozialen Chaosmos amazonischer Welten*. Tese de mestrado, Universidade de Berlim, Alemanha, 1998.
- BASTOS, Abgvar. *A conquista acreana*. Ed. Conquista, Rio de Janeiro, 1960.
- BOLSANELLO, Débora Pereira. *Busca do Graal brasileiro. A doutrina do Santo Daimé*. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1995.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. Pioneira, São Paulo, 1961.
- CASTILLA, Alicia. *Santo Daimé: fanatismo e lavagem cerebral*. Imago, Rio de Janeiro, 1995.
- CASTILLO, Gabriel del. "La Ayahuasca, planta magica de la Amazonia. El Ayahuasquismo", in: *Peru Indigena* 10, n° 24-25), Lima, 1963, pp. 88-98.
- CEFLURIS. *Second Meeting of The European Churches* (announcement), 1998.
- CENTRO BENEFICENTE UNIÃO DO VEGETAL (CEBUDV). *Hoasca. Fundamentos e objetivos*. Brasília, Sede Geral, 1989.
- DEAN, Warren. *Brazil and the struggle for rubber. A study in environmental history*. Cambridge University Press, Nova York, 1987.
- DER BUNDESMINISTER FÜR GESUNDHEIT. Neufassung des Betäubungsmittelgesetzes vom 1.3.1994, Bundesgesetzblatt 13/1994. Herausgegeben von edition Rauschkunde, Löhrbach (D) und Solothurn (CH).
- DE SOUZA, Okky. "A seita do barato", in: *VEJA* n° 2, 10 janeiro, 1996, pp. 40-44.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene. "Hallucinogens. Cross-cultural perspectives. Bridport 1994 Drug tourism in 'Amazon", in: RÄTSCH, C. e BAKER, J. R.

- (orgs.). *Jahrbuch für Ethnomedizin und Bewußtseinsforschung* n. 3, Berlim, S., 1990, pp. 307-314.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene e GROB, Charles. "Hallucinogens, suggestibility & adolescence in cross-cultural perspective", in: RÄTSCH, C. e BAKER, J. R. (org.). *Jahrbuch für Ethnomedizin und Bewußtseinsforschung*, n. 3, Berlim, S., 1994, pp. 113-132.
- DOBLIN, Rick. "Pahnke's 'Good Friday Experiment': a long-term follow-up and methodological critique", in: *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 23, n° 1, 1991, pp. 1-28.
- FRÓES, Vera. *História do povo Juramidam. A cultura do Santo Daime*. Manaus, Suframa, 1986.
- GLADIGOW, Burkhard. "Ekstase und Enthusiasmus. Zur Anthropologie und Soziologie ekstatischer Phänomene", in: CANCIK, H. (org.). *Rausch-Ekstase-Mystik*, patmos Verlag Düsseldorf, 1978.
- GROB, Charles. "Psychiatric research with hallucinogens: what have we learned?", in: RÄTSCH, C. e BAKER, J. R. (orgs.). *Jahrbuch für Ethnomedizin und Bewußtseinsforschung* n. 3, Berlim, S., 1994, pp. 91-112.
- GROB, C.; McKENNA, D.; CALLAWAY, J.; BRITO, G.; NEVES, E.; BERLAENDER, G.; SAIDE, O.; LABIGALINI, E.; TACLA, C.; MIRANDA, C.; STRASSMAN, R.; BOONE, K. "Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil", in: *Journal of Nervous and Mental Disease*, 184, 1996, pp. 86-94.
- GROISMAN, Alberto. Comunicação pessoal (e-mail 16. 09. 1998).
- HARNER, Michael (org.). *Hallucinogens and shamanism*. Londres, Oxford, Nova York, 1973a.
- _____. "Common themes in South American Indian yagé experiences", in: HARNER (org.). *Hallucinogens and shamanism*. Oxford, Nova York, 1973b, pp. 155-175.
- HARRIS, Bob e JESSE, Robert. "Psychoactives and the internet", in: *MAPS*, vol. IV, n° 4, 1994, pp. 44-45.
- HENMAN, Anthony. "Uso del ayahuasca en un contexto autoritario. El caso de la União do Vegetal en Brasil", in: *America Indígena* 46, n° 1, Cidade do México, 1986, pp. 219-234.
- ILLIUS, Bruno. "Ordnung aus dem Chaos – Zur Interpretation von Halluzinationen bei Indianern Amazoniens". Vortrag auf der Tagung der Medizi-

nisch – Theologisch – Ethnologischen Arbeitsgemeinschaft am 29./30. April 1995 auf dem Leuenberg (Schweiz): Ekstase. Die gewollte Überwindung des Alltagsbewußtseins als kreatives Moment.

JACCOUD, Sebastião. *O Terceiro Testamento: um fato para a história*. Página um ed., Goiana, s.d.

KROLLPFEIFFER, K. "Erfahrungen mit Ecstasy - Auf der Suche nach ekstatischer Erfahrung", in: RÄTSCH, C. e BAKER, J. R. (orgs.). *Jahrbuch für Ethnomedizin und Bewußtseinsforschung* n. 3, Berlim, S., 1994, pp. 337-341.

LA ROCQUE COUTO, Fernando de. *Santos e xamãs. Estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização socioterapêutica na doutrina do Santo Daime*. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília, 1989.

LEARY, T.; METZNER, R.; ALPERT, R. *Psychedelische Erfahrungen*, Markt Erlbach, 1993 [1964].

LEGNARO, Aldo. "Ansätze zu einer Soziologie des Rausches – zur Sozialgeschichte von Rausch und Ekstase in Europa", in: VÖLGER, G. e WECK, K. *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich* 1, Hamburgo, S., 1982, pp. 93-114.

LEWIS, I. M. *Ecstatic religion. A study of shamanism and spirit possession*. (Second Edition) Routledge, Londres, 1989.

LIWSZYC, G. E., VUORI, E., RASANEN, I. e ISSAKAINEN, J. "Daime – a ritual herbal potion", in: *Journal of Ethnopharmacology* 36, 1992, pp. 91-92.

LUCZYN, David. "Reise zum Geist des Waldes", in: *Esoteria* 5/94, S., 1994, pp. 30-35.

LUNA, Luis Eduardo. "The concept of plants as teachers among four Mestizo shamans of Iquitos, Northeast Peru", in: *Journal of Ethnopharmacology* 11, 1984, pp. 135-156.

MARTINS, D. e VANALLI, S. *Migrantes*. Contexto, São Paulo, 1994.

McKENNA, Terence. *Wahre Halluzinationen*, Basel, 1989.

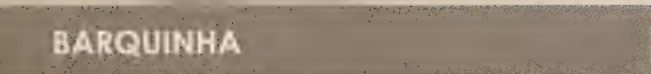
McKENNA, D.J., LUNA, E.L. e TOWERS, G.H.N. "Ingredientes biodinamicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca", in: *America Indígena*, vol. XLVI, nº 1, Cidade do México, 1986, pp. 73-99.

MacRAE, Edward. *Guiado pela Lua. Xamanismo e uso da ayahuasca no culto Santo Daime*, São Paulo, Brasiliense, 1992.

- MENDES, Chico (com Tony Gross). *Fight for the Forest. Chico Mendes in his own words*. Latin American Bureau, Londres, 1992.
- MEYERRATKEN, Ulrich. "Seelenreise", in: *Esotera* 3/89, S., 1989, pp. 70-73.
- MILANEZ, Wania. *Oaska. O Evangelho da Rosa*. Campinas, Sama, 1993.
- MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. "La cuestion de la realidad en la Amazonia: un analisis a partir del estudio de la doctrina del Santo Daimé", in: *Amazonia Peruana* 6, n° 11. Lima, Centro Amazonico de Antropologia y Aplicacion Pratica (CAAP), 1985, pp. 87-106.
- MOURÃO, Jorge. *Tragédia na seita do Daimé*. Imago, Rio de Janeiro, 1995.
- MUNN, Henry. "The mushrooms of language", in: HARNER, M. (org.). *Hallucinogens and shamanism*. Londres, 1973, pp. 86-122.
- NAKAMAKI, Hirochika. "Quem não toma o chá não tem alucinações: epidemiologia de religiões alucinógenas no Brasil", in: NAKAMAKI, H. e PELLEGRINO FILHO, A. (orgs.). *Possessão e procissão: religiosidade popular no Brasil. Senri Ethnological Reports 1*, National Museum of Ethnology, Osaka, 1994.
- NELSON, Geoffrey K. *Cults, new religions & religious creativity*. Routledge & Kegan Paul Ltd. Londres, 1987.
- OTT, Jonathan. *Pharmactheon. Entheogenic drugs, their plant sources and history*. Kennewick, 1993.
- PAHNKE, Walter N. "Drogen und Mystik", in: LEUNER, H. e JOSUTTIS, M. (orgs.). *Religion und die Droge*, Stuttgart, S., 1972, pp. 54-76.
- PAIVA, Anabela. "A outra turma do chá", in: *Jornal do Brasil*, 5 de novembro de 1995, p. 12.
- PASZTOR, Susann M. "Göttlicher Cocktail", in: *Connection* 7-8, S., 1994a, p. 27.
- _____. "...dein Ego wird dir direkt ins Gesicht geknallt!" Interview mit Frank Natale zum Thema "Ayahuasca", in: *Connection* 7-8, S., 1994b, pp. 28-30.
- PRANCE, T. Ghilleen. "Notes on the use of plant hallucinogens in Amazonian Brazil", in: *Economic Botany*, vol. 24, n° 1, janeiro-março de 1970, pp. 62-68.
- REMANN, Micky. "Im Garten der Zauberpflanzen", in: *Esotera* 9/89, S., 1989, pp. 22-28.
- ROSENBOHM, Alexandra. *Halluzinogene Drogen im Schamanismus. Mythos und Ritual im kulturellen Vergleich*. Berlin, Reimer, 1991.
- SAUNDERS, Nicholas. "High Church", in: *The Face*, n° 98, novembro de 1996.

- SBT-repórter. "A verdade sob a seita do *Santo Daime*". Reportagem do SBT televisada no dia 30 de janeiro de 1996.
- SCHÄFER, Stacy B. "2nd. International congress for the study of modified states of consciousness: Espanha, outubro de 1994", in: *MAPS*, vol. V, n° 3, 1995, pp. 28-32.
- SENA ARAÚJO, Wladimyr. *Navegando nas águas do mar sagrado: história, cosmologia e ritual no Centro Espirita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Unicamp, 1997.
- SOARES, Luiz Eduardo. "Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil", in: LANDIM, Leilah (org.). *Sinais dos Tempos (Cadernos do ISER n°22)*. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião, 1989, pp. 121-144.
- _____. "O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa", in: LANDIM, Leilah (org.), *Sinais dos Tempos (Cadernos dos ISER n° 23)*. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião, 1990, pp. 271-274.
- STENGER, Horst. *Die soziale Konstruktion okkultur Wirklichkeiten. Eine Soziologie des "New Age"*. Opladen, 1993.
- TNI BERLIN. *AYAHUASCA – Das legendäre schamanische Ritual des Amazonas*. Manuscrito, 1993a.
- _____. *Calendário dos workshops*, 1993b.
- TOCANTINS, Leandro. *Estado do Acre: geografia, história e sociedade*. Philobiblion, Rio de Janeiro, 1984.
- WEINSTEIN, Barbara. *The Amazon Rubber Boom 1850-1920*. Stanford University Press, Stanford, 1983.
- WRIGHT, Mary A. "Freedom to party: an investigation into the British Dance/Rave Scene and the implications of the criminal justice and public order act.", in: RÄTSCH, C. e BAKER, J.R. (orgs.). *Jahrbuch für Ethnomedizin und Bewußtseinsforschung* n. 3, Berlim, S., 1994, pp. 343-351.
- ZINBERG, Norman E. *Drug, set and setting*. Yale University Press, Nova Haven e Londres, 1984.
- ZINSER, Hartmut. *Der Markt der Religionen*. München, Wilhelm Fink Verlag, 1997.
- ZUCKER, Renée. "Heimweh nach dem Paradies", in: *Esotera* 9/89, S., 1989, pp. 28-31/78.





BARQUINHA

A Barquinha: espaço simbólico de uma cosmologia em construção

*Wladimyr Sena Araújo*¹

O objetivo deste texto será o de apresentar de forma resumida o espaço simbólico de uma das religiões da Amazônia Ocidental designada de “Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz”, comumente chamada de Barquinha pelos seus praticantes. Este Centro foi criado no ano de 1945 por Daniel Pereira de Mattos na zona rural de Rio Branco, capital do estado do Acre, foi pouco estudada e é basicamente restrita ao estado do Acre. Através de pesquisa de campo realizada entre julho e dezembro de 1995, constatei neste local uma forte influência de práticas religiosas tais como o catolicismo popular, o xamanismo indígena, religiões afro e da filosofia do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento.

1. Mestre em Antropologia Social e doutorando em História Social e do Trabalho pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e professor da Universidade Federal do Acre e Uninorte.

É necessário destacar que o componente essencial da Barquinha, mas não o único, é o Daimé. Através dele, os praticantes adquirem uma percepção diferenciada da realidade, entrando num estado alterado de consciência.²

Primórdios

Daniel Pereira de Mattos, o fundador da *missão*, nasceu em São Luís do Maranhão e era filho de escravos. Ainda criança foi colocado em uma escola de aprendiz de marinho, onde adquiriu conhecimentos do mar. Entretanto, a sua trajetória de vida antes da chegada ao Acre ainda é bastante obscura. Sabe-se que chegou à região acreana em meados do século, onde se instalou no bairro 06 de Agosto e, em seguida, na zona de prostituição por nome de Papôco, que ainda está situada à margem do rio Acre.

Era um senhor bastante habilidoso e conta-se que sabia desempenhar com qualidade doze tarefas: construtor naval, cozinheiro, músico, barbeiro, alfaiate, carpinteiro, marceneiro, artesão, poeta, pedreiro, sapateiro e padeiro.

Extremamente sensível, era considerado um grande boêmio das noites de Rio Branco. De suas mãos fluíam canções que falavam de amor, amizade e da mulher desejada. Em uma de suas andanças boêmias, adormeceu sob uma forte chuva muito próximo ao rio Acre. Ainda bêbado recebeu uma mensagem na qual dois anjos desciam do céu com um livro para ser entregue a ele. Anos depois, recebeu a mesma mensagem ao cair enfermo e ser tratado pelo conterrâneo Raimundo Irineu Serra, fundador do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), um dos maiores responsáveis pela difusão do chá para a zona urbana.

Após a revelação, Daniel resolveu criar a sua própria linha doutrinária formando assim a “Capelinha”, que atendia nos seus primórdios aos caçadores e suas famílias que por lá passavam. Este espaço era rústico, assim como são as casas dos seringueiros da região Amazônica. Pouco a pouco, a “Capelinha” ou “Capelinha de São Francisco” como assim era chamada, foi ganhando corpo e arrebanhando

2. Entendendo estado alterado de consciência como ampliação de conhecimentos e não distorção dos mesmos.

mais fiéis que passaram a fazer parte da doutrina. Hoje a Barquinha conta com aproximadamente 500 fiéis (ver mapa no final da segunda parte deste livro).

Símbolos fundantes

Uma das características marcantes do centro criado por Daniel reside no fato de muitos dos símbolos da casa estarem relacionados ao mar. A história de vida deste homem reforçou estes elementos, os quais fazem referências a seres aquáticos e a uma nau, chamada carinhosamente pelos adeptos de “Barquinha”. A barca para os seus integrantes tem dois significados. O primeiro é o de que ela representa a própria missão deixada por Daniel e o segundo expressa a viagem de cada um. Esta barca é a viagem de suas vidas, em resumo, uma viagem dentro da grande viagem.

Ainda assim, os praticantes acreditam que a embarcação da Igreja, local onde eles se reúnem para realizar as sessões, é a própria barca. É preciso considerar que a barca é comparada às embarcações típicas que constantemente cortam os rios desta região. É dito ainda que o proprietário da Barquinha é Deus e esta é pilotada por São Francisco das Chagas, Mártir São Sebastião, São José e Daniel Pereira de Mattos, que têm como missão conduzir a nau ao encontro de Jesus, tentando, juntamente com os fiéis, evitar grandes tormentas, ou seja, as profanações que ocorrem neste mundo.

É uma barca que tem a designação de “barca Santa Cruz” e reflete um caráter escatológico. Por isso os fiéis recebem constantemente instruções de planos invisíveis para continuar a viagem mar a dentro.

A viagem nada mais é do que a provação, onde a água agitada reflete as tentações do mundo de ordem mundana. A água se agita porque a sociedade humana quebrou determinadas regras divinas. As águas marítimas exprimem o sentimento descontrolado dos seres humanos e o desgosto do Criador. (Araújo Neto 1995, p. 13)

De forma mais ampla, ela é considerada a missão deixada por Mestre Daniel e vida de forma plena. Deus é o proprietário da barca, mas quem definirá o 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”.³ 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 boa preparação, os marinheiros passam a ser chamados de oficiais após a morte.

Determinadas entidades também são chamadas de oficiais, como é o caso de Dom Semião, que chefia parte dos trabalhos das Obras de Caridade. Estes oficiais quando chegam para “trabalhar” usam determinados instrumentos referentes às forças armadas tais como lanças, espadas, algemas, cachorros etc. Os registros destes instrumentos são revelados nos salmos entoados pelos presentes. Essas forças armadas, compostas de entidades de luz, visam combater entidades do mal. Há portanto, um duelo entre entidades de luz e entidades das trevas; logo, a barca, juntamente com os marinheiros e oficiais, vem a ser um receptáculo de conversão de entidades maléficas em entidades benéficas. Esta conversão se dá através de batalhas mar a dentro.

O mar no qual esses marinheiros constantemente navegam é chamado de mar sagrado, devido ao fato de o Daime ser considerado substância sagrada. Viajam, portanto, nas ondas do Daime sobre o balanço do barco Santa Cruz.

O Daime é destacado ainda enquanto luz. Ela (a luz), é associada ao conhecimento, logo, aqueles que experimentam o Daime, estão ingerindo a Santa Luz e adquirindo novos conhecimentos, enxergando a si mesmo, o outro e outros mundos. Além disso, o chá sagrado representa a renovação, a revitalização e cura. O homem ao “navegar” com ele nasce novamente e com isso se reintegra.

3. O fardamento representa a adesão do participante ao grupo no qual ele está participando. Na concepção de Paskoali (1998), é também um renascimento, visto que, através dele, os indivíduos obedecem a certas regras de conduta para que possam ser reconhecidos realmente como adeptos da Doutrina.

Em duas das visões de Daniel, notamos a presença da água, pois o mesmo encontrava-se deitado às margens de um rio ou à beira de um igarapé. A primeira visão ocorreu sem o uso do Daime e a última sob o efeito deste enteógeno. Estas visões mostram uma passagem, a ligação com os tempos primordiais, com Deus e com o início da missão.

O Daime é considerado uma substância de poder. Todavia, esta bebida sagrada não é acessível a qualquer momento. O homem terá que passar por uma série de provas, demonstrando assim que é digno dela.

O enteógeno também é tido como um instrutor que ensina os participantes dos rituais que o utilizam. Estes ensinamentos estão presentes desde o momento em que Mestre Daniel resolveu formar a missão através da visão do Livro Azul. Esse compreende os ensinamentos e é onde os fléis recebem sintetizadas as instruções provenientes de planos sagrados elevados. Estas instruções são passadas através de lindas melodias, ricas em símbolos, chamadas de salmos.

Eixos simbólicos e ritual

O repertório simbólico da Barquinha, que está expresso na arquitetura, pode ser imaginado como uma colcha de retalhos, onde as partes se encaixam formando o todo. Designamos de costura a experiência ritual nos lugares da barca, porque é no ritual que temos a tônica da expressão do lógico e do sensível. Não é minha intenção discutir toda a simbologia da Barquinha, mas sim alguns eixos, para compreender melhor dentro da estrutura espacial, os trabalhos rituais apresentados/representados pelos marinheiros oficiais do mar sagrado.⁴ De toda a extensa partitura simbólica, escolhi três símbolos principais da arquitetura: a mesa em forma de cruz, o cruzeiro e o parque.

4. Apresentação e representação caminham juntas, isto porque o praticante pode representar o sagrado durante uma *performance* ritual. Por outro lado, entidades podem se apresentar nos rituais, inclusive, usando o corpo dos adeptos. A arquitetura, os gestos e as melodias representam outros planos e outros seres, mas quando sentidos, tornam-se apresentados.

1. A mesa em forma de cruz está no centro de todo um conjunto de símbolos. A experiência sagrada demonstra a fundação do mundo. O Mestre Daniel ao tomar contato com o sagrado fundou a missão e revelou o real, distanciando-se do mundo profano e de “ilusão”. Neste espaço está presente a mesa, o símbolo principal. Logo, a mesa em forma de cruz é a fonte cristalina do jardim dos símbolos.

Ao redor dela, existem seis cadeiras de um lado e seis do outro, representando os 12 apóstolos de Cristo. É necessário destacar que há uma hierarquia para se chegar até a mesa. Inicialmente, instruções são dadas a São Francisco das Chagas que as repassa ao Presidente do espaço.

A mesa é a peça principal de um grande origami, pois, de lá os rituais são abertos e também fechados. Nela, encontramos um livro azul aberto que expressa os 10 mandamentos.

As Obras de Caridade constituem o principal trabalho da casa e *performance* na qual a mesa é usada. É importante destacar que o trabalho emerge da mesa em forma de cruz, decorrendo daí uma ampliação espacial, onde as cortinas são abertas fundindo o restante do espaço.

Esta ampliação espacial tem o seu ponto de partida do centro da Igreja, que se torna o principal canal de ligação entre os planos verticais e os horizontais, ou seja, os planos míticos sagrados e os seres divinos, com o restante dos lugares do espaço arquitetônico e dos homens religiosos. Gradativamente, e de forma sutil e harmônica, os lugares que estão em torno da mesa vão ganhando importância durante o processo ritual.

A primeira parte do ritual consiste apenas na execução de preces e salmos entoados pelos presentes. A segunda é a abertura das Obras de Caridade, onde 7 entidades são chamadas para realizar a caridade. Estes seres pertencem aos mistérios do céu, da terra e do mar.

Atrás da Igreja há um salão de atendimentos (terreiro) com 7 gabinetes (“congá”) onde três médiuns trabalham, incluindo aquele que incorpora a entidade responsável pelo salão de atendimentos. O responsável pelo salão é uma entidade por nome de Dom Semião. Este ser era incorporado por Francisca Gabriel, um dos médiuns que trabalhou com Daniel Pereira de Mattos. Hoje a mesma é uma das autoridades de

um centro criado por ela chamado de *Centro Espírita Príncipe Espadarte*, localizado nas proximidades do primeiro.⁵

Os médiuns aplicam passes nos clientes que procuram o local em busca de tratamento para enfermidades, problemas familiares e encostos. Dependendo da gravidade do problema, é aconselhado que os indivíduos retornem em um trabalho para desfazer serviços de quimbanda.⁶ Estes trabalhos são realizados durante as quintas-feiras.

Os serviços para desfazer trabalhos de quimbanda já eram executados no Centro de Mestre Daniel nas décadas de 1940 e 1950. Neste período o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz já contava com três médiuns: Francisca Gabriel, Maria Baiana e Dona Inês. Eram estas senhoras que prestavam serviços para Obras de Caridade da missão de Daniel, bem como desmanchavam trabalhos maléficos, considerados por eles de magia negra.

Para os espíritas apostólicos cristãos (marinheiros do mar sagrado/soldados dos exércitos de Jesus), quando o paciente chega para ser tratado traz consigo uma entidade quimbandeira, uma entidade trevosa, que por motivos diversos tenta prejudicar a vida material e espiritual do indivíduo.

5. Além do *Centro Espírita Príncipe Espadarte*, formado em 1994, houve também a criação do *Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos*, fundado por Antônio Geraldo, sua família e simpatizantes. Há ainda, o *Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade* (Centro de Maria Baiana), localizado na Estrada do Amapá (zona rural de Rio Branco). Este espaço foi criado em 1962 por Juarez Xavier e sua esposa Maria Rosa. Já o *Centro Espírita Santo Inácio de Loyola* é criado em 1994, sendo um dos menores e estando situado no bairro da Sobral. Este local é presidido por Antônio Inácio da Conceição. Finalmente, há o *Centro Espírita Nossa Senhora Aparecida*, instituído em 1998 no município de Porto Acre. Este Centro é presidido pelo casal Sheila e José do Carmo, que antes pertenciam ao *Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz* (ver mapa no final da segunda parte deste livro).

6. A quimbanda para os fiéis expressa o lado oposto da umbanda. Desta maneira, as entidades quimbandeiras são vistas como pertencentes ao lado da magia negra. Os trabalhos para desfazer serviços de quimbanda têm como principal finalidade retirar da matéria, do corpo, os exus. Os exus podem ser convertidos por entidades de luz.

Os trabalhos para desfazer malefícios acabam acarretando um duelo entre o bem e o mal, entre entidades de luz e entidades das trevas. Estas últimas são consideradas arrogantes e teimosas. Estes seres desviantes e transgressores, quando convertidos através de entidades de luz, voltam para trabalhar na Barquinha.

Esta atividade ritual começa no próprio salão de atendimentos e somente os médiuns que trabalham nos gabinetes de atendimentos (congá) são autorizados a tomar o Daime; entretanto, podem realizar também as suas atividades sem o auxílio da substância.

Cada gabinete é composto por três médiuns: um deles é o responsável pelo trabalho naquele local e recebe a entidade que está à frente do congá. Os outros médiuns recebem entidades em seus corpos, ou seja, incorporam entidades que não são batizadas na casa e que não são entidades de luz.

Através da incorporação, a entidade sem luz é levada para uma pequena sala onde é determinado, por uma entidade de luz, que faça um ponto riscado no chão. Sobre este ponto são colocados diversos materiais, tais como velas coloridas, ervas, panos, dentre outros. Desta feita, a entidade trevosa é obrigada a desfazer o “trabalho” realizado, na maioria dos casos, a pedido de terceiros. Desfazer o trabalho implica em queimar todo o material que a entidade sem luz solicitou durante as Obras de Caridade e, portanto, livrar o sujeito dos malefícios da mesma. Em seguida, o ser quimbandeiro é aprisionado em uma morada no Astral chamada de “campo de concentração” e quando estiver preparado retorna como entidade de luz, realizando serviços benéficos na Barquinha.

A mesa em forma de cruz, além das Obras de Caridade, serve também para os trabalhos de concentração realizados às quartas-feiras. Esta sessão é feita com exclusividade no interior da igreja, logo, não há abertura de cortinas. Esta *performance* ritual dura entre uma hora e uma hora e meia e não existe nenhuma restrição à participação daqueles que tomam parte nas Obras de Caridade.

Algumas diferenças, entretanto, são notadas entre os trabalhos de Obras de Caridade e as sessões praticadas durante as quartas-feiras. Uma das distinções está explícita na própria concentração, pois segundo a concepção dos praticantes, a “Barquinha” é uma escola e o Daime

é o mar sagrado, trazendo consigo entidades professoras. Tal conceito relaciona-se ao emprego que os caboclos vegetalistas (Luna 1986) fazem desta substância.

Isto explica qual a principal finalidade do trabalho de concentração: o desenvolvimento mediúnico, que por sua vez, visa a preparação do indivíduo da casa para trabalhar durante as Obras de Caridade e em trabalhos para desfazer serviços de quimbanda. O desenvolvimento mediúnico é uma das tarefas mais difíceis realizadas pelos adeptos.

Um outro fator é que durante o ritual de concentração a quantidade de daime servida é maior do que aquela oferecida no trabalho de Obras de Caridade. Neste sentido, foi mencionado pelos adeptos que a proporção ingerida nas quartas-feiras destina-se ao “trabalhos” individuais. É um dia de “instrução”, portanto, de reflexão.

2. O Cruzeiro é o grande pilar do barquinho Santa Cruz. Nele, podemos perceber um coração com 12 estrelas expressando os mistérios da paixão e morte de Cristo. Além disso, este lugar tem 4 portas de acesso, representando os 4 pontos cardeais.

Juntamente com as 12 colunas ele expressa também um terço, que pode ser visto nos dias de trabalho no interior da Igreja através do posicionamento de velas.⁷

Neste local realizam-se as doutrinações de almas no dia 02 de novembro (dia dos mortos). O principal objetivo destas doutrinações é preparar almas dentro de uma certa norma cristã, que constitui a maior parte dos conceitos da casa.

As almas são arrebanhadas por Frei José Joaquim, o Pastor das Almas. É ele quem as leva para serem doutrinadas por intermédio de São Francisco. As almas são recebidas durante as sessões e são, desta forma, chamadas para serem doutrinadas. A doutrinação, por sua vez, não implica que a alma esteja salva, mas sim que foi colocada em um estado de preparação dentro de um processo evolutivo, onde irá passar por um período de penitência para aliviar os seus pecados. Com isso, ela estará se preparando para o julgamento final.

7. É também o grande mastro que sustenta a Barquinha nos dias de festas oficiais.

São os praticantes que recebem as almas e é o Presidente do espaço que as envia para um salão de luz. Lá elas farão um preparo de vários dias para receber a Doutrina. Quando estiverem doutrinadas, o Pastor das Almas as leva novamente nos dias certos de trabalho para concretizar a doutrina.

Alguns fiéis dizem ter visitado o salão de luz onde habitam as almas penitentes. Essas viagens são marcadas por uma ampla subjetividade, mas é importante salientar que enquanto símbolo do contexto do espaço, o salão tem uma importância coletiva e as viagens individuais reforçam a sua existência.

Dentro do Cruzeiro ficam as pessoas que participam da composição da mesa nos trabalhos realizados no interior da Igreja. Nas imediações do lugar ficam os demais integrantes e participantes que entoam salmos e rezam preces.

Semelhante ao trabalho de doutrinação é o batismo de eguns sem luz, os exus, considerados por eles “entidades das trevas”. Para o Presidente do local, Manuel Hipólito de Araújo (*in memoriam*), existe uma diferença entre doutrinação de almas e batismo de eguns sem luz. Isto porque as almas, em sua grande maioria, já foram batizadas. Porém, segundo ele, falta a elas um preparo cristão.

Os exus são convertidos em espíritos de luz quando são levados a um lugar mítico no Astral designado como “campo de concentração”. Assim como as almas, estes exus passarão por um processo de re-significação simbólica e terão inclusive seus nomes trocados.

3. O terceiro eixo consiste no Parque. Este foi criado em 1959 por Antônio Geraldo da Silva. O lugar foi destinado às “brincadeiras” da irmandade com as entidades dos três mistérios. Ele assume arquitetonicamente duas formas: a primeira como barca e a segunda enquanto cálice. Este cálice é um instrumento de consagração, porque ao tomar o daime o indivíduo comunga e estabelece um elo de ligação com Deus.

O lugar do parque é composto por uma série de símbolos. Existem doze colunas que circulam o salão de baile. As doze colunas representam sempre os apóstolos de Cristo, mas, durante os festejos, são

colocados estandartes simbolizando entidades dos mistérios do céu, da terra e do mar sobre estas colunas.

O coreto que está no centro do salão de baile representa Jesus Cristo ou Oxalá durante as festas. Acima do coreto encontra-se uma pequena embarcação semelhante aos barcos que cortam os rios da Amazônia e acima desta barquinha é possível observar uma luz amarela. A luz é o daime, o mar sagrado, por onde viajam os seus marinheiros.

Os bailados realizados no parque são considerados uma extensão dos trabalhos realizados na Igreja. Existe uma mobilidade espacial, isto é, pela dinâmica apresentada, o espaço torna-se móvel.

A finalidade do bailado é satisfazer as entidades que trabalham nas Obras de Caridade em datas específicas santificadas. Os seres chamados para brincar têm a permissão para se satisfazerem dos gozos materiais – neste caso, a dança – e se utilizam dos “aparelhos” para bailar pontos que as identificam. As entidades também têm o poder de enviar pontos através dos aparelhos, que os recebem e os escrevem na sequência. Estes pontos louvam entidades dos três mistérios.

As “brincadeiras” servem também para a incorporação dos médiuns, porque muito raramente há este tipo de prática nas dependências da Igreja. O bailado, por deixar as pessoas mais descontraídas através do daime, dos pontos, e principalmente através do movimento, as auxilia a desenvolverem a sua mediunidade. É necessário frisar que a incorporação pode ocorrer sem o uso da substância.

Pois bem, o bailado tem esta finalidade de atender as entidades que se dispõem a prestar caridade naquela casa, e os indivíduos que trabalham no centro utilizam o lugar para efetuar uma brincadeira que resulta também em uma auto-análise da própria vida. A “brincadeira” produz trilhas para pensar os problemas de cada um através das instruções recebidas. A dança serve ainda para curar, arrebanhar entidades trevosas e estabelecer um dom, pois os homens trocam com outros homens e também com seres divinos.

O lugar do parque torna-se dinâmico porque os corpos são envolvidos por ele. Ele é um companheiro de dança. Desta maneira, aqueles que participam do bailado percebem o lugar, o círculo sagrado olhando-o, e é perfeitamente possível ver outros mundos e torná-los visíveis através do

gestual. Começam a circular no disco, na borda do cálice sagrado ou na barca, símbolos que relacionam o espaço mítico ao espaço arquitetônico. Aqueles que bailam em conjunto com o espaço tornam-se escultores dançarinos porque dão forma à realidade invisível.⁸

Elementos internos, tais como sentimentos e pensamentos, aliam-se aos externos (música, cheiros, luzes etc.) e produzem movimentos que falam de outras realidades e de outros seres. O daime pode estabelecer uma conexão, um canal de ligação com as outras dimensões dos três mistérios.

O bailado, assim como as demais *performances* rituais, serve como um dinamizador da cosmologia onde os símbolos são transmitidos e/ou modificados. Os trabalhos de Mestre Daniel tentam dizer alguma coisa: os diversos atos inscritos nas *performances* rituais constituem ação, logo, expressão; expressam não só idéias, mas sentimentos. Neste caso, a missão deixada por ele ultrapassa a fronteira que separa o mundo sagrado do mundo profano: as pessoas retornam para a vida cotidiana embriagadas pelo aprendizado do sagrado.

Cosmologia em construção

A Barquinha insere-se no chamado ecletismo religioso. Segundo a literatura antropológica, esse propicia ao indivíduo uma experiência que se dá por meio de uma operação:

através da qual são ecleticamente reaproximados, sobrepostos e/ou refundidos elementos oriundos das várias tradições, nativas e importadas, que a mobilidade geográfica das pessoas e dos produtos culturais põe hoje a sua disposição. Novas entidades coletivas apontam no horizonte dessas operações, mas elas tendem a ser transconfessionais, ameaçando desde já, nesse sentido, redesenhar nessas sociedades centrais o mapa do campo religioso contemporâneo. Parece possível esperar das consequências desse fenômeno uns efeitos de transformações mais radicais que as do tradicional “sincretismo brasileiro” (Sanchis 1995).

8. Conceção de Arruda (1988) para o relacionamento entre o *performer* e o espaço.

Neste sentido, pensamos que a idéia de ecletismo religioso se encaixa muito bem para definir a formação do pensamento religioso das religiões não-indígenas que fazem uso da ayahuasca. Os adeptos da Barquinha, ao invés de uma circulação fluida por várias religiões sem a preocupação de se sedimentar em uma, mantêm com esta uma relação mais regular. São as práticas religiosas que circulam neste tipo de religião amazônica que são mais fluidas.

Pensamos que se trata de uma *cosmologia em construção*. Por cosmologia em construção denomino um conjunto de práticas religiosas que tendem a formar uma doutrina específica em que existe uma grande velocidade na incorporação e retirada de elementos de práticas religiosas diversas.

Além disso, o hinário é um outro reforço para tal concepção, pois os integrantes da Barquinha não falam do livro como algo que está completo. Suas letras são repassadas para eles como instruções e quando novos salmos são recebidos é sinal que novas instruções acabaram de chegar.

A composição simbólica desta linha doutrinária está elaborada pela proposta de Mestre Daniel, bem como pela visão de mundo desses líderes religiosos que são provenientes de lugares distintos e de culturas diversas. Portanto, o centro torna-se um aglutinador de culturas. Mas o termo aglutinador por si só não basta, isto porque ele torna-se um ordenador de elementos culturais, constituindo algo autêntico, novo e dinâmico. E neste caso, a Barquinha é uma nau de ressignificação pela incrível flexibilidade do espaço – daí a metáfora cosmologia em construção.

Para melhor exemplificar o que queremos dizer por cosmologia em construção, vamos tomar como exemplo a construção de uma grande barca. A barca para ser construída possuirá vários tipos de madeira em vários locais. Desta forma, vamos encontrar as vigas, tábuas, mastro, leme etc., todos com madeira compatível com a barca. Da mesma forma, encontramos o suporte de encaixe para a sua construção: os parafusos, os pregos e outros. Após a construção da barca, da grande barca, pode-se afirmar que a mesma está “estruturada”.

Mas a finalidade da barca é navegar, viajar mar a dentro, dias e noites, no calor ou no frio. Assim, seu proprietário resolve deixá-la diferente e começa a colorir e a desenhar formas geométricas na cabine

onde pilota a nau. São pequenas alterações de grande significado que aos poucos vão sendo comungados pelos tripulantes da embarcação.

Este barco viaja a lugares diferentes e enfrenta grandes tempestades. Logo, a embarcação precisa de reparos urgentes para continuar viajando. As viagens continuam e os tripulantes, em especial o proprietário da barca, conhecem lugares diferentes e, conseqüentemente, pessoas distintas. Passam a dialogar, estabelecem a troca, dão e recebem, experienciam, aprendem, voltam mudados. Resolvem lembrar, dinamizar a memória, buscar os fios de significados e com isso traçam novos desenhos, motivos através dos quais lembram o *outro*.

Mas a barca muda ao longo do tempo. Apesar da estrutura interna de suporte da nau, os tripulantes procuram a cada dia que passa dar uma nova roupagem a ela. E assim continuam além da linha do horizonte a navegar com as lembranças presentes.

Esta ressignificação parte do pressuposto das viagens realizadas por parte dos dirigentes a outros planos e, desta forma, as visões de tais lugares míticos são manifestadas na arquitetura. As viagens são as mirações que eles tiveram para a construção simbólica do local, porque foram nestas mirações que estes líderes tiveram visões sagradas e estas revelações justificam um agregado de símbolos que foram incorporados no decorrer das décadas.

O homem religioso da Barquinha está imerso em símbolos e está marcado consciente ou inconscientemente por eles. Esses lugares são vividos, experienciados individual ou coletivamente durante um longo período de atividades. Resta lembrar que a Barquinha é a linha ayahuasqueira que realiza o maior número de *performances* rituais na região acreana e adjacências.

Os trabalhos constituem a ação do sujeito dentro dos lugares do espaço. A ação do sujeito enquadra-se naquilo que podemos denominar de *espaço performático* e, juntamente com este espaço performático, a ampliação espacial, na qual os lugares são fundidos no decorrer dos rituais.

Os rituais da Barquinha marcam profundamente o reencontro de tradições européias, indígenas e africanas. O ritual funciona como manifestação dessas culturas que estão presentes através da prece, da miração e da incorporação.

Na primeira, a prece representa um elemento católico oriundo da Europa e remodelada no nordeste brasileiro. A miração relaciona-se ao xamanismo indígena e a incorporação aos cultos africanos. Para exemplificar melhor o que queremos dizer, podemos mencionar a doutrinação de almas onde os três aspectos relacionam-se ao espaço performático. Enfim, o reencontro dessas tradições culturais marca a permanente construção da sua cosmologia.

É preciso notar que durante os rituais os homens da Barquinha dinamizam o processo de reelaboração simbólica. É quando algo novo pode ser observado durante os trabalhos da missão de Daniel. A mobilidade da barca provocada pelos sujeitos que a compõem produz esta dinâmica, pois voltam mudados, transformados. Este é o sentido da construção, não só de produzir efeito sobre a arquitetura do local, mas tocar os sujeitos envolvidos, os marinheiros do mar sagrado.

Bibliografia

- ARAÚJO NETO, Francisco Hipólito de. *Com quantos paus se faz uma nau*. Rio Branco, UFAC, 1995 (manuscrito).
- ARRUDA, Solange. *A arte do movimento – as descobertas de Rudolf Laban na dança e ação humana*. São Paulo, PRN Gráficos e Editores Associados Ltda., 1988.
- GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta: ecletismo e práxis xamânica no Céu do Mapiá*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Florianópolis, UFSC, 1991.
- LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalism: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almqvist & Wilksell International, 1986.
- MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. *O Palácio de Juramidam. O Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de mestrado em Antropologia Cultural, Recife, UFPe, 1983.
- SANCHIS, Pierre. “As tramas sincréticas da história”, in: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 10, nº 28, 1995.
- SENA ARAÚJO, Wladimir. *Navegando nas ondas do Daime: história, cosmologia e ritual na Barquinha*. Campinas, Editora da Unicamp, 1999.
- PASKOALI, Vanessa Paula. *Navegar é preciso, morrer não é preciso*. Rio Branco, UFAC. Monografia de conclusão de curso em Ciências Sociais, 1998.



Integrante da Barquinha no

BRINQUEDO DO BOM DIA

Foto: Wladimir Sena Araújo



UNIÃO DO VEGETAL

O uso de psicoativos em um contexto religioso: a União do Vegetal

Lucia Regina Brocanelo Gentil
Henrique Salles Gentil¹

No final do século XIX, a porção ocidental da floresta Amazônica, banhada pelos rios Purus, Juruá e Madeira, foi transformada na principal zona produtora de borracha do Brasil. Esta região era uma área de grande concentração indígena, com predomínio de grupos dos troncos étnico-lingüísticos Pano, Aruák e da família Katukina. Muitas tribos desapareceram antes que fosse feito algum registro de sua cultura (Ribeiro 1977, pp. 43-47). Mas, no contato com grupos indíge-

-
1. Lucia Regina Brocanelo Gentil: formada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e em Geografia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUCCAMP). Atualmente é pesquisadora no NEPAM (Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais) da Unicamp no Projeto "Pesquisa de Riscos Ambientais na Bacia do rio Mogi-Guaçu". É membro do Corpo do Conselho do núcleo da UDV *Lupunamanta* em Campinas, SP.

Henrique Salles Gentil: formado em História pela Unicamp e em Psicologia pela Universidade São Francisco (USF). É psicoterapeuta e atua na área de recursos humanos em empresas multinacionais. É membro do Quadro de Mestres do mesmo núcleo em Campinas.

nas, os seringueiros conheceram um elemento fundamental da cultura da região: a ayahuasca.

Como todos os grupos humanos, as comunidades indígenas buscam estabelecer relações entre o mundo material e o mundo espiritual para compreender o sentido da existência humana e do universo. Para isso, criam um conjunto de crenças expressas através dos mitos e vivenciadas por meio dos ritos religiosos. Os mitos e ritos são veículos que colocam o homem em contato com o sagrado, com o mundo espiritual.

Para as culturas indígenas, a ayahuasca é um chá sagrado, ingerido em rituais religiosos pelo líder espiritual da comunidade – o xamã – ou por mais pessoas, dirigidas por ele, basicamente para três finalidades: a caça, a guerra e a cura. Além de buscar os efeitos oraculares e medicinais da ayahuasca, os índios também buscam o conhecimento do “mundo verdadeiro”, ou seja, do mundo dos espíritos, da fauna e da flora (MacRae s/d, p. 20). A base deste conhecimento é transmitida por certas plantas ingeridas ritualisticamente, denominadas por L. Eduardo Luna (*apud* MacRae) como “plantas professoras”. Nessa região, as plantas professoras mais utilizadas são o Mariri (*Banisteriopsis*, sp) e a Chacrona (*Psychotria*, sp) que, unidos em um processo de decocção, dão origem ao chá denominado ayahuasca. A ingestão da ayahuasca se dá dentro de um contexto cultural e é a “origem de uma parte importante do ‘corpus’ de conhecimento que o grupo domina” (Coelho 1976, p. 3).

A criação da União do Vegetal

Durante a Segunda Guerra Mundial, o governo brasileiro organizou a “batalha da borracha”, quando milhares de nordestinos foram transferidos para a Amazônia.

José Gabriel da Costa, nascido em 1922, em Feira de Santana, na Bahia, integra o “exército da borracha” e vai para Rondônia trabalhar como seringueiro.

José Gabriel da Costa dizia para sua companheira que o objetivo de sua ida para o seringal era buscar um tesouro. Este “tesouro” veio a ser encontrado em 1959 quando, através de outros seringueiros, teve

contato com a ayahuasca. Segundo depoimentos de seus familiares e amigos, desde as primeiras vezes em que bebeu o chá, demonstrou ter domínio sobre o seu uso. Diferentemente de outros fundadores de seitas que também se utilizam da ayahuasca em seus rituais, José Gabriel da Costa, ingerindo o chá, não teve experiências que marcadamente modificassem seu comportamento.

Durante três anos José Gabriel, já então Mestre Gabriel, bebeu o chá com sua família no seringal Sunta, próximo à fronteira com a Bolívia, vivenciando um processo de recordação de sua missão de (re)criar a União do Vegetal (CEBUDV 1989, p. 22), o que foi feito em 22 de julho de 1961. Dentro do corpo doutrinário da União do Vegetal (UDV), constituído por Mestre Gabriel, explica-se que esta é uma obra milenar, que tem no rei Salomão o seu criador. Por razões que também são apresentadas no conjunto de ensinamentos da seita, a União do Vegetal não teve uma história de continuidade temporal no planeta, permanecendo desconhecida por muitos séculos. Por esta razão, Mestre Gabriel apresenta-se como seu recriador. Depois disto, mudou-se para Porto Velho, onde começou o processo de estruturação e expansão da seita.

A UDV foi registrada em cartório inicialmente como Associação Beneficente União do Vegetal e, posteriormente, como Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. O chá, utilizado ritualisticamente, é denominado Hoasca. Para a UDV, a Hoasca é um veículo, um instrumento de concentração mental, através do qual a doutrina transmitida pelo Mestre Gabriel é difundida a seus discípulos.

A Doutrina

O corpo doutrinário da UDV é eclético. A doutrina tem como base o cristianismo mas também trabalha com elementos das culturas africanas e indígenas, e aproxima-se de outras seitas espíritas por ter a reencarnação como um dos seus pilares. Compreende-se que, pela sucessão de encarnações, o espírito pode evoluir até atingir a purificação. Ao mesmo tempo, distingue-se do espiritismo por não realizar “trabalhos” com espíritos desencarnados, tais como a incorporação, a psicografia e os passes.

A União do Vegetal é uma seita iniciática: a transmissão da doutrina é oral e feita de maneira criteriosa, dentro das sessões – nome dado ao ritual onde é bebido o chá. Nos primeiros e terceiros sábados de todos os meses realizam-se as sessões para todos os sócios, denominadas sessões de escala, por já terem a sua periodicidade de realização previamente estabelecida, inclusive estatutariamente. Além destas, existem outras sessões, como as escalas anuais – realizadas em datas festivas da UDV – e as sessões instrutivas. Estas distinguem-se por serem exclusivas aos discípulos que compõem o “corpo instrutivo”, uma das categorias de filiados existentes na seita.

Os discípulos recebem os ensinamentos gradativamente, segundo o “grau de memória” ou “grau espiritual” e, ao demonstrar comportamento em sintonia com os estatutos e boletins – que são a lei da instituição – sempre lidos no início das sessões de escala.

Por “grau de memória” entende-se a capacidade de ouvir, compreender e memorizar os ensinamentos sob o efeito do chá, ou seja, de “burracheira”. Para a UDV, “grau de memória” é diferente de inteligência, de título acadêmico ou diploma.

*O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV):
a União do Vegetal enquanto instituição*

O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, tem por objetivos:

- transformar o ser humano no sentido de desenvolver as virtudes morais, intelectuais e espirituais, sem distinção de cor, ideologia política, credo religioso ou nacionalidade;
- reunir os associados em sede própria, conforme escala determinada e, extraordinariamente, em local e hora previamente estabelecidos, a critério do Mestre em Representação;
- amparar os irmãos quando necessário, de acordo com as possibilidades do Centro;
- fazer uso do Vegetal (CEBUDV 1994, p. 92).

Como instituição religiosa, a União do Vegetal possui hierarquia. São 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 Quadro de Sócios.

Em 2001, o CEBUDV tinha cerca de 90 núcleos, ou Unidades Administrativas (UA) (ver mapa no final da segunda parte deste livro). Em cada um deles, a autoridade máxima é o Mestre Representante. Os núcleos estão reunidos em regiões, supervisionadas por um Mestre Central, que é responsável pela disciplina dos núcleos da sua região. A ele reportam-se os Mestres Representantes. A autoridade máxima do Centro é o Mestre Geral Representante (MGR), eleito por um período de três anos, pelo Conselho da Administração. O Mestre Geral Representante indica os Mestres Centrais com a concordância dos Mestres Representantes.

Nas sessões, os filiados, de todos os graus hierárquicos, usam uniforme. Para todos, camisa verde, com letras bordadas no bolso, que identificam o grau que o discípulo ocupa na hierarquia, sendo que as camisas dos mestres possuem bordada uma estrela. Para as mulheres, saia ou calça amarela e, para os homens, calça branca. Os Mestres Representantes, Mestres Centrais e o Mestre Geral Representante usam camisa azul com a identificação dos diferentes graus hierárquicos.

Ao se associar à Instituição, o discípulo passa a integrar o primeiro grau da hierarquia, o Quadro de Sócios e, como está escrito no capítulo I do regimento interno, “para efeito de concentração mental, os associados, de sua livre e espontânea vontade, bebem um chá, HOASCA, que é a União de dois vegetais, o Mariri e a Chacrona, comprovadamente inofensivos à saúde.” Destaca-se, neste artigo, um aspecto central de toda a instituição, que é o respeito à liberdade de escolha individual. Característica esta que sempre esteve presente nas atitudes do Mestre Gabriel em relação aos seus discípulos. Por exemplo, dizia que não acreditassem no que ele falava mas, sim, que “examinassem”.

No entanto, existe um conjunto de leis que regem a organização do Centro e que buscam propiciar ao associado – como citado anteriormente – as condições para a sua transformação no sentido do desen-

volvimento espiritual. Neste sentido, há uma série de preceitos e valores a serem observados dentro do grupo, uma vez que a pessoa opte por ser um sócio da UDV. O cumprimento destes preceitos é, inclusive, uma das condições para a própria permanência como associado.

Sua ascensão aos demais graus será feita por convocação pelo Mestre Representante e terá, como critério básico, comportamento condizente com a doutrina, independentemente da condição social e cultural do discípulo.

Para o Corpo Instrutivo, também é levado em conta o “grau de memória”, ou seja, a capacidade do discípulo de ouvir e compreender o que é ensinado durante a sessão. Para o Corpo do Conselho, é preciso saber aconselhar a irmandade; e para o Quadro de Mestres, o discípulo tem que ser casado, não pode ter vícios nem outra religião, ter exemplar conduta moral, profissional e familiar, e deve saber abrir e fechar uma sessão. Dentro do Quadro de Mestres, há cinco graus hierárquicos. Apesar de não ter nenhuma lei escrita que restrinja o acesso a estes graus aos discípulos do sexo masculino, apenas uma mulher faz parte do Quadro de Mestres, a companheira do Mestre Gabriel, Mestre Pequenina.

Dentro do Quadro de Mestres são eleitos aqueles que ocupam os cargos de direção: Representação e Presidência de Núcleos, Representação Central e Geral. Esses cargos são eletivos e têm duração de três anos.

Nos documentos, há uma série de artigos que asseguram o controle institucional contra o abuso de autoridade dos discípulos do Quadro de Mestres. Por exemplo, o item que afirma: “Qualquer mestre que se julgar com o direito de abusar de seu privilégio será advertido pelos demais, em caso de reincidência, será punido por desobediência, a critério da Administração”.

Da mesma maneira, assim como o discípulo ascende na hierarquia, independentemente do grau que esteja ocupando, também pode ser rebaixado de grau ou afastado da Instituição se for enquadrado em uma das leis. Até mesmo o Mestre Geral Representante, autoridade máxima do Centro pode ser afastado se houver motivo para tanto.

A UDV procura manter tanto a unidade administrativa como a unidade doutrinária. A Administração Geral é formada por todo o

Quadro de Mestres do CEBUDV e, segundo o Boletim da Consciência em Administração, capítulo I, se compõe dos seguintes órgãos:

- *Conselho da Representação Geral*, constituído pelo Mestre Geral Representante e pelos que já ocuparam esse lugar, pelos Mestres Centrais de região, Mestre Representante da Sede Geral, Mestre Assistente do Mestre Geral e pelo presidente da Diretoria Geral;
- *Conselho da Administração*, composto pelos membros do Conselho da Representação Geral, Conselho da Recordação dos Ensinos do Mestre Gabriel, Mestres Representantes dos Núcleos e Mestre Assistente da Sede Geral;
- *Sede Geral*, composta pelos Mestres presentes na mesma;
- *Administrações Centrais*, compostas pelos Mestres da respectiva região;
- *Conselho da Recordação dos Ensinos do Mestre Gabriel*, formado pelos Mestres fundadores do Centro. A ele compete recordar a palavra do mestre, no que diz respeito às Histórias e explicações.

O Conselho da Representação Geral cuida da fidelidade à doutrina transmitida pelo Mestre Gabriel e pelo equilíbrio da União. Esta doutrina e os ensinos que a compõem são registrados pelo Conselho da Recordação, composto por Mestres fundadores do Centro, formados pelo Mestre Gabriel. O Conselho da Administração zela pela harmonia e a ordem entre os filiados do Centro. A Diretoria Geral tem atribuições mais administrativas. Trabalhando de forma complementar, nenhum destes órgãos detém um poder absoluto, administrando responsabilidades e áreas específicas de atuação.

Nas Unidades Administrativas, a direção compõe-se pelo Quadro de Mestres e pelo Corpo do Conselho. Além disso, cada Núcleo também conta com uma diretoria constituída.

A Sede Geral, que originalmente era em Porto Velho, desde 1982 está em Brasília. Nela encontram-se a Representação Geral, a Diretoria Geral e os diversos departamentos. Entre eles, estão o Departamento

de Memória e Documentação (DMD) e o Departamento Médico-Científico (DEMEC).

O Departamento de Memória e Documentação é responsável pela memória institucional da UDV, coleta e registra o que diz respeito às suas origens e à história do Mestre Gabriel. O Departamento Médico-Científico dedica-se a assessorar a Administração Geral nos assuntos referentes à saúde dos associados em todos os seus aspectos e desenvolve pesquisas biopsicofarmacológicas em parceria com instituições científicas nacionais e internacionais.

A urbanização da UDV

A expansão da UDV no meio urbano iniciou-se na década de 1960 e acentuou-se na década de 1980, período em que os valores materiais, éticos e morais foram fortemente questionados, perante a crise do modelo econômico e político.

A expansão dos cultos afro-brasileiros, do kardecismo, das seitas protestantes, da renovação carismática e das seitas hoasqueiras, demonstra que no Brasil existe uma busca espiritual muito forte. E o Brasil é o país da Floresta Amazônica, da Mata Atlântica, do Pantanal. Num país onde a natureza tem uma presença tão marcante, existe uma forte conexão entre a busca espiritual e o caráter sagrado da natureza. A Hoasca vem sendo uma ponte que liga esses dois aspectos.

O país também se destaca por uma liberdade religiosa singular. Assim, como não há monopólio religioso, não há monopólio sobre o uso da Hoasca. A UDV procura manter com as outras seitas que fazem uso do chá uma relação de respeito e amizade. A UDV vem trabalhando pela institucionalização do uso do chá em rituais religiosos, principalmente em função de sua rápida – porém controlada – expansão nos meios urbanos.

Em função desta expansão, as seitas que fazem uso da Hoasca tornaram-se alvo dos meios de comunicação que, na maioria das vezes, trataram o tema de forma estereotipada como “chá alucinógeno”, “droga”, “chá da loucura”. Assim, passaram para a população informações distorcidas e preconceituosas. Para isto contribuíram, também,

outros grupos que utilizam o chá, de forma nem sempre adequada, e que indevidamente usam denominações similares àquelas de instituições como a União do Vegetal, gerando equívocos.

Coerentemente com seu objetivo de evolução espiritual, para a UDV o chá Hoasca só deve ser utilizado dentro do ritual religioso, com a orientação de um Mestre, para restabelecer o contato com o sagrado. Por isso, opõe-se à comercialização da bebida, ao seu uso por pessoas não-iniciadas e, também, à sua associação a substâncias proscritas de qualquer espécie.

Apesar da urbanização, a UDV procura preservar a sua origem cabocla. Por isso, dá ao homem urbano, entre outras coisas, proximidade maior com a natureza, com a cultura da Amazônia, com a floresta e a sua necessidade de preservação – condição de preservação do Mariri e da Chacrona e do próprio chá. Numa sociedade que vive uma profunda crise de significação (Sá 1991), caracteriza-se como uma oportunidade de vivenciar, com todo o seu significado simbólico, um ritual religioso estruturante que enfatiza a ligação do homem com o espiritual, proporcionando ao discípulo, o veículo que o fará SENTIR a realidade dessa ligação.

A UDV é a “religião do sentir” e, por utilizar a linguagem arquetípica, não está ligada a um único setor social. Presente em todas as regiões do país, tem entre seus discípulos pessoas de diferentes classes sociais e profissões: funcionários públicos, agricultores, médicos, professores, psicólogos, jornalistas, empregadas domésticas, militares, comerciantes, assessores políticos, advogados, empresários, estudantes e outros.

Estas pessoas trazem consigo uma considerável diversidade de cultura, formação intelectual, interesses e objetivos. E, apesar disso, encontram na Doutrina, e através do chá, uma linguagem comum.

Regulamentação do uso do chá

Com o crescimento da UDV e de outras seitas hoasqueiras no contexto urbano, e o espaço que passaram a ocupar na mídia, colocou-se a questão da regulamentação do uso do chá.

O Confen – Conselho Federal de Entorpecentes – constituiu, em 1985, um grupo multidisciplinar de trabalho com o objetivo de analisar, sob os pontos de vista médico-farmacológico, jurídico e social, o uso do chá em rituais religiosos.

Após sete anos de pesquisa, em julho de 1992, o Confen, pela unanimidade dos votos de seus integrantes, decidiu liberar o uso religioso do chá em todo território nacional.

Para auxiliar as autoridades, em 1985 a UDV criou o Centro de Estudos Médicos, hoje chamado de Departamento Médico-Científico (DEMEC), que congrega os profissionais de saúde associados ao CEBUDV. Este órgão tem por objetivo pesquisar o chá Hoasca em seus aspectos psicobiomédicos e farmacológicos,

através da promoção e acompanhamento de pesquisas científicas e intercâmbios com pesquisadores nacionais e estrangeiros dedicados ao estudo do tema. Em maio/junho de 1991, em São Roque, SP, a UDV promoveu seu primeiro Congresso Nacional de Saúde, reunindo, além de seus integrantes, cientistas e autoridades nacionais e estrangeiras (CEBUDV, Perfil Administrativo 01/92, p. 8).

Unindo forças com outras seitas usuárias do chá, em novembro de 1991 a UDV reuniu-se com mais cinco entidades, em Rio Branco, Acre, com o objetivo de trabalharem juntas pela regulamentação do uso do chá. A linha básica a ser seguida foi estabelecida na “Carta de Princípios dos Usuários”, em que constam procedimentos e critérios que as organizações signatárias se comprometem a observar, em relação ao preparo, uso, divulgação e outros aspectos referentes ao chá Hoasca (CEBUDV 1991, p. 3), de forma a garantir àqueles que buscam a evolução espiritual por este caminho, a comunhão do “vinho da alma”.

Embora já cumprisse estes preceitos éticos mesmo antes da elaboração desta carta, a UDV posteriormente pediu a retirada de seu nome do documento, uma vez que alguns dos signatários não o

acatavam na íntegra, permitindo, por exemplo, que seus associados comercializassem o chá.

Esta ação da UDV é condizente com os procedimentos que sempre nortearam sua conduta perante a sociedade, estabelecidos pelo Mestre Gabriel, no sentido de agir de forma clara e respeitosa quanto às leis vigentes no país. A Hoasca é considerada um chá sagrado, o que se reflete na postura que a UDV mantém com relação a ela desde o plantio, colheita, preparo, envasamento e armazenamento até a sua distribuição criteriosa aos seus discípulos. A UDV rejeita o uso comercial da bebida e fora do ritual religioso. Esta conduta de respeito e coerência entre o que prega e o que pratica vem sendo percebida pelas autoridades competentes, o que tem garantido a seus discípulos o direito de continuar comungando “o vinho da alma” em busca do conhecimento de si mesmo e do mundo espiritual.

Bibliografia

Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV) *Hoasca, fundamentos e objetivos*. Sede Geral, Brasília, 1989.

_____. *Jornal Alto Falante* 7, edição de novembro-dezembro, 1991.

_____. *Perfil administrativo*. Documento para divulgação 01/92.

_____. Estatuto do CEBUDV, Cap. I, “Da denominação da Sociedade, Sede, Foro e Objetivos”, in: *Consolidação das leis do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*. Sede Geral, Brasília, 3ª ed., 1994.

COELHO, Vera P. *Os alucinógenos e o mundo simbólico*. Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

MacRAE, Edward. *Guiado pela Lua*. Pesquisa sediada no IMESC (Instituto de Medicina Social e Criminologia de São Paulo), s/d.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Petrópolis, Vozes, 1977, 3ª ed.

SÁ, Domingos Bernardo. Palestra proferida na SBPC, Rio de Janeiro, junho de 1991.



Mestre Gabriel (7º da direita para esquerda, de óculos)
reunido com seus discípulos - Porto Velho (RO).
Final da década de 60. Direito de imagens cedido
pelo CEBUDV. Foto: Cícero Lopes

José Gabriel da Costa:
trajetória de um brasileiro,
Mestre e autor da União do Vegetal

Sérgio Brissac¹

Introdução

Este artigo visa traçar a trajetória de José Gabriel da Costa, fundador da União do Vegetal, e relacioná-la com aspectos da especificidade cultural brasileira. Acompanhando o percurso de sua vida, é possível tecer uma ampla rede de relações com diversas configurações culturais presentes na sociedade brasileira. Este texto restringir-se-á a uma breve exposição dessa trajetória, através do recurso às poucas fontes de informação disponíveis, limitando-se a apontar somente

-
1. Mestre e Doutorando em Antropologia Social pelo Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. Desde 1992 vem estudando a União do Vegetal, a respeito da qual escreveu sua Dissertação de Mestrado em Antropologia Social: *A Estrela do Norte iluminando até o Sul. Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Padre jesuíta, é Bacharel em Filosofia e Teologia pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, em Belo Horizonte.

algumas possíveis linhas de investigação, a serem desenvolvidas oportunamente.²

Em 22 de julho de 1961, José Gabriel da Costa, chamado por seus discípulos de Mestre Gabriel, fundou a União do Vegetal, a UDV, na Amazônia, em região próxima à fronteira entre o Brasil e a Bolívia. Como centro da atividade religiosa do grupo está a ingestão da Hoasca ou Vegetal, chá obtido a partir de duas plantas, um cipó denominado mariri, *Banisteriopsis caapi*, e um arbusto chamado chacrona, *Psychotria viridis*. No ano de 1965, José Gabriel da Costa mudou-se para Porto Velho, onde consolidou a União recém-fundada. Em 1967, após incidentes de perseguição policial ao grupo em Porto Velho, é encaminhada a constituição de uma entidade civil, primeiramente denominada Sociedade Beneficente União do Vegetal, adotando depois o nome definitivo de Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. Ainda em vida de Mestre Gabriel, foi fundado o núcleo de Manaus e em 1972, um ano após seu falecimento, já se inaugurou o núcleo de São Paulo. Em 2001, havia em torno de 90 núcleos espalhados por todo o Brasil, totalizando aproximadamente 7 mil sócios (ver mapa no final da segunda parte deste livro).

José, o menino de Coração de Maria

No dia 10 de fevereiro de 1922, no município de Coração de Maria, próximo a Feira de Santana, Bahia, nasce José Gabriel da Costa. Filho de Manuel Gabriel da Costa e Prima Feliciano da Costa, José nasce em uma numerosa família de treze irmãos: João, Dionísio, Otacílio, Pedro, Romão, Maria, “Miúda”, José Gabriel, “Sinhá”, Alfredo, Antônio, Maximiano, Hipólito.³ No livro *União do Vegetal: Hoasca. Fundamentos e*

-
2. Este artigo, ampliado, integra minha Dissertação de Mestrado, na qual abordo também o período de 1965 a 1971, na vida de José Gabriel da Costa, tempo no qual ele consolidou institucionalmente a União do Vegetal em Porto Velho (Brissac 1999, pp. 50-79).
 3. Depoimento de Antônio da Costa, irmão de José Gabriel da Costa, ao autor, em 4 de novembro de 1995.

objetivos (CEBUDV 1989), o único texto editado para o grande público até o momento pela instituição, apenas três páginas tratam da vida do fundador da UDV. Assim, tivemos de buscar informações junto a parentes e outras pessoas que com ele conviveram, além de pesquisar no jornal Alto-Falante, do Departamento de Memória e Documentação da UDV.

Segundo seus parentes, desde pequeno José já se destacava como alguém especial. Contam que ainda criança, ele auxiliou uma mulher com dificuldades de parto. O bebê se encontrava mal posicionado e a parteira temia que morressem mãe e filho. José entra no quarto, manda todos saírem, tranca a porta e logo em seguida a destranca. Quando o menino abre a porta, simultaneamente nasce a criança.

Na década de 1920, o menino José cresce em um meio rural fortemente marcado pelo catolicismo popular. Uma recordação que nararam de sua infância é que 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”.⁴ Nas chamadas, hinos entoados durante o ritual da UDV, há referências constantes a Jesus e a vários santos católicos: a Virgem da Conceição, São João Batista, a Senhora Santana, São Cosme e São Damião.

Aos 13 anos de idade, em 1935, José emprega-se num estabelecimento comercial. Aos 18 anos, presta serviço militar voluntariamente na Polícia Militar da Bahia, chegando em poucos meses à patente de cabo de esquadra. Segundo seu irmão Antônio, atualmente também mestre na UDV, José Gabriel “conheceu todas as religiões, conheceu os terreiros de Salvador, andou por todas as religiões procurando a realidade”.⁵ Segundo outro mestre, José iniciou-se na “ciência espírita”

4. Departamento de Estudos Médicos da UDV. *Texto do Programa Oficial do II Congresso em Saúde. Hoasca e desenvolvimento integral do ser humano*. Campinas, 1993, p. 1. O texto continua: “José Gabriel da Costa – Mestre Gabriel – era esse menino. Fundou a União do Vegetal para continuar unindo as pessoas”.

5. Depoimento de Antônio da Costa, *ibid.*

com apenas 14 anos. Provavelmente, esta informação refere-se à participação de José em terreiros de candomblé, e não em centros kardecistas, com os quais entrou em contato, só que posteriormente, em Salvador.

Segundo o pesquisador Afrânio Patrocínio de Andrade, José Gabriel frequentou sessões espíritas kardecistas na Bahia (Andrade 1995, p. 170). Foi, aliás, em Salvador que teve início o espiritismo kardecista no Brasil, no ano de 1865. Luís Olímpio Teles de Menezes fundou nesse ano o centro espírita *Grupo Familiar do Espiritismo* (Giumbeli 1995, p. 29; Klopenburg 1960, p. 25). De acordo com Patrocínio de Andrade, certos temas recorrentes na União do Vegetal poderiam ter sido colhidos do espiritismo kardecista. Antes de mais nada, o reencarnacionismo, um dos eixos fundamentais da visão de mundo da UDV. Assim como o lema “Luz, Paz e Amor”, denominado o “símbolo da União”, poderia provir dos temas espíritas da “luz interior”, da “paz de espírito” e do “amor ao próximo” (ou caridade). A própria ênfase na “União” é frequente entre os espíritas no Brasil (Andrade, *ibid.*).

O capoeirista

Segundo declarações de familiares, o jovem José foi considerado pelos prosadores populares um dos melhores da região. Como cantador repentista teve sucesso inclusive em Alagoas e Sergipe. Também se destacou na capoeira, chegando a ser considerado um dos melhores do Nordeste. O livro de Ruth Landes, *A cidade das mulheres*, nos auxilia a traçar um panorama dos ares soteropolitanos da década de 1930, que José tantas vezes respirou. A autora é levada por Edison Carneiro para assistir uma capoeira. Ela descreve detalhadamente a seqüência do jogo, e em certo momento, observa: “silenciados os ecos do desafio, terminada a rodada, os dois homens andavam e corriam sem descanso *em sentido contrário aos ponteiros do relógio*, um atrás do outro, o campeão à frente com os braços levantados” (Landes 1967, p. 117 – o

grifo é nosso). É interessante notar que no ritual da UDV a circulação das pessoas no salão se faz também no sentido anti-horário, pois “este é o sentido da força”. Na capoeira, José cultivava uma série de habilidades postas em prática posteriormente, em suas experiências de incorporação nos toques de caboclo como Sultão das Matas. Do mesmo modo, tais habilidades também foram exercitadas como Mestre da UDV.

Evocadora desse ambiente capoeirista é a cantiga de domínio público gravada por Nara Leão, às vezes tocada em sessões da UDV:

Minino, quem foi teu mestre?

Meu mestre foi Salomão.

A ele devo dinheiro,

saber e obrigação.

O segredo de São Cosme

quem sabe é São Damião, olê

Água de beber, camarada

água de beber, olê

Água de beber, camarada

faca de cortar, olê

Faca de cortar, camarada,

ferro de engomar, olê

Ferro de engomar, camarada

perna de brigar, olê

Perna de brigar, camarada.

*Minino, quem foi teu mestre?*⁶

6. Ver outra cantiga semelhante, recolhida por Edison Carneiro:

Minino, quem foi teu mestre? quem te ensinou a jogá?

– São discip’o que aprendo.

Meu mestre foi Mangangá.

Na roda que ele esteve, outro mestre lá não há.

(Carneiro 1974, p. 138).

Parece estar relacionada à capoeiragem a decisão do jovem José de viajar da Bahia para o Norte. De acordo com relato de seu filho Carmiro da Costa, em 1943 José envolve-se num conflito. Um amigo seu, de nome Mário, tem o pé pisado por um policial. José Gabriel “compra a briga do Mário”. Este foge e os policiais seguram José. Num golpe de destreza, ele consegue se desvencilhar dos policiais. Segue para um navio, para onde tinha ido se refugiar o amigo Mário. Os dois se alistam no “Exército da Borracha” e rumam para o Norte no navio Pará, da frota do Lloyd Brasileiro. Chegando a Manaus, embarcam no navio Rio Mar, com destino a Porto Velho, onde chegam no dia 13 de setembro de 1943. Os dois vão juntos para o trabalho na seringa e fazem um “pacto de amigo”, de só se separarem pela morte. No seringal, José Gabriel cumpre até o fim esse pacto, cuidando de Mário, que adoece com leishmaniose. Chega a carregar Mário nas costas por vários quilômetros. Quando o doente morre, seu amigo sozinho o enterra na floresta.⁷ Tudo indica que Mário era companheiro de capoeira de José Gabriel. No mundo da capoeiragem na época, a ética dos grupos sublinhava a importância da solidariedade e fidelidade entre os camaradas. E eram frequentes os conflitos entre os grupos, com a polícia ou com indivíduos de outros segmentos da sociedade. Em dissertação acerca da capoeira no Rio de Janeiro de 1890 a 1937, Antonio Pires afirma que “as relações de conflito e solidariedade na capoeiragem estiveram permanentemente relacionadas com os conflitos mais gerais da sociedade” (Pires 1996, p. 143). Parece que já se esboça nesse tempo a preocupação de José Gabriel com a “justiça”. Sua participação na capoeiragem em Salvador não conflita com seu engajamento profissional, primeiramente como comerciante e depois como enfermeiro. Como observa Antonio Pires quanto à capoeira no Rio, “a maioria dos capoeiras comprovaram manter vínculos com o ‘mundo do trabalho’, descaracterizando o estereótipo de vadios construído em relação a eles” (*ibid.*, p. 201).

7. Depoimento de Carmiro da Costa, filho de José Gabriel da Costa, ao autor, em 4 de novembro de 1995.

Chegando no Território de Guaporé, atual estado de Rondônia, José Gabriel se insere num ambiente com uma configuração ecológica e sociocultural bem distinta da cidade de Salvador. O extrativismo da borracha, depois de seu período de *boom*, entre 1890 e 1912, havia em seguida atravessado uma fase de declínio, devido à concorrência no mercado internacional da borracha extraída na Ásia. Com a Segunda Guerra Mundial, apresentou-se a necessidade de borracha para os exércitos Aliados. Com a assinatura de acordos com os Estados Unidos, o Governo Vargas iniciou uma ampla campanha de recrutamento de trabalhadores, principalmente nordestinos, para a extração gomífera no Norte. Foi criado o SEMTA, Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia, que, somente no ano de 1943, encaminhou 13 mil pessoas, segundo dados oficiais.⁸

No mesmo ano de 1943, José Gabriel integra essa massa de trabalhadores nordestinos que se lançam como “brabos” nos seringais amazônicos. “Brabo é gente que nunca cortou seringa, nunca andou na floresta. Sofremos muito, como brabo” – declara Pequenina, esposa de José Gabriel.⁹ O sofrimento daqueles homens, submetidos a condições de vida e trabalho extremamente penosas, em um ambiente desconhecido, sem o auxílio governamental prometido pela propaganda oficial, ficou bem marcado na memória dos sobreviventes da “batalha da borracha”. A antropóloga Lúcia Arrais Morales, que escreveu tese de doutorado acerca do deslocamento de nordestinos para os seringais amazônicos durante a Segunda Guerra, recolheu o seguinte depoimento, de um certo Sr. Chico,

8. Em 13 de agosto de 1946, Paulo de Assis Ribeiro, Chefe do SEMTA, declarou à CPI instaurada para examinar a “Campanha da Borracha” ser esse o número de pessoas encaminhadas à Amazônia pelo SEMTA. Depoimento publicado no Diário Oficial de 24 agosto de 1946 (Morales 1999, p. 89, nota 6).

9. Entrevista de Mestre Pequenina e Mestre Jair, in: *Alto-Falante*, agosto-outubro 1995, p. 6.

Aí a casa dele era bem pequenininha. Num tinha onde a gente dormir. Dormimo no teto mermo. Carapanã! Carapanã! e agora, a comida? Tudo brabo, tudo! A gente tinha deixado a Companhia [SEMTA]. Aí, fiquemo sofrendo. Fiquemo jogado que nem cachorro na beira do rio. [Qual?] era o Solimões acima de Tefê. Aí eu disse: "ombora pessoal! vamo meu povo!, bora cuidar!, bora se virar". (Morales 1999, p. 236)¹⁰

Morales observa que aqueles que conseguiram sobreviver a condições tão adversas foram homens de significativa inteligência e iniciativa, que conseguiram adaptar seus esquemas de percepção e recursos cognitivos à nova realidade em que se encontravam:

Há que se ressaltar e examinar a atitude desses indivíduos frente à situação adversa em que se viram: sem trabalho, sem comida, sem abrigo e num ambiente extremamente complexo e desconhecido. (...) Era a questão da sobrevivência mesma que estava em jogo e, por isso, precisavam agir de forma conseqüente. (...) É frente a isso que o Sr. Chico diz: "ombora pessoal! Bora se virar!". Adotam, então, uma linha de ação onde predominam a iniciativa e a coragem. Onde prevalecem a concentração dos recursos da percepção, da memória e da atenção para dirigir esforços na descoberta de meios capazes de resolver a questão. (*ibid.*, p. 243)

José Gabriel foi um desses homens de aguda inteligência e destreza, que não somente conseguiu sobreviver como chegou a ser considerado pelos seus companheiros como o "Tuxáua", o seringueiro que coletava maior quantidade de seringa na região. Tais êxitos eram acompanhados de dureza e sofrimento, como quando José Gabriel pisou em uma arraia, e teve de passar "um ano e dez meses sem poder andar, de muleta".¹¹

10. Agradeço à autora por ter me possibilitado o acesso a capítulos de sua tese antes de sua apresentação ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.

11. Entrevista de Mestre Pequenina e Mestre Jair, *ibid.*, p. 6.

Depois de trabalhar um tempo no seringal, José Gabriel muda-se para Porto Velho, onde fica trabalhando como servidor público, enfermeiro no Hospital São José. Conhece, em 1946, Raimunda Ferreira, chamada Pequena, com quem se casa no ano seguinte. Em Porto Velho, “Seu” Gabriel atendia pessoas em sua casa, pois jogava búzios. Mais tarde, se torna Ogã e Pai do Terreiro de São Benedito, de Mãe Chica Macaxeira.¹² Esse terreiro foi citado por Nunes Pereira (Pereira 1979, pp. 121-143, 223-225), que o visitou, possivelmente em meados da década de 1960 ou no início dos anos 1970. O pesquisador maranhense reconhece o terreiro de Porto Velho como sendo da tradição mina-jeje, oriundo da Casa das Minas. “Os toques, inegavelmente, tinham a rítmica que me era familiar não só da Casa das Minas, de São Luís do Maranhão, como do Bogum de Mãe Valentina, em Salvador, estado da Bahia” (*ibid.*, p. 223).

É surpreendente descobrir que Nunes Pereira encontrou no Terreiro de Chica Macaxeira uma

inovação no ritual mina-jeje, o uso da ayahuasca. E isso, sem dúvida, para estimular, paralelamente, com os cânticos rituais e com a voz sagrada dos tambores, ogãs e gôs, o estado de transe, a possessão que ligam os Voduns do panteão daomeano ou do ioruba às gonjais e noviches que o cultuam. (*ibid.*, p. 142)

Ora, no tempo em que José Gabriel lá trabalhava como Ogã, não havia utilização da ayahuasca no culto, tanto que ele somente viria a conhecer a bebida anos depois, no seringal. Assim, é possível supor que a Mãe-de-Terreiro Chica Macaxeira tenha conhecido a ayahuasca através de seu antigo Ogã e Pai-de-Terreiro José Gabriel. Quando Nunes Pereira visitou o terreiro, o conjunto dos cânticos era lá denominado Doutrina da Ayahuasca.

12. Entrevista do Conselheiro Paixão, in: *Alto-Falante*, abril-junho 1995, pp. 8-9.

Nomes de santos católicos, nalguns desses cânticos, se misturaram com os dos Voduns mina-jejes, tais como Xangô, Badé, Avêrêquête, e os ditos Barão de Goré, *Sultão das Matas*, Marangalá, Jatêpequare, Tindarerê, etc. (*ibid.*, p. 143 – o grifo é nosso).

É significativo que nos anos 1960 ou 1970 haja a presença do *Sultão das Matas* na lista das entidades do terreiro, já que, como se verá adiante, José Gabriel “recebia” esse caboclo quando trabalhava num terreiro que armou no seringal, nos anos 1950.

O Sultão das Matas e os xamãs da fronteira boliviana

Até 1950, José Gabriel morava com Pequenina em Porto Velho. O casal já tivera dois filhos: Getúlio e Jair. Além de trabalhar como enfermeiro, ele tinha também uma taberna de bebidas. E gostava de política. Diante dos dois partidos que disputavam o governo do Território de Guaporé, o do Major Aluizio Ferreira e o do Tenente Coronel Joaquim Vicente Rondon (Pinto 1992, p. 216), José Gabriel era pró-Rondon. No entanto, seu candidato perdeu, e ele foi perseguido em seu emprego público no hospital. Tendo de se afastar de seu trabalho, José resolve voltar para o seringal. E sua mulher discorda:

Eu disse: “Não, o que é isso? Eu não nasci no seringal, em mato. Não quero criar meus filhos sem saber ler e escrever.” Ele disse: “É porque eu vou atrás de um tesouro.” Mas eu era uma pessoa de cabeça cheia de muitas coisas e achei que era riqueza material que ele ia achar, e nós ia enricar, ter uma vida de rosa. Então, quando ele disse que ia, eu disse: “Então, vamos.” Então eu digo que esse tesouro que ele encontrou junto comigo e os dois filhos, pra mim, é um tesouro tão maravilhoso que dinheiro nenhum não paga essa felicidade. (...) Então, esse tesouro, que é a União do Vegetal, tem me amparado.¹³

13. Entrevista de Mestre Pequenina e Mestre Jair, *ibid.*, p. 7.

Nestas palavras de Mestre Pequenina e provavelmente também na afirmação de José Gabriel, poder-se-ia detectar a presença dos motivos edênicos que povoaram o imaginário das populações que se defrontaram com a floresta amazônica. Nos sonhos e anseios dos nordestinos pobres que se lançam na aventura da borracha ecoam ainda as buscas das “estranhas coisas deste Brasil”: do Eldorado, da Lagoa do Vupabuçu, ou da serra anunciada por Filipe Guillén, “que ‘resplandece muito’ e que, por esse seu resplendor era chamada ‘sol da terra’” (Holanda 1994, pp. 36-37). Posteriormente, o sonho do tesouro a ser encontrado na selva é ressignificado, passando a expressar a União do Vegetal, que nasce da floresta, de um líquido também dourado, denominado por vezes de “chá misterioso”.¹⁴

No seringal Orion, José Gabriel abriu o terreiro no qual “recebia” o caboclo *Sultão das Matas*. Como recorda Mestre Pequenina, “vinha gente de tudo quanto era seringal”¹⁵ consultar o Sultão das Matas. E ele curava as pessoas, assim como indicava o lugar certo onde se encontrava caça. Adaptando-se a um novo contexto socio-ecológico-cultural, José Gabriel dirige um rito sincrético afro-indígena, no qual o valor simbólico da floresta, que perpassa toda a vida dos seringueiros, fica evidente. Tal rito, designado pelo filho de José Gabriel simplesmente como “macumba”,¹⁶ parece assemelhar-se à pajelança cabocla amazônica (Maués, 1995), uma forma de xamanismo não-indígena na qual tem importância fundamental a noção de incorporação do curador por entidades espirituais que agem através dele para a cura dos doentes. No entanto, certamente permaneciam marcantes nos toques do Seringal Orion os elementos religiosos afros vivenciados anteriormente por José Gabriel, seja na Bahia, seja em sua participação no Terreiro de São Benedito de Porto Velho.

14. Artigo: “Convicção do Mestre”, in: *O Alto Madeira*, 7 de outubro de 1967.

15. Entrevista de Mestre Pequenina e Mestre Jair, *ibid.* p. 7.

16. Entrevista de Mestre Pequenina e Mestre Jair, *ibid.* p. 9.

Mais tarde, quando já estão em outro seringal, Pequenina fica sabendo de um chá: “o pessoal vê isso, vê aquilo, o cara falou até com o filho depois de morto”.¹⁷ Ela fala a José Gabriel e ele vai pedir o chá ayahuasca a quem o distribuía no lugar. Mas o homem disse que “não dava o Vegetal praquela baiano que sabe aonde as andorinhas dormem” (*ibid.*). Tempos depois, no seringal Guarapari, numa colocação chamada Capinzal, na região da fronteira boliviana, José Gabriel recebe pela primeira vez o chá de um seringueiro chamado Chico Lourenço, no dia 1º de abril de 1959. Chico Lourenço representa uma tradição indígena-mestiça de uso xamânico da ayahuasca que se espalha por uma ampla região da Amazônia ocidental. Tal tradição é designada posteriormente pela UDV como a dos “Mestres de Curiosidade”. Aí se inicia nova etapa na trajetória de José Gabriel.¹⁸

O Mestre e auto da União do Vegetal

José Gabriel bebe apenas três vezes o chá com Chico Lourenço. Logo depois, viaja por um mês para levar um filho doente a Vila Plácido, no Acre, e quando retorna traz um balde com o cipó mariri e a folhas de chacrona que colheu no caminho. Diz à mulher: “Sou Mestre, Pequenina, e vou preparar o mariri” (*ibid.*, p. 8). Segundo seu filho Jair, “nesse período o Mestre Gabriel não deixou a macumba não. Ele fazia uma Sessão de Vegetal e uma de umbanda” (*ibid.*, p. 9).

Somente em 1961 ele reuniu as pessoas e disse: “Eu quero falar pra vocês que tudo que o Sultão das Matas fez eu sei: Sultão das Matas sou eu” (*ibid.*). Este é um dos momentos mais importantes de ruptura de José Gabriel com a tradição religiosa à qual estava ligado anteriormente. Ao postular para si mesmo o poder antes atribuído à entidade

17. Entrevista de Mestre Pequenina e Mestre Jair, *ibid.* p. 7.

18. Haveria muito a observar acerca da tradição “vegetalista” amazônica, o que transbordaria o âmbito desta breve exposição da trajetória de José Gabriel da Costa. Prefiro remeter aos textos de Luis Eduardo Luna e Edward MacRae citados na bibliografia.

Sultão das Matas, o agora Mestre Gabriel nega a incorporação dos cultos de caboclo e configura o transe que será típico da União do Vegetal: a *burracheira*. A *burracheira*, que segundo Mestre Gabriel significa “força estranha”, é a presença da força e da luz do Vegetal na consciência daquele que bebeu o chá. Assim, trata-se de um transe diverso, no qual não há perda da consciência, mas sim iluminação e percepção de uma força desconhecida. Há uma potencialização dos sentimentos, das percepções e da consciência do indivíduo.

Em seguida, Mestre Gabriel e sua família se mudam para o seringal Sunta. No dia 22 de julho de 1961, ele reúne as pessoas para um preparo de Vegetal. Nesse dia, o Mestre Gabriel declara criada a União do Vegetal. Ou melhor, afirma que a UDV foi recriada, já que ela teria existido no passado, quando ele mesmo teria vivido em outra encarnação. No dia 6 de janeiro do ano seguinte, Mestre Gabriel se reúne com doze Mestres de Curiosidade no Acre, em Vila Plácido. Numa sessão, eles reconhecem Gabriel como o Mestre Superior. Finalmente, no dia 1º de novembro de 1964 é realizada uma sessão na qual o Mestre Gabriel afirma que fez a Confirmação da União do Vegetal no Astral Superior. Logo depois, em 1965, ele se muda para Porto Velho, para lá consolidar a nascente instituição. Apenas seis anos depois, se deu o falecimento de José Gabriel da Costa, no dia 24 de setembro de 1971.

Conclusão

Descrevendo-se em largos traços a vida de José Gabriel da Costa, fica patente a sua participação numa larga seqüência de configurações culturais muito próprias da sociedade brasileira: o catolicismo popular rural do interior da Bahia, a capoeiragem e os cultos afro-brasileiros de Salvador, a vida sofrida de seringueiro na Amazônia, a experiência de incorporação dos cultos de caboclo, o transe xamânico do hoasqueiro, e, finalmente, a atuação carismática do fundador de um novo movimento religioso.

A maleabilidade, a destreza, a vivacidade e a ginga da capoeira contribuíram para que José Gabriel viesse a elaborar uma inovadora síntese de diversos elementos culturais e religiosos, num culto profunda-

mente adaptado à realidade sociocultural amazônica. E não apenas adaptado a esta, mas com virtualidades para se expandir por todo o Brasil, exatamente por ser constituído por uma criação vigorosa que se apropriou de configurações provenientes de diversas regiões brasileiras.

O que ensina Gilberto Freyre pode inspirar a conclusão deste texto:

Verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e de sentimentos. Predominantemente coletivistas, os vindos das senzalas; puxando para o individualismo e para o privatismo, os das casas-grandes. Confraternização que dificilmente se teria realizado se outro tipo de cristianismo tivesse dominado a formação social do Brasil; um tipo mais clerical, mais ascético, mais ortodoxo; calvinista ou rigidamente católico; diverso da religião doce, doméstica, de relações quase de família entre os santos e os homens, que das capelas patriarcais das casas-grandes, das igrejas sempre em festas – batizados, casamentos, “festas de bandeira” de santos, crismas, novenas – presidiu o desenvolvimento social brasileiro. (Freyre 1992, p. 355)

José Gabriel da Costa, nascido nessa sociedade propensa a hibridismos, plena de plasticidade e inclusividade, elabora uma nova religião que também é “doce”, na medida em que privilegia o sentir e propicia ao indivíduo espaço para que ele próprio construa suas reinvenções criativas.

Bibliografia

- ABREU, Regina. “A doutrina do Santo Daime”, in: LANDIM, Leilah (org.). *Sinais dos tempos - Diversidade religiosa no Brasil* (Col. Cadernos do ISER n° 23), Rio de Janeiro, ISER, 1990, pp. 253-263.
- ANDRADE, Afrânio. “A União do Vegetal no Astral Superior”, in: *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 7, n° 30, 1988, pp. 61-65.
- _____. *O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla. Um estudo centrado na União do Vegetal*. Dissertação de mestrado na Pós-graduação em Ciências da Religião, Instituto Metodista de Ensino Superior. São Bernardo do Campo, 1995.

- ARARIPE, Flaminio de Alencar. "União do Vegetal: a oasca e a religião do sentir", in: *Planeta*, São Paulo, nº 105, junho de 1981, pp. 34-41.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1971, 3ª ed., 567 pp.
- BRISSAC, Sérgio Góes Telles. *A Estrela do Norte iluminando até o Sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Orientador: Otávio Velho. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 1999, 158 pp.
- CARNEIRO, Edison. *Folguedos tradicionais*. Rio de Janeiro, Funarte – Instituto Nacional do folclore, 1974, 212 pp.
- CENTRO ESPÍRITA BENEFICENTE UNIÃO DO VEGETAL (CEBUDV). *Hoasca. Fundamentos e objetivos*. Brasília, Sede Geral, 1989, 141 pp.
- ELIADE, Mircea. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Payot, 1968, 2ª ed. rev., 405 pp.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. Rio de Janeiro, Record, 1992, 31ª ed., 569 pp.
- GIUMBELI, Emerson Alessandro. *O cuidado dos mortos: os discursos e intervenções sobre o "Espiritismo" e a trajetória da "Federação Espírita Brasileira" (1890-1950)*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 1995, 197 pp.
- GROISMAN, Alberto. *"Eu venho da floresta": ecletismo e práxis xamânica daimista no "Céu do Mapiá"*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSC. Florianópolis, 1991, 91 pp.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do paraíso*. São Paulo, Brasiliense, 1994, 365 pp.
- KLOPENBURG, Boaventura. *O espiritismo no Brasil*. Petrópolis, 1960, p. 25.
- LA ROCQUE COUTO, Fernando de. *Santos e xamãs*. Dissertação de mestrado em Antropologia, UnB. Brasília, 1989, 242 pp.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967, 316 pp.
- LUNA, Luis Eduardo. "Vegetalismo", in: *Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almqvist & Wiksell International, 1986.
- _____. *Ayahwasca em cultos urbanos brasileiros. Estudo contrastivo de alguns aspectos do Centro Espírita e Obra de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz (a Barquinha) e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV)*. Trabalho apresentado para o concurso de professor

- adjunto em Antropologia, Departamento de Ciências Sociais, UFSC. Florianópolis, 1995, 77 pp.
- LUNA, Luis Eduardo e AMARINGO, Pablo. *Ayahuasca visions. The religious iconography of a Peruvian shaman*. Berkeley, North Atlantic Books, 1991, 160 pp.
- MacRAE, Edward. *Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Brasiliense, 1992, 163 pp.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém, CEJUP, 1995, 517 pp.
- MORALES, Lúcia Arrais. *Vai e Vem, Vira e Volta: as rotas dos soldados da Borracha*. Tese de doutorado do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 1999, 379 pp.
- PINTO, Emanuel Pontes. *Criação do Território Federal do Guaporé: fator de integração da fronteira ocidental do Brasil*. Orientadora: Maria de Lourdes Viana Lyra. Dissertação de Mestrado em História, UFRJ. Rio de Janeiro, 1992. 251 pp.
- PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas. Contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns do panteão daomeano, no estado do Maranhão, Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1979, 2ª ed., 245 pp.
- PIRES, Antonio Liberac Cardos Simões. *A capoeira no jogo das cores: criminalidade, cultura e racismo na cidade do Rio de Janeiro (1890-1937)*. Dissertação de mestrado em História, Unicamp. Campinas, 1996, 258 pp.
- SILVA, Clodomir Monteiro da. *O palácio de Juramidan. Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de mestrado em Antropologia Cultural, UFPE. Recife, 1983, 202 pp.
- SOARES, Luiz Eduardo. "Misticismo e reflexão", in: *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n° 37, pp. 42-49.
- _____. "O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa", in: LANDIM, Leilah (org.). *Sinais dos tempos - Diversidade religiosa no Brasil (Cadernos do ISER n° 23)*, Rio de Janeiro, ISER, 1990, pp. 265-274.
- _____. "Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil", in: LANDIM, Leilah (org.). *Sinais dos tempos - Tradições religiosas no Brasil (Cadernos do ISER n° 22)*, Rio de Janeiro, ISER, 1989, pp. 121- 144.

Jornais

1. Alto-Falante.

Jornal do Departamento de Memória e Documentação da UDV. Brasília.

- a) Mar/Jul 92 - "CONFEN libera chá por unanimidade".
- b) Dez 92/Jan 93 - "No relato dos pioneiros, o perfil do Mestre".
- c) Jan/Jul 93 - pp. 10-13 - "Entrevista com Mestre Nonato".
- d) Ago 93/Fev 94 - pp. 8-10 - "Entrevista com Mestre Cícero".
- e) Mar/Abr 94 - pp. 6-9 - "Entrevista com Mestre Sidon".
- f) Mai/Jun/Jul 94 - pp. 8-11 - "Entrevista com Mestre Pernambuco".
- g) Ago/Set/Out 94 - pp. 6-9 - "Entrevista com Mestre Roberto Souto".
- h) Nov/Dez 94/Jan 95 - pp. 6-9 - "Entrevista com Mestre Manoel Nogueira".
- i) Abr/Jun 95 - pp. 8-11 - "Entrevista com Conselheiro Paixão".
- j) Ago/Set/Out 95 - pp. 6-9 - "Entrevista com Mestre Pequeninina e Mestre Jair".
- l) Nov/Dez 95/Jan 96 - pp. 4-5 - "Entrevista com Mestre Monteiro".
- m) Fev/Set 96 - pp. 8-11 - "Entrevista com Mestre Florêncio".

2. Correio Braziliense. Brasília.

- a) 10 de julho de 1996. Caderno Cidades, p. 4 - "Chá Hoasca é inofensivo à saúde".

3. O Alto Madeira. Porto Velho.

- a) 6 de outubro de 1967. Artigo: "Convicção do Mestre".

Entrevistas ao autor

- 1. M. Carmiro Gabriel da Costa, filho de José Gabriel da Costa. Rio de Janeiro, 4 de novembro de 1995.
- 2. M. Antônio da Costa, irmão de José Gabriel da Costa. Rio de Janeiro, 4 de novembro de 1995.
- 3. M. Raimundo Carneiro Braga, ex-Mestre Geral Representante da UDV. Rio de Janeiro, agosto de 1998.
- 4. M. José Luiz de Oliveira, Mestre Geral Representante da UDV. Rio de Janeiro, 25 de abril de 1999.
- 5. M. José Luiz de Oliveira, Mestre Geral Representante da UDV. Brasília, 26 de julho de 1999.



Mestre Gabriel (de pé) doutrinando seus discípulos dentro de uma sessão do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, Porto Velho(RO), final da década de 1960. Direito de imagens cedido pelo CEBUDV.
Foto: Cícero Lopes

Contribuições e limites da União do Vegetal para a nova consciência religiosa

*Afrânio Patrocínio de Andrade*¹

Introdução

Vivemos um momento novo na história. Após o apogeu da razão, ocasião em que não faltou quem pensasse ser a religião coisa do passado, fruto do atraso e labirinto das trevas, vem à tona a voz do coração, palpitante, a busca da experiência com o sagrado, o trilhar do caminho sob a luz do mistério e o retorno ao encontro com a religião nas suas mais variadas formas.

Neste contexto, o Brasil tem sido um excelente laboratório de religião, assunto este que tem ocupado grande parte do labor dos teólogos, sociólogos, antropólogos e cientistas sociais em geral. Coube

1. Advogado, pós-graduado em Direito Civil, Teólogo Exegeta, Mestre e Doutor em Ciências Sociais e Religião, Doutorando em Direito, Professor da Universidade Luterana do Brasil (ULBRA). Participou durante 16 anos do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal.

a nós, em particular, debruçar-nos sobre um culto vinculado ao uso da ayahuasca no contexto dito “civilizado”, tarefa esta de que nos ocupamos ao longo de uma década. Fruto de nosso trabalho foi a dissertação que defendemos na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), em 1995.² Após esse trabalho, enquanto realizávamos pesquisa para o nosso doutoramento, cuja tese foi defendido na mesma Universidade em outubro de 2000, dialogamos vez por outra com colegas a respeito do tema.

Tivemos a honra de participar do “I Congresso sobre o Uso Ritual da Ayahuasca” (I CURA) que teve lugar na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) em 1997. Fruto dos contatos ali travados é o convite que nos foi estendido para escrever o presente artigo, o que fazemos com muita alegria, esperando estar à altura do que nos é solicitado.

O presente texto é fruto de nossa reflexão sobre a utilização da ayahuasca no contexto dito civilizado, mormente no que concerne à União do Vegetal, segmento este de que nos ocupamos na referida dissertação. Tem ele o escopo de situar esse culto no contexto da chamada “nova consciência religiosa”, destacando as contribuições e os limites para a interação desse grupo com este perfil de religiosidade.

Com este objetivo, trabalhamos em quatro breves momentos. No primeiro deles, ocupamo-nos em vislumbrar em que consiste a nova consciência religiosa, à luz de uma breve conceituação da mesma fornecida pelos estudiosos do tema. No segundo momento, tratamos de caracterizar a União do Vegetal, destacando seu sistema de crenças. Ato contínuo, passamos para a contribuição que vislumbramos que a UDV tenha para a nova consciência religiosa, concluindo com uma visão crítica em que se procura apontar os limites nos

2. A nossa pesquisa foi autorizada pela direção geral da União do Vegetal, através do seu presidente, Édson Saraiva, que nos franqueou todos os documentos da religião. O texto da dissertação foi acompanhado passo a passo pelo senhor Fernando Polignano, à época vice-presidente da diretoria geral da entidade.

quais se esbarram as práticas daí advindas. Em especial, apontamos os limites de ordem material e, sobretudo, aqueles de ordem religiosa, arraigados no dogmatismo religioso. Este é visto como um limite justamente porque caminha no sentido contrário do que se esperaria de um movimento que vem nas asas do novo.

Da nova consciência religiosa

Conceito

Devemos a Luís Eduardo Soares (1990, pp. 265-274) o conceito de nova consciência religiosa. Entende-se por tal a formação de uma nova maneira de fazer religião, uma nova postura perante o mundo. Comentando-o, MacRae a caracteriza como aquela prática que:

abrange indivíduos das camadas médias urbanas com alto grau de escolaridade, representativos de trajetórias identificadas com o programa ético-político moderno típico, “liberados”, “libertários”, “abertos” e críticos da tradição, especialmente do “fardo repressivo” das tradições religiosas. Estes sujeitos exemplares do modelo individualista-laicizante vêm se mostrando crescentemente atraídos pela fé religiosa, pelos mistérios do êxtase místico, pela redescoberta da comunhão comunitária, pelo desafio de saberes esotéricos, pela eficácia de terapias alternativas e da alimentação “natural”. O holismo místico-ecológico substitui para eles o clamor das revoluções sociais e sexuais. (MacRae 1992, p. 130)

Esta mesma nova consciência religiosa já havia sido identificada por Mircea Eliade, quando constatava que uma gama de fenômenos religiosos pululam em quase todas as cidades modernas na forma de igrejas, “seitas” e escolas pseudo-ocultas, neo-espiritualistas ou herméticas entre outras tantas. Dentro destas se destaca o movimento em torno dos mistérios, prática esta que – segundo aquele autor – parece guardar ainda um antigo resquício religioso, que pode ser recuperado

num mundo mergulhado na racionalidade, na impessoalidade e na contradição do ser com o seu ambiente (Eliade 1981, p. 212s). Nesse “sistema ideal” as pessoas são coisas ou “peças de realidade que a ciência pura pode calcular e a ciência técnica controlar”. No dizer de Tillich, o idealismo e o “naturalismo” do pensamento burguês contribuíram para que o eu individual fosse transformado em

(...) um espaço vazio e o mensageiro de algo que não é ele próprio, algo estranho pelo qual o eu é extraviado de si próprio (...). A segurança é comprada por um alto preço: o homem, para quem tudo isto foi inventado como meio, tornou-se um meio ele próprio, a serviço dos meios. Este é o fundo do ataque de Pascal ao predomínio da racionalidade matemática no século XVIII; e o fundo do ataque de Kierkegaard ao predomínio da lógica despersonalizante no pensamento de Hegel. É o fundo da luta de Marx contra a desumanização econômica, do esforço de Nietzsche em prol da criatividade (...). É o fundo do desejo da maioria dos filósofos da vida, de salvar a vida do poder destrutivo da auto-objetivação. Eles lutaram pela preservação da pessoa, pela auto-afirmação do eu, numa situação na qual o eu estava cada vez mais perdido em seu mundo. Tentaram indicar um caminho para a coragem de ser como si próprio, sob a condição que aniquilam o eu e o substituem pela coisa. (Tillich 1967, p. 101)

A lógica idealista apregoa o esvaziamento do ser. Seu discurso é uma “ortodoxia farisaica” na medida em que, propondo garantir segurança através do controle organizacional da sociedade, exige que o homem se sacrifique a serviço desses meios. O farisaísmo está na lógica do “impessoal”, que interessa apenas manter um ideal, desconsiderando as situações existenciais de cada indivíduo.

É exatamente aqui que se situam os chamados novos movimentos religiosos, como re-significadores do homem e, por extensão, do mundo. É neste contexto que se inscreve também o fenômeno do chá, com uma proposta religiosa que tem por base a volta do homem à natureza

e a correspondente busca de sentido para a existência concreta, a partir de uma consciência de si, em harmonia com o cosmo.

Conteúdo

O conteúdo da nova consciência religiosa reside na vida com sentido. Uma vez em harmonia com o cosmo, podem os religiosos deste novo tempo dizer – após a aparente desilusão com a racionalidade que cria palácios e barracos e desnaturaliza o homem:

Estamos de volta ao nosso lugar de origem, após longa ausência. Estamos de novo nos encontrando com nossos parentes na comunidade da terra. Estivemos durante muito e muito tempo afastados, perdidos n'alguma parte, extasiados com nosso mundo industrial de fios e máquinas, de concreto e aço, e de intermináveis auto-estradas, onde corremos para lá e para cá num frenesi constante. (Berry 1991, p. 18)

Este reencontro reveste-se de singular importância, na medida em que, num mundo em que o homem não passa de um número, de uma coisa, lhe é facultado reafirmar-se como integrante do universo como um todo, o que lhe proporciona a formação de sua própria identidade como ser sagrado, identificado com o todo, com seus semelhantes e consigo mesmo, numa descoberta infinita de suas possibilidades e potencialidades simbólico-religiosas.

Da União do Vegetal

Caracterização

A União do Vegetal³ acha-se inserida no conjunto que alhures

3. Referimo-nos àquela que se autodenomina “Centro Espírita Beneficente União do Vegetal”, e cuja fundação se deu em Porto Velho, Rondônia, em 22 de julho de 1961,

denominamos de fenômeno do chá (Andrade 1995). Trata-se de um complexo místico-religioso dentro do qual encontramos todos aqueles que ingerem o chá ayahuasca, sob denominações diversas, em rituais de cura ou religiosos, tanto entre os indígenas em geral quanto entre os “civilizados”. Esse amplo fenômeno tem basicamente duas vertentes: a indígena, que consideramos ser mais apropriada e genericamente denominada de “religiosidade xamânica”; e a não-indígena, que reconhecemos com a denominação também genérica de “religiosidade cabocla”. Esta, por seu turno, compõe-se de quatro grupos: os nativos, não-indígenas;⁴ o Santo Daime; as “Barquinhas”; e a União do Vegetal.

Esta última pode ser caracterizada como uma ordem religiosa iniciática hierarquizada que se utiliza da ayahuasca como facilitadora da concentração mental para, neste estado em que a sensibilidade se aflora e a consciência se altera, veicular o seu conteúdo religioso, forjado pelo Espiritismo e pelo Cristianismo. A tônica desse conteúdo não recai somente sobre o Espiritismo, já que deste se diferencia essencialmente pela negação da incorporação. Igualmente não recai somente sobre o Cristianismo, essencialmente porque, do ponto de vista estritamente teológico, a doutrina da União do Vegetal é manifestamente gnóstica e, mais precisamente, doceta. O docetismo, como

através do senhor José Gabriel da Costa, tendo atualmente sua sede na cidade de Brasília (DF). Este esclarecimento é necessário tendo em vista que dois outros grupos, dissidentes deste, também adotam a denominação de “União do Vegetal”. São eles: a “União do Vegetal”, que tem à frente o senhor Augusto “Queixada” e cuja sede fica em Porto Velho, e o “Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal”, com sede em Campinas (SP), cuja história está exarada na obra de Wânia Milanez (1988). O primeiro destes grupos mantém diversas comunidades fora do estado de Rondônia. Seu fundador, o senhor Augusto “Queixada” fôra discípulo do Mestre Gabriel e, após a morte deste, retirou-se, fundando o primeiro grupo dissidente deste tronco. Passados alguns anos, o senhor Joaquim, também em discordância com os mestres, fundou o segundo grupo dissidente. A história de tal dissidência pode ser lida na referida obra de Milanez, que é, aliás, esposa do dissidente.

4. Conhecidos na União do Vegetal como “mestres de curiosidades”, por faltar-lhes, segundo seu fundador, o conhecimento.

doutrina religiosa, não perdurou além do século IV d.C. Não resistiu, como não resiste até hoje, à crítica filosófica segundo a qual um Salvador que apenas aparenta ser humano e na essência não sofre as mesmas dificuldades às quais o homem está submetido, é uma farsa. Foi daí que perdurou o dogma apostólico segundo o qual Jesus é “verdadeiro homem e verdadeiro Deus”, isto é, de carne e osso e, igualmente, o mesmo Criador de todas as coisas, que estava no início de tudo.

A hierarquia da UDV, sem dúvida um de seus principais pontos característicos, cria uma ordem interna no grupo, forjando um ponto de convergência em torno do qual giram todas as compreensões dos adeptos. Este ponto de convergência é a união, que pode ser entendido em pelo menos dois sentidos: no sentido de “união das pessoas que se utilizam do chá” e no sentido de “união do vegetal”, já que o chá é preparado com dois vegetais: o mariri e a chacrona, daí a denominação “União do Vegetal”. É de sua hierarquia que emana o princípio norteador da doutrina, a obediência e, esta serve como critério selecionador, de filtro para ascensão e manutenção dos postos hierárquicos: sem obedecer aos superiores, não se ascende aos degraus da “seita” e, da mesma forma, não se obtém acesso ao conhecimento secreto e não é possível permanecer nestes postos hierárquicos.⁵ Vale aqui, aquele antigo dito dos padres, resumido na fórmula latina: *omne recto cognitio ab obedientia nascitur*, que significa: todo verdadeiro conhecimento nasce da obediência.⁶

5. A palavra “seita” é aqui utilizada no sentido de agrupamento religioso organizado em torno de um ensinamento básico. Sentimo-nos na liberdade de a utilizar, vez que o próprio grupo em estudo a adota.

6. Com efeito, o tema é complexo porque, de um lado, a experiência de beber o chá é íntima, e existe um espaço de abertura da instituição para interpretações individuais. Porém, por outro, se o adepto não obedecer aos superiores, ele jamais ascende aos graus mais elevados e, conseqüentemente, não tem acesso ao conhecimento secreto do grupo. Assim, a “obediência” funciona como critério de manutenção da estrutura de poder, impondo limites a qualquer possibilidade de crítica interna.

Sistema de crenças

Como ordem religiosa, a União do Vegetal apresenta um sistema de crenças envolvendo uma doutrina. Com efeito, toda religião possui um sistema de crenças, mas nem todas são doutrinárias. O sistema é mais amplo que a doutrina, pois enquanto a doutrina tem por fim dirigir a conduta dos fiéis no interior de determinada religião, o sistema se constitui de todos os elementos presentes na religião, sejam eles doutrinários ou não. Por exemplo: na União do Vegetal encontramos o batismo como um elemento religioso não-doutrinário, vez que, embora integre o sistema, não é doutrinado aos fiéis. Enquanto que a doutrina pode ser captada tão-só pela seleção dos “mandamentos” religiosos, o sistema de crenças esconde elementos não manifestos. Estes podem ser identificados através da comparação doutrinária.

É o sistema de crenças que dá a configuração de determinada doutrina, na medida em que ressaltam certos elementos religiosos em detrimento de outros. No caso do Santo Daime, por exemplo, a tônica está no que poderíamos chamar de “aprender por si”, enquanto que na União do Vegetal a tônica está no “aprender do mestre”.⁷ Nesta tônica encontramos alguns elementos nucleares que passamos a declinar, sem pretender esgotá-los.

O pecado original – Não existiu e nem existe o chamado “pecado original” tal qual se concebe no Judaísmo e, por extensão, no Cristianismo em geral a partir do Gênesis, que narra a “queda” de Adão e a sua conseqüente expulsão do paraíso. Para os adeptos da União do Vegetal, o fato de Deus ter colocado o ser humano no mundo é um ato de compadecimento. Deus teria criado este mundo material para que nele os espíritos tivessem oportunidade de se encarnar (recebendo assim uma matéria) e, encarnados, evoluíssem. Evoluindo, os espíritos podem chegar a Deus. Sendo assim, pode-se entender que o que existiu nos primórdios foi uma “bênção original”. Neste contexto, Adão é o

7. Na UDV, utiliza-se esta palavra referindo-se ao grupo dirigente da seita.

grande iniciador desta caminhada e nós somos seus imitadores. Para os adeptos da União do Vegetal, é inconcebível que o primeiro ser humano fosse um pecador.

Embora um não tenha conhecimento do outro, existe um paralelo com o pensamento de Matthew Fox,⁸ o qual em sua obra “Original blessing” (Bênção original), sustentou que na origem da humanidade está a bênção e não o pecado (Farris 1994, p. 131). Tanto no pensamento de Fox como no sistema de crenças da União do Vegetal temos uma fórmula negativa da teologia tradicional.

Salomão – Afirmam que ele teria feito a união dos mistérios do vegetal, e através de suas mãos Caiano, o primeiro *hoasqueiro*,⁹ recebeu o vegetal preparado e o bebeu. Desta afirmação decorre que, para se “chegar à cientificação”,¹⁰ objetivo último dos fiéis, o primeiro degrau consiste em conhecer Salomão. Isto é feito através dos ensinamentos do Mestre Gabriel, que é considerado a porta de entrada para a ciência de Salomão. Temos, aqui, uma aproximação da concepção maçônica, embora não tenha sido demonstrado até o momento que a UDV tenha herdado algo diretamente da maçonaria.

Jesus – Filho de Deus, é a “expressão da Divindade”. Ou, em outra parte, afirma-se que “Jesus, dentro dos ensinamentos da União do Vegetal, é a própria Divindade” (CEBUDV 1989, pp. 26-35). Com sua vinda ao mundo, sintetizou os dez mandamentos em dois: amar a Deus

8. Referimo-nos ao texto publicado por James Farris (1994). O artigo oferece conceitos básicos, examina temas teológicos subjacentes e levanta críticas a respeito da espiritualidade da Criação. Por uma questão de economia de tempo, não nos atermos nessa importante teoria de Fox.

9. Nome que se dá a quem comunga ou bebe o chá na União do Vegetal. Consta da História da Hoasca.

10. Conforme a segunda parte do *Boletim da Consciência Recomendando o Fiel Cumprimento da Lei*: “Os associados deverão (...) reconhecer, da melhor maneira possível, que só através da ordem e da doutrinação reta, que receberemos eternamente dentro da União do Vegetal, é que chegaremos à cientificação.” Este Boletim faz parte dos documentos que são lidos em cada sessão de escala, no primeiro e no terceiro sábados do mês.

“sobre todas as coisas” e ao próximo como a si mesmo. Sua trajetória serve de guia para todos que pretendem um dia retornar ao Pai. Mas, com relação à sua pessoa, os adeptos da União do Vegetal o compreendem de forma análoga aos docetas, como já assinalamos. Neste aspecto, a União do Vegetal retoma o pensamento gnóstico.

O Mestre Gabriel – fundador da seita – trouxe os mesmos ensinamentos de Jesus, na linguagem atual e para um grupo específico, os caboclos. Sua preferência pelos caboclos deve-se ao fato de estes utilizarem uma linguagem simples e direta. São pessoas geralmente sem formação escolar (e nisto estaria a simplicidade de sua linguagem)¹¹ e que não se deixam enganar com falácias livrescas. Sua opção pelo caboclo se equipararia à opção que Jesus fez, convocando como discípulos pescadores, cobradores de impostos e outros excluídos pela sociedade de então. Neste aspecto, o sistema retoma o antigo movimento dos pobres. Este movimento entendia ser impossível que o Evangelho se destinasse também aos ricos. Derivam daí as fórmulas insertas no texto do *Novo Testamento* contrariando os ricos, os sábios e os entendidos, cujo viés poético acha-se em Mateus, no “sermão da montanha”.

A salvação – Segundo a UDV, indiferentemente de cor, raça, tradição ou situação particular, a salvação é para todos. Tal salvação acontece gradativamente. À medida que a pessoa toma consciência de que praticou um erro e se arrepende do erro cometido, propondo-se no seu íntimo a não cometê-lo mais e efetivamente assim procede, essa pessoa está salva de tal erro. Se assim ela proceder com todos os erros, haverá um dia em que ela não errará mais. Quando isto acontecer, ela deixará de ter a necessidade de se encarnar novamente, pois não terá mais do que se purificar. Poderá voltar, isto sim, mas com o objetivo missionário de auxiliar outros em suas dificuldades cotidianas. Quan-

11. Ao contrário do que se observa no grupo que estudamos, cuja maioria tem pelo menos nível superior. No entanto, é oportuno ressaltar que todos os *hoasqueiros* estão num processo de aprendizagem. Um dos itens desta aprendizagem consiste em viver em simplicidade e utilizar-se da linguagem do caboclo.

do todos os espíritos chegarem a este ponto (e os próprios adeptos da União do Vegetal acreditam que isso levará milhares de anos), acontecerá então o Dia do Triunfo do Bem sobre o Mal. O próprio Satanás, não tendo mais a quem tentar, se sentirá inútil enquanto tentador. Base deste pensamento encontramos, aliás, em *Orígenes* (Reale e Antiseri 1990, p. 415s).

O inferno – Os adeptos da União do Vegetal não acreditam na existência de inferno e muito menos em castigo eterno no pós-morte. Isto é evidente pelo que acabamos de descrever com relação à salvação. Acreditam que o Arquiteto Universal não iria se sentir feliz vendo um sequer de seus filhos penando eternamente no inferno, a menos que Ele não tivesse a bondade como uma de suas virtudes. Igualmente, Ele não seria intolerante a tal ponto de lançar no sofrimento eterno alguém que teve apenas uma oportunidade de fazer o bem, durante uma única encarnação. Pelo contrário, sendo Ele bom, não somente não coloca seus filhos em eternos tormentos (que segundo os adeptos da União do Vegetal não existe), como lhes dá a oportunidade de reparar seus erros, vivendo mais de uma encarnação. Por outro lado, os adeptos da União do Vegetal acreditam que o inferno é aqui mesmo no mundo em que vivemos. Todos nós vivemos no inferno e a salvação, até onde conseguimos interpretar, é justamente a saída do inferno para o céu, junto a Deus. Pode-se conceber que este mundo funciona como uma espécie de buril que aperfeiçoa todos que nele vêm habitar. Em cada encarnação o espírito se aperfeiçoa um pouco, até a perfeição final, que é o estado de “cientificação”, no qual o espírito conhece com clareza o que é o certo, e não erra mais.

Acreditando nestas coisas, os adeptos da União do Vegetal perseguem os seguintes objetivos: a) trabalham para se aperfeiçoar, desenvolvendo-se espiritualmente para chegar a Deus, que é a Luz; b) procuram todos os dias manter-se “sintonizados” com os ensinamentos do Mestre, a fim de chegar à sua total salvação.

Para atingir estes objetivos, os adeptos da União do Vegetal desenvolvem os seguintes mecanismos: a) abandono de toda pré-com-

preensão que não se afine com este sistema de crenças, a fim de manter sua cabeça arejada para o novo; b) apego aos ensinamentos do Mestre Gabriel, para receber cada vez mais conhecimento e por conseguinte, maior discernimento do certo e do errado; c) dedicação diária à prática do bem viver para si e para o próximo.

Para a execução destas práticas os adeptos devem lançar mão dos seguintes recursos:

Estatuto – É um documento básico da seita, o único doutrinário escrito. Trata da organização administrativa, dos princípios doutrinários, da “convicção do mestre” e da teodicéia religiosa intitulada “Mistérios do Vegetal”. É lido em cada sessão de escala (no primeiro e no terceiro sábado do mês), para que os fiéis tenham pleno conhecimento do tipo de religião que têm diante de si.

Revelação – Toda a doutrina foi revelada pelo fundador da religião através do processo de “recordação”. Conta-se na seita que, após beber o chá por mais de dois anos, o Mestre Gabriel teria “se recordado” das várias encarnações pelas quais passou ao longo de milhares de anos e revelado os “segredos e mistérios da Hoasca”, através da *História da Hoasca*. O fundador afirma nesta narrativa mítica que o cipó mariri e o arbusto chacrona teriam se formado há milhares e milhares de anos, antes do dilúvio universal e que o rei Salomão teria comparecido à sepultura de Hoasca e de Tiauco, onde se formaram as plantas, e unido os seus mistérios. A história está registrada em fitas cassetes com a voz do próprio Mestre Gabriel e é escutada em clima de solenidade em ocasiões especiais em todos os núcleos do grupo. Ela constitui a própria razão de ser desta religião, compondo o que Mircea Eliade denomina “mito fundante”. Este mito, como todo mito, é composto por uma série de eventos implausíveis, fantásticos e sem possibilidade de comprovação histórica, como a transformação de pessoas em plantas, a duração de uma mesma espécie durante milhares e milhares de anos, a reencarnação, uma origem não-amazônica para o chá e assim por diante. O “curioso” é que a *História da Hoasca* é

interpretada pelos seus seguidores como uma verdade histórica, literal – o que, a nosso ver, dá origem a uma atitude etnocêntrica e intolerante do grupo com relação a todos os demais usuários da ayahuasca no mundo.¹² Voltaremos a este assunto mais adiante.

Transmissão – A doutrina da União do Vegetal é transmitida apenas oralmente de mestre para discípulo adulto.

Sistema de iniciação – É constituído por quatro segmentos: discípulos, corpo instrutivo, corpo do conselho e quadro de mestres (CEBUDV 1989, p. 26). Os discípulos são todos os que bebem o chá. O corpo instrutivo é composto por aqueles que ascendem a um primeiro degrau na direção do que poderíamos denominar de “sacerdócio”. Este primeiro degrau funciona como uma “escola preparatória”. Em seguida temos o corpo do conselho, composto por pessoas que, mais próximas dos mestres, aconselham os discípulos no sentido de dar bom andamento aos trabalhos da religião e, junto com os mestres, são responsáveis pela seita. Por fim temos o quadro de mestres, a mais alta hierarquia no núcleo (unidade religiosa local). O quadro de mestres formado em cada núcleo é dirigido pelo mestre representante, autoridade máxima local, semelhante ao bispo que exerce seu sacerdócio coordenando os padres, igualmente sacerdotes. Em cada região encontra-se um mestre central, que equivale ao arcebispo e, dirigindo o colégio destes, encontra-se o mestre-geral-representante, que poderia ser entendido como o “papa da União do Vegetal”. A estrutura é, como se vê, idêntica à da Igreja Católica.

Deveres e direitos – O Estatuto define quais são os direitos e deveres dos sócios.

12. Em relação à origem não-amazônica para o chá, existem duas correntes dentro da seita: a primeira afirma que o chá teria origem em Israel, já que as sepulturas da Hoasca e do Tiwaco se localizariam lá. A segunda postula que residiria na Amazônia, para onde Salomão teria se deslocado. Até onde pude acompanhar, não há um consenso sobre esse assunto.

Ética – É centrada na concepção da responsabilidade (um dos temas centrais da religião): tudo que o adepto falar tem que possuir uma relação direta com a sua prática, o que demonstra o grau de consciência deste perante a doutrina ministrada.

Conduta moral – O Estatuto disciplina uma conduta moral “impecável” para os sócios. “A infringência às normas resulta em sanções, sujeitando o infrator a penas que vão da advertência disciplinar até o afastamento temporário e definitivo” (CEBUDV, *op. cit.*, p. 28). Esse comportamento dogmático parece decorrer, em última instância, daquele princípio segundo o qual o sagrado não pode ser violado por quem quer que seja.

Contribuições

Uma vez tentado definir, em síntese, a nova consciência religiosa e a União do Vegetal, passamos agora às contribuições que esta última pode dar àquela. Iniciamos pela formação de uma comunidade limpa e sadia, na medida em que isto seja possível.

Neste verdadeiro oásis, os *hoasqueiros* redescobrem em si mesmos aquele “elo perdido”, o qual se manifesta na existência significativa em uma comunidade que proporciona a uma vez a possibilidade de uma retomada da consciência de si e a sintonia com o todo manifesto nos símbolos colhidos junto à natureza. É aqui que aquele elo perdido pode ser religado, na medida em que se alça vôo em direção a si mesmo. O “Eu” do *hoasqueiro* parece externar-se assim num testemunho de “boas novas” que se redunda na alegria do reencontro consigo mesmo. Os adeptos da União do Vegetal se satisfazem com a sua religião pelo fato de ela lhes responder questões profundamente existenciais. Esse enriquecimento sai do âmbito individual para o familiar e, daí, para o social: há muitos casos em que são resolvidos problemas familiares, criando maior harmonia no lar, no trabalho e na vida social em geral, vivendo mais em paz com os outros. Os adeptos afirmam que os ensinamentos da seita proporcionam-lhes uma melhor compreensão

do viver em comunidade. A seita propicia aos adeptos, pois, não somente um crescimento interior como, também, um desenvolvimento destes em termos familiares e sociais. Conclui-se que a União do Vegetal, ao propiciar aos homens e mulheres dos grandes centros urbanos uma experiência singular com reflexos na família e na sociedade, contribui para a formação da nova consciência religiosa, nos moldes acima referenciados.

Desta sorte, além de um contexto ritualístico, a União do Vegetal apresenta-se como uma estrutura de poder na medida em que veicula um conhecimento específico e, com este, forma seus adeptos. Nesta estrutura os adeptos se sentem acolhidos e amparados pelas realizações pessoais que experimentam e pelo sentimento de irmandade que usufruem em um convívio comunitário. Essa segurança, além de psicológica e religiosa, vai mais longe, proporcionando a formação moral dos participantes, os quais passam a viver de forma mais responsável, segundo depoimentos unânimes que recolhemos.

Uma vez vivenciada uma experiência específica, os adeptos formam uma comunidade a serviço da transformação do ser humano, como afirmam seus estatutos, no sentido de seu “desenvolvimento espiritual”. Este desenvolvimento se dá em forma de uma terapia a que os adeptos se submetem. Isto porque na medida em que novas experiências são vivenciadas, o próprio adepto vai sendo refinado pela demonstração do “poder” que experiencia durante as sessões. Com tudo isto, não seria demais resumir esta primeira contribuição da União do Vegetal como a formação de uma comunidade limpa e sadia, o que, sem dúvida, possui grande significado num mundo tão escasso de limpeza, saúde física e espiritual. O cerne desta contribuição, como se nota, repousa na restauração do ser humano.

Uma segunda contribuição evidente é a capacidade que a seita tem de fomentar um sincretismo religioso que vai da gnose à macumba, encaixando em seu sistema uma imensidade de concepções diversas e muitas vezes até contraditórias, mantendo aquilo que considera o eixo principal do sistema: a evolução espiritual do ser humano. Ressalta-se que este sincretismo, diferentemente do que ocorre nas tradições

religiosas em geral, não implica num “choque de tradições”, onde o convívio num mesmo espaço sociocultural proporciona a mescla de conteúdo. No judaísmo, por exemplo, para evitar esse tipo de sincretismo, existe, desde o tempo dos profetas, uma força centrípeta muito grande laborando para evitar que a tradição se disperse. Ao lado desta, existe um rigoroso purismo, principalmente no judaísmo ortodoxo, com a função de peneirar conteúdos alheios ao ensino rabínico-mosaico. Na União do Vegetal, ao contrário, como acontece em quase toda nova religião, o convívio com outras tradições ainda não é ameaça para o sistema. Ali, a abertura para as compreensões individuais forma um leque capaz de atrair a diversidade para a unidade. Mantendo-se fiel ao seu eixo principal, no entanto, esta abertura esbarra seu limite, como veremos, no dogmatismo.

Em que pese o entusiasmo dos fiéis, uma análise objetiva nos levaria à constatação de que, contribuindo para a formação de uma nova consciência religiosa, a União do Vegetal é mais uma comunidade de fé que se propõe positivamente à transformação do ser humano. Este mesmo propósito encontramos alhures: na tradição abrahâmica, na torá mosaica, nos profetas do Antigo Testamento, no próprio movimento messiânico que fomentou o Novo Testamento, nas primitivas comunidades de cristãos, no advento da Igreja, na Reforma Luterana, no movimento pietista que desencadeou a atual fragmentação protestante; enfim em cada esquina onde se reunirem dois ou três com o propósito de suspeitar que a vida não se resume ao aqui e agora. No âmago deste objetivo está a idéia norteadora reinante em quase toda “negação do mundo” ou “ilusão”, como diria Freud, referindo-se à religião. E esta negação do mundo reveste-se de nova força na medida em que passa a suspeitar de que há um lugar em que as desgraças da vida cessam e a perene paz acolhe aqueles que fazem o bem; e que, apesar de todas as evidências, o mal não prosperará eternamente. Em síntese, este é o centro da narrativa do episódio de Jó, cujo mérito reside em ter ele lutado contra todas as evidências da realidade.

Os limites que se apresentam, capazes de inviabilizar uma significativa contribuição da União do Vegetal para a formação da nova consciência religiosa podem ser reunidos em dois grupos: de um lado, os limites materiais; de outro, os limites propriamente religiosos, estando implicadas aí questões de ordem teológica, como veremos.

Limites materiais

Entre os limites materiais destacamos a impossibilidade de atender à demanda de fiéis em potencial. Com efeito, em outro contexto, disse Jesus que “a seara é grande e poucos os lavradores”. *Mutatis mutandis*, a procura por um culto como o oferecido pela União do Vegetal supera em muito as suas reais possibilidades de atender à demanda. Ocorre que, desde a experiência com o soma, o deus vegetalizado dos hindus de outrora, passando pelos cereais – palavra cuja etimologia remete a Ceres, deusa das sementeiras – mergulhando nos rituais da natureza em que encontramos deuses como Dagon (= vegetal), somente agora podemos presenciar a humanidade uma vez mais com um “deus objetivo”, cultivável, dominável e, por isto, limitado. Limitado porque pode ser manipulado pelo homem. De fato, o soma, ao longo dos milhares de anos teve que ser abandonado, por exigir dedicação exclusiva ao seus ditames: “bebi soma, sou soma” confessava o camponês. A experiência com os cereais parece ter sido a mais bem-sucedida de todos os tempos, graças à capacidade que teve de se limitar ao símbolo, hoje restrito à hóstia, por força e obra, em grande parte, das culturas agrárias submetidas à antiga Roma. O culto de Dagon, por outro lado, desapareceu juntamente com a cultura que lhe servia de substrato. Em todos eles, no entanto, existia algo em comum: o culto dependia da produção quer do soma, quer dos cereais, quer dos vegetais em geral. No caso da União do Vegetal e, neste particular, de todos os cultos ayahuasqueiros – embora não se possa falar aqui

propriamente de um deus – dependem umbilicalmente da produção do mariri e da chacrona.

Ocorre que as chamadas religiões universais se desenvolveram tanto justamente porque – ao lado da ampla explicação que fornecem ao mundo – têm a capacidade de acompanhar as culturas diversas, sem se limitar à produção material de uma dada região. Em razão disto, há séculos a mandrágora, planta que outrora fora empregada como deusa da reprodução a serviço dos caprichos femininos, deixou de ser usada em rituais religiosos, e o vinho deixou de ser cultuado, exceto como reminiscência.

No caso em estudo, para atender à procura que a ela se dirige, a União do Vegetal teria que produzir inúmeras vezes mais chá do que atualmente produz, e para isto teria que romper a real barreira com a qual se depara: o chá é de produção material limitada, sendo impossível atender a todas as pessoas, como prega o grupo. Uma religião cuja prosperidade depende da produção de determinada planta corre sérios riscos de submeter o homem ao plantio; de ter como critério para reconhecer a presença de Deus no homem somente o esforço que este, de alguma forma, faz para contribuir com a produção material desta planta. Por isto se compreende que freqüentemente se encontrem na União do Vegetal pessoas que galgaram os postos mais elevados graças à sua dedicação à seita, especialmente espelhada na sua capacidade de plantar mariri e chacrona ou de prestar algum serviço braçal ao grupo neste sentido.

Em síntese: a contribuição da UDV é limitada, sob o aspecto material, pelo fato de não poder atender à demanda que lhe é posta, ainda que submeta o homem ao trabalho material, notadamente ao plantio, uma vez que a própria produção material é limitada. Projetada para atender a todos, segundo se acredita, a religião possui portanto um forte limite material: é impossível abastecer toda a humanidade com o chá. Mas este limite não é tudo: a limitação maior está no campo religioso propriamente dito, como veremos a seguir.

Limites religiosos

Os limites religiosos implicados nas questões de ordem teológica da UDV podem ser vistos sob dois ângulos, a saber: o do autoritarismo e o do dogmatismo.

Foi Anthony Richard Henman quem primeiro observou o autoritarismo presente na seita, entendendo que tal se devia provavelmente à origem da seita, ligada ao contexto de repressão. Assinala ele que:

A permanente ameaça de repressão oficial exerceu uma influência evidente e contínua no conteúdo ideológico da religião da UDV. A ênfase posta num moralismo doméstico e assistencial dos fundadores originais (...) serviu tanto para conservar o caráter fundamentalista original do culto como para manter sob controle muitos de seus elementos mais exaltados (...). Por outro lado, as atitudes nacionalistas e positivas sempre presentes no Brasil, e que o regime militar promoveu como credo oficial, têm sido incorporadas à UDV junto com o ingresso de membros da classe média. (Henman 1986, p. 219ss)

Parece-me que o fundamentalismo desse grupo engendrou o autoritarismo, centrado, sobretudo, no etnocentrismo, enquanto o dogmatismo engendrou a intolerância. O próprio Henman observou (1986, p. 233) que, diante de outros grupos de ayahuasqueiros, não falta quem reaja de forma ingênua, grosseira ou etnocêntrica.

Com efeito, talvez dada à clara estruturação de sua doutrina, a UDV de modo geral reage autoritariamente em relação aos grupos congêneres. Neste momento histórico em que, superadas em grande parte as guerras religiosas e, sob a bandeira do diálogo ecumênico e o manto do respeito as religiões em geral vêm procurando se aproximar entre si, a UDV parece caminhar na contramão da história: acentua a diferença, nega os valores dos grupos afins, desmerece-os, caricatura-os, menospreza-os e, acima de tudo, critica-os, censura-os.

Em parte, parece-me, esse radicalismo não se deve a caprichos dos membros, como parece querer crer Henman. Este radicalismo etnocêntrico já está presente no mito fundante da UDV, que é a *História da Hoasca*. É aí, na fonte, que vamos encontrar a origem da discriminação aos demais grupos religiosos. De fato, em narrando que o mestre I-Agora, que já distribuía o chá no Peru, fora morto pelos discípulos, o fundador conclui que estes saíram “criando força, de onde se originaram os ‘mestres de curiosidade’, sem conhecimento de nada”. Vale esclarecer que classificar algo como “curiosidade” tem no idioma do grupo um caráter extremamente negativo, de “experimentação vã, especulação, irresponsabilidade”. “Curiosidade” acha-se em oposição, na concepção udevista, à “ciência”, algo positivo, associado a Deus. Ser “curioso” é ser descendente desta “outra força”, negativa: os outros grupos seriam “curiosos”, enquanto na UDV estaria a verdadeira “ciência”.

Neste contexto, acentuando a diferença e negando os valores dos grupos congêneres, desmerecendo-os, caricaturando-os e menosprezando-os, parece-me, os discípulos da UDV crêem seguir fielmente o que “ensinou” o fundador da seita. De nossa parte, entendemos que não se pode afirmar, como o faz a maioria dos udevistas, que todos os fundadores dos grupos ayahuasqueiros podem ser enquadrados no gênero “mestres de curiosidade”.

A nosso favor, aliás, corrobora o posicionamento de um dos discípulos diretos do mestre Gabriel, o senhor Raimundo Carneiro Braga, pelo menos. Indagado em sessão de escala em 1991, em Porto Velho, Rondônia, não sustentou a tese segundo a qual seriam mestres de curiosidade, por exemplo, o senhor Irineu Serra, o padrinho Sebastião e o Frei Daniel Pereira de Mattos (líderes do Santo Daime e da Barquinha). Esta, no entanto, é uma exceção: a maioria dos udevistas os enquadra automaticamente entre aqueles. Durante minha pesquisa e 16 anos de vivência no grupo, por exemplo, ouvi 11 vezes em sessões de escala, afirmado pelos mestres dirigentes, em 8 núcleos diferentes (uma vez em Porto Alegre, três vezes em São Paulo, uma vez em

Ji-Paraná, uma vez em Ariquemes e duas vezes em Porto Velho) que *todas* as pessoas que estão fora da UDV (inclusive os mestres fundadores das outras religiões ayahuasqueiras brasileiras) são “curiosas”. Ou, em outras palavras, descendentes históricos daqueles discípulos que mataram o mestre I-Agora, conforme narrado na *História da Hoasca* – os “curiosos” se originaram a partir deste “tronco desviado” e seguiram suas atividades paralelamente até hoje. Isto quer dizer que todos os demais usuários da ayahuasca – sejam pessoas independentes, populações indígenas, curandeiros, vegetalistas, seringueiros ou daimistas do Alto Santo, do CEFLURIS ou da Barquinha – estariam basicamente equivocados.

A arrogância da União do Vegetal fica ainda mais gritante se lembrarmos que ela é dentre as três religiões ayahuasqueiras brasileiras a mais recente. Como se sabe, o senhor Irineu fundou o Santo Daime nos anos de 1930, depois de cerca de 15 anos de experiência com o chá, já que o conheceu por volta de 1915. A Barquinha foi fundada pelo senhor Daniel Pereira de Mattos em 1945. O senhor Gabriel veio a conhecer o chá com os seringueiros em 1959, e fundou a UDV apenas dois anos depois, em 1961.

Assim, até onde podemos praticar a exegese, entendemos que, quando os membros e dirigentes da UDV, independentemente do *status* que ocupam no grupo, criticam e censuram os grupos congêneres,¹³ a Igreja Católica e os protestantes em geral, agem não por mero capricho e sim por apego ao próprio princípio orientador da seita. No entanto, é oportuno ressaltar uma contradição interna em seu procedimento. Com efeito, é lido em todas as sessões de escala um artigo publicado pelo fundador da seita no jornal *Alto Madeira*, edição de 6 de outubro de

13. Ressaltamos, no entanto, que tal crítica pode ser constatada ao longo de várias sessões de escala. Publicamente seu posicionamento tem sido de que vive em amizade e harmonia com os outros grupos ayahuasqueiros. Não é, por exemplo, o que presenciamos no dia 30 de novembro de 1998, em Ji-Paraná, Rondônia, quando o mestre Manoel Bento, dirigindo a sessão, tratou de forma descortês o visitante Sr. Fernandes, que labora pelas Barquinhas naquela cidade.

1967, intitulado “Convicção do Mestre”. Ali o fundador diz, entre outras coisas: “podemos ser censurados por todos, mas não podemos censurar a ninguém; podemos ser ofendidos por todos, mas não podemos ofender a ninguém”. Neste aspecto, criticar e censurar os outros são atos que, *stricto sensu*, depõem contra os princípios da própria doutrina udevista.¹⁴

O fato é que o dogmatismo concede à UDV o *status* de “isenta de qualquer suspeita”, o que é uma farsa: ninguém neste mundo, nenhuma instituição social, nenhum comportamento, está isento de avaliação. Nenhum destes, igualmente, pode se dar ao luxo de isentar-se da crítica e julgar os outros como indignos de igualmente “saciar-se da mesa do grande Senhor”, que faz chover sobre bons e maus, que manda a estiagem para obedientes e rebeldes, e que faz o seu Sol brilhar sobre justos e injustos, concedendo a todos igual oportunidade de plantar, de colher e de viver.

A intolerância religiosa é filha do dogmatismo ortodoxo. Com efeito, como bem já observou Rubem Alves:

-
14. É importante distinguir os discursos formais e institucionais dos pronunciamentos feitos nas sessões, dos comentários informais dos adeptos e das atitudes práticas da instituição. Os primeiros caracterizam-se por uma articulada defesa do respeito à diversidade religiosa, à liberdade do indivíduo e valores semelhantes. Os segundos, não obstante, são marcados por uma atitude intolerante e autoritária. Presenciei diversas vezes nas sessões acusações implícitas ou explícitas dos mestres dirigentes com relação a outras instituições religiosas, especialmente o Santo Daime, grupo que parece ocupar boa parte do imaginário da UDV. Uma série de outros hábitos mereceriam um estudo mais aprofundado, como por exemplo a emissão, por parte da UDV, de protestos judiciais contra aqueles que a criticam e a dificuldade que a seita impõe para que seus membros visitem outros grupos ayahuasqueiros. É difícil lidar com estes temas pois o grupo usa o argumento da manutenção do “segredo doutrinário interno” para impedir o acesso de pesquisas não-militantes. Na minha própria dissertação de mestrado a negociação sobre o que pode e o que não pode ser dito foi intensa. A ética do pesquisador em campo não deixa de ser um interessante – e controverso – campo de reflexões científicas: qual deve ser o limite entre a fidelidade ao objeto de estudos e a própria análise do pesquisador? Este tema está longe de ser resolvido.

A face sinistra da obsessão pela verdade é a intolerância para com aquilo que a verdade, assim afirmada de forma absoluta, define como erro. O mundo da verdade absoluta esconde uma oposição fundamental: ortodoxia em oposição à heterodoxia, o pensamento correto em oposição à heresia (...). A verdade tem que ser intolerante. Somente aqueles que duvidam podem ser tolerantes, porque eles nunca podem pretender ser os detentores do monopólio da verdade. (Alves 1982, p. 271)

No caso do grupo em estudo, uma vez definida clara e patentemente que a UDV é a realeza divina e que os grupos congêneres e o cristianismo em geral são equívocos, heresias, farsas, obras de curiosos, o grupo não tem porque tolerá-los. A “verdade” se torna tão clara que a tolerância seria simplesmente sinônimo de dúvida, de fraqueza, de vacilação. E uma vez mais Rubem Alves:

Se duvido reconheço-me como alguém que não possui a verdade. Somente disponho de “nebulosos reflexos num espelho” (Paulo). Meu discurso não revelará a posse da verdade; quando muito uma busca. E se busco é porque ainda não encontrei. A verdade não está em mim. Pode ser que esteja em outro. Impõe-se a necessidade de ouvir. Interditá-se o discurso “sem vacilações e sem concessões”. Vacilo e, por isto, concedo. Ao contrário, se não duvido, interditá-se o ouvir. Por que ouvir se já tenho a verdade? De início já está proibida a possibilidade de minha conversão a uma outra verdade. (...) O herege, isto é, aquele que não se une ao meu discurso, é, necessariamente, uma voz que deve ser silenciada, por estar, por definição, ao lado do erro (*ibid.*, p. 277).

Este ortodoxo posicionamento da UDV perante o mundo religioso em geral e o segmento dos ayahuasqueiros em particular, se estamos interpretando corretamente, estabelece o limite do diálogo, invertendo o dito de Jesus segundo o qual “aquele que não estiver contra nós é por nós”. A fórmula passa a ser: “aquele que não estiver conosco está contra nós”, o que é um erro, pois entre os ayahuasqueiros existem muito mais elementos de aproximação que de separação. E mais: se a UDV tem

como princípio norte a união, não pode, sendo fiel ao seu próprio norte, estabelecer a segregação religiosa como regra básica da convivência com os grupos semelhantes, ancorada na rejeição, no julgamento, na censura, no menosprezo, até porque seu próprio fundador ensinou o contrário disto, como foi citado acima.

Perdurando essa ortodoxia, a UDV estará limitada no que concerne às suas eventuais contribuições para a formação da já aludida nova consciência religiosa, primeiro porque, ela está simplesmente reproduzindo a intolerância religiosa que outrora gerou a caça às bruxas, a perseguição aos hereges e a Santa Inquisição. Não haveria espaço então para os críticos da tradição, especialmente do “fardo repressivo” das tradições religiosas. Em segundo lugar porque, reproduzindo a intolerância, o grupo em estudo tende a reacender a fogueira dos hereges, a caminhar para trás na história, o que depõe contra a busca de uma nova maneira de vivenciar a experiência religiosa.

Palavras finais

Atualmente, está despertando no horizonte religioso uma nova fase de busca pelo sagrado, a qual havia sido em grande parte sufocada no século XIX. Neste novo contexto, verifica-se o surgimento de uma nova religiosidade fundamentada no uso de um “chá misterioso”.

A União do Vegetal em particular é um espaço onde se pode vivenciar de forma significativa tal experiência religiosa, o que contribui para uma vida mais rica e, ao mesmo tempo, mais digna, na medida em que restaura valores.

Por outro lado, a contribuição que tal segmento religioso pode dar para a formação de uma nova consciência religiosa tem seus limites, a saber: em aspectos materiais e concretos e, acima disto, na arquitetura do campo religioso como um todo, esbarrando-se no confinamento do diálogo, devido à sua intolerância. Com efeito, é difícil encaixar a UDV dentro da nova consciência religiosa, pois esta implica numa rejeição das religiões e dos dogmas, compondo-se mais de uma mistura, uma pluralidade de fontes de consulta do que de um eixo de doutrina central, como ocorre no contexto da UDV.

Em que pese o tom desta avaliação, ressalta-se não se tratar de nenhuma crítica destrutiva. Se apontamos contribuições, apontamos também limites, não deixando de crer que, uma vez demarcados, possam ser superados, ainda mais por um grupo convicto de que tem ao seu lado a verdade.

Bibliografia

- ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia. Vida, obras e doutrina dos pais da igreja*. São Paulo, Paulinas, 1972, 2ª ed.
- ALVES, Rubem de Azevedo. *Protestantismo e repressão*. São Paulo, Ática, 1982 (Ensaio 55).
- ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. *O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla. Um estudo centrado na União do Vegetal*. Dissertação de Mestrado, UESP, São Bernardo do Campo, 1995.
- BERRY, Thomas. *O sonho da terra*. Petrópolis, Vozes, 1991.
- BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. Rio de Janeiro/São Paulo, Juerp/ASTE, 1983, 2ª ed.
- CENTRO BENEFICENTE UNIÃO DO VEGETAL (CEBUDV). *Hoasca. Fundamentos e objetivos*. Brasília, Sede Geral, 1989.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. Lisboa, Livros do Brasil, 1981.
- FARRIS, James. "Espiritualidade da criação: introdução e crítica", in: *Koinonia. Estudos de Religião*. Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião, São Bernardo do Campo, ano IX, nº 9, junho de 1994.
- HENMAN, Anthony Richard. "Uso del ayahuasca en um contexto autoritário: el caso de la União do Vegetal", in: *América Indígena*, Cidade do México, XLVI, nº 1, 1986.
- MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no Culto do Santo Daime*. São Paulo, Brasiliense, 1992.
- MILANEZ, Wânia. *Oaska. A revelação do sentido da vida*. Campinas, Soma Publicidade, 1988.
- REALE, G.; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. São Paulo, Paulinas, 1990 (vol. I).
- SOARES, Luís Eduardo. "O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa", in: *Cadernos do ISER, Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, ISER nº 23, 1990, pp. 265-274.
- TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967.



Nota: este mapa registra os principais grupos ayahuasqueiros não-indígenas no Brasil. Não é exaustivo, servindo como uma referência para o leitor ter uma idéia da amplitude que as principais religiões ayahuasqueiras vêm alcançando no país. Alguns grupos indígenas e vegetalistas que utilizam a ayahuasca e que são mencionados neste livro não aparecem no mapa; tampouco estão sinalizados aqui pequenos grupos que são dissidências das principais igrejas ayahuasqueiras, e grupos que mesclam seus rituais com outras formas de religiosidade urbana. Beatriz Caiuby Labate, Sandra Goulart e Wladimyr Sena Araújo.

AS RELIGIÕES AYAHUASQUEIRAS NO BRASIL

REGIÃO NORTE

Acre

- Alto Santo

Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), Alto Santo – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU) – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidam (CICLUJUR) – Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado (CEFLI) – Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado Maria Marques Vieira (CEFLIMMAVI) – Centro Livre Caminho do Sol (CELIVRES) – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Mestre Irineu (CICLUMI) – Trono da Lua – Extensão do CEFLI no município de Bujari – Centro Livre Caminho do Sol – Centro do Sr. Louredo na estrada do Barro Vermelho

- CEFLURIS

Comunidade Colônia 5000 – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Wilson Carneiro de Souza – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Antonio Gomes

- Barquinha

Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte Luz – Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade – Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos – Centro Espírita Santo Inácio de Loyola – Centro Espírita Príncipe Espadarte – Centro Espírita Nossa Senhora Aparecida

- União do Vegetal

Núcleo Cruzeiro do Sul – Pré-Núcleo Nossa Senhora das Águas – Pré-Núcleo João Brandinho – Núcleo João Lango Moura – Pré-Núcleo Jardim Real – Núcleo Estrela Divina

Amapá

- União do Vegetal

Pré-Núcleo Jardim Florido

Amazonas

- CEFLURIS

Comunidade Céu da Floresta – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Manoel Gregório da Silva – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Silvia da Silva Melo – Igarapé Preto / Pauini – Comunidade Raimundo Rocha – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Estrela Ipixuna – Centro Eclético da Fluente Luz Universal – Raimundo Irineu Serra, Céu do Mapiá

- União do Vegetal

Pré-Núcleo Mulateiro – Núcleo Caupuri – Núcleo Tiuaço – Núcleo Princesa Sama – Núcleo Jardim do Norte – Núcleo Mestre Vicente Marques

Pará

- CEFLURIS

Céu de Belém, Centro Eclético da Fluente Luz Universal Fernando Ribeiro – Grupo Santarém

- União do Vegetal

Distribuição Autorizada de Santarém – Núcleo Rei Canaã

Rondônia

- Alto Santo

CECLU- Centro Eclético de Correntes da Luz Universal

- União do Vegetal

Núcleo Palmeiral – Núcleo Estrela do Norte – Núcleo Mestre Iagora – Núcleo Mestre Gabriel – Pré-Núcleo Irmão Bartolomeu – Pré-Núcleo Campo Novo – Pré-Núcleo Mestre Joanico – Núcleo Mestre Ramos – Núcleo Mestre Hilton – Núcleo Mestre Rubens – Núcleo Mestre Cícero – Distribuição Autorizada de Seringueiras – Pré-Núcleo Alta Floresta – Pré-Núcleo Estrela Oriental – Distribuição Autorizada de Vilhena – Núcleo Estrela Guia

Roraima

- União do Vegetal

Núcleo Estrela do Oriente – Núcleo Boa Vista

Tocantins

- CEFLURIS

Rainha da Floresta – Céu do Cerrado

REGIÃO CENTRO-OESTE

Mato Grosso

- União do Vegetal

Núcleo Santa Luzia – Núcleo Breuzim – Distribuição Autorizada Barra das Garças

Mato Grosso do Sul

- CEFLURIS

Céu de São João

- União do Vegetal

Núcleo Senhora Santana – Núcleo São Joaquim

Distrito Federal

- CEFLURIS
Comunidade Céu do Planalto – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Alfredo Gregório de Melo – Centro Livre Divina Luz
- União do Vegetal
Núcleo Gaspar – Núcleo Estrela Matutina – Pré-Núcleo Canário Verde

Goiás

- União do Vegetal
Pré-Núcleo Rei Inca – Pré-Núcleo Manoel Nogueira

REGIÃO NORDESTE

Alagoas

- União do Vegetal
Núcleo Princesa Mariana

Paraíba

- CEFLURIS
Comunidade Céu da Campina – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Alex Polari de Alverga – Brilho do Sol
- União do Vegetal
Pré-Núcleo Campina Grande – Núcleo Ingá Paulista

Bahia

- CEFLURIS
Brilho das Águas
- União do Vegetal
Núcleo Serenita – Pré-Núcleo Salvador – Núcleo Apuí – Pré-Núcleo Vento Divino – Núcleo Reis Magos

Rio Grande do Norte

- CEFLURIS
Céu do Cajueiro Santo

Ceará

- CEFLURIS
Flor da Canoa – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Maria Gregório

- União do Vegetal

Núcleo Mestre Sidon – Núcleo Fortaleza – Núcleo Tucunacá

Pernambuco

- CEFLURIS

Céu da Aldeia

- União do Vegetal

Núcleo Imburana de Cheiro – Núcleo Cajueiro – Núcleo Pau D'Arco

REGIÃO SUL

Paraná

- CEFLURIS

Grupo de Curitiba

- União do Vegetal

Núcleo São Cosmo e São Damião

Santa Catarina

- CEFLURIS

Comunidade Céu do Patriarca – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Valdete Mota de Melo

- União do Vegetal

Núcleo Arco Íris – Núcleo Estrela Dalva – Distribuição Autorizada De Criciúma

Rio Grande do Sul

- CEFLURIS

Igreja Céu do Cruzeiro do Sul – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Francisco Corrente – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Enio Staub – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Sol Lua Estrela – Grupo Nossa Senhora da Conceição – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Céu de São Miguel – C.H.A.V.E de São Pedro (Centro de Harmonia Amor e Verdade Espiritual)

- União do Vegetal

Núcleo Jardim das Flores

REGIÃO SUDESTE

Minas Gerais

- CEFLURIS

Flor de Jagube – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Maurílio Reis – Comunidade Céu do Monte

Centro Eclético da Fluente Luz Universal Manoel Corrente – Estrela Brilhante, Centro Eclético da Fluente Luz Universal Santa Maria Estrela Brilhante – Casa Santa – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Céu da Mantiqueira

- União do Vegetal

Pré-Núcleo Sabiá – Núcleo Lagoa da Prata – Pré-Núcleo Divinópolis – Pré-Núcleo Flor Encantadora – Núcleo Luz Divina – Pré-Núcleo Santana do Paraíso – Núcleo Rei Salomão – Núcleo Encanto das Flores – Núcleo Rainha das Águas

Rio de Janeiro

- CEFLURIS

Céu do Mar, Centro Eclético da Fluente Luz Universal Sebastião Mota de Melo – Flor da Montanha, Centro Eclético da Fluente Luz Universal José Mota – Comunidade Céu da Montanha, Centro Eclético da Fluente Luz Universal Rita Gregório – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Virgem da Luz – Jardim Praia da Beira Mar – Céu da Lua Branca, Centro Eclético da Fluente Luz Universal Mário Rogério da Rocha – Céu de Nazaré, Centro Eclético da Fluente Luz Universal Rei Salomão

- União do Vegetal

Núcleo Pupuramanta – Núcleo Janaina – Núcleo Camalango – Distribuição Autorizada de Niterói

Espírito Santo

- União do Vegetal

Núcleo Príncipe Ancarflio

São Paulo

- CEFLURIS

Céu de Maria, Centro Eclético da Fluente Luz Universal Lúcio Otávio Mortimer – Céu de Midam, Centro Eclético da Fluente Luz Universal Flor de Luz – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Lua Cheia – Rainha do Céu, Centro Eclético da Fluente Luz Universal Pedro Nunes Costa – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Céu da Nova Era – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Céu da Divina Estrela – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Nova Jerusalém – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Céu do Vale – Centro Rainha da Paz

- União do Vegetal

Núcleo Lupunamanta – Núcleo Alto das Cordilheiras – Núcleo Samaúma – Núcleo Castanheira – Núcleo São João Batista – Núcleo Rei Davi

Número de filiados: *Alto Santo*: 600 (pesquisa de campo de Sandra Goulart, março de 2002); *Barquinha*: 500; *União do Vegetal*: 7.000 (ver www.udv.org.br); *CEFLURIS*: 3.000 (comunicação pessoal de Alex Polari, fevereiro de 2002).

PARTE II

S ESTUDOS FARMACOLÓGICOS, MÉDICOS E PSICOLÓGICOS DA AYAHUASCA

Farmacologia humana da hoasca (chá preparado de plantas alucinógenas usado em contexto ritual no Brasil)¹

Glacus de Souza Brito²

O chá hoasca é obtido a partir da mistura de duas plantas alucinógenas que, sob diversos nomes, é largamente utilizada por

1. Este texto foi extraído e adaptado por Glacus de Souza Brito, e revisado por Otávio Castello de Campos Pereira, da primeira versão do protocolo de pesquisa *Human Pharmacology of Hoasca – Research Protocol*, redigido por D.J. McKenna; C.S. Grob; G.S. Brito e J.C. Callaway em 1992; até o presente não tinha sido publicado. Trata-se do primeiro projeto de pesquisa que investigou os aspectos biomédicos da hoasca, cuja fase de campo foi realizada em 1993 na cidade de Manaus, Amazônia. Optou-se por publicá-lo porque constitui uma compilação a respeito do tema, ao mesmo tempo em que auxilia a compreensão dos resultados da investigação realizada. Os capítulos 2 e 3 da terceira parte deste livro apresentam, respectivamente, os resultados psiquiátricos e clínicos desse projeto. Os resultados da avaliação farmacocinética foram publicados em: Callaway, J.C.; McKenna, D.J.; Grob, C.S.; Brito, G.S.; Raynon, L.P.; Poland, R.E.; Andrade, E.N.; Mash, D.C. "Pharmacokinetics of Hoasca alkaloids in healthy humans", in: *Journal of Ethnopharmacology* 65, 1999, pp. 243-256.
2. Médico Sanitarista, Epidemiologista da S.E.S. de São Paulo, Consultor da Organização Mundial da Saúde, Diretor do Departamento Médico-Científico do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. Para contato: demec@udv.org.br

populações indígenas e mestiças na região da bacia do alto Amazonas. No Brasil, onde a mistura é conhecida como Hoasca, ou Santo Daime, o uso ritualístico deste chá alucinógeno tem sido um instrumento para diversos movimentos de sincretismo religioso, entre os quais destacam-se o culto do Santo Daime e um outro grande grupo, conhecido como União do Vegetal (UDV). De forma interessante, estes grupos religiosos, apesar de sua origem cabocla no interior da selva amazônica, hoje encontram-se espalhados em praticamente todas as capitais do país e seus adeptos abrangem desde pessoas humildes, iletradas nas regiões de sua origem, até representantes da classe média urbana, pessoas altamente intelectualizadas, profissionais liberais como médicos, advogados, pesquisadores e professores universitários nos grupos localizados nas áreas urbanas. Estes membros participantes bebem a hoasca em rituais em grupo em intervalos regulares que se assemelham a serviços religiosos convencionais. Alguns membros antigos participam há 30 anos ou mais sem danos aparentes à saúde. O chá hoasca é a única preparação botânica, no que diz respeito à atividade farmacológica, dependente de uma interação sinérgica entre os alcalóides ativos existentes nas plantas. Um dos componentes, a *Banisteriopsis caapi*, contém alcalóides de Beta-carbolina, que são potentes inibidores MAO-A; o outro componente, as folhas da *Psychotria viridis* ou espécies correlatas, contém um potente alucinógeno de ação rápida, a N, N-dimetiltriptamina (DMT). A DMT não é ativa quando ingerida oralmente, mas pode se apresentar oralmente ativa quando na presença do inibidor periférico da MAO – e esta interação é a base da ação alucinógena do chá hoasca. Assim, propõe-se uma investigação dos efeitos agudos e prolongados causados pelo uso deste chá nos membros pertencentes ao grupo da União do Vegetal (UDV).

Objetivos específicos

1. classificação taxonômica e avaliação fitoquímica das plantas utilizadas na preparação do chá hoasca;
2. avaliação quantitativa das substâncias psicoativas no chá hoasca e seus metabolismos no plasma;
3. avaliação das alterações neuroendócrinas dos efeitos agudos pós-ingestão do chá hoasca;
4. avaliação dos efeitos psicológicos e fisiológicos agudos e a longo prazo da hoasca em seres humanos;
5. avaliação dos efeitos clínicos de uso a longo prazo do chá hoasca em humanos;
6. avaliação das funções serotoninérgicas em usuários regulares do chá por dez ou mais anos;
7. ensaios de neurotoxicidade aguda e DL50 em animais.

Conceito e significado atual

Os alucinógenos, ou substâncias psicodélicas, são uma classe de agentes psicofarmacológicos capazes de causar profundas mudanças no pensamento, no humor, na emoção e na percepção. Os estados experienciais produzidos pela ingestão de substâncias alucinógenas carregam alguma semelhança com sonhos, com estados meditativos da mente e também com estados psicóticos, embora não possam ser identificados ou iguados com nenhum destes estados (Hollister 1984). Quimicamente, os alucinógenos dividem-se primariamente em duas classes: derivados de feniletilamina e derivados do indol (Shulgin 1982). O protótipo alucinógeno feniletilamina é a mescalina enquanto os indols são representados pelo LSD (dietilamida do ácido lisérgico), psiloscibina e N, N-dimetiltriptamina (DMT). Todos esses exemplos, exceto LSD, são componentes encontrados em forma natural, e todos

têm servido de base para o desenvolvimento de inúmeros análogos sintéticos ou semi-sintéticos. Várias plantas e fungos onde estes componentes são encontrados têm sido utilizados como drogas recreativas e complemento para práticas religiosas nas sociedades ocidentais antigas e contemporâneas e nas sociedades aborígenes (Schultes e Hofmann 1980); o uso do peiote na Igreja Nativa Americana representa um exemplo bem conhecido (La Barr 1964).

O mecanismo farmacológico dos alucinógenos ainda não é totalmente compreendido, apesar de ser o foco de intensos estudos há mais de 40 anos. Alucinógenos como o LSD são conhecidos por interagirem com a serotonina, neurotransmissor da indolamina (5-HT) (Heym e Jacobs 1987). Estudos radiográficos *in vitro* têm obtido sucesso localizando populações receptoras de serotonina que apresentam alta afinidade com o LSD e outros alucinógenos (McKenna *et al.* 1987a, 1987b, 1989). Além disso, estudos de pontes radioligantes e experiências funcionais usando cérebros homogeneizados evidenciam a função dos alucinógenos como agonistas 5-HT₂ e possivelmente aos receptores 5-HT_{1a} (McKenna e Peroutka 1989; McKenna *et al.* 1990; Glennon *et al.* 1984; Johnson *et al.* 1990; Pierce e Peroutka 1989). Estudos em modelos animais acrescentam evidências de que as ações comportamentais, psicológicas e fisiológicas dos alucinógenos são transmitidas via mecanismos serotoninérgicos. O paradigma de discriminação da droga, no qual um animal é treinado para manifestar um comportamento especializado em resposta ao LSD ou a um agente similar, tem sido usado extensivamente para caracterizar as especificações e as relações estrutura/atividade dos análogos do alucinógeno em cada uma das principais classes estruturais (Glennon 1983). Estes estudos também demonstram que a resposta comportamental para alucinógenos é bloqueada ou fortemente atenuada por um pré-tratamento com antagonistas 5-HT₂ como a Ketanserina (Winter e Rabin 1988; Arnt 1989). Outros estudos em animais demonstram que a exposição crônica ou aguda a alucinógenos resulta em uma baixa-regulação seletiva

dos receptores do 5-HT₂, um fenômeno que pode ser relacionado ao desenvolvimento da rápida tolerância a esses agentes (McKenna 1989; Buckholtz 1985).

Enquanto o uso ilícito dos alucinógenos sofre um declínio desde o apogeu de sua popularidade nos anos 1960, estes agentes continuam a ser usados excessivamente por uma significativa parcela da população, particularmente na faixa de 18 a 25 anos (NIDA 1997; Jones e Battjes, s/d). Recentemente, o LSD e outros alucinógenos começaram a ser usados novamente entre grupos de adolescentes (Pope *et al.* 1990). O uso de plantas alucinógenas, incluindo a ayahuasca, tornou-se popular entre cerimônias de grupos *new age*, após o recrudescimento do interesse pelo xamanismo americano nativo (Krajick 1992). Desde a proibição por lei dos alucinógenos em meados dos anos 1960, as investigações clínicas usando objeto humano virtualmente cessaram. Exceção a isto é a investigação clínica dos efeitos psicológicos e neuro-endocrinológicos da DMT (N,N-dimetiltriptamina) em humanos, recentemente concluída pelo Dr. Rick Strassman na Universidade do Novo México (NIDA grant nº DA06524-02; Strassman 1994). Entretanto, questões significativas relacionadas às possíveis reações adversas ao uso agudo ou prolongado não estão incluídas no conteúdo do estudo de Strassman e até o momento permanecem sem resposta.

O presente estudo enfoca uma oportunidade única de investigar algumas dessas questões em um grupo de pessoas que utilizam um alucinógeno derivado de uma planta dentro de um contexto ritualístico controlado. O alucinógeno em questão é a Hoasca, Vegetal ou simplesmente “o chá”, e o grupo referente é um movimento sincrético brasileiro conhecido como União do Vegetal (UDV). A UDV é o maior dos diversos movimentos sincréticos religiosos que conquistaram certa evidência na sociedade brasileira ao longo das últimas duas décadas (ver mapa no final da segunda parte deste livro). O fator que distingue a UDV dos outros movimentos é a adoção de um

alucinógeno aborígene amazônico, conhecido como ayahuasca ou yagé, como um sacramento. O ritual em que o chá hoasca é ingerido dentro do grupo e as vivências que dele resultam são a fonte das experiências religiosas para cada indivíduo do culto. Os aspectos botânicos, químicos e farmacológicos da hoasca, e seu uso dentro do contexto religioso, serão discutidos nos tópicos que se seguem.

Aspectos botânicos, químicos e farmacológicos do chá hoasca

Entre as inúmeras plantas alucinógenas utilizadas pelas populações indígenas da bacia Amazônica, talvez nenhuma seja tão interessante ou complexa botanicamente, quimicamente ou etnograficamente como a bebida alucinógena conhecida como ayahuasca, caapi, ou yagé. A bebida é mais amplamente conhecida como ayahuasca, um termo quíchua que significa “vinho das almas”, o qual designa o próprio chá e também uma das plantas usadas no preparo da bebida, o cipó da floresta Malpighiácea, *Banisteriopsis caapi* (Schultes 1957). No Brasil o nome mais comumente usado na UDV é Hoasca ou Vegetal; a bebida também é conhecida como Santo Daime, ou simplesmente Daime, que da mesma forma é o nome de um outro grupo religioso que faz uso do chá. A ayahuasca ocupa uma posição central na etnomedicina mestiça e a natureza química de seus componentes ativos, somada à maneira através da qual é utilizada, torna seu estudo relevante para debates atualmente em questão na neurofarmacologia, na neurofisiologia e na psiquiatria.

O chá hoasca ou ayahuasca é uma bebida preparada através da fervura da casca e do tronco da *Banisteriopsis caapi* junto com as folhas do gênero *Psychotria*. As misturas são comumente feitas com diversas espécies do gênero *Psychotria* (Rubiaceae), particularmente *P. viridis*, *P. carthagenensis* ou *P. leiocarpa*. As folhas de uma ou outra destas misturas de plantas Rubiácea são sempre adicionadas e contêm alcal-

lóides que são necessários para o efeito alucinógeno (ver as seções de química e farmacologia a seguir).

Dentro da UDV, entretanto, misturas de espécies de plantas mencionadas acima além da *Psychotria* não são feitas. A UDV reconhece duas formas da *Banisteriopsis caapi*, que é comumente conhecida como Mariri. Uma das formas é conhecida como Tucunacá e a outra Caupuri. Membros da UDV com longa experiência mencionam que o chá hoasca preparado com o cipó Tucunacá difere sutilmente do chá preparado com o cipó Caupuri. Da mesma forma, o uso de diferentes espécies da *Psychotria* na mistura também resulta em efeitos diferentes. A *Psychotria viridis*, que é a espécie mais comumente usada, produz um tipo de experiência mais alucinogênica e do tipo visionária, diferente da que produz a *P. carthagenensis*, enquanto que a *P. leiocarpa* é aparentemente similar à *P. viridis* nos efeitos produzidos (Aranha *et al.* 1991).

Aspectos fitoquímicos do chá hoasca e das plantas de origem

Os constituintes químicos da ayahuasca, bem como das plantas usadas na sua preparação, já foram bem caracterizados (McKenna *et al.* 1984; Rivier e Lindgren 1972). A *Banisteriopsis caapi* contém os derivados beta-carbolínicos da harmina, tetrahydroarmina e harmalina como principais alcalóides. Traços e outras beta-carbolinas também têm sido descritas (McKenna *et al.* 1984; Rivier e Lindgre 1972; Hashimoto e Kawanishi 1975, 1976), tais como o alcalóide pirrolidina, e mais: a shihunina e a dihidroshihumina (Kawanishi *et al.* 1982). A outra planta presente na mistura, a *Psychotria viridis*, contém um alealóide principal que é a N,N-dimetiltriptamina (DMT), enquanto a N-metil triptamina e a Metil-tetrahidroharmina têm sido descritas como traços constituintes (McKenna *et al.* 1984; Rivier e Lindgren 1972). Uma outra planta que também pode estar presente na mistura é a

Psychotria carthaginensis, que tem sido descrita como contendo também os mesmos alcalóides (Rivier e Lindgren 1972); porém numa investigação posterior não se confirmou a presença de DMT em uma única amostra examinada (McKenna *et al.* 1984). As concentrações de alcalóides descritas para a *Banisteriopsis caapi* variam de 0.05% a 1.95% do peso seco; na *Psychotria*, a concentração de alcalóides varia de 0.1% a 0.66% do peso seco (McKenna *et al.* 1984; Rivier e Lindgren 1972). Valores e variações similares foram descritos por ambos os grupos de investigação.

*Aspectos farmacológicos da ação do chá hoasca
e seus alcalóides ativos*

A atividade psicoativa do chá hoasca é uma função da inativação periférica da MAO pelos alcalóides beta-carbolínicos presentes na mistura. Esta ação evita uma deaminação oxidativa periférica da DMT, que é o componente primeiramente alucinógeno, que, embora seja administrado oralmente na forma ativa, é incapaz de penetrar na barreira hemato-liquórica e alcançar seu sítio de ação no Sistema Nervoso Central (SNC) na forma ativa (McKenna *et al.* 1984b; Schultes 1972). A DMT quando administrada isoladamente por via oral é inativada até doses acima de 1000 mg (Shulgin 1982; Nichols *et al.* 1991). A DMT é ativa por si só após administração parenteral a partir da dose de 25 mg (Szara 1956; Strassman e Qualls 1994). Por sua inatividade oral, vários métodos de administração parenteral são empregados pelos usuários. Por exemplo, usuários de drogas usam a DMT sintética fumando-a em pasta; nesta forma, o alcalóide volatiliza rapidamente e produz um imediato e intenso episódio psicodélico de curta duração (cinco a dez minutos), comumente caracterizado por alucinações multicoloridas hipnagógicas, rapidamente se movendo (Stafford 1977). Os índios Yanomami e outras tribos da Amazônia preparam uma inalação

de sapo e várias árvores do gênero *Virola*, que contém grandes quantidades de DMT e um composto correlato, 5-methoxy-DMT, que também é inativo por via oral (McKenna *et al.* 1986; Schultes e Hofmann 1980). Os efeitos das inalações botânicas mencionadas que contém DMT, apesar de não serem tão intensas quanto fumar a pasta de DMT sintética, apresentam de maneira similar um início rápido e uma duração limitada. A bebida ayahuasca é a única preparação botânica onde a inativação periférica da DMT, presente em uma das plantas, é evitada pela mistura que contém uma outra planta com um potente e seletivo inibidor da MAO. A experiência psicodélica que se segue após a ingestão da ayahuasca difere notoriamente dos efeitos da DMT administrada parenteralmente: o tempo para início é de aproximadamente uma hora após a ingestão, e os efeitos, que são menos intensos do que aqueles propiciados pela DMT sintética administrada parenteralmente, duram aproximadamente quatro horas. Os efeitos subjetivos da hoasca incluem alucinações hipnagógicas, fantasias como um sonho, e um sentimento de clareza e estimulação. As modificações autonômicas periféricas na pressão arterial, frequência cardíaca etc., são também menos evidentes com a ingestão do chá hoasca do que na administração parenteral da DMT sintética. Em alguns indivíduos, náuseas passageiras e episódios de vômito ocorrem, ao passo que outros raramente relatam distúrbios desta natureza. Quando o chá hoasca é ingerido no contexto ritual em um grupo, estes efeitos são considerados como parte normal da experiência.

As quantidades de beta-carbolinas presentes numa dose regular de ayahuasca são bem abaixo do limiar de sua atividade alucinogênica própria (~300-500 mg para harmalina e tetrahydroarmina; ~100 mg para harmina. Ver Naranjo 1967; Pennes e Hoche 1957), porém acima do limiar para atividade como inibidora da MAO.

É provável que a principal contribuição das beta-carbolinas para os efeitos agudos da hoasca resulte de sua potencialização para ativi-

dade oral da DMT, através da atuação como inibidora da MAO. É importante observar que as beta-carbolinas são inibidores altamente seletivos para MAO-A, forma enzimática para qual a serotonina, e provavelmente outras triptaminas, incluindo a DMT, são os substratos preferenciais (Yasuhara *et al.* 1972, Yasuhara 1974). Esta seletividade das beta-carbolinas para MAO-A sobre a MAO-B, de certa forma corresponde à sua relativa baixa afinidade para a MAO no fígado comparada com a MAO no cérebro; isto pode explicar o porquê de relatos de crise hipertensiva após ingestão da ayahuasca serem raros, quando não inexistentes. Existe, entretanto, um risco potencial de efeito adverso hipertensivo, particularmente para indivíduos cuja dieta inclui alimentos contendo tiramina, e estes parâmetros serão alvo de futuras investigações. A inibição da oxidação periférica da tiramina pode também contribuir para estimulação autonômica associada à ingestão da ayahuasca.

A DMT e seus derivados e as beta-carbolinas e seus derivados estão espalhados no reino vegetal (Allen e Holmstedt 1980), e ambas as classes de alcalóides têm sido detectadas como metabólitos endógenos em mamíferos, incluindo o homem (Bloom *et al.* 1982; Barker *et al.* 1980, 1981a, 1981b). As metil transferases que catalisam a síntese de DMT-5-metoxi-DMT e a bufotenina têm sido caracterizadas em tecidos humanos como: pulmão, cérebro, sangue, líquido, fígado e coração. E também em pulmões de coelhos, sapos, ratos, bezerros, cobaias e cérebro de mandril, bem como em outros tecidos nestas espécies (McKenna e Towers 1984b). Embora a existência e o metabolismo de síntese e degradação da DMT nos sistemas de mamíferos tenham sido foco de recentes investigações científicas (Barker *et al.* 1981), a possível ação neuroregulatória deste composto psicomimético é ainda muito pouco compreendida. Psicotógenos endógenos têm sido sugeridos como fatores etiológicos possíveis na esquizofrenia e outros distúrbios mentais, porém as evidências ainda são controversas.

As beta-carbolinas são compostos indólicos tricíclicos que são relacionadas biossinteticamente e farmacologicamente, de maneira próxima, com as triptaminas. Elas são prontamente sintetizadas via condensação das indolaminas com aldeídos ou alfa-ceto ácidos, e sua biossíntese provavelmente também se processa via reações similares (Melchior e Collins 1982). As beta-carbolinas têm sido também identificadas em tecidos mamíferos incluindo plasma humano e plaquetas, em todo o cérebro do rato, prosencéfalo, núcleo arqueado e adrenal (Airaksinen e Kari 1981). A 6-metoxi-tetra-hidro-betacarbolina tem sido identificada como o principal constituinte da glândula pineal (Langer *et al.* 1984). Parece existir alguma controvérsia, entretanto, sobre a possibilidade de que esta substância seja um artefato resultante de uma ciclação intramolecular de indolaminas no tecido homogeneizado (R.Strassman, comunicação pessoal, 1992).

Aspectos sociológicos, psicológicos, médicos e legais do chá hoasca

Da perspectiva de sociólogos e etnógrafos, a discussão sobre o uso do chá hoasca ou ayahuasca pode ser convenientemente dividida entre considerar seu uso entre os índios e populações mestiças, e o uso mais recente adotado por movimentos sincréticos atuais tais como a União do Vegetal e o Santo Daime.

O uso da hoasca dentro de uma variedade de nomes é uma prática amplamente difundida entre as várias tribos indígenas aborígenes da bacia Amazônica (Schultes 1957). Tais práticas foram estabelecidas sem dúvida no período pré-colombiano, e de fato conhecidas posteriormente pelos habitantes da região. Pinturas iconográficas em cerâmicas e outros artefatos originais do Equador tornam evidente que tais práticas datam no mínimo de 2000 a.C. (Naranjo 1986). A disseminação do uso da ayahuasca entre as numerosas tribos da Amazônia é também uma prova de sua relativa antiguidade.

Com o início da colonização européia, observou-se a miscigenação dos costumes e a ayahuasca, juntamente com outras plantas medicinais, tornou-se gradualmente integrada à tradição etnomédica das populações mestiças. Atualmente esse preparado resulta num importante elemento da etnomedicina e do xamanismo, tal como é praticado entre as populações indígenas mestiças no Peru, Colômbia e Equador. A sociologia e etnografia do uso contemporâneo da ayahuasca (como é mais comumente chamada) na etnomedicina mestiça foi extensivamente descrita (Dobkin de Rios 1972; Luna 1984a, 1984b, 1986).

O uso da ayahuasca na medicina popular das populações mestiças em quase nada difere da praticada pelos xamãs entre as populações aborígenes. Em ambos os casos, a bebida é usada para curar, contatar o divino, como um meio de diagnóstico e um canal condutor ao reino sobrenatural. Este modo tradicional de uso em primeira instância contrasta com a maneira pela qual os movimentos sincréticos, tais como a UDV e o Santo Daime, utilizam o chá. Ao mesmo tempo que esses cultos admitem uma dívida para com os grupos aborígenes pelo uso da hoasca, a droga é usada de uma maneira mais semelhante a cultos católicos cristãos do que aos originais cultos aborígenes. Os grupos da UDV existentes nas cidades, denominados de núcleos, são similares a paróquias católicas, onde cada núcleo tem a sua congregação, um líder ou mestre e vários aspirantes que se dedicam ao aprendizado do conhecimento do chá até se tornarem mestres. Constroem um templo para realização de seus rituais, habitualmente nos primeiros e terceiros sábados de cada mês, existindo também uma estrutura física anexa a este templo onde o chá é preparado.

Entre as pessoas que buscam a UDV, encontram-se indivíduos de todas as classes sociais e níveis culturais. Nos núcleos das cidades da região amazônica predominam pessoas de origem humilde, trabalhadores rurais, caboclos, e nos grandes centros urbanos parecem ser

oriundos de uma classe profissional e socioeconômica um pouco mais elevada. Distribuição semelhante também ocorre entre os seguidores do Santo Daime. Dos 7.000 membros da UDV no Brasil (ver mapa no final da segunda parte deste livro), existe bom número (5-10%) de profissionais da área de saúde, entre eles médicos, psiquiatras, psicólogos, quiropratas, enfermeiros, bem como professores, engenheiros, executivos e outras atividades. A maioria destas pessoas está atenta aos efeitos psicoterapêuticos da prática com o chá, e manifestam grande interesse nos estudos científicos a respeito da hoasca, incluindo os aspectos botânicos, químico-farmacológicos, clínicos e psicológicos. Estes membros possuem um bom conhecimento técnico acerca das plantas, suas propriedades, as substâncias encontradas no chá que bebem e alguns são capazes de discutir estes aspetos com pesquisadores da área. Entretanto, ao mesmo tempo, eles prestam uma reverência espiritual genuína ao chá hoasca e às experiências que ele traz. Para eles não há conflito entre ciência e religião, e a maioria de seus sócios demonstra um forte interesse em aprender tudo o que for possível sobre o chá e como ele atua no corpo e no cérebro. Como resultado desta circunstância única, a UDV apresenta um contexto ideal para se conduzir uma investigação biomédica sobre os efeitos agudos e prolongados da hoasca. Não há escassez de sujeitos dispostos a serem voluntários, seja lá qual for o procedimento de pesquisa médica, invasivo ou não. E tampouco escassez de profissionais médicos dispostos a colaborar com tal estudo, mostrando-se prontos a dedicarem-se com suas próprias habilidades, tornando acessíveis as facilidades necessárias, como espaço laboratorial e *freezers* adequados para estocagem de amostras de sangue e urina etc. Como resultado, os problemas logísticos e práticos associados a este tipo de estudo biomédico tornam-se maleáveis neste contexto.

Ao contrário dos mestiços e dos aborígenes, o uso da hoasca especificamente para a cura nestes grupos é visivelmente ausente, e os

membros da UDV empenham-se para evitar a medicalização do chá hoasca. Os benefícios primordiais enfatizados são espirituais e psicológicos, e a hoasca não é consumida absolutamente como algum tipo de paliativo. O chá é bebido freqüentemente, aproximadamente uma vez em cada duas semanas, sem que isto seja um vício ou cause dependência. O horário para o consumo se dá mais em função de uma questão social e cerimonial do que propriamente de uma necessidade psicológica por parte dos consumidores. A maioria das pessoas que consomem regularmente o chá aparece como absolutamente normal aos olhos de qualquer observador casual e não há notícias de maiores problemas relacionados com seu uso. Algumas pessoas que experimentam pela primeira vez podem sentir efeitos hostis intensos e nada agradáveis psicologicamente, e desistem de repetir a experiência. Alguns indivíduos sentem náuseas e vomitam, mas isto é considerado como parte normal da experiência; na realidade, é a maneira do chá provocar a “limpeza” material e espiritual. Também parecem ser poucos ou quase nenhum os efeitos causados em pessoas que bebem há longo tempo: a maioria dos mestres que foram treinados pelo Mestre Gabriel, o fundador da seita, têm agora entre 60 e 80 anos e participam regularmente das sessões com a hoasca já há 30 anos ou mais, aparentando ser pessoas físicas e mentalmente vigorosas e saudáveis. Os efeitos do uso prolongado do chá, se danosos ou benéficos, dificilmente serão constatados se não houver estudos biomédicos sistemáticos e efetivos, e uma das principais metas do estudo aqui proposto é coletar dados que permitam tal avaliação.

Se o uso do chá hoasca produz efeitos nocivos não tão óbvios, a questão de seus potenciais benefícios torna-se difícil de elucidar na ausência de dados mensuráveis. Diversos usuários atribuem ao chá hoasca curas notáveis e melhora de estados doentios; um grande número insiste que o contato com o chá trouxe benefícios psicológicos significativos. Histórias de transformação moral, freqüentemente en-

volvendo reversão de quadros de alcoolismo, abuso de drogas, violência doméstica, prática de negócios fraudulentos etc., são abundantes entre os membros da UDV. Este é um fator que contribui para uma semelhança notável da UDV com o renascer dos cultos cristãos, nos moldes do cristianismo original. Enquanto a maioria dos membros da UDV credita o fato de beberem o chá como o fator essencial para a transformação moral, a estrutura social da UDV, com forte ênfase em valores de honestidade, espiritualidade, decência e virtudes familiares, apresenta um contexto de grupo forte e apoio que facilita a transformação psicológica e espiritual. O uso do chá hoasca com fins religiosos por grupos como a UDV e Santo Daime sofreu no passado próximas sanções por parte do CONFEN, o conselho brasileiro de entorpecentes na época responsável pela regulamentação de estudos com drogas experimentais e também pelo cumprimento das leis relacionadas a drogas.³ Indubitavelmente, a decisão judicial favorável pelo governo em parte se deve à imagem oficial da UDV como uma organização religiosa de responsabilidade que não apresenta ameaças à sociedade, um reconhecimento oficial de que a UDV cativou as autoridades através de seu posicionamento sério e contínuo neste sentido. Coerentemente, a UDV não procura converter as pessoas para que se tornem membros, e não encoraja ninguém, membros ou não membros, a ingerirem o chá fora do contexto das sessões do grupo. Cada núcleo mantém uma pequena plantação adjacente aos seus templos, e o chá necessário para consumo por cada congregação é produzido no próprio local. O chá não é negociado ou vendido comercialmente. Além disto, muitos profissionais, membros da UDV, trabalham para o governo ou estão em comunicação direta com órgãos governamentais ou oficiais do mesmo. Existe um diálogo intenso entre os órgãos legisladores do governo, como o

3. O Conselho Federal de Entorpecentes – órgão do Ministério da Justiça – foi extinto e atualmente suas atribuições são de competência do Conselho Nacional Anti-Drogas (CONAD).

Conselho Brasileiro de Drogas, e os membros da UDV. Como resultado deste panorama único de circunstâncias, o estudo biomédico proposto aqui pode ser conduzido no Brasil sem que haja violação de qualquer lei, e com o completo conhecimento e colaboração do governo. A permissão para conduzir o estudo proposto foi obtida junto ao Presidente da UDV e também com o Presidente do CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes).

Metodologia do estudo

As investigações experimentais apresentadas são em parte semelhantes ao estudo clínico prévio conduzido por Strassman e Qualls (1994), no qual a DMT sintética foi administrada por via endovenosa (I. V.) a indivíduos experientes em condições controladas. O agente alucinógeno ativo sob investigação, no presente estudo, também é a DMT. Entretanto, este se diferencia daquele conduzido por Strassman e Qualls em vários aspectos importantes. O enfoque deste estudo é uma preparação botânica, uma infusão aquosa preparada a partir de plantas que contêm DMT e beta-carbolinas. O componente alucinogenicamente ativo é a DMT, não administrada parenteralmente; ou melhor, o chá hoasca exibe uma farmacologia única, na qual a atividade oral da DMT, conforme vimos, é catalisada por uma inibição periférica da MAO resultante da ação das beta-carbolinas, pois DMT e beta-carbolinas estão presentes na mistura. Esta combinação resulta num perfil clínico-farmacocinético que difere marcadamente daquele observado após a administração parenteral da DMT. Ao invés de um efeito intenso e transitório de intoxicação que se inicia imediatamente e dura de uns dez ou até trinta minutos, a DMT oral potencializada pelas beta-carbolinas resulta num “bem-controlado” estado alucinógeno que se desenvolve em até uma hora e dura aproximadamente de quatro a seis horas. Sem dúvida, a via oral de administração, bem como os efeitos sobre os

metabolismos das indolaminas que poderiam resultar do bloqueio da MAO, permitem as alterações da meia vida no plasma, e o perfil de excreção metabólica da DMT e seus metabólitos. Nenhum destes parâmetros foi até o momento estudado em seres humanos nestas condições. Os dados obtidos neste estudo proposto complementarão e ampliarão os já encontrados por Strassman e Qualls sobre a farmacologia da DMT administrada parenteralmente.

Um fator significativo que configura este estudo como sendo diferente dos estudos clínicos convencionais é o fato de ter como foco de investigação uma preparação botânica, algo distinto que uma combinação sintética da DMT e beta-carbolinas. Assim sendo, por não se tratar de administração de compostos puros, o presente estudo não trata, estritamente falando, de uma condição clínica controlada. O chá hoasca, e não a combinação sintética de DMT e beta-carbolinas, é a forma pela qual as substâncias são ingeridas pelas pessoas nas circunstâncias comuns. Existem precedentes bem estabelecidos para este tipo de abordagem, particularmente para drogas que são usadas comumente na forma botânica como o café, o tabaco e a maconha. O perfil farmacológico de uma apresentação botânica da droga pode diferir significativamente do perfil de seus principais constituintes ativos, quando analisados separadamente na sua forma sintética, sendo a forma botânica a maneira predominante pela qual estas substâncias são realmente utilizadas. Uma preocupação que merece consideração é o fato de que as doses das preparações botânicas a serem administradas no teste em voluntários (membros da UDV, que consomem regularmente o chá hoasca em seus rituais religiosos) podem ser de difícil titulação em termos de seus constituintes ativos. Com o objetivo de solucionar este problema, será conduzida uma análise fitoquímica quantitativa em amostras do chá hoasca que será utilizado nos testes do estudo. As amostras serão analisadas usando-se HPLC quantitativa e o conteúdo de alcalóides ativos – DMT,

harmina,tetrahidroharminaeharmalina – será determinado e expreso em termos de mg/100mL. Assim, será possível conhecer as quantidades e os tipos de alcalóides presentes numa dose típica do chá hoasca, e o problema da titulação estará prontamente solucionado.

Os objetivos experimentais deste projeto enfocarão a obtenção de um perfil basal de dados relacionados aos efeitos agudos e a longo prazo do chá hoasca em usuários experientes. Os dados psicológicos serão obtidos através de entrevistas e questionários; os parâmetros fisiológicos serão medidos usando-se métodos padronizados como medidas de frequência cardíaca, pressão arterial e análises sorológicas. Um perfil basal das avaliações fisiológicas e psicológicas será realizado com usuários experientes antes da ingestão do chá hoasca. As mensurações fisiológicas serão então repetidas durante e após a ingestão do chá hoasca; estes dados serão comparados como os dados basais sem a ingestão da hoasca. É possível que efeitos bioquímicos a longo prazo possam ser avaliados nas amostras de plaquetas e plasma obtidos de usuários que beberam o chá por um longo período antes da experimentação. Um quadro comparativo de parâmetros será estabelecido em um grupo de controle composto por indivíduos que não fazem uso do chá hoasca, e que possuem parâmetros semelhantes de idade, sexo, tabagismo, alcoolismo e dieta.

Autores, consultores e colaboradores

PESQUISADOR	INSTITUIÇÃO	PARTICIPAÇÃO NO PROJETO
Charles Grob, M.D.	Divisão de Psiquiatria da Criança e Adolescente Harbor, UCLA, Los Angeles, CA, EUA	Principal investigador
Dennis McKenna, Ph.D.	Diretor de Pesquisa, Botanical Dimensions , Minneapolis, MN,EUA	Co-investigador, Coordenador Geral do Projeto
Jace Callaway, Ph.D.	Depto de Farmacologia e Toxicologia, Universidade de Kuopio, Finlândia	Co-investigador, Ensaios receptores de plaquetas atividade MAO em plaquetas

Cláudio T de Miranda, Ph.D.	Professor Adjunto Depto. Psiquiatria da Escola Paulista de Medicina, São Paulo, SP, Brasil	Co-investigador, Avaliação psicológica de experimentadores e controles CIDI – WHO
Elizabeth Oliveira Neves, M.D.	Departamento de Clínica Médica da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Amazonas, AM, Brasil	Co-investigador, Avaliação Clínica Comparativa Basal e efeitos fisiológicos agudos
Edson Andrade Neves, M.D.	Departamento de Clínica Médica da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Amazonas, AM, Brasil	Co-investigador, Avaliação Clínica Comparativa Basal e efeitos fisiológicos agudos
Glacus de Souza Brito, M.D.	Centro de Estudos Médicos UDV – Coordenador Científico – Brasília, DF, Brasil	Suporte Logístico
Edison Saraiva Neves, M.D.	Centro de Estudos Médicos UDV – Presidente, São Paulo, SP, Brasil	Suporte Logístico
Rick Strassman, M.D.	Depto. Psiquiatria, School of Medicine, Un. New Mexico, EUA	Consultor Clínico
David E. Nichols, Ph.D.	Depto. de Química Médica e Farmacologia, Universidade de Pardue, Finlândia	Consultor – Análise dos Alcalóides
José A. S. Cabral, Ph.D.	Coord. Prod. Naturais Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia – INPA – Manaus, AM, Brasil	Co-investigador, Taxonomia Botânica, estudo Fitoquímico nas plantas e no chá
Oswaldo Luis Saide, M.D.	Professor Adjunto, Depto. de Psiquiatria da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, RJ, Brasil	Co-investigador, Administração da Escala de Grau de alucinogênicos (HRS)
Eliseu Labigalini Jr., M.D.	Médico Psiquiatra do Depto. de Psiquiatria da Escola Paulista de Medicina, São Paulo, SP, Brasil	Co-investigador, Avaliação psicológica de experimentadores e controles CIDI – WHO
Cristiane Tacla, Psicóloga	Psicóloga do Depto. de Psiquiatria da Escola Paulista de Medicina, São Paulo, SP, Brasil	Co-investigador, Avaliação psicológica de experimentadores e controles, CIDI – WHO
Russel Poland, Ph. D.	Depto. de Psiquiatria, Universidade da Califórnia, Los Angeles, CA, EUA	Co-investigador Avaliação neuroendócrina plasmática
Mirtes Costa, Ph.D.	Pesquisadora – CPQBA Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, Brasil	Ensaio de Toxicidade Aguda em Animais.
Alba R. M. Brito, Ph.D.	Pesquisadora – CPQBA, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, Brasil	Ensaio de Toxicidade Aguda em Animais.

João Ernesto Carvalho, Ph.D.	Coordenador - SEC Ensaios Biológicos em Animais CPQBA (Unicamp), Campinas, SP, Brasil	Ensaio de Toxicidade Aguda em Animais.
Guilherme Oberlaender, M.D.	Sociedade Brasileira de Psiquiatria Biológica - Rio de Janeiro, RJ, Brasil	Colaborador - HRS em Português
McKenna	Presidente - Botanical Dimensions	Consultor Geral do Projeto

Bibliografia

- AIRAKSINEN, M. M. e KARI, I. "Beta-carbolines, psychoactive compounds in the mammalian body", in: *Medical Biology* 59, 1981, pp. 21-34.
- ALLEN, J. R. F. e HOLMSTEDT, B. "The simple Beta-carboline alkaloids", in: *Phytochemistry* 19, 1980, pp. 1573-1582.
- ARANHA, C.; TRAVAINI, Gabriel; CORREA, Maria A. *Aspectos botânicos e taxonômicos das plantas Banisteriopsis sp. e Psychotria sp.* Comunicação apresentada no 1º Congresso em Saúde, Centro de Estudos Médicos, União do Vegetal, São Paulo, Brasil, 30 maio/2 junho, 1991.
- ARNT, J. "Characterization of the discriminative stimulus properties induced by 5-HT1 and 5HT2 agonists in rats", in: *Pharmacology & Toxicology* 64, 1989, pp. 165-172.
- BARCHAS, J. D. H.; AKIL, G. R.; ELIOT, R.; HOLMAN, B. e WATSON, S.J. "Behavioural neurochemistry: neuroregulators and behavioural states", in: *Science* 200, 1978, pp. 964-973.
- BARKER, S. A.; MONTI, J. A. e CHRISTIAN, S. T. "Metabolism of hallucinogen N.N-dimethyltryptamine in rat brain homogenates", in: *Biochemical Pharmacology* 29, 1980, pp. 1049-1057.
- _____. "N.N-dimethyltryptamine: an endogenous hallucinogen", in: *International Review of Neurobiology* 22, 1981a, pp. 823-910.
- BARKER, S. A.; HARRISON, R. E.; MONTI, J. A.; BOWN, G. B. e CHRISTIAN, S. T. "Identification and quantitation of 1,2,3,4-tetrahydro-B-carboline, 2-methyl 1,2,3,4-tetrahydro-Beta-carboline, and 6-metoxo-1,2,3,4-tetrahydro-B-carboline as *in vivo* constituents of rat brain and adrenal gland", in: *Biochemical Pharmacology* 30, 1981b, pp 9-17.

- BLOOM, F. J.; BARCHUS, SANDLER, M. e USDIN, E. (orgs.). *B-carbolines and Tetrahydroisoquinolines*. Alan R. Liss, Nova York, 1982.
- BRILLEY, M. S.; RAISMAN, R.; SHECTER, D.; ZARIFIAN, E. e LANGER, S. Z. "3H-imipramine binding in human platelets: a new biochemical parameter in depression", in: *Neuropharmacology* 19, 1980, pp. 1203-1210.
- BUCKHOLTZ, N. S.; FREEDMAN, D. X. e MIDDLEBROUGH, L. D. "Daily LSD administration selectively decreases serotonin₂ receptor binding in rat brain", in: *European Journal of Pharmacology* 109, 1985, pp. 421-425.
- BUCKHOLTZ, N. S. e BOGGAN, W. O. "Effects of tetrahydro-B-carboline on monoamine oxidase and serotonin uptake in mouse brain", in: *Biochemical Pharmacology* 25, 1976, pp. 2319-2321.
- _____. "Monoamine oxidase inhibition in brain and liver produced by B-carbolines: structure-activity relationships and substrate specificity", in: *Biochemical Pharmacology* 26, 1977, pp. 1991-1996.
- BYCK, Robert. "Drugs and the treatment of psychiatric disorders" in: GOODMAN, Louis S.; GILMAN, Alfred G. e KOELLE, George B. (orgs.). *The Pharmacology of Therapeutics*, Fifth Edition. Nova York, MacMillan Publishing Co. Inc., 1975.
- CANESSA, M. E.; JAIMOVICH e De la FUENTE, M. "Harmaline: a competitive inhibitor of Na⁺ ion in the (Na⁺/K⁺) ATPase system", in: *Journal of Membrane Biology* 13, 1973, pp. 263-282.
- CHIU, P. S. Chiu e MISHRA, R. K. "Characteristics of 3H propyl Beta-carboline 3-carboxylate binding to benzodiazepine receptor in human brain", in: *Research Communications in Chemical Pathology and Pharmacology* 44, 1984, pp. 199-213.
- COUTINHO, E. da S. e KLEIN, C. H. "Sources of discrepancy in psychiatric diagnosis at hospital in Rio de Janeiro, Brazil", in: *Bol. of Sanit. Panam*, 106, 1989, pp. 396-406.
- De SOUZA, R. C. e GROSSO, A. "Vasopressin-like effects of a hallucinogen drug harmaline on sodium and water transport", in: *Journal of Membrane Biology* 40, 1978, pp. 77-94.
- DOBKIN de RIOS, M. "Visionary vine: psychedelic healing in the peruvian Amazon", in: *International Journal of Social Psychiatry* 17, 1972, pp. 256-269.

- _____. "Curing with ayahuasca in an urban slum", in: HARNER, M. (org.). *Hallucinogen and Shamanism*. Londres, Oxford University Press, 1973.
- GHOSE, K e TUNER, P. "Intravenous tyramine pressor response in depression", in: *The Lancet*, junho, 1975, pp. 1317-1318.
- GLENNON, R. A.; ROSECRANS, J. A. e YOUNG, R. "Drug-induced discrimination, a description of paradigm and a review of its application in the study of hallucinogenic agents", in: *Medical Research Review* 3, 1983, p. 289ss.
- GLENNON, R. A.; TITELER, M. e McKENNEY, J. D. "Evidence for 5-HT2 involvement in the mechanism of action of hallucinogenic agents", in: *Life Sciences* 35, 1984, pp. 2505-2511.
- GLENNON, R. A.; SEGCEL, M. R.; SOINE, W. H.; HERRICK-DAVIS, K.; LYON, R. A. e TITELER, M. "125-1-(2,5 dimethoxy-4-iodophenyl)-2-aminopropane: an iodinated radioligand that specifically labels the agonist high affinity state of 5-HT2 serotonin receptors", in: *Journal of Medical Chemistry* 31, 1988, pp. 5-7.
- HASHIMOTO, Y. e KAWANISHI, K. "New organic bases from Amazonian *Banisteriopsis caapi*", in: *Phytochemistry* 14, 1975, pp. 1633-1635.
- _____. "New alkaloids from *Banisteriopsis caapi*", in: *Phytochemistry* 15, 1976, pp. 1559-1560.
- HAYASHI, K.; NAGAO, M. e SUGIMURA, T. "Interactions of harman and norharman with DNA", in: *Nucleic Acids Research* 4, 1977, pp. 3679-3685.
- HEYM, J. e JACOBS, B. L. "Serotonergic mechanisms of hallucinogenic drug effects", in: *Monographs in Neural Science* 13, 1987, pp. 55-81.
- HO, B. T. "Pharmacological and biochemical studies with B-carboline analogs", in: ESSMAN, W.B. e VAZALLI, L. (orgs.). *Current Developments in Psychopharmacology*, vol. 4, Nova York, Spectrum Press, 1977.
- HOLLISTER, Leo. "Effects of hallucinogen in humans", in: JACOBS, B. L. (org.). *Hallucinogens: Neurochemical, Behavioral, and Clinical Perspectives*. Nova York, Raven Press, 1984.
- JOHNSON, M. P.; MATHIS, C. A.; SHULGIN, A. T.; HOFFMAN, A. J. e NICHOLS, D. E. "12502(2,5 dimethoxy-4-iodophenyl) aminoethane 125-2-C1 as a

- label for the 5-HT₂ receptor in rat frontal cortex", in: *Pharmacology, Biochemistry, Behavior* 35, 1990, p. 211ss.
- JONES, C. e BATTJES, R. (orgs.). "Etiology of drug abuse: implications for prevention" (NIDA Research Monograph#56), NIDA, Rockville, MD, s/d.
- KAWANISHI, K.; UHARA, Y. e HASIMOTO, Y. "Shinunie and dihydroshihunine from *Banisteriopsis caapi*", in: *Journal of Natural Products* 45, 1982, pp. 637-638.
- KILLAM, A. L. e COHEN, M. L. "Characterization of rat platelet serotonin receptors with tryptamine agonists and the antagonists: Ketanserin and SCH 23390", in: *Thrombosis Research* 64, 1991, pp. 331-340.
- KLINE, N. S. T. B.; COOPER, R. F.; SUCKOW, C.; HALLSTROM, D. R.; BRECCIA. "Protection of patients on MAOI's against hypertensive crises", in: *Journal of Clinical Psychopharmacology* 1, 1981, pp. 410-411.
- KOENIG, J. G.; GUDELSKY, H.; MELTZER. "Stimulation of corticosterone and B-endorphin secretion in the rat by selective 5-HT receptor subtype activation", in: *European Journal of Pharmacology* 137, 1987, pp.1-8.
- KRAJICK, K. *Vision Quest Newsweek*, junho, 1992, pp. 62-63.
- LA BARR, Weston. *The peyote cult*. The Shoestring Press, Hamden, Conn, 1964.
- LANGER, S. Z.; LEE, C. R.; SEGNOZAC, A.; TATEISHI, T.; ESNAUD, H.; SCHOEMAKER, H. e WINBLAD, B. "Possible endocrine role of the pineal gland for 6-methoxytetrahydro-B-carboline, a putative endogenous neuromodulator of the 3H imipramine recognition site", in: *European Journal of Pharmacology* 102, 1984, pp. 373-380.
- LAWSON, J. A.; UYENO, E. T.; NIENOW, J.; LOEW, G. H. e TOLL, L. "Structure-activity studies of B-carboline analogs", in: *Life Sciences* 34, 1984, pp. 2007-2013.
- LIPPKE, K. P.; SCHUMACK, W. G.; WENNING, W. e MULLER, W. E. "B-carboline as benzodiazepine receptor ligands: 1 Synthesis and benzodiazepine receptor interaction of esters of B-carboline 3-carboxylic acid", in: *Journal of Medicinal Chemistry* 26, 1983, pp. 499-503.
- LUNA, L. E. "The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of Iquitos, Peru", in: *Journal of Ethnopharmacology* 11, 1984a, pp. 123-133.
- _____. "The healing practices of a Peruvian shaman", in: *Journal of Ethnopharmacology* 11, 1984b, pp. 123-133.

- _____. *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almqvist and Wiksell International, 1986.
- LYON, R. A.; DAVIS, K. H. e TITELAR, M. "3H-DOB (4-bromo-2.5 dimethoxyphenylisopropylamine) labels a guanyl nucleotide sensitive state of cortical 5-HT₂ receptors", in: *Molecular Pharmacology* 31, 1987, pp. 194-199.
- MARLEY, E. e BLACKWELL, B. "Interactions of monoamine oxidase inhibitors, amines, and foodstuffs", in: *Advances in Pharmacology and Chemotherapy* 8, 1970, pp. 185-236.
- MARTIN, I. L. e DOBLE, A. "The benzodiazepine receptor in rat brain and its interaction with ethyl B-carboline-3-carboxylate", in: *Journal of Neurochemistry* 40, 1983, pp. 1613-1619.
- McKENNA, D. J. e TOWERS, G. H. N. "Ultra-violet mediated cytotoxic activity of B-carboline alkaloids", in: *Phytochemistry* 20, n° 5, 1981, pp. 1001-1004.
- McKENNA, D.; TOWERS, G. H. N. e ABBOTT, F. S. "Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogen plants: Tryptamine and B-carboline constituents of ayahuasca", in: *Journal of Ethnopharmacology* 10, 1984a, pp. 195-223.
- McKENNA, D. J. e TOWERS, G. H. "Biochemical and pharmacology of tryptamines and B-carboline: a minireview", in: *Journal of Psychoactive Drugs* 16, 1984b, pp. 347-358.
- McKENNA, D. J. e TOWERS, G. H. N. "On the comparative ethnopharmacology of the Malpighiaceae and Myristicaceae hallucinogens", in: *Journal of Psychoactive Drugs* 17, 1985, pp. 35-39.
- McKENNA, D. J.; LUNA, L. E. e TOWERS, G. H. N. "Biodynamic constituents in ayahuasca admixture plants: an uninvestigated folk pharmacopeia", in: *America Indígena* 46, n° 1, Cidade do México, 1986, pp. 73-101.
- McKENNA, D. J.; MATHIS, C. A.; SHULGIN, A. T. ; SARGENT, T. e SAAVEDRA, J. M. "Autoradiographic localization of binding sites for 125 DOI a new psychotomimetic radioligand, in the rat brain", in: *European Journal of Pharmacology* 137, 1987a, pp. 289-290.
- McKENNA, D. J. e SAAVEDRA, M. "Autoradiography of LSD and 2,5-dimethoxyphenylisopropylamine psychotomimetics demonstrates regional, specific cross-displacement in rat brain", in: *European Journal of Pharmacology* 142, 1987b, pp. 313-315.

- McKENNA, D. J. e PEROUTKA, S. J. "Differentiation of 5-hydroxytryptamine₂ receptor subtypes using 125 R-2,5-dimethoxyphenylisopropylamine (125-R(-)DOI) and 3H-Ketanserin", in: *Journal of Neuroscience* 9, 1989a, pp. 3482-2490.
- McKENNA, D. J.; NAZARALI, A.; HOFFMANN, A. J.; NICHOLS, D. E.; MATHIS, C. A. e SAAVEDRA, J. M. "Common receptors for hallucinogen in rat brain: a comparative autoradiographic study using 125 LSD and 125 DOI, a new psychotomimetic radioligand", in: *Brain Research* 476, 1989b, pp. 45-56.
- McKENNA, D. J.; NAZARALI, A. J.; HIMENO, A. e SAAVEDRA, J. "Chronic treatment with (+) DOI a psychotemimetic 5-HT agonist downregulates 5-HT₂ receptors in rat brain", in: *Neuropsychopharmacology* 2, 1989c, pp. 81-87.
- McKENNA, D. J.; REPKE, D. B.; LO, Leland e PEROUTKA, S. J. "Differential interactions of indolealkylamines with 5-hydroxytryptamine α -receptor subtypes", in: *Neuropharmacology*, 29, 1990, pp. 193-198.
- McKENNA, D. J.; GROB, C .S.; BRITO, G. S.; CALLAWAY, J. C. *Human pharmacology of hoasca – Research Protocol* – manuscrito, 1992.
- MELCHIOR, C. e COLLINS, M. A. "The route and significance of endogenous synthesis of alkaloids in animals", in: *CRC Critical Review in Toxicology* 9, 1982, pp. 313-356.
- MELLRUP, E. T.; PLENGE, P. e ENGELSTOFT, M. "High affinity binding of 3H paroxetine and 3H imipramine to human platelet membranes", in: *European Journal of Pharmacology* 96, 1983, pp. 303-309.
- MORIN, A. M. "B-carboline kinding of the benzodiazepine receptor", in: *Brain Research* 321, 1984, pp. 151-154.
- MENDIS, N.; PARE, C. M. B.; SANDER, M.; GLOVER, V. e STERN, G. M. "Is the failure of(-) deprenyl a selective monoamine oxidase B inhibitor alleviate deression realated to freedom from the cheese effect?", in: *Pychopharmacology* 73, 1981, pp. 87-90.
- NARANJO, C. "Psychotopic properties of the harmala alkaloids", in: EFRON, D. H.; HOLMSTEDT, B. e KLINE, N. S. (orgs.). *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, n° 1645. U.S. Public Health Service, Washington, 1967, pp. 385-391.

- NARANJO, P. "El ayahuasca in la arqueologia ecuatoriana", in: *América Indígena* 46, nº1, Cidade do México, 1986, pp. 117-128.
- NATIONAL INSTITUTE OF DRUG ABUSE. *National household survey on drug abuse: 1985 population estimates*. NIDA. Rockville, MD, 1997.
- NICHOLS, D. E.; OBERLENDER, R. e McKENNA, D. J. "Stereochemical aspects of hallucinogenesis", cap. 1, pp. 1-39, in: WATSON, R. R. (org.). *Biochemistry and physiology of substance abuse*, vol. II. Boca Raton, Fl., CRC Press, 1991.
- PENNES, H. H. e HOCHE, P. H. "Psychotomimetics, clinical and theoretical considerations: Harmine, WIN-2299 and Nalline", in: *American Journal of Psychiatry* 113, 1957, pp. 885-892.
- PEROUTKA, S. J. "5-hydroxytryptamine receptor subtypes", in: *Annual Reviews of Neuroscience* 11, 1988, pp. 45-60.
- PETERSON, E. N. "DMCM: a potent convulsive benzodiazepine receptor ligand", in: *European Journal of Pharmacology* 94, 1983, pp. 117-124.
- PIERCE, P. A. e PEROUTKA, S. J. "Evidence for distinct 5HT₂ binding site subtypes in cortical membrane preparation", in: *Journal of Neurochemistry* 52, 1989, pp. 656-658.
- PINKLEY, H. V. "Plant admixtures to ayahuasca, the South American hallucinogenic drink", in: *Lloydia* 32, 1969, pp. 305-314.
- PLETSCHER, A. e LAUBSCHER, A. "Use and limitations of platelets as models for neurons: Amine release and shape change reaction", in: ROTMAN, A. et al. (orgs.). *Platelets: cellular response mechanisms and their biological significance*. 1980, pp. 267-276.
- POPE, H. Jr.; IONESCU-PIOGGIA, M.; AIZLEY, H.; VARMA, D. "Drug use and life style among college undergraduates in 1989: a comparison with 1969 and 1978", in: *American Journal of Psychiatry* 147, 1990, pp. 998-1001.
- PRESCOTT, R.; KENDALL-TAYLOR, P.; WEIGHTMAN, D.; WATSON, M.; RATCLIFFE, W. "The effect of ketanserin, a specific serotonin antagonist, on the PRL, GH, ACTH, and cortisol responses to hypoglycemia in normal subjects", in: *Clinical Endocrinology* 20, 1984, pp. 137-142.
- PRINCE, L.; RICAURTE, G.; KRYSTAL, J.; HENINGER, G. "Neuroendocrine and mood response to intravenous I-tryptopan in 3,4 methylenedioxymet-

- amphetamine (MDMA) users: preliminary observations", in: *Archives of General Psychiatry* 46, 1989, pp. 20-22.
- RAHWAN, R. G. "Toxic effects of ethanol – possible role of acetaldehyde, tetrahydroisoquinolines, and tetrahydro B-carboline", in: *Toxicology and Applied Pharmacology* 24, 1975, pp. 3-27.
- RICHMAN, Gary D. "The Santo Daimé doctrine: an interview with Alex Polari de Alverga", in: *Shaman's Drum* 22, 1991, pp. 30-42.
- RIVIER, L. e LINDGREN, J. "Ayahuasca, the South American hallucinogenic drink: ethnobotanical and chemical investigations", in: *Economic Botany* 29, 1972, pp. 101-129c.
- RODRIGUEZ, E.; CAVIN, J. C. e WEST, J. E. "The possible role of Amazonian psychoactive plants in the chemotherapy of parasitic worms: a hypothesis", in: *Journal of Ethnopharmacology* 6, 1982, pp. 303-309.
- ROMMELSPACHE, H.; STRAUSS, S. e LINDEMANN, J. "Excretion of tetrahydroharmine and harmaline into the urine of man after a load with ethanol", in: *FEBS Letters* 109, 1980, pp. 209-212.
- ROTMAN, A. "The use of blood platelets serotonin uptake as a model in the study of mental illness", in: USDIN, E.; SOURKES, T. L. e YODIM, M. B. H. (orgs.). *Enzymes and neurotransmitters in mental disease*. John Wiley and Sons. 1980, pp. 65-76.
- ROTMAN, A. "Blood platelets in psychopharmacological research", in: *Progress in Neuropsychopharmacology and Biological Psychiatry* 7, 1980, pp. 135-151.
- SCHULTES, R. E. "The identification of the Malpighiaceae narcotics of South America", in: *Harvard Botanical Museum Leaflets* 18, 1957, pp. 1-56.
- _____. "Ethnobotanical significance of additives to New World hallucinogens", in: *Plant Science Bulletin* 18, 1972, pp. 34-41.
- SCHULTES, R. E. e HOLTMAN, A. *The botany and chemistry of hallucinogens*. Springfield, Charles C. Thomas Publishers, II, 1980, 2ª ed.
- SHULGIN, A. T. "Psychotomimetic drugs: structure-activity relationships", in: INVERSEN, L. L; SNYDER, S. D. (orgs.). *Handbook of Psychopharmacology*, vol. 11, Nova York, Plenum Press, 1982.
- SMITH, T. A. "Tryptamine and related compounds in plants", in: *Phytochemistry* 16, 1977, pp. 171-175.

- STAFFORD, P. *Psychedelics Encyclopedia*. Berleley, CA, And / Or Press, 1977.
- STAHL, Stephen M. "The human platelet: a diagnostic and reserch tool for the study of biogenic amines in psychiatric and neurologic disorders", in: *Archives of General Psychiatry* 34, 1977, pp. 509-516.
- STAHL, Stephen M. e MELTZER, H. Y. "The human platelet as a model for the dopinergic neuron: kinetic and pharmacologic properties and the role of amine storage granules", in: *Experimental Neurology* 59, 1978, pp. 1-15.
- STRASSMAN, R. J.; QUALLS, C. R. "Dose response study of N,N-Dimethyltrip-tamine in humans I. Neuroendocrine, automatic and cardiovascular effects", in: *Arch. Gen. Psychiatry* 51, 1994, pp. 85-97.
- STRASSMAN, R. J. "Human Psychopharmacology of N-N-Dimethyltryptamine", in: *Behavioural Brain Research* 73, 1996, pp. 121-124.
- SZARA, S. "Dimethyptamine: its metabolism in man: the relation of its psychotic effect to the serotonin metabolism", in: *Experientia* 12, 1956, pp. 411-411.
- TAYLOR, D. L.; SILVERMAN, P. B.; HO, B. T. "Effects of 6-methoxytetrahydro-B-carboline on 5-hydroxyptamine binding in rat brain", in: *Journal of Pharmacy and Pharmacaology* 36, 1984, pp. 125-127.
- TAYLOR, D. L.; TANSEY, W.; COOK, J. M. e HO, B. T. "Evaluation of two distinctive beta-carbolines on serotonin binding in human platelets", in: *Research Communication in Chemical Pathology and Pharmacology* 47, 1985, pp. 133-136.
- TOWERS, G. H. N e ABRAMOSKY, Z. "UV-mediated genotoxicity of furanoqui-noline and of certain tryptopahn-derived alkaloids", in: *Journal of Natu-ral Products* 46, 1983, pp. 576-581.
- TRABER, J. e GLASER, T. "5-HT1a receptor-related anxiolytics", in: *Tred in Pharmacological Sciences* 8, 1987, pp. 432-437.
- TUOMISTO, J.; MANNISTO, P. "Neurotransmitter regulation of anterior pitui-tary hormones", in: *Pharmacological Reviews* 37, 1985, pp. 249-332.
- UDENFRIED, S. B.; WITKOP, B.; REDFIELD, G. e WEISSBACH, H. "Studies with reversible inhibitors of monomine oxidase: Harmaline and related compounds", in: *Biochemical Pharmacology* 1, 1958, pp. 160-165.
- UMEZAWA, K.; SHIRAI, A.; MATSUSHIMA, T. e SUGIMURA, T. "Co-mutagenic effect of harman and norharman with 2-acetyl-aminiflourine derrivatives", in: *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 75, 1978, pp. 928-930.

- VAN DER KAR, L.; LORENS, S.; URBAN, J.; BETHAA, C. "Effect of selective serotonin (5-HT) agonists and 5-HT₂ antagonists on prolactin secretion", in: *Neuropharmacology* 28, 1989, pp. 299-305.
- VERAS R, P; COUTINHO, E.; NEY, G. Jr. "The elderly population in Rio de Janeiro (Brazil): a pilot-study of confiability and validity of the mental health segment of the BOAS questionnaire", in: *Rev. Saúde Pública* 2, 1990, pp. 56-63.
- WINTER, J. C. e RABIN, R. A. "Interactions between serotonergic agonists in rats trained with LSD as a discriminative stimulus", in: *Pharmacology, Biochemistry, and Behavior* 30, 1988, pp. 617-624.
- WITTCHEN, H. U.; ROBINS, L. N.; COTTLER, I. B.; SARTORIUS, N.; BURKE, J. ; REGIER, D. e participantes do multicentro WHO/ADAMHA Field Trials. "Cross-cultural Feasibility and Sources of Variance of the Composite International Diagnostic Interview (CIDI)", in: *British Journal of Psychiatry* 159, 1991, pp. 645-653.
- YASUHARA, H.; SHO, S. e KAMIJO, K. "Differences in the actions of harmine on the oxidations of serotonin and tyramine by beef brain mitochondrial MAO", in: *Japanese Journal of Pharmacology* 22, 1972, pp. 439-441.
- YASUHARA, H. "Studies on monoamine oxidase (report XXIV). Effect of harmine on monamime oxidase", in: *Japanese Journal of Pharmacology* 24, 1974, pp. 523-533.
- YAUDIM, M. B. H.; HEFEZ, A. e OPPENHEIM, B. "Human platelet functions as a model for investigation the clinical efficacy of chlorpromazine", in: *British Journal of Clinical Pharmacology* 12, 1981, pp. 535-542.



Psychotria viridis, "rainha", "chacrona", "chacrana", "folha".
Foto: Evelyn Ruman

Farmacologia humana da hoasca: efeitos psicológicos¹

C.S. Grob, D.J. McKenna, J.C. Callaway, G.S. Brito, E.O. Andrade, G. Oberlaender, O.L. Saide, E. Labigalini Jr, C. Tacla, C.T. Miranda, R.J. Strassman, K. S. Boone, E.S. Neves²

Durante o verão de 1993, um grupo multinacional de pesquisadores biomédicos, dos Estados Unidos, Finlândia e Brasil encontrou-se em Manaus, capital do Amazonas, para conduzir um exame dos efeitos bioquímicos e psicológicos da hoasca. Anteriormente à realização do estudo, um convite foi feito pela União do Vegetal para uma investigação da toxicidade do “chá” hoasca. Dada a longa história de repressão do movimento religioso e uso da hoasca anterior à sanção governamental

-
1. Texto traduzido e adaptado por Glacus Souza Brito do artigo: Charles S. Grob e colaboradores: “Human pharmacology of hoasca – a plant hallucinogen used in ritual context in Brasi”, *in: The Journal of Nervous and Mental Disease* 184, 1996, pp. 86-89.
 2. Respectivamente: Divisão da Criança e Adolescente da Clínica de Harbor, Departamento de Psiquiatria da UCLA, Los Angeles, CA, EUA; Heffter Institute, Santa Fé, NM, EUA; Departamento de Farmacologia e Toxicologia, Universidade de Kuopio, Finlândia; Departamento de Clínica Médica da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Amazonas, AM, Brasil; Sociedade Brasileira de Psiquiatria Biológica, Rio de

em 1987, os líderes da União do Vegetal consideraram que conclusões de um estudo científico, objetivo e isento, poderiam ter um valor de proteção no futuro, se mudasse a direção política no Brasil. Conseqüentemente, após consulta ao grupo de pesquisa norte-americano, foi tomada a decisão de utilizar o núcleo mais antigo fora de Porto Velho, em Manaus, onde uma grande porcentagem dos membros tinham estado consumindo a hoasca nos rituais, regularmente, por mais de dez anos. Dadas as exigências e a complicada logística colocadas aos sujeitos neste estudo, a firme e organizada estrutura da União do Vegetal e a disciplina de seus membros provaram ser inestimáveis para o sucesso no cumprimento da meta do projeto. A primeira parte deste documento irá detalhar os resultados da nossa investigação dos efeitos do chá hoasca nas funções psicológicas, e a segunda parte irá discutir nosso exame dos efeitos da hoasca na bioquímica humana.

Metodologia

Quinze membros da igreja sincrética UDV, vivendo na cidade de Manaus, foram selecionados aleatoriamente de um grande grupo de voluntários. O critério para inclusão no estudo incluiu a filiação à UDV por pelo menos dez anos. Membros da UDV participaram nos rituais utilizando a hoasca como sacramento psicoativo num mínimo de duas vezes por mês, mas, freqüentemente, várias vezes por semana, porém, sempre num contexto ritual. Em acréscimo à participação regular no consumo cerimonial da hoasca, a UDV requer dos membros completa

Janeiro, RJ, Brasil; Departamento de Psiquiatria da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, RJ, Brasil; Médico Psiquiatra do Departamento de Psiquiatria da Escola Paulista de Medicina, São Paulo, SP, Brasil; Psicóloga do Departamento de Psiquiatria da Escola Paulista de Medicina, São Paulo, SP, Brasil; Professor Adjunto do Departamento de Psiquiatria da Escola Paulista de Medicina, São Paulo, SP, Brasil; Departamento de Psiquiatria, School of Medicine, New Mexico University, NM, EUA; Divisão de Neuropsicologia do Departamento de Psiquiatria da UCLA, Los Angeles, CA, EUA; Centro de Estudos Médicos da UDV, São Paulo, SP, Brasil.

abstinência de todas as outras substâncias psicoativas, incluindo: álcool, tabaco, maconha, cocaína e anfetaminas.

Quinze pessoas de controle, que nunca tinham consumido a hoasca, foram também recrutadas com o objetivo de compará-las em todos os parâmetros democráticos. Devido ao tamanho relativamente pequeno da amostra e da necessidade de limitar o número de variáveis, todos os indivíduos da UDV submetidos à experimentação e os de controle foram homens. Os examinandos de controle foram comparados aos outros nos parâmetros de idade, etnicidade, estado marital e nível de educação. Embora tenham sido feitas tentativas de controle da dieta e do consumo de álcool, garantia completa não foi possível. Devido às condições difíceis de campo, assim como as limitações de tempo, não foi possível analisar completamente todos os dados demográficos até o início do estudo.

Naquela época foi notado que os indivíduos de controle tinham uma renda anual significativamente maior do que outros examinandos. Num empenho de explicar esta diferença, notamos que o método de recrutamento dos indivíduos de controle fora pedir a cada um dos encaminhados da União do Vegetal que levasse para o estudo um amigo próximo ou alguém que nunca tivesse participado de uma sessão da UDV e nem consumido o chá em nenhuma outra circunstância. Foi observado em retrospecto que vários examinados pediram aos supervisores em seus locais de trabalho para serem voluntários para o estudo.

Vários parâmetros foram utilizados para avaliar os níveis no passado e atuais das funções psicológicas. A ambos os grupos de experimentação foram aplicadas entrevistas estruturadas de diagnóstico psiquiátrico (Composite International Diagnostic Interview-CIDI), teste de personalidade (Tridimensional Personality Questionnaire-TPQ) e teste neuropsicológico (WHO-UCLA Auditory Verbal Learning Test). Aos examinandos da UDV, mas não aos de controle, foi pedido para preencher um questionário (Hallucinogen Rating Scale-HRS) após uma sessão de hoasca. Cada um

dos examinados foi entrevistado também num formato semi-estruturado destinado a verificar suas histórias de vida.

Todos os examinandos eram monolíngüísticos de português. Versões em português de Composite Internacional Diagnostic Interview (CIDI) e do Tridimensional Personality Questionnaire (TPQ) estavam à disposição do estudo, tendo sido previamente traduzidos e validados em português pelos criadores dos instrumentos. Versões em português do WHO-UCLA Auditory Verbal Learning Test e a Hallucination Rating Scale foram desenvolvidas para este estudo por colaboradores brasileiros que traduziram os instrumentos primeiramente em português, depois de volta para o inglês e, finalmente, de novo para o português. As sessões do CIDI e o WHO-UCLA foram conduzidas por colaboradores brasileiros, profissionais capacitados na área de saúde mental. O TPQ e o HRS são questionários pessoais. As entrevistas semi-estruturadas da história de vida foram conduzidas por um psiquiatra que domina a língua inglesa, assistido por um intérprete fluente em inglês e português. Todas as entrevistas das histórias de vida foram gravadas em fita.

Composite International Diagnostic Interview (CIDI): o CIDI é uma extensa entrevista de diagnóstico psiquiátrico, mundialmente padronizada e preconizada pela Organização Mundial da Saúde, para avaliação de quadros clínicos de desordem mental, de acordo com as definições e critérios do CID-10 (Classificação Internacional de Doenças 10^a Revisão) e DDDSM-III-R (Robbins *et al.* 1988). O CIDI foi concebido para uso numa variedade de culturas e ambientes. Embora sua aplicação primária tenha sido feita em estudos epidemiológicos de desordens mentais, o CIDI tem sido também utilizado com propósito clínico e de pesquisa. No curso de seu desenvolvimento, o CIDI foi submetido a uma variedade de testes em diferentes ambientes, países e culturas para verificar manejo, abrangência de diagnósticos, confiabilidade, inclusive de procedimentos (Wittchen *et al.* 1991).

Questionário de Personalidade Tridimensional (TPQ): o TPQ é um teste de 100 itens, auto-administrável, do tipo papel e lápis, verdadeiro/falso, um instrumento que leva aproximadamente 15 minutos para se completar (Cloninger 1987a). O questionário mede as três mais altas dimensões da personalidade (Novelty Seeking, Harm Avoidance e Reward Dependence), cada uma das quais medindo quatro dimensões menores (Cloninger 1987b). O domínio da *Novelty Seeking* mede os espectros da excitabilidade exploratória *versus* rigidez estóica (9 itens), impulsividade *versus* reflexão (8 itens), extravagância *versus* reserva (7 itens) e desordem contra regimentação (10 itens). O domínio da *Harm Avoidance* mede os espectros de preocupação antecipatória *versus* otimismo não inibido (10 itens), medo da incerteza *versus* confiança (7 itens), timidez com estranhos *versus* espírito gregário (7 itens) e fadigabilidade e astenia *versus* vigor (10 itens). O domínio da *Reward Dependence* mede os espectros de sentimentalidade *versus* insensibilidade (5 itens), persistência *versus* irresolutividade (9 itens), atração *versus* repulsão (11 itens) e dependência *versus* independência (5 itens). O TPQ é baseado num modelo biossocial unificado de personalidade, integrando conceitos focalizados em bases neuroanatômicas e neurofisiológicas de tendências de comportamento, estilos de aprendizado e interação adaptativa das três dimensões de personalidade (Cloninger *et al.* 1991).

WHO-UCLA (Auditory Verbal Learning Test): o *Auditory Verbal Learning Test* é somente uma simples lista-tarefa de aprendizagem similar ao *Rey Auditory Verbal Learning Test* (Rey 1964), mas que é apropriado para uso em contexto de cruzamento cultural e é sensível a graus moderados de disfunção cognitiva. O teste inclui uma lista de itens cuidadosamente selecionados de categorias como: partes do corpo, ferramentas, objetos de casa e veículos de transporte comum, de modo a ser familiar às várias culturas (Maj *et al.* 1993). Os exami-

nandos têm que ler uma lista de quinze itens numa escala de aproximadamente uma palavra por segundo e a seguir lhes é pedido para repetir a maior quantidade de palavras que eles possam lembrar. A mesma lista é lida para os examinandos num total de cinco vezes sucessivas, e em cada ocasião o sujeito é solicitado a repetir a maior quantidade de palavras que ele possa lembrar. A seguir, é aplicado um teste de interferência, com a leitura de uma segunda lista de quinze palavras e a solicitação de que o examinando as recorde imediatamente após. A etapa seguinte consiste em solicitar ao examinando que recorde espontaneamente o maior número de palavras da primeira lista. Finalmente, o examinador, sem identificá-la ao examinando, lê a primeira lista de palavras solicitando após cada item a confirmação se integraria ou não a primeira lista de palavras apresentada.

Hallucinogen Rating Scale (HRS): o HRS é um questionário de 126 itens originalmente desenvolvidos para avaliar a extensão dos efeitos induzidos por administração intravenosa de dimetiltryptamina sintética (Strassman *et al.* 1994). Uma escala de zero a quatro é utilizada para a maioria das questões, como 0 (zero), “não mesmo”, 1 “muito pouco”, 2 “moderadamente”, 3 “bastante” e 4 “extremamente”. As respostas aos itens são analisadas de acordo com seis agrupamentos conceitualmente coerentes: cenestesia (enteroceptivo, visceral e cutâneo – efeitos táteis); afetos (emocional/respostas afetivas); percepção (experiências visuais, auditivas, gustativas e olfativas); cognição (alteração em processos ou conteúdos do pensamento); volição (uma mudança na capacidade para interagir consigo mesmo, com o ambiente ou certos aspectos da experiência) e intensidade (vigor dos vários aspectos da experiência).

Entrevista da História de Vida: cada um dos quinze examinandos concordou em se submeter a aproximadamente uma hora de entrevista conduzida por um psiquiatra (CSG). A entrevista visava explorar várias facetas de suas vidas, relacionadas às experiências como membros da União do Vegetal e suas participações freqüentes nos rituais, utilizando

a hoasca como sacramento. As entrevistas foram conduzidas com o auxílio de um tradutor, de maneira semi-estruturada e aberta no final. A cada um dos examinados foi pedido para “contar a história de suas vidas antes da primeira vez em que bebeu o chá hoasca... como primeiro conheceu a UDV e os efeitos do chá hoasca... como suas vidas se desenvolveram desde o momento em que se tornaram membros da União do Vegetal”.

Resultados

Diagnóstico Psiquiátrico: uma entrevista psiquiátrica estruturada foi conduzida com cada um dos 15 examinados da UDV e os de controle. A administração da Composite International Diagnostic (CIDI) identificou que apesar de nenhum dos examinados da UDV ter um diagnóstico psiquiátrico atual por abuso de álcool e hipocondria, estes foram detectados em dois examinados de controle. Entretanto, indicações de diagnóstico no passado assinalaram que, de acordo com os critérios do CID-10 e DSM-III-R, cinco dos examinados tinham antecedente de desordem por abuso de álcool, dois de doença depressiva maior e três de ansiedade fóbica. Por outro lado, entre os 15 examinados de controle, somente um tinha tido desordem psiquiátrica no passado, por abuso de álcool, remitida dois anos antes do estudo.

Teste de Personalidade: o Tridimensional Personality Questionnaire (TPQ), medindo os três domínios (Novelty Seeking, Harm Avoidance e Reward Dependence), foi administrado aos 15 examinados da UDV e aos 15 examinados de controle. Medida e desvios-padrão dos resultados comparativos do T-Teste são mostrados na Tabela I.³ Acha-dos significativos no Novelty Seeking incluíram os membros da UDV como tendo maior “rigidez estoica *versus* excitabilidade exploratória” ($p < 0.049$) e maior “regimentação *versus* desordem” ($p < 0.016$). Uma

3. Ver texto “Farmacologia humana da hoasca – estudos clínicos”, na terceira parte deste livro.

significativa tendência foi encontrada no espectro de maior “reflexão *versus* impulsividade” ($p < 0.1$). Não foi encontrada variação significativa no espectro de “reserva *versus* extravagância” ($p < 0.514$). A somatória dos quatro espectros do Novelty Seeking identificou diferenças altamente significativas entre os dois grupos ($p < 0.0054$).

A análise do domínio de Harm Avoidance do TPQ também identificou diferenças significativas entre os dois grupos. Os examinandos da União do Vegetal foram identificados como tendo significativa maior “confiança *versus* medo da incerteza” ($p < 0.043$), com uma tendência a maior “espírito gregário *versus* timidez com estranhos” ($p < 0.067$), maior “otimismo desinibido *versus* preocupação antecipatória” ($p < 0.098$) e maior “vigor *versus* fadigabilidade e astenia” ($p < 0.144$). A somatória dos quatro espectros do Harm Avoidance mostrou uma diferença significativa entre os dois grupos ($p < 0.011$).

A análise do Reward Dependence não demonstrou qualquer diferença entre os dois grupos, nem quanto ao valor total nem quanto ao valor dos subdomínios.

Testes Neuropsicológicos: a todos os 15 examinandos da União do Vegetal e os de controle foi administrado o WHO-UCLA (Auditory Learning Verbal Memory Test). Os examinandos da União do Vegetal apresentaram desempenho significativamente melhor do que os de controle quanto à capacidade de lembrar as palavras na quinta tentativa ($p < 0.038$). Os examinandos da União do Vegetal tiveram um desempenho melhor que os de controle, embora num grau não significativo estatisticamente, nos seguintes testes: número de palavras lembradas ($p < 0.253$), recordação tardia ($p < 0.248$) e recordação de palavras após interferência ($p < 0.158$). Não ocorreu diferença entre os dois grupos no teste do número de falsos/positivos na tarefa de reconhecimento ($p < 0.602$).

Avaliação fenomenológica: o *Halluciogen Scale* (HRS) foi completado por cada um dos 15 examinandos da União do Vegetal na hora seguinte ao término de uma sessão experimental da hoasca, onde uma variedade de parâmetros médicos e bioquímicos tinham sido postos para avaliação. As análises dos 126 itens do HRS renderam achados que classificaram a experiência com a hoasca como moderada no final de espectro quando contrastada à experiência mais intensa e de curta duração da dimetiltryptamina intravenosa. Contrastando com a intensidade da DMT injetável que acaba em menos de trinta minutos, a experiência total da hoasca dura em média quatro horas. A análise dos dados revela que os agrupamentos clínicos do HRS para os examinandos da hoasca estiveram num nível relativamente moderado, quando contrastados com investigações anteriores dos efeitos da DMT intravenosa (Strassman *et al.* 1994). Os agrupamentos de intensidade ($1.633 = 0.555533$), afeto ($0.947 = 0.229$), cognição ($0.908 = 0.494$) e volição ($1.3099 = 0.429$) foram compatíveis com uma experiência de DMT intravenosa de dosagem entre 0.1 e 0.2 mg/kg, ao passo que o agrupamento de DMT de 0.1mg/kg e o agrupamento de cenestesia ($0.367 = 0.256$) foi menor do que o correspondente à dose mais baixa de DMT intravenosa usada (0.05mg/kg).

Entrevistas das Histórias de Vida: todos os 15 examinandos deram informações detalhadas sobre suas histórias pessoais, com ênfase particular em como o seu envolvimento com a União do Vegetal e a experiência com a hoasca tiveram impacto no curso de suas vidas. Suas idades abrangeram na época do estudo de 26 a 48 anos, com uma média de 37 anos de idade. Dois deles nasceram dentro da União do Vegetal, ao passo que os outros treze tinham entre 10 a 18 anos de filiação formal à União do Vegetal, como uma média de 14 anos de filiação. Três deles eram mestres atuais (líderes de núcleos), dois deles eram filhos de mestres antigos e um era cunhado de um mestre antigo.

Muitos dos examinandos se referiram a uma variedade de comportamentos disfuncionais anteriores à sua entrada na União do Vegetal. Onze examinandos possuíam história de uso moderado a severo de álcool anterior à sua entrada na União do Vegetal, com cinco deles remetendo a episódios associados com comportamentos violentos. Dois deles tinham sido presos devido a sua violência. Quatro indivíduos também relataram envolvimento anterior com abuso de drogas, incluindo cocaína e anfetaminas. Oito dos onze examinados com histórias anteriores de álcool e abuso de drogas, eram viciados em nicotina na época do seu primeiro encontro com a União do Vegetal e com o ritual da hoasca. Autodescrições adicionais anteriores à entrada na seita incluíram “impulsivo, sem respeito, raivoso, agressivo,positor, rebelde, irresponsável, alienado, fracassado”.

Todos os 15 examinandos da União do Vegetal explicaram como as suas experiências com o ritual de uso da hoasca tiveram um profundo impacto no curso de suas vidas. Para muitos deles, o ponto crítico foi sua primeira experiência sob a influência do chá. Um tema comum era a crença percebida durante o estado alterado induzido de consciência que eles estavam num caminho autodestrutivo que inevitavelmente os conduziria à sua própria ruína e mesmo morte, a menos que embarcassem numa mudança radical de sua conduta pessoal e orientação. Alguns exemplos incluíram:

Eu tive uma visão de mim mesmo num carro indo para uma festa. Teve um terrível acidente e eu podia ver a mim mesmo morrer...

Eu estava num parque de diversões, num carrossel, dando voltas e voltas e voltas sem nunca parar. Eu não sabia como sair de lá. Eu estava com muito medo...

Eu podia ver aonde eu estava indo com a vida que estava levando... Eu podia me ver acabando num hospital, numa prisão, num cemitério...

Eu me vi sendo preso e levado à prisão. Eles iam me executar por um crime terrível que eu tinha cometido.

Experimentadores também reportaram que durante suas agonias ou pesadelos visionários eles encontravam o fundador da União do Vegetal, Mestre Gabriel, que os livrava de seus pesadelos:

Eu vi esses feios horrorosos animais. Eles me atacaram. Meu corpo estava desajuntado, diferentes partes de mim estavam jogadas por todo o chão. Então eu vi o Mestre. Ele me disse o que eu iria precisar para pôr todas as partes de meu corpo de volta no lugar...

Eu corri pela floresta horrorizado por que eu ia morrer ... Então eu vi o Mestre. Ele olhou para mim. Eu fui banhado em sua luz. Eu sabia que estaria tudo bem...

Eu estava numa canoa, fora de controle, descendo o rio. Eu achei que iria morrer, mas então eu vi o Mestre Gabriel numa canoa bem na minha frente. Eu sabia que enquanto eu estivesse com o Mestre, eu estaria a salvo.

Examinandos afirmaram que desde sua entrada na União do Vegetal suas vidas passaram por mudanças profundas. Além da total descontinuidade do abuso de álcool, drogas e cigarros, os sujeitos enfaticamente afirmaram que sua conduta diária e orientação para o mundo à sua volta tinham tido radical reestruturação:

Eu antigamente não ligava para ninguém mas agora eu sei da responsabilidade. Cada dia eu trabalho para ser um bom pai, um bom marido, um bom amigo, um bom trabalhador. Eu tento fazer o que posso para ajudar os outros... Eu aprendi a ser mais calmo, mais confiante, a aceitar mais os outros... Eu passei por uma transformação.

Os examinandos enfatizaram a importância de “praticar boas ações, prestar atenção no que diz e ter respeito pela natureza”. Finalmente, disseram experimentar melhora na memória e na capacidade de concentração, estado de humor constante, satisfação nas suas relações do dia a dia e um senso de significado e coerência em suas vidas.

Os examinandos inequivocamente atribuem as mudanças positivas em suas vidas ao seu envolvimento com a UDV e sua participação no cerimonial de ingestão do chá. Eles vêem a hoasca como um catalisador para sua evolução psicológica e moral, mas prontamente apontam contudo que não é somente a hoasca a responsável, mas antes o fato de beber o chá no contexto e estrutura ritual da União do Vegetal. Muitos dos examinandos foram, na verdade, bastante críticos quanto a outros grupos brasileiros que utilizam a hoasca de uma forma menos controlada e com menos concentração. Examinandos descrevem a União do Vegetal como um “navio” que lhes permite navegar seguramente nos freqüentes estados turbulentos de consciência induzidos pela ingestão da hoasca. A União do Vegetal é sua “mãe... família... casa de amigos”, promovendo “orientação e direção” e permitindo a eles andar no “caminho certo”. Enfatizam a importância da “união”, das plantas e das pessoas. Sem a estrutura da União do Vegetal, afirmaram os examinandos, as experiências com a hoasca podem ser imprevisíveis e levar a um senso exagerado do eu. Dentro da “Casa da UDV”, entretanto, o estado induzido pela hoasca é controlado e direcionado no “caminho da simplicidade e humildade”.

Discussão

Como esta investigação foi a primeira tentativa de se estudar o fenômeno da hoasca numa perspectiva biomédica e como o local do estudo era relativamente primitivo (a Amazônia brasileira), esses resultados necessitam ser vistos como um estudo piloto. Porém, os achados apresentados são intrigantes e, em um certo grau, inesperados. Avaliações de diagnósticos psiquiátricos revelaram que apesar de uma porcentagem apreciável de usuários de longo tempo da hoasca terem tido desordens relativas ao álcool, depressivas ou de ansiedade anteriores à sua iniciação com a hoasca, todas as desordens remitiram sem recaídas depois de sua entrada na União do Vegetal. Tal mudança foi particularmente notada na área de consumo excessivo de álcool, onde além dos cinco examinandos que tiveram diagnósticos anteriores do

CIDI relativos a desordens por abuso de álcool, seis examinandos adicionais possuíam padrões moderados de consumo de álcool que se aproximavam do *status* de diagnósticos psiquiátricos de alcoolismo do CIDI. Todos estes onze examinados com envolvimento anterior com álcool alcançaram a completa abstinência pouco depois de se filiarem à seita da hoasca. Além disto, foram bastante enfáticos quanto a transformações radicais no seu comportamento, atitudes em relação aos outros e visão de mundo. Eles estão convictos de que tiveram força para eliminar sua raiva crônica, ressentimento, agressão e alienação. Tal mudança foi particularmente notada na área de consumo excessivo de álcool, onde além dos cinco examinados que tiveram diagnósticos anteriores do CIDI relativos a desordens por abuso de álcool anterior, seis examinandos adicionais possuíam padrões moderados de consumo etílico e de alcoolismo do CIDI. Inesperadamente verificou-se que todos os onze examinados com envolvimento anterior com o álcool alcançaram abstinência sem recidivas pouco depois de se filiarem à seita da hoasca. Além disso, esses indivíduos foram bastante enfáticos ao relatarem suas experiências com a hoasca, destacando as transformações radicais de seus comportamentos em relação a outras pessoas e em sua concepção de mundo. Eles demonstraram-se convictos de que tiveram força para eliminar sua raiva crônica, ressentimento e agressividade, assim como em adquirir maior autocontrole, responsabilidade para com a família e comunidade e realização pessoal através da participação nas cerimônias da hoasca na União do Vegetal. Embora os efeitos salutareos de um forte sistema de suporte em grupo e filiação religiosa não possam ser minimizados, não é inconcebível que o uso por longo tempo da hoasca por si mesmo possa ter tido efeitos positivos e terapêuticos no *status* psiquiátrico e funcional dos indivíduos. Análises bioquímicas anteriores de preparados da hoasca indicaram ação inibidora da monoaminoxidase (McKenna *et al.* 1984), o que pode ser relevante para esses achados clínicos.

A avaliação de personalidade utilizando o Tridimensional Personality Questionnaire (TPQ) revelou diferenças significativas entre os examinandos da União do Vegetal e os de controle tanto nos domínios

do Novelty Seeking como no Harm Avoidance, mas não no Reward Dependence. Examinandos da União do Vegetal pontuaram significativamente abaixo tanto no Novelty Seeking como no Harm Avoidance, quando comparados com os de controle. Indivíduos com relativamente baixas pontuações no Novelty Seeking são descritos na literatura psiquiátrica como reflexivos, rígidos, leais, estóicos, de temperamento calmo, frugais, ordeiros e persistentes (Cloninger 1987b). Pontuações baixas no Novelty Seeking também são associadas a comportamentos de alta desejabilidade social e maturidade emocional (Cloninger *et al.* 1991). Indivíduos com pontuações baixas em Harm Avoidance são descritos como confiantes, descontraídos, otimistas, despreocupados, desinibidos, dispostos e energéticos (Cloninger 1987b). A associação da baixa pontuação no Novelty Seeking e Harm Avoidance foi identificada com traços de hipertimia, alegria, determinação e confiança elevada em si mesmo (Cloninger 1987b). Cada um dos domínios do TPQ está associado com uma monoamina neuromoduladora principal. Como as dimensões da personalidade medidas no TPQ são tidas como tendências hereditárias, uma questão pertinente que vem à tona nestes resultados é se os atributos de personalidade medidos aqui foram influenciados pelo longo tempo de consumo cerimonial da hoasca ou se são fatores especificamente previsíveis em indivíduos que venham a se envolver num processo como o da União do Vegetal.

Um problema similar aparece com a interpretação dos dados neuropsicológicos. Embora os examinandos da União do Vegetal tenham tido melhores resultados no teste neuropsicológico, comparados aos de controle, como medidos no WHO-UCLA Auditory Learning Verbal Memory Test, a falta de dados retrospectivos torna impossível determinar se o chá hoasca tem proporcionando um efeito cognitivo benéfico ou não. Embora os examinandos da União do Vegetal tenham conversado longamente sobre como a hoasca tinha melhorado seus poderes de concentração e memória, a metodologia atual não foi desenhada para substanciar esta conexão. Somente com a avaliação neuropsicológica em pessoas sem experiências anteriores com o chá, e depois seguindo-as durante todo o processo, com avaliação em série à medida que

viesses a se envolver com a União do Vegetal e o ritual de uso da hoasca, poderíamos definitivamente precisar se a hoasca realmente melhora o *status* cognitivo. A aproximação metodológica utilizada para o estudo atual teve intenção de ser apenas preliminar e exploratória, e não possui as logísticas necessárias que permitiriam tal estudo prospectivo. A presente análise dos dados é, porém, indicação de que o consumo por longo tempo da hoasca, no contexto cerimonial estruturado da União do Vegetal, não parece exercer um efeito tóxico e de deterioração nas funções neuropsicológicas.

Este estudo é uma tentativa inicial de aplicar rigorosamente modelos e instrumentos de pesquisa contemporâneos ao pouco estudado fenômeno do uso ritualístico da planta alucinógena hoasca. Embora com uma longa tradição de uso entre as populações indígenas da bacia Amazônica, com uma aplicação medicinal amplamente difundida pelas populações mestiças e com o desenvolvimento no século XX das igrejas sincréticas no Brasil, pesquisas psiquiátricas e médicas até agora têm falhado em abordar a questão de quais são os efeitos desta planta psicoativa incomum. Depoimentos quanto a seus efeitos na melhora e restauração da saúde precisam ser explorados, assim como alegações de seu potencial deletério. O estabelecimento de sanção legal dentro do contexto religioso no Brasil provê um importante e necessário pré-requisito para futuras investigações compreensivas e objetivas. O uso cerimonial da hoasca, como estudado neste projeto de pesquisa, é claramente um fenômeno muito diferente da noção convencional do “abuso de drogas”. De fato, seus impactos aparentes sobre os examinandos avaliados no curso de nossa pesquisa parece ter sido positivo e terapêutico, tanto nos depoimentos pessoais como nos testes objetivos. Existe claramente uma necessidade de procurar estudos de seguimentos rigorosos e compreensão para as explorações preliminares aqui documentadas, não somente para futura elucidação do fenômeno único do uso da hoasca num contexto ritual altamente estruturado, mas também devido ao crescente interesse e uso da hoasca na América do Norte e Europa. Será imperativo

delinear cuidadosamente os potenciais para efeitos adversos assim como estabelecer parâmetros ótimos de segurança dentro dos quais a hoasca pode ser consumida. Sob esta luz, estudo cuidadoso da estrutura cerimonial e salvaguarda de tais grupos poderá facilitar o desenvolvimento de pesquisas futuras. É nossa esperança que esforços subseqüentes para investigar o fenômeno da hoasca venham a explorar estes assuntos, e determinar se nossos achados preliminares podem ser confirmados.

Independentemente destes resultados serem finalmente corroborados, acreditamos ter demonstrado que este fascinante, embora negligenciado fenômeno, pode ser rigorosamente estudado, utilizando instrumentos de investigação e pesquisa.

Referências citadas

- CLONINGER, C. R. *The Tridimensional Personality Questionnaire, version IV*. St. Louis, MO, Departamento de Psiquiatria, Washington University School of Medicine, 1987a.
- _____. "A systematic method for clinical description and classification of personality variants", in: *Arch. Gen. Psychiatry* 44, 1987b, pp. 573-588.
- CLONINGER, C. R.; PRZYBECK, T. R.; SVRAKIC, D. M. "The Tridimensional Personality Questionnaire: U.S. normative data", in: *Psychological Reports* 69, 1991, pp. 1047-1057.
- McKENNA, D. J.; TOWERS, G. H. N. "Biochemistry and pharmacology of Tryptamines and Beta-carbolines", in: *J. Psychoactive Drugs* 16, 1984, pp. 347-358.
- MAJ, M.; D'ELIA, L.; SATZ, P.; JANSSEN, R.; ZAUDIG, M.; UCHIYAMA, C.; STARACE, F.; GALDERISI, S.; CHERVINSKY, A. "Evaluation of three new Neuropsychological tests designed to minimize cultural bias in the assessment of HIV-1 seropositive persons: a WHO study", in: *Arch. Clin. Neuropsychol.* 8, 1993, pp. 123-135.
- REY, A. *L'Examen Clinique en Psychologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1964.

- ROBBINS, L. N.; WING, J.; WITTCHEN, H. U. "The Composite International Diagnostic Interview: an epidemiological instrument used in conjunction with different diagnostic systems in different cultures", in: *Arch. Gen. Psychiatry* 45, 1988, pp. 1069-1077.
- STRASSMAN, R. J.; QUALLS, C. R.; UHLENHUTH, E. H.; KELLNER, R. "Dose-Response study of N,N-dimnethyltryptamine in humans: II. Subjective effects and preliminary results of a new rating scale", in: *Arch. Gen. Psychiatry* 51, 1994, pp. 98-108.
- WITTCHEN, H. U.; ROBBINS, L. N.; COTLER, L. B.; SARTORIOUS, N.; BURKE, J. D.; REGIER, D. "Cross-cultural feasibility, reliability and sources of variance of the Composite International Diagnostic Interview (CIDI)", in: *Br. Journal of Psychiatry* 159, 1991, pp. 645-653.

Farmacologia humana da hoasca: estudos clínicos (avaliação clínica comparativa entre usuários do chá hoasca por longo prazo e controles; avaliação fisiológica dos efeitos agudos pós-ingestão do chá hoasca)¹

*E.N. Andrade, G.S. Brito, E.O. Andrade, E.S. Neves,
D. McKenna, J.W. Cavalcante, L. Okimura, C. Grob,
J.C. Callaway*²

Como parte do Projeto Farmacologia Humana da Hoasca (Grob, C. S. *et al.* 1996), foram conduzidos os ensaios clínicos abrangidos em dois estudos distintos:

1. Agradecemos a todos os voluntários Experimentadores e de Controle que participaram deste projeto. Também a todas as pessoas que direta e indiretamente contribuíram para o desenvolvimento deste estudo. Este projeto teve o financiamento da Botanical Dimensions, uma organização sem fins lucrativos de incentivo à pesquisa científica na área de estudos etnobotânicos.
2. Respectivamente: Departamento de Clínica Médica da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), AM, Brasil; Departamento Médico-Científico da UDV, Brasil; Heffter Institute on Ethnobotanical Research, Santa Fé, NM, EUA; Cardiologista do Hospital Universitário da UFAM; Diretora do Laboratório Central do Hospital Universitário da UFAM; Diretor da Divisão de Psiquiatria da Criança e Adolescência do Departamento de Psiquiatria da Universidade da Califórnia, Los Angeles, EUA; Neurocientista da Universidade de Kuopio, Finlândia. A versão final deste capítulo foi redigida por Glacus de Souza Brito, E. O. Andrade e E. N. Andrade.

1. Estudo Comparativo Basal, que avaliou a situação clínica de usuários de longo prazo do chá hoasca (10 anos ou mais de uso regular) comparativamente a indivíduos que nunca utilizaram esse chá.
2. Avaliação dos efeitos fisiológicos agudos após a ingestão do chá, entre os usuários do chá hoasca.

Métodos

Experimentadores e Controles

Um grupo de 15 indivíduos do sexo masculino que usaram o chá regularmente por 10 anos ou mais, constituiu o grupo de Experimentadores. A seleção foi realizada de forma aleatória, entre os 24 candidatos que se apresentaram espontaneamente para participação neste estudo.

O grupo de comparação (Controles) foi composto pela indicação de um indivíduo por participante do grupo dos Experimentadores. Os critérios estabelecidos foram os seguintes:

1. Os Controles deveriam ser escolhidos preferencialmente entre parentes, primos, colegas de trabalho ou um amigo, que deveria ter aproximadamente a mesma idade de seu correspondente do grupo dos Experimentadores;
2. O Controle não deveria ser usuário de drogas ou reconhecidamente um alcoólatra;
3. O Controle preferencialmente não deveria ser tabagista, embora esta condição não se constituísse um critério de impedimento de participação no estudo;
4. O Controle não deveria ser reconhecidamente um portador de HIV.

Todos os participantes foram informados sobre os objetivos e métodos da pesquisa, com explicações detalhadas a respeito dos pro-

cedimentos a que seriam submetidos. A participação foi voluntária, e formalizada através da assinatura de um termo de consentimento para participação na pesquisa. O protocolo da pesquisa foi aprovado pela Comissão de Ética da Escola Paulista de Medicina e pelo Conselho Regional de Medicina do Estado do Amazonas.

Avaliação clínica basal

Todos os Experimentadores e Controles foram submetidos a uma entrevista clínica e exame físico, além de um painel de testes laboratoriais conhecido como SMAC-24 (incluindo eletrocardiograma). A avaliação em questão foi totalmente conduzida pela equipe médica do Departamento de Clínica Médica da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Amazonas, no Hospital Universitário Getúlio Vargas, em Manaus.

Medições fisiológicas agudas

O local escolhido para condução da avaliação das funções fisiológicas da fase aguda (pós-ingestão do chá hoasca) foram as dependências do templo da União do Vegetal em Manaus – Núcleo Caupuri. Este local foi escolhido por constituir um ambiente familiar para os Experimentadores, onde regularmente bebiam o chá hoasca em seus rituais e portanto numa condição de menor estresse que uma sala em uma unidade médico-hospitalar, bem como também pelo suporte logístico oferecido pela instituição para a equipe de pesquisadores.

O objeto do experimento – o chá hoasca

O chá hoasca utilizado nesta avaliação foi preparado por um experiente mestre da UDV, com acompanhamento e observação dos pesquisadores. Amostras dos vegetais utilizados foram separadas pelos pesquisadores para classificação botânica e análise fitoquímica labo-

ratorial posteriores. Os procedimentos de limpeza e maceração da *Banisteriopsis caapi* e limpeza da *Psychotria viridis*, bem como as quantidades exatas dos vegetais utilizados no preparo do chá, foram observados e registrados pela equipe de pesquisadores. Para a determinação da quantidade do chá a ser administrada aos experimentadores, foi realizado um ritual, conduzido por um Mestre da UDV, para que mestres experientes da UDV e pesquisadores participassem ingerindo uma certa quantidade do chá para avaliar a intensidade dos efeitos da amostra de chá preparada. Após o ritual pediu-se aos Mestres da UDV para que, baseados em sua experiência, determinassem qual volume daquela amostra de chá deveria ser distribuído para uma pessoa de tamanho mediano do sexo masculino nos rituais regulares da UDV. A mesma pergunta foi feita aos pesquisadores, sendo que alguns desses já haviam tido experiências anteriores com o chá com *mestizos* na Colômbia e no Peru. Uma dose de 2 ml por quilograma de peso corpóreo foi estabelecida pelos Mestres da UDV e, coincidentemente, a mesma quantidade foi sugerida pela equipe de pesquisadores. Em seis dias, seis sessões de experimentação foram realizadas para a coleta dos dados.

Os pesquisadores responsáveis pela avaliação clínica coletaram, durante a fase aguda do efeito do chá, dados relativos às seguintes variáveis: temperatura oral, diâmetro pupilar, frequência cardíaca, pressão arterial, frequência respiratória e eletrocardiograma. Todas as variáveis foram coletadas em intervalos regulares: tempo zero (imediatamente anterior à ingestão do chá) e em 20, 40, 60, 90, 120, 180 e 210 minutos após a ingestão do mesmo.

Através de venoclise mantida heparinizada, amostras de sangue foram coletadas de forma indolor naqueles mesmos intervalos de tempo e também 8 horas após a ingestão do chá. Todo o débito urinário de cada Experimentador foi coletado durante as 24 horas seguintes à ingestão.

Avaliação Clínica Basal

Ao serem comparados, ambos os grupos (Experimentadores e Controles) foram equiparados em relação a: idade, tempo de tabagismo, tempo de alcoolismo e uso de drogas. A única diferença significativa foi a renda: os Controles tinham poder aquisitivo discretamente maior que os Experimentadores.

Comparando-se os grupos, os exames laboratoriais não evidenciaram diferenças estatisticamente significantes na contagem de células vermelhas (eritrograma) e células brancas (leucograma), e também nos níveis séricos de: creatinina, fosfatase alcalina, colesterol total e fração HDL, transaminase glutâmico-oxalacética (TGO), transaminase glutâmico-pirúvica (TGP), bilirrubina total e frações, sódio, potássio e cálcio. Esses dados são apresentados na tabela 1.

Verificou-se uma diferença estatisticamente significativa na contagem de plaquetas: os indivíduos do grupo Controle apresentaram maior contagem plaquetária ($359.000/\text{mm}^3$) do que os Experimentadores ($271.000/\text{mm}^3$) – conforme apresentado na tabela 1.

A avaliação eletrocardiográfica verificou a ocorrência de alterações eletrocardiográficas nos dois grupos. O grupo Controle apresentou uma alteração, de bradicardia sinusal. Entre os indivíduos do grupo de Experimentadores foram encontradas 7 alterações eletrocardiográficas: 1 bloqueio de ramo direito (BRD); 1 bloqueio de ramo esquerdo (BRE); 1 distúrbio de repolarização ventricular difusa (DRD); e 4 ocorrências de bradicardia sinusal (BS).

Totalizando, foram encontrados 8 casos de alterações eletrocardiográficas na investigação de saúde geral de Experimentadores e apenas uma alteração entre os indivíduos do grupo Controle, diferença que apresentou significância estatística. Embora os achados eletrocardiográficos não representem alterações com repercussão clínica expressiva, merecem ser investigados com metodologia mais específica, e em número maior de pessoas.

TABELA 1 – RESULTADOS LABORATORIAIS DA AVALIAÇÃO CLÍNICA BASAL

Exame Laboratorial (dosagem sanguínea)	Experimentadores		Controles		Mediana	
	Média	DP***	Média	DP***	Grupo E*	Grupo C**
Hemoglobina	14,87	0,89	15,28	1,13	14,70	15,10
Hematócrito	44.267	1.280	45.267	2.052	44.000	45.000
Leucócitos Totais	5.587	753	6.900	1.632	5.500	7.000
Plaquetas	271.163	86.605	359.363	121.268	243.600	369.750
Glicemia de Jejum	97,00	0,00	92,80	11,69	97,00	91,00
Creatinina	0,87	0,21	0,85	0,14	0,90	0,90
Sódio	140,78	3,42	142,80	3,78	141,50	143,00
Potássio	4,30	0,37	4,26	0,69	4,40	4,30
Bilirrubinas Totais	1,00	0,55	1,03	0,67	0,90	0,90
Bilirrubina Direta	0,61	0,22	0,59	0,19	0,60	0,60
Bilirrubina Indireta	0,37	0,31	0,43	0,53	0,30	0,40
Transaminase glutâmico-pirúvica (TGP)	18,93	10,91	21,00	10,63	16,00	21,00
Transaminase glutâmico-oxalacética (TGO)	17,60	10,01	19,60	8,39	14,00	20,00
Fosfatase Alcalina	3,00	0,77	2,82	1,22	2,90	2,55
Desidrogenase Láctica (DHL)	134,21	18,82	146,47	32,79	138,00	140,00
Colesterol Total	195,20	36,10	189,40	45,10	182,50	188,00

* Grupo de Experimentadores

** Grupo Controle

*** DP: desvio padrão

A entrevista clínica e o exame físico não evidenciaram nenhuma diferença significativa nos sistemas neurosensório, circulatório, renal, respiratório, digestivo e endócrino entre os grupos de Experimentadores e Controles.

Avaliações Fisiológicas Agudas

A tabela 2 apresenta a média (e desvio-padrão) dos valores encontrados. Dois Experimentadores apresentaram vômitos 30 minutos após a ingestão. Nenhum outro tipo de desconforto foi demonstrado pelos Experimentadores. Alguns apresentaram certo grau de palidez e sudorese fria 40 minutos após a ingestão do chá, com duração média

de 10 a 20 minutos. Todos mantiveram-se conscientes e lúcidos durante o tempo de experimentação da fase aguda pós-ingestão do chá, colaborando com a equipe de pesquisa para realização dos procedimentos de avaliação das funções fisiológicas e atendendo prontamente a todas as solicitações dos pesquisadores.

TABELA 2 – MEDIÇÕES FISIOLÓGICAS DURANTE EFEITOS AGUDOS APÓS INGESTÃO DO CHÁ HOASCA

tempo após Ingestão (minutos)	diâmetro da pupila (mm)		frequência cardíaca (bpm)		frequência respiratória (resp/min)		pressão arterial sistólica (mm Hg)		pressão arterial diastólica (mm Hg)		temperatura oral (°C)	
	média	DP*	média	DP*	média	DP*	média	DP*	média	DP*	média	DP*
Zero	3,67	0,62	72	11	18	03	126	15	83	11	37,0	0,2
20	4,00	0,93	79	17	19	03	136	09	91	11	37,1	0,2
40	4,73	0,88	75	15	21	04	137	12	92	11	37,1	0,2
60	4,67	0,98	72	13	19	03	131	14	89	14	37,1	0,3
90	4,60	0,83	69	13	21	04	128	12	85	14	37,1	0,5
120	4,80	1,08	64	08	20	03	126	17	84	12	37,2	0,4
180	4,87	0,64	66	08	21	03	125	10	84	11	37,2	0,4
210	4,80	0,68	68	12	21	03	123	13	81	11	37,3	0,4

*DP: desvio padrão

Discussão

Deve-se considerar que a generalização dos resultados encontrados nesta investigação fica comprometida: além do grupo de Experimentadores não ter sido composto por uma amostra aleatória de todos os integrantes da UDV que residem em Manaus, o grupo Controle também não foi composto por uma parcela representativa da população masculina residente em Manaus. Ainda assim, ambos os grupos foram comparáveis pelos critérios estabelecidos, exceto pela renda.

Em relação ao perfil de saúde geral (avaliação clínica basal), não foi encontrada entre os dois grupos nenhuma diferença significativa,

ou comprometimento clínico, entre os usuários do chá hoasca nos diversos sistemas orgânicos avaliados: neurossensorial, endócrino, cardio-respiratório, gastrointestinal, hepático e renal.

Essa abordagem não evidenciou nenhuma diferença estatisticamente significativa entre esses dois grupos, com exceção da contagem plaquetária, que foi menor no grupo dos Experimentadores quando comparada aos Controles. Entretanto, a média observada nos Experimentadores estava dentro dos limites de normalidade (entre 150.000 e 450.000/mm³).

Os dois casos de bloqueios cardíacos (BRD e BRE) verificados entre os Experimentadores podem ser atribuídos a diversas causas não investigadas neste estudo – por exemplo doença de Chagas, indicando a necessidade de estudos suplementares.

Na avaliação dos parâmetros de efeitos fisiológicos de fase aguda, o exame físico mostrou um pequeno aumento no diâmetro da pupila (3.67 a 4.80), o qual não pode ser considerado isoladamente como um efeito farmacológico ativo simpatomimético. Isso porque foi observado que muitos dos Experimentadores apresentavam-se um pouco ansiosos antes da sessão de experimentação, sendo a dilatação pupilar possivelmente atribuível a um nível basal elevado de atividade adrenérgica.

Considerando ainda os outros parâmetros avaliados, também pode-se esperar um efeito de relaxamento após duas horas da ingestão do chá hoasca, o que pode se expressar também pelo relaxamento pupilar.

Durante a experimentação, observou-se uma queda da frequência cardíaca (FC) medida pela pulsação, de 72 batidas por minuto (bpm) no início da experiência, para 68 bpm ao final de 4 horas. Entretanto, verificou-se uma pequena elevação da FC vinte minutos após a ingestão do chá, com média de 79 bpm (um Experimentador alcançou o pico de 100 bpm). Observou-se, ainda, um aumento médio da FC nas medições em 20, 40, 60, e 90 – para alguns até 120 – minutos, considerado como efeito mais intenso pós-ingestão do chá hoasca. As medições da pressão sistólica comportaram-se de forma semelhante à taxa dos batimentos cardíacos. A regressão de curva pressórica média evidenciou uma pequena queda no começo e no fim da sessão de experimentação, sendo observada uma discreta elevação entre 20 e 90 minutos. Os valores mais

altos encontrados foram de um experimentador que iniciou com 160 mm/Hg, evoluindo com 150, 160 e 140. Os registros principais de pressão arterial diastólica também apresentaram o mesmo comportamento.

Todos os parâmetros avaliados sugerem uma estimulação adrenérgica, ou simpática, na primeira hora e meia após a ingestão do chá – sendo que para alguns casos isto pode ser observado até a segunda hora. Após este período é observada uma resposta tipo parassimpática, ou de repouso, com decréscimo nos valores de todos os parâmetros: frequência cardíaca, pressão arterial sistólica e diastólica e frequência respiratória. O ECG também apresentou essa resposta de relaxamento com redução significativa da frequência cardíaca, evidenciando em alguns casos um retardo da repolarização ventricular ao final de 4 horas.

Conclusão

Esta é a primeira avaliação clínica realizada com usuários do chá hoasca. Ambos – Avaliação Clínica Basal (ACB) e Efeitos Fisiológicos Agudos (EFA) – são os primeiros estudos de natureza clínica conduzidos com indivíduos que utilizavam regularmente a hoasca em contexto ritual. Os autores consideram esta avaliação um estudo clínico piloto, indicando que muitos de seus aspectos poderão ser melhor elucidados à medida que novas informações relativas à farmacocinética da hoasca estiverem disponíveis.

Os resultados encontrados sugerem a confirmação da observação empírica relatada por grupos de usuários da hoasca em contexto ritual, nos quais pessoas que fizeram uso regular do chá por tempo prolongado apresentam-se saudáveis e com perfil de morbidade semelhante ao de outras pessoas das comunidades onde vivem.

A Avaliação Clínica Basal demonstrou que usuários que utilizaram o chá hoasca por dez anos ou mais de forma regular não apresentaram nenhuma disfunção clínica quando comparados aos Controles, embora tenha indicado a necessidade de aprofundamento da investigação eletrocardiográfica.

Em relação à avaliação das medidas fisiológicas obtidas durante o efeito agudo do chá, a análise de parâmetros como pressão arterial e

freqüência cardíaca evidenciou uma discreta elevação no início do período de experimentação (entre 20 e 90 minutos) e um decréscimo após. Entretanto, tais modificações não tiveram nenhuma relação clínica importante ou, ainda, relação com dano clínico, quando considerada a dose utilizada de 2 ml/kg peso corpóreo.

Os aspectos médicos do chá hoasca ainda são pouco estudados. Espera-se, com o resultado de novos estudos nessa área, principalmente farmacocinéticos, neuroendócrinos e toxicológicos, poder alcançar uma compreensão mais adequada dos eventos registrados neste estudo clínico. Pela metodologia utilizada, os resultados encontrados tanto nos estudos clínicos comparativos em usuários de longo prazo, quanto nas avaliações fisiológicas de fase aguda, não apontam danos evidenciáveis de prejuízo à saúde humana. Entretanto, novos estudos serão necessários para elucidação de alguns aspectos observados, como por exemplo, a atividade elétrica do coração durante os efeitos agudos do chá hoasca.

Bibliografia

- GROB, C. S.; McKENNA, D. J.; CALLAWAY, J. C.; BRITO, G. S.; NEVES, E. S.; OBERLENDER, G.; SAIDE, O. L.; LABIGALINI, E.; TACLA, C.; MIRANDA, C. T.; STRASSMAN, R. J.; BOONE, K. B. "Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brasil", in: *Journal of Nervous & Mental Disease* 184, 1996, pp. 86-94.
- CALLAWAY, J. C.; AIRAKSINEN, M. M.; McKENNA, D. J.; BRITO, G. S.; GROB, C. S. "Platelet serotonin uptake sites increased in drinkers of ayahuasca", in: *Psychopharmacology* 116, 1994, pp. 385-387.
- CALLAWAY, J. C.; RAYMON L. P.; HEARN, W. L.; McKENNA, D. J.; GROB, C. S.; BRITO, G. S.; MASH, D. C. "Quantitation of N,N-dimethyltryptamine and harmala alkaloids in human plasma after oral dosing with Ayahuasca", in: *Journal of Analytical Toxicology* 20, 1996, pp. 492-497.
- CALLAWAY, J. C.; McKENNA, D. J.; GROB, C. S. "The scientific investigation of ayahuasca – a review of past and current research", in: *The Heffer Review of Psychedelic Research*, I, 1998, pp. 67-77.
- CALLAWAY, J. C.; McKENNA, D. J.; GROB, C. S.; BRITO, G. S.; RAYMON L. P.; POLAND, R. E.; ANDRADE, E. N.; MASH, D. C. "Pharmacokinetics of hoasca alkaloids in healthy humans", in: *Journal of Ethnopharmacology* 65, 1999, pp. 243-256.

A ayahuasca e o estudo da mente¹

Benny Shanon²

As várias disciplinas que estudam a ayahuasca

A maioria das pesquisas sobre a ayahuasca enquadra-se em duas categorias. A primeira é a das ciências naturais – botânica e etnobotâ-

-
1. A preparação deste artigo foi parcialmente financiada pela Associação Multidisciplinar para Estudos de Psicodélicos (MAPS). O artigo é baseado parcialmente numa apresentação oral realizada numa conferência sobre a ayahuasca ocorrida em novembro de 1997 na Unicamp (I CURA, Campinas, Brasil). Amit Hagar, Yaron Bromberg, Yoel Strimling, Ronen Golan e, especialmente, Nurit Shacham ajudaram na análise dos dados e na preparação do manuscrito; agradeço a todos pelo seu trabalho zeloso. Este artigo foi escrito enquanto eu estava trabalhando no *Netherlands Institute for Advance Study*. Tradução de Claudia Rosa Riolfi e Valdir Heitor Barzotto. Revisão técnica: Gilberto Labate.
 2. Benny Shanon nasceu em 1948. É docente e ex-chefe do departamento de Psicologia da *Hebrew University* em Jerusalém, Israel. Estudou filosofia e lingüística na Universidade de Tel Aviv e psicologia na *Stanford University* (Ph.D., 1974). Além da *Hebrew University*, lecionou no MIT, *Cornell University* e *Swathmore College*. Seus interesses profissionais incluem: a semântica e a pragmática da língua natural, processos de pensamento e de consciência, a filosofia da psicologia e as fundações conceptuais da ciência cognitiva. Sua monografia "O representável e o apresentável" (*Harvester – Wheatsheaf/Prentice Hall*) foi publicada em 1993.

nica, farmacologia, bioquímica e fisiologia do cérebro. A segunda categoria é aquela das ciências sociais – em especial, a antropologia. As disciplinas da primeira categoria tentam determinar a identidade das plantas com as quais a ayahuasca é preparada, analisam seus constituintes químicos ativos, e descobrem a ação farmacológica que eles geram e os efeitos fisiológicos que produzem nos seres humanos. Parece que os cientistas já descobriram respostas bastante definitivas para estas questões (ver Schultes 1972, 1982; para uma visão mais recente ver Ott 1994). Os antropólogos, por sua vez, estudam como a ayahuasca é usada em várias sociedades e grupos. Eles registram os rituais – religiosos ou medicinais – nos quais a bebida é consumida e o comportamento das pessoas que deles participam. Eles também estudam como a ayahuasca e seus rituais são relacionados a várias outras facetas das culturas próximas – suas estruturas sociais, mitologias, música, crenças religiosas, arte e artesanato (ver, por exemplo, Dobkin de Rios 1972; Reichel-Dolmatoff 1975, 1978; Langdon 1979, 1992; Luna 1986a e também o número especial da *America Indígena* 1986; para uma bibliografia ampla, ver Luna 1986b).

Para mim, embora sendo importantes, nenhum destes tipos de investigação atinge o âmago da questão. Ambas vêem a ayahuasca do lado de fora, por assim dizer. A ayahuasca é intrigante por causa das experiências extraordinárias que gera nas pessoas. Claramente, elas são psicológicas. As várias ciências naturais nos informam a composição da ayahuasca e os eventos cerebrais que ela pode produzir, mas elas não dizem nada – de fato não podem dizer nada – sobre as experiências especiais associadas com a bebida. As ciências sociais olham para as coisas do lado de fora também. Usualmente, os antropólogos descrevem como as pessoas de um grupo social ou étnico dado (via de regra, distinto daquele a que pertencem) usam a bebida. Eles centram no contexto do consumo, mas o que eles podem dizer sobre a experiência em si é bastante limitado.

Sem dúvida, a ayahuasca não teria ficado conhecida por nós no ocidente se não tivesse sido pelas experiências ousadas dos botânicos

e antropólogos. Entretanto, uma vez descobertas, as experiências especiais que ela apresenta não são nem botânicas nem antropológicas. Como afirmado acima, o que é especial sobre a ayahuasca são as experiências subjetivas extraordinárias que ela gera. Então, para a mente, o enigma real associado com esta bebida não pertence nem ao cérebro e nem à cultura, mas sim, à mente humana. Como tal, o estudo da ayahuasca pertence, em primeiríssimo lugar, ao domínio da psicologia e, mais especificamente, à psicologia cognitiva. Esta é a disciplina engajada no estudo empírico e teórico da vida mental dos seres humanos. Seus tópicos paradigmáticos são relacionados com a linguagem, a memória, os processos de pensamento, os aspectos psicológicos do conhecimento e, por último, mas não com menor importância, com a consciência.

Ao dizer que a disciplina mais importante para o estudo da ayahuasca é a psicologia cognitiva, eu também estou fazendo o contraste com outras subdisciplinas da psicologia, em especial – a psicologia médica, clínica e psiquiátrica. Os poucos estudos psicológicos existentes sobre a ayahuasca pertencem a estes campos (ver, por exemplo, Naranjo 1973a, 1973b). Tal coisa é bastante natural, dados os usos curativos da bebida. Meu objetivo é diferente: investigar o que é a experiência da ayahuasca e ganhar algum entendimento sobre os processos cognitivos e dinâmicos associados a ela. As várias aplicações da ayahuasca – sejam elas médicas ou psicológicas – embora importantes, pertencem a uma história diferente.

Antes de iniciar a discussão sobre as propriedades da ayahuasca, deixe-me apontar o que deve ser óbvio: a diferença de perspectiva entre a psicologia cognitiva e a antropologia não é, de modo algum, específica da pesquisa sobre a ayahuasca. O ponto de partida do antropólogo é o estudo das sociedades e da cultura. Por contraste, o ponto de vista do psicólogo é a pessoa individual. O antropólogo estuda o Outro e tenta entender sua cultura estrangeira. O psicólogo cognitivista investiga as estruturas comuns e mecanismos que compreendem a mente humana. Em sua essência, o esforço cognitivo é guiado por uma perspectiva

análoga àquela subjacente à pesquisa biológica. Do mesmo modo como nós todos, membros da espécie *Homo sapiens*, temos mãos, fígados, ossos e assemelhados, nós também temos o que foi referido como “órgãos mentais” – linguagem, memória, raciocínio e assemelhados.

Obviamente, as pessoas são, ao mesmo tempo, iguais e diferentes umas das outras, e ambas as perspectivas são importantes e válidas. Uma vez que a pesquisa da ayahuasca foi dominada pela perspectiva sociocultural, é importante, a meu ver, acentuar a importância da outra, da perspectiva cognitivo-psicológica. Em contraste com o antropólogo que focaliza primeiramente na cultura, eu focalizo na pessoa individual. Embora nossos envólucros culturais possam ser diferentes, nós, seres humanos, somos todos membros de uma espécie. Nossos cérebros e mentes são iguais. Para mim, a ayahuasca é um instrumento para descobrir novos territórios inexplorados e desconhecidos da mente humana – seja a mente de um índio ou de um ocidental (ou seja, eu também me incluo).

Uma última observação. Substantivamente, tudo o que vai ser dito aqui relaciona-se com a ayahuasca, mas, em essência, a estrutura geral metodológica e teórica proposta aqui aplica-se ao estudo dos estados alterados de consciência em geral. De fato, do mesmo modo como não há estudos cognitivos-psicológicos da ayahuasca, não há estudos sobre as experiências induzidas por outras plantas psicotrópicas. Acredito firmemente que tais estudos são muito necessários. Desde que minha experiência própria é restrita à ayahuasca, não posso fazer qualquer enunciado substantivo com relação a qualquer outra planta ou substância. Espero que estudos análogos ao meu sobre a ayahuasca possam ser desenvolvidos por outros pesquisadores no futuro.

*Em direção a um estudo cognitivo-psicológico
da experiência da ayahuasca*

Meu interesse profissional na experiência da ayahuasca é guiado pela avaliação de que a aliança entre a pesquisa sobre a ayahuasca e

o estudo da mente tem dupla mão. Por um lado, a psicologia cognitiva apresenta, no meu modo de ver, uma perspectiva nova e mais pertinente para o estudo da ayahuasca. Por outro lado, a ayahuasca, com os fenômenos pouco usuais que gera, abre novos pontos de vista para o estudo da mente em geral e para o estudo da consciência humana em particular. Além disso, parece-me que estudar a ayahuasca da perspectiva da psicologia cognitiva pode lançar nova luz sobre os fenômenos que estão nos domínios de outras disciplinas científicas, em especial, a antropologia e a filosofia.

Deixe-me começar com a contribuição que uma investigação cognitiva psicológica pode ter para o estudo da ayahuasca. (A contribuição de seu estudo para a psicologia cognitiva será discutida na próxima sessão.) Como afirmado na sessão precedente, na essência, a abordagem psicológica-cognitiva consiste na tentativa de oferecer um mapa sistemático do fenômeno especial apresentado pela ayahuasca e conceitualizá-lo em termos do conhecimento empírico e teórico corrente sobre o funcionamento da mente humana. Para definir este esforço mais especificamente, vou esboçar uma tipologia das questões psicológicas-cognitivas que a experiência da ayahuasca levanta. Nos parágrafos seguintes, essas várias questões são apresentadas em termos de vários agrupamentos. Cada uma das questões e subquestões indicadas define um tópico de investigação em seu próprio domínio.

O primeiro agrupamento consiste nas *questões fenomenológicas de primeira ordem*. Estas estão relacionadas com a caracterização sistemática da fenomenologia da experiência da ayahuasca. Em sua totalidade, estas questões são equivalentes à questão abrangente “o que está sendo experimentado?”. O conjunto das questões subsumidas nesse primeiro agrupamento é o maior e, portanto, demanda subclassificações posteriores.

A primeira subclassificação a ser apontada é a de *tipo de domínio*. Em seguida, está uma apresentação geral de tipos diferentes de domínios. Especifiquei estes dois para dar ao leitor algum sabor da riqueza da fenomenologia da experiência da ayahuasca, e para proporcionar

uma apreciação do fôlego e da complexidade da investigação. Os diferentes domínios a ser apontados podem ser estimados como as diferentes regiões da geografia da mente que são reveladas pela inebriação da ayahuasca. Em um livro que estou escrevendo no momento, cada uma delas define um ou mais capítulos.

Em primeiro lugar, estão a peculiar *atmosfera geral* que a inebriação induz e os *sentimentos gerais* – corporais e físicos – associados com isto. Mais proeminentes estão os efeitos sensório-motores. Estes pertencem a todas as modalidades sensório-perceptivas – a visual, a auditiva, a olfativo-gustativa e a tátil (esta ordem é também uma ordem decrescente das frequências relativas dos efeitos associadas com estas modalidades); também salientes estão os efeitos sinestésicos, efeitos nos quais percepções de modalidades mistas são encontradas. Devo acrescentar que os efeitos visuais podem aparecer tanto com os olhos fechados quanto abertos. Não menos importantes são os efeitos *ideacionais* – sob a influência da ayahuasca as pessoas sentem que suas mentes funcionam mais rápido e melhor do que normalmente e elas referem-se a muitas novas idéias, *insights* e reflexões que lhe ocorrem. Mais especificamente, os materiais ideacionais induzidos sob intoxicação podem incluir *insights* relacionando-se à personalidade e vida de alguém, *insights* intelectuais e reflexões pertencentes aos domínios específicos de interesse de alguém, bem como idéias filosóficas e metafísicas de significância geral. Em quarto lugar estão os efeitos pertencentes às mudanças na estrutura da *consciência* e de si (*self*). Associadas com estas estão experiências de *metamorfoses* nas quais alguém sente que sua identidade pessoal se transforma (por exemplo, para a identidade de outra pessoa ou de um animal). Então, há efeitos que podem ser observados publicamente – estes pertencem à *performance* manifesta de alguém no mundo: em particular, a ayahuasca sempre induz ao canto e observam-se pessoas alcançarem níveis de *performance* musical muito mais altos de que aqueles que normalmente exibiriam. Por último, mas definitivamente não menos importante, estão as experiências *espirituais e místicas*. Estas sempre têm impacto

profundo nos indivíduos que as experienciam e não raro resultam em transformações pessoais significativas.

A segunda subclassificação é pelo *conteúdo*. Que tipo de coisa alguém faz e vê nas visões da ayahuasca? Que tipos de materiais auditivos ouve? Que tipos de conteúdos de idéias e reflexões alguém tem sob intoxicação? De maneira geral, as questões pertencentes ao conteúdo (de fato, as questões pertencentes ao conteúdo das alucinações visuais) são as únicas que foram seriamente discutidas na literatura (ver, por exemplo, Harner 1973a, 1973b; Reichel-Dolmatoff 1975; Luna e Amaringo 1991).

A terceira subclassificação da questão fenomenológica de primeira ordem é pela *estrutura*. Dada uma alucinação visual pode-se interrogar não apenas sobre o seu conteúdo, mas também, sobre que tipo de imagem consiste. Então, além de determinar o que alguém vê, digamos, pessoas, animais ou paisagens, pode-se também apontar se as imagens que as pessoas têm nas visões são imóveis ou móveis, de alta definição ou difusas, consistindo de tomadas simples ou definindo séries inteiras, como um filme.

Estas subclassificações, note-se, são ortogonais – isto é, devem ser encaradas como dimensões diferentes que, juntas, definem vários pontos ou um espaço multidimensional. Cada um destes pontos é um trio de valores nas três dimensões apontadas. Então, uma alucinação visual específica representando uma cena de floresta será representada pelo seguinte trio: valor “alucinação visual” na dimensão do domínio, valor “floresta” na dimensão do conteúdo, e valor “cena completamente preenchida” na dimensão da estrutura.

O segundo agrupamento principal deve ser classificado como *questões fenomenológicas de segunda ordem*. Estas relacionam-se com padrões metódicos revelados pelas relações entre os fenômenos elementares pertencentes às questões de primeira ordem. Entre as questões pertencentes a este agrupamento estão as seguintes: há uma ordem no que é experienciado? Há regularidades na progressão das visões e

outras experiências induzidas pela ayahuasca? Podem ser definidos estágios distintos? Quais são os padrões associados com as mudanças entre os estágios e as visões?

O terceiro agrupamento principal é aquele das *questões relacionadas com a dinâmica*. Estas são questões relacionadas com os processos cognitivos-psicológicos que governam a progressão das experiências no que elas podem mudar e desenvolver-se. Em particular, pode-se investigar os padrões estruturais pelos quais uma imagem leva a outra.

O quarto agrupamento é o das *questões contextuais*. Estas questões examinam como as várias facetas da intoxicação são afetadas pelo contexto no qual a pessoa sob efeito da ayahuasca está situada. As variáveis contextuais de relevância potencial incluem o ambiente físico, o meio social, as relações interpessoais em curso e o ritual sendo empregado. É também pertinente checar as contribuições das atitudes, reações emocionais, e experiências passadas de cada um com a bebida. Na estrutura do estudo dos estados alterados da consciência, estes dois subagrupamentos de questões são geralmente referidos pelos rótulos de ambiente e cenário, respectivamente.

Com base em todos os tipos de questões e de análises que nós direcionamos, podemos adotar uma perspectiva mais global, mais abstrata e encaminhámo-nos para as questões *teóricas*. Estas definem nosso quinto agrupamento. Particularmente, podem as várias facetas da psicologia da experiência da ayahuasca serem caracterizadas como uma manifestação de um conjunto menor de fatores subjacentes? Que explicação geral pode ser oferecida para os vários fenômenos sendo observados? Como pode o relato da experiência da ayahuasca ser incorporado dentro de uma teoria geral da mente humana?

Contribuições possíveis da ayahuasca para o estudo da mente

Vamos agora adotar o ângulo oposto e considerar como o estudo da ayahuasca pode contribuir para a psicologia cognitiva sobre o estudo da mente. Mesmo antes de abordar tópicos específicos de interesse,

deixe-me destacar a significância cognitiva fundamental para o estudo dos estados não-padrão de consciência. Penso que não há nenhuma maneira melhor para descrever o caso do que as seguintes linhas, agora clássicas, escritas por um dos grandes pais da psicologia científica, William James; estas linhas foram tomadas de seu *Variedades da experiência religiosa* (James 1929):

Nossa consciência normal quando estamos acordados, consciência racional como a chamamos, é apenas um tipo especial de consciência, espalhando-se sobre ela toda, apartadas dela pela mais fina das telas, encontram-se formas potenciais de consciência inteiramente diferentes. Podemos caminhar através da vida sem suspeitar a sua existência; mas aplicando o estímulo requisitado e disponível elas estão lá em toda sua completude, tipos definidos de mentalidade que provavelmente, em algum lugar, têm seu tipo de aplicação e adaptação. Nenhuma apreensão do universo, em sua totalidade, pode ser completa ao deixar estas outras formas de consciência bastante ignoradas. (pp. 378-379)

Significativamente, a asserção precedente não é meramente teórica. Ela foi feita diretamente com base na experiência de primeira mão de James com uma substância psicotrópica, nomeadamente, o assim chamado “gás hilariante”, óxido nitroso – NO (veja James 1882).

Observações similares, baseadas em outra substância psicotrópica, a mescalina, foram feitas pelo filósofo-novelistas Aldous Huxley (1959). A experiência da mescalina levou Huxley a escrever dois ensaios, *As portas da percepção* e *Paraíso e inferno*. As citações seguintes são da página de abertura do último:

Do mesmo modo que a terra de centenas de anos atrás, nossa mente tem ainda suas Áfricas mais escuras, seus Borneos não mapeados e suas bacias Amazônicas. Em relação à fauna dessas regiões nós ainda não somos zoólogos, nós somos meros naturalistas e colecionadores de espécies... Como a girafa e o ornitorrinco de bico de pato, as criaturas habitando estas

regiões remotas da mente são excepcionalmente improváveis. Ainda assim, eles existem, eles são fatos de observação; e, como tais, eles não podem ser ignorados por qualquer um que está honestamente tentando entender o mundo em que nós vivemos. (Huxley 1959, p. 71)

Um homem consiste no que eu posso chamar de Velho Mundo da consciência pessoal e, além do mar divisor, uma série de Mundos Novos – não tão distantes das Virgínias e Carolinas do subconsciente pessoal e alma vegetativa; o Velho Oeste do inconsciente coletivo ...; e, além de outro, mais vasto oceano, nos antípodas da consciência de todos os dias, o mundo da Experiência Visionária (*op. cit.*, p.72).

Como no caso da geografia, asserções e suposições baseadas em estados padrão de consciência (principalmente, os estados de vigília normal e de sonho) não são suficientes. Qualquer teoria geral da cognição tem que abarcar ambos os fatos da mente padrão e não-padrão. Assim, o novo fenômeno revelado pela ayahuasca (junto com outros agentes psicotrópicos) é de máxima significância psicológico-cognitiva.

O precedente é, certamente, um enunciado bastante geral. Tecnicamente, deve ser traduzido em questões específicas. Os padrões específicos que a experiência da ayahuasca apresenta e que, por sua vez, apresentam fatos inteiramente novos, interrogações e visões de grande interesse cognitivo, são múltiplos. Um tratamento sério deles está além do escopo deste artigo programático; como indicado acima, este tratamento está sendo dado em um livro que estou escrevendo. Aqui, deixe-me apenas mencionar dois tópicos – comunhões suprapessoais no conteúdo das visões e os parâmetros da consciência.

Comunhões suprapessoais no conteúdo das visões

Este primeiro tópico é também aquele que despertou meu interesse pessoal sobre a ayahuasca. Eu me refiro às comunhões suprapes-

soais na experiência da ayahuasca. Ao introduzir este tópico, deixe-me divagar um momento em uma narração um pouco mais pessoal.

Quando experimentei a ayahuasca pela primeira vez, no verão de 1991, eu não sabia nada desta bebida nem, de fato, qualquer coisa sobre as culturas que a usavam.³ Uma série de encontros ao acaso levaram-me para uma comunidade amazônica no Brasil,⁴ onde permaneci por uma semana. Nesta semana, eu tomei a ayahuasca quatro vezes – uma vez durante uma cerimônia, outra durante os preparativos da bebida, e duas vezes sozinho (sob supervisão). Nestas primeiras sessões da ayahuasca vi arabescos maravilhosos, serpentes e dragões ameaçadores, uma floresta encantada cheia de animais e pássaros, tanto naturalista quanto fantasmagórica, um panorama da história humana e uma cidade maravilhosa com palácios de ouro e pedras preciosas. Eu também experimentei sentimentos religiosos profundos e tive vários *insights* filosóficos. Os últimos relacionam-se com a condição humana, a relação entre natureza e cultura, o significado da história e da evolução, o relacionamento entre as faculdades humanas de conhecimento e as verdades últimas do universo, ética e providência divina. Por último, mas não menos importante, senti que tinha vivido o que me pareceu equivalente a um exame psicanalítico profundo. Em geral, as experiências geraram uma apreciação profunda da maravilha do ser, amalgamada a uma gratidão eufórica e um sentimento de amor à natureza e a meus companheiros seres humanos.

Quando retornei para meu próprio mundo, imergi num processo de ler tudo o que podia sobre a ayahuasca.⁵ Para meu espanto, descobri que os itens que havia visto em minhas visões eram do mesmo tipo

3. Nisto, também eu era, suponho, diferente de praticamente todos os antropólogos. Normalmente, quando um antropólogo vai a uma comunidade nativa ele já está familiarizado com a literatura sobre aquela comunidade e sua cultura.

4. A comunidade era a do Santo Daime na *Colônia Cinco Mil* nos subúrbios do Rio Branco, no Acre.

5. Aproveito esta oportunidade para agradecer ao professor R. E. Schultes por me facilitar o acesso às bibliotecas do *Botanical Museum* da *Harvard University*.

daqueles relatados pelos indígenas. Como um psicólogo cognitivista, fiquei atônito. Como podia ser que eu, uma pessoa com experiência pessoal e cultural completamente diferente, via o que os indígenas viam? Eu estava interrogando-me se uma nova manifestação dos universais humanos estava apresentando-se para mim.

Antes de eu introduzir meus achados sobre comunhões supra-pessoais nas visões da ayahuasca, deixe-me dar algumas informações metodológicas a respeito dos dados nos quais a minha investigação fenomenológica sobre a experiência da ayahuasca é baseada. Estes dados vêm de três fontes. A primeira é minha própria. Guiado pela avaliação de que alguém pode estudar a psicologia da ayahuasca apenas quando adquiriu experiência de primeira mão extensiva da bebida e seus efeitos, antes que eu começasse minhas análises científicas, mergulhei a mim mesmo em experimentação pessoal extensiva. Especificamente, em 1992, visitei a região do Putumayo na Colômbia, de 1993 a 1995 passei mais de um ano no Brasil e no Peru. Durante todas estas jornadas consumi a ayahuasca em muitos locais e contextos diferentes – ambientes tradicionais do Amazonas, sessões curativas conduzidas por curandeiros mestiços, rituais indígenas, rituais das três religiões sincréticas apontadas acima, pequenos grupos de pessoas individuais fora de qualquer ambiente institucional e sozinho. No todo, eu bebi a ayahuasca mais de cem vezes. Com exceção das primeiras sessões, todas as sessões foram resumidas por escrito logo após seu término. Algumas vezes, também gravei as sessões. Aqui, considero o material de sessenta e sete sessões de ayahuasca que eu tive antes de começar meu trabalho científico sistemático sobre o assunto.

Minha segunda fonte foram entrevistas nas quais interroguei pessoas sobre suas experiências com a ayahuasca. As entrevistas que conduzi foram de dois tipos. Primeiramente, estas entrevistas foram conduzidas de maneira não estruturada. Sempre que possível, interroguei as pessoas sobre sua primeira experiência com a bebida, sobre a experiência mais marcante que elas já haviam tido, e/ou sobre detalhes de uma sessão em particular (este último item era normalmente uma

sessão na qual eu e a pessoa em questão tínhamos recém-participado). Posteriormente, depois que comecei uma análise sistemática sobre meus próprios dados e estabeleci um amplo plano de codificação, conduzi minhas entrevistas usando um questionário bem estruturado. Nele, as pessoas foram interrogadas não apenas sobre o conteúdo de suas visões, mas também sobre outros efeitos que a bebida produziu nelas. Isto incluiu efeitos perceptivos não-visuais, idéias, reflexões e *insights*, momentos especiais de significância espiritual, efeitos e transformações corporais, efeitos relacionados à consciência e à percepção de si, e padrões gerais pertencentes à experiência de longo termo que havia tido com a bebida. O conjunto de informantes incluía indígenas e não-indígenas, pajés e mestres das cerimônias da ayahuasca, pessoas com longa experiência com a bebida e pessoas que a haviam experimentado pela primeira vez. As entrevistas foram conduzidas em muitos locais diferentes no Brasil e no Peru, bem como com pessoas para fora da América Latina. Neste relatório focalizo um grupo de pessoas que valorizo especialmente. Eu os refiro como “bebedores independentes”. Todos eram residentes no Brasil, a maioria no Rio de Janeiro, e quase todos eles da classe média, quinze do sexo masculino e três do feminino. Todos tinham, pelo menos, quatro anos de experiência com a bebida e a consumiram pelo menos quarenta vezes. Eu devo apontar que os indivíduos em questão formam um grupo apenas em termos do desenho da pesquisa. Embora algumas dessas pessoas se conhecessem, a maioria não, e de forma alguma constituíam um grupo em qualquer sentido pessoal ou social. Todos foram objeto de uma entrevista estruturada. A entrevista durou pelo menos uma hora, em alguns casos estendeu-se para seis horas.

A terceira fonte de dados que usei foi trabalhos publicados, em especial, da literatura especializada. Usando o sistema de codificação que desenvolvi, submeti vários relatos constantes da literatura a um sistema unificado de análise. O único item que focalizarei aqui é o *corpus* de pinturas que o ex-curandeiro Amaringo desenhou com base na sua experiência extensiva com a ayahuasca (Luna e Amaringo 1991). A significância do *corpus* não pode ser exagerada. Nem todas as pessoas

que participam da ayahuasca têm visões tão poderosas quanto as que Amaringo teve, apenas algumas pessoas conseguem lembrar o que viram de forma tão detalhada e, talvez, ninguém tenha o talento especial para transformar suas memórias numa forma publicamente visível como Amaringo faz em seu trabalho artístico. Para o propósito da presente análise, descartei algumas imagens representando sessões de uso da ayahuasca, e mantive aquelas que representavam visões induzidas por ela; isto deixou um *corpus* de quarenta e cinco itens.

Os dados coletados são extensivos. Aqui não é o lugar para apresentá-los completamente nem para resumir as várias análises estatísticas que foram aplicadas a eles. Aqui apenas considero alguns resultados principais que iluminam um assunto específico, nomeadamente comunhões suprapessoais nas experiências de diferentes sujeitos. Mesmo aqui, há muitos detalhes técnicos e numéricos cuja apresentação estende-se além do escopo da presente organização. Eles serão apresentados completamente no livro mencionado anteriormente.

Um sistema de categorização foi desenvolvido progressivamente baseado em todos os itens que apareceram no *corpus*. O número total dos itens de conteúdo foram duzentos e quarenta e oito (há duzentos e quarenta e cinco outras categorias para experiências não-visuais; elas não foram consideradas aqui). Cada item foi codificado em todas as categorias aplicáveis. Assim, por exemplo, uma coroa dourada de um rei foi codificada como um objeto, como um objeto pertencente à realeza, e como um objeto feito de ouro. Todos os dados foram codificados por duas pessoas – o autor e um assistente familiarizado com o *corpus*. Em casos de discordância, que, em geral, foram mínimas, houve discussão até que um consenso entre os codificadores fosse alcançado.

Para o propósito da análise, os itens do conteúdo foram subseqüentemente agrupados nas seguintes categorias semânticas principais: conteúdos pertencentes à história de vida de alguém, seres humanos, animais naturais, animais não-naturais, seres que não são nem humanos nem animais (como ninfas, gnomos, criatura meio-humana, meio-animal), plantas e seres botânicos, lugares geográficos,

cidades não-geográficas (esta categoria inclui cidades antigas, futurísticas e encantadas), paisagens naturais, construções arquitetônicas, objetos e artefatos, veículos de transporte, símbolos e *scripts*, cenas divinas e celestiais, seres divinos e semidivinos (como anjos, Jesus Cristo, Buda), itens e cenas pertencentes a civilizações antigas, figuras históricas e cenas, figuras mitológicas e cenas, episódios pertencentes à morte e visões nas quais a luz era central. Havia também itens específicos que não se enquadraram em qualquer categoria de agrupamento.

Uma vez que as categorias “seres humanos”, “animais naturais” e “objetos e artefatos” são todas muito amplas conceitualmente, foram divididas em subcategorias. As mais salientes destas subcategorias são as seguintes, para a categoria semântica de seres humanos, animais naturais, e objetos e artefatos, respectivamente: pessoas especiais – incluía a realeza, figuras religiosas, pessoas sábias e guias; mamíferos, répteis e pássaros; objetos especiais – incluía trabalhos de arte, objetos para mágica e artefatos preciosos e ornamentados. Nos quadros que são apresentados a seguir estas subcategorias substituem as três supercategorias das quais foram apartadas.⁶

Os quadros sinópticos para os três conjuntos de dados, os meus, aqueles relatados pelos bebedores independentes e aqueles representados nas pinturas de Amaringo; constituem os Quadros 1, 2 e 3, respectivamente. O Quadro 1 especifica – em ordem decrescente de frequência – aquelas categorias de conteúdo que apareceram em um sexto, ou mais (16.4%, para ser exato), das minhas 67 sessões de ayahuasca. Esta contagem, note-se, é insensível para o fato de o item ter aparecido uma vez ou mais durante uma dada sessão. O Quadro 2 especifica as categorias de conteúdo relatadas que foram vistas pelo menos uma vez, por, pelo menos, metade dos bebedores independentes.⁷

6. Se estas supercategorias fossem incluídas nos quadros, elas teriam figurado no topo da lista, mas isto teria tido o efeito de confundir, com uma categoria de tamanho desproporcional, é por este motivo que foram excluídas dos quadros.

7. Para os independentes, um critério numérico muito mais alto foi usado. Isto foi

QUADRO 1 – CONTEÚDOS MAIS FREQUENTES NAS
VISÕES DA AYAHUASCA NO CORPUS DO AUTOR (N = 67)

POSIÇÃO	CATEGORIA DE CONTEÚDO	N	PORCENTAGEM
1.	mamíferos	25	37,4%
2.	objetos de arte e de magia	24	35,8%
3.	pássaros	19	28,4%
	arquitetura	19	28,4%
4.	paisagens	18	26,9%
	realiza e figuras religiosas	18	26,9%
5.	cenários paradisíacos	17	25,4%
6.	seres divinos	16	23,9%
	animais não-naturais	16	23,9%
7.	veículos	15	22,4%
8.	répteis	13	19,4%
	civilizações antigas	13	19,4%
	plantas	13	19,4%
9.	cidades antigas e encantadas	12	17,9%
10.	seres	11	16,4%

O Quadro 3 especifica aquelas categorias que apareceram em mais de um quarto (24.5%, para ser exato) das pinturas de Amaringo. Como no caso dos meus próprios dados, os números no quadro indicam o número de pinturas nas quais os itens pertencentes a várias categorias de conteúdos apareceram; outra vez, note-se que a mesma contagem é dada para um item independentemente do número de vezes que aparece na mesma pintura.

devido ao fato de que enquanto os outros conjuntos de dados neste relatório pertencem às sessões *frequency across*, os dados para este grupo pertencem à experiência geral. É natural que numericamente os valores para este grupo devam ser maiores do que aqueles para os outros grupos.

QUADRO 2 – CONTEÚDOS MAIS FREQUENTES NAS VISÕES
DA AYAHUASCA RELATADAS POR BEBEDORES INDEPENDENTES (N = 18)

POSIÇÃO	CATEGORIA DE CONTEÚDO	N	PORCENTAGEM
1.	arquitetura	18	100,0%
2.	morte	17	94,5%
3.	pássaros	16	88,9%
	seres divinos	16	88,9%
4.	répteis	15	83,3%
	seres	15	83,3%
5.	realeza e figuras religiosas	14	77,8%
	plantas	14	77,8%
6.	veículos	13	72,2%
	objetos de arte e de magia	13	72,2%
	paisagens	13	72,2%
7.	mamíferos	12	66,7%
	civilizações antigas	12	66,7%
8.	cenas paradisíacas	11	61,1%
	biografia pessoal	11	61,1%
9.	animais não-naturais	09	50,0%

A maioria da categoria de conteúdos que aparecem nos três quadros é a mesma, e apenas uma categoria – aquela pertencente à história pessoal do indivíduo – aparece em apenas um dos quadros. Especificamente, as seguintes categorias aparecem em todos os quadros: mamíferos, pássaros, répteis, animais não-naturais, realeza e figuras religiosas, seres que não são nem humanos nem animais (nos quadros, são referidos como “seres”), plantas, veículos, paisagens, arquitetura, objetos de arte e de magia, e civilizações antigas.

QUADRO 3 - CONTEÚDOS MAIS FREQUENTES NAS VISÕES
DA AYAHUASCA NAS PINTURAS DE AMARINGO (N = 45)

POSIÇÃO	CATEGORIA DE CONTEÚDO	N	PORCENTAGEM
1.	répteis	41	91,1%
2.	seres	40	88,9%
3.	realeza e figuras religiosas	33	73,3%
4.	mamíferos	32	71,1%
5.	veículos	31	68,9%
	plantas	31	68,9%
6.	pássaros	29	64,5%
7.	objetos de arte e de magia	28	62,2%
8.	animais não-naturais	21	46,7%
9.	arquitetura	17	37,8%
10.	cidades antigas e encantadas	16	35,6%
11.	paisagens	13	28,9%
12.	seres divinos	12	26,7%
13.	civilizações antigas	11	24,5%
	morte	11	24,5%

Para os conteúdos pertencentes à história pessoal da pessoa, deixe-me destacar que, baseado em análise posterior, parece que estes são muito mais prováveis de aparecer nas primeiras experiências da pessoa com a ayahuasca e que, na sequência das experiências com a bebida tendem a aparecer menos frequentemente. Então, a categoria em questão aparece no Quadro 2, dado que os números nesse quadro refletem a experiência como um todo, não sessões isoladas. Por contraste, no Quadro 1, onde os números refletem a frequência *across-section*, a categoria não aparece. Com relação aos dados de Amaringo (Quadro 3), esta categoria não foi aplicável de forma alguma.

Além disso, por causa de sua ocorrência desproporcionalmente alta nos dados, deixe-me dissertar sobre três itens do conteúdo que pertencem a um nível semântico ainda mais baixo. Estes itens são os

três mais freqüentes no *corpus* e sua freqüência emparelha classes de itens que são de um nível mais alto do ponto de vista semântico. Estes itens são serpentes, felinos e palácios. Neste contexto, o termo “felino” compreende jaguares, pumas e tigres, mas não os leões e os gatos domésticos (esta escolha, eu devo destacar, foi ditada pelos dados, pois enquanto as três primeiras espécies são extremamente comuns nas visões, as segundas não são). O rótulo “palácios” também compreende templos; de fato, pelo julgamento de meus próprios informantes, distinguir se um item é um palácio ou um templo não é sempre possível. A maioria dos répteis mencionados pelos informantes era serpentes, a maioria dos animais, felinos e a maioria das construções arquitetônicas era palácios. Estes padrões foram repetidos em todos os três conjuntos de dados.

Então, os quadros revelam um núcleo comum bastante substancial. Isto é, verdadeiro mesmo que os três conjuntos de dados sejam completamente independentes – eles são baseados em dados coletados de diferentes pessoas, em ambientes diferentes e sob condições diferentes. Em meu entendimento, isto indica que, de fato, a experiência da ayahuasca revela alguns universais da mente humana inexplorados. Resultados deste tipo geram várias questões teóricas cuja discussão completa estende-se para além do escopo deste artigo. Aqui, deixe-me limitar a alguns comentários apenas.

Em primeiro lugar, será notado que os itens relacionados à natureza estão em posições muito altas nas listas. Em particular, a visão de felinos, serpentes e pássaros é extremamente comum. Isto é também verdade para um “garoto da cidade” como eu, que vem de uma cultura diferente da amazônica.

Entretanto, alguns dos itens mais comuns que aparecem nos dados pertencem à cultura. Em particular, isto inclui palácios e complexos arquitetônicos. Devo acrescentar que tais itens foram também relatados pelos indígenas para mim. Não posso afiançar que estas pessoas jamais viram grandes construções arquitetônicas ou suas pinturas. É, no entanto, bastante improvável que elas tivessem, alguma vez, visto o tipo de edifícios maravilhosamente elaborados que ricamente ornamentam os trabalhos de arte que a ayahuasca apresentou para eles nas visões que gerou em suas mentes.

Em terceiro lugar, eu gostaria de mencionar os itens minoritários que, aparentemente, não são tão frequentes em números absolutos, mas cuja ocorrência relativamente alta nos relatos das diferentes pessoas é, acho, notável. Refiro-me a itens tais quais grupos de mulheres dançando num círculo (veja, por exemplo, folha 18 no Luna e no Amaringo), uma figura feminina movendo um braço para cima, faces que sorriem zombeteiras, mas não maliciosas, olhos fora do corpo, unhas e presas, e coisas (como fogo ou cobras) que saem da boca de animais mitológicos. Diferentemente de muitos itens que aparecem nos quadros apresentados aqui, estes itens não são relatados na literatura antropológica sobre as visões da ayahuasca. Fui surpreendido por sua proeminência em minhas próprias visões e, posteriormente, descobri que também aparecem nas visões de outras pessoas.

Em quarto lugar, e mais significativo do ponto de vista teórico, deve ser analisado que as comunhões interpessoais consideradas aqui pertencem ao conteúdo e, como tal, são categoricamente diferentes de todos os universais discutidos correntemente na literatura cognitivista, que pertencem à forma, à estrutura ou aos modos de processamento. O único contexto psicológico nos quais os universais de conteúdos foram discutidos é o psicanalítico. Particularmente, a linha de trabalho que ocorre em primeiro lugar nessa conjunção é a de Jung sobre os arquétipos (Jung 1955, 1960). De fato, de todos os psicólogos, Jung é o que chegou mais perto de estudar os tipos de fenômenos indicados na presente amostra. Especificamente, Jung extensivamente estudou as visões de várias pessoas – indivíduos ordinários em seu sono, pessoas comuns em estados de consciência não-padrão, pacientes psiquiátricos, artistas, místicos e alquimistas. Através destes estudos, o assunto dos universais ocorre soberano. Recorrendo ao seu relato, Jung postulou a existência do inconsciente coletivo. O *inconsciente coletivo* consiste de *arquétipos* – conteúdos dos quais as pessoas não têm conhecimentos armazenados em suas mentes, mas que, contrastando com o material inconsciente postulado por Freud, não pertencem à história de vida do indivíduo, mas, ao invés disto, refletem a história da espécie humana e são compartilhados por todos seus membros

(Jung 1955). O que eu gostaria de apontar aqui é que os universais revelados pelas visões da ayahuasca (bem como aquelas que podem ser induzidas por outros agentes psicotrópicos) são diferentes dos arquétipos junguianos. Estes últimos são definidos em termos de grandes questões eternas compreendendo as narrativas da condição humana: a grande mãe, o velho sábio, o herói, o eterno jovem e assemelhados. A este respeito, embora apresentando um conteúdo específico, os arquétipos junguianos podem ser considerados como definindo algumas formas básicas ou esquemas da psique. De fato, parece que é precisamente deste modo que Jung (1955) preferiu ver os arquétipos. Os universais de conteúdo revelados pelas visões da ayahuasca são diferentes. Ao invés de papéis psicológicos gerais, funções ou padrões, eles consistem em conteúdos semânticos específicos – animais, plantas, objetos, paisagens e assemelhados. Seria o caso de que serpentes e felinos, pedras preciosas e palácios são também universais da mente humana? Há conteúdos que não sejam culturalmente determinados? Os cientistas cognitivistas contemporâneos não estão preparados para respostas afirmativas para estas questões. Nem é tal o *status* de conhecimento nas teorias neurofisiológicas do cérebro atuais. Nenhum modelo postularia estruturas neurais específicas ou mecanismos cerebrais que pertencem a conteúdos específicos como aqueles manifestados pelas comunhões interpessoais nos efeitos visuais induzidos pela ayahuasca. A única discussão pertinente na literatura de que tenho conhecimento é o fascinante ensaio de Aldous Huxley (1972) no qual a prevalência de pedras preciosas nas visões é discutida. Em especial, as visões investigadas por Jung contêm itens que são muito similares àqueles indicados aqui. De fato, a análise que estou conduzindo agora sobre as visões colhidas por Jung revela que alguns dos itens caracterizados aqui como minoritários são comuns nelas também.

Por último, deve ser dito que as comunhões interpessoais na experiência da ayahuasca não são confinadas aos conteúdos das visões. Comunhões são também encontradas em outros domínios da experiência da ayahuasca. Especialmente interessante, acho, são as idéias filosóficas que a bebida gera na mente das pessoas. A maioria delas pode ser caracterizada

como pertencentes ao idealismo monístico e muitas são remanescentes de idéias encontradas em Platão, Plotinus, Spinoza e Hegel. Em especial, tais idéias são expressas por pessoas sem familiaridade com esses trabalhos filosóficos (para maiores detalhes, ver Shanon 1998).

Os parâmetros da consciência

O segundo tópico que eu gostaria de destacar refere-se aos *parâmetros da consciência*. A definição de consciência e sua caracterização é, certamente, complexa e múltipla, e é sujeita a trabalho cognitivo extensivo (para discussão posterior, ver Shanon 1990). Aqui, focalizo apenas um aspecto específico, a que me refiro como estrutural.

No modo como vejo, estruturalmente, a consciência consiste num conjunto de parâmetros que definem valores especificando a maneira como os seres humanos experienciam o mundo – tanto físico quanto mental. Se estes valores mudassem, a fenomenologia da experiência seria alterada. A apreciação dos parâmetros e a determinação de seus valores não é sempre fácil. Algumas das características da consciência são tão inseridas em nosso modo de ser que elas são tomadas como dadas e nós somos, usualmente, cegos a elas. A situação é completamente análoga àquela encontrada no caso dos óculos. Se alguém continuamente usasse óculos que colorissem o mundo ou transformassem o ângulo de visão, esse alguém tomaria as transformações mencionadas como dadas e não estaria consciente da existência dos óculos sobre seus olhos. No meu modo de ver, a grande contribuição potencial dos estados de consciência alterada é seu testemunho para os diferentes valores possíveis daqueles parâmetros dos quais normalmente não somos conhecedores.

Devo considerar tais parâmetros aqui. O primeiro, ao qual me refiro pelo termo “agência”, é talvez o traço estrutural mais básico da consciência humana. Do ponto de vista da experiência, todo material mental do qual qualquer indivíduo está consciente pertence a um, e apenas um, agente cognitivo, nomeadamente, aquele único indivíduo. Especificamente, os pensamentos que eu tenho são meus pensamentos, as memórias que eu

tenho são minhas memórias, as percepções que eu tenho são minhas, os sonhos que eu sonho são meus sonhos. Naquela que ainda é a análise clássica estrutural da fenomenologia da consciência humana, William James (1890) define este parâmetro como a primeira propriedade da consciência. À primeira vista, a especificação da agência parece ser, além de banal, tautológica. Os padrões não normais de consciência tais como aqueles gerados pela ayahuasca indicam, entretanto, que a especificação está longe de ser trivial. Sob o efeito da bebida a atividade pode ser modificada. Há instâncias nas quais pensa-se que os pensamentos que ocorrem a alguém não são os seus próprios, casos nos quais as *mentatio* de alguém parecem ser governadas e dirigidas por outros agentes e, ao contrário, casos nos quais alguém pensa que é secreto para o material mental de outras pessoas.⁸

Em segundo lugar, deixe-me considerar aqueles parâmetros estruturais que pertencem ao *self* e sua diferenciação e demarcação do que é *não-self*. Um aspecto-chave para a consciência é que ela dispõe de distinções entre “eu” e “não-eu” (*self* e *não-self*) e entre o mundo interno, psicológico e o externo – este último constituindo-se tanto do ambiente material e físico quanto do mundo social de outros seres humanos. Posteriormente, é feita uma distinção entre os vários estágios mentais – entre percepção e pensamento, entre memória e pensamentos referindo-se a assuntos e estados hipotéticos que alguém vivencia, entre percepção sensorial verídica e sonho. Sob o efeito da ayahuasca, todas estas distinções podem ficar confusas, difusas ou, mesmo, localmente abolidas. Mais comum, por exemplo, é o senso de identificação profunda, que pode ser visto como um tipo de relação mística, entre o agente cognitivo e o mundo. Neste estado, a distinção fundamental entre o interno e o externo parece não mais aplicável.

8. Se alguém está realmente influenciando os pensamentos de outra pessoa, ou sendo influenciado por eles, é irrelevante para a presente discussão cognitiva. O que está em jogo é a fenomenologia da experiência – o usual é que as pessoas pensem que seus pensamentos são de si próprias, e com a ayahuasca alguém pode pensar que este não é o caso.

O último parâmetro que eu gostaria de mencionar aqui tem a ver com a identidade pessoal. Normalmente, cada ser humano tem uma identidade dada, bem definida. Como foi também apontado por James (1890), nos casos de psicose a noção de identidade pessoal pode ser perturbada. Um fenômeno correlato revelado na fenomenologia da consciência alterada que a ayahuasca induz é a *metamorfose*: as pessoas podem sentir que sua identidade pessoal muda. Na literatura antropológica sobre o curandeirismo da ayahuasca o caso mais famoso é a transformação em jaguar (ver Reichel-Dolmatoff 1975). Em várias ocasiões, eu mesmo experimentei esta transformação. Nas entrevistas que conduzi com outros usuários não-indígenas da bebida, a transformação em pássaro é a metamorfose animal mais comum; eu também experimentei este tipo de metamorfose. Bastante comum é a transformação em outro ser humano. O tipo menos freqüente de metamorfose é para entidades não-animadas. O relato deste gênero mais impressionante que recebi de um informante foi o de uma pessoa transformando-se em uma gota d'água, em um pedaço de terra e em um ponteiro de um relógio. Interessantemente, um curandeiro peruano me contou que a transformação em um grão de areia era a façanha mais notável de sua carreira de curandeiro.

Em adição aos parâmetros estruturais que são específicos da consciência, deixe-me relatar um adicional, que é, na verdade, de importância mais geral. Refiro-me ao *tempo*. Como Kant (1953 [1781]) observou, a temporalidade é a condição básica para nossa vida mental (ver também Bergson 1944). Com a ayahuasca são encontrados vários padrões surpreendentes da temporalidade psicológica. Frequentemente, alguém sente que a velocidade da passagem do tempo muda – o tempo parece passar mais depressa ou mais devagar do que o relógio indica. Mais notáveis, eu acho, são aqueles casos nos quais pensa-se que o tempo pára. Com isso, pensa-se que se entrou num outro domínio de existência. Nesse domínio, a temporalidade padrão da cognição humana parece não aplicar-se.

Para mim, este fenômeno foi especialmente surpreendente. Numa ampla teoria da mente que escrevi antes de conhecer a ayahuasca (ver Shanon 1993) argumentei extensivamente a favor da idéia de que a

cognição humana é intrinsecamente temporal. Além disso, defendi que a desconsideração do tempo é uma das mais fundamentais lacunas dos paradigmas estabelecidos na ciência cognitiva. Assim, fiquei muito perturbado quando, pessoalmente, sob o efeito da ayahuasca, encontrei uma experiência que desafia o tempo. Há muito a ser dito sobre este assunto, e este não é o lugar para fazê-lo. Basta dizer que, no momento, eu advogaria por uma perspectiva de dupla amarração. Atualmente defendendo a idéia de que a cognição humana é normalmente, de fato, enraizada na temporalidade. A mente humana exhibe, entretanto, uma façanha das mais admiráveis, pela qual, em situações especiais, pode entrar em “outro funcionamento”, por assim dizer, e operar em um modo atemporal. Tal enunciado requer, é claro, explicação teórica substancial e corroboração tanto psicológica quanto filosófica, mas este não é o lugar para elaborar mais sobre isto.

Algumas considerações mais amplas

Considerando que este artigo tem seu foco centrado na cognição, colocar juntos o estudo da ayahuasca e o estudo da mente também tem implicações em assuntos que se estendem além do domínio propriamente cognitivo-psicológico. Especificamente, a investigação cognitiva-psicológica pode levar nova luz aos fenômenos pertencentes a outras disciplinas. Mais significativamente, a nova linha de pesquisa delineada aqui pode apresentar novas perspectivas para dar conta de questões que têm sido da preocupação dos antropólogos. Em seguida, estão dois exemplos recolhidos do contexto do curandeirismo ameríndio da ayahuasca.

Em primeiro lugar está a questão dos padrões geométricos, muito comuns nas visões da ayahuasca. Na literatura antropológica, tem sido debatido se estes padrões são vistos porque refletem padrões geométricos proeminentes em várias culturas ameríndias tribais ou se é o caso contrário e os padrões geométricos são proeminentes na cultura porque o são nas visões (ver Reichel-Dolmatoff 1975, 1978; Gow 1988). Minha experiência pessoal e os dados que coletei nas minhas entrevistas sugerem que a visão de padrões geométricos não é específica da cultura. Deste modo, baseando-me numa análise cognitiva eu sugeriria que não

é o caso de que os indígenas vejam padrões geométricos porque são significativos em suas culturas, mas, ao contrário – os padrões em questão são mencionados e são significativos porque aparecem nas visões a que a ayahuasca induz (para uma proposição contrária ver Gebhart-Sayer 1984, 1985; para uma discussão geral, ver Furst 1976).

Um segundo padrão pertence às transformações. Um velho curandeiro na região do Putumayo no sul da Colômbia me disse que há três tipos de curandeiro. Os três diferem no tipo de transformação pessoal que podem sofrer. Os curandeiros do nível mais baixo podem transformar-se em outros seres humanos. Os que são mais competentes podem transformar-se em jaguares. Os mais poderosos podem transformar-se em qualquer coisa que queiram e, mesmo, ficar totalmente invisíveis. Como afirmei acima, um curandeiro peruano disse-me que a maior façanha da ayahuasca era sua transformação num grão de areia. De fato, ele notou que ficou invisível com sua transformação (e, deste modo, escapou de seres demoníacos que o estavam perseguindo numa visão). Interessantemente, esta ordem emparelha a ordem decrescente da frequência geral das transformações pessoais relatadas nas entrevistas que eu conduzi com os não-indígenas (para padrões similares, ver também Langdon 1992).

Por último, mas definitivamente não menos importante, o estudo da ayahuasca também levanta questões filosóficas intrigantes. Algumas delas são relacionadas de maneira muito próxima com o estudo da cognição – questões relacionando-se com a natureza da mente e com o relacionamento entre ela e o mundo. As questões diretamente relacionadas com as comunhões suprapessoais são salientes, bem como outras facetas experimentais induzidas pela ayahuasca. Como pode ser assim? As comunhões refletem as informações inconscientes armazenadas que não são pessoais? Elas, talvez, sugeriram a existência de outras dimensões de realidade, assemelhadas às de Platão, que não são dependentes da psicologia individual pessoal? Esta última possibilidade é, é claro, especulativa ao extremo. Se verdadeira, ela tem ramificações ontológicas e metafísicas radicais. Outras questões filosóficas pertinentes que a ayahuasca levanta têm a ver com a condição humana e com a natureza da cultura. Há também questões pertencentes à

estética, ética, bem como à religião e ao misticismo. Muitas destas questões apresentam os enigmas mais intrigantes e mesmo mistérios; elas são claramente mais amplas do que o escopo deste artigo.

O tempo passa e minha pesquisa evoluiu. Encarado do ponto de vista atual, este artigo é basicamente uma declaração de princípios. A definição e a justificativa de um novo programa de pesquisa confirmaram alguns resultados preliminares. O projeto, agora, já está concluído. Pode-se encontrar um resumo dele em minha monografia *The antipodes of the mind* [Os antípodas da mente](2002). O livro traça um panorama abrangente da fenomenologia do estado de consciência induzido pela ayahuasca e examina-o através de um ponto de vista cognitivo-psicológico. Os temas discutidos incluem o clima geral e os sentimentos induzidos pela ayahuasca, as visualizações com os olhos abertos e fechados, os efeitos não visuais da percepção, as experiências ideacionais e noéticas, as alterações de consciência (especialmente, transformações na identidade pessoal, alterações em nosso sentido de realidade e conexão com o mundo, e temporalidade alterada) e experiências religiosas e místicas. São igualmente abordados temas teóricos e filosóficos mais amplos. Apresentam-se também dados atualizados relativos aos padrões comuns interpessoais dos conteúdos das visões aqui mencionadas. Esses dados são significativamente mais amplos do que os relatados no presente artigo e sua análise, mais refinada e elaborada. E, embora o livro verse sobre a experiência da ayahuasca, as distinções conceituais e metodológicas que apresenta são imediatamente aplicáveis ao estudo de estados não usuais de consciência de modo geral, sejam eles induzidos por alguma substância ou não.

Referências Bibliográficas

- America Indígena*, 46, nº1, Cidade do México, 1986.
- BERGSON, H. L. *Creative evolution*. Nova York, The Modern Library, 1944.
- DOBKIN de RIOS, M. *Visionary vine: hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*. São Francisco, Chandler, 1972.
- FURST, P. T. (org.). *Hallucinogens and culture*. São Francisco, Chandler & Sharp, Inc., 1976.

- GEBHART-SAYER, A. *The cosmos encoiled: Indian art of the Peruvian Amazon*. Nova York, Center for Inter-American Relations, 1984.
- _____. "The geometric designs of the Shipibo-Conibo in ritual context", in: *Journal of Latin American Lore*, 11, 1985, pp. 145-175.
- GOW, P. "Visual compulsion: design and image in Western Amazonian cultures", in: *Revindi*, 2, 1988, pp. 19-32.
- HARNER, M. J. "Common themes in South American Indian yagé experiences", in: HARNER, M. J. (org.). *Hallucinogens and shamanism*. Oxford, Oxford University Press, 1973a, pp. 155-175.
- _____. "The sound of rushing water", in: HARNER, M. J. (org.). *Hallucinogens and shamanism*. Oxford, Oxford University Press, 1973b, pp. 15-27.
- HUXLEY, A. *The doors of perception and Heaven and Hell*. Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1959.
- _____. "Visionary experience", in: WHITE, J. (org.). *The highest state of consciousness*, Nova York, Anchor Books, 1972, pp. 34-57.
- JAMES, W. "On some Hegelisms", in: *Mind*, 7, 1882, pp. 186-208.
- _____. *The principles of psychology*. Nova York, Holt, Rinehart and Winston, 1890.
- _____. *The varieties of religious experience*. Nova York, Modern Library, 1929.
- JUNG, C. G. *Archetypes and the collective unconscious*. Nova Jersey, Princeton University Press, 1955.
- _____. *The nature of the psyche*. Princeton, Princeton University Press, 1960.
- KANT, I. *Critique of pure reason*. Nova York, Macmillan, 1953 [1781].
- LANGDON, E. J. "Yagé among the Siona: cultural patterns in visions", in: BROWMAN, D. L. e SCHWARZ, R. A. (orgs.). *Spirits, shamans and stars*. The Hague, Mouton Publishers, 1979.
- _____. "Dau: shamanic power in Siona religion and medicine", in: LANGDON, E. J. e BAER, G. (orgs.). *Portals of power*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992.
- LUNA, L. E. *Vegetalism shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almqvist & Wiksell International, 1986a.
- _____. "Bibliografia sobre el ayahuasca", in: *América Indígena*, 46, n°1, Cidade do México, 1986b, pp. 235-245.

- LUNA, L. E. e AMARINGO, P. *Ayahuasca visions: the religious iconography of a Peruvian Shaman*. Berkeley, California, North Atlantic Books, 1991.
- NARANJO, C. "Psychological aspects of the yajé experience in an experimental setting", in: HARNER, M. J. (org.). *Hallucinogens and shamanism*, Oxford, Oxford University Press, 1973a, pp. 176-190.
- _____. *The healing journey: new approaches to consciousness*. Nova York, Pantheon Books, 1973b.
- OTT, J. *Ayahuasca analogues - pangean entheogens*. Kennewick, WA, Natural Products Co., 1994.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. *The Shaman and the Jaguar - a study of narcotic drugs among the Indians in Colombia*. Filadélfia, Temple University Press, 1975.
- _____. *Beyond the Milky Way: hallucinatory imagery of the Tukano Indians*. Los Angeles, UCLA Latin American Center, 1978.
- SCHULTES, R. E. "An overview of hallucinogens in the Western hemisphere", in: FURST, P. T. (org.). *Flesh of the gods: the ritual use of hallucinogens*. Nova York, Praeger Publishers, 1972, pp. 3-54.
- _____. "The beta-carboline hallucinogens of South America", in: *Journal of Psychoactive Drugs*, 14, 1982, pp. 205-220.
- SHANON, B. *The representational and the presentational: an essay of cognition and the study of mind*. Londres, Harvester-Wheatsheaf, 1993.
- _____. "Cognitive psychology and the study of ayahuasca", in: RAETSCH, C., e BAKER, J., (orgs.). *Yearbook of Ethnomedicine and the Study of Consciousness*, 7, Berlim, VWB Verlag, 1998.
- _____. "Ideas and reflections associated with ayahuasca visions", in: *MAPS*, 8, 1998, pp. 18-21.
- _____. *The antipodes of the mind. Charting the phenomenology of the ayahuasca experience*. Oxford, Oxford University Press, 2002.



Banisteriopsis Caapi, "jagube", "mariri" "cipó", "bejuco".
Foto: Evelyn Ruman

Farmahuasca,¹ anahuasca²
e jurema preta:
farmacologia humana da DMT via
oral combinada com a harmina

Jonathan Ott³

Introdução

Um sumário é apresentado de auto-experimentos humanos, ou *biotestes psiconáuticos*, de *farmahuasca* – cápsulas contendo N, N-dimetiltriptamina (DMT), em forma cristalina, mais harmina, bem como combinações de outras triptaminas psicoativas com beta-carbolinas.

-
1. Ayahuasca fármaco: os alcalóides, sintetizados ou isolados, que são os princípios ativos da bebida ingeridos combinadamente.
 2. Ayahuasca análogo: plantas que contêm os mesmos princípios ativos daquelas que são tradicionalmente usadas na feitura da ayahuasca.
 3. Químico, enteobotânico e *freelancer* de produtos naturais, com extensa experiência em pesquisa no México, onde gerencia um jardim botânico de plantas xamânicas. É também presidente do Natural Products Co. Tradução de Claudia Rosa Riolfi e Valdir Heitor Barzotto. Revisão técnica: Pedro Luz.

A hipótese de Holmstedt-Lindgren, de 1967, sobre o *efeito ayahuasca* – a psicoatividade oral da DMT como consequência da inibição da monoamina-oxidasa [MAO] causada pela ingestão simultânea de beta-carbolinas foi confirmada por 8 auto-experimentadores.

Os resultados de um total de 70 biotestes são sumarizados e a literatura da área é revisada. A discussão sobre os *análogos da ayahuasca* (*anahuasca*) centra-se no uso contemporâneo não-tradicional da *jurema preta* (*Mimosa tenuiflora*) sendo também revisada a etnobotânica e farmacologia do *vinho da jurema* tradicional [com 92 referências e 1 tabela].⁴

Uma análise, feita em 1967, de meia dúzia de rapés usados em curas xamânicas pelos índios Tukano, Waiká, Araraibo, Piaroa e Surára, mostrou que, com a exceção de uma amostra, todos os pós continham triptaminas, principalmente 5-Metoxi-N, N-Dimetiltriptamina [5-Meo-DMT] e, secundariamente, N, N-Dimetiltriptamina (Holmstedt e Lindgren 1967). Entretanto o paricá dos índios Piaroa, da região do Orinoco na Venezuela, continha triptaminas – bufotenina (5-OH-DMT), DMT e 5-Meo-DMT, junto com o alcalóide beta-carbolínico harmina, enquanto que o epena⁵ dos índios Surara continha apenas beta-carbolinas, o que havia sido previamente descrito para o mesmo epena Surara (Bernauer 1964) e para uma amostra de paricá dos índios Tukano (Biocca *et al.* 1964). Uma vez que a bufotenina e a DMT mostraram ser não-psicoativas nasalmente (Turner e Merlis 1959), Holmstedt e Lindgren comentaram:

-
4. Sou grato aos Drs. James C. Callaway, Mark S. Donnel, Jochen Gartz, Robert Montgomery, Torsten e Alexander T. Shulgin pelas discussões e conselhos. Este trabalho é dedicado ao Prof. Richards Evans Schultes da Universidade de Harvard, em reconhecimento ao seu papel pioneiro na elucidação das poções ayahuasca.
 5. “Epena” é “paricá” em um dialeto Yanomami. Os Surara são um subgrupo Yanomami (N.E.)

A ocorrência de ambas, triptaminas e beta-carbolinas, nos rapês sul-americanos, é farmacologicamente interessante. As beta-carbolinas são inibidoras da monoamina-oxidase e podem potencializar a ação de indoís simples. A combinação de triptaminas e beta-carbolinas seria, então, vantajosa. (1967, p. 365)

No ano seguinte, Holmstedt e Lindgren, em colaboração com Agurell, acharam DMT nas folhas da *Diplopterys cabrerana* (Cuatrecasas) Gates [Malpighiaceæ] usada como aditiva ao ayahuasca ou yajé pelos índios Kofán do Equador (Agurell *et al.* 1968), um achado replicado por Der Marderosian e colegas (Der Marderosian *et al.* 1968).

Ayahuasca é um complexo pan-Amazônico de poções curativas baseadas em infusões aquosas do caule do cipó ayahuasca, *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Griseb.) Morton [Malpighiaceæ]. A esta poção podem ser adicionadas plantas visionárias, misturas de plantas estimulantes ou curativas, das quais aproximadamente 100 foram identificadas (Ott 1993, 1994, 1995c, 1999). Três anos mais cedo, Jacques Poisson isolou DMT das folhas secas da *D. cabrerana* [em todos os três relatórios foi usado o sinônimo *Banisteriopsis rusbyana* (Niedenzu) Morton] acrescido de *natem[a]* ou ayahuasca pelos índios equatorianos Shuar (Poisson 1965). Pesquisa posterior documentou uso generalizado de folhas ricas em DMT da *Psychotria viridis* Ruiz et Pavón [Rubiaceæ] nas poções de ayahuasca (Ott 1994, 1999). Holmstedt, Lindgren e Agurell ampliaram sua observação prévia, em relação aos rapês, para a ayahuasca dizendo: “A combinação no yajé de alcalóides do tipo harman, que inibem a monoaminoxidase, com N, N-Dimetiltriptamina, pode resultar em efeitos farmacológicos específicos” (Agurell *et al.* 1968, p. 148), uma observação ecoada pelo grupo Der Marderosian (1968, p. 146).

Esta hipótese de sinergia da DMT/beta-carbolina foi proposta para compreender uma atividade oral presumida da DMT nas poções ayahuasca. Embora esta idéia tenha surgido primeiramente em relação aos rapês, foi praticamente esquecida e houve apenas tentativas rudi-

mentares para explicar a psicoatividade dos rapés com compostos puros, embora tais estudos estejam em curso e serão relatados posteriormente. Com relação à DMT, sintetizada primeiramente em 1931 (Manske 1931) e isolada primeiramente das sementes da *Anadenanthera peregrina* (L.) Speg. [Leguminosæ] usadas para preparar o rapé *cohoba*, 24 anos depois (Fish *et al.* 1955), foi descoberto ser inativa oralmente, em doses iguais a 1.0 gram (ca. 13.0 mg/kg; Shulgin 1976), embora seja dramaticamente psicoativa via injeção intramuscular [i.m.] em doses de 30–150 mg (0.4–2.0 mg/kg; Szára 1957), parece ser tão ativa quanto inalada como base-livre vaporizada, ou seja, na forma não-sal do alcalóide (0.4–0.5 mg/kg altamente ativa; Ott 1993), e mais ativa ainda quando injetada intravenosamente (i.v.; 0.2–0.4 mg/kg “alucinógeno”; Strassman e Qualls 1994; Strassman *et al.* 1994). De acordo com a engenhosa hipótese Holmstedt-Lindgren, as beta-carbolinas presentes nas poções ayahuasca serviriam para inibir a enzima catabólica monoamina oxidase [MAO] – que normalmente metabolizaria a DMT tomada oralmente antes que esta pudesse alcançar o cérebro a partir do sistema digestivo – portanto permitindo a DMT também presente nas poções ayahuasca ser absorvida e transportada da circulação para o cérebro, evocando lá efeitos visionários, psicotrópicos.

A teoria Holmstedt-Lindgren – que podemos chamar de efeito ayahuasca – ganhou ampla aceitação na literatura, dado que cuidadosamente explicou os efeitos visionários da ayahuasca, que dificilmente poderiam ter sido atribuídos exclusivamente às beta-carbolinas, que, ao invés disto, causam psicoatividade bastante sedativa, do tipo *Valium*® [diazepam], e têm um alto limiar para atividade oral, 8.0 mg/kg no caso da harmina, o principal alcalóide nas plantas e poções ayahuasca (Naranjo 1967). As plantas ricas em beta-carbolinas encontraram uso mundial como sedativos, uma propriedade experimentalmente verificada (Monardes 1990; Moore 1989; Oga *et al.* 1984; Speroni e Minghetti 1988). Por outro lado, 4 análises relatadas de 16 poções

ayahuasca mostraram uma média de 158 mg beta-carbolinas por dose [classificação: 20–401 mg/dose; geralmente 3 partes de harmina para 1 parte *d*-leptaflorina (R-1, 2, 3, 4-tetrahydroharmina), com traços de harmalina (3, 4-dihydroharmina)], que somaria a até mais de 2 mg/kg [foi descoberto que o derivado racêmico da leptaflorina era ainda menos ativo que a harmina, com um limiar oral de 12 mg/kg] (Der Marderosian *et al.* 1970; Liwszyc *et al.* 1992; McKenna *et al.* 1984; Naranjo 1967; Rivier e Lindgren 1972). Uma vez que as beta-carbolinas *per se* não poderiam explicar a atividade psicotrópica lendária da *ambrosia* da floresta, ela teria que ser devido ao seu conteúdo de DMT, que somava uma média de 29 mg/dose nas 16 poções analisadas [classificação: 25–36 mg/dose]. Dessa forma, a teoria Holmstedt–Lindgren foi vencedora [veja Ott 1994 para detalhes e análise da psicoquímica das plantas e poções de ayahuasca, resumidos nas tabelas II-A, II-B e II-C; pp. 38, 40 e 41].

Entretanto, esta teoria bem aceita nunca foi testada, nem *in vitro* nem *in vivo*, e permaneceu sendo nada além de uma explicação lógica de dados farmacológicos e fitoquímicos bastante escassos. Dezesesseis anos se passaram antes que o grupo de McKenna tivesse mostrado que duas amostras de ayahuasca peruanas eram inibidoras MAO “extremamente efetivas” *in vitro*, numa “fração citosólica de fígado de rato”, bem como era um “análogo da ayahuasca”, uma solução de mistura de 69% de harmina, 26% de leptaflorina [provavelmente o racêmico] e 4.6% harmalina, copiando as proporções que foram achadas nas poções de ayahuasca (McKenna *et al.* 1984, p. 218). Então, a ayahuasca era decididamente um inibidor MAO, mas verificar se a soma total de todas as beta-carbolinas presentes numa dose típica da poção, 158 mg, poderia tornar psicoativo, em um sujeito humano, as 25–36 mg [média: 29 mg] da DMT também presente permaneceu para ser verificado. Apenas biotestes psiconáuticos, conhecidos como ‘Técnica Heffter’ (Ott 1995d) poderiam estabelecer isto com certeza, no alambique do cérebro humano (McKenna *et al.* 1984).

Quando eu comecei a investigar esta questão em 1990, fui capaz apenas de construir sobre os experimentos rudimentares de Bigwood e “Gracie e Zarkov”. Bigwood fez um único bioteste da *farmahuasca* – uma cápsula contendo 100 mg cada de base-livre de DMT [1.16 mg/kg] e harmalina hidrocloreídica [= 86 mg base-livre; 1.0 mg/kg], apontando: “alucinações assemelhadas a DMT muito parecidas com uma bebida do tipo ayahuasca que continha DMT e harmalina que experimentara previamente” (Bigwood 1978). Embora este único experimento aparentemente tenha confirmado a teoria Holmstedt–Lindgren, ele foi conduzido com aproximadamente 3 – 4 vezes a quantidade de DMT encontrada em doses típicas de ayahuasca, e a beta-carbolina escolhida, a harmalina, “não contribui significativamente” para a farmacologia das poções (McKenna *et al.* 1984, p. 221). Experimentos ‘secretos’ subseqüentes por Gracie e Zarkov encontraram a DMT ativa oralmente em combinação com infusões aquosas de sementes da *Peganum harmala* L. [Zygophyllaceæ; tradicionalmente usadas como hipnóticas; Kirtikar *et al.* 1935], ricas em beta-carbolinas com um nível de 20 mg DMT; 30 ou 40 mg sendo uma dose preferida (Gracie e Zarkov 1986). Tomados em conjunto, estes experimentos pioneiros proveram confirmação experimental, embora fragmentária, da hipótese do efeito ayahuasca, mas pareceu-me desejável conduzir biotestes psiconáuticos de *farmahuasca* mais sistemáticos usando quantidades medidas tanto da DMT pura quanto das beta-carbolinas. Deste modo, para tais biotestes psiconáuticos, isolei e purifiquei a DMT [como base-livre, pf 45,° camada fina cromatográfica (thin-layer chromatographic) (TLC) para comparação com amostra de referência] de raízes do *Desmanthus illinoensis* (Michaux) MacM. [Leguminosæ], e harmina [como o sal hidrocloreídico, pf 262,° TLC comparado com referência autêntica] das sementes da *Peganum harmala*, usando técnicas padrão de purificação de alcalóides como descritas na literatura (McKenna *et al.* 1984; Manske 1952). Ambas as plantas foram obtidas comercialmente no mercado de ervas americano. Todos os biotestes foram conduzidos fora dos Estados Unidos, com procedimentos padrão ‘double-conscious’,

como descritos por Shulgin e Shulgin (1991, p. XXVII). ‘Duplamente consciente’, um termo introduzido por Gordon Alles, significa simplesmente que o sujeito humano do bioteste seja informado tanto da identidade (bem como a dosagem) da droga sendo testada, quanto da natureza dos efeitos que podem ser antecipados.

Em um total de aproximadamente três dúzias de experimentos [a maioria dos quais encontra-se detalhada em Ott 1994], fui capaz de confirmar *in vivo* o efeito ayahuasca de Holmstedt-Lindgren, em meu próprio corpo. Descobri que a DMT tornou-se de fato psicoativa oralmente em combinação com o hidrocloreto de harmina tomada simultaneamente em uma única cápsula de gelatina. Começando com quantidades próximas dos níveis mais baixos encontrados nas porções de ayahuasca [20 mg DMT e 40 mg harmina], sistematicamente testei doses crescentes. Encontrei 120 mg de harmina [expressada como base-livre; 1.5 mg/kg] como sendo um limiar para o efeito ayahuasca, enquanto em uma experiência controle com esta quantidade ausente de DMT, resultaram efeitos sedativos dificilmente perceptíveis – harmina hidrocloreto foi caracterizada como sendo o agente ‘entorpecente’ (Font Quer 1993, p. 424). Embora pudesse perceber 20 mg DMT [0.25 mg/kg] combinados com 120 mg harmina, para mim o nível limiar visionário ou psicotrópico foi 30 mg DMT [0.38 mg/kg]. Testei doses tão altas quanto 160 mg DMT [2.0 mg/kg], experimentando efeitos psicotrópicos progressivamente mais intensos, mas sempre com a mesma farmacodinâmica aproximada, bastante similar a que eu teria gozado com poções genuínas da ayahuasca Amazônica no Brasil, Equador e Peru – 45 minutos a uma hora de período de incubação; os efeitos rapidamente construindo-se num pico em 1:15 e mantendo um *plateau* de 45 minutos a uma hora; seguida de cerca de uma hora de efeitos decrescentes; a experiência é usualmente completamente terminada em exatamente três horas. Nunca experimentei náusea nos experimentos *farmahuasca*, embora tenha sentido náuseas e episódios de vômito, provocado pela ayahuasca genuína na Amazônia. Em todo caso, geralmente comi pouco ou nada no dia da ingestão. Durante a

série experimental, sempre deixei passar um mínimo de uma semana entre os experimentos individuais.

Fui capaz de estender estas observações, baseado nas experiências de um total de oito psiconautas, envolvendo um total de cerca de 70 auto-experimentos. Como alguns dos experimentadores desejaram permanecer anônimos, citarei apenas o único relato publicado e uma comunicação pessoal (Callaway 1992; Markus 1989). Em todos os casos foram envolvidos auto-experimentos de 'consciência dupla'; em nenhum caso foram administrados compostos para ninguém mais; e não foi conduzido nenhum tipo de experimentação animal não-humana.

Descobriu-se que tanto a harmalina e a 6-metoxi-harmalan (Markus 1989) poderiam substituir a harmina na *farmahuasca*, em doses aproximadamente proporcionais – Callaway descobriu que 70 mg harmalina [como base-livre; 1.2 mg/kg] ativam as triptaminas na *farmahuasca*, próximo ao nível que Bigwood descobriu ativo [1.0 mg/kg] (Bigwood 1978; Callaway 1992). Outro psiconauta descobriu que 175 mg de harmalina hidrocloreídica [146 mg base; 2.25 mg/kg] sozinha era um sedativo ameno. Análise química mostrou que uma amostra comercial de harmalina velha usada tinha parcialmente oxidado em harmina, sendo, na realidade, uma mistura de dois terços de harmalina com um terço de harmina (Shulgin 1993). Três níveis diferentes de dose dessa 'harmalina' foram testados em combinações com doses relativamente altas de triptaminas. Enquanto 50 mg [43 mg base; 0.66 mg/kg] não foi efetivo como ativador de triptamina, doses de 100 mg [86 mg base; 1.32 mg/kg] e 150 mg [130 mg base; 2.0 mg/kg] definitivamente foram. Desse modo, apareceria também para a harmalina que tem um limiar para atividade na *farmahuasca*, de algo em torno de 1.0 mg/kg. As doses de 6-metoxi-harmalan descobertas efetivas não nos foram divulgadas nos esboços a nós relatados (Markus 1989).

Callaway descobriu que 10 mg de 5-metoxi-N, N-dimetiltriptamina [5-MeO-DMT] era psicoativa na *farmahuasca* [expressa como base-livre; 0.17 mg/kg] (Callaway 1992); Markus também descobriu que este componente era psicoativo, mas não sabemos a dose (Markus 1989). Então, pareceria que o 5-MeO-DMT é muitas vezes mais ativo que a DMT na

farmahuasca; espelhando a atividade mais alta deste componente por outras rotas. Shulgin descobriu que 5–10 mg constituíam doses psicoativas inalando-se o vapor da base-livre (0.07–0.13 mg/kg; Shulgin 1970, 1983). O componente artificial N, N-dietiltriptamina [DET ou T-9] foi igualmente descoberto ser psicoativo oralmente em cápsulas *farmahuasca* por dois psiconautas, que empregaram doses de 60 mg base livre [0.7 mg/kg] e 150 mg base-livre [2.3 mg/kg] respectivamente. A última quantidade foi caracterizada como “definitivamente uma *overdose*”. Não temos dados suficientes para especular sobre níveis limiares orais de DET – parece que este componente é raramente equipotente com a DMT na *farmahuasca*, tanto quanto é pela via da injeção intramuscular. Szára descobriu 60 mg DET [0.8 mg/kg] como sendo psicoativos i.m. (Szára 1957); o grupo Böszörményi o descobriu ativo em doses de 0.65–0.85 mg/kg i.m. (Böszörményi *et al.* 1959). Um livro recente (Shulgin e Shulgin 1997) dá detalhes completos da química e da farmacologia humana das beta-carbolinas e triptaminas discutidas aqui, junto com alguns dados posteriores sobre a *farmahuasca*. Enquanto 20 e 50 mg de harmalina foram insuficientes oralmente para ativar 55 e 60 mg de DMT respectivamente; 80, 100, 150 e 150 mg de harmalina de fato ativaram 40, 120, 35 e 80 mg DMT respectivamente. Além disso, 70, 80 e 150 mg harmalina oralmente foram suficientes para ativar 10, 10 e 25 mg de 5-MeO-DMT respectivamente. Por outro lado, notou-se que a harmina [como HCl? 141 mg=120 mg base] poderia ativar 35–40 mg DMT oralmente, em doses de 140–190 mg na média; enquanto doses de 120–140 mg harmina foram ineficazes quando ingeridas com 30 mg de DMT.

Recentemente tem sido alegado que o efeito ayahuasca constitui ‘potenciação’ de triptaminas pelas beta-carbolinas, como originalmente sugerido com relação aos rapés (Holmstedt e Lindgren 1967). Em um artigo de revisão, por exemplo, Callaway registrou: “É bem conhecido que as beta-carbolinas potencializam a atividade das triptaminas metilizadas d” (Callaway 1995, p. 25). Entretanto, a DMT ativa oralmente na *farmahuasca* parece ser mais fraca do que por outras vias de administração. Pareceria que a ordem decrescente de potência via rotas

distintas é: injeção i.v. > inalação de vapor > injeção i.m. > injeção subcutânea > oralmente na *farmahuasca*. Injeção intravenosa como o sal parece ser a rota mais efetiva; 0.2–0.4 mg/kg foi descrita como “alucinógena”, com a quantidade mais alta aparentemente representando os efeitos máximos dos efeitos da droga (Strassman e Qualls 1994, p. 86). Inalação da base-livre vaporizada tem uma atividade limiar numa série de 0.2–0.4 mg/kg (Bigwood e Ott 1977), e 40–50 mg foi descrita como uma “grande dose” (0.5–0.7 mg/kg; Meyer 1992, p. 154); enquanto Shulgin registrou 30 mg (0.4 mg/kg) evocada como uma “experiência psicodélica completa” (Shulgin 1976, p. 167). Enquanto a psicoatividade foi observada na injeção intramuscular de 30 mg ou 0.4 mg/kg [como sal hidrocloreídrico; esta dose foi erroneamente afirmada como 0.2 mg/kg], 0.7–1.0 mg/kg foi descrito como sendo a dose “ótima” i.m. (Szára 1957, p. 461); e usuários experientes acharam 1.0 mg/kg i.m. (como sal) “significativamente menos ... alucinógeno que a experiência prévia com a droga (*sic*) fumada” (Strassman e Qualls 1994, p. 86). Outro pesquisador caracterizou a média de dosagem i.m. como 0.75–1.0 mg/kg, fixando o nível limiar em 0.60 mg/kg: “não há quaisquer sintomas administrando apenas 0.50–0.55 mg/kg” (Sai-Halász 1962, p. 137; Sai-Halász *et al.* 1958); embora Shulgin tenha pregado um “limiar repentino de atividade” em 30 mg (0.4 mg/kg) e estimou que 50–70 mg i.m. (0.7–0.9 mg/kg) provocava uma “experiência psicodélica completa”. Shulgin afirmou que 75 mg (1.0 mg/kg) era equivalente a uma dose “completa” via injeção subcutânea (Shulgin 1976, p. 167). Vimos que o limiar de DTM oral na *farmahuasca* é cerca de 0.3–0.4 mg/kg, e estimaria que os efeitos máximos requereriam doses entre 1.5–2.0 mg/kg, talvez mais. DMT base-livre intranasal foi inativa em doses de 5–20 mg (0.07–0.28 mg/kg; Turner e Merlis 1959); também inativas foram doses até 125 mg DMT intraretais (como uma solução de 185 mg de sal bioxalate; 1.7 mg/kg; de Smet 1983). Estes dados do bioteste psiconáutico são resumidos na Tabela 1.

Embora as beta-carbolinas claramente tornem a DMT oralmente ativa, dificilmente podemos caracterizar isto como uma potenciação.

De fato, foi demonstrado há mais de 30 anos que o inibidor MAO artificial iproniazide marcadamente *inibiu* os efeitos psicoativos do DMT. Em sujeitos para quem foi dado 0.35–0.83 mg/kg DMT i.m., psicoatividade *grandemente reduzida* foi experienciada quando as injeções foram repetidas dois dias após ter recebido 100 mg de iproniazide diariamente por quatro dias: “a psicose (*sic*) da DMT foi menos pronunciada: houve ilusões e alucinações, mas sem cores, ou com apenas poucas, e somente com os olhos fechados” (Sai-Halász 1963, p. 386). No ano seguinte, um tratamento prévio com o inibidor da MAO isocarboxazide atenuou marcadamente ou bloqueou inteiramente os efeitos do tartrato de LSD oralmente (cada sujeito recebeu LSD, 40 e 75 mcg; então ambas as doses após 2 semanas de isocarboxazide, 30 mg/dia; ambas outra vez após 5 semanas de tratamento isocarboxazide; Resnick *et al.* 1964, p. 1211). A IMAO nialamida também ‘bloqueou’ efeitos do LSD (Grof e Dytrych 1965). Uma pesquisa conduzida por pesquisadores no Instituto Norte-Americano Nacional de Saúde Mental descobriu: “decréscimo na resposta para o LSD naquelas pessoas que tinham estado tomando um inibidor MAO” (Bonson 1994, p. 9; Bonson *et al.* 1996). É interessante notar que em um único experimento descobri que o tratamento prévio com isocarboxazide [Marplan®], 3 doses de 10 mg em um único dia, tornavam psicoativas 30 mg DMT base livre ingerida uma hora após a dose Znal deste MAO-inibidor artificial (Ott 1994, 1999), e que o inibidor reversível da monoamina oxidase, moclobemida, numa dosagem oral de 75–300 mg, é também efetiva na catalisação do efeito ayahuasca em combinação com uma dose oral apropriada da triptamina visionária (Torsten 1998).

Pareceria, então, que o *locus* do efeito ayahuasca é periférico e que os inibidores MAO que catalizam a atividade oral da DMT podem exercer um tipo de efeito de bloqueamento DMT no cérebro. Enquanto os inibidores da MAO podem tornar a DMT e outras triptaminas ativas oralmente, eles parecem torná-las bem menos potentes quando administrados via outras rotas; servindo como ativadores, mas não *potenciadores*. Vimos que a administração diária de inibidores medicinais MAO de longa

duração (que, teoricamente, elevam os níveis de serotonina cerebrais) pode parcialmente ou completamente bloquear os efeitos do DMT e do LSD. Isto foi documentado experimentalmente e também em pesquisas de pacientes submetendo-se a terapia IMAO diária. Por outro lado, a potente antagonista de serotonina, metisergida ou UML-491 [Sansert®] teve “um efeito potencializador muito forte” na i.m. de DMT (Sai-Halász 1962, p. 138), em doses orais (1-2 mg) ou doses i.m. (0.5 mg) muito abaixo de seu próprio limiar para psicoatividade (4.3 mg; Abramson e Rollo 1967).

Possíveis ações atenuantes da DMT por parte de inibidores da MAO podem justificar-se no fato de que a DMT ativa oralmente em *farmahuasca* parece ser significativamente mais fraca do que via outras rotas de administração. Estranhamente, e bastante em desacordo com os dados limitados em nossa disposição, as beta-carbolinas e sementes de *Peganum harmala* parecem ter adquirido a reputação de pan-potencializadores para todos os propósitos dos inebriantes xamânicos, e foram combinados por “xamãs de porão” ávidos [aficionados contemporâneos, não-tradicionais dos inebriantes xamânicos] com cogumelos contendo psilocina[4-OH-DMT], LSD, e mesmo folhas da *Salvia divinorum* Epling e Játiva [Labiatae], o princípio visionário desta sendo o diterpenoide salvinorin alfa nem mesmo é uma amina (Ott 1995b, 1996; Siebert 1994)! Entretanto, esta descoberta genial pelos índios sul-americanos do *efeito ayahuasca* – a mais sofisticada descoberta farmacológica jamais feita neste mundo arcaico – pode, justamente, revolucionar a enteobotânica⁶ contemporânea, não-tradicional sobre os inebriantes visionários xamânicos (Ott 1997).

Estes resultados com a *farmahuasca* foram também estendidos para os assim chamados ‘análogos da ayahuasca’ ou *anahuasca* – o uso de plantas-fonte não-tradicionais para as triptaminas e beta-carbolinas. Desde que mais de 100 espécies de plantas, em 27 famílias, são conhecidas por conter beta-carbolinas simples (Allen e Holmstedt 1980), sendo que umas 70 espécies contêm inibidores-MAO (Ott 1983, 1994), e mais de

6. Enteobotânica: a botânica dos enteógenos.

60 espécies, em 12 famílias, são reportadas como contendo DMT e/ou 5-MeO-DMT (Ott 1994; Smith 1997), existem teoricamente várias centenas de combinações de duas plantas que poderiam provocar o efeito ayahuasca. Realmente, tais análogos da ayahuasca têm ultimamente sido produzidos a partir de uma variedade de plantas, embora possivelmente somente na Amazônia explorou-se o efeito ayahuasca na etnomedicina arcaica. Sempre usadas como fonte de beta-carbolinas são as sementes de *harmel*, Arruda da Síria, ou *Peganum harmala*, que são vendidas mundo afora para serem usadas como tintura ou incenso, sendo a planta originária da América do Norte e Europa (Gracie e Zarkov 1986; Hassan 1967; Ott 1994). Pelo fato de estas sementes conterem níveis mais altos de beta-carbolinas que os caules do *Banisteriopsis caapi*, comumente usados na ayahuasca (2-7% alcalóides, quando opostos a uma média de 0,45%, McKenna e outros 1984; Ott 1994; Poisson 1965; Rivier e Lindgreen 1972; Shanna e Abdul-Ghany 1977), somente 2-3 gramas de sementes de *harmel* serão suficientes por dose de ayahuasca. Embora este nível-dose sirva para ativar a DMT pura ou triptaminas em plantas adicionadas ao análogo da ayahuasca, uma infusão aquosa de 15 gramas de sementes de *harmel* sem aditivos agiram como um tipo de sedativo Valium®, sem efeitos visionários (Ott 1995c).

Várias fontes de triptaminas têm sido similarmente usadas, tais como em raízes de *Desmanthus Illinoensis*, folhas de *Acacia phlebophylla* F. von Muell [Leguminosae]; e *halms* de várias linhagens de *Phalais spp* [Gramineae] (Festi e Samorini, 1993[4]; Ott 1995a). Atualmente, a fonte mais largamente usada de triptaminas *anahuasca* é a casca de raiz da *Mimosa tenuiflora* (Willd.) [= *M. hostilis* (Mart.) Benth; Leguminosae], fonte do tipo de ayahuasca chamado *vinho da jurema*, enteógeno tradicional brasileiro.

Em 1946, o microbiólogo brasileiro Oswaldo Gonçalves de Lima relatou a continuidade do uso xamânico do *ajucá* ou *vinho da jurema* entre os índios Pankararu do Brejo dos Padres, perto de Tacaratu, no vale do rio São Francisco, no sul de Pernambuco. Descreveu a preparação da poção como uma infusão manual aquosa em água gelada de

casca de raiz, socada, de *jurema preta* [*Mimosa tenuiflora*; como *M. hostilis*], sem adição de plantas nem cozimentos (Gonçalves de Lima 1946). Embora Schultes acreditasse na sua extinção (Schultes e Hofmann 1979, 1980), sabemos que algumas formas de cerimônias xamânicas que envolvem o vinho da *jurema* têm sobrevivido no século XX entre os seguintes grupos indígenas no Brasil: Xucuru da Serra de Ararobá no norte de Pernambuco (Hohenthal 1952); Kariri-xocó de Colégio perto da boca do Rio São Francisco que demarca os limites de Alagoas/Sergipe (da Mota 1987); os Atikum da Serra do Umã no oeste de Pernambuco (de Azevedo Grunewald 1995); os Truká (Batista 1995) e numerosos outros grupos esparsamente espalhados na imensa caatinga do nordeste brasileiro (Pinto 1995; Tromboni 1995). Além disso, neste século, a cerimônia indígena da *jurema* tem sido adotada simbolicamente por igrejas umbandistas sincréticas ao longo do litoral brasileiro, onde a *jurema preta* não é nativa, centrada especialmente ao redor de Alhandra no sul da Paraíba (Vandezande 1975).

Por outro lado, nosso único relato do uso contemporâneo de poções preparadas da casca da raiz da *jurema preta* vem do Atikum da Serra do Umã, região de Pernambuco. Outros grupos indígenas preferencialmente empregam um ou outro tipo de *jurema branca*, dos quais pelo menos 10 espécies de 4 gêneros foram encontradas, todas, exceto uma, na família das Leguminosae: *Acacia farnesiana* Willd. (Vandezande 1975); *A. piauhyensis* Benth. (Lemos de Arruda Camargo 1988); *Mimosa burgonia* Aubl. (de Andrade Mello 1955 [como *jurema marginada*]) *M. pudica* L. (Pinto 1995); *M. verrucosa* Benth (da Mota 1987 [como *jurema mansa*]; Lemos de Arruda Camargo 1988; Sangirardi 1983), *Pithecellobium acacioides* Ducke, *P. diversifolium* Benth, *P. dumossum* Benth; *P. tortum* Mart (Batista 1995; de Andrade Mello 1995; Lemos de Arruda Camargo 1988; Sangirardi 1983); e *Vites agrus-castus* L. (da Mota 1987).

Tem sido relatado que a *Mimosa verrucosa* contém DMT, mas não há nada na literatura química que apóie esta afirmação e, na verdade, nenhuma dessas espécies de *jurema branca* é conhecida por conter triptaminas visionárias, embora várias outras espécies de *Acacia* conte-

nam DMT e/ou 5-MeO-DMT (Ott 1994, 1999), enquanto que a *bracatinga* ou *Mimosa scabrella* Benth contém baixos níveis [0,03%] de DMT na casca do caule. Uma fonte comum de madeira-combustível no sudeste brasileiro, esta espécie é conhecida especialmente pelo “mel de bracatinga, usado como estimulante digestivo [sic] e para problemas circulatórios” (de Moraes *et al.* 1990). Para uma discussão de fitotoxinas (especialmente psicoativas) no mel, veja meu recente artigo revisito (Ott 1998a).

A taxonomia da *jurema preta* foi recentemente sistematizada; sua distribuição estende-se da vasta caatinga brasileira em direção ao norte do estado de Oaxaca, no sul do México (Barneby 1991). No México, a casca do caule, *tepescohuite*, é um remédio bastante conhecido na etnomedicina, sendo aplicado topicamente para queimaduras, mas não há evidências de que os antigos mesoamericanos tenham explorado as virtudes enteógenas da *jurema preta* (Grether 1988). Material mexicano de casca de caule *tepescohuite* foi demonstrado como contendo baixos níveis [0,03%] de DMT, mas não há análises publicadas de casca de raiz correspondente, embora biotestes sugiram que ela contenha pelo menos 1.0% DMT (Meckes-Lozoya *et al.* 1990; Ott 1994, 1999).

Gonçalves de Lima relatou o isolamento de 0,51% de um alcalóide que ele chamou de nigerina da casca da raiz da *Mimosa tenuiflora* colhida em Arcoverde, Pernambuco, dando o ponto de fusão em 45.8-46.8° C e a fórmula empírica C₁₃H₉N₂O (Gonçalves de Lima 1946). Nove anos mais tarde, 0.98% de nigerina foi novamente isolado da casca de raiz da *jurema preta* também colhida em Arcoverde (de Mello 1955). Em 1959, Gonçalves de Lima forneceu material da raiz da *jurema preta* para pesquisadores de uma companhia farmacêutica norte-americana, que isolou 0. 57% de DMT [p.f. 48 – 49° C, C₁₂, h 16, n₂] (Pachter *et al.* 1959). Acredita-se hoje que nigerina foi uma forma impura de DMT, talvez contaminada com DMT-N-óxido [prontamente gerada de DMT sob condições de isolamento] e talvez outros compostos. Assumindo que a nigerina de Gonçalves de Lima consistia pelo menos parcialmente de DMT – [originalmente sintetizada em 1931 (Manske 1931)] representaria o primeiro isolamento desta substância como um produto

natural, embora a prioridade deva ir para M. S. Fish, que primeiro isolou a DMT de sementes e cascas de *Anadenanthera peregrina* (Fish *et al.* 1955). Não há análises publicadas da bebida Jurema, mas uma colaboração em 1983 entre o Karolinska Institutet e a Universidade Federal da Paraíba em João Pessoa levou a duas análises independentes de *jurema preta* obtidas de uma umbandista juremeira em Alhandra, Paraíba. A primeira, datada de 12 de novembro de 1983, foi analisada na Suécia e relatou-se um conteúdo de 1-10 mg/ml DMT; enquanto uma análise quantitativa mais precisa em João Pessoa de uma bebida dita ser “idêntica à amostra tomada pelo Karolinska”, mas datada de 5 de dezembro de 1983, encontrou 7.46 mg/ml DMT, com a fonte da casca de raiz contendo 11% de DMT (Holmstedt 1983; Sanchez Lemus 1984)! O grupo brasileiro encontrou DMT também na amostra de *jurema branca* de Alhandra, infelizmente não identificada. Dessa forma, temos uma série de concentrações de DMT relatadas na casca da *jurema preta* de 1-11% [desde que o grupo de Pachter isolou 0.57% DMT, podemos assumir um conteúdo total talvez duas vezes mais alto]; como comparado a 0.16-0.66% DMT em análises relatadas [11 amostras] de *Psychotria viridis* ou folha de *chacrona*, fonte principal de triptaminas para as poções de ayahuasca. Mesmo tomando-se o mais alto nível de DMT encontrado em *chacrona*, a *jurema preta* é 1.5-16.5 vezes mais rica em DMT! Quanto às poções, não temos dados sobre quantidades de vinho da *jurema* tipicamente consumido, mas 7.46 mg/ml DMT corresponderia a 0.45-1.64g DMT por dose, alcançando a série de 60-220 ml relatada para doses típicas de ayahuasca, análise nas quais encontraram 25 mg [220ml] – da *jurema* pode ser 12.5 – 65 vezes mais alto em DMT que a ayahuasca (Ott 1994, 1999)! As poções analisadas de vinho da *jurema* foram consideradas resíduos densos ou concentrados; mesmo permitindo uma concentração de 10-vezes anterior à análise, o vinho da *jurema* permanece 1.25-6.5 vezes mais alto em DMT que a ayahuasca. A maioria das 36mg [60 ml] DMT nas doses de ayahuasca era de Pucallpa e Tarapoto, Peru, onde a fermentação também é consideravelmente concentrada, podemos assegurar que o

vinho da jurema analisado é pelo menos 2.5-3.0 vezes mais alto em DMT que a ayahuasca típica.

Gonçalves de Lima e Hohenthal descreveram a formação de espuma na superfície das poções quando a casca da raiz da *jurema preta* é batida e espremida à mão em água gelada; além disso, em análises da casca do caule de *tepscohuite* mexicana/*jurema preta* descobriram várias novas saponinas triterpenóides que poderiam explicar este fenômeno (Anton *et al.* 1993; Jiang *et al.* 1991a, 1991b). Novos compostos de chalcone chamados de kukulkanins foram também isolados dos galhos da *tepscohuite* mexicana (Domínguez 1989).

Uma vez que o efeito da ayahuasca depende da presença de alcalóides beta-carbolinas da *Banisteriopsis* spp, ou outras plantas, que tornam a DMT oralmente ativa, ao inibir a MAO, tem havido especulação referente à perda ou falta de ingrediente do vinho da jurema, ou em relação ao teor do conteúdo de beta-carbolinas na *jurema preta*. Entretanto, nenhuma beta-carbolina foi encontrada por Holms-tedt ou Sanchez Lemus, nem em recentes análises, não publicadas, da casca de raiz mexicana de *M. tenuiflora* (Callaway 1998). Na serra do Umã, onde o uso de poções da *jurema preta* sobrevive, notou-se que o suco do maracujá era livremente consumido durante a cerimônia da jurema (de Azevedo Grunewald 1995). Visto que o maracujá, *Passiflora* spp. [Passifloraceæ], contém beta-carbolinas, sugeriu-se que isso poderia explicar a atividade oral da DMT na bebida. Contudo, não temos dados sobre beta-carbolinas no suco de maracujá *per se* e *Passiflora* spp. contém especialmente harman [ou passiflorina], que foi demonstrado ser não efetivo como inibidor da MAO em biotestes de *farmahuasca* (Ott 1994, 1999). Nenhum dos escassos relatos etnográficos apóiam a noção de uma perda ou falta de uma planta aditiva, embora enfatizem o uso exagerado de tabaco fumado, como sendo um acessório na ingestão da *jurema*. Recentemente, verificou-se que fumantes de tabaco apresentam uma inibição de 40% de MAOB (Fowler *et al.* 1996), o que

pareceria ser insuficiente para tornar a DMT oralmente ativa, embora pudesse ser um fator contribuinte. O efeito IMAO do tabaco não é entendido quimicamente, mas baixos níveis de beta-carbolinas são conhecidos na fumaça do tabaco (Janiger e Dobkin de Rios 1976).

Enquanto a poção preparada de 10g de casca de raiz da *Mimosa tenuiflora* [3 vezes extraída em água quente acidificada] foi inativa quanto aos efeitos visionários, recentemente encontrei propriedades psicópticas⁷ na poção preparada de 25g da casca da raiz da *jurema preta*. A poção foi preparada por meio do método tradicional, simplesmente espremendo a casca de raiz batida em água gelada, sem aditivos [2 vezes, 125ml de água a cada vez]. O vinho da *jurema* deu efeitos tipo-DMT começando um pouco mais cedo [20 min] e durando menos tempo [>2h.] como é comum para mim com a ayahuasca ou *farmahuasca* [ca. 45min, durando 2h.+] (Ott 1998b). Como existe não-beta-carbolina IMAO, há a possibilidade de que algum composto IMAO desconhecido exista na *jurema preta*. Por outro lado, análises preliminares de casca da raiz mexicana sugerem que, além da DMT livre, a *jurema preta* contém DMT limitada ou complexa uma molécula maior que poderia proteger contra desaminação por MAO e proteger o transporte para o cérebro [onde o DMT livre provavelmente teria sido gerado pela ação de outra enzima] (Callaway 1998). De qualquer maneira, é evidente que não há perda ou falta de ingrediente, e o vinho da *jurema* é potencialmente visionário por ele mesmo, preparado da maneira tradicional e assumindo uma dose adequada. A inatividade aparente das poções simples de *jurema preta* de Atikum é, então, provavelmente devida à dosagem insuficiente ou talvez uma linhagem fraca, e não à falta de algum ingrediente perdido. O mesmo pode ser verdadeiro para

7. "Psicóptico" = que produz visões mentais ou espirituais. Vem do grego *psycho* = alma, espírito, intelecto; mais *optikós* = relativo à visão, ou ao olho; respeitante à óptica. (N.E.)

o informe sobre a falta de atividade de uma poção de jurema mansa dos Kariri-Xocó [*Mimosa verrucosa*]; ou talvez esta espécie não contenha DMT biodisponível (da Mota 1987). Somente uma pesquisa química adicional ligada a biotestes psiconáuticos humanos resolverá o enigma da farmacologia psicóptica do vinho da jurema. Enquanto isso, a casca da raiz da *jurema preta* está sendo vendida e largamente usada na Europa e América do Norte como um substrato visionário para poções de anahuasca contemporâneas.

Referências

- ABRAMSON, H. A. e ROLLO, A. "Comparison of LSD with methysergide and psilocybin on test subjects", in: ABRAMSON, H. A. (org.). *The use of LSD in psychotherapy and alcoholism*. Nova York, Bobbs Merrill, 1967, pp. 53-73.
- AGURELL, S. et al. "Alkaloid content of *Banisteriopsis ruschyana*", in: *American Journal of Pharmacy* 140, n° 5, 1968, pp. 148-151.
- ALLEN, J. R. F. e HOLMSTEDT, B. R. "The simple b-carboline alkaloids", in: *Phytochemistry* 19, 1980, pp. 1573-1582.
- ANDRADE MELLO, E. de. "Contribuição farmacognóstica para o estudo das juremas", in: *Anais da Faculdade de Medicina da Universidade do Recife* 15, n° 1, 1955, pp. 33-52.
- ANTON, R. et al. "Pharmacognosy of *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poirét", in: *Journal of Ethnopharmacology* 38, n° 2, 1993, pp. 153-157.
- AZEVEDO GRUNEWALD, R. de. "A jurema e o 'regime de índio' Atikum". Ensaio apresentado na conferência *O Uso e o Abuso de Drogas*, Salvador, Bahia, 5-8 outubro 1995.
- BARNEBY, R. C. "Sensitivæ censitæ", in: *Memoirs of the New York Botanical Garden* 65, 1991, pp. 135-137.
- BATISTA M., R. R. "O uso da jurema entre os Truká". Ensaio apresentado na conferência *O Uso e o Abuso de Drogas*, Salvador, Bahia, 5-8 outubro 1995.
- BERNAUER, K. "Notiz über die Isolierung von Harmin und (+)-1, 2, 3, 4-Tetrahydro-harmin aus einer indianischen Schnupfdroge", in: *Helvetica Chimica Acta* 47, n° 4, 1964, pp. 1075-1077.

- BIGWOOD, J. Comunicação pessoal, Shelton, Washington, 1978.
- BIGWOOD, J. e OTT, J. "DMT: The fifteen minute trip", in: *Head*. Novembro 1977, pp. 56ss.
- BIOCCA, E. F. *et al.* "Sulla sostanze allucinogene impiegata in Amazonia. Nota I. Osservazioni sul paricá dei Tukâno e Tariâna del bacino del Rio Uaupés", in: *Annali di Chimica* 54, 1964, pp. 1175-1178.
- BONSON, K. R. *et al.* "Chronic administration of serotonergic antidepressants attenuates the subjective effects of LSD in humans", in: *Neuropsychopharmacology* 14, n° 6, 1996, pp. 425-436.
- BONSON, K. "Psychedelics and psychiatric drugs: National Institute of Mental Health update", in: *MAPS Bulletin* V, n° 1, 1994, p. 9.
- BÖSZÖRMÉNYI, Z. *et al.* "Observations on the psychotogenic effect [sic] of N-N diethyltryptamine, a new tryptamine derivative", in: *Journal of Mental Science* 105, 1959, pp. 171-181.
- CALLAWAY, J. C. Comunicação pessoal, Barcelona, Catalunha, 1998.
- _____. "Endogenous b-carbolines and other indole alkaloids in mammals", in: *Integration: Zeitschrift für Geistbewegende Pflanzen und Kultur* 5, 1995, pp. 19-33.
- _____. Comunicação pessoal, San Luis Potosí, México e carta datada de 4 dezembro 1992.
- Der MARDEROSIAN, A. H. *et al.* "The use and hallucinatory principles of a psychoactive beverage of the Cashinahua tribe (Amazon basin)", in: *Drug Dependence* 5, 1970, pp. 7-14.
- _____. "Native use and occurrence [sic] of N, N-dimethyltryptamine in the leaves of *Banisteriopsis rusbyana*", in: *American Journal of Pharmacy* 140, n° 5, 1968, pp. 137-147.
- DOMÍNGUEZ, X. A. "Kukulkanins A and B, new chalcones from *Mimosa tenuiflora*", in: *Journal of Natural Products* 52, n° 4, 1989, pp. 864-867.
- FESTI, F. e SAMORINI, G. "Alcaloidi indolici psicoattivi nei generi *Phalaris* e *Arundo* (Graminaceae) [sic]: una rassegna", in: *Annali dei Musei Civici di Rovereto* 9, 1993,[4], pp. 239-287.
- FISH, M. S. *et al.* "Piptadenia alkaloids. Indole bases of *P. peregrina* (L.) Benth. and related species", in: *Journal of the American Chemical Society* 77, 1955, pp. 5892-5895.

- FONT QUER, P. *Plantas medicinales: el Dioscórides Renovado*. Barcelona, Editorial Labor, 1993.
- FOWLER, J. S. et al. "Inhibition of monoamine oxidase B in the brains of smokers", in: *Nature* 379, 1996, pp. 733-736.
- GONÇALVES de LIMA, O. "Observações sobre o 'vinho da Jurema' utilizado pelos índios Pancarú de Tacaratú (Pernambuco)", in: *Arquivos do Instituto de Pesquisas Agronômicas* 4, 1946, pp. 45-80.
- GRACIE e ZARKOV. "An Indo-European plant teacher", in: *Notes from the Underground* 10, 1986, pp. 1-5.
- GRETHER, R. "Nota sobre la identidad del tepescohuite en México", in: *Boletín de la Sociedad Botánica de México* 48, 1988, pp. 151-152.
- GROF, S. e DYTRYCH, Z. "Blocking of LSD reaction by premedication with Niamid", in: *Activ. Nerv. Super.* [Prague] 7, 1965, p. 306.
- HASSAN, I. "Some folk uses of *Peganum harmala* in India and Pakistan", in: *Economic Botany* 21, n° 4, 1967, p. 384.
- HOHENTHAL, W. "Notes on the Shucuru 'Indians of Serra de Araroba', Pernambuco, Brazil", in: *Revista do Museu Paulista* 8, 1952, pp. 93-166.
- HOLMSTEDT, B. Análise não publicada, 1983; comunicação pessoal, São Francisco, Califórnia, outubro 1996.
- HOLMSTEDT, B. e LINDGREN, J.E. "Chemical constituents and pharmacology of South American snuffs", in: EFRON, D. H.; HOLMSTEDT, B. e KLINE, N. S. (orgs.). *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*. Washington DC, Government Printing Office, 1967, pp. 339-373.
- JANIGER, O. e DOBKIN de RÍOS, M. "Nicotiana an hallucinogen?", in: *Economic Botany* 30, n° 2, 1976, pp. 149-151; 30, n° 3, pp. 295-297.
- JIANG, Y. et al. "Triterpenoid glycosides from the bark of *Mimosa tenuiflora*", in: *Phytochemistry* 30, n° 7, 1991a, pp. 2357-2360.
- _____. "Structure of a new saponin from the bark of *Mimosa tenuiflora*", in: *Journal of Natural Products* 54, n° 5, 1991b, pp. 1247-1253.
- KIRTIKAR, K. R. et al. *Indian medicinal plants*. Allahabad, India, Lalit Mohan Basu, vol. III, 1935, pp. 456-458.
- LEMOS de ARRUDA CAMARGO, M. T. *Plantas medicinais e de rituais afro-brasileiros I*. São Paulo, Almed, 1988.

- LIWSZYC, G. E. *et al.* "Daime – a ritual herbal potion", in: *Journal of Ethnopharmacology* 36, n° 1, 1992, pp. 91-92.
- McKENNA, D. J. *et al.* "Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogenic plants: Tryptamine and b-carboline constituents of ayahuasca", in: *Journal of Ethnopharmacology* 10, n° 2, 1984, pp. 195-223.
- MANSKE, R. H. F. "A synthesis of the methyl-tryptamines and some derivatives", in: *Canadian Journal of Research* 5, 1931, pp. 592-600.
- _____. *The alkaloids*. Nova York, Academic Press, vol. II, 1952, p. 393.
- MARKUS, M. Citado em LEUNER, H. e SCHLICHTING, M. "A report on the symposium 'On the Current State of Research in the Area of Psychoactive Substances'", in: RÄTSCH, C. (org.). *The Gateway to Inner Space: A Festschrift in Honor of Albert Hofmann*. Bridport, Inglaterra, Prism Press, 1989, pp. 236-237.
- MECKES-LOZOYA, M. *et al.* "N,N-Dimethyltryptamine alkaloid in *Mimosa tenuiflora* bark (tepescohuite)", in: *Archivos de Investigación Médica* 21, 1990, pp. 175-177.
- MELO, A. C. de "Contribuição ao estudo químico e farmacológico do alcalóide da Jurema Preta (*Mimosa hostilis* Benth.)", in: *Anais da Faculdade de Medicina da Universidade do Recife* 21, n° 1-2, 1955, pp. 9-33.
- MEYER, P. "Apparent communication with discarnate entities induced by dimethyltryptamine (DMT)", in: *Jahrbuch für Ethnomedizin und Bewusstseinsforschung* 1, 1992, pp. 149-174. Reeditado, 1994, in: LYTTLE, T. (org.). *Psychedelics*. Nova York, Barricade Books, pp. 161-203.
- MONARDES, N. *Herbolaria de Indias*. Cidade do México, Redacta, 1990. Original 1569; tradução inglesa 1574 (reeditado, 1925). Joyfull Newes Out of the Newe Founde Worlde. Londres, Constable & Co.; Nova York, A. A. Knopf.
- MOORE, M. *Medicinal plants of the Desert and Canyon West*. Santa Fe, Museum of New México Press, 1989.
- MORAES, E. H. F. de *et al.* "As bases nitrogenadas de *Mimosa scabrella* Benthham", in: *Química Nova* 13, n° 4, 1990, pp. 308-309.
- MOTA, C. N. da. *As Jurema told us: Kariri-Shoko and Shoko mode of utilization of medicinal plants in the context of modern Northeastern Brazil*. Tese de doutorado, Austin, University of Texas. *Dissertation Abstracts* 48, n° 5, 1987, p. 1244-A.

- NARANJO, C. "Psychotropic properties of the harmala alkaloids", in: EFRON, D. H.; HOLMSTEDT, B. e KLINE, N. S. (orgs.). *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*. Washington DC, Government Printing Office, 1967, pp. 385-391.
- OGA, S. et al. "Pharmacological trials of crude extract of *Passiflora alata*", in: *Planta Medica* 50, 1984, pp. 303-306.
- OTT, J. *Pharmacothoeon: entheogenic drugs, their plant sources and history*. Kennewick, Natural Products Co., 1993. Edição revista, 1996. Tradução castelhana, 1996. *Pharmacothoeon: drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona, Los Libros de la Liebre de Marzo.
- _____. *Ayahuasca Analogues: Pangæan Entheogens*. Kennewick, Natural Products Co., 1994. Tradução alemã, 1995. *Ayahuasca Analoge: Pangæische Entheogene*. Löhrbach, Alemanha, MedienXperimente.
- _____. "Ayahuasca e analoghi dell'ayahuasca: Enteogeni universali per il nuovo millennio", in: *Altrove* 2, 1995a, pp. 14-23. Também em inglês, 1995. *Jahrbuch für Ethnomedizin und Bewusstseinsforschung* 3, pp. 285-293.
- _____. "Ethnopharmacognosy and human pharmacology of *Salvia divinorum* and salvinorin A", in: *Curare: Zeitschrift für Ethnomedizin* 18, n° 1, 1995b, pp. 103-129.
- _____. "Ayahuasca – Ethnobotany, phytochemistry and human pharmacology", in: *Integration: Zeitschrift für Geistbewegende Pflanzen und Kultur* 5, 1995c, pp. 72-98.
- _____. *The Age of Entheogens & The Angels' Dictionary*. Kennewick, Natural Products Co., 1995d.
- _____. "Pharmahuasca: on phenethylamines and potentiation", in: *MAPS Bulletin* VI, n° 3, 1996, pp. 32-35.
- _____. *Pharmacophilia or the natural paradises*. Kennewick, Natural Products Co., 1997.
- _____. "The Delphic Bee: bees and toxic honeys as pointers to psychoactive and other medicinal plants", in: *Economic Botany* 52, n° 3, 1998a, pp. 260-266.
- _____. "Ethnopharmacognosy of jurema preta, vinho da jurema and contemporary anahuasca". Ensaio apresentado na *Psychoactivity*, Amsterdã, 1-4 de outubro, 1998b.

- _____. *Ayahuasca Analogues: Pangæan Entheogens* Kennewick, Natural Products Co., 1999. 2^a ed. cond.
- PACHTER, I. J. *et al.* "Indole alkaloids of *Acer saccharinum* (the silver maple), *Dictyoloma incanescens*, *Piptadenia colubrina*, and *Mimosa hostilis*", in: *Journal of Organic Chemistry* 24, 1959, pp. 1285-1287.
- PINTO, R. S. "A Jurema como vegetal psicoativo". Ensaio apresentado na conferência *O Uso e o Abuso de Drogas*, Salvador, Bahia, 5-8 outubro 1995.
- POISSON, J. "Note sur le 'Natem', boisson toxique péruvienne et ses alcaloïdes", in: *Annales Pharmaceutiques Françaises* 23, n° 4, 1965, pp. 241-244.
- RESNICK, O. *et al.* "LSD-25 action in normal subjects treated with a monoamine-oxidase inhibitor", in: *Life Sciences* 3, n° 11, 1964, pp. 1207-1214.
- RIVIER, L. e LINDGREN, J.E. "'Ayahuasca', the South American hallucinogenic drink: an ethnobotanical and chemical investigation", in: *Economic Botany* 26, n° 1, 1972, pp. 101-129.
- SAI-HALÁSZ, A. "The effect of antiserotonin on the experimental psychosis [sic] induced by dimethyltryptamine", in: *Experientia* 18, n° 3, 1962, pp. 137-138.
- _____. "The effect of MAO inhibition on the experimental psychosis [sic] induced by dimethyltryptamine", in: *Psychopharmacologia* 4, n° 6, 1963, pp. 385-388.
- SAI-HALÁSZ, A. *et al.* "Dimethyltryptamin: Ein neues Psychoticum [sic]", in: *Psychiatria et Neurologia* 135, 1958, pp. 285-301.
- SANCHEZ LEMUS, W. E. Análise não publicada, 1984; comunicação pessoal, (de B. Holmstedt) São Francisco, California, outubro 1996.
- SANGIRARDI Jr. *O índio e as plantas alucinógenas*. Rio de Janeiro, Tipo Editor Ltda., 1983.
- SCHULTES, R. E. e HOFMANN, A. *The botany and chemistry of hallucinogens*. Springfield, C. C. Thomas. 2^a ed. rev., 1980.
- SHAMMA, A. al. e ABDUL-GHANY, A.M. "A comparative study of the alkaloidal contents of *Peganum harmala* L.", in: *Bulletin of the Biology Research Center, Baghdad* 8, 1977, pp. 10-16.
- SHULGIN, A. T. "Chemistry and structure-activity relationships of the psychotomimetics", in: EFRON, D. H. (org.). *Psychotomimetic drugs*. Nova York, Raven Press, 1970, pp. 21-41.

- _____. "Profiles of psychedelic drugs. 1. DMT", in: *Journal of Psychedelic Drugs* 8, nº 2, 1976, pp. 167-168.
- _____. In: P.A.G.M. de Smet. "A multidisciplinary overview of intoxicating enema rituals in the Western hemisphere", in: *Journal of Ethnopharmacology* 9, nº 2,3, 1983, pp. 129-166.
- _____. Comunicação pessoal. Madri, Espanha e Maui, Havaí, 1993.
- SHULGIN, A. T. e SHULGIN, A. *PIHKAL: a chemical love story*. Berkeley, Transform Press, 1991.
- _____. *TIHKAL: the continuation*. Berkeley, Transform Press, 1997.
- SIEBERT, D. J. "Salvia divinorum and salvinorin A: new pharmacologic findings", in: *Journal of Ethnopharmacology* 43, nº 1, 1994, pp. 53-56.
- SMET, P. A. G. M. "A multidisciplinary overview of intoxicating enema rituals in the western hemisphere", in: *Journal of Ethnopharmacology* 9, nº 2, 3, 1983, pp. 129-166.
- SMITH, T. A. "Tryptamine and related compounds in plants", in: *Phytochemistry* 16, 1977, pp. 171-175.
- SPERONI, E. e MINGHETTI, A. "Neuropharmacological activity of extracts from *Passiflora incarnata*", in: *Planta Medica* 54, 1988, pp. 488-491.
- STRASSMAN, R. J. e QUALLS, C. R. "Dose-response study of N,N-dimethyltryptamine in humans I. Neuroendocrine, autonomic, and cardiovascular effects", in: *Archives of General Psychiatry* 51, 1994, pp. 85-97.
- STRASSMAN, R. J. et al. "Dose-response study of N,N-dimethyltryptamine in humans II. Subjective effects and preliminary results of a new rating scale", in: *Archives of General Psychiatry* 51, 1994, pp. 98-108.
- SZÁRA, S. I. "The comparison of the psychotic effect [sic] of tryptamine derivatives with the effects of mescaline and LSD-25 in self-experiments", in: GARATTINI, S. e GHETTI, V. (orgs.). *Psychotropic Drugs*. Amsterdã, Elsevier, 1957, pp. 460-467.
- TORSTEN. Comunicação pessoal, Amsterdã, 4 outubro 1998.
- TROMBONI de S. NASCIMENTO, M. "Caboclos dos troncos velhos: identidade étnica e experiência religiosa através do uso da jurema". Ensaio apresentado na conferência *O Uso e o Abuso de Drogas*, Salvador, Bahia, 5-8 outubro 1995.
- TURNER, W. J. e MERLIS, S. "Effect of some indolealkylamines on man", in: *Archives of Neurology and Psychiatry* 81, 1959, pp. 121-129.
- VANDEZANDE, R. *Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma de religião mediúnica*. Recife, Universidade Federal do Pernambuco, 1975.

TABELA I - FARMACOLOGIA HUMANA
DE TRIPTAMINAS PSICOTRÓPICAS

Composto/rota série	doses [mg/kg]		referências
	limiar	máximo	
1. dmt, i.v.0.05-0.40	0.2 0.4		Strassman e Qualls 1994; Strassman <i>et al.</i> 1994
2. dmt, vapor 0.06-1.00	0.2-0.4	1.0	Meyer 1992; Bigwood e Ott 1977
3. dmt, vapor 0.00-0.40	? 0.4		Shulgin 1976
4. dmt, i.m.0.00-2.00	0.4 1.5		Szára 1957
5. dmt, i.m.0.50-1.00	0.6 1.0+		Sai-Halász <i>et al.</i> 1958; Sai-Halász 1962
6. dmt, i.m. ?	0.4 0.7-0.9		Shulgin 1976
7. dmt, s.c.0.00-1.00	? 1.0		Shulgin 1976
8. dmt, p.o.0.00-13.00	— —		Shulgin 1976
9. dmt, p.h.0.25-2.00	0.4 2.0+		Ott 1993 [1996]
10. dmt, i.n.0.07-0.28	— —		Turner e Merlis 1959
11. dmt, i.r.1.70-1.70	— —		de Smet 1983
12. det, i.m.0.00-0.85	0.65-0.85?		Böszörményi <i>et al.</i> 1959
13. det, p.h.0.70-2.30	0.7 2.3		Ott 1993 [1996]
14. 5-md, vapor 0.00-0.13	0.07-0.13 ?		de Smet 1983
15. 5-md, p.h.0.17-0.17	0.17 ?		Ott 1994

[i.v. = intravenoso; i.m. = intramuscular; s.c. = subcutâneo; p.o. = peroral;

p.h. = *pharmahuasca*; i.n. = intranasal; i.r. = intrarectal; 5-md = 5-meo-dmt]

Aspectos históricos, sociológicos e antropológicos, psicológicos e simbólicos, farmacológicos e medicinais do uso da ayahuasca são examinados entre as culturas indígenas e os seringueiros da Amazônia, e em contextos urbanos. As principais linhas das religiões ayahuasqueiras no Brasil – os Daimistas, a UDV, e a Barquinha – são analisadas em todas suas complexidades, semelhanças e diferenças, e na sua interface com o universo da “nova consciência religiosa”, que vem despontando nas grandes cidades. Mas o fenômeno extrapolou as fronteiras da sua origem – o uso ritual de ayahuasca já foi exportado para o exterior onde foi assimilado e transformado pelo movimento *New Age* e suas vertentes de neo-xamanismo. Isto é uma questão delicada, aliás, que também é discutida aqui.

Esta coletânea e a iniciativa do I CURA abrem espaço assim para reflexões mais amplas e ao mesmo tempo mais profundas sobre o uso de “substâncias sagradas” ou “enteógenos” entre diversas culturas. É de interesse para Antropologia, Religião, Psicologia, Filosofia, e a nova área chamada Enteobotânica ou o estudo das plantas sagradas. É somente com este tipo de discussão interdisciplinar e holista que podemos apreciar o seu valor milenar.

Robin M. Wright

Professor Livre-Docente

Departamento de Antropologia/IFCH/Unicamp

Os usos ritualizados da bebida conhecida entre outros nomes como "ayahuasca" saíram do âmbito das sociedades indígenas amazônicas para se difundirem, seja entre seringueiros em cultos no interior da floresta, seja entre os chamados *vegetalistas* amazônicos, seja na forma de diferentes religiões urbanas espalhadas pelo Brasil e mais recentemente por diversos países. Esse é o fenômeno que o livro aborda em seu conjunto.

Muitos dos aspectos desse fenômeno foram tratados em dissertações acadêmicas inéditas, e em publicações dispersas. Contudo, só agora temos um painel de conjunto sobre o espectro dos usos rituais da ayahuasca na América do Sul (...)

Este volume apresenta um enfoque ao mesmo tempo comparativo e multidisciplinar, proporcionando um quadro impressionante pela riqueza de informações e de perspectivas. Certamente suscita muitas questões de análise e interpretação, a começar pela própria unidade entre os fenômenos estudados – que implicitamente, segundo o critério dos organizadores do volume, consiste na associação entre rituais e usos de substâncias psicoativas. Trata-se assim do ponto de partida para um balanço tanto empírico como conceitual do problema.

Mauro Almeida

