

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL
DENIS NASCIMENTO VILELA

A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA NO SANTO DAIME:
O CASO DE CACHOEIRA GRANDE

Rio de Janeiro
2008

DENIS NASCIMENTO VILELA

A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MEMÓRIA DAIMISTA:

O CASO DE CACHOEIRA GRANDE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Orientadoras: Prof^a. Dr^a. Regina Abreu

Prof^a. Dr^a. Leila Beatriz Ribeiro

Rio de Janeiro
2008

V699 Vilela, Denis Nascimento.
A construção social da memória daimista: o caso de Cachoeira Grande /
Denis Nascimento Vilela, 2008.
116f. + 1 DVD.

Orientador: Regina Abreu.

Co-orientador: Leila Beatriz Ribeiro.

Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

1. Ayahuasca – Cachoeira Grande, RJ. 2. Santo Daime. 3. Seitas –
Brasil. 4. Memória – Aspectos sociais. I. Abreu, Regina Maria do Rego
Monteiro de. II. Ribeiro, Leila Beatriz. III. Universidade Federal do Estado
do Rio de Janeiro (2003-). Centro de Ciências Humanas. Mestrado em
Memória Social. IV. Título.

CDD – 299.8

DENIS NASCIMENTO VILELA

A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MEMÓRIA DAIMISTA:
O CASO DE CACHOEIRA GRANDE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Aprovada em ____ / ____ / ____

BANCA EXAMINADORA

Profª. Dra. Regina Abreu

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Profª. Dra. Leila Beatriz Ribeiro

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Profª. Dra. Myrian Sepúlveda dos Santos

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Profª. Dra. Joana D'Arc Fernandes Ferraz

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha orientadora Profa. Dra. Regina Abreu e à co-orientação da Profa. Dra. Leila Beatriz Ribeiro, por toda a ajuda e paciência.

Ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, ao corpo docente e aos membros de seu Colegiado, pela oportunidade de concluir este curso. Agradeço também à linha de pesquisa *Memória e Patrimônio*.

À Profa. Dra. Myrian Sepúlveda dos Santos, e ao Prof. Dr. Guilherme Werlang pelas críticas e sugestões feitas a esta dissertação.

À Comunidade de Cachoeira Grande, por sua receptividade e confiança, que propiciaram a elaboração deste trabalho.

Aos daimistas locais, Ricardo, Rolando, Laura, Perfeito Fortuna, Rafael, Alcemir e, especialmente, a Leonor Chaves e Fileto Maciel, que me apresentaram a região e me acolheram em suas casas durante a pesquisa.

Por fim, agradeço a minha família, meus amigos e minha namorada, que também contribuíram e me deram apoio.

RESUMO

Nas últimas décadas, o uso ritual da ayahuasca vem se expandindo pelos centros urbanos do Brasil e por outros países. Com isso, novos discursos foram formulados e surgiram novas modalidades de consumo da bebida. Nesse processo, emergiram pequenos grupos que não são diretamente ligados a igrejas “tradicionais” que fazem uso da ayahuasca em seus rituais, e que recriam o uso da bebida de diferentes formas. Estes grupos são algumas vezes denominados “neo-ayahuasqueiros” ou “ayahuasqueiros independentes”, e em muitos casos vivenciam uma posição ambígua entre afastar-se de modelos tradicionais e, ao mesmo tempo, não fazer um uso inadequado da bebida.

Um exemplo dessas transformações é o caso estudado nesta pesquisa, a comunidade ayahuasqueira de Cachoeira Grande (Magé-RJ). Na região existem diversos sítios de daimistas – indivíduos ligados ao Santo Daime ou ao uso do daime em geral –, onde podemos observar uma pluralidade de visões relacionadas ao uso da bebida. O grupo social focalizado valoriza o aspecto considerado ecológico no uso ritual do daime, explicitando a noção de auto-sustentabilidade e reivindicando o reflorestamento das espécies utilizadas no preparo da bebida. Trabalhamos com a hipótese de uma organicidade entre a identidade social, a consciência ecológica, a memória coletiva, a religião e, é claro, o consumo da bebida.

Nesta pesquisa buscamos: analisar a cultura daimista através do campo de estudos da memória social; investigar o caso de Cachoeira Grande como um ponto de referência para dialogar com as transformações do campo ayahuasqueiro; estudar como, através do processo de expansão do “daimismo”, foram sendo construídas memórias diversas sobre o uso da ayahuasca; mostrar as apropriações e reapropriações de memórias; apresentar a polissemia de idéias no meio daimista e seus diversos “discursos de memória”; abordar a memória daimista como um campo de conflitos, projeções e usos políticos, no qual essas várias memórias nem sempre coexistem de forma harmoniosa; discutir a construção social das *mirações*, visões provocadas pela bebida; como referencial teórico, procuramos utilizar os conceitos de Maurice Halbwachs sobre “memória coletiva”, e relacionar algumas de suas idéias com o caso estudado.

Palavras-chave: Ayahuasca; Santo Daime; Religião; Memória Social

ABSTRACT

In the last decades the ayahuasca culture has been expanding to the urban centers in Brazil and also to other countries. Due to that, new speeches were formulated, new religions and new modalities of ayahuasca use have appeared. The result is a big ayahuasca network including: indigenous tribes; ayahuasca churches; groups that use the drink in therapeutical sessions; musicians and contexts related to arts; scientific research; workshops and many other small groups that are not related to any big institution, known generically as “neo-ayahuasqueiros” or “independent ayahuasqueiros”.

One example of those transformations is the case studied in this research, the ayahuasca community of Cachoeira Grande (Big Waterfall) in Rio de Janeiro. In the region there are many sites of people connected by the use of ayahuasca where we can see different and plural visions about the drink use. The social group we focus values the ecological aspects, ideas about self-support and the importance of reforestation of the vegetal species used to prepare ayahuasca. We work with the hypothesis of an organic relation between social identity, ecological conscience, collective memory, religion and, of course, the use of the beverage.

In this study we are looking to: Analyze the daime culture in a perspective of the area of studies of social memory; Investigate the case of Cachoeira Grande community as a reference to dialogue with the transformations in ayahuasca field; Study how, through the expansion process, different memories were constructed; Show the appropriations and reconstructions of memories; Present the multiplicity of ideas in the ayahuasca network and the diversity of “memory speeches”; Work the daime memory as a field of conflicts, projections and political uses where those different memories not always co-exist in an harmonious way; Debate the social construction of the “mirações”, visions produced by the beverage. As theoretical reference we are working with some Maurice Halbwachs concepts about “collective memory” and making relations between his ideas and the case studied in this research.

Key-words: Ayahuasca; Santo Daime; Religion; Social Memory

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mestre Irineu entre “Fardados” durante ritual do Santo Daime.....	pg. 12
Figura 2 - Vista da Cachoeira Grande.....	pg. 32
Figura 3 - Cachoeira Grande.....	pg. 33
Figura 4 - Arbusto <i>Psychotria Viridis</i> (“Rainha” ou “Chacrona”).....	pg. 34
Figura 5 - Fogão de Lenha – Sítio Peúja.....	pg. 35
Figura 6 – Ra. no Sítio Brilho do Sol.....	pg. 38
Figura 7 - Sítio Brilho do Sol.....	pg. 38
Figura 8 - Entrada do Sítio Mapiabetá.....	pg. 39
Figura 9 - Casa Principal do Sítio Mapiabetá.....	pg. 40
Figura 10 - Sítio Flor das Águas.....	pg. 40
Figura 11 - F.M.....	pg. 41
Figura 12 - Sítio Peúja.....	pg. 42
Figura 13 - L.C.....	pg. 43
Figura 14 - Ri.....	pg. 43
Figura 15 - Sítio Gileade.....	pg. 45
Figura 16 - Reunião de Moradores de Cachoeira Grande no Sítio de Ricardo (Antigo Sítio Flor de Jurema).....	pg. 48

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	pg. 1
CAPÍTULO 2 – A AYAHUASCA E OS POVOS DA FLORESTA	pg. 9
2.1 – HIBRIDISMO CULTURAL “AS RELIGIÕES AYAHUASQUEIRAS DO BRASIL”.....	pg. 10
2.2 – MESTRE IRINEU – O FUNDADOR DO SANTO DAIME (1892 – 1971).....	pg. 12
CAPÍTULO 3 – A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA NO SANTO DAIME	pg. 18
3.1 – ASPECTOS LEGAIS DO CONSUMO DA AYAHUASCA RELACIONADOS A QUESTÕES DE TRADIÇÃO, MEMÓRIA E IDENTIDADE.....	pg. 25
CAPÍTULO 4 – ESTUDO DE CASO DE CACHOEIRA GRANDE	pg. 31
CAPÍTULO 5 – A CONSTRUÇÃO SOCIAL DAS <i>MIRAÇÕES</i> E AS REPRESENTAÇÕES IMAGÉTICAS	pg. 49
5.1 – IMAGENS DA “MIRAÇÃO”, IMAGENS DA VIDA COTIDIANA.....	pg. 54
5.2 – HINOS, QUADROS E CATEGORIAS IMAGÉTICAS.....	pg. 59
5.2.1 – <i>Os Poemas Místicos</i>	pg. 64
5.2.2 – <i>O Hinário O Cruzeiro</i>	pg. 70
CONSIDERAÇÕES FINAIS	pg. 77
REFERÊNCIAS	pg. 78
ANEXOS	pg. 81

INTRODUÇÃO

O Santo Daime e o uso ritual e cultural da ayahuasca em geral vêm sendo estudados há muitas décadas e atualmente parece haver neles um interesse renovado por parte de muitas áreas de pesquisa. Neste trabalho, buscamos refletir sobre culturas que fazem uso de plantas psicoativas em uma perspectiva do campo de estudos da memória social. Pretendemos ampliar o conhecimento sobre grupos sociais que fazem uso das plantas psicoativas contribuindo para a diminuição das visões pré-concebidas e estereotipadas. Faremos um estudo de caso na comunidade “ayahuasqueira” de Cachoeira Grande, região de Piabetá (RJ).

O Santo Daime é uma religião brasileira fundada na década de 1930, em Rio Branco (AC), por Raimundo Irineu Serra. É uma doutrina híbrida que incorpora sistemas religiosos diversos, como o cristianismo, o espiritismo, ritos indígenas e africanos centralizados no uso da bebida indígena *ayahuasca*. A ayahuasca, ou daime¹, é uma bebida com um forte histórico de uso religioso em comunidades indígenas da Amazônia, e que foi rebatizada por Irineu Serra como *daime*. O termo “ayahuasca” é “quíchua”², e pode ser traduzido aproximadamente como “cipó dos mortos” (MCKENNA, 1995).

Em Cachoeira Grande, existem diversos sítios de daimistas – pessoas ligadas ao Santo Daime ou ao uso do daime em geral –, onde podemos nos deparar com uma pluralidade de visões relacionadas ao uso da bebida. Com este estudo de caso, buscamos um ponto de referência para dialogar com as transformações da cultura daimista, as apropriações e reapropriações de memórias, mostrar a polissemia de idéias no campo ayahuasqueiro, bem como os diversos “discursos de memória”. Desse modo, a pesquisa visa a aprofundar algumas questões específicas: como se constrói a memória coletiva em um grupo usuário das chamadas “plantas-de-poder”, uma categoria atribuída a plantas psicoativas utilizadas em rituais mágico-religiosos? Como essa memória é atualizada e por quais grupos é reapropriada? Quais os conflitos mais freqüentes?

Como referencial teórico, procuro utilizar os conceitos de Maurice Halbwachs (1990) sobre “memória coletiva” e relacionar algumas de suas idéias com o caso estudado. O estudo de Halbwachs sobre memória coletiva é uma excelente contribuição quando se trata de refletir

¹ Ao longo do texto a palavra será usada em minúscula (daime) para se referir à bebida e em maiúscula (Daime) para designar a doutrina Santo Daime.

² Língua indígena da América do Sul.

sobre os significados de uma memória partilhada por um grupo social relativamente homogêneo.

Busco também realizar um paralelo entre a memória coletiva e as “visões coletivas” produzidas pelo daime, analisando a construção social das imagens. Os estados de êxtase provocados pela bebida se caracterizam por um forte estímulo visual, com “jorros” de imagens imbuídas de sentido social. Desse modo, procuro estudar as “mirações” – visões provocadas pelo daime – enquanto narrativas visuais, como parte de uma representação imagética do grupo.

Para facilitar o entendimento, apresento os objetivos do trabalho: registrar o movimento ayahuasqueiro em Cachoeira Grande; apresentar a pluralidade de visões que marca o campo ayahuasqueiro; dialogar com as transformações da cultura daimista e analisar como, através do processo de expansão do “daimismo”, foram sendo construídas memórias diversas sobre o uso da ayahuasca; demonstrar como a memória do Santo Daime – assim como a cultura dos enteógenos – é apropriada e re-elaborada de maneiras diferentes; estudar as narrativas visuais contidas nas visões resultantes do uso do daime e as diferentes construções imagéticas – imagens, alegorias, símbolos – relacionadas à identidade dos grupos envolvidos. Além desses assuntos, procuro também abordar a memória daimista como um campo de conflitos, projeções e usos políticos, em que essas “várias memórias” e discursos nem sempre coexistem de forma harmoniosa.

Meu interesse pelo tema das “plantas-de-poder” teve início há alguns anos. Tive a oportunidade de conhecer a ayahuasca na “Arca da Montanha Azul”³, e visitei algumas igrejas do Santo Daime, como o “Céu do Mar”⁴ e a “Virgem de Luz”, em Jacarepaguá, também no Rio de Janeiro. Participei também de rituais na “Barquinha”, outra religião ayahuasqueira do Brasil. Contudo, não cheguei a me filiar a nenhum grupo.

Em minha monografia de graduação em Produção Cultural (UFF), escrevi também sobre o tema, abordando outra religião ayahuasqueira do Brasil, a *Barquinha*: “Príncipes e Sereias: Imaginário e Magia na Barquinha”. A partir daí, tive contato com algumas pessoas do meio ayahuasqueiro que trabalhavam com outras “plantas-de-poder” além do daime, como a Jurema, bastante conhecida na região nordeste do Brasil, usada em rituais religiosos como o “catimbó”, o “culto da jurema” e no xamanismo de algumas tribos, como os Cariri-Xocó (Mota, 2002). Pesquisando sobre o tema, conheci Rodrigo Grunewald, antropólogo e

³ A “Arca da Montanha Azul” é um ritual fundado e dirigido por Philippe Bandeira. O nome “Arca” se refere ao fato de que esse ritual abarca diversos sistemas religiosos.

⁴ O Céu do Mar foi a primeira igreja criada fora de Rio Branco (Acre), no Rio de Janeiro, em 1982. O Centro é dirigido pelo padrinho Paulo Roberto e fica localizado no bairro de São Conrado.

pesquisador da jurema, que também realiza pequenos rituais. Por seu intermédio, cheguei à psicóloga L. C. que também realizava rituais com a jurema e outras “plantas-de-poder”.

Foi através de L. C. que conheci Cachoeira Grande, região onde ela tinha um sítio. O lugar me atraiu bastante por lá encontrar natureza exuberante, rituais mais flexíveis – com uma dinâmica bem diferente da observada nas igrejas –, grupos menores, e também por ter contato com o cipó e a “rainha”, plantas utilizadas na preparação do daime. Nos rituais conheci outro daimista morador da região, F.M., que também plantava o daime. Frequentei a região por cerca de 5 anos, em períodos de maior e menor regularidade. Durante esse tempo, chamou-me a atenção a existência de diversos sítios de ayahuasqueiros na região. Pude notar uma diversidade de olhares sobre o daime, e como cada um desses sítios expressa uma memória que foi reapropriada, tornando-se, assim, particular. Interessado em estudar a região, considerava um problema não se tratar de um grupo unido e coeso. Mesmo assim, esse problema acabou tendo um lado positivo na medida em que questiona também o sentido de “comunidade”, principalmente em uma era pós-moderna de relações sociais instáveis e virtualizadas. E como veremos nas questões levantadas por Halbwachs, mesmo que aparentemente isolados, esses indivíduos continuam a sofrer influências dos meios sociais.

Ao término da graduação, conheci o mestrado em Memória Social da UNIRIO através de um amigo. Logo depois, ingressei nesse mestrado com o seguinte projeto: “As Narrativas Visuais nos Rituais de Plantas-de-Poder”, no qual abordava diversas questões que havia trabalhado em minha monografia, tais como memória, tradição e visualidade. No caso da *Barquinha*, também analisava como a construção social das imagens se relacionava com contextos culturais específicos.

Ao longo do curso, entramos em contato com questões diversas relacionadas ao campo da memória social, como usos políticos e projeções. Assim, algumas idéias iniciais do projeto foram se alterando. Nos últimos trabalhos apresentados tratei de discutir a construção social da memória daimista e como essa memória representa um campo de conflitos com uma multiplicidade de discursos e reapropriações. Dessa forma, uso o caso de Cachoeira Grande como um exemplo dessa “polissemia”, analisando a construção social da memória daimista em um universo menor. Ao mesmo tempo, foi crescendo o interesse pelo estudo das narrativas visuais e pela análise da construção social das imagens.

A pesquisa que apresento aqui é resultado de observações feitas ao longo dos anos em que frequentei o grupo de Cachoeira Grande e, mais recentemente, dos 6 meses de campo que realizei na região ao decidir ali focalizar meu trabalho. Decidimos realizar uma pesquisa com base em métodos etnográficos e de pesquisa de campo, ou seja, uma abordagem qualitativa.

Foram observados rituais com o uso do daime, em que os participantes fazem uso da bebida, normalmente alternando períodos de meditação com outros de entoação de cânticos. Além dos rituais, participei de plantios do cipó e da *rainha, feitios* – preparação da bebida – e outras atividades cotidianas nos sítios *Flor de Jurema* e *Peúja*. Foi também realizada uma análise do hinário *O Cruzeiro* de mestre Irineu e dos *Poemas Místicos* de F.M. com vistas à construção de categorias analíticas. Busquei, ainda, aproximar-me da literatura produzida sobre o uso ritual e cultural da ayahuasca e particularmente o grupo do Santo Daime.

Ao tomar como principal referencial teórico o conceito de “memória coletiva” formulado por Maurice Halbwachs, a partir, principalmente, de sua obra póstuma *A Memória Coletiva*, recorro também à leitura e interpretação de Myrian Sepúlveda dos Santos (2003) em seu livro *Memória Coletiva e Teoria Social*, que analisa a complexa rede de possibilidades na teoria social da memória.

Maurice Halbwachs nasceu em 1877 na França. Foi discípulo do filósofo Henri Bérson e, posteriormente, de Durkheim. Vítima do nazismo, morreu em um campo de concentração. Por muito tempo encarada como um atributo individual e identificada com o “passado”, a memória foi pensada por Halbwachs como uma construção social realizada no presente. O autor afasta a possibilidade de uma memória puramente pessoal, pois o homem é um ser construído socialmente, seus pensamentos mais íntimos carregam a influência do meio social.

Para Halbwachs, a “memória coletiva” tem um grupo como suporte, e há tantas memórias coletivas quanto grupos. Além disso, para ele, a lembrança estaria sempre sendo reconstruída, pois o ponto de vista do indivíduo se desloca constantemente. Acreditamos que suas reflexões podem contribuir enormemente para analisar como se organiza a memória coletiva do grupo ayahuasqueiro de Cachoeira Grande. Seria interessante também relacionar a “memória coletiva” às “visões coletivas” do grupo.

Ao longo do texto mencionarei também o autor Andréas Huyssen (2000) e seu texto *Seduzidos Pela Memória*, em que aborda como se dão os conflitos, projeções e usos políticos da memória. Essas questões podem ser observadas no grupo de Cachoeira Grande, pois no

meio ayahuasqueiro em geral, podemos encontrar muitos conflitos, relações de poder, desmembramentos e discursos de memória conflitantes.

Em outra direção, o livro de Gilberto Velho (1998), *Nobres e Anjos: Um Estudo de Tóxicos e Hierarquia*, é também uma boa referência, na medida em que estuda grupos relacionados ao uso de psicoativos⁵. Já que, mesmo havendo diferenças entre os diferentes usos das chamadas plantas-de-poder e de substâncias psicoativas, pode-se fazer um paralelo com a comunidade ayahuasqueira estudada, discutindo, inclusive, a diferença entre as “drogas” e o uso ritual das plantas-de-poder, e o preconceito contra esses grupos. Sendo assim, procuro encarar o uso de psicoativos nesses grupos como, segundo o próprio autor, “[...] parte de um estilo de vida e visão de mundo [...], procurando compreendê-la num contexto sócio-cultural”. (VELHO, 1998, p. 08)

Cito agora outros autores que vêm trabalhando especificamente com o campo daimista. Uma grande referência é a antropóloga Beatriz Labate (2000), com diversos trabalhos publicados sobre o meio ayahuasqueiro, nos quais problematiza, em suas palavras, uma “(...) antropologia de substâncias enteógenas”. Outros trabalhos importantes são os de Vera Fróes, *Santo Daime: Cultura Amazônica* (1986); Alberto Groisman, *Eu Venho da Floresta* (1999); Wladimir Senna, *Navegando nas ondas do daime* (1999), sendo esse último, sobre a Barquinha, outra religião ayahuasqueira do Brasil.

As pesquisas científicas realizadas nesse meio e a relação de pesquisadores com grupos ayahuasqueiros nem sempre estão livres de conflitos. Conforme relata Labate: “[...] a relação entre os grupos ayahuasqueiros, a sociedade em geral e a mídia em particular foi marcada por desconfianças, tensões e conflitos” (2000, p.17). Contudo, não devemos julgar precipitadamente e, sim, ter em mente que esses grupos já sofreram muito preconceito, sendo muitas vezes relacionados ao uso de drogas, alvos de reportagens sensacionalistas ou, como já ocorreu no passado, sendo perseguidos pela polícia e tendo os rituais fechados. Isso pode ser observado no artigo de Regina Abreu (1990) *A Doutrina do Santo Daime*, onde a autora analisa notícias de jornais que têm como tema a perseguição a grupos ayahuasqueiros por parte da polícia.

Outro ponto importante também levantado por Labate diz respeito ao fato de que “No Brasil, as pesquisas sobre ayahuasca estão perpassadas por um engajamento social. A grande maioria procura fornecer, mais ou menos explicitamente, um discurso que dê suporte

⁵ É preciso apontar as grandes diferenças entre esses universos: o das “drogas” / “tóxicos”; e o do uso religioso das plantas-de-poder. Gilberto Velho trabalha com a categoria “tóxicos”, mas no caso do daime, tanto os usuários quanto os estudiosos evitam o uso desta categoria, pois consideram o termo pejorativo.

científico para o uso da bebida [...]” (2000, p.15). Essa militância deu uma contribuição histórica para a legitimidade do uso da ayahuasca, com pareceres favoráveis em reuniões do Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN), que acabou por legalizar o uso religioso do daime no Brasil. A antropóloga Regina Abreu participou de um Seminário organizado por simpatizantes ao uso da ayahuasca dentro do próprio CONFEN que reuniu psicanalistas, médicos, antropólogos e historiadores que, em suas palestras, enfatizaram o aspecto eminentemente cultural do uso da ayahuasca. Esse Seminário, que deu origem a um livro intitulado *Só Socialmente* (1990), contribuiu, juntamente com outros encontros de mesmo teor, para a liberação do uso da ayahuasca em rituais e práticas religiosas. Há também uma perspectiva por parte de alguns pesquisadores de estudar o fenômeno de “dentro para fora”, iniciando-se e inserindo-se na doutrina, voltando, depois, com dados para melhor explicar aquela cultura.

Um problema é que alguns trabalhos no meio são pouco críticos, não lidando com questões problemáticas ou aspectos negativos. Em alguns livros, o Santo Daime aparece como uma doutrina pronta, com conceitos já formados, não dando conta da multiplicidade de olhares e idéias divergentes no meio. Muitas regras e conceitos explicados expressam na verdade uma memória dominante entre outras tantas “submemórias”.

Mesmo com um grande número de pesquisas sobre o Santo Daime e um aparente esgotamento desse campo, considero este estudo pertinente por se tratar de uma abordagem no campo da memória social. Em segundo lugar, por buscar dar conta dos conflitos da comunidade, das disputas de poder, contradições, ou seja, uma vida “real” desses grupos, e não idealizada.

É importante destacar que para além dos estudos sobre o Santo Daime há toda uma literatura e um campo de pesquisa sobre a interação, em geral, de culturas com psicoativos. As décadas de 50, 60 e 70 foram muito importantes na ampliação do debate sobre psicoativos e plantas alteradoras da consciência, com autores como Gordon Wasson, Thimonty Leary e Schultes. Gordon Wasson, junto a alguns pesquisadores, cunha o termo “enteógeno” para se referir à relação sagrada que algumas culturas tinham com psicoativos naturais. Considerava que o termo “alucinógeno” era carregado de preconceito, e que tomava a alucinação como algo “não real” e impróprio para descrever a relação que esses grupos mantinham com essas substâncias (MCKENNA, 1995). Ente = Dentro; Theos = Deus; Gênese = Criação, Nascimento. O escritor Carlos Castañeda (2000) também foi responsável por uma popularização do xamanismo e das “plantas-de-poder”.

O fenômeno da “Nova Era” e a globalização também deram um impulso à pesquisa dos enteógenos, ao colocar em contato culturas tão diferentes por todo o mundo, com usos diversos relacionados a plantas psicoativas. Um trabalho marcante no meio, que influenciou muitos pesquisadores e que utilizo como referência, é o do etno-botânico Terence McKenna, que mostra a interação de culturas diversas com substâncias psicoativas, desde a pré-história até a incorporação pelo ocidente de produtos como café, chá, chocolate, álcool, cocaína, entre outros.

Vale ressaltar que essa literatura, e, conseqüentemente, novos conceitos, foram penetrando e influenciando algumas partes do campo ayahuasqueiro no Brasil. Em seus livros, Alex Polari (1992; 1995), que ocupa posição de destaque dentro da doutrina do Santo Daime, faz uma comparação de sua jornada na Amazônia com a de Carlos Castañeda no México, e fala em “plantas-de-poder”. Philippe Bandeira e L.C. realizam rituais e também escrevem sobre “enteógenos”.

No Brasil, poderíamos citar alguns autores que, para além do daime, trabalham no campo dos enteógenos e/ou das plantas-de-poder. Rodrigo Grunewald (2002), antropólogo, pesquisa e escreve sobre a Jurema, enteógeno conhecido em rituais do nordeste, como o “Catimbó”, ou no xamanismo de algumas tribos indígenas. Philippe Bandeira e L.C. estudam a utilização dos enteógenos na psicologia. L.C. escreveu sua monografia de graduação sobre o tema, intitulada: *Psicologia Tranpessoal: O Uso Terapêutico de Enteógenos* (1997). Philippe Bandeira de Mello é psicólogo, ex-dirigente da Barquinha, fundador da “Arca da Montanha Azul”, escreve alguns artigos, entre os quais: *Novas Fronteiras em Psicologia e a Promoção da Paz Mundial* (2008).

Outra figura de destaque no meio é Yatra, ex-membro do Santo Daime, que também passou a realizar seus próprios rituais e a trabalhar com outras plantas-de-poder. Foi uma das responsáveis pela expansão do daime na Europa, tendo um grande sítio etno-botânico na região de Alto Paraíso (GO). Participa de estudos com o grupo “Friends of The Forest”, e colabora em pesquisas como, por exemplo, do Instituto MAPS (Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies).

O roteiro da dissertação estrutura-se da seguinte forma: no capítulo **A Ayahuasca e os povos da floresta**, apresento uma breve exposição sobre a história / memória do uso ritual da ayahuasca desde sua utilização por tribos da região amazônica até sua expansão e reinvenção pelos centros urbanos em novas modalidades de uso.

No capítulo **A construção da memória coletiva no Santo Daime**, aprofundamos questões relativas à construção da memória social na doutrina. Assim, podemos discutir os diferentes discursos de memória, usos políticos da memória, conflitos e disputas, entre outros.

No capítulo seguinte, **Estudo de Caso de Cachoeira Grande**, apresento a comunidade ayahuasqueira de Cachoeira Grande, objeto de estudo desta pesquisa. Faremos um breve histórico da região, mostrando os moradores, seus sítios, e analisaremos a diversidade de olhares sobre o daime, tendo em vista que, em cada sítio, existem camadas de interpretação diferentes sobre o daime. Assim, a comunidade funciona como um ponto de referência para dialogar com as transformações da cultura daimista e as reapropriações de memória. Para tal exercício analítico, utilizamos também algumas fotografias que reforçam a construção desse imaginário.

Em **A construção social das mirações e as representações imagéticas**, analisamos a construção social das imagens provocadas pelo daime, as *mirações*. Buscamos destacar as imagens contidas no hinário *O Cruzeiro* do mestre Irineu e nos *Poemas Místicos* de J.F., morador de Cachoeira Grande, e elaboramos alguns quadros descritivos para análise desse imaginário cultural..

Nas **Considerações Finais** retomamos as discussões apresentadas e procuramos responder aos objetivos apresentados nesta introdução.

CAPÍTULO 2 – A AYAHUASCA E OS POVOS DA FLORESTA

A palavra ayahuasca pode ser traduzida aproximadamente como “cipó dos mortos” ou “cipó das almas” (MCKENNA, 1995). O termo se refere não apenas à bebida alucinógena, como também a um de seus principais ingredientes, o cipó *Banisteriopsis caapi*, cuja infusão é preparada através da associação de duas plantas nativas da região amazônica, o cipó e a folha do arbusto *Psychotria Viridis*.

Diversos povos indígenas da região amazônica, que inclui Brasil, Bolívia e Peru, utilizavam e ainda utilizam a ayahuasca em seus rituais. Podemos citar, como exemplos, tribos como as dos Kampas e dos Kaxinawás (ABRAMOVITZ, 2003), localizadas perto da fronteira com o Peru. É considerada uma bebida sagrada e de poderes mágicos, incluindo visões, experiências telepáticas, contato com seres divinos, espíritos de antepassados ou de animais. Vários relatos apontam ainda que alguns feiticeiros e xamãs usavam a bebida para descobrir qual era a doença de seus pacientes e saber como tratá-la, sendo que “(...) nas áreas nativas, a ayahuasca é vista como um elixir de cura geral, chamada de ‘la purga’ (...) sua longa história de eficaz uso xamânico foi documentada por Naranjo, Dobkin de Rios e Luna, entre outros” (MCKENNA, 1995, p. 288).

Com o tempo, surgiram formas “mestiças” do uso da ayahuasca, como no curandeirismo amazônico, orientado por “caboclos” (ABRAMOVITZ, 2003). Os seringueiros também descobriram a bebida ao entrarem em contato com esses povos indígenas, sendo que alguns deles criaram as “religiões ayahuasqueiras brasileiras” (LABATE, 2000), formadas a partir da “fusão” de diferentes culturas e influências.

2.1 HIBRIDISMO CULTURAL – AS “RELIGIÕES AYAHUASQUEIRAS DO BRASIL”

No início do século XX, com a decadência do ciclo da borracha, os seringueiros se deslocavam para as periferias de centros urbanos da região amazônica. Esses procuravam a sobrevivência em outras atividades e, dessa forma, acabaram entrando em contato com povos indígenas e caboclos que lhes ensinaram o conhecimento da ayahuasca. Alguns desses seringueiros fundaram religiões híbridas, com sistemas indígenas e urbanos, surgindo assim as “religiões ayahuasqueiras do Brasil” (LABATE, 2000, p. 229), como o Santo Daime, a UDV (União do Vegetal) e a “Barquinha”. Essas são as principais religiões ayahuasqueiras do Brasil, mas ao longo do tempo surgiram outras.

O Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), mais conhecido como Alto Santo, foi fundado pelo maranhense Raimundo Irineu Serra, em Rio Branco (AC) na década de 1930, sendo o início da doutrina do Santo Daime. Mais adiante, no subcapítulo seguinte, iremos melhor desenvolver esse processo.

O Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, mais conhecido como a “Barquinha”, foi fundado pelo maranhense Daniel Pereira de Mattos em Rio Branco (AC) na década de 1940. Segundo alguns relatos, Daniel Pereira teria sido ligado à Marinha, sendo essa ligação com o mar expressa no nome da doutrina, “Barquinha”. Era descrito também como um boêmio e, segundo relata Wladimir Senna (1999), um dia, ao voltar de uma festa, bêbado, resolveu descansar perto de um rio, quando teve uma revelação em que dois anjos desciam do céu e lhe entregavam um livro azul. Sabendo que Daniel estava enfermo, com problemas de fígado ocasionado pelo álcool, Raimundo Irineu Serra, que era seu conhecido, o convida para fazer um tratamento com o daime. Através de suas revelações com a bebida daime, Daniel Pereira de Mattos acaba por fundar a “Barquinha”, uma nova religião ayahuasqueira.

A União do Vegetal (UDV) foi fundada pelo Baiano José Gabriel da Costa, em Porto Velho (RO) na década de 1960. Gabriel foi seringueiro e viveu próximo à fronteira com a Bolívia, onde conheceu a ayahuasca, que na UDV é denominada “vegetal” (ou “Hoasca”). Logo passou a realizar reuniões em sua residência com alguns discípulos que, mais tarde, tornaram-se os mestres responsáveis pela expansão da doutrina. Ao longo das décadas, a UDV se expandiu e está presente em cerca de 40 cidades brasileiras, além de ter parceria com institutos internacionais para estudos com a ayahuasca.

O Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS) foi fundado por um discípulo direto do mestre Irineu, o amazonense Sebastião Mota Melo, o padrinho Sebastião, em Rio Branco (AC) na década de 1970. Desde criança, Sebastião Mota tinha visões e ouvia vozes do mundo espiritual. Realizou trabalhos com banca espírita, chegando a incorporar o Dr. Bezzera de Menezes para realização de curas. Encontrando-se doente, buscou tratamento com o mestre Irineu. Ao tomar o daime pela primeira vez, seu espírito separou-se da matéria e pôde ver seu corpo sendo operado por entidades espirituais (FRÓES, 1986). Assim, Sebastião Mota começou a freqüentar o Alto Santo (CICLU). Com a morte do mestre Irineu, houve divergências sobre sua sucessão e Sebastião Mota Melo acaba se retirando com um grupo e estabelecendo um novo ponto de trabalho com o daime, o que veio a se constituir como o Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS). É preciso ressaltar que tanto os adeptos do Alto Santo (CICLU), como os do CEFLURIS se autodenominam comunidades do “Santo Daime”.

Ao longo dos anos, com o crescimento dessas três linhas ou “religiões ayahuasqueiras”, surgiram também dissidências e desmembramentos dentro desses grupos. Esse processo ocorreu, em muitos casos, depois que seus líderes originais morreram. No Santo Daime, por exemplo, após a morte do mestre Irineu, há um conflito sobre sua sucessão, o grupo do padrinho Sebastião se retira e, assim, formam-se dois grupos que se autodenominam como Santo Daime, o CICLU (Alto Santo) e o CEFLURIS. O Alto Santo também passou por desmembramentos e atualmente existem sete diferentes grupos na região de Rio Branco que se autodenominam “Alto Santo” (LABATE, 2005). O mesmo ocorreu com a “Barquinha”, tendo até o momento se desmembrado em seis “Barquinhas” diferentes. Essas diferenciações internas acabam, muitas vezes, gerando acusações entre esses grupos de que determinada linha trabalha de forma “errada” ou de que seu grupo é o “verdadeiro” herdeiro de determinada tradição.

2.2 MESTRE IRINEU – O FUNDADOR DO SANTO DAIME (1892 – 1971)



Figura 1

Mestre Irineu entre “Fardados” durante ritual do Santo Daime

Foto: <http://www.mestreirineu.org/>

Raimundo Irineu Serra, ou “Mestre Irineu”, fundou a doutrina do Santo Daime na década de 1930 em Rio Branco (Acre). Irineu nasceu em 15 de dezembro de 1892 na cidade de São Luiz de Ferre, no estado do Maranhão.

Integrou o movimento migratório de nordestinos para o norte para trabalhar na extração do látex. Assim, chegou ao Acre e, como seringueiro na Amazônia, teve contato com diversos grupos indígenas que utilizavam a ayahuasca, como os Caxinauá, e também através de caboclos da região, como por exemplo, Dom Crescêncio Pizango. (ABRAMOVITZ, 2003)

Irineu Serra passou por um longo período de iniciação com a ayahuasca. Nesse processo de aprendizagem, teve como companheiros de iniciação André Costa e Antônio Costa. Na década de 1920, fundou o Círculo de Regeneração e Fé (CRF), junto com André e Antônio Costa, no qual havia uma espécie de hierarquia militar.

Em uma experiência com a ayahuasca, Irineu teria “(...) recebido ordens de uma entidade que se identificou primeiramente como Clara, e depois revelou ser Nossa Senhora da Conceição ou a ‘Rainha da Floresta’ (ABRAMOVITZ, 2003, p. 30). As ordens eram para que

ele fizesse um retiro na mata por uma semana, só se alimentando de aipim sem sal, chá sem açúcar e daime. Foi através dessas “mirações” que Irineu recebeu o nome e os fundamentos que viriam a constituir a doutrina do Santo Daime.

Na década de 1930, Irineu realizava rituais públicos com a ayahuasca, que ele passou a chamar de “Daime”, de acordo com ordens de Nossa Senhora da Conceição. Em 1945, fundou o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), o Alto Santo.

No início, Mestre Irineu entoava “chamadas”, pequenos cânticos e vocalizações usados para chamar forças espirituais, mas depois começou a *receber* hinos. O conjunto desses hinos *recebidos* veio a formar o hinário “O Cruzeiro”⁶, considerado um marco na cultura daimista, corresponderia à bíblia na doutrina, reunindo os ensinamentos sagrados. Um hinário é o conjunto de hinos – canções mágicas – *recebidos* por uma pessoa. Segundo os daimistas, esses hinos são “recebidos” diretamente do “Astral”. Irineu também teria sido ligado ao exército, como relata Labate: “Em 3 de janeiro de 1920, mestre Irineu mudou-se para Rio Branco e abandonando a atividade de seringueiro, ingressou nos efetivos da antiga Guarda Territorial, ascendendo à graduação de cabo” (FRÓES, 1986, p. 37).

Em 1945, ao receber terras da Colônia Custódio Freire, denominada posteriormente como “Alto Santo”, Mestre Irineu funda o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU). Permaneceu à frente do Santo Daime por cerca de 40 anos, até falecer em 1971 aos 79 anos em Rio Branco, Acre. Após sua morte, houve disputa pela liderança do grupo, que acabou se dividindo em dois segmentos, um liderado por Padrinho Leôncio e outro pelo Padrinho Sebastião.

O daime, para os adeptos, é uma bebida sagrada que conecta o homem ao divino. Estando na “força do daime”, sob os efeitos da bebida, os participantes cantam hinos e, em determinados rituais, também dançam – “bailado”. Segundo a tradição da doutrina, para a preparação da bebida, as mulheres cuidam de colher e limpar as folhas da *rainha*, enquanto os homens se encarregam do cipó, que também deve ser limpo e batido. Essa mistura é cozinhada por horas para se produzir o *daime*, ou *ayahuasca*. Os membros da doutrina utilizam uma roupa ritual, chamada de *farda*. A farda também remete ao universo militar, simboliza adesão ao “exército” da “Rainha da Floresta”, ou Nossa Senhora da Conceição.

A doutrina também enfatiza a idéia de procurar ter “capricho”, dar o melhor de si, buscar a perfeição. Por isso é necessário sempre manter a *farda* limpa, manter uma postura nos rituais e na vida. Durante o ritual há separação entre homens e mulheres. Como muitos

⁶ O hinário “O Cruzeiro” será trabalhado mais adiante no capítulo **A Construção Social das Mirações**.

autores destacaram, o Santo Daime é uma “doutrina musical” (ABRAMOVITZ, 2003; LABATE, 2000) e grande parte de seus ensinamentos é transmitida através dos *hinos*, canções que os adeptos acreditam ser *recebidas* do “Astral”. Mestre Irineu uniu em uma doutrina a bebida indígena sagrada, o cristianismo, e ainda, elementos de cultos afro-brasileiros e de outros sistemas religiosos. Além disso, a própria doutrina se entende como uma “doutrina aberta”, na medida em que pode incorporar novos elementos e novas informações que podem chegar do *Astral*. Essas são algumas características gerais da cosmologia e ritual no Santo Daime.

Mesmo com conflitos, desmembramentos, diferenças de pensamentos, podemos dizer que há um substrato comum que identifica esses indivíduos enquanto daimistas. Poderia ser dito que há uma base em comum em um universo mais amplo da ayahuasca, não só dentro da doutrina do Santo Daime. Em outras religiões ayahuasqueiras, como a Barquinha, UDV, grupos independentes, tribos indígenas, existem características que formam uma base comum como: a crença no poder da bebida como veículo de conexão com o divino; cânticos sagrados “recebidos”; meditação; crença em um plano espiritual, habitado por seres diversos.

Contudo, ao contrário de outros autores, optei por não fixar e “enquadrar” demasiadamente essas questões por dois motivos. O primeiro é que, como falamos, muitos trabalhos sobre o daime tendem a reforçar determinados estereótipos, fixando categorias e tendo o Santo Daime como um fenômeno “pronto”, o daimista com um olhar estático, não dando conta da diversidade e ambigüidade de olhares diversos no meio. Em segundo lugar, pela natureza do objeto estudado nesta pesquisa, ou seja, Cachoeira Grande é uma comunidade de ayahuasqueiros “independentes” que não estão ligados diretamente nem ao Santo Daime (há uma exceção do sítio Brilho do Sol), nem a nenhuma outra instituição. É claro que, conforme dito, todos os ayahuasqueiros de Cachoeira Grande já foram membros *fardados* do Santo Daime, portanto, compartilham uma base em comum da cosmologia daimista, embora tenham-se afastado do cotidiano das igrejas. Mas se existem semelhanças, também existem muitas diferenças que iremos observar ao longo deste trabalho.

Temos, assim, a oportunidade de tratar não só do Santo Daime, mas desse fenômeno mais amplo do “daimismo”, de uma vasta e diversificada rede ayahuasqueira. Como veremos no processo de expansão do uso da ayahuasca em nível internacional, as reinvenções, novos usos, internet, turismo, a pós-modernidade, são questões que geraram transformações no campo ayahuasqueiro como um todo, inclusive nas igrejas “tradicionais” que fazem uso da ayahuasca em seus rituais e em tribos indígenas. Logo, novos referenciais se fazem necessários.

Eni Pucineli Orlandi, no capítulo intitulado “Vão Surgindo Sentidos” (2001), apresenta e debate o conceito de “discurso fundador”. Para a autora, é um processo que confere sentido ao “sem-sentido”, um discurso que se constrói e funda uma visão de mundo sobre a qual construímos nossa identidade. No caso da doutrina do Santo Daime, esse “discurso fundador” é instituído pelo Mestre Irineu, que, através de suas revelações com a bebida, acabou fundando a doutrina. Desse modo, Irineu funda uma nova religião, com uma cosmologia híbrida de elementos indígenas – como a bebida daime –, esotéricos e cristãos, entre outros. Na verdade, sua contribuição não se limita à doutrina do Santo Daime. Mesmo se tomarmos o campo ayahuasqueiro do Brasil como um todo – outras religiões ayahuasqueiras tradicionais, grupos neo-ayahuasqueiros, etc. –, é praticamente uma unanimidade o respeito ao mestre Irineu e a influência de suas idéias. “Mestre Irineu foi o profeta fundador, segundo as versões correntes. Frequentemente desenvolve o imaginário devoto daqueles que cultuam as revelações de que foi o mediador” (SOARES, 1990, p.268).

Ainda que o uso da ayahuasca seja milenar, presente no xamanismo de várias tribos e entre curandeiros e caboclos da Amazônia, é com o Mestre Irineu Serra que a ayahuasca ganha uma grande “tradução” para o meio urbano. Responsável por toda uma reformulação do trabalho com a ayahuasca, ele é quem traz fundamentos e bases sólidas, organizando uma cosmologia, dando uma nova “roupagem” que dialoga com a identidade brasileira, ao mesclar elementos de sistemas religiosos de índios, negros e brancos. Nesse sentido, ele é fundador de um novo discurso, configurando uma referência para a formação de uma identidade.

É interessante também refletir como esse processo de conferir significado funciona em uma cultura que utiliza “plantas-de-poder”. Do nível da experiência, do sensório, do que à primeira vista é “sem-sentido”, surgem conceitos, sentidos, hierarquias, regras, crenças, etc. “No princípio era o verbo; substantivado, o Daime fundiu a ‘planta com poder’ à crença no poder da planta, o chá à doutrina” (SOARES, 1990, p.268).

Na reflexão de Orlandi, esse movimento de construção de sentidos passa por uma dinâmica de esquecimento e apagamento do “já dito”, e há, assim, também uma conseqüente resistência ao apagamento. Esse autor fala sobre a “ruptura” como a instauração de uma nova ordem de sentidos, em que é criada uma nova tradição que reconstrói o passado.

Do mesmo modo, o hinário do mestre Irineu, *O Cruzeiro*, também é um marco na cultura daimista. Poderíamos, inclusive, pensar nesse hinário como um documento legitimador desse “discurso fundador”, pois o Santo Daime é uma espécie de “doutrina musical” onde os ensinamentos são passados em grande parte através dos hinos. Para os daimistas, *O Cruzeiro* é um marco fundador, e nele estão registrados as “bases” da doutrina.

Na introdução do hinário, em um curto prefácio de Lúcio Mortimer, importante divulgador da cultura daimista, podemos ler: “O Hinário do Cruzeiro é esta revelação: uma palavra nova, bela, simples, de um ensinamento antigo. É fruto do Daime e sua palavra forte. Deste hinário descende uma plêiade de hinos de louvor a Deus e à sua criação.” (SERRA, 2006) ⁷.

Mais à frente, apresento uma breve análise das narrativas imagéticas e uma comparação entre o hinário do mestre Irineu, *O Cruzeiro*, e os *Poemas Místicos* de F.M.. Assim, temos o hinário fundador do Santo Daime e os *Poemas Místicos* como um exemplo de reconstrução, dessa “plêiade de hinos” descendentes. Ao preferir denominar as canções como *Poemas Místicos*, seria essa alguma forma de “ruptura”? Nem sempre essa ruptura é tão consciente ou significa necessariamente uma “negação”, mas reivindica muitas vezes a “afirmação” de uma identidade própria.

Segundo Abramovitz, a hipótese das biografias musicais é “(...) uma tentativa de interpretar os hinos que, segundo os adeptos, são ‘recebidos’ de entidades do astral como um relato da experiência do recebedor, nos rituais e na vida cotidiana” (2003, p.22). Assim, nos rituais que utilizam hinários, ao se cantar todos os hinos de uma pessoa, ter-se-ia a impressão de ver/ ouvir a trajetória de uma vida. Essa idéia é particularmente interessante na pesquisa aqui desenvolvida, pois relaciona o conteúdo dos hinos com o passado e o mundo social daquele que “recebe” o hino. Sua trajetória de vida, os grupos em que circulou, ou seja, sua própria construção identitária tem relação direta com o conteúdo dos hinos

A experiência com o daime pode levar a revelações/ *insights* sobre o momento que a pessoa está vivendo, no sentido espiritual, psicológico, social, etc. Dessa forma, os hinos “recebidos” funcionam como um registro das correntes sociais que atuam no indivíduo. Em alguns hinos do mestre Irineu, podemos ver partes de repreensão ao comportamento de alguns indivíduos, ou momentos difíceis que a comunidade passou, os diferentes grupos e influências que marcaram sua vida.

Além disso, toda vez que são cantados, os hinos são reatualizados. Aquela trajetória de vida cria identificação e dialoga com o momento por que está passando uma comunidade específica. Essa teoria se relaciona com as idéias de Halbwachs (1990), da memória coletiva que tem grupos como suporte. A memória como uma rede complexa que interliga diversas correntes sociais. Ao ouvirmos o hinário *O Cruzeiro*, podemos destacar alguns grupos e correntes sociais que influenciaram Irineu Serra. Por exemplo, a presença de imagens ligadas

⁷ Os daimistas de Cachoeira Grande também cantam com frequência o hinário do mestre Irineu, sendo talvez o mais executado. Além disso, também “recebem” hinos próprios. L. C. tem alguns hinos, e F.M. tem um conjunto de 30 canções que prefere denominar como *Poemas Místicos*.

a “guerra”, “armas”, “batalhão”, e a experiência do mestre Irineu no exército, elementos herdados do catolicismo e do espiritismo, imagens relacionadas a sua infância. Outras palavras e termos são próprios dos seringueiros ou nativos da Amazônia.

O “recebimento” dos hinos é um processo interessante, misturando “vozes” de discursos diferentes. A mensagem vem do astral, mas também guarda uma característica pessoal, e, além disso, também se relaciona com a comunidade. Há uma fusão entre o eu/ ele/ nós. Quando ouvimos um hino em 1ª pessoa, parece, por um lado, que o narrador é o daimista recebedor, ao mesmo tempo, tem-se a impressão de que quem fala é o “astral”, e também nós mesmos, que cantamos, uma vez que nos identificamos com aquela trajetória.

Halbwachs (1990), em *A Memória Coletiva*, afasta a possibilidade de uma inspiração puramente individual, pois nossos pensamentos, aparentemente, mais individuais são tomados na verdade do meio social. Em suas palavras, “Nós não percebemos que nós somos apenas um eco”. Podemos fazer uma relação sobre o que o autor fala sobre a inspiração e o caso estudado, de hinos *recebidos*, “inspirados”, e o papel das correntes sociais nesses fenômenos.

Como forma de ilustração, transcrevo abaixo um hino do Mestre Irineu:

NO BRILHO DA LUA BRANCA

*No brilho da Lua Branca
Foi quem me trouxe aqui
Doutrinar a quem quiser
Neste caminho a seguir*

*Sou filho desta verdade
Eu devo caprichar assim
Caprichar eternamente
Para nunca ser ruim*

*Lua Branca quem me trouxe
Confiou-me este lugar
Para ser filho legítimo
É preciso doutrinar*

*A minha Mãe que me ensina
Tudo quanto eu quiser
Peço força, peço força
A meu pai que tem poder*

*A minha Mãe foi quem me deu
Neste mundo este lugar
Peço força e dou força
E não saio do meu lugar
(O Cruzeiro, Hino 101)*

CAPÍTULO 3 – A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA NO SANTO DAIME

Primeiramente, seria importante observar o surgimento do Santo Daime, sua expansão e desenvolvimento. Através desse longo processo, foi sendo construída uma memória da doutrina ou, melhor dizendo, várias memórias. Procuro, assim, fazer um contraponto entre alguns aspectos de sua história e memória.

“A doutrina do Santo Daime foi fundada em 1930, em Rio Branco-Acre, por Raimundo Irineu Serra após um longo período de iniciação com a ayahuasca, na selva fronteira do Brasil com o Peru, onde a bebida era utilizada em rituais mágico-religiosos por grupos indígenas, desde tempos imemoriais” (FRÓES, 1986, p. 31).

A religião se caracteriza por um forte sincretismo/hibridismo cultural, misturando práticas e conceitos indígenas, africanos, europeus, incorporando elementos do espiritismo, catolicismo, esoterismo, dentre muitos outros. Logo nesta primeira introdução, encontramos alguns elementos, como, por exemplo, a questão da tradição. O Santo Daime já é uma “reinvenção” urbana da ayahuasca. Mestre Irineu conhece o daime através de índios e caboclos e funda uma nova doutrina, mesclando diversas influências. Mesmo assim, em diversos momentos, o Santo Daime aparece ligado a um uso “tradicional” da ayahuasca, inclusive em alguns trabalhos publicados e no próprio meio daimista. O próprio grupo se identifica como “povo da floresta”, o que fica explícito, por exemplo, no título do livro de Vera Fróes: *Santo Daime: Cultura Amazônica*, memória presente mesmo em rituais urbanos. Outro exemplo é se olharmos a posição da doutrina, vista como tradicional frente aos grupos neo-ayahuasqueiros ou ayahuasqueiros independentes. Se tomarmos os índios como referência, os próprios daimistas são neo-ayahuasqueiros, na medida em que a doutrina não tem nem 100 anos, no entanto, seus membros não se vêem assim, talvez muito por essa memória negociada.

A doutrina tem dois grandes momentos que se abrem a partir de duas grandes lideranças: a do mestre Irineu e a do padrinho Sebastião. Este introduz novos conceitos, reformulando o Santo Daime. Após a morte do mestre Irineu, a doutrina sofre um desmembramento: um grupo liderado pelo padrinho Sebastião que considerava que ele deveria ser o sucessor, rompe com o Alto Santo – o centro originalmente dirigido por Irineu – e se retira. Assim, o nome “Santo Daime” ficou estabelecido para designar ambos os grupos, do Alto Santo e a linha introduzida pelo padrinho Sebastião, o CEFLURIS (Centro Espírita de

Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra). Aí podemos ver uma disputa pela memória do mestre Irineu, o que demonstra que o Santo Daime é um sistema que está sendo constantemente reconstruído, com conflitos e disputas.

Ao longo dos anos, o Santo Daime foi passando por um processo de expansão para os centros urbanos de todo o Brasil e, inclusive, para outros países. De um culto simples na área rural do Acre, fundado por um seringueiro, a uma grande instituição com respaldo governamental, *sites* na internet e igrejas no exterior. Seu sistema foi sendo continuamente reconstruído e, atualmente, grande parte de suas igrejas urbanas vive uma realidade bem diferente dos primórdios do mestre Irineu ou das idéias do padrinho Sebastião. É preciso explicitar que muito do que se lê ou se conhece sobre o Santo Daime é, na verdade, uma memória associada ao CEFLURIS e não ao outro grupo do Alto Santo, pois esse último não se expandiu e se manteve em seu centro original no Acre. Essa dinâmica cultural, que vai recriando os conceitos e significados dentro do Santo Daime, está diretamente ligada a uma dinâmica de memória e de identidade. Poderemos observar melhor esse processo em outros exemplos a seguir.

O próprio conceito do que seria o “Santo Daime” se transformou profundamente e continua a se transformar. O Santo Daime visualizado pelo padrinho Sebastião, como descreve Alex Polari Alverga (1992), tinha dois pontos-chave: a vida em comunidade e a relação com a natureza.

Vida em comunidade: existia uma preocupação do padrinho Sebastião para que o Daime fosse acima de tudo uma “comunidade”. “O ideal da Comunidade é uma das principais contribuições de Sebastião Mota à doutrina de Raimundo Irineu Serra” (ALVERGA, 1992, p. 217). Sobre o CEFLURIS – a linha do padrinho Sebastião –, Vera Fróes relata que: “A preocupação contra a comercialização do Santo Daime, o aspecto de cura e o desenvolvimento das relações comunitárias, são os objetivos principais estabelecidos nos itens estatutários [...]” (1986, p. 59).

Hoje a realidade é que, em grande parte dos centros urbanos, não há uma convivência diária, o que dificulta, por exemplo, avaliar a transformação das pessoas no dia-a-dia. O sentido de “vida em comunidade” foi se “adequando” às necessidades do homem urbano e a sua rotina de trabalho. É certo que todos os centros são “comunidades”, mas isso não diz muita coisa, afinal, o que se entende por comunidade? Segundo Alex Polari:

[...] as comunidades hoje não podem ser apenas escolas de perfeição extática, centros de meditação ou conventos administrados por regras de clausura. Elas têm de serem oficinas vivas, laboratórios vivos do viver, do comer, do

pensar, do amar, do educar e do sobreviver frente ao parto difícil de uma Nova Era no mundo.

As comunidades que apenas se organizam nos padrões sociais vigentes e no culto ao dinheiro, sem encarar a questão da auto-suficiência e sem canalizar a abundância para metas espirituais elevadas, pouco terão a acrescentar ao caos futuro (ALVERGA, 1992, p.219).

Um pensamento semelhante levou alguns daimistas a ficarem descontentes com a realidade das igrejas urbanas que freqüentavam. A idéia de comunidade como um laboratório do dia-a-dia aparece na fala de F.M., que gostaria de ver algo mais próximo a uma comunidade alternativa, como se pensava nos anos 70. Como lembra Sena Araújo: “Não foi somente pelo uso ritual da ayahuasca que houve essa grande procura com relação ao Santo Daime, mas pelas idéias libertárias de grupos emergentes neste período, que falavam de comunidades alternativas e respeito pela natureza”. (ARAÚJO, 1999, p. 42).

Essa fala nos remete a outra questão presente na construção da memória daimista: a contracultura. Foi justamente nesse período, década de 70, que muitos mochileiros, viajantes e hippies foram em busca do Santo Daime, enxergando ali muitas características da contracultura: fuga do “sistema capitalista”; busca pelo autoconhecimento; vida simples em comunidade e na natureza; fuga dos “padrões sociais vigentes”. O padrinho Sebastião era a personificação de muitas expectativas desses grupos, era profundamente utópico, carismático, revolucionário e, de certo modo, megalomaniaco – grandes idéias, grandes projetos. Preenchia todas as características de um verdadeiro líder, um guru espiritual. Essa característica de contracultura do Santo Daime parece ter também sofrido profundas transformações. Seguindo o clichê de que o capitalismo acaba incorporando esses movimentos, o Daime não parece ter sido exceção. Em seu processo de expansão, acabou se inserido no sistema. Antes, grupos daimistas tinham que resistir muitas vezes até à força policial; já hoje, a doutrina tem respaldo governamental, uma estrutura administrativa, taxas instituídas e *site* na internet. O pensamento daimista atual, em grande parte, não se coloca em “oposição” ao sistema, mas tenta, acima de tudo, agir dentro dele.

Luís Eduardo Soares, em “O Santo Daime no contexto da Nova Consciência Religiosa”, aponta alguns elementos instigantes para a reflexão sobre a cultura daimista. O autor destaca a emergência de uma “nova consciência religiosa”, e como esse processo acabou atraindo a classe média, artistas, ex-guerrilheiros, para a doutrina do Santo Daime. Assim, segundo o autor, o fenômeno pode ser definido como:

Indivíduos de camadas médias urbanas, em geral com acesso a bens culturais razoavelmente sofisticados, representativos de trajetórias identificadas, em boa medida, com o programa ético-político moderno

típico – não raro com passagens pelo divã psicanalítico e pela militância partidária – e com experiências existenciais que 68 consagrou e resumiu, no imaginário histórico; indivíduos, portanto, “liberados, “libertários”, “abertos” e críticos da tradição – sobretudo do “fardo repressivo” das tradições religiosas –, sujeitos exemplares do modelo individualista-laicizante, sintonizados com o cosmopolitismo “de ponta” das metrópoles mais “avançadas”, sentem-se crescentemente atraídos pela fé religiosa, pelos mistérios do êxtase místico, pela redescoberta da comunhão comunitária, pelos desafios de saberes esotéricos, pela eficácia de terapias alternativas e da alimentação “natural” (SOARES, s/d.).

Muitos ex-guerrilheiros e indivíduos com um passado de luta política acabaram se interessando pelo Santo Daime, identificando ali muitos dos conceitos e projetos pelos quais haviam lutado. Reconheciam no daime muitos aspectos ligados ao ideal “revolucionário”, ou de uma sociedade mais igualitária. Lembramos que, durante um período da Colônia 5000, com o padrinho Sebastião, houve inclusive o fim da propriedade privada (FRÓES, 1986). Um exemplo é o ex-guerrilheiro Alex Polari, que participou da luta armada contra a ditadura militar e hoje é um dos principais líderes da doutrina do CEFLURIS. Em seu livro, *O livro das Mirações*, Alex Polaris faz, inclusive, algumas comparações entre esses universos: “Já tinha claro que eu ia para uma guerra. Aliás, que novamente ia para uma guerra, só que de estratégias, armas, aliados e inimigos completamente novos.” (Alverga, 1995:64). Ou ainda:

“Uma placa com os dizeres ‘Hei de Vencer’ me trouxe, instantaneamente, à baila o lema que me acompanhou durante anos na minha fase de militância política nas organizações guerrilheiras de esquerda: Ousar Lutar, Ousar Vencer” (Alverga, 1995:43).

Luiz Eduardo Soares debate a emergência de uma “Nova Consciência Religiosa”, um fenômeno que guarda muitas semelhanças com o que outros autores e, inclusive, esotéricos denominam como “Nova Era”: uma nova forma de religiosidade difusa característica da pós-modernidade, um *revival* por parte das camadas médias urbanas de terapias alternativas, práticas orientais, indígenas, misturando essas referências para compor uma espiritualidade híbrida e individual. Há um interesse renovado pelo xamanismo e rituais indígenas, com inúmeros *workshops* e “vivências” sendo oferecidos. Neste contexto, pessoas do mundo inteiro vêm se interessando por rituais de ayahuasca e outros enteógenos, formando quase que um “mercado” onde *workshops* são oferecidos, assim como pacotes de turismo em determinadas comunidades na Amazônia No quadro⁸ abaixo poderemos observar algumas dessas transformações ocorridas no meio:

⁸ Vale ressaltar que estamos conscientes de que é impossível reduzir um campo tão complexo a um quadro, mas o objetivo deste é só dar uma idéia geral de algumas das transformações ocorridas no meio ayahuasqueiro.

Santo Daime do padrinho Sebastião

(Comunidade como laboratório cotidiano/ do viver junto)

(Vida na Floresta/ A Floresta como um “professor”)

(Participação Regular)

|

|

∨

Daime Urbano

(Uma outra forma de “comunidade”/ do viver separado)

(Vida na cidade)

(Participação regular)

|

|

∨

Daime na Nova Era – Workshops e “Vivências”

(Vida na cidade)

(Sem participação regular)

Outro ponto de destaque, na visão do padrinho Sebastião, era a aproximação com a natureza, buscar viver junto à floresta e aos animais. Prova disso era sua constante luta para levar a comunidade cada vez mais para dentro da Amazônia. Essa visão da floresta como uma “escola”, que pode nos ensinar no dia-a-dia, aparece por diversas vezes nos livros de Alex Polari sobre o padrinho. Como já foi dito acima, nesse movimento de expansão do Santo Daime, a doutrina teve, em muitos casos, de se adaptar ao cotidiano do homem moderno. A realidade atual é que muitas das igrejas estão dentro de um contexto urbano, afastadas da vida na natureza. A visão do padrinho Sebastião de comunhão direta com a natureza, da floresta como lugar de conhecimento, parece ter passado por grandes transformações para se adaptar ao contexto urbano e internacional. Pois, mesmo em igrejas relativamente afastadas das grandes áreas urbanas, o comportamento de muitos de seus membros continua sendo essencialmente “urbano”.

A idéia de se estar em contato com o daime, com o plantio do vegetal, seu colhimento e preparo é freqüente nas narrativas do padrinho. O Santo Daime de hoje é uma instituição de grande porte, e, devido à realidade urbana de muitos centros, esses não podem e nem tem estrutura para produzir seu próprio daime. Com isso, ocorre que esse daime é produzido na Amazônia e, por sua vez, distribuído para as igrejas em todo o mundo. Isso levou a instituir uma “taxa” nos rituais, tanto mensal dos fardados, como dos participantes eventuais. Enfim, em grande parte das igrejas, o daime não é produzido ali, mas “importado”.

Gostaria de deixar claro que não estou tratando aqui de uma tradição “perdida”, ou do padrinho Sebastião simbolizando uma “era de ouro” do daimismo. A idéia é justamente o contrário, mostrar como não existe um Santo Daime único e acabado. A questão é como as pessoas e grupos se reapropriam de uma memória relacionada ao uso da ayahuasca, utilizando um determinado discurso como uma “bandeira” para se opor a outros grupos e formar, assim, sua própria identidade. Nesse sentido, é significativo que o nome de um dos sítios em Cachoeira Grande é *Mapiabetá*, relacionando a região de Piabetá ao Mapiá no Amazonas e a toda uma memória que este representa, de estar dentro da floresta, em contato com a natureza e buscando a auto-suficiência.

Para dar uma idéia desse processo de expansão e surgimento de novas modalidades de uso da ayahuasca, realizamos uma pequena pesquisa na internet (ver anexos), mapeando essa “rede ayahuasqueira”, ou “campo ayahuasqueiro internacional”. Entre os *sites* pesquisados, encontramos uma grande diversidade de categorias: internacionais, nacionais, igrejas tradicionais, grupos “neo-ayahuasqueiros”, fóruns de debate, comunidades no Orkut, *sites* esotéricos, *sites* sobre “plantas de poder”, pesquisas científicas, *sites* que oferecem venda de plantas “sagradas”, workshops, grupos que utilizam ayahuasca no teatro, pintura. Enfim, é uma gama considerável de campos que compõem uma rede maior da ayahuasca. Temos desde grupos “tradicionais” a “neo-ayahuasqueiros”, ou mesmo pessoas que não tomam o daime mas têm interesse em discutir e estudar o tema. Em meio a toda essa expansão, devemos ficar alertas para o fato de que muitos abusos ocorrem também, como fica expresso no artigo nº33 do relatório do Conselho Nacional Anti-Drogas – CONAD, relatório este, que analisaremos mais adiante:

A publicidade da ayahuasca também tem sido motivo de deturpações e abusos, notadamente na Internet. Observa-se, principalmente neste meio de comunicação, o oferecimento de toda espécie de cursos e oficinas remuneradas, cujo elemento central é o uso da ayahuasca associado a

promessas de experiências transformadoras descomprometidas com o ritual religioso.⁹

Contudo, é sempre subjetivo o que é ou não considerado “abuso”. Mesmo o CEFLURIS também oferece *workshops* no exterior, pacotes de turismo para estrangeiros viajarem para a Amazônia, ou seja, a questão é mais complicada do que parece, e nem tudo é culpa de grupos “descomprometidos com o ritual religioso”.

Outra questão interessante é a organização visual dos *sites* pesquisados, a inserção de novas mídias, linguagens de comunicação. Por exemplo, os hinos são gravados e distribuídos pela internet, em *sites* que oferecem *download* dos hinários. Hinos que eram parte de uma tradição oral ganham novas formas de difusão e também de conservação dessas memórias. Inclusive o Santo Daime se adaptou a essa situação, tendo *site* na internet e oferecendo *download* de hinos. Por outro lado, também temos o aspecto visual, com páginas muito elaboradas, animações na tela com beija-flor, estrelas, quase que uma “simulação” da *miração*.

⁹ O relatório do CONAD pode ser encontrado na página oficial do CEFLURIS: http://www.santodaime.org/comunidade/noticias/relfinal_conad.htm.

3.1 - Aspectos legais do consumo da ayahuasca relacionados a questões de tradição, memória e identidade.

Neste item, discutiremos algumas questões referentes ao relatório do CONAD (Conselho Nacional Antidrogas), que aborda aspectos legais do uso da ayahuasca e de questões referentes a sua legitimidade que, muitas vezes, passam por temas como tradição, memória e identidade. O relatório final do CONAD foi elaborado por um grupo multidisciplinar de trabalho, formado por profissionais de diversas áreas, no intuito de analisar a legitimidade do uso da bebida. Através de pareceres favoráveis emitidos nos relatórios do CONFEN-CONAD ao longo dos anos, o uso religioso da ayahuasca acabou por ser legalizado no Brasil. Devemos ter em mente que esse foi um longo processo, com inúmeras disputas e pareceres emitidos, e não entraremos profundamente nesses aspectos do histórico da legalização. O que procuramos mostrar é que esses relatórios se apóiam tanto em questões médicas quanto em questões de tradição, identidade e memória.

Se analisarmos o relatório final do CONAD, veremos que muitas questões referentes à legitimidade do consumo da ayahuasca são ainda muito subjetivas. Acredito que nesta dissertação, temos a oportunidade de refletir sobre a regulamentação no que diz respeito aos pequenos grupos e aos muitos usos da bebida, inclusive no caso de Cachoeira Grande. Na introdução do relatório temos:

Art. 1: “que fique registrado em ata, para fins, inclusive de utilização pelos interessados, que não pode haver restrição, direta ou indireta, às práticas religiosas das comunidades, baseada em proibição do uso ritual da ayahuasca”.

A definição de “uso ritual” ou “uso religioso” é muito subjetiva, pois é muito tênue e problemática a linha que separa o que é ou não religioso. Essa visão, muitas vezes, não dá conta das diversas outras modalidades de consumo da ayahuasca, como por grupos de teatro, música e psicologia.

De acordo com o art. 23, sobre o uso religioso da ayahuasca: “Considerando a ocorrência de registros de uso não religioso da ayahuasca, sua identificação possibilitará prevenir práticas que não se amoldam à proteção constitucional.” As religiões ditas “tradicionais” da ayahuasca – Santo Daime, Barquinha, UDV – têm um maior reconhecimento e legitimidade do uso da ayahuasca, e o acesso à bebida é, em grande parte, mediado por elas. Outros grupos ayahuasqueiros não-ligados a essas igrejas, ditas

“tradicionais”, enfrentam problemas quanto à legitimidade da bebida, tendo, muitas vezes, de esconder seus rituais, vivendo uma tensão constante. Lembremos que no início dos trabalhos com o daime, houve choques com a polícia, rituais sendo fechados, apreensões da bebida, inclusive, chegando a ser preso o mestre Irineu (FRÓES, 1986; ABREU, 1990). Com os trabalhos do CONFEN-CONAD, houve um grande avanço, mas ainda existem muitos problemas.

Mesmo a Barquinha, considerada tradicional, tem problemas em algumas de suas dissidências para legalizar sua situação. Em uma visita à Barquinha da Madrinha Chica, um desmembramento da Barquinha original, foi-me relatado por um fardado que o Centro¹⁰ não possui alvará. A comunidade ayahuasqueira de Cachoeira Grande também encontra problemas, pois grande parte de seus membros não está ligada a nenhuma igreja, abrindo trabalhos “independentes”, sem nenhuma instituição que lhes dê suporte ou legitimidade. Mas, de toda forma, são fardados no Santo Daime, já freqüentaram igrejas por muito tempo e fazem rituais espirituais com uma linha comum da doutrina, estando, assim, dentro do que se considera “uso religioso”. Ao longo do trabalho, veremos que o grupo de Cachoeira Grande valoriza a auto-sustentabilidade, o uso ecológico e o reflorestamento das espécies utilizadas no preparo do daime. Isso, logicamente, traz problemas relacionados à legalidade desses plantios, ainda mais em uma área de proteção ambiental. Outra tensão para esses grupos é o uso da *cannabis*, que tem um uso religioso dentro do CEFLURIS, mas é considerada “ilegal” e combatida pelo governo.

Outro ponto complicado é que, com a crescente expansão do daime, em escala global, tornou-se comum alguns centros realizarem “feitios” e enviarem a bebida para países no exterior. Segundo alguns daimistas de Cachoeira Grande, no sítio Mapiabetá, são realizados feitios com finalidade de envio para a Europa. Ao que tudo indica, essas atividades não são propriamente liberadas e há, inclusive, relatos de prisões de daimistas em países como a Itália, por exemplo, por lá entrarem ilegalmente com a bebida. Isso é tratado no Art. 8: “... regulação de preceitos para produção, uso, envio e transporte da ayahuasca...”

Sobre a legitimidade de se plantar e ter auto-sustentabilidade na produção da bebida, questão importante no grupo aqui estudado, o art. 29, sobre a comercialização, mostra:

“O uso religioso responsável na produção da ayahuasca é delineado a partir da constatação das práticas das entidades: a) cultivar as plantas e preparar a ayahuasca, em princípio, para seu próprio consumo; b) buscar a sustentabilidade na produção das espécies; e, c) quando não possuir cultivo próprio e nenhuma forma de obtenção da matéria prima na floresta nativa –

¹⁰ Esse centro é a filial de Niterói (RJ) da Barquinha da Madrinha Chica.

sem prejuízo de buscar a auto-suficiência em prazo razoável – nada obsta obter o chá mediante custeio das despesas tão somente, evitando-se que pessoas, grupos ou entidades se dediquem, com exclusividade ou majoritariamente, ao fornecimento a terceiros.”

Ainda no art. 30, sobre a sustentabilidade da produção da ayahuasca:

“A cultura do uso religioso da ayahuasca, por se tratar de fé baseada em bebida extraída de plantas nativas da Floresta Amazônica, pressupõe responsabilidade ambiental na extração das espécies. As entidades religiosas devem buscar a auto-sustentabilidade na produção da bebida, cultivando o seu próprio plantio.”

Em relação a isso, o grupo ayahuasqueiro de Cachoeira Grande traz questões interessantes. No CEFLURIS há uma concentração forte do plantio na Amazônia, na igreja matriz Céu do Mapiá. Como cita Labate: “É lá que se produz todo o daime consumido pelos centros do CEFLURIS das cidades e do exterior” (2000). Essa estratégia de excessiva concentração na Amazônia, no que diz respeito ao plantio, pode ter algumas conseqüências imprevistas. Se pensarmos, ainda, na crescente expansão por todo o mundo, as inúmeras igrejas com rituais semanais, temos a demanda de uma quantidade enorme de daime, que acaba sobrecarregando a região. Essa carga também pode ter conseqüências no aspecto ambiental, pois necessita de um trabalho de reflorestamento das espécies que dê conta de toda essa demanda.

Essa concentração também acabou instituindo a cobrança de taxas dos participantes, referente aos custos com a bebida. Há, ainda, custos de transporte, dias de viagem até esse daime da Amazônia chegar às igrejas. Segundo F.M., ainda há o fato de que, depois de dias de viagem, o cipó não está mais tão fresco.

Neste contexto, é sintomático que o dirigente do Céu do Mar, uma das maiores igrejas do Rio de Janeiro, tenha procurado F.M. em Cachoeira Grande para comprar uma pequena quantidade de cipó. Essa igreja é provavelmente a mais freqüentada no Rio de Janeiro, com até 100 participantes, ou mais, por ritual. Cada participante chega a beber aproximadamente meio litro de daime por ritual, somando as doses, o que dá um total de 50 litros por trabalho. Com rituais a cada 15 dias e mais as “festas” previstas no calendário, podemos ter uma idéia de que a demanda pode chegar a centenas de litros só nesse centro. F.M. e L.C., por diversas vezes, questionam a própria idéia de auto-suficiência que esses centros têm, na medida em que “querem tomar mais do que podem produzir”. Também apontam que muitos ali nunca chegaram a plantar uma muda, não sabem o trabalho de que aquilo necessita, e querem “ficar

tomando litros e mais litros por semana”. Nesse sentido, Labate faz uma comparação entre a UDV e o Santo Daime:

“Na UDV todos os núcleos possuem uma área de plantio – onde são cultivadas a folha e o cipó que compõe o chá. Esta é, inclusive, um pré-requisito para que o grupo possa se tornar núcleo oficial da UDV. Isto diminui consideravelmente a necessidade de trânsito econômico entre os diversos núcleos, ainda que geralmente cada um deles não seja completamente auto-suficiente. No Santo Daime, ao contrário, a produção de daime ocorre toda no Céu do Mapiá (AM), que divide com as igrejas espalhadas dentro e fora do Brasil os custos de produção da bebida (que inclui transporte para o centro sul, material de trabalho e também a mão-de-obra envolvida). O dinheiro assim obtido ajuda a manter a comunidade, que como a maioria dos povoados na Amazônia, enfrenta grandes dificuldades de sobrevivência. Este procedimento é encarado com naturalidade pelo grupo.” (2000, p.191)

A comercialização da ayahuasca é um tema polêmico no meio, e, com isso, a obtenção dela nem sempre é fácil para grupos independentes, tendo de recorrer às igrejas "tradicionais" que fazem uso da planta, dissidências dessas ou outros meios. No caso de Cachoeira Grande, todos os daimistas procuraram plantar e produzir a própria bebida, mas, mesmo assim, ocasionalmente, podem pedir ou comprar uma pequena quantidade de daime no caso de estarem sem a bebida e ainda não terem realizado o preparo de uma nova leva – o que demanda trabalho de dias. Segundo relatam, o preço de uma garrafa de daime de 1 litro ficaria em torno de 25 a 50 reais, dependendo também da qualidade. Mas pude perceber que, também entre os daimistas de Cachoeira Grande, há, muitas vezes, um discurso paradoxal em relação à venda da bebida. Podemos ver aí diversas memórias sobre a questão do plantio e preparo.

Como aponta Labate: “Os ayahuasqueiros alternativos mantêm relações ambíguas com os grupos ayahuasqueiros tradicionais (localizados na cidade e no norte)” (2000, p.47). Essa ambigüidade também aparece na comunidade ayahuasqueira de Cachoeira Grande, onde os grupos tradicionais são freqüentemente criticados, mas também respeitados. A própria posição desses grupos é, muitas das vezes, ambígua, oscilando entre rejeitar os modelos tradicionais e, ao mesmo tempo, não cair em um uso “errado” ou “profano” da bebida. Com essa pluralidade que marca o campo ayahuasqueiro, é muito difícil classificar determinados grupos, que ficam genericamente incluídos como “ayahuasqueiros independentes”, “ayahuasqueiros alternativos” ou “neo-ayahuasqueiros”. Nessa diversidade, acentua-se a questão da legalidade e legitimidade desses grupos, e espero que essa dissertação possa auxiliar a entender melhor a vida desses atores sociais, e assim, pensar em questões atuais do campo ayahuasqueiro. Em um segundo momento, no futuro, será preciso repensar a situação legal desses grupos, por mais difícil que pareça, repensar os conceitos de “uso religioso”,

“tradicional”, pois são categorias relativas, subjetivas, que não dão conta da diversidade do fenômeno. O “legítimo”, o “autêntico”, dependem do ponto de vista. Será tão fácil definir o que é, ou não, religião?

Na minha opinião, existe um risco de se pensar esse universo em termos de dicotomia, em que o uso religioso é dado como certo, e os problemas estão associados aos outros usos. Como em todas as religiões, as igrejas do Santo Daime também têm problemas e erros, e ouvi muitos relatos nesse sentido ao longo da pesquisa. Em certa medida, o uso religioso é liberado justamente porque há uma “tradição” longa do uso da ayahuasca por tribos indígenas, no xamanismo, no curandeirismo, em rituais mágico-religiosos na bacia amazônica. Mas o “passado” serve muitas vezes como bandeira para legitimar grupos não tão antigos, e muito diferentes daqueles arcaicos. Por não ter um “passado” de uso da ayahuasca, outros países têm muito mais problemas com a legitimação do chá.

Ao invés de liberar apenas o “uso religioso”, talvez a ayahuasca pudesse ganhar *status* de “patrimônio cultural”, reconhecendo e protegendo a ayahuasca enquanto um patrimônio plural, uma cultura diversificada com variadas modalidades de consumo da bebida. Mais do que apenas religião, é uma referência de construção de identidade. Já existe, inclusive, um projeto de tombamento da ayahuasca¹¹. Na Folha de São Paulo, lemos: “Se for Aprovado pelo conselho consultivo do Patrimônio Cultural, o chá será, automaticamente, inscrito em um livro do tombo, e o processo será arquivado no Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional)”. Nesse caso, não há mudanças na prática em relação ao uso “religioso” e às diversas modalidades de consumo da bebida, mas há, certamente, um maior reconhecimento e proteção da cultura da ayahuasca.

Como vemos, a legalização da bebida já é um assunto complicado e polêmico, estando sempre aberta a possibilidade de novos relatórios, existe sempre uma tensão a mais no que diz respeito a “legitimidade”. Questões de legitimidade e tradição são discursos formulados em quase toda cultura, e nesse caso, ainda convivem com o preconceito das “drogas” e o sensacionalismo da mídia. Com isso, veremos que, no campo ayahuasqueiro muitos desses grupos formulam discursos de legitimidade. Também são esses discursos que funcionam como suporte e justificativa de uso da bebida. Com tudo isso, são freqüentes rixas no campo ayahuasqueiro, onde um se diz “mais tradicional”, ou acusações de que o outro “trabalha errado”. Esses discursos de legitimidade e as rixas revelam também o próprio processo de construção da identidade desses atores. É interessante apontar que estas questões de

¹¹ Ver artigos de jornal nos anexos: Folha de São Paulo, 5 de maio de 2008; O GLOBO, 3 de maio de 2008.

legitimidade e rixas se refletem nas mirações com a bebida: visões em que se recebe a legitimação diretamente do “plano astral”, outras mirações em que essas rixas aparecem evidenciadas, ou em alguma forma de metáfora.

CAPÍTULO 4 – ESTUDO DE CASO DE CACHOEIRA GRANDE

As religiões ayahuasqueiras brasileiras, sobretudo a União do Vegetal (UDV) e o Santo Daime, vêm se espalhando pelos grandes centros urbanos brasileiros a partir das décadas de 70 e 80, respectivamente, e por outros países, sobretudo desde o final da década de 80. Um desdobramento deste processo é 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 (SP). Estes pequenos grupos em formação foram denominados *neo-ayahuasqueiros*. (LABATE, 2000)

A região conhecida como “Cachoeira Grande” fica situada na área rural de Piabetá – Magé (RJ), a aproximadamente 2 horas da cidade do Rio de Janeiro. O local fica situado dentro da APA (Área de Proteção Ambiental) de Petrópolis, sendo uma reserva ecológica de grande beleza natural, com cachoeiras e uma rica diversidade de fauna e flora. Além do patrimônio natural, a região também conta com um importante patrimônio cultural. Ali era rota de passagem de D. Pedro I, no local hoje conhecido como “Estrada do Matão”.

Em Cachoeira Grande vem se formando uma “rede” ou “pólo” daimista, com vários sítios ocupados por pessoas ligadas ao Santo Daime. É difícil falar em uma “comunidade” propriamente dita, trata-se de sítios que expressam uma pluralidade de olhares sobre o daime. É uma verdadeira rede com vários sítios, com pessoas ligadas de formas diversas ao uso de enteógenos. Essas buscaram plantar o daime, constituindo, assim, sítios etno-botânicos, e que, embora tenham visões próprias, apresentam uma identidade comum por estarem ligadas ao uso do daime e ao local.

A “comunidade ayahuasqueira” de Cachoeira Grande conta com muitos membros e participantes, regulares ou não, e é difícil precisar o seu tamanho também por essa fluidez. Outras pessoas de fora também circulam nesses grupos, sendo “atraídas” para tomar o daime em um outro contexto, fora das igrejas “tradicionais” que fazem uso da ayahuasca em seus rituais. Além disso, é uma região extensa, e muitos daimistas e sítios etno-botânicos ainda não são tão conhecidos pelos outros moradores que conheci.



Figura 2
Vista da Cachoeira Grande
Foto: Denis Vilela

A seguir, apresento os sítios etno-botânicos e seus respectivos proprietários, ou outras pessoas ligadas a eles:

SÍTIOS	PROPRIETÁRIOS	OBSERVAÇÕES
<i>Peúja</i>	F.M. e An.	
<i>Flor de Jurema</i>	L.C.	Vendeu há 2 anos para Ricardo.
<i>Brilho do Sol</i>	Ra.	O sítio também abriga uma igreja homônima. Antigo sítio Rainha da Floresta.
<i>Mapiabetá</i>	Rol., La. e P.F.	
<i>Flor das Águas</i>	Al.	Antigo sítio Raio de Luar.

Quadro nº 1

Os proprietários desses sítios se conhecem, pois são *fardados* – membros – no Santo Daime, e freqüentaram por bastante tempo a mesma igreja, *Céu do Mar*, uma das igrejas principais do Santo Daime no Rio de Janeiro. Poderíamos, inclusive, dizer que esse processo de ocupação daimista em Cachoeira Grande tem seu início no Céu do Mar, quando esses daimistas que freqüentavam a igreja conhecem a região e compram sítios, buscando plantar o daime. Segundo Ra. E F., as primeiras mudas de rainha e cipó que foram plantadas na região também vieram dessa igreja.

Em geral, são pessoas em torno de 40 a 60 anos. Eles fazem seus próprios *trabalhos* – rituais – de daime, e têm seus projetos próprios, mas de vez em quando também participam e colaboram com os trabalhos alheios. Mesmo com suas diferenças, há uma afinidade por se sentirem ligados àquela região, uma convivência devida à proximidade física de seus sítios, e ao interesse em comum que têm pelo daime. No caso de L. C. e F., e outros visitantes, há também certo sentimento de descontentamento com a realidade em que viviam nas igrejas e a busca por um trabalho diferente.

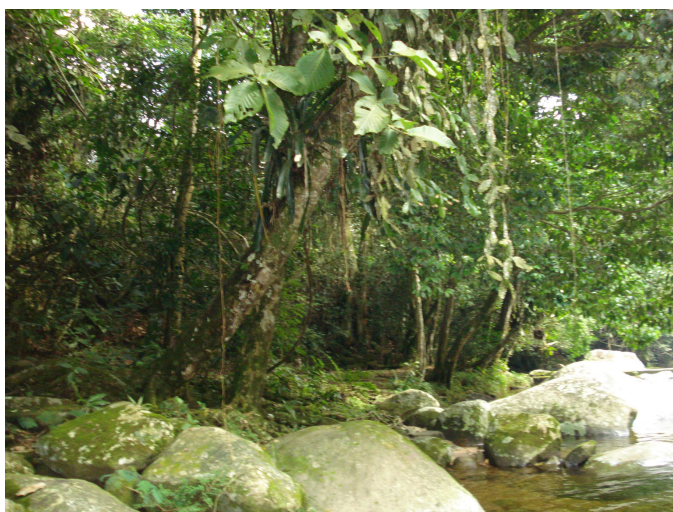


Figura 3
Cachoeira Grande
Foto: Denis Vilela

Os sítios desses moradores são tratados nesta pesquisa como sítios etno-botânicos, na medida em que agregam saberes, são espaços repletos de significado e que expressam um pouco da visão de cada proprietário. Nesses sítios são plantadas as duas espécies vegetais usadas para a preparação do chá: a folha do arbusto *Psychotria Viridis*, e o cipó *Banisteriopsis Caapi*, conhecidos pelos daimistas, respectivamente, como “Rainha”, ou “Chacrona”, e “Jagube”. No jargão daimista, o local do terreno onde essas plantas são cultivadas é chamado de “reinado”. Essa também parece ser uma característica em comum e um fator de identidade, pois todos eles, à sua maneira, dão valor ao fato de se plantar o daime, buscando uma relação de maior proximidade com o vegetal, vendo as plantas crescerem e aprendendo o seu preparo. Esse é considerado por eles um aspecto diferencial, inclusive nas experiências com a bebida. Por plantarem, adquiriram um conhecimento sobre as espécies, trabalhando com tipos diferentes de Jagube e Rainha. Esse conhecimento é importante, na medida em que, com a

expansão do Santo Daime, muitos centros urbanos passaram a receber o chá pronto – ou as plantas colhidas – diretamente da Amazônia.



Figura 4
Arbusto *Psychotria Viridis*
("Rainha" ou "Chacrona")
Foto: Denis Vilela

Esse conjunto de saberes constitui um grande "patrimônio espiritual" da região, para usar a expressão de Mário Chagas. Os "reinados", áreas plantadas com o daime, não são apenas porções de terra, mas espaços sagrados, que agregam "[...] saberes, fazeres, coisas do mundo da matéria e artes do espírito" (CHAGAS, 2003, p. 96).

Esse patrimônio cultural tem grande valor, e uma memória que aponta um "perigo" relacionado ao daime: o uso não ecológico; a não preocupação com auto-suficiência. Nesse sentido, "A assunção do perigo do uso social do bem preservado implica a possibilidade de ele ser utilizado como referência de memória, ou como recurso de educação, de conhecimento, de transformação, de sobrevivência e de lazer, por determinadas coletividades" (CHAGAS, 2003).

A Rainha e o Jagube se desenvolvem muito bem na região e os reinados são extensos. Alguns proprietários também têm vontade de plantar a "Santa-Maria"¹², como a "*Cannabis*" é conhecida entre os daimistas, mas esbarram em questões legais, pois, embora seja uma planta com um aspecto sagrado dentro da doutrina, seu uso é proibido por lei. Além dessas plantas, L. C. cultiva em seu sítio outros enteógenos, como a "Jurema", e a "Peganum Harmala".

¹² A "Santa Maria" é utilizada por alguns grupos de daimistas. No entanto, seu uso é também condenado por outros grupos de daimistas, provocando conflitos entre eles.

Em todos os sítios são realizados “feitios” – a preparação da bebida –, utilizando suas próprias rainhas e jagubes. Assim, preparam o daime utilizado por eles e por seus convidados em seus rituais. O “feitio” pode durar alguns dias, com várias etapas: colher as folhas da rainha, os cipós, “bateção” do cipó e cozimento, entre outras. Quando o dono de um sítio quer fazer um feitio, ele convida alguns outros moradores e amigos para o ritual de preparo. Normalmente, cada participante que ajuda ganha uma garrafinha de daime. Em alguns casos, seguem uma determinada dieta durante esse tempo.

Nos rituais, são cantados hinários diversos do Santo Daime, entre eles: o hinário do mestre Irineu, do padrinho Sebastião, Paulo Roberto, Alfredo, Gregório, Valdete, Cristina Tati e outros. Também os moradores cantam seus próprios hinos “recebidos” e hinos de outras pessoas ou “linhas”. Geralmente o ritual é bem flexível e tem-se liberdade para cantar um hino próprio, ou de outra linha. Quando, por exemplo, um visitante é da UDV, ele executa algumas “chamadas” – músicas da UDV – durante o trabalho. Não há regras rígidas nos rituais, mas, devido à trajetória anterior desses membros no Santo Daime, há certa disciplina. Mas, novamente, destacamos que cada sítio é um caso diferente. A maioria dos sítios é simples, alguns com fogão de lenha, praticamente sem energia elétrica, e alguns alimentos são coletados, como a Taioba, frutas e temperos – manjericão, orégano –, chás e remédios – cidreira, capim-limão, hortelã etc..



Figura 5
Fogão de Lenha – Sítio Peúja
Foto: Denis Vilela

É interessante notar como cada sítio reconstruiu o sistema daimista com características próprias. Nesse sentido, a reflexão de Maurice Halbwachs em *A Topografia Lendária dos Evangelhos na Terra Santa* nos ajuda a interpretar a construção da memória daimista, mostrando como as “lembranças coletivas” variam conforme os diversos grupos, quando esses se apoderam de uma representação coletiva em comum¹³. Assim, podemos observar, em cada sítio, camadas de interpretações diferentes sobre a religião do Santo Daime.

A história da ocupação daimista na região começou em meados de 1992, quando Ron. e Ra., fardados¹⁴ da igreja *Céu do Mar*, conhecem Cachoeira Grande e acabam comprando um sítio no local, o *Brilho do Sol*. Posteriormente, Ron. se muda para a Paraíba e deixa a propriedade com Ra. Por volta de 1993, Rol., sua mulher La. e Perfeito Fortuna compram um sítio e o batizam de *Mapiabetá*. L. C., que já conhecia a maior parte deles, compra seu sítio *Flor de Jurema* em meados de 2001. F. comprou seu sítio por volta de 1985, conheceu o daime na região – no *Brilho do Sol* – e acompanhou o crescimento de uma cultura daimista no local. Em uma das entrevistas realizadas, F. faz um depoimento sobre esse início:

“E essa Estrada do Matão, aconteceu uma coisa interessante aqui, porque tinham aqueles posseiros antigos, um pessoal que plantava muita banana, inclusive para tomar conta de terra, esses são uns posseiros antigos. Também tinham uns velhinhos que não gostavam de ficar, aí o que aconteceu, esses velhinhos foram ficando mais velhos e os filhos deles não se interessaram em vir morar aqui, os filhos deles já moravam em cidade, alguns filhos, aí os velhinhos foram morrendo e foi acontecendo uma coisa também interessante, que a partir de 1994 apareceram várias pessoas ligadas ao Santo Daime que compraram essas terras. Aí o que aconteceu, as terras do Matão ficaram cheias de daimistas, digamos assim, e se plantou muito cipó, muita *Rainha*, algumas casa fazem daime”

É preciso explicar que a Estrada do Matão é uma estrada que cruza a região de Cachoeira Grande e dá acesso aos sítios de que estamos falando. O acesso à Cachoeira Grande se faz, principalmente, por dois caminhos: pela Estrada do Matão ou através de uma pequena estrada conhecida por seus moradores por abrigar uma estação da CEDAE. A seguir, faremos uma apresentação dos sítios.

O *Brilho do Sol* é propriedade de Ra., daimista, que não mora no local e trabalha como mecânico, possuindo uma forte relação com a igreja *Céu do Mar*. A igreja “Brilho do Sol” foi construída em seu sítio, com a ajuda de um grupo de amigos, que envolvia F., A. e alguns membros do *Céu do Mar*, entre outros. Os trabalhos de daime no *Brilho do Sol* duraram mais

¹³ Jean Duvignaud, no prefácio de “A Memória Coletiva”, Halbwachs, 1990.

¹⁴ “Fardado” é como se denomina um membro oficial do Santo Daime. A “farda” é uma indumentária que os membros utilizam durante o ritual.

ou menos 4 anos – mais ou menos de 1994 a 1998 –, com rituais no primeiro sábado do mês, chegando a ter 40 pessoas em alguns dias, mas acabou sendo interrompido. Os trabalhos, que antes eram frequentes, passaram a ser ocasionais. Recentemente, em um final de semana do mês de junho, havia sido realizado um feitiço com daimistas do *Céu do Mar*. Segundo transparece o relato de F., parece que todos atribuem um grande significado ao lugar e aos trabalhos feitos ali, a despeito dos problemas, e gostariam de ver o *Brilho do Sol* novamente ativo. Em uma das visitas realizadas a esse sítio, no dia 27 de julho de 2008, Ra. nos concedeu uma entrevista, da qual transcrevo alguns trechos a seguir:

“Eu tomava daime no Céu do Mar, aí um amigo da Baixada Fluminense comprou esse lugar aqui e me convidou para vir ajudar a reflorestar o lugar, plantar o cipó, plantar a rainha. A gente achou que aqui a gente ia ajudar mais a doutrina, poder reflorestar, poder somar.”

(...)

“A questão que eu vim para esse lugar foi para plantar meu próprio daime, porque eu ia no Céu do Mar quando era mais menino, tinha 18 anos, chegava lá com falta de contribuição, é chato para a pessoa. A pessoa fica dando contribuição, mas assim, nunca deixei de tomar o daime por contribuição. E quando apareceu essa oportunidade de vir para cá, o cara me perguntou: ‘O que você quer comigo aqui Ra.?’ Eu era menino, sem saber responder muito bem, mas me veio na mente o seguinte: ‘Pô cara, sabe o que eu quero? Quero plantar o daime para eu poder tomar de graça e dar de graça’. Aqui não é questionado 10 reais que a pessoa chega, eu faço questão, graças a deus, como o hino diz, o daime nunca me faltou.”

(...)

“Eu queria apoio das outras igrejas maiores para me ajudar aqui, a trabalhar aqui, plantar, cuidar mais das plantas, sabe? Mas eu acho que os caras podiam me ajudar aqui, vir no plantio para receber o daime de graça, em vez de trazer do Amazonas. A intenção de botar o daime aqui perto é essa, o daime fresquinho, ainda chega com caldo o cipó. Quando viaja de muito longe já chega meio seco, é diferente de colher ali”.

Sobre projetos futuros para Cachoeira Grande e o Brilho do Sol:

“Projetos aqui, tem minha irmã E., corajosa aqui, minha esposa, o V., tenho outros amigos, como o próprio F. que está reflorestando lá. Um está tentando dar apoio aos outros, mas aqui mesmo a gente está com intenção de vir aqui, continuar plantando o Jagube, dar conta dos que já tem. Nada de pretensão maior de igreja não, mas aqui é um “ponto” espiritual, um ponto de cura, um pronto-socorro do daime.”

(...)

“Aqui tinha um trabalho uma vez no mês, todo sábado do mês, trabalho de cura. Isso já está fora de questão, que eu não posso cumprir com isso mas eu vou ver se eu venho dois finais de semana no mês. Se tiver alguém a gente toma daime também, faz umas orações.”



Figura 6
Rafael no Sítio Brilho do Sol
Foto: Denis Vilela



Figura 7
Sítio Brilho do Sol
Foto: Denis Vilela

O *Mapiabetá*, ou *Estação Ecológica Mapiabetá*, pertence a Rol., sua esposa L. e P. F., que moram apenas parte da semana no sítio, mas em alguns períodos ficam lá em tempo integral. Mesmo assim, pudemos constatar o empreendimento visionário que fazem na região. O *Mapiabetá* é o sítio mais afastado de todos, bem no alto da montanha, sendo preciso fazer uma caminhada longa para se chegar até lá. No caminho do sítio, é preciso atravessar uma ponte que passa por cima da cachoeira. A propriedade é bem extensa, com uma grande área plantada com rainhas e cipós, usados na preparação do daime. Pode-se observar jardins bem organizados, lagos com peixes, ornamentos com pedras, tudo bem estilizado. A casa conta com placa de captação solar, antena parabólica, gerador, biblioteca interna e acervo de vídeo. A estrutura de que dispõe todo o empreendimento é de surpreender. Conta também com um projeto em andamento de calçar com pedra alguns trechos da estrada, e de colocar margens de pedra em alguns barrancos. Soube por F. que o empreendimento é responsável por empregar muitos jovens do local. Segundo ele, são realizados alguns feitiços no ano e produzida uma grande quantidade de daime, que é mandada para o exterior. O sítio também recebe muitos estrangeiros, e ali são realizados rituais de daime ocasionalmente.



Figura 8
Entrada do Sítio Mapiabetá
Foto: Denis Vilela



Figura 9
Casa Principal do Sítio Mapiabetá
Foto: Denis Vilela

O *Flor das Águas* estava abandonado por seu antigo dono, Seu L., e foi ocupado recentemente por Al., daimista, conhecido de F. e de Ra., do *Brilho do Sol*. Ele batizou o sítio de *Flor das Águas* – antes conhecido como *Raio de Luar*. Al. reside em Saracuruna, região periférica do Rio de Janeiro, e é dono de bar. Estão sendo realizadas obras no sítio, como um galpão em construção avançada, além da cabana de madeira que ali já existia.



Figura 10
Sítio *Flor das Águas*
Foto: Denis Vilela

Peúja é o sítio de F.M., 57 anos, nascido na cidade de Guarapari (ES). Morou durante muitos anos em Gramacho, no Rio de Janeiro, e na região do ABC Paulista no estado de São Paulo. Trabalhou na extinta TV Manchete e teve atuação junto aos sindicatos do ABC, fazendo teatro com seu amigo e companheiro, o argentino A.. F. e A. se conheceram na década de 80, na região de Cachoeira Grande. Desde então, fizeram grande amizade, trabalharam juntos e compraram o sítio, por eles denominado *Peúja*. Durante alguns anos, mantiveram residência em São Paulo, vindo ao sítio nos finais de semana, até que, há cerca de 8 anos, Fileto mudou-se definitivamente para lá. O encontro de F. com o daime se deu na própria região. Lá ele conheceu Ra., do sítio *Brilho do Sol*, com quem veio a tomar o chá pela primeira vez. Nessa época, começou a ganhar mudas de cipó e rainha de Ra., de Ro. – que conheceu na região também – e, posteriormente, de L. C., entre outros. Atualmente existem muitos cipós e rainhas no *Peúja*, além de muitas espécies de plantas, flores e árvores.



Figura 11
Fileto Maciel
Foto: Denis Vilela



Figura 12
Sítio Peúja
Foto: Denis Vilela

Durante 4 anos se estabeleceu um grupo fixo que freqüentava e realizava trabalhos de daime no *Brilho do Sol*, F. fazia parte desse grupo e se fardou junto a ele. O grupo se desfez, mas F. ainda guarda sua farda e a usa em determinados trabalhos de daime. Apesar de ter a bebida em casa e de ter grande quantidade de material para produzir o chá, até hoje F. só fez um feitio e aguarda por uma ocasião especial para fazer outro. Suas idéias são voltadas para a valorização da natureza e do ideal de vida em comunidade, um discurso de memória em muitos pontos relacionado às idéias do padrinho Sebastião. Ele já reflorestou vários trechos da mata, além de ter revitalizado uma nascente e colocado placas com informação ecológica na área. F. também defende o uso de mão-de-obra local em benfeitorias dos sítios e pensa em, futuramente, capacitar esses jovens como guias locais em atividades de eco-turismo.

O *Flor de Jurema* é propriedade de L. C., psicóloga, moradora da cidade do Rio de Janeiro. Ela é “fardada” na igreja *Céu do Mar*, e também já colaborou com os rituais da *Arca da Montanha Azul*. Posteriormente, acaba se distanciando desses dois núcleos e começa a realizar seus próprios rituais de daime. Entre os anos de 2000 e 2001, compra o sítio por ela batizado de *Flor de Jurema*. Em uma de suas “mirações” – visões – com o daime, L. visualiza essa região, que, mais tarde, vem a identificar como sendo Cachoeira Grande. Seu encontro com a Jurema se dá durante o período em que participa da *Arca*, e também através de Rodrigo Grunewald. Assim, L. acaba se relacionando com outras “plantas-de-poder”, e buscando uma perspectiva mais geral de trabalho com os “enteógenos”. Seus rituais mesclam diversas influências, como o esoterismo, a psicologia transpessoal, o Santo Daime e o trabalho com os

enteógenos em geral. Normalmente, são trabalhos mais flexíveis, em que são cantados hinos de linhas diversas: do Santo Daime, hinos ligados à jurema, música *new age*, e sempre com a liberdade para os participantes cantarem hinos de outras linhas. Mais do que um sítio, o *Flor de Jurema* era um projeto voltado para pesquisas com enteógenos e para a difusão da memória e da cultura das plantas-de-poder. Em 2007, o sítio é vendido para Ri., também daimista. Atualmente L. C. está envolvida com uma Ordem esotérica, realizando projetos sociais, além de atender em seu consultório.



Figura 13

L.C.

Foto: Denis Vilela



Figura 14

Ri.

Foto: Denis Vilela

Ri, atual proprietário do Flor de Jurema, é editor do jornal esotérico O2 (Oxigênio) e trabalha também como professor de física em um colégio do Estado. É fardado na *Rainha do Mar*, igreja localizada em Pedra de Guaratiba, e freqüentou o *Céu do Mar* por muito tempo. Segundo nos relatou em entrevista, conheceu a região de Cachoeira Grande através de L.C. e se interessou pelo lugar. Acabou comprando a casa de L.C. e, atualmente, freqüenta o local nos finais de semana, pois durante a semana tem atividades no Rio de Janeiro. Em entrevista realizada com Ri, perguntamos como chegou a conhecer o daime, e, em seu relato:

“Eu conheci o daime há muito tempo, não sei exatamente quanto tempo, mas pode botar pelo menos 18 anos, ou mais. Eu já tinha lido a respeito do daime, enfim, já tinha feito até algumas experiências enteógenas, então o daime não era totalmente surpresa. Um dia estava passando no centro da cidade, aí vi uma placa em algum desses órgãos do Estado escrito assim: ‘Santo Daime’, e fui embora porque tinha outras coisas para fazer mas na volta passei lá e tinha realmente uma exposição do Santo Daime, com fotografias. Procurei um contato, era lá de Pedra de Guaratiba. Foi lá que eu comecei a ir ao Santo Daime e freqüentei lá durante vários anos”

Em sua fala, Ri se refere a “experiências enteógenas”. Com isso, temos um exemplo de como termos analíticos e uma literatura psicodélica influenciaram setores dentro da cultura daimista.

Uma observação a ser feita é que os trabalhos no *Brilho do Sol* não eram freqüentados nem por L. C. e nem por R., assim como os trabalhos realizados no *Peúja*, no *Flor de Jurema* e no *Mapiabetá* também nunca foram freqüentados por todos os sitiantes, não por terem algum problema ou algo do gênero – pelo contrário, todos se tratam com respeito –, mas apenas por nem todos se conhecerem muito bem.

Além desses, poderíamos citar alguns outros personagens ligados à região. O Aug., daimista fardado, também é proprietário de um sítio no local. Segundo ele nos relatou em algumas conversas, morou durante anos na Amazônia, participando de rituais de daime, inclusive no Alto Santo, centro original do mestre Irineu, tendo conhecido a região de Cachoeira Grande através de L.C.. Segundo F., Aug. teria sido o responsável por introduzir novos tipos de rainha e jagube, que ele trouxera da Amazônia. O irmão de Aug, L. também reside na região, trabalhando no sítio de Ri.

Existem, ainda, pelo menos dois sítios de evangélicos: o sítio Gileade, do pastor A., e o sítio do pastor J.. Alex é pastor da igreja Jeová Nissin, localizada em Parada de Lucas, Rio de Janeiro, tendo comprado recentemente seu sítio. Em uma pequena reunião no sítio de Ri., com F. e o pastor Alex, esses moradores conversaram sobre problemas como furtos na região

e a necessidade de se proteger o lugar. Esse é um diálogo curioso, ainda que pequeno, entre daimistas e evangélicos, e por vezes uma relação tensa que oscila entre o estranhamento perante a religião do outro e a idéia de que, independentemente disso, têm um objetivo em comum e diversas semelhanças: são ligados à religião e espiritualidade; valorizam e querem proteger a região; têm um discurso ecológico; preocupam-se com a criminalidade no local. Logo abaixo temos uma foto do sítio do Pastor A., e uma placa na entrada com os dizeres: “Preservando a Natureza e Restaurando Vidas”, em que vemos a questão da ecologia.



Figura 15
Sítio Gileade
Foto: Denis Vilela

No Brilho do Sol, Ra. nos relatou que fez um acordo com outros evangélicos, em que estes poderiam usar o sítio para seus rituais religiosos e eles, então, lhe ajudariam a consertar o teto da igreja. Ra. está há alguns períodos ausente do sítio e diz preferir que tenha algum movimento ali. Segundo ele, já houve certa desconfiança por parte dos evangélicos, com relação à ingestão do chá, mas que, aos poucos, vão vendo que são pessoas sérias e trabalhadoras.

Pudemos observar que um dos principais fatores de identidade em comum do grupo ayahuasqueiro de Cachoeira Grande é o valor e o significado que atribuem à região e sua relação com o daime. Grande parte dos que ali adquiriram terras já se conhecia da igreja *Céu do Mar*, tendo, assim, um passado comum nesse centro. É importante ressaltar que não se trata de uma comunidade coesa e unida. Alguns dos ayahuasqueiros da região ainda não se conhecem direito. O que ocorre ali é mais uma diversidade de sítios, tendo olhares diversos

sobre o daime, mas com uma corrente social invisível que os cerca. No geral, todos procuram uma visão diferente do trabalho com o daime, atribuindo grande significado ao local e a sua ligação com a natureza como um “refúgio espiritual”. Buscam ter contato com a terra, plantar o daime, produzir o seu próprio chá e ter auto-suficiência. Do mesmo modo, a ecologia é um grande fator de identidade do grupo, um discurso comum aos ayahuasqueiros locais, preocupados muitas vezes com questões como reflorestamento, uso ecológico dos recursos da região e a poluição da Cachoeira, entre outras. Podemos observar essa afinidade no depoimento de F.:

“E foi interessante o Daime chegar aqui porque o daime tem essa coisa da floresta, da preservação ambiental, e essas pessoas que chegaram aqui chegaram justamente com essa idéia de preservar esse lugar aqui, né? Seja eu, seja o A., seja o Ri., seja o Ra., Seja o Ro., todos nós somos ecologistas naturais e o daime ligado a isso”

Na fala de F., vemos essa forte relação do Santo Daime com questões ecológicas e, o que é mais interessante, como essa bagagem cultural ecológica da doutrina foi decisiva para que esse grupo se interessasse pela preservação ambiental de Cachoeira Grande.

Atualmente existem poucos projetos em comum na região, mas colaborações entre seus moradores. Todos trocam mudas de rainhas e jagubes, e, dependendo de sua disponibilidade, participam de feitiços e rituais nos sítios vizinhos. As visões diversas de cada daimista local é um fator que dificulta um trabalho em comum, assim como o fato de que ainda não se conhecem bem e do pouco tempo disponível devido ao trabalho. Já houve uma tentativa por parte de F. e L. C. de oficializar uma associação na região, mas sem muito sucesso.

É preciso ter em mente que a comunidade está em uma fase de mudanças. L. C. vendeu seu sítio para Ri.. O sítio *Flor das Águas* está sendo ocupado por A.. Os trabalhos no *Brilho do Sol* passaram a ocorrer eventualmente. Há pouco contato dos outros membros com R., embora demonstrem respeito pelo seu trabalho. Várias transformações estão ocorrendo e novos daimistas estão chegando, o que aponta para novas configurações.

A memória coletiva desse grupo se expressa de diferentes modos: visualmente, oralmente, em rituais e crenças. Desse modo, os daimistas locais e os frequentadores relatam muitas singularidades nas suas visões/ mirações com o uso do daime, que estão relacionadas à região. L.C. comprou seu sítio após identificá-lo como sendo o mesmo visto em uma de suas mirações. Segundo ela, sempre “mirou” muito nos rituais ali realizados. Em alguns trabalhos de daime que participei com L.C. em seu sítio, ao conversar mais tarde com o grupo, percebi

que muitos relatavam imagens de cunho esotérico. De certa forma, isso pode estar relacionado ao *setting*/cenário criado, ou seja, à influência do esoterismo no seu ritual.

F.M. conta ter tido um encontro espiritual com o daime, revelações e visões ao longo dos anos morando ali. Em uma entrevista, relata que, numa miração em Cachoeira Grande, foi rodeado por seres luminosos, que o convidaram a entrar num cipó de daime. Viajou dentro do cipó, voando a uma alta velocidade até parar em frente a um trono. Conta que ele mesmo sentiu uma parte de si se transformar em cipó.

De um modo geral, todos tiveram visões significativas na região. O local foi ganhando significado através das visões com o daime, sendo algumas dessas mirações decisivas para um projeto ali. Para além de quadros sociais adquiridos, há uma construção ativa do significado, na medida em que interagem com o lugar. Outro fator decisivo é a proximidade com a natureza, muito significativa no aspecto visual e que influi nas mirações. Cada sítio é também uma unidade visual e expressa um pouco de cada daimista local: o modo como lidam com a terra, as flores, a organização e as áreas plantadas com daime.

Também foram “recebidos” hinos de daime na região. No meio daimista, um hino “recebido” é uma canção mágica recebida – inspirada – dos planos espirituais superiores. Leonor “recebeu” alguns hinos de jurema e daime. F. também “recebeu” diversos hinos durante todo um período de conhecimento e aproximação com o daime. A maioria dos hinos recebidos foi em um contexto diferente, e não durante um ritual. Segundo ele, também teve todo um trabalho literário “inspirado” na região. Durante um feito de que participei no sítio de F., uma freqüentadora da região também “recebeu” um hino. Além dos hinos ali “recebidos”, é possível notar uma releitura dos hinários tradicionalmente cantados em igrejas do Santo Daime. F. canta de um modo simples e peculiar, dando um ar totalmente diferente dos corais observados nas igrejas. Como os rituais de lá são em geral mais flexíveis, ocorre às vezes uma dinâmica interessante e não observada nas igrejas, os participantes ficam em meditação e, quando sentem vontade, cantam um hino. L. C. também canta de modo bem característico, seguindo o modelo tradicional das mulheres do Santo Daime.

Um ponto em comum entre os ayahuasqueiros de Cachoeira Grande é a busca de um trabalho com o daime diferente dos rituais tradicionais observados nas igrejas. Os rituais ali são em geral bem mais flexíveis, e com pequenos grupos. Os freqüentadores costumam passar o dia e dormir no local e não há datas exatas, nem um horário determinado para a abertura e fechamento dos rituais de daime. Depois, todos comem juntos, conversam e trocam impressões sobre suas experiências.



Figura 16
Reunião de Moradores de Cachoeira Grande no Sítio de Ricardo
(Antigo Sítio Flor de Jurema)
Foto: Denis Vilela

É preciso destacar como o histórico de cada um e suas memórias nos diversos grupos que circulam são fatores importantes na construção da sua identidade, bem como da sua cosmovisão daimista. Assim, temos um exemplo de como grupos diferentes em que o indivíduo circula exercem influência na construção de identidades múltiplas e de visões diversas sobre o daime.

CAPÍTULO 5 – A CONSTRUÇÃO SOCIAL DAS *MIRAÇÕES* E AS REPRESENTAÇÕES IMAGÉTICAS

Neste capítulo, iremos investigar a construção social das *mirações*, visões provocadas pelo daime, e também das imagens presentes nos *hinos*. Vamos observar como diferentes trajetórias de vida e contextos culturais particulares se refletem no êxtase religioso, seja visual (*miração*) ou sonoro (*hinos*). Na cultura daimista, a *miração* designa as visões provocadas pela ayahuasca. É um estado de êxtase, uma experiência transcendental, cognitiva, que se manifesta sob diversas formas, em visões significativas, revelações espirituais, *insights* sobre o cosmos.

“Miração é um estado de transe desencadeado pelo Daime, onde a pessoa pode ter visões com intensidade de cor, vidências, estabelecer contatos telepáticos com pessoas distantes, permitindo uma relação mais sensorial com o ambiente. Para um iniciante é antes de tudo, uma viagem ao seu interior, ao inconsciente” (FRÓES, 1986: 36)

Os relatos dessas experiências extáticas são ricos em narrativas visuais, misturando diversas referências, símbolos e lendas. “Esta é, portanto, a síntese do conhecimento mais verdadeiro, tecida a partir de símbolos, concatenações e imagens que se acham disponíveis no inconsciente coletivo da Humanidade. É como se Deus falasse diretamente ao nosso entendimento por meio de parábolas vivas” (ALVERGA, 1992, p.65).

Neste trecho, podemos encontrar um paralelo com as teorias de Halbwachs. Parafraseando o autor, podemos dizer que a *miração* é “tecida a partir de símbolos, concatenações e imagens que se acham disponíveis na sociedade”. Para Halbwachs (1990, p.77): “(...) não subsistem, em alguma galeria subterrânea de nosso pensamento, imagens completamente prontas, mas na sociedade onde estão todas as indicações necessárias para reconstruir tais partes de nosso passado.”

A experiência provocada pela ingestão da ayahuasca é única, com características próprias e difíceis de se traduzir em palavras. Para ter uma idéia aproximada, são comuns associações com estados alterados de consciência e o “sonho”, inclusive em relatos e pesquisas no campo da ayahuasca. Na área da psicologia, L.C., daimista, aponta essa relação com a ayahuasca e os enteógenos em geral, como instrumentos capazes de trazer conteúdos latentes à tona, tal como ocorreria durante os sonhos. Inclusive, podemos ver esse paralelo com o sonho no relato do Padrinho Sebastião:

Não vá pensar que *miração* é sonho e nem que *visão* seja *miração*. A *miração* você fica em dúvida, viu mas não viu e quando é *visão*, você fica

como se fosse um sonho, mas não é, é a verdade, você está vendo tudo, ta ouvindo e percebendo. O sonho é mais atrapalhado, o camarada sai aos embolêu, pega um caminhozinho apertado e lá vai, mas quando acorda não tem a consciência. Na visão você fica com a consciência segura, nunca mais larga... (FRÓES, 1986, p.52)

Com isso, seria interessante trazer algumas reflexões de Halbwachs sobre os sonhos, na medida em que estamos estudando a construção das imagens em estados alterados de consciência, mas tendo consciência da diversidade de fenômenos que estão nessa última categoria. Segundo Myrian Sepúlveda relata sobre Halbwachs:

É sua a análise de que sonhos não representam a emergência de experiências profundas, submersas, que escampam da repressão à consciência durante o sono; ou seja, sonhos não são resultado do conflito entre consciente e inconsciente. Imagens presentes em sonhos seriam imagens coletivas desconexas. Isso porque à medida que indivíduos dormem, eles não são capazes de organizar as imagens da mesma forma que o fazem quando estão acordados e em meio a um grupo social. [...] Seria incorreto apontar a fragmentação dos sonhos como tentativa do inconsciente de burlar a consciência porque as imagens são sempre fragmentadas (SANTOS, 2003, p. 50).

Se pudéssemos testar uma hipótese, apenas a título de debate, a teoria de Halbwachs poderia apontar para o fato de que as imagens provocadas pela ayahuasca não representariam a emergência de experiências profundas, mas, sim, imagens coletivas desconexas. O que ocorreria é que, em estados alterados de consciência, os indivíduos não são capazes de organizar essas imagens coletivas. É claro que estamos conscientes da dificuldade dessa comparação entre campos e fenômenos diferentes, distantes no tempo e no espaço. Mesmo assim, considero que ambas as teorias não precisam ser excludentes e, ao contrário, podem se complementar. A ayahuasca e o exercício contínuo da meditação podem “flexibilizar” as normas sociais e trazer à tona imagens que, nem por isso, seriam menos significativas ou profundas.

Neste trabalho são analisadas imagens presentes tanto em hinos e *mirações* (visões), como em atividades da vida diária, da natureza que envolve a região e do imaginário social que cerca os moradores e frequentadores de Cachoeira Grande. Dessa maneira, pode-se contemplar um universo mais amplo de imagens que se sobrepõem e se inter-relacionam em muitos casos. No caso dos hinos, que na doutrina do Santo Daime são canções mágicas recebidas do “Astral”, realizamos uma análise do hinário do Mestre Irineu, que seria o texto principal e fundador da doutrina do Santo Daime, e os *Poemas Místicos* de J. F., daimista

morador de Cachoeira Grande. Construimos algumas categorias imagéticas. Por um lado, temos oportunidade de analisar imagens imateriais, relacionadas às mirações, que fazem parte do plano do intangível. Por outro lado, temos as imagens materiais ou “fotográficas”, que dão conta de cenas e relatos vivenciados pelo corpo físico, do plano do tangível, como lugares, pessoas e vivências. Observamos como esse complexo sistema imagético está relacionado à construção de uma identidade local a partir da observação de alguns pontos relatados ao longo da pesquisa. A seguir, transcrevo o relato¹⁵ de F. sobre uma miração significativa que ele teve, ao tomar o daime em Cachoeira Grande com um amigo:

“Estava aqui no meu sítio no fim da tarde, quando o R. meu amigo veio me chamar para tomar um daime com ele. Mas ele me chamou com um brilho estranho no olhar, um tom desafiador, como se ele dissesse: ‘quero ver se você agüenta!’. Eu estava tranqüilo, sem maiores intenções, mas falei: ‘então tá bom, vamos lá.’ Fomos para o sítio dele e fizemos uma fogueira. Nisso já estava de noite. Então tomamos uma dose do daime e ficamos sentados em frente a fogueira. Ai veio um vento muito forte e começaram a sair faíscas da fogueira, R. me olhou um pouco assustado e eu continuei tranqüilo. Foi aí que senti uma presença chegando e bem nessa hora ventou de novo e R. falou assustado: ‘F., vamos entrar na casa que eu não estou gostando de ficar aqui não!’ E eu respondi: ‘Que isso rapaz!? Vamos ficar aqui pra recepcionar os seres que estão chegando!’ E ele quase em pânico falou: ‘Não, não, vou lá pra dentro, vou dar uma deitada que não estou me sentindo bem.’ Eu falei: ‘Vai lá então que eu tô bem aqui!’ Então fiquei lá sentado vendo a fogueira chamoscar quando comecei a ver nas faíscas pequenos seres, esses seres aos poucos foram me rodeando e um deles pegou na minha mão e disse: ‘Vamos?’ E eu me deixei levar por aquelas criaturas que me conduziram pelos ares e saímos voando. Depois de algum tempo voando passamos a voar por dentro de um cipó eu e os seres até chegarmos a uma sala onde me vi diante de um trono vazio. Eu me curvei diante de tanta beleza e então ao olhar para os meus pés vi que eles estavam se transformando no próprio cipó e que aquela sensação foi crescendo e pouco a pouco todo o meu corpo se transformou em um cipó. Fiquei parado, sem me mover, sem pensar em nada, em estado meditativo, sentindo uma enorme paz. Depois de alguns instantes senti uma leve brisa em meu rosto e abri os olhos e tudo estava calmo e eu muito bem. Fui ver R. e ele estava todo encolhido me perguntando o que tinha acontecido e eu disse: ‘Ué eu fiquei recebendo os seres que vieram, você não quis ficar!’”

É importante ressaltar o papel do grupo e seu aspecto coletivo no ritual do daime, inclusive no que se refere à construção das imagens. A doutrina do Santo Daime fala na formação de uma “corrente” durante o ritual, uma força estabelecida pelo grupo. A “corrente” tem mais um sentido espiritual, mas ainda é possível relacioná-la às “correntes sociais” que vemos em muitas discussões sociológicas. A “corrente”, no ritual do daime, é uma força

¹⁵ Este relato foi obtido em entrevista realizada durante o feriado da páscoa de 2008.

estabelecida pelo grupo e, quando todos estão focados e firmes, a “corrente” é boa, sua principal característica para os daimistas é ser uma corrente espiritual, mas isso não exclui o fato de acreditarem que idéias, pensamentos e imagens que o indivíduo ou grupo carrega podem “cair”, aparecer, na corrente. O DMT, substância psicoativa encontrada na ayahuasca/daime foi nomeado primeiramente como telepatina, devido às suas características de telepatia (MCKENNA, 1995). Em muitas tribos indígenas que utilizam a bebida, foi e ainda é forte o papel das visões em grupo.

As imagens presentes nas “mirações” estão relacionadas a uma dinâmica de construção social. “Luzes” e “palácios de cristal” são identificados de forma positiva, enquanto “demônios” e “escuridão” adquirem um aspecto negativo. Sensações incômodas durante a experiência, como enjôo e suor, também às vezes são amplificados e associados ao “nojento”.¹⁶ Em alguns momentos dos rituais, é comum surgirem imagens desconexas ou “indesejáveis”. Também é preciso apontar para uma narrativa de valorização da identidade mestiça, do índio, referências à floresta, ao negro, santos, caboclos, e um legado historicamente construído. Alguns hinos e mirações guardam eventos biográficos, ou que falam de uma determinada situação do grupo, funcionando como um registro daquele contexto.

Esse debate a propósito das narrativas visuais pode revelar uma face interessante da discussão no campo da memória social sobre práticas interacionistas, e uma construção ativa do significado para além de quadros sociais anteriores. Mckenna (1995) analisa uma curiosa idéia sobre o poder de “adaptação cultural” da *ayahuasca*. Utilizada em tribos indígenas da bacia amazônica, reconstruída nos meios urbanos, exportada e re-elaborada nos mais diversos contextos ao redor do mundo, o daime parece mesmo ter uma grande capacidade de adaptação a diferentes ambientes culturais. Esses fenômenos mostram uma mediação entre os quadros sociais anteriores e práticas interacionistas. Nas “mirações”, as imagens parecem trabalhar justamente com estes dois eixos: dialogando com uma construção social anterior, e, ao mesmo tempo, com uma reconstrução ativa dessas bases. Como já apontava Durkheim (1977): “O fato de as crenças e práticas sociais nos penetrarem do exterior não implica que as recebamos passivamente, sem lhes trazer modificações”. Por exemplo, mestre Irineu, fundador do Santo Daime, serviu no exército, o que mais tarde se revelou uma influência marcante na construção da doutrina. Nas suas visões e hinos estão presentes elementos como a “batalha”, a “guerra” e a “disciplina”. Irineu também conheceu o daime no Acre, tendo contato com caboclos e tribos

¹⁶ Todas essas categorias construídas se constituem a partir de quadros anteriores da memória.

indígenas enquanto trabalhava como seringueiro. No Santo Daime, esse passado da ayahuasca aparece na forma de uma valorização da “floresta”, do caboclo e do índio.

Na “Barquinha”, outra religião ayahuasqueira do Brasil, ocorre um caso semelhante. Seu fundador, mestre Daniel, havia sido marinheiro, um passado que aparece expresso no próprio nome da doutrina, “Barquinha”, e na sua identificação com o mar. Os membros usam algumas vezes uma indumentária de marinheiro, e muitas visões e cânticos têm o mar como tema (VILELA, 2006).

Contudo, devemos evitar o risco de reduzir a complexidade do fenômeno. Existem outras imagens presentes que estão relacionadas ao esoterismo, budismo, umbanda, arte, ciência, futurismo, elementos que vão se inserindo e dialogando com contextos particulares. Por isso mesmo, tanto o Santo Daime como a Barquinha se entendem como doutrinas “abertas”, na medida em que recebem novas informações e as incorporam. Desse modo, busco explorar a construção social desses “arquetipos imagéticos” contidos nas visões, e a dinâmica de memória com a *ayahuasca*, que reconstrói ativamente o passado no presente. Em Cachoeira Grande, essa questão pode ser observada de diversos ângulos. Construções sociais e imagéticas em geral, como “luz”, representando aspectos positivos, enquanto “sombras” e “escuridão” se identificam com aspectos negativos. Já com uma bagagem de memória associada ao Santo Daime, temos visões relativas ao índio, à floresta, a animais e a divindades. Além disso, o “passado” de cada *ayahuasqueiro* local também se sobressai nos rituais, imagens e hinos. Os rituais realizados por eles em conjunto são interessantes, na medida em que mesclam e hibridizam quadros sociais diversos. A experiência com o daime dialoga através de imagens cheias de significado social, por exemplo, a figura da “mãe” é identificada com a da Virgem Maria. Representações do mundo natural aparecem em imagens como o beija-flor, a cobra e a floresta, entre outras, enquanto o mundo sobrenatural se manifesta em visões de espíritos e “seres encantados”.

5.1 IMAGENS DA “MIRAÇÃO”, IMAGENS DA VIDA COTIDIANA

É comum, muitas vezes, ao se conversar com pessoas que fazem uso da bebida ayahuasca, ou daime, escutar relatos de imagens por elas vistas ou “miradas” que remetem à natureza, seres encantados, panteões religiosos e também de demônios ou de figuras obscuras. Essas figuras remetem a imaginários diversos que servem de mananciais para tais *mirações* como fontes inspiradoras. Conforme nossa análise indicou, os *hinos* trabalham inúmeras categorias imagéticas, funcionando como um mapa oculto de trabalho de variadas questões imagéticas. Assim, não é difícil entender por que muitos psicólogos se interessaram pelo daime, como uma poderosa ferramenta capaz de trazer à tona imagens do inconsciente. Aliás, na análise dos hinários, uma categoria imagética que se sobressai é a “família”. “Pai”; “mãe”; “filho”; “irmãos”. Outra grande categoria, uma espécie de categoria-mãe, seria “natureza”, contando com diversas subcategorias visuais como: florestas, animais, flores, planetas, paisagens, etc.

As imagens de natureza não são apenas presentes nas *mirações*, mas também nos hinários, no imaginário sobre as origens da doutrina, no Acre, em meio à floresta amazônica. Os seres encantados também aparecem nos hinos e como parte do próprio imaginário de natureza.

Por sua vez, os panteões religiosos que remetem a Jesus Cristo, Virgem Maria, aos santos católicos, e a pretos velhos, entidades “africanas” e indígenas, fazem parte também de todo um imaginário que abrange várias religiões, próprio do Brasil, muitas vezes hibridizadas. Podemos, por exemplo, apontar esses elementos presentes no *Poema Místico* de F. apresentado abaixo.

QUE CABOCLO É ESSE?

*Que caboclo é esse?
De onde será que ele vem?*

*Tem histórias para contar
Quando aqui chegar*

*Que caboclo é esse?
De onde será que ele vem?*

*Sou filho da Luz
Companheiro do tempo
Vago pela existência
Simplesmente existo*

Que caboclo é esse?

*Vivo no eterno
No silêncio profundo
No seio da solidão*

*Caminhando na Luz
Enxergo na escuridão*

*Que caboclo é esse?
De onde será que ele vem?*

*Eu venho de longe
Lá do bem distante
Tempo esquecido
Do desconhecido*

Que caboclo é esse?

*Sempre caminhando
Poeira nos pés
Suor escorrendo
Calos pelas mãos*

Que caboclo é esse?

*Companheiro da alegria
Adoro fazer folia*

*Conhecedor da tristeza
Sigo com delicadeza*

Que caboclo é esse?

*Tem histórias para contar
Por onde passar
Que caboclo é esse?*

*Sou a natureza
O teu pensamento
Sou a sua fé
A sua bondade*

*Que caboclo é esse?
Sou a esperança
A força que estimula
A chama que se inflama*

*Que caboclo é esse?
Para onde será que ele vai?*

*Não tem despedida
Tudo é recomeço*

*Minha história vou contar
Lá em outro lugar
Agora pode começar
Sua história contar*

*Que caboclo é esse?
Onde será que ele está?*

*Está na consciência
No gesto de afeição
Em cada atitude
No fundo de cada emoção*

*Que caboclo é esse?
Quando será que ele vem?*

O Santo Daime também carrega um sentimento de “brasilidade”, patriotismo, ele é uma metáfora da própria construção da identidade brasileira como sendo resultado da mistura de elementos brancos, africanos e indígenas. Parece um tanto natural que essas imagens tenham sido incorporadas às mirações provocadas pelo daime.

Ainda resta pensar nas imagens que remetem a demônios ou a figuras obscuras como parte também de um imaginário que dualiza o bem e o mal e os opõe. As figuras positivas são muitas vezes identificadas, entre outras, como passarinhos, Nossa Senhora, flores, fadas, etc. Ao mesmo tempo em que o mal é identificado com demônios, animais ferozes, garras, cores fortes, como vermelho e preto, imagens distorcidas, desfiguradas.

Há imagens na miração relacionadas com o “tema da realeza”, na expressão de Labate (2000): “coroa”, “príncipe”, “princesa”, “rei”, “rainha”, “reinado”, “Império”, “Corte Celestial”, etc. Categoria esta que também é freqüente na tradição católica. Outra categoria-chave seria o tema da “luz” e imagens relativas: “brilho”, “luminária”, “cristal”, “dourado”, “prateado”, etc.

Seria bom destacar que todo esse universo visual é complexo, e talvez nem tudo possa ser resumido à miração, pois, em certa medida, a miração é o ápice de um processo, uma experiência altamente significativa. Ao longo do tempo que freqüentei Cachoeira Grande e alguns pequenos rituais realizados ali, em uma das conversas, alguém se referiu a “padrões” visuais, uma característica interessante observada na experiência visionária provocada pela ayahuasca. Padrões, seqüências, tais como: escamas; peles; motivos orientais; flores; cores.

Além da questão das imagens provocadas pela bebida e os imaginários culturais relacionados, devemos analisar outra categoria de imagens: da vida real, do cotidiano. Ao longo do tempo em que freqüentei a região, presenciei e escutei diversos relatos de conflitos, discussões, desavenças, problemas com alcoolismo e criminalidade. Basta lembrar que Cachoeira Grande fica situada em uma área rural da baixada fluminense, região que sofre diversos problemas, tais como criminalidade, processo de crescente urbanização e favelização, ausência da presença do estado e da lei. Por serem considerados aspectos “negativos”, muitas vezes são assuntos evitados nessas comunidades, mas que podem revelar muito sobre as experiências com o daime.

No feriado de páscoa de 2008, estive presente numa pequena reunião de moradores no sítio de Ricardo, entre eles, o próprio R., F. e o Pastor A., e ali foram relatados diversos episódios de roubos, problemas com alcoolismo, caçadores. Segundo o Pastor A. narrou, colocaram fogo em sua casa, e ele ainda teria dado tiros para o alto para afugentar quem tinha feito isso. Com isso, queremos mostrar que o local tem também muitos problemas, e que, muitas vezes, essas questões do cotidiano têm efeitos sobre o ritual ou na própria miração. Quando um ritual é realizado ali, há sempre certo receio de quem possa passar, certa sensação de insegurança. F. me relatou que, em um ritual de que participou em um dos sítios, teria sentido energias “pesadas”, ligadas a uma antiga história de chacina no local. Esse é um

pequeno exemplo de como uma memória de violência, uma “memória traumática”, tem desdobramentos no campo espiritual e nas *mirações*. Um evento traumático, ou a violência vivida no mundo material pode transbordar para o imaterial. No hinário do mestre Irineu, também encontramos diversas partes que mostram problemas que a comunidade estava enfrentando naquele momento, funcionando, assim, conforme apontou Abramovizt (2003), como um registro do instante vivido pelo grupo. Nos versos abaixo, podemos perceber uma crise de autoridade e certa desilusão do mestre Irineu em relação ao seu papel de liderança.

Professor

*Aqui tem um professor
Que vai deixar de ensinar
Que Ele ensina ninguém faz caso
E só lêem de diante para trás*

.....
*Eu entrei em conferência
Para deixar de ensinar
A Virgem Maria me disse
Ninguém não pode obrigar*

*Se ensina, ninguém faz caso
Ninguém trata de aprender
Depois não se admirem
De tudo que aparecer*

*Todos mandam em sua casa
Eu também mando na minha
Todos ficam sem aprender
Eu fico com a minha Rainha
(SERRA, 2006, Hino 81)*

Em Cachoeira Grande, pude escutar outros casos, como o do P. A., que diz ter chegado até a região através de um sonho. Um dia, quando visitou a cachoeira, reconheceu o lugar como sendo o mesmo do sonho, e acabou por comprar um sítio recentemente. Segundo A., foi uma revelação divina que o levou até lá. Fato semelhante também foi relatado por L. C., ex-proprietária de um sítio na região. Ela dizia ter tido uma *miração* com a região, e um dia conheceu o local e o reconheceu como sendo o mesmo. Esses também são alguns outros casos em que o “real” se mistura com o “visionário”, digamos assim. É comum religiosos atribuírem um sentido “espiritual” para lugares, objetos, ou fazendo escolhas com base em sonhos e “visões”.

Os próprios nomes dos sítios em Cachoeira Grande têm um forte conteúdo visual: *Brilho do Sol; Flor das Águas; Rainha da Floresta; Raio de Luar; Flor de Jurema*. Esses nomes e imagens remetem à cultura daimista e a uma tradição de se nomear igrejas e centros com elementos da doutrina, como *Céu do Mapiá; Céu do Mar e Flor da Montanha*, dentre muitos outros. Também é comum, embora não haja nenhum caso em Cachoeira Grande, centros daimistas terem “luz”, ou o prefixo “Centro Espírita” / “Centro Eclético” em seu nome, como ocorre no CEFLURIS (Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), ou a *Barquinha* (Centro Espírita de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz).

5.2 HINOS, QUADROS E CATEGORIAS VISUAIS

Neste subcapítulo, buscamos analisar as imagens recorrentes nos hinos do mestre Irineu e nos Poemas Místicos de Fileto Maciel, montando, assim, alguns quadros e categorias visuais. Algumas palavras destacadas destes cânticos podem nos oferecer pistas que revelam as correntes sociais que atuam sobre esses indivíduos. Cabe ressaltar que não entraremos na análise mais profunda das imagens, sendo que os hinos e poemas místicos são muito numerosos, a intenção é ter apenas uma idéia geral para debater questões sobre a construção social da memória e a construção social das imagens. Como, por exemplo, a recorrência da categoria “família” nesses hinários. Halbwachs trata a família como um grupo fundamental na construção da memória e identidade, sendo o primeiro grupo social com que a criança tem contato.

Beny Shanon realiza uma interessante pesquisa sobre as visões provocadas pela ayahuasca, analisando as imagens recorrentes, elaborando quadros a partir dos quais analisa categorias visuais. Em seu artigo *A cognitive-psychological study of ayahuasca* (1997), o autor argumenta sobre uma possível “universalidade” das imagens, e conteúdos não determinados culturalmente, na medida em que diferentes povos, em diferentes épocas, vêem mais ou menos as mesmas imagens.

Através de entrevistas abordando o conteúdo das visões, o autor apresenta algumas categorias imagéticas principais. Ele faz duas listas de categorias, uma referente a suas próprias visões, e outra lista baseada nas entrevistas. Sobre essa última, as categorias visuais mais freqüentes foram, em ordem decrescente: seres – criaturas, nem humanos, nem animais – , animais, palácios, seres humanos, serpentes, civilizações arcaicas, pássaros, anjos e seres divinos, felinos, florestas, cidades, paisagens e flores.

Ao analisar o hinário do mestre Irineu e os *Poemas Místicos*, observamos que as imagens e categorias recorrentes nas mirações nem sempre são as mesmas observadas nos hinos. Algumas categorias visuais são recorrentes em ambas, como **luz**, **natureza** e **família**, mas tanto as mirações, quanto as imagens contidas nos hinários representam dois eixos imagéticos que, embora se toquem, têm características próprias. Enquanto nas mirações há uma recorrência de imagens de “animais”, sobretudo serpentes, felinos e aves, tanto no *Hinário* do mestre Irineu, quanto nos *Poemas*, imagens relacionadas a esse tema aparecem muito pouco.

Outro ponto que merece destaque é que, embora existam categorias visuais básicas, cada grupo ou hinário terá características específicas e, por sua vez, categorias imagéticas próprias. Por exemplo, analisando o hinário de Janderson, Labate (2000) monta um quadro referente a seres e entidades, criando subcategorias, dividindo esses seres segundo tradições religiosas – Santo Daime, Catolicismo, “linha oriental”. Já nos *Poemas Místicos*, não há referência a tantas entidades, não sendo preciso, portanto, a criação de subcategorias. Seres e entidades relacionados à “linha oriental” aparecem por diversas vezes no hinário de Janderson e, também, no hinário do Chandra, ambos analisados por Labate, mas aparecem pouco nos *Poemas Místicos* e no *Cruzeiro*. Um outro exemplo é criação da categoria “trabalho” nos *Poemas Místicos*. O tema do “trabalho” aparece em outros hinários também, mas nos poemas de F. ele tem um grande realce, uma importância diferenciada, contando com diversas imagens relacionadas, o que justificou a criação de uma categoria específica. Com isso, temos que, mesmo que uma categoria seja comum a dois universos, isso não quer dizer que tenham o mesmo sentido ou grau de importância. F. mora sozinho em seu sítio em Cachoeira Grande, trabalhando diretamente na terra todos os dias, plantando, ou seja, tem uma relação próxima e distinta com a natureza. Portanto, é preciso qualificar essas categorias, isto é, apontar essas nuances nos grupos pesquisados.

Ao lidarmos com *hinos*, ou seja, com música, seria interessante travar um diálogo com o trabalho de Halbwachs, *A Memória Coletiva dos Músicos** – estando incluído em sua obra póstuma, *A Memória Coletiva*. Nesse estudo, Halbwachs mostra que a música faz parte de uma convenção social, com códigos e regras, tal como uma língua, e é através desse modelo que nos lembramos ou somos capazes de executar determinada canção. Sem esse código comum, teríamos um conjunto de sons desordenados.

“Beethoven atingido pela surdez produziu entretanto suas mais belas obras. Será suficiente dizer que vivendo dali em diante de suas lembranças musicais estivesse encerrado num universo interior? Isolado, ele estava, todavia, apenas na aparência. Os símbolos da música nele se conservavam, em sua pureza, os sons e as combinações dos sons. Mas ele não os havia inventado. Era a linguagem do grupo. Estava, na realidade, mais engajado do que nunca, e do que todos os outros, na sociedade dos músicos. Jamais esteve só.” (HALBWACHS, 1990, p. 181)

No caso do Santo Daime, alguém que visite uma igreja pela primeira vez, terá certo estranhamento com os *hinos*, mas, à medida em que vá freqüentando os rituais pouco a pouco, vai dominando esse código. Esse é, aliás, o objetivo do ritual, passar a tradição, repetir as canções para que elas se fixem e não se percam. É claro que os *hinos* têm suas características próprias, mas, se pensarmos bem, não são tão estranhos a nós, uma vez que obedecem a uma

escala de música ocidental que nos é familiar. Os daimistas dividem os hinos em três categorias de ritmo diferentes: valsa, marcha e mazurca. Vemos aqui a influência de três sistemas musicais influenciando a construção dos hinos. A marcha, por exemplo, é um elemento que remete ao exército, e, portanto, à experiência do mestre Irineu dentro dessa instituição.

Os *hinos* no Santo Daime têm suas peculiaridades referentes a ritmo, melodia, estrutura ou mesmo aos instrumentos utilizados. É justamente por essas características que podemos diferenciar os hinos de, por exemplo, músicas de jazz ou rock and roll. Com isso, temos diversos modelos musicais e suas convenções sociais, e, com base em alguns desses “estereótipos”, reportamo-nos a determinado estilo musical. Em sua dissertação de mestrado, Abramovitz (2003) realiza uma análise etno-musicológica dos *hinos* e, por diversos momentos, fala em “clichês musicais”, mostrando, com isso, que determinadas estruturas melódicas não surgiram do nada. Diferenciamos um *hino* do Santo Daime pela presença do maracá, o coro cantando em uníssono, o ritmo, as melodias, o conteúdo das letras e diversos outros parâmetros. Escutar o maracá funciona quase como um gatilho para a memória visual, ao ouvir esse elemento, remete-se automaticamente a todo um universo do daime, visualiza-se o ritual, todos com suas fardas. Essa é uma idéia que foi explorada também por Halbwachs, em que os sons muitas vezes estimulam a memória visual. É claro que existamos falando de um padrão e existem exceções, alguns casos, por exemplo, de *hinos* com uma roupagem mais “new age”, mas, mesmo aí, vemos que determinados universos musicais influenciam mais ou menos. Talvez por isso seja difícil encontrar *hinos* com um estilo, por exemplo, heavy metal, pois é um universo social totalmente estranho à cultura daimista e também com uma “carga” social que remete a coisas “pesadas” e agressivas.

O estilo musical do Santo Daime acaba influenciando membros e participantes que, muitas vezes, já nem freqüentam mais as igrejas. Um bom exemplo disso é o caso de F., que já não freqüenta com regularidade rituais nas igrejas do Santo Daime há quase uma década, morando sozinho em seu sítio em Cachoeira Grande. Mesmo estando fisicamente longe, aquele grupo continua a exercer influência, no que vemos F. cantando hinos do mestre Irineu ou conversando sobre a doutrina. Segundo relata, ele buscou afastar-se e ir morar sozinho no sítio como uma espécie de retiro para desenvolver um trabalho literário. É curioso notar que os *Poemas Místicos*, desenvolvidos durante esse processo, têm muitas características em comum com os *hinos* e poderiam muito bem ser classificados como um hino comum do Santo Daime. Temos aí um indivíduo que mora sozinho em seu sítio há anos e que, nem por isso, está isolado de laços sociais, inclusive no seu processo de “inspiração” dos *Poemas*.

“Da mesma maneira que, quando um homem esteve no seio de um grupo, ali aprendeu a pronunciar certas palavras, numa certa ordem, pode sair do grupo e dele se distanciar. Enquanto ainda usar essa linguagem, podemos dizer que a ação do grupo se exerce sobre ele” (HALBWACHS, 1990, p. 169)

Existem os daimistas que não são músicos, mas que, pela repetição, são capazes de reconhecer e executar aqueles *hinos*. Devemos lembrar que, no ritual, é comum ver grande parte dos membros lendo o hinário enquanto cantam, pois, mesmo sendo membros há muitos anos, os hinários são numerosos e seria impossível memorizá-los todos, e o hinário serve como um suporte da memória. “Conforme as aptidões pessoais do músico, conforme tenha praticado e repetido com maior ou menor frequência, poderá dispensar mais ou menos o apoio exterior que os sinais escritos ou impressos oferecem à memória” (HALBWACHS, 1990, p. 166). Apenas a título de exemplo, um caso curioso é o da Barquinha, outra religião ayahuasqueira do Brasil. Na Barquinha, essa circulação e difusão dos salmos, como são denominadas as canções da doutrina, é bastante restrita e também não existe um hinário escrito para os participantes acompanharem – apenas o dirigente do ritual e alguns músicos. Com isso, temos um sistema praticamente todo apoiado na memória oral.

No caso dos *Poemas Místicos*, de F., ocorre que o mesmo não sabe a transcrição musical, isto é, não sabe escrever aquela música em uma pauta, e essas canções são executadas em poucos rituais em Cachoeira Grande. Com isso, não há um registro, apenas cadernos de anotações de F. que contêm a letra dos *Poemas*, mas não como executá-la – a melodia, o ritmo, a altura, etc. Isso nos leva a pensar não só no caso de F., mas no de muitos daimistas que “recebem” canções de ayahuasca e que não têm um hinário escrito, algum registro musical, ou acabam falecendo sem transmiti-las para outros, e, assim, infelizmente, essas informações são perdidas. E aí vemos novamente a força dos grupos nessa rememoração, pois, mesmo tendo-se o registro escrito e a pauta musical, é através dos grupos que essa memória se conserva e se renova, pois sem haver pessoas que queiram lembrar, essa memória se perde facilmente.

Falávamos dos estilos musicais que influenciaram na estética sonora dos hinos. Halbwachs fala, por diversas vezes, sobre o impacto das canções de ninar e contos de fadas na construção identitária do indivíduo. Walter Benjamin coloca o conto de fadas como a primeira forma de narrativa com que a criança tem contato. É curioso pensar que existem diversas semelhanças entre alguns *hinos* e canções de ninar. O balanço da música, as melodias, a narrativa “aberta” com letras simples e muitas vezes com temas da família – referências a

“mamãe” e “papai”. Mestre Irineu nasceu no Maranhão, terreno fértil de lendas e cantigas que devem tê-lo impressionado em sua infância.

“Não existe somente a música dos músicos. A criança é embalada docemente pelas canções de sua ama de leite. Ela repete mais tarde os refrões que seus pais cantarolam junto dela. Há canções de roda, como há cantigas de trabalho. Nas ruas das grandes cidades, as cantigas populares correm de boca em boca, reproduzidas outrora pelos realejos, hoje pelos megafones” (HALBWACHS, 1990, p. 172)

5. 2.1 Os Poemas Místicos

“Sou Pequena Chama”

*Sou Pequena Chama
Sou Pequena Chama
Tremulando na Escuridão*

*Sou Pequena Chama
Sou Pequena Chama*

*Que só se inflama com seu sopro
Iluminando o meu caminho
Mostrando os espinhos
Que poderia pisar*

*Sou Pequena Chama
Sou Pequena Chama
Tremulando na escuridão*

*Sou Pequena Chama
Sou Pequena Chama*

*Precisando da sua proteção
Para poder sempre brilhar*

*Sou Pequena Chama
Sou Pequena Chama
Tremulando na escuridão*

*Sou Pequena Chama
Sou Pequena Chama
Dependente do seu amor
Para nunca se apagar*

(Poema Místico n. 1 – *Sou Pequena Chama*)

J.F.M. tem 56 anos e suas próprias palavras podem traduzir um pouco quem ele é: “idealista brasileiro, sonhador, sonhador prático digamos assim, porque eu sonho muito com a mão na terra, porque esse negócio de ficar sonhando com a cabeça no céu não dá”.

Fileto Maciel nasceu em Guarapari (ES), tendo trabalhado durante muitos anos em São Paulo e Rio de Janeiro. Em São Paulo, trabalhou na extinta TV Manchete e foi ligado a grupos de vídeo e teatro que atuavam junto a sindicalistas do ABC paulista. Conheceu Cachoeira Grande através de um amigo em 1978 e fez um projeto futuro de morar no local.

Em uma das entrevistas, perguntado sobre o papel do daime na “inspiração” desses poemas místicos, F. relata: “Eu acho que é o seguinte, é um tempero, mas tem uma coisa para

ser explorada, você entendeu como é que é? Não é assim: ‘O daime me deu isso’, ele, digamos assim, ele abriu os canais, na coisa da inspiração.”

A partir dos 11 poemas recolhidos, apresentamos, no quadro abaixo, as categorias selecionadas para compor as representações imagéticas de J. F. M.

Quadro I – Categorias Imagéticas Presentes nos *Poemas Místicos*

Número do Poema	Categoria	Termos Presentes nos Poemas Místicos	Observações
1	Luz	Brilhar	
		Iluminando	
		Iluminar	
		Escuridão	
		Escurece/ Clareia	
		Chama	
2	Natureza	Céu/ Terra	Universo/ Cosmo (lugares/ paisagens)
		Espinhos	
		Natureza	
		Fruto	
		Plantou/ Plantar	
		Poeira	
		Pedras	
		Colher	
		Semear	
		Semente	
3	Trabalho	Poeira	
		Valor	
		Suor	
		Calos	
		Obras	
		Mãos	
		Incapacidade/ Resolução	
		Plantar/ Colher/ Semear	
4	Família	Irmãos	
		Lar	
		Filho	
5	Panteão (Divindades e Seres)	Caboclo	
		Criador	
		Mestre	
6	Sentimentos/ Sensações	Liberdade	
		Delicadeza	
		Solidão	(recorrente)

		“consciência limpa”	
		“dependendo da mão do outro”	Solidão
		Carinho	
		Coração	
		Firmeza	
		Incapacidade/ resolução	
7	Aprendizado / Escola	Merecer	
		Tropeçando/ cair	
		Lição	
		Valor	
8	Lugares / Paisagens	Caminho	
		Estrada	
		Terra	
		Céu	
		Além	
9	Dualidades / Oposições	Bem / Mal	
		Duro / Mole	
		Incapacidade/ resolução	
		Luz/ Escuridão	
		Fere/ Cura	
		Deplora/ Aprimora	
		Tropeçando/ Firmando	
		Bom/ Ruim	
		Absolve/ Condenar	
		Dentro/ Fora	
10	Outros elementos recorrentes	Nova Jornada; Novo Alvorecer	
		Primor	Palavra recorrente do jargão daimista – idéia de capricho, cuidado, beleza.
		Sozinho/ Solidão	
11	Instituições (referente à formação de caráter, honra, justiça)	Justiça/ Absolve/ Condenar	(Justiça)
		Trabalho	
		Lar, Irmãos, Filho	(Família)
		Bandeira	(Nacionalismo)
		Pecado	(Igreja)

Nos *Poemas Místicos*, são recorrentes imagens ligadas ao “trabalho”, “suor”, “calos na mão”. Ao longo do período de campo e nas entrevistas realizadas, pude constatar que o “trabalho”, e “trabalhar na terra”, são questões valorizadas em seu discurso e determinantes na formação de sua identidade.

“Se quero encontrar a Paz

Que construa meu caminho

Com calos na minha mão

Com suor, com carinho”

(Poema Místico n. 5 – *Se quero encontrar a Paz*)

“ Teu caminho

Abra sempre com o seu suor

..... levantando pó

Dessa estrada”

(Poema Místico n. 3 – *Fui Ao Céu*)

Outra característica dos *Poemas Místicos* são suas narrativas estruturadas a partir de dualidades, dicotomias e encadeamento de “causa e efeito”. Essa dualidade foi observada nos outros trabalhos literários de F. Nos *Poemas*, o homem é agente ativo no processo de causa-efeito, que vai aproximá-lo ou afastá-lo da natureza – e da “verdade” por assim dizer. Desse modo, é importante apontar para essa estrutura de oposições, e não apenas para imagens isoladas, como “sol”, “lua”, “estrela”. Ao longo da análise, observamos que existem diversos outros elementos nos hinos que podem se relacionar a *miração*, tais como: as melodias, tonalidades, ritmo, estrutura da música, forma de se cantar, etc. Com isso, abrem-se abordagens de pesquisa diferentes, diferentes caminhos de análise. Um exemplo é o que ocorre no poema *Que Caboclo é esse*. No início do poema, temos o refrão “Que caboclo é esse? De onde será que ele vem?”, mais adiante, o refrão muda para “Que caboclo é esse? Para onde será que ele vai?”, e, finalmente, o poema termina com “Que caboclo é esse? Onde será que ele está?”. Temos, assim, ao longo do poema, um jogo de palavras que remete a tempos diversos: o passado – de onde o caboclo vem –, o futuro – para onde ele vai –, o presente – onde será que ele está.

Duas grandes categorias-chave que se evidenciaram nos poemas foram **Luz** e **Natureza**. Aliás, não só nos *Poemas Místicos*, mas essas duas categorias se destacam, de um modo geral, em praticamente todos os hinários e cânticos relacionados à ayahuasca. Na categoria **Luz**, alguns exemplos de palavras encontradas nos poemas: *iluminar; brilhar; escuridão; chama*. Já no caso de **Natureza**, encontramos: *fruto; pedra; espinhos; natureza; semente, entre outras*.

Algo que surpreendeu, devido às expectativas iniciais, foram as poucas imagens referentes a “animais”. Nos Poemas Místicos analisados, não foi encontrada nenhuma referência a animais.

Outra categoria se sobressaiu tanto nos poemas místicos quanto no hinário do mestre Irineu: imagens ligadas a **Instituições** ou **Grupos Sociais** que influenciaram o indivíduo. Nos poemas místicos, temos palavras como *Família; Lar; Justiça; Trabalho; Bandeira* (Nacionalismo?); *Pecado* (Igreja); *Lição* (Escola). São grupos ligados à construção do caráter, dos valores, da moral, da disciplina. No hinário do mestre Irineu, há uma grande diferença: além dos outros grupos citados, há uma presença marcante do “exército” e palavras correlatas, como *batalha; soldados; armas e farda*. É como se essas instituições funcionassem como metáforas, representações de valores como disciplina, honra e justiça.

O panteão religioso dos *Poemas Místicos* é relativamente pequeno, com poucas referências a seres, divindades e entidades. Nota-se também a ausência de um tema imagético freqüente em hinos daimistas: a “Realeza”, e palavras relacionadas, como “palácios”; “rei”; “rainha”; “império”; “coroa”.

Existem, ainda, diversos elementos ligados a **Sensação** e **Sentimento**, e houve uma dúvida se deveria ser criada uma categoria nesse sentido, na medida em que não são exatamente imagens. Mas essas expressões de sentimentos e sensações têm, por diversas vezes, um impacto no campo visual. Por exemplo, “amor” e “carinho” não remetem diretamente a imagens, mas passam uma leveza, beleza e conforto, inclusive para o campo visual. Nos poemas, podemos citar alguns exemplos de palavras encontradas nessa categoria: *solidão; delicadeza; liberdade; carinho; firmeza, dentre outras*.

“Levantei a Poeira”

*Levantei a poeira deste caminho
Na firmeza do meu caminhar*

*Desviei das pedras pois enxerguei
Com a luz que clareia meu caminhar*

*A caminhada é dura para quem é mole
O caminho acaba na imensidão*

*Se vejo o que quero e não consigo
É incapacidade ou falta resolução*

*Tropeçando aqui, me firmando ali
Com todo cuidado para não cair*

*O saber que tenho desta vida
É saber levantar depois de cair*

*A luz no caminho brilha para todos
Só alguns conseguem se iluminar*

*Quando escurece é toda cautela
Quando clareia é firmeza no caminhar*

*O criador manda os avisos
Poucos conseguem entender*

*Na reunião com meus irmãos
Procuramos tudo esclarecer*

*Esclarecendo só resta um caminho
Pelo qual devo caminhar*

*Todo amor que tenho levo nas mãos
Para nesse caminho semear*

*A nova jornada o criador vai dar
conforme o meu merecer*

*Tenho a certeza no coração
Tudo que plantar vou poder colher*

*A vida me chama vou caminhar
Mais poeira tenho que levantar*

*Já não me preocupo com as pedras
Delas aprendi a me desviar
Quando chegar na presença do criador
Minha história vou ter que confirmar
O que faço de bom me absolve
O que faço de ruim vai condenar*

(Poema Místico n. 8 – Levantei a Poeira)

5.2.2 O Hinário *O Cruzeiro*

Neste item, buscamos analisar o conteúdo visual do hinário do mestre Irineu, *O Cruzeiro*, e destacamos 8 categorias imagéticas principais. Tal como no quadro anterior, sobre os *Poemas Místicos*, é preciso esclarecer que estas não são as únicas categorias possíveis. Essa seleção é subjetiva e depende do olhar de quem as seleciona. As 8 categorias imagéticas principais que foram destacadas são: **Luz**; **Natureza**; **Família**; **Panteão (Divindades e Seres)**; **Sensações**; **Grupos Sociais/ Instituições**; **Realeza**; **Elementos Indígenas**. Como esse hinário é longo (129 hinos), contando com diversos elementos, em alguns casos, optei por divisões em subcategorias.

Número da Categoria	Categoria Visual	Palavras Presentes nos hinos	Observações
1	Luz	Prateada	
		Luz	
		Brilhante	
		Raios do Sol	
		Incandescente	
		alumiar	
		Cristal	
		Escuridão	
		Riqueza	
		Santa Luz	
		Iluminar	
		Clarão	
		Ouro	
		Prata	
		Dourado	
		Sombrias	
1.1	Cores	Branco	
		Azul	
		Verde	
		Cor de Cana	
		Prateada	
		Dourado	
2	Natureza	Flores	
		Jardim	
		Água	
		Terra	
		Mar	
		fruta	

		laranja	
		Praia	
		Vento	
		Oceano	
		Beira-mar	
		Floresta	
		Jagube	
		Cipó	
		Folha	
		Laranjeira	
		Mata	
		Fruto	
		Espinhos	
		Arvoredo	
		Jardineiro	
		Campineiro	
		Pedras	
		Rosa	
2.1	Cosmos/Universo	Lua	
		Céu	
		Estrela do Universo	
		Sol	
		Mundo	
		Divina Estrela	
		Terra	
		Estrela Brilhante	
		Firmamento	
		Lua Cheia	
		Astral	
2.2	Animais	Leão	
		Ovelhas	
		Passarinho	
3	Família	Mãe	
		Mãe Divina	
		Mamãe	
		Papai	
		Pai	
		Irmãos	
		Mãe Celestial	
		Filho	
		Papai Velho	
		Mamãe Velha	
		Esposo	
		Mãezinha	
		Infância	
4	Panteão (Divindades Seres)	Deus	

		Virgem da Conceição	
		Jesus Cristo	
		Mãe D'Água	
		Papai do Céu	
		Mamãe do Céu	
		Papai Paxá	
		Equiôr????	
		Virgem Maria	
		Criador	
		Seres	
		Redentor	
		B.G	
		Maria	
		Papai Samuel	
		São José	
		Rainha do Mar	
		Rainha da Floresta	
		Salomão	
		Três Reis do Oriente	
		Princesa Soloína	
		Rei Titango	
		Rei Agarrube	
		Rei Tintuma	
		Isabel	
		Caboclos	
		Juramidam	
5	Sensações	Delicada	
		Firme	
		Esmorecer	
		Força	
		Firmeza	
6	Grupos/Instituições		
6.1	Justiça	Advogada	
		Inocentes	
		Crimes	
		Justiça	
6.2	Escola	Aprender	
		Ensinar	
		Escola	
		Professor	
		Lição	
		Ensino	
6.3	Exército	Guerra	
		Disciplina	
		Batalhão	
		Batalha	

		Armas	
6.4	Igreja	Pecado	
		Louvar	
		Pregando	
		Batizados	
		Rezar	
		Preces	
		Doutrinar	
		Orações	
6.5	Nacionalismo	Pátria	
		Nação	
		Bandeira	
7	Elementos Indígenas	Tuperci	
		Jaci	
		Tarumim	
		Tucum	
8	Realeza	Rainha	
		Rei	
		Rainha da Floresta	
		Rei Criador	
		Princesa	
		Trono Imperial	
		Império	
9	Outros Elementos Recorrentes	Santa Cruz	
		Ilusão	
		Firmamento	
		Cruzeiro	

Conforme já havíamos destacado, a categoria **Luz** é bastante recorrente nos hinários e canções de outras religiões ayahuasqueiras em geral. Segundo algumas hipóteses, esse elemento seria herdado do xamanismo, do elemento “visionário”, mas, de todo modo, “luz” e “escuridão” são elementos simbólicos fortes em diversas tradições ao longo da história. Poderíamos dar alguns exemplos de termos encontrados nesse hinário que estão dentro dessa categoria: *luz; brilhante; alumiar; incandescente; escuridão; Santa Luz; clarão; cristal; ouro; prata*. Esses últimos 3 elementos – cristal, ouro e prata –, por exemplo, poderiam ter sido colocados em uma subcategoria de Jóias e Metais Preciosos, que tem uma relação com luz e brilho.

Outra subcategoria destacada foi **Cores**, apesar de não estar muito certo se essas duas categorias estão diretamente ligadas. Alguns exemplos encontrados no hinário: *branco, azul,*

verde, prateada, dourado, cor de cana. Por um lado, branco, azul e verde remetem às cores da bandeira nacional, por outro lado, também estão associadas a um imaginário esotérico, no qual simbolizam paz, harmonia. Vale lembrar também que o verde se associa em geral às florestas e matas. Por sua vez, no imaginário popular, o *dourado* e *prateado* remetem a uma idéia mais geral de riqueza e abundância.

A segunda categoria destacada pode ser considerada uma categoria-mãe, presente em praticamente todos os cânticos de ayahuasca: **Natureza**. Essa categoria adquire especial importância, pois a doutrina do Santo Daime é criada em meio à floresta na Amazônia, com uma forte influência da tradição indígena. Alguns termos encontrados no hinário: flores; jardim; água; terra; mar; fruta; laranja; praia; floresta; cipó; jagube, espinhos; jardineiro; pedras; rosa. Como exemplo, destaco, a seguir, dois hinos que ilustram a metáfora do cultivo e da ligação com a terra na figura do **Jardineiro** e do **Campineiro**, imagens ligadas ao homem do campo, à vida rural, coisa que também é parte do imaginário popular. Walter Benjamim evoca, por diversas vezes, figuras simples, como o “Marinheiro” ou o “Comerciante”, enquanto imagens enraizadas no imaginário popular, detentores de sabedoria e narradores de histórias fantásticas.

*“Minha mãe, minha Rainha
Foi Ela que me entregou
Para mim ser jardineiro
No Jardim de Belas Flores...”*
(O Cruzeiro, Hino 79 – *Jardineiro*)

*“Sou Jardineiro e sou campineiro
Tenho tudo que Mamãe me dá
No jardim eu tenho as flores
E nas Campinas eu andava atrás.”*
(O Cruzeiro, Hino 82 – *Campineiro*)

Dentro da categoria **Natureza**, ainda destacamos duas subcategorias: **Cosmos/Universo** e **Animais**. Alguns termos relacionados a **Cosmos/Universo** que foram encontrados: *Lua; Sol; Terra; Estrela; Universo; Céu; Astral*. Já na subcategoria **Animais**, encontramos: *leão; ovelhas; passarinho*. A ovelha estaria ligada ao imaginário católico, assim como o leão, sendo que este também remete ao xamanismo e a “visões” referentes a felinos. Mesmo assim, chamou a atenção o fato de haver poucas referências a animais, sobretudo felinos e serpentes, temas muito recorrentes nas *mirações*.

A terceira categoria visual selecionada foi **Família**. A recorrência de elementos ligados a esse tema nos faz refletir sobre a importância desse grupo social na construção

identitária do indivíduo. Maurice Halbwachs (1990) discutiu essas questões, pensando a família como o primeiro grupo social de que o indivíduo participa, sendo, portanto, fundamental na construção social do indivíduo. Alguns exemplos encontrados no hinário: *mãe; pai; irmãos; filho; esposo, mãezinha; infância; papai.*

A quarta categoria, **Panteão (Divindades e Seres)**, é uma das categorias mais extensas em elementos e bem mais complexa do que a observada nos *Poemas Místicos*. Por isso, criamos duas subcategorias: **Panteão Católico; Panteão ligado ao Santo Daime ou à tradição ayahuasqueira em geral**. No primeiro, encontramos: Virgem Maria; Jesus; Isabel; Papai do Céu, São José; Salomão; Três Reis do Oriente. Na segunda subcategoria, destacamos: *Juramidam; Princesa Soloína; Tuperçi; Rei Titango; Rei Agarrube, Rei Tintuma; Papai Paxá; Equiôr*. A respeito desses últimos elementos, existem algumas dúvidas sobre se alguns deles seriam realmente entidades, como é o caso de Equiôr. Segundo podemos ler na revista virtual Arca da União*: “Labate e Pacheco chamam a atenção para que ‘equiô’ é uma ‘interjeição comum usada pelos vaqueiros da baixada Maranhense para reunir e tanger o gado: equiô, equiô, equiô’”. Neste caso, teríamos mais um exemplo de como o passado do mestre Irineu, nascido no Maranhão, reflete-se nos hinos. Do mesmo modo, há dúvidas sobre se Papai Paxá, Barum e Marum seriam nomes ligados à tradição ameríndia ou africana.

Resta ainda comentar que muitas vezes uma mesma divindade aparece sob diversas formas, como por exemplo: Virgem da Conceição e Virgem Maria; Nossa Senhora da Conceição. No caso do Santo Daime, no início, Irineu Serra teve contato com uma entidade que se apresentou como *Clara*, identificando-se, posteriormente, como *Nossa Senhora da Conceição*, a *Rainha da Floresta*. (Abramovitz, 2003). Vemos aí três manifestações diferentes de uma mesma divindade, uma espécie de fusão, sendo que cada uma delas guarda características próprias. Nossa Senhora da Conceição remete mais ao imaginário católico, a *Rainha da Floresta* já é uma manifestação dentro do contexto do daime, das florestas, uma “adaptação”.

A quinta categoria visual foi denominada **Sensações**. Embora não sejam exatamente imagens, são antes sentimentos e sensações, estes elementos influem e estimulam o campo visual. Alguns termos encontrados nessa categoria foram: *delicada; firmeza; esmorecer; força*. Como, por exemplo, o termo *firmeza*, bastante recorrente no hinário, é um estímulo que acaba dando suporte à estabilidade e firmeza nas visões. Do mesmo modo, o termo *esmorecer* provoca a sensação inversa, gerando uma sensação incômoda de fraqueza, instabilidade.

A sexta categoria destacada, **Grupos/ Instituições**, diz respeito aos grupos sociais que influenciaram a construção da identidade do indivíduo. Por contar com diversos elementos,

fizemos uma divisão em 4 sub-categorias: **Justiça; Escola; Exército; Igreja; Nacionalismo**. Cabe explicar que a **Família** poderia muito bem se encaixar nessa categoria, mas optamos por trabalhá-la em separado, devido a seu destaque. Como termos relacionados à **Justiça**, encontramos: *advogada; inocentes; crimes; justiça*. Em **Escola**: *professor; ensinar; escola; aprender*. Em **Exército**: *guerra; disciplina; batalhão; armas*. Em **Igreja**: *pecado; louvar; pregando; batizados; preces; orações*. Em **Nacionalismo**: *pátria; nação; bandeira*. Essas instituições são muitas vezes usadas como uma metáfora para determinados valores considerados positivos, na medida em que são grupos ligados à formação do caráter. Assim, temos o Exército – disciplina e obediência –, a Escola – o aprendizado –, a Justiça – a lei –, e assim por diante. É curioso notar uma grande recorrência de imagens ligadas a guerra, armas e soldados, quando sabemos que Irineu Serra havia sido ligado ao exército, como soldado da Guarda Territorial (ABRAMOVITZ, 2003). Essas questões remetem diretamente às idéias de Halbwachs, pois esse autor aponta a importância de grupos sociais na construção da identidade do indivíduo, tais como a escola e a família. No hino abaixo, temos um exemplo dessas imagens ligadas à guerra:

*“Entre numa batalha
Vi meu povo esmorecer
Temos que vencer
Com o poder do Senhor Deus...”*

*“...O Divino Pai Eterno
E a Virgem da Conceição
Todo mundo levantou
Com suas armas na mão...”*
(O Cruzeiro, hino 115, *Batalha*)

Nesse mesmo sentido, poderíamos fazer uma analogia entre a instituição “Hospital”, uma cultura hospitalar, e imagens relacionadas à cura; limpeza; remédio; doença e cirurgia espiritual. Fazendo um paralelo com esse autor, poderíamos pensar na criança exposta desde cedo a uma realidade e que a figura do médico e do hospital trazem recordações de dor, sofrimento e morte, recordações de sua infância que marcarão sua vida.

A sétima categoria, **Realeza**, conta com elementos que são, também, bastante recorrentes em hinários do Santo Daime, como *rainha; rei; império; trono; princesa*. Conforme aponta Benny Shanon (1997) em seu trabalho, essa é uma categoria recorrente nas visões provocadas pela ayahuasca, segundo suas entrevistas apontam. Na oitava categoria visual, **Tradições Diversas**, temos a influência de tradições diversas no hinário, como as subcategorias **Tradição Indígena** e **Tradição Católica**. Em **Tradição Indígena**, encontramos termos como: *jaci* – podendo significar tanto “lua”, quanto uma palmeira da

região amazônica —; *tarumim*; *tucum*. Já em **Tradição Católica**, podemos observar termos do hinário, como *Rio de Jordão*; *Cruz*; *Cristãos*; *Sexta-Feira Santa*; *Jesus Cristo*; *Judeus*; *Santo*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como parte das conclusões obtidas, pude observar que o grupo social focalizado valoriza o aspecto considerado ecológico no uso ritual do daime, explicitando a noção de auto-sustentabilidade e reivindicando o reflorestamento das espécies utilizadas no preparo da bebida. Esse aspecto singulariza o grupo focalizado, diferenciando-o de outros grupos que também fazem uso ritual da bebida. Estamos, portanto, trabalhando com a suposição de que há uma forte relação entre a formação de uma consciência ecológica com a construção de uma identidade social para o grupo focalizado. O aspecto identitário do grupo nos permite perceber a construção de uma memória coletiva para si, uma espécie de consciência coletiva que vem se formando ao longo do tempo. Temos procurado observar narrativas, relatos, rituais de congregação, onde essa memória se expressa.

Trabalhamos com a hipótese de uma organicidade entre a identidade social, a consciência ecológica, a memória coletiva, a religião e, é claro, o consumo da bebida e seus efeitos. É esta organicidade – que implica uma inerência simbólica entre o referente “daime” e a referência “visão” – que é o foco deste trabalho.

Podemos apontar os seguintes resultados decorrentes da pesquisa de campo: mapeamento dos sítios etno-botânicos da região de Cachoeira Grande e de seus respectivos proprietários; elaboração de quadros descritivos e analíticos sobre as imagens realizadas na pesquisa de campo; leitura e seleção dos hinos do Santo Daime do hinário “O Cruzeiro” do mestre Raimundo Irineu Serra; leitura e análise dos depoimentos para a elaboração de categorias conceituais.

Observamos como a memória contida nos hinos e poemas místicos, neste trabalho analisados, deixam transparecer uma memória ligada ao lugar e à história de vida de seus moradores e frequentadores. Isso pode ser visto nas narrativas dos *Poemas Místicos* que tratam de temas como: trabalho na terra, suor e recompensa da natureza. Por sua vez, os hinos, mesmo falando muito em elementos como sol, lua e natureza, remetem também a outros imaginários, como palácios, realeza e seres alienígenas. Essas características reforçam a idéia de uma memória que se expressa socialmente e contextualmente.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVITZ, R. S. de Moraes. **Música e Miração**: uma análise etnomusicológica dos hinos do Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Música) Centro de Letras e Artes da UNIRIO, Rio de Janeiro, 2003.

ABREU, Regina. A Doutrina do Santo Daime. In: LANDIM, Leilah (Org). **Sinais dos Tempos. Diversidade Religiosa no Brasil**, RJ: ISER, 1990.

_____. Daime Santa Maria: Uma Antropologia de Áudios e Imagens. **Comunicações do ISER**, 10, RJ: ISER, 1984.

_____. **Só Socialmente**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1990.

ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (Orgs). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

ALVERGA, A. Polari de. **O livro das Mirações**. Rio de Janeiro: Record, 1995.

_____. **O Guia da Floresta**. Rio de Janeiro: Record, 1992.

ARAÚJO, W. Sena. **Navegando sobre as ondas do Daime: História, cosmologia e ritual da Barquinha**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1999.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política – Ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

CASTAÑEDA, Carlos. **A Erva do Diabo**. 28º ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

CHAGAS, Mário. O pai de Macunaíma e o patrimônio espiritual. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 95-108.

CHAVES, Leonor. **Psicologia Tranpassoal: O Uso Terapêutico de Enteógenos**. Monografia (Graduação do curso de psicologia) IBMR, Rio de Janeiro, 1997.

COELHO, Teixeira. **Dicionário Crítico de Política Cultural**. São Paulo: Iluminuras, 1999.

DURKHEIM, Emile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FRÓES, Vera. Santo Daime: **Cultura Amazônica**. Manaus: SUFRAMA, 1986.

GROISMAN, Alberto. **Eu Venho da Floresta: Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime**. Florianópolis: Editora UFSC, 1999.

GRÜNEWALD, Rodrigo. A Jurema no “Regime de Índio”: O Caso Atikum. In: MOTA, C. Novaes da; ALBUQUERQUE, U. Paulino de. (Orgs.). **As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**. Recife: Bagaço, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, Editora Revista dos Tribunais Ltda., 1990.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HUYSSSEN, Andréas. **Seduzidos Pela Memória: Arquitetura, Monumentos, mídia**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

LABATE, Beatriz C. **A reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas, SP: no prelo, 2000.

LABATE, Beatriz C; GOULART, Sandra Lucia. (Orgs.). **O uso ritual das Plantas de Poder**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Os cogumelos na Cultura; a propósito de um livro de R. G. Wasson”. In: _____ . **Antropologia Estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

MCKENNA, Terence. **O Alimento dos Deuses**. Rio de Janeiro: Record, 1995.

_____. **O retorno à cultura arcaica**. Rio de Janeiro: Record, 1995.

MELLO, Philippe de. **As novas fronteiras da psicologia e a promoção da paz mundial**. Disponível em: www.unicrio.org.br . Acesso em: 25 abr. 2008.

MOTA, C. Novaes da; ALBUQUERQUE, U. Paulino de. (Orgs.). **As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**. Recife: Bagaço, 2002.

ORLANDI, Eni Pucinelli (org.). **Discurso Fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional**. 2 ed. Campinas, SP: Pontes, 2001.

POLLACK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.2, n. 3, 1989, p.3-15.

SHANON, Beny. A cognitive-psychological study of ayahuasca. **Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies**. Disponível em : <http://www.maps.org/newsletters/v07n3/07313sha.html>. Acesso em; 20 abr. 2008.

SANTO DAIME – a doutrina da floresta. Institucional- Resolução n. 4 CONAD. Disponível em: www.santodaime.org/institucional/res_conad.htm. Acesso em: 22 mar. 2008.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. **Memória Coletiva e Teoria Social**. São Paulo: Annablume, 2003.

SERRA, Mestre Raimundo Irineu. **Hinário O Cruzeiro**. Ribeirão Preto, SP: Gráfica Rainha do Céu, edição e impressão 2006. (Hinos “recebidos”).

SOARES, Luiz Eduardo. O Santo Daimé no contexto da nova consciência religiosa. In: LANDIM, Leilah (Org). **Sinais dos Tempos. Diversidade Religiosa no Brasil**. Rio de Janeiro: ISER, 1990.

VELHO, Gilberto. **Nobres & Anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.

VILELA, Denis Nascimento. **Príncipes e Sereias: Imaginário e Magia na Barquinha**. Niterói, RJ: Monografia (Graduação em Produção Cultural). Universidade Federal Fluminense, 2006.

