

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Sandra Lucia Goulart

**CONTRASTES E CONTINUIDADES EM UMA TRADIÇÃO
AMAZÔNICA: AS RELIGIÕES DA AYAHUASCA**

Tese de Doutorado em Ciências Sociais
apresentada ao Departamento de Antropologia
do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas, sob
orientação do Prof. Dr. Mauro William Barbosa
de Almeida.

Este exemplar corresponde a versão final
da dissertação defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em 31/03/2004

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida

Prof. Dr. Robin M.. Wright

Prof. Dra. Heloísa Pontes

Profa. Dr. Alberto Groisman

Prof. Dr. Edward John Baptista Neves MacRae

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

G 729 c **Goulart, Sandra Lucia**
Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as
religiões da Ayahuasca / Sandra Lucia Goulart. - - Campinas,
SP : [s. n.], 2004.

Orientador: Mauro William Barbosa de Almeida.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Religiões. 2. Cultura. 3. Seringueiros – Amazônia.
4. Religiosidade. 5. Santo Daime. 6. Ayahuasca – Amazônia.
7. Xamanismo – Amazônia. 8. Psicotrópicos. I. Almeida, Mauro
William Barbosa de. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Resumo da Tese

A presente tese enfoca a comparação entre religiões distintas de uma mesma tradição, identificadas aqui como *cultos ayahuasqueiros*, por se caracterizarem pela utilização ritual da bebida psicoativa *ayahuasca*, denominada de *Daime* ou *Vegetal* nos casos pesquisados. Esta tradição é dividida em linhas, segmentos, centros, núcleos e igrejas. Trata-se de três grandes linhas (*Santo Daime*, *Barquinha* e *União do Vegetal*), com suas várias fragmentações internas. A perspectiva comparativa tem como objetivo captar os contrastes e as semelhanças entre os diferentes grupos da mencionada tradição, procurando esclarecer, simultaneamente, como ela se constrói e se transforma através de um constante jogo de oposições, acusações e alianças entre esses grupos. Por isso, privilegiamos, na tese, a análise de eventos de crise e conflitos que envolvem os adeptos das três linhas religiosas enfocadas.

Abstract

This dissertation focuses on a comparative study among distinct Brazilian religions from the same tradition, identified here as *ayahuasqueiros* cults, being characterized by the ritualistic use of a psychoactive substance *ayahuasca*, called *Daime* or *Vegetal* in the cases researched. This tradition has its unique and shared components in which there are divisions, centers, *núcleos* and churches. There are three main divisions (*Santo Daime*, *Barquinha* and *União do Vegetal*), with their several internal fragments. The comparative perspective has the objective of capturing the contrasts and similarities among the different groups from the mentioned tradition, aiming to clarify, simultaneously, how this tradition is built and transformed through a constant play of oppositions, accusations and alliances among these groups. For that reason, we have elected in this dissertation, the analysis of internal conflicts and crisis which have involved the practitioners of these three religions divisions focused.

TESE: Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca	5
Agradecimentos	5
Introdução	8
Dimensões conflitantes de uma tradição religiosa	8
Objetivos e contribuições gerais do estudo	16
Questões de método, hipóteses e objetivos particulares	18
O enfoque teórico	19
Pesquisa de campo: esclarecimentos	21
<i>Pesquisa de campo: métodos empregados e algumas considerações sobre a relação sujeito-objeto</i>	21
Sinopse dos capítulos	25
Cap. I - A Linha do Santo Daime.....	27
O Mestre Irineu e a revelação da doutrina do Santo Daime	27
<i>De São Vicente Férrer aos seringais da Amazônia.....</i>	<i>27</i>
<i>Os irmãos Costa e a “missão” do Mestre Irineu: do cipó ao Santo Daime</i>	<i>29</i>
<i>O “Centro de Regeneração e Fé”</i>	<i>36</i>
O culto do Santo Daime	38
<i>Os primeiros tempos em Rio Branco: perseguições e estigmas do culto do Mestre Irineu</i>	<i>38</i>
<i>Organização do ritual e da doutrina do Santo Daime</i>	<i>46</i>
A segmentação da linha do Santo Daime	63
<i>A “passagem” do “chefe da missão” e a expansão da doutrina.....</i>	<i>63</i>
<i>A sucessão do Mestre</i>	<i>66</i>
<i>Outras dissidências do Alto Santo.....</i>	<i>72</i>
Gráfico de Parentesco: Alto Santo.....	78
<i>Novas e velhas acusações: a “droga”, a “Umbanda”, os “de fora”</i>	<i>79</i>
Mapa de Centros do Alto Santo: Vila Irineu Serra.....	83
O “povo” do padrinho Sebastião: o deslocamento para a floresta e a “Santa Maria”	84
O CEFLURIS: a “Umbandaime”, a expansão e as novas lideranças	93
Gráfico das Segmentações e Extensões da Linha do Santo Daime.....	105
Lista de Centros da Linha do Santo Daime no Acre	105
. <i>Segmento: Alto Santo.....</i>	<i>105</i>
. <i>Segmento: CEFLURIS</i>	<i>106</i>
Hinos do Santo Daime Citados.....	107
Partituras dos Hinos.....	112
Cap. II - A Linha da Barquinha	113
O Mestre Daniel e a “missão” do Livro Azul.....	1
A gestão de Antônio Geraldo e a organização da “Barquinha”	127
A presidência de Manuel Araújo e as novas dissidências da Barquinha	143
Questões relevantes nas Fissões da Barquinha	165
<i>Linha do astral x Linha da floresta: a Barquinha e a Umbandaime</i>	<i>173</i>
Gráfico das Dissidências e Extensões da Barquinha	178

Lista de Centros da Linha da Barquinha no Acre.....	180
Cap. III - A Linha da União do Vegetal.....	181
O Mestre Gabriel e a “recriação” da União do Vegetal	181
<i>A vinda para a Amazônia</i>	<i>181</i>
<i>O “Batuque”, a “Macumba”, a “Umbanda”: a UDV e os cultos afro-brasileiros</i>	<i>185</i>
<i>Índios, caboclos, seringueiros: os “Mestres de curiosidade” e a criação da UDV</i>	<i>196</i>
Linha do Tempo: Mestre Gabriel e UDV	208
Crenças, práticas, mitos: a cosmologia udevista	209
Estrutura ritual, organização e hierarquia da União do Vegetal	219
<i>Organização e Hierarquia</i>	<i>219</i>
<i>As Sessões.....</i>	<i>222</i>
<i>Organização e Hierarquia: conclusão.....</i>	<i>227</i>
As cisões da UDV	229
<i>O “Supremo Centro Espírita Beneficente Mestre Gabriel Templo de Salomão Augusta Ordem</i> <i>Maçônica Rosaluz Estrela Oriental Universal Soberana União do Vegetal”</i>	<i>233</i>
<i>Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal</i>	<i>241</i>
Gráfico das Fragmentações e Extensões da Linha da União do Vegetal	250
Lista de Núcleos e Centros da Linha da UDV	252
Cap. IV- Contrastes, Continuidades e Tipos de Relações entre as Linhas: a definição das fronteiras internas e externas	254
Fissões e categorias acusatórias nas linhas do Santo Daime, Barquinha e UDV	254
Concepções sobre o chá sagrado: Daime ou Vegetal	261
Fronteiras entre os grupos e relações com a sociedade	267
<i>Alguns eventos elucidativos: acusação e conflito</i>	<i>278</i>
Localização e Distribuição dos Centros, Igrejas e Núcleos das Três Linhas em Rio Branco.....	286
Legendado Mapa dos Grupos de Rio Branco	288
Conclusão.....	290
Fontes Orais	296
Introdução-	296
Cap. 01-	296
Cap. 02-	297
Cap. 03-	298
Cap. 04-	299
Conclusão-	299
Bibliografia	300
Outras Fontes	308

TESE: *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca*

Agradecimentos

Agradeço à FAPESP pela concessão de bolsa auxílio à pesquisa, sem a qual o trabalho de campo para o presente estudo se tornaria inviável.

Muitas pessoas contribuíram para a concretização desse projeto e para que ele chegasse ao seu término. Agradeço aos meus colegas e amigos do NEIP (*Núcleo de Estudos Interdisciplinar de Substâncias Psicoativas*), Henrique Carneiro, Júlio Simões, Maurício Fiore e Thiago Rodrigues. À Bia Labate agradeço especialmente, minha amiga, parceira de vários projetos intelectuais e de pesquisas e “aventuras” ayahuasqueiras: sou grata pela leitura dos capítulos da tese, pelos comentários, conversas e estímulo constante. Agradeço de forma particular ao professor e amigo estimado Edward MacRae, igualmente “neipiano”, que com seus trabalhos pioneiros sobre as religiões da ayahuasca me inspirou e contribuiu para o aumento do meu interesse no tema, e fico feliz também por ter aceito compor a minha banca examinadora. Agradeço ao casal Marcelo Justo e Helena Singer (amigos queridos) e a Glauber, Annie, Flávia, Andrei e Yolanda pela leitura de uma das primeiras versões do projeto desta pesquisa. A Sérgio Brissac, antropólogo, estudioso da União do Vegetal, agradeço pela atenção e pela presteza com que sempre respondeu às minhas consultas. Agradeço ainda aos meus colegas do programa de pós-graduação de Ciências Sociais do IFCH, pelo companheirismo.

Agradeço ao meu orientador, Mauro Almeida, por suas contribuições, comentários sempre esclarecedores, e idéias que invariavelmente conduziam a alterações e “desvios” ricamente originais da tese. Agradeço ao professor Robin Wright, sempre interessado no tema e aberto a consultas. Obrigada por sua gentileza e por ter aceito fazer parte das bancas de exame de qualificação e de defesa. Igualmente, sou grata à professora Heloisa Pontes por concordar em participar da composição da banca examinadora. Ao professor Alberto Groisman, outra inspiração nesse campo de estudos, agradeço também particularmente. Agradeço a todos os membros da banca pela boa vontade em aceitarem o meu texto mesmo com um atraso e peço, de antemão, desculpas. Agradeço também às secretárias do programa de pós-graduação do IFCH, sempre tão gentis e prestativas.

Os agradecimentos aos ayahuasqueiros são muitíssimos e não é possível, neste pequeno espaço, citar a todos. A todo o pessoal da comunidade *Céu do Mapiá*, que me abriram os braços e as portas para que eu começasse a me dedicar efetivamente ao estudo destas religiões. Ao senhor Antônio Geraldo (*in memoriam*), que num belo depoimento, concedido a mim ainda em 1994, sem saber, acabou por lançar as sementes da idéia desta pesquisa. Ao Francisco Hipólito de Araújo, da Barquinha, pela gentileza e presteza em me fornecer informações e documentos. À madrinha Chica Gabriel. Ao Salu, Felicidade, Cacá, Joca, enfim, a todo o povo da igreja da madrinha Chica, um agradecimento bem carinhoso. Ao adorável casal Juarez e Maria Rosa Xavier. Ao senhor José do Carmo e sua esposa, Sheila, obrigada pela atenção e carinho. Ao senhor Antônio Geraldo Filho e sua esposa. Ao Inácio, também da Barquinha.

E, tem mais ! Ao pessoal do Alto Santo, seu José, Hortência Gomes, Lurdes Carioca, Cecília Gomes, Toninho Alves, senhor Ladislau e Peregrina Gomes Serra, pela amabilidade com que sempre me trataram. A Cláudio Leme, agradeço especialmente pela concessão de partituras de hinos do Santo Daime. Nos grupos da

UDV, há também muitos a quem quero agradecer. À amiga Jô, de Rio Branco (do CEBUDV), sou especialmente grata. À Lúcia Gentil, conselheira do núcleo Lupunamanta (CEBUDV), agradeço sobretudo pelos comentários, sugestões e correções feitas ao meu texto na fase final do meu trabalho. Em outros grupos udevistas, também sempre encontrei apoio ao desenvolvimento da presente pesquisa. Agradeço particularmente ao senhor Muniz (CEBTOUS), de Rio Branco, por sua extrema delicadeza e, principalmente, por sua paciência em me guiar na compreensão de alguns “mistérios” do Vegetal. Aos membros do núcleo “Tucunacá” (de Augusto Queixada), também de Rio Branco, sou igualmente muito grata, especialmente pela forma amável com que me receberam.

Agradeço aos meus amigos de Rio Branco, que me ajudaram nos momentos mais penosos da pesquisa. Ao querido Antoine, por seu apoio emocional e espiritual. À Mariana Pantoja, colega, antropóloga, por ter me hospedado em sua casa, permitindo que o trabalho de campo ficasse mais agradável. À Silvana Rossi e Chiquinha, pelo carinho. Agradeço ainda ao meu amigo e colega de estudos ayahuasqueiros, Wladimir Sena Araújo, por ter me recebido em sua casa, em Rio Branco, e pelo apoio e incentivo; e a muitos outros personagens acreanos que não cabem aqui mas estão no meu coração, meus sinceros agradecimentos.

Agradeço ainda aos amigos Cibeles Celine, Aline Monzillo e Carlos Minuano, que acompanharam várias etapas desse trabalho.

À minha família, pelo apoio constante, e especialmente aos meus pais, agradeço por tudo, de todo o meu coração.

Ao “Vegetal”, “Santo Daime”, “Hoasca”, “ayahuasca”.... enfim à bebida de tantas designações, pela inspiração.

Introdução

Dimensões conflitantes de uma tradição religiosa

O presente trabalho tem como objetivo principal realizar uma comparação entre os grupos religiosos do Santo Daime, da Barquinha e da União do Vegetal (UDV), os quais são tratados aqui como diferentes *linhas* de uma mesma tradição religiosa, que agrupamos sob o nome geral de *tradição religiosa ayahuasqueira* ou ainda *religiões da ayahuasca*.¹ Estes grupos têm em comum a utilização ritual da *ayahuasca*, a qual é uma bebida psicoativa.² A expressão *religiões da ayahuasca* ou *ayahuasqueiras* foi inspirada em definições e categorias dos próprios adeptos dos grupos pesquisados. Afinal, independentemente da *linha* ou da divisão à qual pertencem, todas estas religiões se definem a partir do uso da ayahuasca, ou seja, é assim que elas se auto-identificam, como também identificam umas às outras. Simultaneamente, é como *religiões da ayahuasca* que elas são imediatamente conhecidas por demais grupos religiosos e na sociedade mais ampla. Trata-se, portanto, de um termo que expressa o modo como estes cultos religiosos são reconhecidos, seja por eles mesmos ou por outros. A noção aparece ainda nos primeiros trabalhos sobre estas religiões, mesmo que definida ou utilizada de forma tênue e indiretamente, para depois se consolidar como uma referência conceitual neste campo de estudos (Labate, Sena Araújo e Goulart 2002, pp. 19-31).

Clodomir Monteiro da Silva (1983) foi quem utilizou pela primeira vez o termo *linha* para designar os grupos do Santo Daime, da União do Vegetal e da Barquinha enquanto variantes doutrinárias no interior de uma mesma tradição religiosa ayahuasqueira. Ele foi seguido por outros estudiosos nesta via de interpretação, como por exemplo Fernando de La Rocque Couto (1989, pp. 42-67 e 244). Tanto Monteiro como La Rocque Couto

¹ Ayahuasca é um termo quíchua, cuja etimologia é dada por Luís Eduardo Luna como: *Aya* – *persona, alma, espírito muerto*; *Wasca* – *cuerda, enradadera, parra, liana*. A denominação, segundo este antropólogo, é uma das mais usadas para designar tanto a bebida quanto uma das plantas que a compõem: o cipó *Banisteriopsis caapi*. (Luna 1986, pp. 73-4). Pode-se traduzir literalmente ayahuasca para o português, portanto, como “corda dos espíritos” ou “corda dos mortos” e ainda como “cipó (liana) dos espíritos ou dos mortos”. Alguns dicionários on-line colocam, também, que ayahuasca é um neologismo quíchua, surgido na segunda metade do século XIX. Em todos os grupos religiosos aqui discutidos, combina-se o cipó *B. caapi* com as folhas de outra espécie vegetal, a *Psychotria viridis*, a qual contém o princípio ativo DMT (*N-dimetiltriptamina*). O cipó e as folhas, juntos, são cozidos e fervidos, seguindo-se um processo ritual complexo. O resultado final é um chá considerado sagrado, o qual será consumido nas cerimônias das linhas religiosas do Santo Daime, da Barquinha e da UDV, constituindo-se no seu principal elemento ritual e simbólico. Na presente tese utilizarei o termo ayahuasca sobretudo quando o objetivo for enfatizar o meu próprio ponto de vista, bem como um contexto mais geral, que se sobreponha aos contextos particulares dos diferentes grupos das três linhas, nas quais a bebida recebe, aliás, denominações diversas. Embora ayahuasca não seja um vocábulo da língua portuguesa, optei por não utilizar o modo itálico, dada a quantidade de vezes que o termo aparece no texto.

² A noção de psicoativo se refere a um conjunto de plantas e também de substâncias químicas que agem sobre a mente e a psique do sujeito, provocando neles uma alteração (Seibel e Toscano 2001). As substâncias psicoativas estão sujeitas a diversos tipos de classificações, as quais tem, aliás, mudado significativamente ao longo da história e do desenvolvimento da ciência ocidental. No começo do século XX, por exemplo, o farmacólogo Ludwig Lewin as dividiu em cinco categorias diferentes: *excitantia*, *hypnotica*, *phantastica*, *euphorica* e *inebriantia*. Já nos anos cinquenta, J. Delay e outros cientistas propuseram uma outra classificação para esse tipo de substância, agora baseada numa divisão em três grupos: psicoanalépticos, que são os excitantes; os psicolépticos, que são os sedativos; e os psicodislépticos, que se referem aos alucinógenos (Carneiro 2002; Goulart e Labate No Prelo).

entendem que a distinção entre as linhas é feita através de diferenciações no tocante ao conteúdo das narrativas míticas, às formas rituais e ao conjunto de entidades que integram cada panteão.

Nesta tese *linha* é um conceito elaborado para fins analíticos, embora seja também uma noção utilizada por alguns dos grupos aqui analisados. Assim, o termo é corrente nos cultos do Santo Daime e da Barquinha. Em ambos ele pode implicar em vários significados. Inicialmente, nos dois cultos, ele é utilizado como na Umbanda, ou seja, indicando uma “linha” de trabalhos espirituais, que compreende determinadas “classes” de seres sobrenaturais. Por exemplo, na Barquinha, há a “linha” dos “pretos-velhos” ou dos “caboclos” que atuam e se manifestam (“incorporam” nos fiéis) de formas e em momentos diferentes. No Santo Daime, que como veremos, possui menos proximidade com o universo religioso afro-brasileiro, recorre-se também à expressão para categorizar tipos de entidades, mas mais particularmente espécies de rituais, marcando-se as diferenças entre eles – como entre os de “concentração” e os de “mesa branca” ou de “cruzes” e ainda o de “cura”. Já na União do Vegetal, o termo linha só é utilizado ocasionalmente, de uma forma mais vaga, e não tem relação direta, como no Santo Daime e na Barquinha, com a sua ordem cosmológica.

Porém “linha” pode ser utilizado, igualmente, pelos fiéis da Barquinha, Santo Daime e União do Vegetal, para se referirem, de uma forma genérica, à sua distinção mútua. Nesse sentido, Barquinha, Santo Daime e UDV são vistos, por seus próprios adeptos, como “cultos” ou “religiões” ou “doutrinas” diferentes. Mas, simultaneamente, eles admitem que estão todos relacionados pelo uso da ayahuasca, entendendo-se, implicitamente, como “linhas” distintas em torno do consumo desta bebida. Por outro lado, em primeiro lugar, isto não conduz necessariamente a uma visão, de si mesmos, como totalidades homogeneizadas. Ao contrário, pois existem, conforme veremos ao longo da presente tese, uma infinidade de rupturas internas aos cultos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, expressas, na maior parte das vezes, por oposições bastante definidas e conflitos de extrema tensão. Em segundo lugar, o fato dos membros, de cada um desses cultos, se conceberem, recíproca e igualmente, como “linhas” da ayahuasca não impede que ocorram disputas entre o Santo Daime, a Barquinha e União do Vegetal para definir qual deles representa o uso mais legítimo do chá, ou seja, não anula as rivalidades e hostilidades entre eles. O mesmo pode ser dito com relação aos segmentos internos ao Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal. Dito de outro modo, todos esses grupos podem aceitar que há várias “linhas da ayahuasca”, embora muitos deles reservem-se o privilégio de serem a linha “autêntica” em detrimento das demais, consideradas menos legítimas ou “verdadeiras”.

Nesse sentido, nossa definição de *linha* distingue-se, de fato, da noção que recebe o mesmo nome nos grupos pesquisados. O conceito analítico, privilegiado aqui, destaca a unidade de cada uma destas religiões, enquanto a perspectivaêmica ressalta a fragmentação e as diferenças. A unidade só é, aí, admitida de forma genérica. Inversamente, procuraremos mostrar que os contrastes ocorridos entre as religiões ayahuasqueiras enfocadas dissimulam uma continuidade, que as insere numa mesma tradição. Explicaremos melhor no que consiste tal tradição mais adiante. No momento, é importante frisar que a nossa perspectiva não coincide exatamente com a visão nativa. Não é comum, na verdade, que os adeptos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal se visualizem como pertencentes a uma única tradição.

Portanto, sintetizando nossa argumentação, na prática, um grupo, por exemplo, do que estamos chamando de *linha do Santo Daime* pode não considerar um outro grupo, que na minha classificação também faz parte desta *linha*, como pertencente a sua própria “linha”. Isto ocorre porque, Santo Daime, Barquinha e UDV abarcam unidades que se distinguem e que funcionam autonomamente. Mas, simultaneamente, os grupos que se

auto-definem como “linhas” (no sentido êmico) podem ser reunidos (analiticamente) em uma só *linha*, na medida em que reivindicam uma origem comum e um mesmo conjunto de mitos e ritos. Por outro lado, embora realmente a extensão das diferenças e fissões no interior de uma *linha principal* (como emprego aqui, designando uma das três grandes religiões da ayahuasca) seja grande, com grupos determinados podendo distinguir-se uns aos outros como “linhas” diferentes no interior da linha principal, eles nunca se afirmarão como membros de uma outra *linha principal*, nem de uma linha menor contida em outra linha principal.

Historicamente, a primeira religião ayahuasqueira é aquela que ficou conhecida como *Santo Daime*. Ela foi criada pelo ex-seringueiro Raimundo Irineu Serra — o Mestre Irineu — no início de 1930, na periferia da cidade de Rio Branco, no então território federal do Acre. Uma das explicações mais comuns para a designação “Daime”, entre os adeptos desta religião, é que ela refere-se às invocações que são dirigidas à própria bebida — ou melhor, ao ser espiritual presente na beberagem. Assim, por exemplo, ao se ingerir o chá sagrado, seriam feitos pedidos íntimos, como: “dai-me saúde, dai-me amor ou dai-me luz”. Afirma-se também que o nome Daime foi revelado ao Mestre Irineu por uma divindade feminina — a qual será posteriormente identificada à Virgem cristã —, ainda durante suas primeiras experiências com esta bebida. Contudo, existem outras explicações para a denominação Daime.³

Em 1945, surge outra religião da ayahuasca, e que consideramos como sendo historicamente a segunda linha dessa tradição religiosa, a *Barquinha*⁴, também em Rio Branco, criada por Daniel Pereira de Mattos, o Mestre Daniel, que freqüentou o culto fundado pelo Mestre Irineu por cerca de dez anos. Daniel optou por deixar o culto do Mestre Irineu porque passou a crer que era portador de uma outra “missão” religiosa (Sena Araújo 1999, pp. 44-47). Os depoimentos que discorrem a respeito desse período são praticamente unânimes em afirmar que a saída de Daniel do Santo Daime ocorreu pacificamente, com a orientação e o consentimento do próprio Mestre Irineu. Como nos grupos da linha do Santo Daime, em todos os centros da linha da Barquinha também se utilizará a designação “Daime” para se referir ao chá consumido nos rituais desta religião.

Finalmente, em 1961, aparece a terceira religião da ayahuasca, ou seja, aquela que é cronologicamente a terceira linha da tradição religiosa ayahuasqueira, a *União do Vegetal* ou *UDV*, como é conhecida. Ela foi fundada por José Gabriel da Costa, natural do estado da Bahia, que chegou à região amazônica no início de 1940, trabalhando aí como seringueiro, tal como os fundadores das demais linhas. Inicialmente o nome do centro fundado pelo Mestre Gabriel era *Associação Beneficente União do Vegetal*. Um pouco antes de seu falecimento

³ Em seu primeiro trabalho sobre o Santo Daime, uma dissertação de antropologia, Monteiro da Silva sustenta que o rogativo “dai-me” teria sua origem no espanhol, idioma no qual é comum a formação verbal “da-me”, e que é utilizado na região de fronteira entre o Brasil e países como o Peru e a Bolívia, onde o Mestre Irineu teve suas primeiras experiências com o chá. O autor lembra, igualmente, que outros termos de origem espanhol são utilizados no contexto daimista, como por exemplo “miração”, que remete a “mirar”, olhar, ver, e que no Santo Daime passa a significar as visões produzidas pelo próprio efeito do chá, entendidas como “revelações” divinas ou espirituais (Monteiro da Silva 1983). Entretanto, em outro trabalho mais recente, Monteiro da Silva defende uma nova hipótese sobre a origem da designação Daime (Monteiro da Silva 2002). Voltaremos a este ponto no capítulo 01.

⁴ Uma das explicações para o nome Barquinha é dada por Wladimir Sena Araújo, o qual é autor do primeiro estudo acadêmico sobre este grupo religioso. Segundo Sena Araújo, Barquinha vem de “barca”, e associa-se à missão dos seguidores de Mestre Daniel que, além de seringueiro, foi também piloto fluvial. Assim, os fiéis dos centros desta linha dizem: “navegar nas ondas do mar sagrado”; sendo que o mar é aqui associado ao próprio chá da ayahuasca. (Sena Araújo 1999, pp. 75-84). Contudo, durante trabalho de campo que realizei na cidade de Rio Branco para este estudo, me foram fornecidas outras explicações para a origem da designação Barquinha, as quais serão comentadas posteriormente.

(que se deu em 1971), no ano de 1970, o nome foi mudado para *Centro Espírita Beneficente União do Vegetal* (CEBUDV), sendo oficialmente registrado com essa designação. Até o falecimento do Mestre Gabriel, as duas denominações, UDV e CEBUDV, se reportavam a um único grupo. Porém, conforme veremos, após a sua morte, surgem uma série de cisões que darão origem a outros grupos que reivindicam, também, o nome UDV. Verificaremos, inclusive, que a disputa pelas designações que nomeiam, genericamente, estas religiões é uma constante entre os seus respectivos grupos, embora possa se manifestar de modos diversos em cada uma delas. Na União do Vegetal, este tipo de conflito parece assumir um caráter mais enfaticamente legalista, embora também, ocasionalmente, grupos das outras linhas possam se envolver em disputas judiciais em torno do direito de usar determinadas designações que os identifiquem.

Assim, no nosso trabalho, quando estivermos nos referindo ao período de formação da religião da União do Vegetal, e à época em que o Mestre Gabriel era vivo, utilizaremos os termos *UDV*(ou *União do Vegetal*) e *CEBUDV* como equivalentes. Porém quando o alvo da nossa análise for o processo de fragmentação dessa religião, a denominação CEBUDV passará a se referir apenas a um de seus grupos (o qual é o primeiro deles), que se contrapõe aos demais. Por fim, utilizaremos a designação UDV para enfatizar a linha no seu conjunto, seguindo nossa argumentação analítica anteriormente explicada.

Enquanto as duas outras linhas demonstram ter relações bastante estreitas entre si, a União do Vegetal teve um desenvolvimento mais autônomo. Ela surge num seringal denominado Sunta, localizado nas proximidades da fronteira entre o Brasil e a Bolívia, criada⁵ por José Gabriel da Costa (Brissac 1999, pp. 60-63), o qual, como os fundadores das duas outras linhas, também será chamado “Mestre”. Em 1965, Mestre Gabriel muda-se para a cidade de Porto Velho, e aí começa a organizar mais sistematicamente o novo culto em torno do uso da ayahuasca. Na linha religiosa da UDV, diferentemente das duas outras linhas, o chá recebe o nome de *Vegetal*.

Apesar das diferenças entre essas religiões, há elementos comuns à sua história que justificam tratá-las como linhas de uma mesma tradição religiosa, como fazemos aqui. Em primeiro lugar, os fundadores de todas elas eram nordestinos que migraram para a região amazônica. Irineu Serra e Daniel Pereira de Mattos (fundadores do Santo Daime e da Barquinha, respectivamente) eram conterrâneos, oriundos do estado do Maranhão, e chegaram no Acre no começo do século XX, para trabalhar na exploração da borracha. Mestre Gabriel (o fundador da UDV) era baiano, e se alistou no chamado “Exército da Borracha”⁶ em 1943, vindo para Porto Velho neste ano, já no segundo ciclo da extração gumífera. Todos os três exerceram a atividade de seringueiro em certos períodos de suas vidas. Mas o elo entre a origem desses cultos e uma realidade seringueira não se dá apenas em função de seus fundadores terem trabalhado na extração da borracha. Muitos dos primeiros adeptos das religiões ayahuasqueiras exerciam ou haviam exercido a atividade seringueira. Em alguns casos,

⁵ Segundo os adeptos da UDV, este fato ocorreu exatamente no dia 22 de julho de 1961. Contudo, conforme esclareceremos, para os seus fiéis ela não foi criada nessa data, e sim “recriada” pelo Mestre Gabriel”, pois este já teria criado a UDV anteriormente, quando vivia, no passado, uma outra “encarnação”. A cronologia da fundação da UDV envolve, portanto, complexas interpretações cosmológicas. Ainda no que alude ao surgimento deste grupo religioso, uma outra data importante é a que se refere à “confirmação” no plano espiritual — denominado “astral” — da União do Vegetal. Conta-se que isso teria sido feito pelo Mestre Gabriel em 1º de novembro de 1964, durante uma sessão com o chá, ainda no seringal Sunta. Estes fatos, bem como outros, serão comentados mais profundamente ao longo da presente tese.

⁶ As expressões “Exército” e “soldado” da *Borracha* se referem aos trabalhadores nordestinos que foram recrutados e levados para trabalhar nos seringais amazônicos do Brasil na época da Segunda Guerra Mundial, conforme esclareceremos mais detalhadamente a seguir.

como no Santo Daime do Mestre Irineu, o novo grupo religioso aparece, num primeiro momento, como uma clara reorganização, material e simbólica, de ex-seringueiros que, no período de refluxo do ciclo da borracha, haviam deixado as antigas colocações rurais para viver na periferia da capital acreana (Goulart 1996). Embora a situação seja diferente nos casos da Barquinha e União do Vegetal, podemos também perceber a presença de elementos de uma cultura seringueira no processo de constituição dessas religiões.

A relação entre as religiões ayahuasqueiras e a cultura seringueira cabocla da Amazônia se dá num nível profundo, expressa na sua mitologia, nos seus rituais e no seu conjunto moral. Alguns autores já argumentaram que o surgimento de um conjunto de práticas e crenças caboclas ou mestiças em torno do uso da ayahuasca, na Amazônia, se deu justamente através do contato entre os “caucheiros” e grupos indígenas e populações ribeirinhas diversas já bastante influenciadas por uma evangelização cristã. Tal é a perspectiva de Luis Eduardo Luna, que estudou curadores xamânicos da selva peruana, denominados de “vegetalistas”, da região de Iquitos e Pucallpa (1986-a). Os *vegetalistas* são assim designados, na região, porque sustenta-se que todo o seu conhecimento provém das plantas, isto é, dos espíritos que se vinculam a elas. A ayahuasca é uma das plantas mais usadas por esses agentes curadores. Segundo o autor, sobretudo os períodos de exploração da borracha impulsionaram um intenso intercâmbio cultural entre diferentes grupos e etnias que ocupavam a selva peruana, bem como toda a extensão da bacia do Alto Amazonas. O consumo da ayahuasca voltado para a finalidade terapêutica seria um dos pontos mais importantes deste intercâmbio. Luna cita, inclusive, os comentários de alguns de seus próprios informantes, os *vegetalistas*, os quais afirmam que foram os “caucheiros” que descobriram a ayahuasca (1986-a, p. 35), passando a utilizá-la com um meio de solucionar problemas e enfermidades as mais variadas. O autor conclui que a bebida aparecia, assim, para essa população seringueira, como um remédio para todos os males, do corpo e do espírito, uma panacéia. Outros estudiosos fazem comentários similares, como Nunes Pereira, que chama a ayahuasca de “Yerba del Cauchero” (1979).

Luna diz, ainda, que esta tradição *vegetalista ayahuasqueira* teria surgido há cerca de duzentos anos,⁷ havendo vários tipos de *vegetalismos*, procedentes de diferentes sentidos migratórios e envolvendo populações distintas (Luna 1986-a e 2002). Assim, por exemplo, as migrações vindas de Cuzco, passando pelo Vale de Urubamba ou do oriente equatoriano, seriam igualmente importantes na formação do *complexo vegetalista*, que se caracterizaria, portanto, por componentes do universo da selva amazônica, do andino e de aspectos advindos das missões cristãs. Luna sugere, num pequeno comentário, que talvez tenha ocorrido um processo similar na Amazônia brasileira, justamente envolvendo a organização das religiões do Santo Daime, UDV e Barquinha, que teriam sofrido a influência de tipos diferentes de *vegetalismo*, combinando as crenças deste último com elementos de outras tradições, como o catolicismo popular, o espiritismo kardecista, os cultos afro-brasileiros e correntes esotéricas como o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (Luna 2002). Esta configuração de *vegetalismos* mestiços ou caboclos, para o autor, seguiria, também, um movimento mais geral, que já se verifica, de forma clara, em toda a região Amazônica desde o princípio do século XX, quando surgem vários cultos messiânicos-milenaristas que mesclam componentes indígenas, católicos populares ou ainda protestantes e espíritas (Luna 1986-a). Outros estudos apontam na mesma direção (Castres 1978, Oro 1989, Wright 1999 e No Prelo).

Veremos, na nossa análise, que algumas das suposições de Luna de fato se confirmam no caso das religiões do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal. Em todas elas o complexo cultural-seringueiro,

⁷ Outro estudioso, Peter Gow, fala em trezentos anos de uma cultura *vegetalista ayahuasqueira* (1996).

estritamente vinculado ao uso da ayahuasca, possibilita o aparecimento do novo “culto”, “doutrina” ou “missão”, fornecendo elementos essenciais para a constituição de suas cosmologias e, por outro lado, sendo uma das principais referências para a sua legitimação. Simultaneamente, os componentes da cultura cabocla seringueira do chá se combinam, nestas novas religiões, a aspectos do catolicismo popular, afro-religiosos, kardecistas, entre outros, implicando, também, em alguns “messianismos”. Sua formação envolve, embora em menor ou maior grau, líderes e adeptos que vieram do meio rural após uma série de migrações, parecendo implicar num processo de mediação entre o mundo da floresta e o mundo da cidade. Conforme veremos, aliás, as três linhas aqui analisadas são, em certo sentido, fundadas por líderes carismáticos, expressando a estruturação de doutrinas proféticas.

Contudo, vale registrar que, embora a utilização da ayahuasca conte com uma longa tradição indígena e mestiça (ou cabocla) no Brasil e em outros países da América do Sul, é somente na região brasileira (que abrange as bacias dos rios Madeira, Purus e Juruá) que o uso do chá tomará a forma de religiões urbanas organizadas e não indígenas – fenômeno único no cenário sul-americano e representado pelo Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. Talvez exatamente porque surgem num momento de mudanças do mundo rural, todas esses cultos são organizados já num contexto urbano, embora seja na periferia de capitais de estados amazônicos — Rio Branco, no caso do Santo Daime e Barquinha, e Porto Velho, no caso da UDV — (Goulart 1996).⁸ As três linhas são, a meu ver, diferentes reelaborações de um mesmo complexo de crenças, o do *vegetalismo* amazônico peruano e da pajelança cabocla — esta última estudada por autores como Eduardo Galvão (1955) e Heraldo Maués (1990) —, os quais são resignificados como um forma de adaptação às transformações que ocorriam no meio rural, através da recorrência a outras tradições culturais e universos religiosos, como apontamos anteriormente.

É nesse sentido, tendo em mente este panorama mais geral, que poderíamos considerar que as linhas do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal fazem parte de uma mesma tradição religiosa: a *tradição religiosa ayahuasqueira urbana amazônica* que, por comodidade, é chamada aqui de « *tradição ayahuasqueira* ». Pode-se dizer também que estas linhas se inserem num campo religioso, o campo das religiões ayahuasqueiras.⁹ Beatriz Caiuby Labate emprega a noção de campo ayahuasqueiro num sentido similar, embora de modo mais abrangente, ao inserir o que ela denomina de usos não-convencionais da ayahuasca, praticados por “neo-ayahuasqueiros”, no contexto mais amplo do “campo ayahuasqueiro brasileiro” (Labate 2000, cap. 03 e 04). Entre outras coisas, Labate afirma que os diferentes grupos religiosos que utilizam a ayahuasca participariam de uma tradição comum na medida em que compartilham de uma série de categorias, como miração, força, luz, peia etc.¹⁰

⁸ Em minha dissertação de mestrado tratei detalhadamente das relações entre as origens do Santo Daime e as transformações de uma *cultura rústica brasileira*, trabalhando com autores como Antônio Cândido (1964), Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973) e Eduardo Galvão (1955).

⁹ Aqui creio que é extremamente adequado o conceito de campo de Bourdieu. Para este autor, o campo (seja ele médico, estético, religioso etc) é um espaço onde ocorre uma espécie de jogo, no qual há uma constante disputa no que se refere ao poder de definir as regras desse jogo. Assim, de acordo com esta perspectiva, Santo Daime, Barquinha e UDV são diferentes partes de um mesmo campo religioso, que lutam para definir quais são as práticas, ou seja, as formas legitimamente religiosas deste campo (Bourdieu 1990, pp. 119-120).

¹⁰ Estes termos se referem aos efeitos diretamente provocados pelo chá da ayahuasca. Miração e Luz aludem mais aos efeitos visuais; força à intensidade com que a ayahuasca está atuando; enquanto peia remete, em geral, a efeitos negativos suscitados pela bebida. Todas estas noções são encontradas nas três linhas.

Porém não se trata apenas do fato de que algumas categorias, termos ou noções dispersas sejam compartilhadas pelos diversos grupos religiosos ayahuasqueiros. No caso das linhas do Santo Daime, da Barquinha e da UDV, mais que isso, eu diria que ocorre uma verdadeira e intensa circulação de símbolos, elementos rituais, princípios doutrinários e até mesmo de seres espirituais cultuados. Tal é o caso, para citarmos apenas um exemplo, de Juramidã¹¹, que é considerada como a principal entidade em todos os grupos da linha do Santo Daime e que, no entanto, vai aparecer no panteão da Barquinha, só que representada de uma outra forma e tendo um destaque menor do que na linha do Santo Daime.

Contudo, apesar de identificarmos uma tradição comum às três linhas, os seus fiéis, num processo de auto-afirmação de seus próprios cultos, ritos, mitos e universos mitológicos destacam, constante e insistentemente, sua separação e distinção. Isso é claro nos depoimentos que cito a seguir, que são retirados de meus dados de pesquisa. No primeiro deles, um membro de um dos grupos da linha do Santo Daime fala a respeito da Barquinha e de seu fundador.

“É verdade que o Daniel Pereira de Mattos foi primeiro dessa linha do Mestre Irineu (...) mas, depois, ele saiu e fundou a linha dele, que é bem diferente (...) Ele disse para o Mestre que tinha outra missão” [AS: C-1; if 1-a].

O próximo relato, por sua vez, é um trecho de uma entrevista que fiz ainda na ocasião do trabalho de campo realizado para meu mestrado, em 1994, na cidade de Rio Branco. Trata-se de um relato do líder de uma das igrejas da Barquinha, o sr. Antonio Geraldo (falecido no final do ano de 2000), que explica algumas das diferenças entre “a sua linha” e “a linha do Santo Daime”.

“A Barquinha é a linha de Daniel.... da missão do Mestre Daniel (...) Nós temos uma ligação forte com os seres do mar (...) Além desses seres do mar, tem também os seres da floresta e do astral. São três planos: astral, que é o plano superior, o mais elevado; terra e mar, que são planos subordinados ao astral (...) Esses três planos estão presentes em todos os trabalhos¹² da Barquinha (...) Já na linha do Mestre Irineu é diferente, porque esses três planos não são assim tão destacados. Mas lá é mais destacado esse plano da terra, das matas (...) Lá já é outra linha” [B: AG].

Na fala seguinte, extraída de uma conversa informal com um antigo adepto de um núcleo paulista do CEBUDV (União do Vegetal), fundado em 1973, evidenciamos esta mesma tentativa de diferenciação com relação a outros grupos religiosos ayahuasqueiros.

¹¹ Em linhas gerais, podemos dizer que Juramidã é a entidade que representa o fundador desta linha, o Mestre Irineu, no plano espiritual. Mas explicaremos melhor este ponto posteriormente. Verificamos a ocorrência de duas grafias, Juramidam e Juramidã. Oficialmente, o CEFLURIS, por exemplo, utiliza o vocábulo Juramidam, embora haja vários estudos sobre este segmento da linha do Santo Daime nos quais encontramos a palavra grafada como Juramidã. Aqui, optamos por esta última, por acreditarmos que ela é de uso mais generalizado que a primeira.

¹² A expressão “trabalho” aparece na linha da Barquinha e na linha do Santo Daime, para se referir às atividades espirituais desenvolvidas nestas duas religiões. Mas é na linha do Santo Daime que ela vai ser utilizada com mais ênfase, para se referir especificamente aos seus rituais. Como sabemos, a expressão é usada em cultos afro-brasileiros como a Umbanda, significando aí as oferendas cerimoniais feitas às divindades desta religião. Um outro termo aplicado a esse tipo de atividade da Umbanda é “despacho”, que também faz parte das noções daimistas. Assim, “despacho” se refere ao próprio ato de servir o Daime.

“A bebida que usamos aqui pode ser a mesma que se usa em outros lugares (...) é a ayahuasca. Mas, no fundo, não é a mesma bebida, porque aqui fazemos um uso diferente, dentro de um contexto diferente (...) As sessões da UDV, os nossos rituais (...) e principalmente os nossos objetivos são totalmente diferentes dos de outros grupos (...) Existem grupos, por exemplo, como o Santo Daime, do qual discordamos muito” [CEBUDV, if. 1, SP].

É importante esclarecer que conforme estas três linhas vão crescendo, crescem também as rupturas no interior delas. Um fato que se destaca é que em todas elas o processo de segmentação torna-se mais acirrado após a morte de seus fundadores. O Mestre Daniel, fundador da Barquinha, falece em 1958 e tanto o Mestre Irineu, da linha do Santo Daime, quanto o Mestre Gabriel, da UDV, coincidentemente falecem no mesmo ano, em 1971. A partir daí, cada uma destas três linhas passou se reorganizar, fragmentando-se de diferentes maneiras. Por exemplo, veremos que, no interior da linha do Santo Daime, a fissão é bastante complexa, com uma divisão inicial em dois grupos principais que se distinguem por uma série de aspectos, e se organizam de maneira autônoma, embora ambos reivindiquem o pertencimento a uma mesma “linha”. Estes dois grupos constituem, a meu ver, diferentes segmentos da linha do Santo Daime: o *ALTO SANTO*¹³ e o *CEFLURIS* (Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra). Tais segmentos, por sua vez, dividem-se em diferentes e menores agrupamentos, que denomino de *centros* ou *igrejas*, os quais possuem um caráter local, no sentido de que se referem a um espaço físico específico, a determinadas lideranças, a um templo onde se reúnem um grupo de fiéis que compartilham um mesmo conjunto de práticas rituais.

A linha da Barquinha que, em número de adeptos, é menor do que a linha do Santo Daime, é dividida diretamente em vários pequenos centros diferentes, os quais surgiram a partir de um processo de cisões, cada qual tendo, atualmente, uma organização independente, apesar de também se colocarem, todos, como grupos que se originaram da “linha” religiosa fundada pelo Mestre Daniel. Já a linha da UDV, que é a maior de todas as três em termos de número de membros, possui uma estrutura organizacional bastante rígida, de caráter marcadamente centralista. Contudo, também nela observamos a presença do fenômeno da fragmentação, com o aparecimento de grupos, após o falecimento do Mestre Gabriel, que romperam com a instituição criada por ele, isto é, o *CEBUDV* (*Centro Espírita Benéfico União do Vegetal*), apesar de igualmente se visualizarem como seus seguidores, bem como de sua “doutrina”. Tanto o CEBUDV, quanto os grupos mais recentes desta linha, estão organizados em pequenas unidades que se distribuem por várias regiões do Brasil, e se subordinam a uma única administração e direção. Tais unidades são denominadas, pelos adeptos desta linha, de “núcleos”. Assim, de um modo geral, teríamos uma mesma tradição religiosa que se divide em três grandes *linhas* e, depois, linhas que se fragmentam em diferentes grupos, maiores ou menores, que são aqui classificados como *segmentos* ou/e *centros* e *igrejas locais* de uma determinada linha. Estes últimos conceitos são utilizados para nos referirmos às diferenças internas às linhas. As noções de *segmento*, *igrejas*, *centros locais* e *núcleos* também são utilizadas pelos grupos pesquisados, embora não tenham necessariamente, como no caso de “linha”, o mesmo sentido que os conceitos analíticos empregados na presente tese.

¹³ Em 1945, o Mestre Irineu recebeu a doação de um terreno, a colônia Custódio Freire, situada na periferia rural de Rio Branco. Ele repartiu a terra entre os seus seguidores e construiu neste local a sua igreja. O local, o templo e, em algumas situações, o próprio culto, passaram a ser conhecidos como Alto Santo.

É importante registrar aqui, igualmente, que eventualmente utilizamos o termo *dissidências* para tratar das cisões surgidas em todas essas religiões. Contudo, ele é utilizado como um recurso analítico para referir-se a grupos surgidos por segmentação no interior da tradição religiosa ayahuasqueira. No sentido aqui usado, uma *dissidência* é simplesmente sinônimo para um grupo surgido a partir de algum conflito com um grupo anterior, do qual continua a utilizar nomes e símbolos, tendo sido fundado em parte por membros do grupo anterior. O termo, portanto, não implica um juízo de valor sobre qual é o grupo mais autêntico ou legítimo.

Objetivos e contribuições gerais do estudo

O presente estudo tem como um objetivo geral relacionar o fenômeno das religiões ayahuasqueiras a debates mais amplos. Assim, tendo em vista que o período de surgimento das religiões ayahuasqueiras coincide com a ocorrência de profundas mudanças na sociedade rural brasileira, procurou-se, através desta pesquisa particular, enfatizar, no interior daquelas mudanças, os processos que ocorriam na Amazônia, relativizando a idéia de isolamento desta região. Afinal, como coloca o estudioso português Carlos Alberto Afonso, ao contrário do que se imagina, a primeira religião ayahuasqueira, que é o *Santo Daime*, surgiu numa região de

“(…) fronteira internacionalizada pela economia da borracha e urbanizada pela cultura comercial e por várias hierarquias de deslocamentos internos (seringueiros, militares, comerciantes, burocratas, políticos) (...) O Acre era, em particular, o espaço de fronteira e de tráfegos inter-culturais entre a sociedade diaspórica que se formava, no lado brasileiro, e o multiculturalismo tradicional da Amazônia, nomeadamente o xamanismo dos ayahuasqueiros (Afonso s.d.)”.¹⁴

A partir dos anos setenta, estas *religiões da ayahuasca* começam a se expandir em ritmo acelerado para outras partes do Brasil. Hoje em dia, existem extensões desses grupos em quase todas as principais metrópoles do país. Sérgio Brissac, por exemplo, constata que oitenta por cento dos adeptos da União do Vegetal residem em cidades de mais de 100 mil habitantes (Brissac 1999, p. 21). A expansão destas religiões também ocorre — embora em menor escala — no exterior.¹⁵ Esta disseminação das religiões da ayahuasca para outras regiões, além da Amazônica, coloca com mais agudez a questão dos relacionamentos dessas religiões com a sociedade mais ampla — um relacionamento já presente em suas origens, e que é parte integrante de sua dinâmica contemporânea. Desta forma, de um modo geral, um estudo sobre as religiões ayahuasqueiras remete e contribui para a reflexão de discussões sobre processos bastante atuais, como a globalização cultural e o papel das tradições no seu interior.

¹⁴ Afonso sd., pp. 10-11. CF. O Prefácio de Mauro Almeida a um volume dedicado aos usos rituais da ayahuasca: “Os seringueiros são os extratores do látex da *Hevea*; são por definição seres deslocados que viajaram do extremo árido do Brasil às mais remotas cabeceiras da Amazônia e ficaram no meio de uma viagem de volta. Durante esse périplo é que fundaram religiões consagradas ao uso de seivas extraídas de vegetais da selva, com as quais continuam e estendem sua viagem, nas “ondas do mar sagrado”, ou talvez mesmo prosaicamente em um avião espiritual. Esses seringueiros deram assim uma lição importante de criatividade cultural e percepção ambiental, em anos de crise global e em um ambiente de diáspora, em religiões que reencenam as viagens forçadas pelo sistema econômico, e transmutando-as em viagens do espírito” (Almeida 2002).

¹⁵ O CEFLURIS, da linha do Santo Daime, tem grupos afiliados na Argentina, Espanha, Itália, França, Suíça, Alemanha, Holanda, EUA, Japão, entre outros. A UDV também conta com núcleos no exterior; já a linha da Barquinha não possui extensões fora do país.

Igualmente, seguindo essa via de argumentação, vale lembrar que, não só as religiões da ayahuasca começam a se organizar num período no qual as transformações do mundo rural brasileiro estão se iniciando — o que na Amazônia significa a crise da economia assentada no extrativismo dos anos trinta, e a urbanização acelerada dos anos setenta —, como o processo atual de expansão dessas religiões relaciona-se à configuração de uma nova sociedade na qual o domínio rural e o espaço urbano se interpenetram, interligados por novos personagens e atores. Tornam-se freqüentes, por exemplo, *ecologistas* que se “transformam” em *caboclos*, ou intelectuais e ex-guerrilheiros políticos que se convertem em profetas de religiões da floresta.¹⁶ Com efeito, o surgimento de núcleos e igrejas dos grupos da UDV e do Santo Daime em grandes metrópoles da região sudeste do Brasil, a partir dos anos setenta e oitenta, parece estar ligado a um processo de desencanto da vida urbana e, por outro lado, de reencantamento do universo da floresta; processo este no qual a conversão religiosa muitas vezes alia-se a anseios ecológicos, levando a um deslocamento definitivo para a selva amazônica (Goulart 1996).

Um outro elemento importante a destacar é que, a partir do momento em que a ayahuasca deixa de ser uma bebida exótica consumida apenas na “distante” e também “exótica” Amazônia, sua utilização se insere, cada vez mais, numa discussão sobre o tema das “drogas” em nossa sociedade. Um primeiro aspecto a evidenciar, é que o aparecimento de religiões que fazem do uso de uma substância psicoativa o ponto central de seus conjuntos rituais traz à tona novos modos de pensar e de tratar a questão do consumo de substâncias alteradoras da percepção no mundo moderno, e sobretudo daquelas classificadas como drogas ilícitas. Afinal, guardadas as devidas diferenças, a ayahuasca se equipara, em termos de estrutura química, a psicoativos como o próprio ácido lisérgico (LSD), o qual é considerado uma das substâncias semi-sintéticas mais potentes no que se refere à capacidade de alterar o sistema nervoso (Stafford 1992).

Contudo, para os seguidores dos cultos religiosos aqui considerados a ayahuasca é uma bebida sagrada, cujos significados, como veremos ao longo deste trabalho, se relacionam à constituição de todo um conjunto simbólico, ritual e cosmológico, associando-se, de uma certa forma, à noção de sacramento. Ao mesmo tempo, a constituição e a permanência dessas religiões na sociedade brasileira representa, se não exatamente uma exceção no tratamento convencionalmente dado a uma determinada classe de substâncias psicoativas, ao menos uma brecha na legislação relativa ao seu uso.

O vínculo entre o caso das religiões ayahuasqueiras brasileiras e o debate sobre a atual política proibicionista de algumas drogas psicoativas foi colocado já em um dos primeiros estudos sobre estas religiões. Assim, Edward MacRae, em seu *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*, sustenta que no caso deste fenômeno religioso ocorre um “uso controlado” de uma substância psicoativa. Ele contrapõe este “uso controlado”, bem como seus efeitos, à visão corriqueira, apresentada em nossa sociedade, acerca do consumo de tais substâncias, marcada por traços que estariam associados a usos não-controlados socialmente. De acordo com MacRae, o caso do culto do Santo Daime (bem como de outras religiões ayahuasqueiras) fornece um exemplo de uso de um psicoativo “contrário aquele geralmente enfatizado pelos propagandistas da *guerra às drogas*” (MacRae 1992, p. 16). O autor argumenta que o consumo da ayahuasca, no contexto destes cultos religiosos, produz resultados “estruturantes” para seus usuários, tanto psíquica como socialmente.

¹⁶ Este é o caso de Alex Polari, ex-guerrilheiro político, preso nos anos 70, e atualmente importante liderança de uma das igrejas da linha do Santo Daime.

Será interessante observar, no decorrer deste trabalho, que argumentações similares, longe de se restringir a um debate de especialistas ou acadêmicos, serão acionadas, resignificadas, ou ainda contrapostas a outras argumentações no interior do próprio campo religioso aqui estudado, vinculando-se ao processo de legitimação dos diversos grupos deste campo, tanto uns em relação aos outros, como de todos eles na sociedade mais ampla.

Questões de método, hipóteses e objetivos particulares

A análise comparativa entre Santo Daime, Barquinha e UDV visou, sobretudo, captar a continuidade que ocorre entre tais linhas e, ao mesmo tempo, apreender o processo de fragmentação institucional e simbólica entre elas. Até agora, toda a argumentação destacou a unidade entre as linhas como parte de um todo. Essa unidade foi apresentada como hipótese, justificada pela origem histórica comum e pela afinidade dos conjuntos rituais e cosmológicos. Porém, por outro lado, a idéia de uma mesma tradição, que tem sido defendida aqui, parece ser refutada pela presença de afirmações em contrário dos fiéis, na forma de conflitos, acusações, cismas e rupturas, e parece ser colocada em questão também pelo fato de que alguns grupos negam as afinidades que mencionamos. Contudo, em vez de tomar os conflitos e divergências como evidência de uma separação essencial entre as religiões da ayahuasca, adotamos a perspectiva segundo a qual precisamente o jogo de conflitos que caracteriza as relações entre as linhas do Santo Daime, UDV e Barquinha, e seus grupos internos, permite-nos enxergar melhor a continuidade e diferenciação subjacente enquanto um processo. Em suma, o movimento de simultânea distinção e relações de afinidades entre as três linhas foi observado através do enfoque de um jogo de acusações, afastamentos e intermediações existente entre os membros dos seus respectivos grupos.

Na verdade, uma das principais hipóteses que guiaram o presente trabalho é a idéia de que uma pesquisa comparativa poderia ser mais elucidativa do que estudos que focalizassem estes grupos religiosos isoladamente. Assim, o já mencionado processo de transformações e reelaborações de antigas crenças amazônicas e rurais em geral, poderia ser melhor compreendido se tratássemos em conjunto as diversas e complexas relações entre as várias religiões da ayahuasca. Por exemplo, enquanto a linha do Santo Daime destaca, em seu panteão principal, “seres da floresta” — associando-se a índios, caboclos e seringueiros —, a linha da Barquinha reconhece a si mesma como mais ligada a “entidades das águas” — podendo ser identificadas a ribeirinhos e pescadores. Dessa forma, há oposições e complementaridades que se tornam evidentes apenas quando consideramos as crenças e práticas das linhas em seu conjunto, e não cada uma delas separadamente.

Uma outra idéia que norteou esta pesquisa, subjacente à hipótese anterior, é que o estudo de conflitos pode esclarecer pontos importantes seja de uma estrutura social, de um sistema cultural ou de uma tradição religiosa. Deste modo, ao privilegiar-se a análise das oposições e dos conflitos entre os grupos do Santo Daime, Barquinha e UDV, objetivou-se compreender o que estes eventos conflitantes evidenciavam a respeito desses sistemas religiosos. Simultaneamente, acreditamos que o jogo de contrastes entre as três linhas aqui consideradas é parte fundamental do próprio processo de construção e reconstrução do conjunto de crenças e práticas de cada um destes grupos, e da tradição mais ampla da qual eles participam; permitindo, em última instância, a configuração do campo religioso enfocado, posicionando os seus atores, estruturando as relações entre eles, e possibilitando modificações nessas relações. Nesse sentido, ao estudarmos os conflitos entre as linhas do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal visamos observar como os seus adeptos, a partir de posições sociais diferenciadas e de trajetórias pessoais específicas, elaboram este universo religioso.

Os conflitos entre os diferentes grupos da tradição religiosa ayahuasqueira remetem também, como ficará claro ao longo deste trabalho, a um processo de definição de fronteiras internas e externas, processo no qual a identidade de cada um dos grupos é construída a partir do contraste com os demais. O entendimento deste processo de construção de fronteiras contou não só com uma perspectiva sincrônica, mas também diacrônica. Desta forma, identificamos dois momentos cruciais na história da tradição religiosa analisada. Uma fase inicial se refere à época em que surge o Santo Daime. Uma segunda fase, refere-se ao período em que ocorre a fragmentação do grupo original e o aparecimento de dissidências e disputas no interior deste campo religioso. Procuraremos mostrar que existem lógicas acusatórias que se repetem nestas duas fases da tradição religiosa ayahuasqueira, mas formuladas de pontos de vistas diferentes. Assim, muitas das acusações que na primeira fase eram dirigidas contra a primeira religião ayahuasqueira (o Santo Daime do Mestre Irineu) pela sociedade mais ampla, se reproduzem mais tarde, agora como acusações feitas por uma religião ayahuasqueira em relação a uma outra. Ao mesmo tempo, a observação de diferentes períodos da história desses cultos, vai revelar, como poderemos verificar, transformações na lógica acusatória mencionada. Pois, enquanto algumas acusações foram perdendo importância ao longo do tempo, outras foram gradualmente ganhando força.

O enfoque teórico

A abordagem metodológica adotada no nosso estudo privilegiou a perspectiva do estudo empírico e da análise de processos, sucessões de eventos no tempo, e de conflitos entre agentes sociais, como um *meio (um método)* para entender a *continuidade com segmentação* que caracteriza o *campo das religiões ayahuasqueiras*. Na prática, porém, esse tipo de análise nem sempre ganhou o primeiro plano. Assim, boa parte dos capítulos iniciais da tese constituíram-se em descrições e interpretações que visam reconstruir a história e o movimento de constituição de cada uma das três “linhas”, sobretudo a partir do material proporcionado pela pesquisa de campo em Rio Branco (Acre), contendo ainda descrições dos conjuntos rituais característicos de cada uma delas; e apenas posteriormente nos concentramos nas acusações e conflitos entre os grupos – pondo em jogo tanto versões conflitantes sobre a origem de cada linha e acerca das relações entre elas, como acusações sobre a legitimidade e mesmo legalidade dos rituais e práticas religiosas respectivas. Pode-se dizer que foi necessário seguir tal trajetória para delinear primeiro, através de narrativas por assim dizer paralelas, as “linhas” tais como elas se vêem em separado, para depois evidenciar o fato de que ao longo das histórias narradas tais linhas de fato estão sempre interagindo entre si, em um processo de auto-constituição que, por trás da referência a um passado próprio, contém uma constante referência a outros grupos ayahuasqueiros, seja como fonte de práticas e símbolos, seja como referência contrastiva.

Um estudo que particularmente inspirou o enfoque da presente pesquisa foi *Guerra de Orixá*, de Yvonne Maggie (1977). A autora se debruça sobre os conflitos ocorridos entre os membros de um terreiro, analisando-os por meio da noção de *drama social* de Victor Turner (1968). Ela constata que os conflitos sempre se iniciavam com uma acusação. Por meio deste jogo acusatório, tornavam-se visíveis a existência de posições diferentes, a possibilidade de mudanças na disposição hierárquica, e a existência de regras ambíguas, valores, códigos e modelos opostos. O enfoque de Turner, por sua vez, inscreve-se entre as abordagens teóricas que

tratam da *ação social*, as quais procuram enfatizar as ações concretas dos atores sociais, ao invés de privilegiar a idéia de “modelos em equilíbrio” (Feldman-Bianco 1987).¹⁷

Algumas das questões e dos temas enfatizados em estudos influenciados pela *teoria da ação* foram cruciais para o desenvolvimento da análise que empreendi nesta pesquisa. Este é o caso, por exemplo, da concepção de uma estrutura que abrange não só equilíbrio, mas também irregularidades e contradições, concepção que coaduna-se com a idéia de um ator social manipulador de normas ou crenças conflitantes. A análise situacional, proposta por Max Gluckman, baseada em tal perspectiva, de certa forma contribuiu para iluminar a compreensão sobre as relações entre os adeptos dos grupos religiosos aqui considerados. Inspirada por essas idéias, procurei resgatar, através da investigação dos contrastes e mediações entre os fiéis dos diversos grupos do Santo Daime, da Barquinha e da UDV, quais princípios, representações, crenças e práticas — por exemplo, acerca do relacionamento com entidades sobrenaturais, sobre transe, doença, cura ou salvação — são privilegiados e quais se colocam de um modo periférico, tendo menor ênfase nesses grupos. Como mencionamos anteriormente, a análise de eventos conflitantes entre os centros, núcleos e igrejas das três linhas contribui também para a compreensão do processo de construção das fronteiras e limites entre eles, vinculando-se à definição da sua identidade. Nesse sentido, adotamos aqui uma perspectiva que privilegia a noção de *identidade contrastiva*, e nos apoiamos em enfoques como o de Manuela Carneiro da Cunha, a qual defende que a identidade é construída situacionalmente, sempre num jogo de contrastes, constituindo-se numa “estratégia de diferenças” (Carneiro da Cunha 1985, p. 206).

Ao mesmo tempo, procuramos refletir, neste estudo, sobre os relacionamentos que os diferentes grupos da tradição religiosa ayahuasqueira mantêm com a sociedade mais inclusiva, conforme sustentamos que o processo de definição das fronteiras internas desta tradição liga-se, também, à definição daqueles relacionamentos. Para esse tipo de reflexão nos foram muito úteis idéias e noções desenvolvidas por Pierre Bourdieu. Este autor analisa minuciosamente as diversas relações existentes entre sistemas religiosos e estrutura social. Bourdieu visualiza a religião, e as produções simbólicas em geral, como conteúdos que se definem a partir de relações objetivas, previamente estruturadas. Ele concebe esses diversos sistemas simbólicos como *campos*, entendendo estes como espaços onde ocorre uma espécie de jogo, no qual há uma constante disputa no que se refere ao poder de definir as regras desse jogo (Bourdieu 1990, p. 119). Contudo, a análise desse jogo envolve a demarcação de causas externas ao campo, as quais remetem à estrutura social mais ampla. A perspectiva de Bourdieu contribuiu para esclarecer pontos importantes de nossa pesquisa. Dessa maneira, a análise dos diversos tipos de relações entre os grupos religiosos enfocados levou em consideração os relacionamentos que eles possuem com a sociedade na qual se inserem, bem como com instâncias representativas da mesma, como a mídia ou o poder judiciário. O enfoque de Bourdieu nas interações individuais como relações de força bem como nas causas externas de um campo específico, auxiliou na compreensão dos posicionamentos dos adeptos dos grupos do Santo Daime, da Barquinha e da UDV, sobretudo daqueles assumidos por suas lideranças em situações públicas. A noção de *campo religioso* de Bourdieu foi fundamental para a análise aqui empreendida. Procurou-se situar as linhas religiosas do Santo Daime, Barquinha e União do

¹⁷ O método e a *teoria da ação social* são ilustrados em uma análise de Max Gluckman, fundador da chamada *Escola de Manchester*, na forma de um estudo sobre um episódio: a inauguração de uma ponte (Gluckman 1987, pp. 227-344).

Vegetal, e seus respectivos grupos e sub-grupos, num mesmo campo, identificando e descrevendo neste seus principais atores, as relações entre eles e suas posições. Porém, a configuração do campo das religiões ayahuasqueiras foi alcançada através do enfoque dos conflitos, das acusações e das alianças ocorridas entre os grupos desta tradição religiosa.

Pesquisa de campo: esclarecimentos

O trabalho de campo para este estudo teve início no ano de 2001, quando foram feitos os primeiros contatos com vários dos grupos aqui pesquisados. Durante o mês de janeiro de 2001 foi realizado um primeiro levantamento de dados junto aos centros, igrejas e núcleos das linhas do Santo Daime, da Barquinha e da União do Vegetal da cidade de Rio Branco, Acre. Em janeiro de 2002, contudo, iniciou-se o trabalho de campo mais propriamente sistemático, quando então passei a contar com uma bolsa-auxílio da FAPESP. Neste ano, foram realizadas duas viagens a Rio Branco, para aprofundamento da pesquisa de campo. No primeiro semestre, permaneci nesta cidade de janeiro à março e, no segundo semestre, de outubro à dezembro.

A cidade de Rio Branco foi um local privilegiado para o trabalho de campo do presente estudo pois aí localizam-se centros, igrejas e núcleos ligados às três linhas religiosas enfocadas, sendo possível observar com mais clareza os diversos tipos de relacionamentos entre os diferentes grupos do Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha, bem como ampliar a compreensão do funcionamento deste campo religioso.

Contudo, dados adicionais foram coletados em outras localidades, junto a grupos situados na região sudeste, em cidades como São Paulo e Rio de Janeiro. Embora a pesquisa de campo na região sudeste tenha tido um caráter complementar, menos intensa do que a pesquisa com os grupos localizados no Acre, ela tratou de questões importantes para o nosso estudo. O diálogo entre os dados da região sudeste e amazônica permitiu a inserção de fenômenos amazônicos em um contexto e em um debate mais geral. Nesse sentido, o trabalho de campo com grupos do sudeste contribuiu para uma das nossas principais preocupações, que é a de recolocar a relevância das pesquisas de fenômenos amazônicos para a compreensão de processos culturais mais amplos e, reciprocamente, enfatiza a importância de situar em um quadro nacional processos regionais e locais.

A pesquisa de campo com grupos da região sudeste foi importante na medida em que nos possibilitou compreender melhor a extensão do campo religioso ayahuasqueiro, bem como algumas diferenças cruciais entre as três linhas no que diz respeito ao seu processo de expansão. Por exemplo, há um contraste visível ao considerarmos o processo de crescimento e disseminação de alguns grupos, como o CEFLURIS ou a UDV, em comparação com grupos como o Alto Santo e a Barquinha. Enquanto os dois primeiros contam com centros, igrejas e núcleos em grandes metrópoles da região sudeste, e até mesmo no exterior, o Alto Santo e a Barquinha caracterizam-se por um relativo isolamento, apresentando uma orientação mais localista e menos proselitista e expansionista. Por outro lado, embora CEFLURIS e UDV tenham um processo de expansão intenso, este processo apresenta, nos dois grupos, aspectos bem diferentes.

Pesquisa de campo: métodos empregados e algumas considerações sobre a relação sujeito-objeto

O trabalho de campo combinou os métodos da observação participante de rituais e a realização de entrevistas, sobretudo com as lideranças dos grupos pesquisados. A combinação destas duas técnicas de pesquisa se revelou bastante frutífera na medida em que foi possível visualizar uma relação estreita entre as ações

ênfatisadas nos rituais e as falas contidas nas entrevistas, e conforme possibilitou, ao mesmo tempo, apontar para a importância dessa relação no que alude ao processo de afirmação da legitimidade dos grupos.

Em geral, as entrevistas feitas com os líderes dos grupos apresentaram um cunho doutrinário, colocando-se muitas vezes como documentos orais de pontos-de-vistas oficiais sobre aspectos públicos destas linhas religiosas, bem como sobre os aspectos relacionados aos seus dogmas, símbolos e elementos rituais. De certo modo, pode-se dizer também que as entrevistas feitas com os fiéis desses cultos, e que não são líderes, também possuem um caráter doutrinário, embora talvez devam ser entendidas como pontos-de-vistas não-oficiais, ou semi-oficiais. Quanto aos rituais observados, foi possível perceber que eles põem em ação aqueles dogmas, signos e gestos que formam o conjunto de crenças das respectivas religiões, confirmando, através da experiência vivida, a “fala”, isto é, o texto das entrevistas. Pois, nos rituais se afirmam publicamente tanto o conteúdo doutrinário de cada linha – nas versões apresentadas pelos diferentes grupos – como os símbolos que representam, nelas, a continuidade da tradição sagrada.

Nesse sentido, as entrevistas e a observação dos rituais se constituíam em dois caminhos de acesso à ortodoxia que cada grupo procura estabelecer e afirmar. Aliás, mais do que isso, pois a combinação das duas técnicas: entrevistas (“falas”) e observação de rituais (vivência), nos permitiu chegar a versões legitimantes da história e da teologia dos respectivos grupos. Por outro lado, as entrevistas contêm uma versão sobre as histórias e as doutrinas dos demais grupos, enquanto os rituais efetivamente realizados ilustram, implicitamente, as diferenças entre um grupo e os outros. Assim, ao ouvir as entrevistas como narrativas sobre os outros, pudemos também visualizar os conflitos, as acusações e oposições existentes entre estas religiões ou no seu interior. Analogamente, os rituais, particularmente quando comentados e justificados pelas entrevistas, puderam ser vistos como afirmações sobre os rituais dos outros, afirmando o modo certo de fazer, e assim, indiretamente, delimitando modos não-corretos. Esse uso dialógico da narrativa e do ritual, como fonte de afirmações sobre o grupo e sobre os seus “outros”, converteu-se de fato em nossa metodologia.

No que se refere ao processo de cisões e formação de novos grupos no interior de uma linha — um processo que poderíamos chamar de segmentação, incluindo tanto a criação de sub-linhas como o surgimento de novas igrejas ou centros locais autônomos —, essa metodologia utilizada permitiu apreender simultaneamente o movimento de afirmação da autoridade das lideranças e as situações nas quais tal autoridade é contestada, justamente nos momentos em que ocorrem as crises e, em determinados casos, os rompimentos propriamente ditos. Para compreender os significados das fissões, enfatizamos, nas entrevistas e na observação de campo, certos eventos de conflito ou de crise, previamente identificados, e que envolveram fiéis de todos os grupos religiosos pesquisados. Um dos meios utilizados para a visualização dos eventos conflitantes foi a realização de entrevistas com o formato de histórias de vida ou narrativas biográficas, as quais permitiram reconstruir as redes sociais, de parentesco, afinidades, cooperação e alianças entre os integrantes do campo enfocado.

Além do método das narrativas e da observação participante, junto aos grupos das três linhas pesquisadas, levantamos dados, em menor escala, através de fontes documentais, tanto internas quanto externas, e que nos auxiliaram no esclarecimento dos processos de conflito e de cisão. As fontes internas referem-se a estatutos, regulamentos, ou ainda materiais como salmos e hinos dos diferentes grupos religiosos considerados; as fontes externas são documentos tais como notícias de imprensa, leis, portarias de órgãos públicos relativas ao uso da ayahuasca e semelhantes. A análise de fontes documentais, apoiando as narrativas biográficas que destacam as diversas redes sociais a que pertencem esses fiéis, permitiu a reconstrução de alguns eventos

públicos que os envolvem direta ou indiretamente, possibilitando a identificação de personagens, de suas posições e motivações, das principais tensões das crises e conflitos, bem como de momentos cruciais destes últimos.

Ainda no que se refere às questões metodológicas da pesquisa, é importante enfatizar, mais uma vez, que a observação de aspectos particulares das linhas do Santo Daime, da Barquinha e União do Vegetal visou a comparação entre elas, no que se refere à presença ou ausência de determinados elementos doutrinários, simbólicos e rituais nas mesmas. Tal preocupação guiou as entrevistas e a observação participante nos rituais. As entrevistas feitas com integrantes dos grupos das linhas, embora tivessem, é claro, suas particularidades, seguiram um mesmo roteiro de questões, para que pudessem, posteriormente, ser comparadas em relação a alguns aspectos. Assim, havia sempre blocos de questões sobre : a) os motivos da conversão e primeiras experiências com o chá; b) o conjunto ritual e simbólico; c) as concepções sobre doença e cura espiritual; d) as concepções sobre a cosmologia e o panteão de entidades; e) as crenças e práticas relativas a tipos de transe extático; f) as diferenças entre o grupo abordado e outros grupos, sejam grupos da mesma linha ou de outra linha; g) o processo de crescimento e expansão destas religiões. Nas entrevistas realizadas com os dirigentes dos grupos enfatizou-se também questões sobre a criação do centro, núcleo ou igreja, a história de sua fundação, as razões da criação do novo grupo e do seu rompimento com um grupo anterior.

Cabe esclarecer ainda que a pesquisa de campo foi facilitada porque contou com conhecimento prévio da pesquisadora a respeito do tema enfocado, já que um dos grupos pesquisados no presente estudo — o Santo Daime, e mais particularmente o segmento CEFLURIS — foi também objeto do meu trabalho de mestrado. O meu contato com as religiões ayahuasqueiras iniciou-se há quase vinte anos atrás, quando comecei um projeto de pesquisa em antropologia sobre o tema. O envolvimento intelectual e do trabalho de campo com esses grupos religiosos, acabou conduzindo a uma curiosidade pessoal cada vez mais marcada acerca de cada um deles. A intensa fragmentação deste conjunto de religiões saltava aos meus olhos, ao mesmo tempo em que todas elas pareciam, também, desenvolver suas oposições e expressar suas cisões por meio de uma mesma linguagem, isto é, acionando um conjunto de símbolos, imagens, metáforas, objetos rituais muito semelhantes, em alguns casos, idênticos. Esta visão particular, que apresento sobre as religiões ayahuasqueiras, conduziu à realização do presente estudo.

A questão da minha posição nesta pesquisa é bastante complexa, visto que o estudo trata da observação e análise de conflitos e acusações de um campo religioso, implicando na visualização das diferentes versões apresentadas pelos respectivos grupos deste campo. A relevância vem do fato de que, tratando de tais versões e tais conflitos por assim dizer “de fora”, mas apoiando-me em versões “de dentro”, a apresentação dos dados passa a defrontar-se com questões de ética de pesquisa que cabe mencionar. Por exemplo, as acusações estudadas envolvem a existência ou não de transgressão à lei. Mas a pertinência das acusações é uma assunto controvertido; e mais ainda, o modo de aplicar a lei, e mesmo a legitimidade das leis envolvidas, também é, no caso, assunto controverso. Outro ponto, relacionado com esse, é que a apresentação dos dados poderia, por si mesmo, constituir-se em uma arma de legitimação de um grupo contra os argumentos dos demais.

A minha posição foi, então, de procurar manter não uma “neutralidade”, mas um respeito a cada um dos grupos pesquisados, procurando tratar os seus respectivos materiais (rituais, míticos, discursivos etc) da mesma maneira, através de uma só metodologia. Nesse sentido, também, ressalto que de acordo com a ótica desenvolvida nesta tese, todos os grupos religiosos enfocados são igualmente legítimos, independentemente das

suas dimensões, do seu tempo de existência, da sua anterioridade ou ulterioridade no que se refere aos demais ou dos vínculos e tipos de relações que possam existir entre eles. Trata-se de um esclarecimento importante, já que justamente analisamos, aqui, o movimento de afirmação e legitimação de cada um desses grupos, uns frente aos outros, destacando suas respectivas disputas em tal processo. Observaremos, ao longo da nossa tese, que freqüentemente muitos dos grupos pesquisados negam ou questionam a legitimidade de outros deste campo religioso, classificando-se, mutuamente, como “clandestinos”, “menos autênticos” ou “verdadeiros”, “originais” etc. Porém o presente estudo não pretende entrar no mérito de tais acusações para avaliar sua veracidade e sim analisar, socio-antropologicamente, as implicações deste jogo acusatório.

Da mesma forma, no decorrer da pesquisa de campo, ocorreram situações onde integrantes de um determinado grupo questionavam, criticavam ou desconfiavam das informações fornecidas por integrantes de outros grupos, seus rivais. Assim, por exemplo, era comum que membros de um grupo matriz de uma das três linhas procurassem desacreditar os discursos, relatos míticos, as explicações e exegeses acerca de elementos rituais ou cosmológicos realizadas pelos fiéis de uma de suas dissidências, e vice-versa. Evidentemente, isto não nos impediu de considerar esses diferentes grupos (matrizes e suas dissidências) como pertencentes a uma mesma *linha* religiosa, segundo a perspectiva analítica aqui seguida e anteriormente explicada. Ao contrário, trabalhamos com a concepção de que os vários grupos de uma linha ayahuasqueira possuem versões diferentes sobre o seu conteúdo doutrinal, mítico e das suas práticas rituais. Podemos dizer que todos eles participam de uma só religião, embora apresentem pontos-de-vistas distintos e particulares sobre ela. O confronto constante de tais versões foi um procedimento importante na nossa metodologia para o entendimento do conjunto de cada um das linhas consideradas.

É bom lembrar, contudo, que ao expormos os pontos-de-vistas particulares dos membros de diferentes grupos destas religiões não estamos, necessariamente, corroborando com eles. Estamos, acima de tudo, enfatizando a legitimidade de cada um desses posicionamentos e visões no que concerne a uma tradição religiosa. Em segundo lugar, o objetivo foi justapô-los como num tipo de debate, buscando assim alcançar uma composição mais completa dos cultos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, bem como da tradição a qual eles pertencem e, por fim, elaborar a nossa própria interpretação sobre o nosso objeto, a qual pode ser entendida também como uma versão exegética sobre estes grupos religiosos, fundada justamente na análise das diferentes versões (míticas, rituais, doutrinárias etc) que eles apresentam.

Ao mesmo tempo, o meu posicionamento particular se evidencia e se colocou, creio eu, de forma clara ao longo do trabalho de campo, como diferente da perspectiva nativa, na medida em que procurei destacar a unidade, a semelhança e as continuidades que as fragmentações constantes parecem esconder. Dito de outro modo, conforme defendi a tese de que todos os grupos aqui estudados participam de uma única tradição religiosa. Trata-se, na verdade de um argumento e um posicionamento com um caráter, por assim dizer, político. Isto no sentido de que ele tem um propósito específico, que é o de salientar e promover posturas entre essas religiões que, por um lado, destaquem a tolerância e o respeito mútuo apesar das distinções e, por outro, permitam a visualização das semelhanças e pontos em comum por de trás das diferenças e oposições. Pois penso que esse tipo de atitude é particularmente importante quando estamos falando de religiões que possuem práticas e características (no caso, o uso de uma substância psicoativa) que podem trazer, em nossa sociedade, o perigo do estigma e, em última instância, inclusive, a ameaça da punição legal. Nesse sentido, as idéias que desenvolvo nessa tese têm também a intenção de contribuir para a criação de condições que possibilitem a construção de

estratégias e posturas unificadas por esses grupos religiosos, as quais possam aumentar a sua aceitação e legitimidade social.

Por último, gostaria de salientar, ainda, que como trata-se de um estudo sobre os conflitos e contrastes entre grupos religiosos, que envolve as acusações que os seus membros fazem uns contra os outros, foi especialmente importante um cuidado com a forma de apresentação dos dados. Aliás, muitas das polêmicas e disputas observadas envolviam inclusive delicadas questões pessoais destes fiéis. Por isso, a exposição de determinadas informações foi feita muitas vezes com reserva e, em alguns casos, aliás, optamos por omitir certos comentários e eventos. Porém, acreditamos que essa atitude não prejudica nosso estudo, mas ao contrário o enriquece, pois expressa um respeito ao objeto pesquisado, valorizando uma perspectiva que visualiza a pesquisa, de fato, como uma interação entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados. Trata-se, na verdade, de uma atitude ética, fundada sobretudo na certeza de que as nossas produções acadêmicas produzem efeitos não apenas no meio científico, mas geram conseqüências as mais variadas na realidade dos “objetos” analisados. É importante, portanto, que o estudioso, ao redigir seu texto, tenha consciência das influências que ele vai produzir no grupo pesquisado. Foi exatamente esse tipo de procedimento que procuramos seguir aqui.

Nesse sentido, é importante dizer, igualmente, que tivemos um cuidado e uma reserva especial com a exposição de um determinado material mítico e ritual de alguns dos grupos aqui considerados. Isso se deu, principalmente, nos casos que envolviam “mistérios”, “revelações” secretas e espécies de dogmas destas religiões. A questão se colocou sobretudo com a União do Vegetal, onde, mais do que nas duas outras linhas, o processo de iniciação na doutrina se dá através da revelação gradual de “mistérios”. Consideramos, na presente tese, esta lógica iniciática da União do Vegetal, procurando respeitá-la. Assim, em alguns casos, evitamos descrever certos aspectos rituais ou relatar passagens e trechos de algumas histórias e mitos desta religião. Adotamos esta postura sobretudo quando tratava-se de um material realmente bastante reservado no âmbito da UDV, e inclusive em algumas situações em que aqueles que nos cederam dados, relatos, histórias etc nos solicitaram uma certa descrição com relação alguns pontos e elementos das informações fornecidas. Quando concluímos que citar determinados conteúdos míticos, doutrinários, rituais etc era realmente imprescindível para nossa argumentação, optamos por recorrer a alguns recursos, como a paráfrase, substituindo termos e expressões originais por similares. Esta nos pareceu uma boa solução já que na União do Vegetal muitos dos “mistérios” se exprimem através do uso de vocábulos específicos. Em outros casos, que envolviam por exemplo aspectos mitológicos ou narrativas cujo acesso é mais aberto, fizemos descrições e exposições mais detalhadas. Buscamos, assim, um ajuste entre o ponto de vista êmico e a perspectiva do conhecimento científico, simultaneamente procurando respeitar a lógica dos grupos pesquisados e produzindo um texto final que seja relevante para a sua compreensão socio-antropológica. Pois é importante ressaltar, aqui, que se é bastante evidente que os conteúdos e significados míticos, rituais ou doutrinários destas religiões os pertencem, por outro lado, eles podem se relacionar também a demais cultos religiosos e tradições. É para esse tipo de relação que desejamos apontar nesse estudo, objetivando inserir as práticas e crenças dos grupos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal numa cultura mais ampla, e esperando contribuir para o seu registro.

Sinopse dos capítulos

Os primeiros três capítulos se detém, respectivamente, nos casos particulares de cada uma das linhas. Assim, o capítulo 01 aborda o culto do Santo Daime, quando descrevemos o processo de formação histórica desta linha, com a constituição de seu conjunto ritual, mitológico e doutrinário, bem como nos detemos nas suas

descrições e análises. Numa seção posterior do capítulo, passamos a analisar o processo de segmentações desta linha, surgido após a morte de seu fundador, visando identificar os elementos e mecanismos mais relevantes desse processo. Aplicamos a mesma estrutura de exposição dos dados e de sua análise para os capítulos 02, da Barquinha e 03, da União do Vegetal. Assim, inicialmente, apresentamos os componentes que definem a unidade das linhas, para depois mostrar como eles são acionados pelos fiéis na construção de suas oposições e na demarcação das fronteiras dos diferentes grupos que compõem, internamente, estas linhas.

Finalmente, no capítulo 04 desenvolvemos uma analogia entre todos os grupos antes descritos e comentados. Por um lado, procuramos apontar quais são os principais elementos rituais, míticos, doutrinários, bem como os mecanismos organizacionais que definem cada uma dessas linhas e as distingue entre si. Por outro, o objetivo é, novamente, indicar que os contrastes entre as linhas e seus grupos são feitos por meio de componentes simbólicos, crenças e práticas que são comuns a todas elas, ou melhor, que pertencem a uma mesma tradição. A conclusão retoma esta argumentação de forma sintética, destacando a relação dialética entre continuidade e descontinuidade que, a meu ver, marca o movimento e as relações entre as religiões ayahuasqueiras.

Cap. I - A Linha do Santo Daime

O Mestre Irineu e a revelação da doutrina do Santo Daime

De São Vicente Férrer aos seringais da Amazônia



*Foto do Mestre Irineu, disposta em
varias igrejas do Santo Daime*

Raimundo Irineu Serra nasceu em quinze de dezembro de 1890, em São Vicente Férrer, no estado do Maranhão, onde passou sua infância. Negro, filho de escravos, tinha mais sete irmãos. Conta-se que, devido às dificuldades enfrentadas por seus pais, foi na prática criado por um tio materno, chamado Paulo. Ao que parece, contudo, todos os familiares viviam bastante próximos e os relatos sobre esta época indicam que Raimundo Irineu Serra deve ter sido bem ligado à sua mãe. Muitos dos seguidores mais antigos do culto religioso criado por ele dizem que Raimundo Irineu Serra se lembrava, com frequência, da mãe. A senhora Percília, umas das primeiras adeptas do culto daimista¹⁸, conta:

“ele dizia que a dona Joana era muita religiosa...
(...) Ela era católica, devota de vários santos, e orava muito. Tinha aquela obrigação de rezar sempre o terço. E ela passou essa devoção para os filhos... para o Mestre, que aprendeu desde menino
(...) Ela era muito severa também (...) O Mestre contava histórias de quando ela repreendia ele... quando era necessário... sempre naquela linha de devoção, dentro das leis cristãs (...)” [PR].

Existem poucos dados sobre as origens religiosas familiares de Raimundo Irineu Serra, bem como a respeito de suas inclinações pessoais místicas ou espirituais durante este período. O já falecido Francisco Granjeiro¹⁹, que tornou-se um membro do culto do Santo Daime na década de 1950, num depoimento exposto numa publicação produzida por ocasião do Centenário de nascimento do Mestre Irineu, relatou alguns acontecimentos onde este último, ainda criança, em São Vicente de Férrer, teria contato com “espíritos”, os quais se comunicavam com o Mestre várias vezes, com o objetivo de doutriná-lo (Revista do Centenário 1992, p. 18). É comum, também, ouvir de daimistas afirmações que procuram relacionar o Mestre Irineu com as tradições afro-brasileiras típicas do Maranhão, como o Tambor de Mina. Contudo, no decorrer das minhas pesquisas, jamais consegui informações precisas acerca do envolvimento ou do Mestre Irineu ou de seus familiares com esse tipo de culto. Voltarei a tocar neste ponto num outro momento.

Igualmente, é difícil estabelecer com segurança a data, ou mesmo o ano exato em que Raimundo Irineu Serra deixou o Maranhão. Em muitos relatos, afirma-se que isto se deu quando ele tinha quinze anos, portanto,

¹⁸ Hoje em dia Percília está afastada do Santo Daime. Ela não reside mais no Alto Santo, mas no centro de Rio Branco. Ela foi, já na ocasião da realização do meu mestrado (1996), uma das minhas principais informantes sobre o período de formação da religião do Santo Daime e do processo de organização de seu conjunto ritual.

¹⁹ Eu conheci o senhor Francisco Granjeiro Filho em 1994, em Rio Branco, Acre, quando realizava parte da minha pesquisa de campo para o meu mestrado. Na ocasião, colhi, também, seu depoimento.

em 1905. Mas há outros no quais conta-se que este fato ocorreu mais cedo, quando o Mestre tinha a idade de onze anos (Jaccoud 1992, p. 38), ou ainda bem mais tarde (Fernandes 1986 e outros). Da mesma forma, os motivos alegados para explicar sua partida e sua viagem para a Amazônia variam bastante. Na maior parte das entrevistas que realizei ao longo da presente pesquisa, destaca-se que o Mestre Irineu decidiu deixar sua terra natal por influência de um tio, que o aconselhou a viajar. Esta é a explicação fornecida, abaixo, por Luís Mendes (GP:53)²⁰, um dos antigos adeptos do culto religioso fundado pelo Mestre Irineu e atual líder de uma de suas dissidências.

“Ele veio para cá seguindo o conselho de seu tio, Paulo, que foi quem criou o Mestre. Esse tio disse que, para ele se tornar um homem de verdade, ele tinha que correr o mundo inteiro, viajar, conhecer as coisas do mundo (...) E foi o que ele fez (...) Mas já era a mão do destino, do caminho dele mesmo... de Deus... Por isso ele fez essa viagem até a Amazônia... porque aqui é que ele ia receber o tesouro dele... que é essa doutrina (...)” [AS: LM-a].

Esta menção a viagens, bem como a idéia do “tesouro” que irá ser encontrado na Amazônia, vão ser retomadas em outros momentos e relatos, passando a consistir em importantes elementos da doutrina organizada pelo Mestre Irineu.²¹ No depoimento mencionado anteriormente, de Francisco Granjeiro Filho, a história da partida do Mestre Irineu é contada com mais detalhes. Transcrevo a seguir alguns de seus trechos, contendo diálogos entre Raimundo Irineu Serra, sua mãe e seu tio Paulo.

“Aos quinze anos, o Mestre pensava em se casar. Ele tinha uma pretendente. Era sua prima (...) Aí, a mãe dele (...) chamou a atenção dele: — ‘Olha, você está querendo casar, namorando a sua prima. Mas deixa isso de mão, porque você é novo e ela nem moça é mais. O povo já fala dela’. — ‘Mamãe, se ela for moça, eu caso com ela. Se não for, eu não caso.’ (...) E contou a história para o tio, a quem ele tinha muita obediência (...) Eles estavam no roçado trabalhando, quando seu tio perguntou: — ‘Raimundo, você está com vontade de casar?’ (...) — ‘Tô, meu tio (...)’ — ‘É bom. Porque você se casa cedo, tem logo família (...)’. Sabe, Raimundo, o homem para se casar deve primeiro dar uma volta no mundo. Quando volta, já sabe quanto custa 1 kg de sal, quanto custa 1kg de açúcar (...) Aí, já dá para o homem casar” (Revista do Centenário 1992, p. 18).

Existem alguns relatos nos quais se conta que o Mestre Irineu se desentendeu com seu tio e não com sua mãe. Por exemplo, num artigo recente de Labate e Pacheco (2004), faz-se referência a uma história na qual Irineu Serra foi repreendido por seu tio porque não queria fazer um trabalho. O tio teria lhe dado um puxão de orelha e Irineu, desgostoso, decidiu ir embora. No mesmo artigo, os autores citam uma outra história, que diz que ele partiu de São Vicente Férrer porque apanhou de seu tio depois de ter bebido e se envolvido numa briga durante uma festa. As duas histórias foram narradas por parentes do Mestre Irineu, por ocasião da visita dos autores à cidade natal deste último. A segunda delas é destacada no artigo para valorizar o argumento de que Irineu Serra, antes de se estabelecer na Amazônia, teve um contato constante e profundo com as tradições

²⁰ Ver o *Gráfico de Parentesco do Alto Santo*, com as respectivas numerações e legendas dos seus integrantes. Usamos aqui a sigla GP como referência à *Gráfico de Parentesco*.

²¹ As duas noções estão presentes em hinos tanto do Mestre Irineu, como de seus seguidores, sendo, de fato, bastante recorrentes nas exegeses daimistas.

culturais maranhenses, tanto religiosas como profanas, pois a festa mencionada no relato era um folguedo de bambaê, típico daquela região (Labate e Pacheco 2004, pp. 309).

Um ponto comum em todos esses relatos é que, alguns dias após tais conflitos, Irineu Serra se alistou num navio que embarcaria em pouco tempo para a Amazônia, levando várias pessoas para trabalhar nos seringais daquela região. Também em quase todas as narrativas coloca-se que ele passou um período em São Luís do Maranhão, embora não se saiba precisar quanto tempo exatamente. De todo jeito, percebemos, pelas informações contidas nos depoimentos, que o Mestre Irineu demorou alguns anos para chegar ao Acre, desde sua partida de São Vicente Férrer. Conta-se que ele parou em Belém, e só depois foi para Manaus. Muitos dos entrevistados (CG-a;b, WG, PR,) dizem que ele ficou um período mais longo em Manaus, antes de se dirigir para o Acre. O ponto é importante, pois nos permite especular se no decorrer deste período, que antecede a chegada de Irineu Serra ao Acre, ele não teria tido oportunidade de se envolver com cultos de origem afro-brasileira que começavam a se desenvolver em cidades amazônicas desde o começo do século XX (Pereira 1979, Monteiro da Silva 2002, Furuya 1993 e 1994, Gabriel 1985). Aliás, no artigo citado de Labate e Pacheco, os autores, embora tendam a descartar a possibilidade de envolvimento do Mestre Irineu com o Tambor de Mina em São Vicente Férrer, consideram que ele poderia ter freqüentado terreiros desse tipo enquanto permaneceu em São Luís, já que apesar deles não existirem no interior do Maranhão até a década de 1930, já eram comuns, por outro lado, na capital do estado desde meados do século XIX (Labate e Pacheco 2004).

Os irmãos Costa e a “missão” do Mestre Irineu: do cipó ao Santo Daime

Na maior parte dos relatos colhidos durante minha pesquisa de campo, sustenta-se que Irineu Serra finalmente chegou ao Acre em 1912. Vários autores corroboram com essa informação, como por exemplo Fernandes (1986). Conta-se também que ele chegou casado com uma senhora chamada Francisca.²² Chegando ao Acre, teria se dirigido a Xapuri, onde passou cerca de dois anos, e depois para Brasiléia, na fronteira com a Bolívia e o Peru, sempre trabalhando como seringueiro. A extensão de sua permanência em Brasiléia também é motivo de controvérsia. Fala-se em dois ou três, e quatro anos. Porém, um fato importante deste período, que irá marcar definitivamente o futuro do Mestre Irineu como fundador de um culto religioso, é o seu encontro com os irmãos Antônio e André Costa. O fato é afirmado em todas as narrativas existentes sobre esta época, e vai ser incluído no conjunto de relatos que, miticamente, fundamentam a criação do culto do Santo Daime e a legitimação do Mestre Irineu como seu líder máximo. Em alguns depoimentos, diz-se que Irineu Serra encontrou com Antônio e André Costa em Brasiléia, em outros em Xapuri, ou ainda nas florestas peruanas. Eles eram conterrâneos, mas não é totalmente claro se já se conheciam desde o Maranhão, ou se vieram a estabelecer contato só na Amazônia. Muitas vezes, afirma-se que os irmãos Costa eram parentes de Irineu Serra. Walcívio Genésio da Silva, filho do Mestre Irineu, do seu segundo casamento, me disse, numa entrevista, que Antônio

²² Segundo o que apurei, esta foi sua primeira esposa. Após ela, Mestre Irineu teve mais três esposas, embora não tenha se casado oficialmente com todas. A maior parte das informações sobre esse período da vida do Mestre Irineu foram obtidas com Walcívio Genésio da Silva (filho legítimo do Mestre Irineu), Cecília Gomes, Percília Ribeiro e Peregrina Gomes Serra, última esposa do Mestre Irineu e atual dirigente do centro fundado por ele. Com os três primeiros, além da realização de várias conversas, pude empreender entrevistas. Com a senhora Peregrina, no entanto, as informações foram obtidas através de uma consulta mais informal, sem a ocorrência de uma entrevista. Consultar *Fontes Orais*, ao final desta tese.

Costa era seu padrinho (WG).²³ Sebastião Jaccoud, um adepto do culto criado pelo Mestre Irineu, no relato publicado a respeito de sua própria conversão, diz que Antônio e André Costa eram primos do Mestre Irineu, e que este, sabendo que os dois se encontravam na selva peruana, foi ao encontro deles (1992, pp-38-9). De qualquer forma, invariavelmente afirma-se que foi Antônio Costa quem falou da ayahuasca pela primeira vez para Irineu Serra.

Há vários relatos que versam sobre este período, cada um deles contendo elementos diferentes, por vezes opostos, a respeito desta história. Na minha dissertação de mestrado analisei, minuciosamente, um conjunto dessas narrativas, mostrando como elas funcionavam como versões de um mesmo mito sobre a criação de uma doutrina religiosa por um líder escolhido (Goulart 1996). Aliás, a própria noção de “doutrina” é bastante destacada em tais narrações, passando, posteriormente, a se constituir numa importante categoria daimista, fundamental para se referir ao conjunto de crenças e preceitos desta religião. Passarei a expor, aqui, alguns relatos, baseando-me tanto em dados colhidos durante a minha pesquisa de mestrado quanto em informações mais recentes, obtidas no decorrer do presente estudo. Num depoimento fornecido para a *Revista do Centenário* do Mestre Irineu, Luís Mendes diz que Antônio Costa e Irineu Serra moravam no mesmo lugar (*Revista do Centenário* 1992, p. 14). Segundo ele, o Mestre Irineu era seringueiro, enquanto o primeiro era comerciante, vendendo e comprando a borracha. Numa ocasião, Antônio Costa contou a Irineu que havia uns “caboclos” no Peru que bebiam um chá, cujo nome era ayahuasca. Neste ponto, Luís Mendes esclarece que naquele lugar “o pessoal que tomava essa bebida tinha um pacto satânico, para trazer fortuna e facilitar a vida de cada um” (*Revista do Centenário* 1992, p. 14). Mas, mesmo com este esclarecimento, o Mestre Irineu decidiu experimentar o chá. Pois, como explica Luís Mendes, o Mestre “tinha procurado sempre por Deus, mas Deus tinha dado tão pouco a ele, naquela luta danada para sobreviver” que ele “resolveu experimentar a bebida” (*Revista do Centenário* 1992, p. 14). Passa-se, então, a descrever o que, de acordo com a narrativa, teria sido a primeira experiência de Irineu Serra com a ayahuasca. Vejamos o relato.

“Tomou a bebida e quando os outros começaram a trabalhar, botaram a boca no mundo, chamando o demônio. Ele também começou a chamar. Só que na proporção que ele chamava o demônio, eram cruzeiros que iam aparecendo. Ele se sentiu sufocado de tanta cruz que apareceu. O Mestre começou a analisar: ‘O diabo tem medo da cruz e na medida que eu chamo por ele, aparecem as cruzeiros. Tem coisa aí’.... Ele pediu para ver uma série de coisas. Tudo que ele queria, ele pode ver (...) E assim foi a primeira vez (...)” (*Revista do Centenário* 1992, p. 14).

Neste depoimento não fica claro se os irmãos Costa teriam participado, junto com Irineu Serra, da sessão de ayahuasca descrita. Em muitos relatos, sustenta-se que Antônio e André Costa estavam presentes ou, às vezes, que só o primeiro estaria. Como podemos notar, os depoimentos sobre tais acontecimentos apresentam uma série de variações. Contudo, por outro lado, há um conjunto de imagens, idéias e associações que se

²³ O senhor Walcívrio (GP: 21) nasceu em Brasília, em 1918, de uma união informal do Mestre Irineu com Emília Rosa Amorim. O Mestre Irineu deixou Brasília e a mãe de Walcívrio logo após o nascimento deste último. Pai e filho só vieram a se reencontrar muito tempo depois, em Rio Branco, em 1970, um ano antes da morte do Mestre Irineu. Walcívrio Genésio decidiu, então, ingressar na doutrina religiosa criada por seu pai. Passando a residir no Alto Santo, casou-se com Cecília Gomes (GP: 20), uma das adeptas mais antigas do Santo Daime. O senhor Walcívrio faleceu há alguns anos.

repetem nas diferentes narrativas sobre as primeiras experiências do Mestre Irineu com o chá. Este é o caso da imagem da cruz que aparece sempre em oposição ao demônio e que, posteriormente, vai se tornar um elemento simbólico bastante importante no culto do Santo Daime, sendo relacionada ao próprio hinário²⁴ do Mestre Irineu. Em outras narrações a cruz, ou as cruzes, levam Irineu Serra para lugares distantes e, em alguns casos, o conduzem de volta para sua terra natal, o Maranhão, ou então para uma viagem em torno do mundo.²⁵ Uma idéia que se evidencia no relato anterior e que também surgirá, insistentemente, em outras versões desta história, é a de que os primeiros contatos de Irineu Serra com a ayahuasca se deram num contexto de práticas demoníacas, ocasionalmente denominadas de mágicas ou de feitiçaria e magia negra. Cecília Gomes (GP:20), filha de um dos primeiros membros do culto organizado pelo Mestre Irineu em Rio Branco, o senhor Antônio Gomes que, juntamente com sua família, tem um papel fundamental na formação da comunidade daimista, me disse numa entrevista:

“(...) Essa primeira vez, o Antônio Costa levou o Mestre para participar de uma sessão com um pessoal... (...) na selva peruana. Era uns caboclos que bebiam a uasca, o cipó, tinha vários nomes (...), os nomes que os índios davam (...) Mas lá o pessoal fazia um trabalho de magia negra. Bebiam a uasca para chamar o demônio (...) O Mestre não quis saber dessa história, porque ele tinha uma missão maior, que era fazer o bem, curando com o Daime(...)”
[CG-b].

Deste modo percebemos que o contexto no qual o Mestre Irineu conheceu a ayahuasca, associado aos “caboclos”, aos “índios”, à “selva”, é classificado pelos integrantes do culto religioso que ele começou a organizar a partir dos anos trinta, em Rio Branco, como o *locus* do “demônio”, da “magia negra”, do oposto ao “bem”. A questão do nome da bebida, que aparece aqui, nos remete a um outro grupo de narrativas a respeito das primeiras experiências do Mestre Irineu com a ayahuasca. Trata-se de relatos nos quais há uma personagem feminina, identificada como entidade, ser espiritual ou divindade, e que é responsável por todo o processo de iniciação de Irineu Serra. Um dos ensinamentos transmitidos pela entidade ao Mestre Irineu, no decorrer de sua iniciação, refere-se ao nome da bebida. As denominações antigas, usadas pelos índios e caboclos deveriam ser abandonadas. Antes de chegarmos a esse ponto, vejamos, no entanto, alguns trechos iniciais deste tipo de relato. O próximo é a continuação do depoimento de Luís Mendes, na *Revista do Centenário*.

Os dois tomaram e Antônio Costa ficou na sala e o Mestre lá dentro, no quarto. Quando começaram a mirar Antônio Costa lhe disse:
— ‘*Tem uma senhora conversando comigo e ela me falou que foi sua companheira desde que você saiu do Maranhão. Ela te acompanhou até aqui.*’
O Mestre não entendeu, porque ele tinha viajado sozinho.
— ‘*Perguntou como é o nome dela?*’

²⁴ Hinário é, como aponta o nome, um conjunto de hinos. Como explicaremos no decorrer deste capítulo, a religião do Santo Daime é, em grande medida, organizada através dos hinos de seus principais líderes. O hinário mais importante é o do próprio Mestre Irineu.

²⁵ O hinário do Mestre Irineu possui 132 hinos e recebe o nome de “Cruzeiro”. Esta passagem em que Raimundo Irineu Serra é levado para viajar pelo mundo na sua primeira experiência com a ayahuasca será relacionada, mais tarde, a alguns hinos que ele “receberá”, nos quais se afirma que o Mestre ou sua doutrina vão “doutrinar o mundo inteiro”. Mais adiante, analisaremos outros significados da cruz e do cruzeiro nesta linha religiosa.

— ‘*Ela está dizendo que se chama Clara*. Tu te prepare, pois ela mesma vem conversar contigo.
 (...) Na próxima vez, depois de tomar o Daime, ele armou a rede de modo que a vista dava acesso para a lua. Parece que estava cheia ou quase cheia. Era uma noite clara (...) E quando ele começou a mirar muito deu vontade de olhar para a lua. Quando olhou, ela veio se aproximando, até ficar bem perto dele, na altura do teto da casa. E ficou parada. Dentro da lua, uma Senhora sentada numa poltrona, muito formosa e bela (...) Ela falou para ele:
 — ‘Tu tem coragem de me chamar de Satanás?’
 — ‘*Ave Maria, minha Senhora*, de jeito nenhum!’
 — ‘Você acha que alguém já viu o que você está vendo agora?’ (...) ‘Você está enganado. O que você está vendo nunca ninguém viu. Só tu. Agora, me diz: quem você acha que eu sou?’
 Diante daquela luz, ele disse:
 — ‘*Vós sois a Deusa Universal!*’
 — ‘Muito bem. Agora, você vai se submeter a uma dieta. Para tu poder receber o que eu tenho para te dar’ (...)’ (1992, p. 14).

De forma diversa do que sucede no relato de Luís Mendes, algumas vezes a entidade espiritual que se revela ao Mestre Irineu é mencionada nas narrações que se referem à primeira ocasião em que ele bebeu a ayahuasca e, em certos casos, a menção a ela é feita ao se descrever a sessão com os “caboclos do Peru”. Em ambas espécies de narrativas, contudo, a entidade se revela primeiro a Antônio Costa e, depois, a Irineu Serra. Os nomes atribuídos a ela também são variados: Clara, a Senhora, a Rainha, Deusa Universal, são algumas das suas denominações.²⁶ Em geral, quando se conta sobre sua primeira menção ou aparição, ela é chamada apenas de “mulher” ou “senhora”. Nas suas aparições posteriores, ela passa a ser identificada com outros nomes, que a particularizam com mais nitidez. Sustenta-se que a “Senhora” apareceu para o Mestre Irineu em diversas ocasiões, sobretudo enquanto ele se submeteu a um período de iniciação com a ayahuasca. Esta marcou-se, principalmente, pelo cumprimento de uma dieta, mencionada no relato acima. Em vários depoimentos colhidos por mim (WG, CG-a;b) afirma-se que a dieta durou oito dias, mas há relatos diferentes, nos quais fala-se, por exemplo, em seis ou onze dias (Revista do Centenário 1992; Jaccoud 1992, p. 40). Por outro lado, garante-se, sempre, que o Mestre Irineu teve que se isolar na mata. Atentemos para a fala de Percília Ribeiro, contemporânea do Mestre Irineu e antiga daimista, já citada aqui. Nesta fala, explica-se a origem do nome Daime para se referir ao chá.

“(...)Ela disse que ele ia precisar ficar vários dias na mata (...) oito dias, sozinho, sem ver ninguém, afastado de tudo. Ele não podia nem ver saia de mulher... não podia chegar perto de mulher... Era para ficar na dieta, só podia comer macaxeira, sem sal nem nada, tomando Daime (...) Quando foi um dia, o Antônio Costa, que estava por perto, cuidando dele, foi lá e, escondido, botou sal na macaxeira dele (...) Mas o Mestre, quando viu aquela macaxeira,

²⁶ As aparições da entidade, segundo vários relatos, ocorrem também numa noite de lua cheia, e é feita toda uma relação entre a lua e esta divindade feminina. Algumas vezes a “Senhora Clara” está dentro da lua. Em minha tese de mestrado apontei para o destaque que a imagem da lua adquire em vários contextos culturais como metáfora ou símbolo da mulher e da fertilidade (1996, cap. 04). Também a águia está relacionada às aparições desta “mulher” misteriosa ao Mestre Irineu. Assim, em algumas narrações, este pássaro, associado em muitas populações indígenas e tradicionais, ao xamanismo, está sob a cabeça da “Senhora”, em ponto de voo (Revista do Centenário, pp. 19). Também analisei alguns dos significados desta imagem em minha dissertação (1996).

foi logo dizendo para o Antônio Costa: ‘então, quer dizer que você quer me enganar, botando sal na macaxeira?’ O Antônio Costa se assombrou com aquilo, e pensou: ‘como ele podia saber?’ Aí, ele viu que o Mestre já estava entendendo das coisas (...) O Mestre passou muita provação na mata, viu muita coisa (...) Quando terminou a dieta, a Rainha apareceu para ele (...) Aí, ela disse que ele já estava pronto para receber o que ela tinha para lhe entregar (...) Ela disse para o Mestre que ele poderia pedir o que ele quisesse (...) O Mestre pediu para ser o maior curador do mundo, e para ela colocar tudo que pudesse curar naquela bebida (...) Foi, aí, também que ela disse que a bebida se chamava Daime. É um pedido, uma prece que a gente faz a Deus... dai-me saúde, dai-me amor (...) A gente pode pedir tudo porque essa bebida é divina mesmo, ela tem tudo que a gente precisa (...)’ (PR).

Em outros depoimentos, afirma-se, freqüentemente, que Daime é o nome “verdadeiro” da bebida. Numa entrevista que realizei com Luís Mendes, ele apresenta a idéia de que, além de “verdadeiro”, este nome é “doutrinado”, remetendo à própria doutrina criada pelo Mestre Irineu. Assim, ele diz que “antes era ayahuasca. Mas esse era o nome primitivo, ainda sem a doutrina. O nome doutrinado é Daime” (LM-a). Percebemos que, na ótica do adepto, a mudança de nome do chá e, em última instância, a criação do culto do Santo Daime, apontam para uma evolução, sendo, portanto, os antigos usos da bebida entendidos como de um grau ou estágio inferior. A noção de “doutrina”, presente nestas narrativas, será bastante aprofundada posteriormente, com o desenvolvimento do culto daimista. Foi justamente uma “doutrina” que a “senhora” ou “deusa universal” entregou ao Mestre Irineu. Como enfatiza Luís Mendes, num outro momento da mesma entrevista, “o Mestre recebeu essa doutrina das mãos da Virgem, diretamente dela. Foi ela, Nossa Senhora, quem deu esse tesouro a ele”. Aqui, a entidade responsável pela iniciação de Irineu Serra no uso da ayahuasca é identificada à Virgem cristã. Tal associação é uma das bases da religião do Santo Daime, a qual é, normalmente, vista por seus adeptos como “a doutrina da Virgem” ou de “Nossa Senhora”. Ainda nos detendo neste conjunto de narrativas, é importante registrar que a idéia de doutrina liga-se, também, a algumas imagens e símbolos. Por exemplo, ela é associada, algumas vezes, a um “tesouro”, e em determinados relatos, parece haver um paralelo entre a doutrina entregue ao Mestre e uma “laranja”, pois narra-se que uma senhora, mulher ou entidade feminina tem uma “laranja na cabeça”, a qual ela deseja entregar a Irineu Serra (*Revista do Centenário* 1992, p. 18 e p. 21). O episódio se repete em diferentes narrativas, sendo a laranja, na exegese destes religiosos, entendida como uma metáfora do mundo, do globo terrestre (*Revista do Centenário* 1992).

A idéia de doutrina remete, muitas vezes, à de missão. Afirma-se, freqüentemente, que a “Senhora” ou a “Virgem” que se revelou ao Mestre Irineu lhe entregou uma “missão”. Tal é, por exemplo, a visão de Sebastião Jaccoud, cujo trabalho citamos anteriormente. Jaccoud, um carioca de Friburgo, ex-marinheiro, conheceu o culto do Santo Daime em 1964, ingressando na comunidade organizada pelo Mestre Irineu, em Rio Branco, em 1967.²⁷ Por ocasião das comemorações do centenário de nascimento de Irineu Serra, em 1992, ele publicou um livro que relatava seu processo de conversão ao Santo Daime e, ao mesmo tempo, expressava suas idéias acerca do conteúdo dos hinários e da simbologia desta religião. Um dos argumentos apresentados por Jaccoud é que a “missão” recebida pelo Mestre Irineu é a de cultivar a doutrina de Jesus Cristo (Jaccoud 1992).

²⁷ Sebastião Jaccoud faleceu recentemente.

Um outro tipo de relato, sobre as primeiras experiências de Irineu Serra com a ayahuasca, versa acerca de um personagem chamado Pizango ou Pizzon. Este, muitas vezes, recebe o título de “Dom” ou de “Mestre”, embora haja, também, relatos nos quais ele aparece apenas como “um caboclo”. Pizango é entendido, simultaneamente, como um homem e uma entidade, um ser espiritual, e nos dois casos vincula-se aos segredos e conhecimentos relacionados à ayahuasca, bem como à iniciação do Mestre Irineu. Na maior parte das vezes, ele é mencionado num conjunto de relatos distintos daqueles que tratam das situações nas quais o Mestre Irineu bebeu o chá com os irmãos Costa, ou mesmo das narrativas que versam sobre a aparição da “Senhora Clara” ou “Deusa Universal”. Porém todos esses relatos podem se confundir, seus episódios se entrecruzando. É o que ocorre com a narração feita por Jaccoud, na qual Dom Pizzon, como é aí chamado, aparece a Irineu Serra quando ele bebe o chá pela primeira vez, acompanhado de Antônio Costa, na mesma sessão na qual a “Senhora” avisa que em breve irá se revelar ao Mestre. Transcrevo, abaixo, a seqüência que menciona Don Pizzon.

“Mestre Irineu tomou com eles pela primeira vez (...) Naquela noite mestre Irineu tomou a bebida várias vezes. A bebida estava acondicionada numa lata de 18 litros na qual vinha o querosene utilizado nos seringais.

— ‘A gente tomava na cuia grande’ – costumava lembrar sobre aquelas sessões.

Numa das vezes que repetiu a dose, mestre Irineu viu um ser banhando-se dentro da lata (...) O próprio ser tratou de se apresentar falando em espanhol.

— ‘*Eu sou o D. Pizzon, o guia desta bebida. Somente você aprenderá tanto quanto eu. Ou mais.*’ E sumiu” (Jaccoud 1992, p. 39).

Em outras histórias o personagem surge não só como ser espiritual ligado à ayahuasca mas como um curandeiro, um sábio, mestre, enfim, alguém que sabia trabalhar com esta bebida e estava em condições de ensinar Irineu Serra. No depoimento de João Rodrigues Nica²⁸ da *Revista do Centenário*, Pizango é apresentado como um caboclo peruano que descendia dos Incas.²⁹ Tal ascendência parece ser colocada como uma garantia da sua sabedoria. Segundo João Rodrigues Nica, Antônio Costa levou Irineu Serra para conhecer o caboclo Pizango e sua bebida. Assim como no relato anterior, sustenta-se que esta foi a primeira experiência do Mestre Irineu com a ayahuasca. Exponho, aqui, alguns trechos desta narrativa.

“(...) Eles tomaram o Daime – eram aproximadamente doze pessoas (...) O caboclo aproximou-se. Só quem viu foi Raimundo Irineu Serra (...) *Na altura do trabalho, Pisango veio e entrou dentro da cuia que estava servindo o Daime* (...) O caboclo Pisango vira-se para Irineu e diz para ele convidar os companheiros a olhar dentro da cuia e perguntar se estavam vendo alguma coisa. (...) Eles olhavam e diziam que só viam o Daime. *Aí Pisango falou:*

— ‘*Só usted tem condições de trabalhar com o Daime. Ninguém mais está vendo o que tu está vendo*’” (Revista do Centenário 1992, p. 21).

²⁸ Atual dirigente de um dos centros dissidentes do Alto Santo.

²⁹ Será possível observar como existe todo um imaginário relacionado aos Incas em vários dos grupos da tradição religiosa enfocada. Isto é verdade principalmente para a linha da UDV e, embora com menos destaque, para linha do Santo Daime, como já podemos notar aqui.

A narração é concluída com a afirmação de que, após este episódio, Irineu Serra se separou dos demais participantes da sessão, retirando-se para outro compartimento, onde consumiu uma quantidade muito grande de Daime. Na minha tese de mestrado realizei uma análise aprofundada dos relatos sobre as primeiras experiências do Mestre Irineu com a ayahuasca (Goulart 1996), distinguindo modalidades deles. Como vimos, um conjunto destas narrativas refere-se à aparição de uma “Senhora”, que recebe vários nomes, como Clara, e é associada a seres espirituais como a “Virgem Maria” ou à “Rainha da Floresta”. Um outro grupo de relatos discorre sobre um contexto de uso da bebida no qual ocorre um “pacto satânico”; e há, por fim, as histórias sobre “Dom Pizango”. Os eventos dos relatos podem se misturar mas, por outro lado, eles destacam mensagens diferentes, por vezes opostas. Nas histórias que falam da “Senhora”, bem como naquelas em que se descreve a sessão onde acontecia um “pacto satânico”, enfatiza-se a idéia de que o contexto no qual Irineu Serra conheceu a ayahuasca era negativo ou tinha aspectos que deviam ser rechaçados. Aqueles inseridos em tal contexto, os caboclos, os índios, faziam um uso “demoníaco”, “primitivo” da bebida, para a “magia negra” etc. Por isso, a entidade feminina que se revela a Irineu Serra explica a ele que o nome da bebida precisava mudar. O antigo contexto de consumo da ayahuasca tinha que ser abandonado e novas formas de seu uso deveriam ser adotadas. Esta é a “missão” que o Mestre Irineu recebeu: organizar uma “doutrina” para aquela bebida.

Nos relatos sobre Don Pizango ocorre o inverso, isto é, as antigas formas de utilização da ayahuasca, e seus representantes, servem de modelo positivo para o Mestre Irineu e o culto religioso criado por ele. Pizango ou Pizzon é um “mestre” no uso e na preparação desta bebida. Ele está intimamente ligado a ela, sendo considerado o “seu guardião”, o “ser” responsável pela ayahuasca, que a habita. É o Mestre Pizango, “um caboclo peruano”, quem irá iniciar Irineu Serra nos mistérios do chá; ele está na condição de reconhecê-lo como um novo Mestre. Nesse sentido, Pizango assume papel similar ao da “Senhora Clara”. Ambos são responsáveis pela iniciação de Irineu Serra, os dois lhe revelam segredos sobre a beberagem. Aliás, observamos que a Senhora e Pizango fazem idêntica afirmação a Irineu Serra quando aparecem a ele, dizendo que ninguém, além dele, tinha presenciado tal aparição.

Mostrei, também, em meu trabalho de mestrado, que as diferenças entre estes conjuntos de narrativas remetiam ao próprio processo de constituição do culto Santo do Daime, no qual alguns aspectos das antigas tradições do contexto cultural onde ele surgiu eram abandonados e negados, enquanto outros eram resgatados e reinterpretados. Um argumento central da minha dissertação era que muitas das práticas e crenças do *vegetalismo ayahuasqueiro* peruano, comentado na introdução do presente estudo, foram elementos fundamentais para a organização da linha religiosa do Santo Daime. Assim, o tema destacado nas histórias sobre Pizango, parece relacionar-se com uma das concepções mais importantes do universo vegetalista, ou seja, a idéia de que a iniciação com a ayahuasca e outras plantas similares — as “*plantas-maestras*” — implica num estreitamento das relações entre o neófito e a natureza. Nos relatos sobre Pizango, percebemos que o momento crucial é justamente aquele no qual Irineu Serra visualiza a transformação do primeiro no Daime. Ele descobre que Pizango não era apenas um caboclo e sim um ser, uma entidade responsável pela utilização daquela bebida, que se confundia com ela. É esta a grande revelação da história, e que só é alcançada por Irineu Serra. Por isso, Don Pizango afirma que só este último tem condições de trabalhar com a bebida e se tornar um Mestre do seu uso. O mistério revelado é o da transformação de um homem num vegetal (Goulart 1996). Da mesma forma, Luna explica que, durante o período de iniciação de um vegetalista, diferentes plantas se comunicam com ele, e lhe transmitem muitas das suas qualidades. Segundo o autor, os atributos destas plantas são transmitidos

simbolicamente para o neófito, e um vegetalista terá mais poder e sabedoria conforme adquirir uma quantidade maior das características destas plantas (Luna 1986-a, p. 52).

Na verdade, este tipo de lógica orienta não só a prática dos curandeiros mestiços estudados por Luna, mas está presente também em muitos grupos indígenas da Amazônia que utilizam a ayahuasca. Por exemplo, Barbara Keifenheim a constatou entre os Kaxinawá, povo de língua Pano, que habita a região de fronteira entre o Brasil e o Peru. Os Kaxinawá denominam a bebida de *nixi pae*, que significa, segundo a autora, “sob o efeito do cipó” (Keifenheim 2002, p. 98). Keifenheim descreve e analisa as sessões que os Kaxinawá realizam com o *nixe pae*, procurando compreender como os efeitos da bebida são interpretados e sentidos pelos participantes, ao mesmo tempo em que conduzem à organização de um sistema cosmológico. Ela distingue fases diferentes nessas sessões, as quais expressariam, também, efeitos diversos do *nixi pae*. Para a autora, as sessões com o psicoativo conduziriam a uma experiência que ela denomina de sinestésica, onde os diferentes sentidos se fundem. Assim, estímulos auditivos são transformados em percepções visuais ou olfativas e vice-versa. A autora sustenta que o tema principal das experiências dos Kaxinawá com o *nixi pae* é a transformação de seres humanos em seres da natureza, como os animais e as plantas. Contudo, não se trata de uma transformação sutil, puramente simbólica ou cognitiva. Através do *nixi pae*, os Kaxinawá vivenciam sensorialmente o princípio da transformação, passando a experimentar a própria cognição de animais e plantas (Keifenheim 2002, p. 122).³⁰ Outros pontos permitem relacionar a religião do Santo Daime mais diretamente à tradição do vegetalismo peruano, bem como a demais crenças amazônicas vinculadas ao uso da ayahuasca, como procurarei esclarecer ao longo do presente capítulo. Os relatos que versam sobre as primeiras experiências do Mestre Irineu com a ayahuasca possibilitam, ainda, uma analogia entre a dieta à qual ele se submeteu e as prescrições alimentares (e de outros tipos) mantidas pelos vegetalistas — ou dos aspirantes a esta condição — (Couto 1989, Dias 1992, MacRae 1992). Os detalhes de ambas dietas se distinguem, é claro. Assim, normalmente, os neófitos do vegetalismo peruano se submetem a restrições alimentares durante um período mais prolongado do que aquele ao qual se submeteu o Mestre Irineu, e tais prescrições divergem. Porém nos dois casos há a necessidade de um isolamento social na floresta e uma penetração no seu universo e nos seus mistérios. Constatei, deste modo, que em vários relatos de daimistas, afirma-se que no período da dieta na mata, o Mestre Irineu se comunicou com os animais, viu as árvores ganharem vida, rosto, aparência humanas etc. Só após esta imersão na “linguagem” dos animais, das plantas, da floresta, é que ele se torna apto para receber a sua missão e a sua doutrina das mãos da Virgem Maria.

O “Centro de Regeneração e Fé”

As informações sobre a extensão do período em que o Mestre Irineu permaneceu em Brasília, vivendo com os irmãos Costa, variam bastante. Em alguns depoimentos coloca-se que, logo após concluir a dieta na mata, ele teria deixado Brasília (*Revista do Centenário* 1992, Fernandes 1986). Porém a maior parte dos meus dados de campo contraria este tipo de afirmação. Creio que é bem mais provável que ele tenha permanecido alguns anos em Brasília, dando continuidade, inclusive, às suas experiências com a ayahuasca ao lado de

³⁰ Diversos autores afirmam que o tema da transformação em animais, plantas, pedras e outros elementos naturais se relaciona, de um modo geral, ao próprio xamanismo. O xamã ou pajé é, muitas vezes, o mediador entre o mundo da natureza e o mundo dos homens, aquele que domina as técnicas que permitem a passagem entre os dois mundos (Gallois 1996).

Antônio e André Costa. Isto me foi confirmado em várias entrevistas, como por exemplo na que realizei com Walcívio Genésio da Silva, filho do Mestre Irineu, nascido em Brasília (WG). Luís Mendes, na *Revista do Centenário*, chega a falar que Irineu Serra permaneceu cinco anos em Brasília, depois de ter bebido pela primeira vez a ayahuasca. Segundo ele, o Mestre, no transcorrer deste período, se comunicou várias vezes com a “Senhora”, denominada por Mendes de “Rainha” ou “Rainha da Floresta”, a qual continuava a lhe transmitir ensinamentos e instruções (*Revista do Centenário* 1992, pp. 14-5). De qualquer modo, sabe-se que Antônio e André Costa organizaram um centro em Brasília cujos rituais se baseavam na utilização da ayahuasca (Monteiro da Silva 1983 e 2002). É certo, também, que Irineu Serra participou deste centro ao menos por um determinado tempo. O centro se chamava CRF- Centro de Regeneração e Fé. Conta-se que, um pouco antes de deixar Brasília, Irineu teria se desentendido com Antônio Costa e se desligado do CRF (Monteiro da Silva 1983 e 2002, MacRae 1992). Os motivos apresentados para esse desentendimento divergem. Em muitos depoimentos colhidos por mim afirma-se que Antônio, o qual deveria ser o líder do grupo, estabeleceu alguns graus hierárquicos e “graduações”, determinando categorias de comando, mas excluiu Irineu das mesmas (CG-a). Sabemos pouco a respeito deste centro. Porém, é possível perceber que ele já apresentava, naquela época, uma certa estrutura, como demonstram os relatos acerca da criação de “graduações”. Outros dados indicam, igualmente, a existência de uma organização preliminar no CRF. Assim, afirma-se, às vezes, que as experiências realizadas pelo Mestre Irineu com a ayahuasca, em companhia dos irmãos Costa, eram feitas sempre nas quartas-feiras (*Revista do Centenário* 1992, pp. 18-9), sugerindo que havia uma espécie de calendário ritual no CRF.

Monteiro da Silva, mais recentemente, realizou uma pesquisa em Brasília, junto a alguns parentes de Antônio e André Costa, obtendo novos dados a respeito do CRF (2002, pp. 367-398). Segundo o autor, este centro funcionou de 1913 a 1929. A partir destes dados, Monteiro da Silva levanta algumas hipóteses. Uma delas diz respeito a origem da designação Daime. Opondo-se à explicação mais corriqueira, — que aliás é admitida por ele mesmo em trabalho anterior (Monteiro da Silva 1983) — segundo a qual Daime seria uma derivação de uma prece feita a Deus, como dai-me saúde, a cura, a luz etc, o autor sugere que a designação viria do termo africano “Dã”. Tal termo se aplica a uma serpente mítica de cultos de origem daomeana (Pereira 1979). O autor desenvolve esta hipótese tendo em mente o argumento de que o culto do Santo Daime tem na sua origem ligações estreitas com as tradições afro-brasileiras. A hipótese de Monteiro da Silva permite que especulemos sobre o encontro e uma interpenetração das culturas ameríndias e africanas na religião do Santo Daime, já que, conforme sabemos, os mitos sobre uma serpente ligada à ayahuasca são bastante freqüentes entre as populações indígenas que fazem uso desta bebida (Reichel-Dolmatoff 1968, Harner 1973, Hugh-Jones 1979, Lagrou 1991, entre outros). Contudo, mesmo sem aprofundarmos a pesquisa sobre o centro de Brasília, tal como faz Monteiro da Silva, podemos notar semelhanças entre ele e o culto posteriormente organizado pelo Mestre Irineu em Rio Branco. Por exemplo, durante vários anos, conta-se que os rituais daimistas eram feitos nas quartas-feiras, quando também, ao que parece, eram realizadas as sessões no CRF. Ao mesmo tempo, relata-se que, no princípio, o Mestre Irineu organizou o culto do Santo Daime distribuindo entre os seus membros diferentes graduações — similares àquelas que existiam no centro dos irmãos Costa —, como as que encontramos no Exército. Com o tempo, diz-se, ele decidiu eliminá-las, pois concluiu que levavam a muitos desentendimentos e competições. Mas, até hoje, considera-se que toda a irmandade daimista, ou o conjunto de discípulos do Mestre Irineu, deve ser entendido como um “batalhão”, que compõe o “exército de Juaramidam”. Estes termos são usados, sobretudo, durante a realização dos rituais, sendo os seus dirigentes, assim como os líderes das igrejas

daimistas chamados de “comandantes”. O próprio nome do centro de Brasília está na origem da organização do culto daimista. As iniciais “CRF” fazem parte da roupa — chamada de “farda” — utilizada pelas mulheres nos rituais do Santo Daime, embora passem a significar “Centro da Rainha da Floresta” ao invés de “Centro de Regeneração e Fé”. Numa entrevista que realizei, Percília Ribeiro, responsável durante várias décadas pela organização prática dos rituais do Santo Daime, contou que o Mestre Irineu chegou a cogitar o nome “Centro da Rainha da Floresta” para designar o novo centro religioso que ele estava criando em Rio Branco, mas acabou descartando a possibilidade por influência de alguns de seus discípulos.³¹

O culto do Santo Daime

Os primeiros tempos em Rio Branco: perseguições e estigmas do culto do Mestre Irineu

Segundo os dados colhidos durante as pesquisas de campo que empreendi tanto para o presente estudo, quanto para a minha dissertação de mestrado, o Mestre Irineu deixou Brasília em torno de 1918 ou 1919, dirigindo-se para o município de Sena Madureira (WG, CG-a;b, PR). Neste período, também, ele teria ingressado na Comissão de Limites, conhecida como Guarda Territorial, órgão federal que trabalhava na delimitação das fronteiras entre o Brasil, a Bolívia e o Peru. Irineu Serra permaneceu nesta corporação até 1932, saindo dela com a graduação de cabo. Segundo muitos dos seus discípulos (LM-a,b FG), em função do seu trabalho na Comissão de Limites, o Mestre Irineu viajou muito, percorrendo várias regiões da Amazônia. As informações sobre este período da vida de Irineu Serra são parcas, mas podemos supor que foi quando ele mais teve oportunidade de entrar em contato com diferentes práticas e crenças relacionadas ao uso da ayahuasca.

Sustenta-se que por volta de 1920 ele se estabeleceu em Rio Branco. Os dados são mais precisos a partir da década de 1930, quando Irineu Serra, com certeza, já residia no bairro de Vila Ivonete, em Rio Branco, naquela época zona rural da capital acreana.³² Ele possuía, aí, uma colônia, que foi conseguida, segundo se conta, a partir de seus contatos com políticos e pessoas de prestígio local. Notaremos, mais adiante, que esse tipo de relações marcou a atuação religiosa do Mestre Irineu em Rio Branco, ocorrendo ao mesmo tempo em que ele e seu culto eram alvo de estigmas na região. Na ocasião, a Vila Ivonete abrigava seringais e pequenas colônias agrícolas, as quais em geral eram arrendadas pelo governo estadual. Os locatários ou proprietários destas colônias eram, em boa parte dos casos, ex-seringueiros que se voltaram para a atividade agrícola no momento de declínio do extrativismo da borracha.³³ Esta era a situação do próprio Mestre Irineu e, de acordo com o que mostrei na minha dissertação de mestrado, de vários dos primeiros membros do culto do Santo Daime.

³¹ Veremos que a designação CRF (*Centro da Rainha da Floresta*) vai ser retomada por um grupo dissidente desta linha, pertencente ao segmento Alto Santo.

³² Conforme veremos, atualmente neste bairro, que passou de zona rural à urbana, situam-se três diferentes centros da linha da Barquinha.

³³ Lembramos que de 1920 a 1940 a exploração gumífera na Amazônia brasileira decaiu consideravelmente, principalmente devido a concorrência da borracha produzida na Malásia e Ceilão, onde se desenvolveram plantações e um tratamento muito mais racional do produto. Na década de quarenta, em função da Segunda Guerra, a produção da borracha brasileira é recuperada. É o período em que os migrantes nordestinos trazidos para trabalhar nos seringais da Amazônia são chamados de “soldados da borracha.” Contudo, esta recuperação foi circunstancial, só durando durante a guerra. Nos períodos em que a produção da borracha brasileira incrementou-se, a atividade agrícola era desencorajada ou mesmo proibida nos seringais. Ao contrário, nos momentos de seu refluxo, incentivava-se o trabalho com a agricultura (Almeida 1992).

Entre os adeptos desta religião, entende-se que, oficialmente, o primeiro ritual do Santo Daime, ou melhor, “trabalho”, para utilizarmos a terminologia daimista, ocorreu na Vila Ivonete, na casa do Mestre Irineu, em vinte e seis de maio de 1930. Estavam presentes, na ocasião, além do próprio Mestre Irineu, mais duas pessoas. Uma destas era José das Neves, já falecido, considerado o primeiro discípulo do Mestre Irineu. O “trabalho”, como relatou Neves no livro de Vera Fróes Fernandes, era de “concentração” com Daime, sem o uso de “farda”, a qual ainda não existia (Fernandes 1986, p. 27). Explicaremos, em outro momento, no que exatamente consiste o “trabalho de concentração”. Nos deteremos, agora, no perfil dos primeiros membros do Santo Daime e no seu processo de organização e reunião em torno da figura do Mestre Irineu. Com esse objetivo, vou expor aqui trechos de entrevistas realizadas com alguns dos adeptos mais antigos desta linha religiosa, como é o caso do depoimento abaixo, de Percília Ribeiro.

“(…) Meu pai ficou sabendo do Mestre e do Daime através de um amigo, que morava perto da gente e do Mestre também (...) A gente tinha a nossa colônia naquela época (...) Meu pai já tinha largado a seringa (...) Mas durante muito tempo ele foi seringueiro. Quando ele chegou aqui, vindo do Ceará, já foi direto trabalhar no seringal (...) Isso foi em 1912. Foi aqui que ele conheceu minha mãe, que era acreana (...) Pois bem, papai estava muito doente ... Era a malária. Não tinha remédio (...) Só ia de casa para o hospital, só tomando isso e aquilo... e com nada disso ele curou (...) Então, ele foi conhecer o Mestre (...) Foi quando ele tomou o Daime. Logo ele se curou (...) A primeira vez que ele tomou o Daime, ele disse: ‘Essa é a casa da verdade, e daqui eu não saio mais’ (...) [PR}.

Segundo Percília, o seu pai, Antônio Ribeiro, conheceu o Mestre Irineu em 1934. Vários dos outros primeiros membros do culto do Santo Daime tem uma história similar. Muitos deles eram, como o Mestre Irineu, migrantes nordestinos que vieram trabalhar nos seringais amazônicos, alguns ainda no começo do século XX. Percebemos também que as questões relacionadas com a saúde e a busca da cura são recorrentes, sendo apresentadas, muitas vezes, como um dos principais motivos do ingresso no culto daimista. O próximo depoimento, de Cecília Gomes da Silva (GP:20), descreve situações semelhantes. Cecília é filha de Antônio Gomes da Silva (GP:03), que faleceu em 1946. A família Gomes da Silva foi uma peça crucial na formação da comunidade religiosa organizada pelo Mestre Irineu. Como veremos, os laços de parentesco são elementos importantes na constituição da comunidade daimista.

“Meu pai era do Ceará (...) Ele veio para cá trabalhar com a seringa... esperando melhorar de vida (...) Ele deu muito duro nessa vida, por essas matas (...) foi no seringal que conheceu minha mãe, casou-se (...) Depois de um tempo, o trabalho com a seringa não estava dando mais... Ai, ele resolveu vir para a cidade... para Rio Branco, que foi onde eu nasci (...) Quando ele conheceu o Mestre, ele já não era mais seringueiro(...) Nós viemos parar nas mãos do Mestre por intermédio de uma doença de meu pai (...) Daí, ele se encontrou com um amigo dele, que disse que conhecia alguém que era capaz de pôr meu pai bom, sem gastar nada. Ai, meu pai foi (...) Isso eu acho que foi lá pelo ano de 1938 (...)” [CG-a].

Tal tipo de relato se repete com frequência ao se falar acerca da vida dos primeiros daimistas que, ao que parece, formavam um grupo pequeno. Percília Ribeiro, por exemplo, fala que no final dos anos trinta havia cerca de vinte pessoas que tomavam o Daime com o Mestre Irineu regularmente. De acordo com ela, a maior

parte dessas pessoas morava na Vila Ivonete, perto do Mestre. No seu depoimento, ela conta que muitos procuravam o Daime para se curar de uma doença, mas acabavam permanecendo no culto do Mestre Irineu porque se sentiam “amparados” e “protegidos” por ele. Nas suas palavras,

“(…) Naquela época era bem pouca gente. Não era como agora (...) Tinha a dona Raimunda, que era a esposa do Mestre... quer dizer o Mestre vivia com ela naquela época... viveu muitos anos! Só depois é que se casou com ela. Tinha a mãe dela, a Maria Franco, que depois se casou com João Pereira, que também foi um dos primeiros discípulos do Mestre, junto com o Zé das Neves e o Germano Guilherme³⁴ (...) Depois veio o Antônio Gomes com seus filhos... muitos destes foram se casando com outros que já vinham acompanhando o Mestre (...) E assim foi crescendo. Muitos chegavam aqui desenganados pelos médicos, sem esperança, e encontravam a cura (...) E o povo ficava, ia se estabelecendo perto do Mestre, porque ele era como um pai, que acolhe seus filhos, que orienta... protege (...) O povo chegava até ele pedindo ajuda, conselho para um filho que não tomava jeito, um marido que vivia na bebida., e ele tinha aquela sabedoria, aquele poder de orientar a todos nós (...)” [PR].

Conforme argumentei em minha dissertação de mestrado, os primeiros membros do grupo religioso criado pelo Mestre Irineu se tornaram seus discípulos na medida em que o reconheciam como uma liderança capaz de dirigi-los em questões não apenas de ordem moral e espiritual, mas também materiais, práticas. Nesse sentido, a organização da religião do Santo Daime expressava, inclusive, um aprofundamento das relações de trabalho entre o Mestre Irineu e seus vizinhos (Goulart 1996, pp. 130-33 e Goulart 2002, p. 319). Conta-se que, ainda na Vila Ivonete, o Mestre orientava seus discípulos, amigos e vizinhos a trabalharem a terra comunitariamente, na forma de mutirões. Como comenta um antigo adepto, hoje membro de um dos centros do Alto Santo, “o Mestre ensinou a cada um de nós a ajudar o outro, nos ensinou a sermos unidos”(JC). A prática do mutirão que, como mostraram diferentes estudiosos, funcionava como um mecanismo de coesão dos bairros do mundo rústico brasileiro (Cândido 1964, Galvão 1955), era, assim, retomada pelos daimistas no momento da organização de seu culto religioso.

Outros mecanismos fundamentais daquela antiga realidade, que a estruturavam, também eram resgatados no processo de formação da religião do Santo Daime, como por exemplo o compadrio e as festas aos santos cristãos. Estas práticas permitiam que muitos dos daimistas se adaptassem ao contexto das periferias rurais e urbanas de Rio Branco, enfrentando as dificuldades vividas na então deficitária capital acreana. Sabemos que, nos anos trinta e quarenta, esta última apresentava uma infra-estrutura bastante precária, estando longe de dar conta das necessidades do contingente populacional que para ali migrava. Os serviços básicos de habitação, saneamento, saúde etc eram incipientes. Aliás, o fato de muitos dos primeiros adeptos do culto do Santo Daime terem se convertido conforme almejavam a cura para uma doença, já indica a carência do sistema de saúde da região. Além disso, a partir de meados da década de trinta, a situação dos pequenos colonos agrícolas que circundavam a cidade de Rio Branco agravou-se em função da competição com os investidores agropecuários, que começavam a atuar na região (Monteiro da Silva 1983). Era diante deste contexto que a liderança do Mestre Irineu despontava. Como foi colocado, a maior parte de seus discípulos o viam como um “pai”, um “protetor”, um “padrinho”. Como diz Cecília Gomes,

³⁴ José da Neves é o número 19 no Gráfico de Parentesco, e Germano Guilherme o número 18. Ambos foram casados com Cecília Gomes (20).

“(..) Ele sempre foi o nosso Mestre (...) Ele dizia que remédio era bom para gente. Às vezes mesmo sem consultar o Daime, ele já sabia (...) Ele era o nosso médico (...) Ele decidia tudo, resolvia os conflitos, as brigas... Todo mundo respeitava ele (...) Assim era o padrinho Irineu. Para mim, ele era tudo, meu pai, meu Mestre, meu padrinho. Ele me criou, morei muitos anos na casa dele (..) Depois, me casei com o Germano, com a orientação dele. Eu tinha dezesseis anos e o Germano quarenta e dois. Mas o padrinho Irineu viu que aquele casamento ia ser bom para nós. Então, nós casamos (..), sempre seguindo a orientação dele (...)” [CG-a].

A designação “padrinho” é atribuída a personagens do universo rural brasileiro, como os “milagreiros”, os “santos”, os “beatos”, entre outros, os quais, segundo alguns autores, eram vistos como protetores de uma população desamparada (Pereira de Queiroz 1978). O Mestre Irineu parecia se adequar a esta categoria de agente, sendo considerado por seus discípulos como um misto de santo, provedor, padrinho. Ao mesmo tempo, redes mais amplas de compadresco eram freqüentemente acionadas pelos primeiros integrantes do culto daimista, tanto nos seus processos de conversão quanto como um meio de intensificar as relações de proximidade e cooperação na nova comunidade religiosa na qual se ingressava. Como disse anteriormente, aliás, as relações de parentesco e afinidade são elementos importantes na constituição da comunidade daimista ao longo de sua história. Num primeiro momento, é basicamente uma família — os Gomes — que irá cumprir este papel. Posteriormente, outros grupos familiares vão se juntar ao primeiro no movimento de formação da comunidade do Santo Daime.³⁵ Em 1956, o Mestre Irineu se casa com uma neta de Antônio Gomes, Peregrina (49), filha de Zulmira (17). É com ela que, atualmente, se encontra a direção do centro fundado pelo Mestre Irineu. O casamento com Peregrina durou até a morte de Irineu Serra, e foi uma união casta.³⁶ Ele mostrava um evidente esforço de intensificar os vínculos de parentesco que fundamentavam a comunidade religiosa organizada pelo Mestre Irineu.

Os laços de parentesco e afinidade também receberão destaque em alguns dos grupos dissidentes da linha do Santo Daime. É o caso do CEFLURIS, onde eles são não apenas importantes na formação e consolidação do sentimento e da prática comunitária, como também dão origem a diferentes posições e papéis religiosos no interior deste grupo, legitimando, entre seus integrantes, condições especiais. Assim, as designações de “padrinho” e “madrinha” são, no CEFLURIS, concedidas aos adeptos que possuem um *status* místico destacado, ou seja, àqueles que são considerados os principais mediadores da comunicação com os entes sobrenaturais.³⁷ É importante dizer, contudo, que se estas antigas práticas de coesão, como o mutirão e o compadrio, eram resgatadas pelos daimistas, isto se dava numa realidade bastante diversa do contexto original em que elas haviam se desenvolvido. As condições dos bairros periféricos da Rio Branco dos anos trinta eram

³⁵ Ver gráfico de parentesco do Alto Santo.

³⁶ Este foi o quarto casamento do Mestre Irineu (50). O casamento anterior, com a senhora Raimunda, segundo conta-se, também foi casto. Depois de vinte anos de casamento, Raimunda decidiu ir embora de Rio Branco, deixando o Mestre Irineu e o culto do Santo Daime. O único filho natural do Mestre Irineu foi Walcívio Genésio da Silva, do seu segundo casamento. O Mestre Irineu teve, contudo, alguns filhos de criação, como Paulo Serra (52). Nos anos cinquenta, o casal Mestre Irineu e Peregrina adotam legalmente uma menina, Marta Serra (76).

³⁷ Lembramos, nesse sentido, que vários dos padinhos e madrinhas adquirem prestígio e asseguram suas lideranças na medida em que possuem hinos ou um hinário de grande legitimidade no interior do seu grupo. Os hinos, como esclareceremos melhor num outro momento, são considerados “revelações”, “ensinamentos”, “mensagens divinas”.

bem diferentes daquelas dos antigos bairros seringueiros amazônicos. Portanto, práticas como o mutirão e o compadrio eram resgatadas mas, também, transformadas, num movimento de adaptação ao novo contexto social.

A posição assumida pelo Mestre Irineu de benfeitor ou organizador de uma população carente nem sempre era bem vista pelas autoridades ou pelos representantes de camadas sociais mais altas. O fato, imediatamente aliado ao uso do Daime, uma bebida ligada aos “índios” e a todo imaginário que estes despertavam na região, gerava uma desconfiança e, muitas vezes, uma verdadeira perseguição ao culto daimista. Nos deteremos em alguns depoimentos que tocam em tais questões, procurando observar quais eram, naquele momento, as principais acusações acionadas contra a religião do Santo Daime, bem como os estigmas mais sofridos pelos seus adeptos. O trecho de uma conversa informal com uma senhora que freqüentou o culto do Mestre Irineu dos anos trinta até a década de quarenta, e que atualmente está afastada dele, aborda alguns destes aspectos. Assim, ela comenta:

“(...) ah, naquela época era difícil! (...) Tinha muita perseguição! Nós éramos incompreendidos. O povo falava muita coisa do Mestre, do Daime. Eu mesma, antes de conhecer o Mestre... antes de conhecer o Daime, tinha muito medo (...) A gente tinha medo porque falavam que deixava a gente doido, enfeitiçado (...) Diziam que era só tomar o Daime para a gente ficar que nem doido, que a gente perdia o controle... e que ficava nas mãos dele, do Mestre (...) Diziam que ele fazia todo tipo de trabalho (...)” [if.ad].

Embora apareçam, nos relatos sobre esse período, alusões ao medo do Daime, isto é, da bebida em si, notamos, também, que tais alusões estão sempre associadas ao tipo de uso que o Mestre Irineu fazia do chá. Na verdade, parece que a desconfiança maior dizia respeito aos poderes do Mestre Irineu, à sua imagem, mais do que propriamente em relação ao Daime. É isso o que indica a fala acima, quando menciona-se a existência de rumores segundo os quais o Mestre “fazia todo tipo de trabalho” ou que ele poderia levar as pessoas a ficarem “nas mãos dele”. Outros relatos dão impressão similar. Vejamos alguns deles, nos quais se tornam mais evidentes os motivos pelos quais o Mestre Irineu era temido. A seguir, uma integrante do centro atualmente dirigido por Peregrina Gomes, a viúva de Irineu Serra, fornece algumas informações sobre o momento de surgimento e formação do culto daimista.

“Havia os que falavam mal, muito mal do Mestre. Por ignorância, ou por maldade. Mas falavam sem saber, porque o Mestre era a bondade em pessoa, um homem que nunca fez mal a ninguém, só fazia ajudar os que precisavam, os que batiam na casa dele (...) Mas, até por isso mesmo, tinham os que falavam mal, que chamavam ele de agitador (...) Falavam que ele usava o Daime para fazer trabalho contra as pessoas, para mandar e desmandar nelas (...) Porque muitos não entendiam como aquele homem... tão simples que ele era... tinha aquele poder, que ia juntando as pessoas em volta dele (...) Porque, quando ele falava, todo mundo parava para escutar. E o que ele dizia a gente seguia mesmo, porque sabia que era uma orientação certa (...) E aí falavam mal dele, às vezes até por inveja, tinha gente que não gostava dele (...) Como foi o caso daquele tenente Costa que quis botar o Mestre na cadeia (...)” [LC].

Percebemos que a posição do Mestre Irineu de líder de uma determinada camada da população local causava um certo embaraço e incômodo, culminando, em muitas circunstâncias, em boatos e comentários depreciativos sobre ele e seu grupo de seguidores. Ao mesmo tempo, esta situação levava a um receio geral em

relação às práticas realizadas pelos daimistas, muitas vezes classificadas, pejorativamente, de “trabalhos”. Analisaremos, mais adiante, os significados implicados nesse tipo de noção. Entre outras coisas, este depoimento nos interessa por mencionar um episódio — bastante citado entre os adeptos do Santo Daime — de conflito entre o Mestre Irineu e a polícia da cidade de Rio Branco. Não conseguimos apurar a data exata do evento, mas provavelmente ele deve ter ocorrido ainda na primeira década de organização do culto do Santo Daime, pois conta-se que o conflito se deu quando o Mestre Irineu residia na Vila Ivonete. Ao que parece, o tenente Costa, citado acima, foi um opositor contundente de Irineu Serra e do grupo religioso recém criado por ele. O fato envolveu, além do próprio Mestre Irineu, o senhor José das Neves. Em alguns relatos sustenta-se que o Mestre Irineu foi preso, em outros diz-se que ele apenas foi detido. Transcrevo, a seguir, o que me contou Percília Ribeiro a respeito do evento.

“(…) Eu sei que meteram na cabeça do policial que o Mestre estava lá... fazendo e desfazendo... casando e descasando (...) Era um tal de tenente Costa, que não gostava mesmo do Mestre, e que vivia inventando coisa para perseguir o Mestre (...) Aí, mandaram um contingente, mais de trinta homens, para prender o Mestre! Imagine só! (...) Um pessoal indisciplinado, iam entrando, derrubando as coisas (...) Daí, o Mestre estava até descansando nessa hora, sem saber de nada (...) Eles chegaram invadindo, e era o tal de tenente de Costa que ia na frente (...) Iam invadindo... sem consideração... entraram no quarto dele, mexeram na gaveta da mulher dele... Uma falta de respeito! (...) Quando o Mestre acordou, eles estavam com o revólver na cabeça dele já. E o tenente disse assim para o Mestre: ‘Não estremeça.’ (...) Aí, eles desceram ... Aí, foi que foram dizer que eles tinham uma queixa lá contra o Mestre, e que queriam prender ele (...) Estavam dizendo que o Mestre estava acobertando o Zé das Neves (...) Porque o Zé das Neves estava sempre envolvido com as mulheres (...) E estavam dizendo que ele tinha roubado uma dona, era uma mulher da vida, e que ele tinha escondido a mulher na casa do Mestre, e que o Mestre ia casar os dois e tudo mais (...) O Mestre não sabia dessa história não, nem sabia aonde estava o Zé das Neves (...) Eles já iam prender o Mestre, mas aí chegou uma ordem do coronel Fontenele — que já sabia o que estava acontecendo —, mandando dizer que se tocassem num fio de cabelo do Mestre iam ter que ser ver com ele (...)” [PR].

Percília Ribeiro diz que, no dia seguinte, o Mestre Irineu se apresentou na delegacia de polícia para prestar esclarecimentos. Mas, segundo ela, ele o fez “de livre e espontânea vontade”. A entrevistada enfatiza, ainda, que na ocasião esteve presente o próprio coronel Fontenele, o qual teria repreendido o tenente Costa na frente de várias pessoas e inclusive demitido alguns funcionários em função do episódio. Conta-se que o coronel Fontenele era um homem de muito prestígio no Acre e que ele estreitou laços de amizade com o Mestre Irineu durante os anos em que este trabalhou na Comissão de Limites. O próprio terreno em que Irineu Serra vivia na Vila Ivonete teria sido conseguido com a ajuda do coronel. Isto mostra que se, por um lado, o Mestre Irineu enfrentava oposições e perseguições, por outro, ele usufruía também de relações sólidas com representantes das camadas dominantes, que garantiam maior prestígio e legitimidade a ele e a suas atividades religiosas. Esse tipo de relação foi, aliás, freqüente no decorrer da vida do Mestre Irineu, a ligação com o coronel Fontenele não consistindo em fato isolado. Por exemplo, o local no qual, mais tarde, o Mestre Irineu irá erguer a sua igreja, onde até hoje situa-se o centro fundado por ele, foi obtido por meio de uma doação feita, em 1945, pelo ex-governador do Acre, Guimard Santos. Tratava-se da Colônia Custódio Freire, zona rural de Rio Branco. As

terras foram doadas ao Mestre Irineu e ele, aos poucos, as distribuiu entre os seus discípulos. Legalmente, entretanto, as terras continuavam sendo do Mestre Irineu. Ele apenas as havia cedido para alguns de seus discípulos, em mais um esforço para organizar a comunidade daimista. A posse das terras era garantida pela autorização do Mestre Irineu, por seu aval e sua palavra. Posteriormente, o Mestre Irineu denominará o local de Alto Santo, em função da sua topografia, que apresentava-se como uma colina.³⁸

Apesar dos contatos com pessoas que ocupavam posições privilegiadas na sociedade de então, o combate e as censuras ao Mestre Irineu e a seu culto não deixaram de ocorrer. Tanto no depoimento de Percília Ribeiro como no anterior percebemos, mais uma vez, a extensão da liderança do Mestre Irineu, o qual, de acordo com várias informações, orientava seus discípulos em diversos assuntos, decidindo sobre uniões amorosas, destinos profissionais, além de questões puramente relacionadas com a esfera religiosa. Como disse a própria Percília Ribeiro, na *Revista do Centenário*, ele “foi o primeiro líder que existiu em Rio Branco (...) Ele era juiz, advogado, conselheiro, tudo” (1992, p. 8). Simultaneamente, seu poder era temido, o seu culto sendo visto e estigmatizado como “perigoso”. Observamos que em vários relatos aparece o conceito de “trabalho”, como referência às práticas religiosas desenvolvidas pelo Mestre Irineu e seu grupo. Esta noção parece estar associada às atividades classificadas como “macumba”, ambas sendo utilizadas, muitas vezes, como sinônimos. No episódio relatado por Percília Ribeiro, num determinado momento a idéia de “macumba” é mencionada. Vejamos como isso ocorre.

“(…) Pois é, esse tenente Costa desrespeitou o Mestre mesmo(...) Daí, dizem que, passado muitos anos, quando ele já estava lá pelas bandas do Rio de Janeiro, deu um negócio lá na mão dele... diz que secou a mão dele! A mesma mão que apontou uma arma para o Mestre. A mão secou! Uma coisa impressionante! Dizem que ele dizia que era macumba, que era trabalho feito contra ele, pelo Mestre... ele ainda continuava falando mal do Mestre! Olha só! (...) Mas a macumba quem fez foi ele mesmo. Porque o Mestre não era homem dessas coisas, não (...) Aquilo lá era a própria justiça divina ensinando ele, mostrando que não se deve mexer com quem não merece (...)” [PR].

A fala é curiosa porque mostra que a noção de “macumba” era, naquele contexto, uma categoria de acusação dirigida aos “outros” e da qual se almejava sempre um afastamento. Assim, o Mestre Irineu e seus discípulos, que eram acusados de “macumbeiros”, contra argumentavam que eram os seus acusadores os verdadeiros responsáveis por atos de “macumba”. Tratava-se de uma batalha entre a “justiça divina” e o “mal”, na qual a “macumba” era colocada ao lado deste último. Evidentemente, na ótica dos daimistas, eles eram os representantes da “justiça divina”. Observemos mais alguns relatos, procurando compreender melhor a que conjunto de imagens estava associado à idéia de macumba. No próximo, Mariza, acreana, que ingressou na religião do Santo Daime apenas na década de 1960, discorre sobre um período anterior, quando ainda na sua infância em Rio Branco, por volta dos anos quarenta, ouvia falar do Mestre Irineu e do Daime.

³⁸ Depois da morte do Mestre Irineu, a sua viúva decidiu lotear as terras e vendê-las para daimistas que já residiam no local, regularizando legalmente a situação de muitos deles. Porém isto acabou por diversificar o perfil da população que aí reside. Atualmente, já é grande o número de habitantes que não são ligados ao Santo Daime, existindo inclusive uma igreja evangélica no local. Constatei que esta última realiza algumas campanhas contra a comunidade daimista e o chá propriamente dito.

“(...) Eu era bem pequena, mas já se falava do Mestre Irineu. Ele já era conhecido (...) A gente ouvia muita coisa que dava medo. As pessoas falavam que tinha aquele trabalho lá, com uma bebida que fazia mal para a gente. E contavam que o Mestre fazia muitas coisas, que era um preto macumbeiro, que separava os casais, que ele roubava as mulheres para ele... Eu ficava assim amedrontada. Outros falavam que ele tinha uma história com um ser inferior (...) Falavam muita coisa naquele tempo” (...) [M: CCM].

Aqui notamos a referência de que o Mestre Irineu era negro. A imagem de um “preto macumbeiro”, associada ao fundador do Santo Daime, parece ter sido bastante recorrente, principalmente nas primeiras décadas de organização do culto. Em boa parte dos relatos sobre esse período enfatiza-se o fato, ao lado de outras características físicas do Mestre Irineu, como seu “tamanho descomunal”, isto é, sua altura, que segundo conta-se atingia quase dois metros (FG; CG-a/b; If.ad;). O seu perfil físico, por si só, parecia constituir uma espécie de “ameaça”, um “perigo”, causando medo em muitos. As práticas entendidas como de “macumba” estavam imediatamente vinculadas a cor do Mestre Irineu. Ele era alvo de desconfiança exatamente na medida em que se destacava como um líder religioso negro de uma população carente. Aliás, vale observar que havia muito mais acusações contra o Mestre Irineu do que em relação ao seu culto ou, mesmo, contra o Daime, isto é, o psicoativo aí utilizado (PR; CG-a,b).

Francisco Cal Overejo, um integrante do Céu do Mapiá, do CEFLURIS (criado pelo padrinho Sebastião), escreveu um pequeno relato onde ele se refere a esta imagem de líder negro do Mestre Irineu. Overejo conta que era muito comum ver o Mestre no mercado de Rio Branco, naquele dias dos anos cinqüenta, sendo seguido por crianças que, gritando, o chamavam de “macumbeiro”. Ele diz que havia, então, todo tipo de boatos sobre aquele “negro corpulento”. Dizia-se, segundo o autor, que ele era “o rei da macumba” e que tinha “poderes sobrenaturais” (Overejo 1996, pp. 49-51). MacRae coloca que o Mestre Irineu, no princípio, comandava uma pequena comunidade de negros, os quais formavam, na década de trinta, seus principais seguidores (1992, pp. 64-5 e Dias 1992). Embora não tenhamos dados suficientes para corroborar a afirmação do autor, é verdade que muitos dos primeiros adeptos da religião do Santo Daime eram negros. Isto também pode ser confirmado pelas fotos da época, nas quais vemos o Mestre Irineu ao lado de seus discípulos, muitos dentre os quais negros. De qualquer forma, percebemos que, neste período, o estigma da raça é bastante importante e freqüente na classificação tanto do Mestre Irineu quanto do culto religioso criado por ele e de seus adeptos. A definição da noção de “macumba” liga-se estreitamente a este estigma. Veremos, mais tarde, que conforme o culto daimista se desenvolve, a categoria de macumba se torna mais complexa, passando a referir-se a novas práticas e estereótipos.

Podemos notar que a condição de negro do Mestre Irineu, bem como os sinais negativos que se associavam a ela, estavam presentes mesmo entre muitos daqueles que viriam a ingressar nesta religião. Assim, por exemplo, Jaccoud, ao relatar sua primeira experiência com o Daime, conta que, no decorrer de uma “miração” intensa, lhe veio à mente a seguinte idéia: “me meti na pior macumba do mundo e o chefe é aquele preto” (1992, p. 29). Jaccoud diz que, depois, se arrependeu do pensamento. Da mesma forma, em várias outras narrativas sobre processos de conversão, deixa-se transparecer idéias similares. Luís Mendes, que entrou para a religião do Santo Daime já no princípio dos anos sessenta, disse, nesse sentido, que uma das primeiras impressões despertadas nele, ao entrar na igreja do Mestre Irineu, foi ver aquele homem, negro, todo vestido de

branco, imponente, dirigindo com tanta ordem todas aquelas pessoas. “Ele era um negro de alma branca”, concluiu Mendes (LM-a).

Organização do ritual e da doutrina do Santo Daime

O conjunto ritual da religião do Santo Daime, como aliás das demais aqui analisadas, foi organizado num processo gradual, que levou algumas décadas. Até o final dos anos trinta, os hinos, que são talvez os principais elementos de estruturação dos rituais daimistas, além da própria bebida que dá nome a esta religião, eram em número reduzido. Cecília Gomes da Silva, por exemplo, diz que, em 1938, quando sua família ingressou no culto do Mestre Irineu, ele possuía apenas dez hinos (CG-b). Para os daimistas, tais músicas são produto da comunicação com os seres espirituais, que assim enviam suas mensagens aos homens. Os hinos, dizem estes fiéis, são “recebidos do astral”, que é concebido como um lugar no qual se situam os entes sobrenaturais, dentre os quais destacam-se aqueles que formam uma “corte celestial”, constituída pelo Pai criador, Jesus, a Virgem Maria e o próprio Mestre Irineu, que tem aí sua representação espiritual particular: Juramidã — da qual falaremos mais depois. Não é muito claro se há outros seres espirituais que pertencem à corte celestial, ou se existe algum tipo de hierarquia entre as diferentes entidades do astral. Tais questões não se encontram explicitadas na doutrina do Santo Daime, a qual caracteriza-se por ser transmitida através do conjunto de hinários de seus adeptos, sendo o principal destes justamente o do fundador do culto.

Atualmente, o calendário ritual do Santo Daime é marcado pela realização de hinários dos principais representantes desta religião, denominados muitas vezes de “padrinhos” e “madrinhas”. Os hinários são cantados e bailados por todos os fiéis — chamados de “fardados” exatamente porque usam uma roupa especial nesta ocasião —, em datas que, em geral, seguem o calendário cristão. O bailado daimista possui um padrão no qual os participantes são dispostos segundo uma divisão principal entre homens e mulheres, que devem ficar separados em dois blocos. Formam-se, no salão ou igreja onde se realizam os rituais, fileiras de homens e mulheres que se posicionam umas diante das outras. Todo o conjunto de participantes constitui uma espécie de quadrilátero ou retângulo, no qual os lados maiores são ocupados por fileiras de homens e mulheres casados, enquanto os menores por rapazes e moças.³⁹ As fileiras são organizadas segundo um critério que estabelece uma hierarquia entre os presentes. Assim, normalmente, os membros considerados mais importantes, que ocupam posições expressivas no grupo, como os seus dirigentes, são colocados nas primeiras filas. Ao mesmo tempo, há um outro critério que dispõe os participantes segundo sua altura.

No centro do bailado fica uma mesa, na qual se encontram símbolos importantes da religião, como o cruzeiro, que é uma cruz de dois braços horizontais. Em torno dessa mesa, sentam-se, normalmente, os músicos. O bailado consiste na movimentação sincrônica de todos os participantes ao som dos hinos cantados, através de pequenos passos que homens e mulheres dão, movendo-se apenas alguns centímetros. Há três tipos de ritmos: a marcha, a valsa e a mazurca. Durante todo o bailado é imprescindível o uso do maracá, um instrumento de percussão, feito em geral com uma lata que possui pedras ou substâncias metálicas no seu interior. Os hinos são

³⁹ Nas igrejas do CEFLURIS a forma do bailado é de uma estrela hexagonal. Nos seis lados desta, dispõem-se fileiras de homens casados, solteiros e rapazes (estes últimos são considerados os jovens, isto é, que ainda não são adultos); e mulheres casadas, solteiras e moças (neste caso, além de jovens, esta categoria implica, também, na idéia da virgindade). Como podemos notar, a divisão de gêneros é fundamental na demarcação dos espaços e momentos rituais.

marcados pelo som cadente do maracá. No bailado criado pelo Mestre Irineu todo o participante deve portá-lo. Ele é entendido como uma espécie de “arma” para se ingressar numa “batalha” espiritual. Conforme veremos ao longo do presente capítulo, várias outras metáforas relacionadas ao universo militar são utilizadas no contexto daimista. Por exemplo, durante o bailado, homens e mulheres constituem, respectivamente, o “batalhão” masculino e feminino. O hinário do Mestre Irineu tem 132 hinos, mas há outros bem maiores. Portanto, a execução dos mesmos costuma ser bastante longa, podendo durar entre dez à quinze horas. Nestas ocasiões, os participantes tomam o Daime várias vezes. Em geral, realiza-se um intervalo no meio dos hinários, que dura cerca de uma hora. Via de regra, é na segunda parte do “trabalho” que os outros instrumentos musicais passam a ser tocados.

É importante ter em mente que, como lembra Alberto Groisman, o hinário se refere tanto ao conjunto de hinos recebidos por um sujeito quanto ao evento ritual que implica na sua execução, isto é, ao momento em que eles são cantados e bailados (Groisman 1991). Nesse último caso, o hinário ganha um caráter mais concreto, permitindo a “visibilidade” da “irmandade” ou “comunidade” daimista diante de si própria. O cotidiano, a harmonia, os conflitos, os problemas do grupo são percebidos e “trabalhados” durante o hinário.⁴⁰ O “trabalho” é justamente conduzido pelos hinos entoados, que concentram os princípios, crenças e ensinamentos desta religião. O hinário, assim, enquanto “evento ritual”, confirma a veracidade da “doutrina” daimista. Por outro lado, ele expressa a vida diária daquela comunidade e a explica, fundamentando os papéis e posições de cada um nela. Ocorre, nesse sentido, uma relação estreita entre rito, cotidiano e mundo espiritual, promovida pela realização do hinário (Groisman 1991, pp. 139 157). Mas, antes de nos determos numa análise mais profunda sobre a relevância dos hinos e hinários na religião do Santo Daime, é importante compreender o processo que levou à formação dos seus rituais. Toda esta estrutura ritual demorou para ser estabelecida e, no início, os participantes das cerimônias daimistas ficavam sentados e cantavam poucos hinos. Como conta Cecília Gomes,

“(…) Eram poucos hinos naquela época (..) o Mestre tinha um tanto, a Maria Damião tinha uns pouquinhos, depois o Germano foi recebendo os hinos dele também... e assim foi indo (..) Como eram poucos hinos, não dava para fazer baile. A gente tomava Daime e se concentrava, sentado... na casa dele mesmo. No final, ele fazia aquelas palestras dele (..) Depois, com o tempo, fomos cantando os hinos. Mas, como ainda era pouquinho, a gente cantava várias vezes um mesmo hino. Cantava três vezes um mesmo hino. Ia revezando, primeiro os do Mestre, depois os da Maria Damião, da dona Maria Franco, que era a sogra do Mestre naquele tempo (...), e assim ia passando a noite toda (...)” [CG-b]

O primeiro hino do Mestre Irineu é “Lua Branca” e conta-se que ele o “recebeu” ainda quando estava no Peru ou na fronteira entre este país e o Brasil (Monteiro da Silva 1983, Fernandes 1986, *Revista do Centenário* 1992). Alguns afirmam que “Lua Branca” lhe foi “entregue” durante a dieta a qual ele se submeteu na floresta (*Revista do Centenário*). Em outros depoimentos, sustenta-se que isto ocorreu após a realização da dieta, e há ainda relatos nos quais “Lua Branca” foi recebido pelo Mestre Irineu na primeira vez em que ele bebeu o Daime

⁴⁰ Disputas entre diferentes lideranças de um grupo daimista ou entre seus demais membros, e ainda o descumprimento de regras morais e preceitos doutrinários pelos adeptos são, normalmente, visualizados no momento do hinário. Esta visualização pode ocorrer tanto no nível pessoal quanto no coletivo. Assim, às vezes, a dificuldade enfrentada por um sujeito durante um hinário, através de um mal estar físico e psíquico — que, no

(If.ad; CG-a). De qualquer modo, coloca-se, sempre, que este hino lhe foi transmitido pela “Senhora Clara” ou pela Virgem Maria, no decorrer das suas primeiras experiências com o Daime. O hino louva a “Mãe Divina” e a “Lua Branca”, realizando uma associação entre ambas, numa referência evidente aos primeiros contatos do Mestre Irineu com a entidade feminina que teria lhe transmitido a doutrina do Santo Daime, também identificada à Virgem da Conceição.⁴¹ Segundo Percília Ribeiro, em 1935, o Mestre Irineu tinha, além de “Lua Branca”, mas dois hinos, “Tuperci” e “Ripi”, que atualmente são o segundo e o terceiro de seu hinário. Abaixo, Percília Ribeiro narra como surgiu o bailado do Santo Daime.

“Bem, o Mestre achou que ficava melhor, mais bonito, e também mais animado. Era até mais divertido com o baile, cansava menos do que a gente ficar a noite inteira sentado (...) Eu não me lembro quando foi o primeiro bailado, mas foi quando já tinha um bom número de hinos (...) O baile é assim uma comemoração, uma festa mesmo... só que uma festa que a gente faz para Deus, para os Santos... em louvor aos seres divinos (...) Muitos de nós já tínhamos aquela devoção... aos três Reis Magos, no dia de São João... O Mestre sempre teve a devoção dele, sempre muito cristão (...) Só que antes, como a gente não conhecia o Daime, comemorava os Santos sem o Daime, só rezando, fazendo romaria, com aquela festa tradicional do Santo (...) Daí, aos poucos, foi entrando o Daime. O Mestre foi organizando aos pouquinhos os festivais... Nossa Senhora da Conceição, que é dia 08 de dezembro... mas se comemora na véspera, São João, dia 24 de junho. Dia 15 de dezembro, que é aniversário do Mestre; 25, que é aniversário de Jesus Cristo Redentor e 06 de janeiro, que é dia dos Reis Magos, quando nós todos fazemos a entrega de todos os nossos trabalhos espirituais daquele ano que passou. Nós entregamos para o comandante daqui da Terra e para o comando lá de cima (...)” [PR].

As datas mencionadas pela entrevistada constituem até hoje os principais rituais do calendário daimista, nos quais são executados hinários dos seus representantes mais importantes, como o do próprio Mestre Irineu. Além destas, foram incluídas algumas outras, que também passaram a ser comemoradas com a realização de um hinário. Atualmente, os centros do segmento Alto Santo possuem pequenas variações com relação a tal calendário. Em todos, mantém-se as cerimônias citadas, podendo-se, contudo, introduzir novos hinários, criando-se assim uma nova data ritual. As diferenças de calendário são mais significativas entre os centros do Alto Santo e as igrejas do CEFLURIS. O depoimento de Percília Ribeiro traz à tona uma série de elementos que nos permitem visualizar uma relação entre a linha religiosa fundada pelo Mestre Irineu e as tradicionais festas aos santos católicos realizadas no antigo meio rural brasileiro. Na minha dissertação de mestrado me debrucei sobre a questão, analisando-a demoradamente. Partindo da análise feita por diferentes autores, sobretudo Eduardo Galvão (1955) e Alba Zaluar (1983), pude identificar na organização, tanto da forma quanto do calendário ritual daimista, muitos elementos da tradição das festas de santos do catolicismo. O foco da minha análise foi a constituição dos “trabalhos de hinário” (Goulart 1996, cap. 06).

Galvão, num estudo da década de 1940, descreve a realidade de bairros amazônicos, os quais eram denominados de “freguesias”, se detendo na observação e análise de práticas como o mutirão e as festas aos santos. Ele mostrou que estas práticas integravam os moradores das freguesias, inserindo a todos num mesmo

meio daimista, é denominado de “peia” — , pode ser entendida como resultado do seu próprio comportamento na vida diária.

⁴¹ Ver lista de hinos e partituras anexado a este capítulo.

sistema de reciprocidade e código de valores, inclusive patrões e empregados (Galvão 1955). Zaluar utiliza o estudo de Galvão e similares, feitos em diferentes regiões do Brasil, para analisar as mudanças dos tradicionais padrões de comportamento da sociedade rural (Harris 1956, Araújo 1961, Willems 1961 entre outros). A autora conclui que, a partir dos anos trinta, já é possível detectar tais mudanças, argumentando que as alterações nas relações entre patrões e empregados eram antecipadas pelas modificações nas práticas de devoção aos santos. Procurei mostrar que a organização do culto daimista, na Rio Branco da década de trinta, envolvia um movimento duplo, no qual vários elementos daquelas antigas festas eram retomados mas, simultaneamente, transformados para se adaptarem ao novo contexto vivido por muitos daqueles ex-seringueiros e ex-moradores dos velhos bairros amazônicos, os quais constituíam os primeiros discípulos do Mestre Irineu (Goulart 1966). Assim, no depoimento citado anteriormente, notamos que os principais rituais daimistas, comemorados com a realização de um hinário, são chamados de “festivais”, da mesma forma que o eram as antigas festas dos santos. Esta denominação é utilizada, até hoje, nos diferentes centros e segmentos da linha do Santo Daime, para um conjunto de trabalhos oficiais realizados em determinadas épocas do ano. Muitas das datas do calendário daimista coincidem, também, com aquelas que homenageavam os santos ou outros personagens cristãos, como São João e os Reis Magos. Notamos, aliás, pela própria narrativa que explica a formação deste calendário, que ele foi se construindo a partir da devoção católica do Mestre Irineu e de alguns de seus discípulos, que já possuíam o hábito de comemorar o dia de um santo.

Evidentemente, havia, por outro lado, muitas diferenças entre as antigas práticas festivas dos santos e o novo culto do Mestre Irineu. Os festivais aos santos do passado, por exemplo, duravam vários dias, às vezes meses, com grupos de foliões percorrendo grandes extensões dos bairros. Ao contrário, os festivais do Santo Daime tem uma duração bem menor, e no lugar de folia e foliões circulando no interior de um bairro, encontramos uma “irmandade”, isto é, uma comunidade de fiéis, que pratica seu culto específico. As festas e práticas devocionais mudaram, porque o contexto no qual elas se realizam também se alterou. Uma das transformações mais marcantes no culto daimista, em comparação às antigas tradições religiosas, é o uso da ayahuasca, o “Daime”, ao lado da devoção aos santos. Voltaremos ao ponto posteriormente. Vale destacar, aqui, a prática conhecida como “forró com Daime”, muito comum nos primeiros tempos deste culto. O forró com Daime consistia em festas organizadas pelo Mestre Irineu, com música e baile, realizadas, na maioria das ocasiões, no dia de um santo. Nessas datas, o Mestre Irineu costumava servir o Daime para quem assim quisesse. Num outro trecho da mesma entrevista com Percília Ribeiro, exposto a seguir, fornece-se alguns elementos sobre tais eventos.

“Era assim, a gente tomava o Daime para dançar(...) O Mestre chamava os músicos, a orquestra, e se organizava a festa (..) Dançava com um, com outro... O marido de uma dança com a outra, o marido dessa com aquela (...) Todo mundo mirando e dançando, porque a dança não é pecado. O pecado é a maldade dos pensamentos. Então, o Mestre fazia essas festas com Daime. Mas, aí, não tinha bebida, não entrava cachaça. Porque com o Daime sempre tem que ter uma dieta maior (...) Já quando era trabalho de hinário era outra coisa. Tinha que fazer a abstinência, não podia ter tido relação... tinha que separar homem e mulher” (...) [PR].

A lógica que orienta a constituição das formas rituais daimistas implica numa associação entre a festa e o sagrado. Assim, nos relatos anteriores valoriza-se a “diversão”, a qual, de certo modo, explica a própria origem

do bailado do culto organizado pelo Mestre Irineu. Este tipo de mentalidade está presente nas tradicionais práticas do catolicismo popular brasileiro, como a festa de Reis, do Divino, o baile de São Gonçalo, a Congada etc, nas quais a dança e a festa são meios privilegiados para a comunicação com os seres divinos e o mundo sobrenatural (Brandão 1981). Mas é possível notar também semelhanças mais específicas entre a religião do Santo Daime e tais tradições populares. Labate e Pacheco, no artigo que já citamos aqui, fazem algumas considerações a este respeito, procurando estabelecer relações entre as letras e a melodia dos hinos, a forma do bailado, as fardas daimistas e aspectos do baile de São Gonçalo ou da festa do Divino Espírito Santo (Labate e Pacheco 2004).

Em alguns casos, as semelhanças apontadas pelos autores são bastante pronunciadas, como por exemplo aquelas entre as vestimentas utilizadas pelos participantes do baile de São Gonçalo e pelos daimistas em seus rituais considerados oficiais (Labate e Pacheco 2004, pp. 331-34). Como estes, os primeiros usam roupas brancas, os homens, terno, gravata e um chapéu, conhecido como capacete, semelhante a uma boina de marinheiro; já as mulheres, usam saia e blusa brancas, e uma coroa na cabeça. Todos os participantes utilizam também várias fitas coloridas. Estas roupas são chamadas de “fardas”, a mesma denominação que se aplica às vestes dos daimistas. Atualmente, há duas fardas usadas em diferentes tipos de rituais do Santo Daime. Uma, é a branca, dos trabalhos de hinário oficiais, a qual consiste, para os homens, em: calça, blusa de manga comprida e paletó brancos, gravata preta, e uma estrela de seis pontas, conhecida como estrela de Salomão, colocada no peito direito. A farda branca das mulheres é composta de saia e blusa de mangas compridas brancas (ou um vestido branco), um saiote verde pregueado, mais curto, disposto por cima da parte branca da roupa, uma faixa verde atravessada em diagonal, que vai do ombro à altura da cintura, fitas coloridas que pendem do ombro, denominadas “alegrias”, uma coroa de lantejoulas na cabeça, e no lado direito e esquerdo do peito são colocadas, respectivamente, a estrela de seis pontas e uma rosa bordada para as “mulheres”, e uma palma, para as “moças”. A farda azul é utilizada nos rituais de concentração e nos hinários não oficiais. Ela consiste em saia azul pregueada, com blusa branca de manga curta para as mulheres, na qual estão bordadas as iniciais CRF (Centro da Rainha da Floresta), e gravata azul borboleta; para os homens, esta farda tem calça azul, camisa branca, gravata preta, e estrela de seis pontas disposta no peito direito.

Portanto, a semelhança com as vestes dos participantes de São Gonçalo é maior no que se refere à farda branca daimista. Assim, como relatamos, em ambos os casos as roupas são brancas, as mulheres utilizam coroas, e há ainda o uso comum, pelos participantes dos dois tipos de rituais, de fitas coloridas. Mas as analogias são em maior número quando consideramos as antigas fardas daimistas. Pois é importante esclarecer que estas vestimentas foram elaboradas aos poucos, sofrendo várias alterações ao longo dos anos. Durante ao menos as duas primeiras décadas de organização do culto do Santo Daime, os homens utilizavam chapéus brancos, semelhantes aos dos marinheiros, conforme mostram, aliás, fotos de antigos bailados e hinários. Conversando com alguns adeptos desta religião, obtive a informação de que tais chapéus eram chamados de “capacetes”, da mesma forma que aqueles usados pelos bailantes de São Gonçalo. Veremos, também, que os chapéus se assemelham bastante às boinas utilizadas até hoje pelos membros da Barquinha. As “alegrias” das fardas das mulheres, similares às fitas usadas no baile de São Gonçalo, antes estavam presentes, igualmente, nas fardas dos homens. De fato, alguns aspectos da farda daimista foram adotados apenas alguns anos antes do falecimento do Mestre Irineu, como o saiote verde das mulheres. Enfatiza-se, freqüentemente, que a definição completa das fardas se deu após uma viagem do Mestre Irineu ao Maranhão, em 1957. Como diz Percília Ribeiro, o “Mestre

fez uma viagem até o Maranhão, onde passou dois dias e duas noites no mar, mirando muito. Foi nessa viagem que ele recebeu o novo tipo de farda”(Revista do Centenário, p. 08.). Os adeptos do Santo Daime entendem que a sua farda atual é um resultado do aprofundamento dos conhecimentos espirituais do Mestre Irineu, sendo produto das revelações que a Virgem Maria lhe fez. Observamos, contudo, que a sua elaboração, assim como de outros elementos rituais, implicou na adoção de aspectos de várias tradições populares, as quais influenciaram, em maior ou menor proporção, o culto daimista.

O Mestre Irineu passou cerca de dois meses no Maranhão, quando voltou a São Vicente Férrer e reviu muitos de seus parentes. É bem provável que esta ocasião tenha consistido numa oportunidade para a incorporação de algumas práticas e elementos de tradições culturais maranhenses ao culto que ele estava organizando no Acre. É a hipótese com a qual trabalham Labate e Pacheco, os quais lembram, entre outras coisas, que, embora a festa de São Gonçalo não seja exclusividade do Maranhão, ela é, aí, uma tradição bem destacada (Labate e Pacheco 2004, p. 334). Contudo, como colocamos, mesmo antes desta viagem, já podemos notar influências similares no culto daimista (Goulart 1996 e 2002). Podemos estabelecer várias outras relações entre os rituais do Santo Daime e antigas festas do catolicismo popular. Labate e Pacheco, no mesmo artigo, vão estabelecer alguns paralelos entre a festa do Divino Espírito Santo e elementos do imaginário e das práticas da religião daimista. Por exemplo, eles chamam a atenção para a presença, nesta última, de uma temática relacionada a um “império”, com a utilização de coroas e de termos como “príncipes”, “princesas”, “reis”, “rainhas”, “imperadores”, os quais poderiam remeter à tradição da festa do Divino, quando um conjunto de crianças recebe a designação de “império”, passando a se comportar e a se vestir como nobres (Labate e Pacheco 2004, pp.324-325). Os autores relacionam, também, as cantigas entoadas pelas “caixeiras”— grupo de mulheres que tocam caixa na festa do Divino — com alguns hinos daimistas.

Porém, apesar de existirem vários pontos em comum entre o culto organizado pelo Mestre Irineu e o antigo catolicismo popular brasileiro, também há muitas diferenças entre ambos. O depoimento que citamos, sobre o “forró com Daime”, aponta para algumas delas, como a dieta relativa à ingestão do chá. Exige-se que todo aquele que for consumi-lo deve abster-se de relações sexuais e bebidas alcoólicas nos três dias anteriores e posteriores à experiência.⁴² A imposição dessas prescrições provavelmente aconteceu logo no princípio da organização do culto daimista, pois encontramos referência a elas em vários relatos sobre o final da década de trinta e início dos anos quarenta (If.ad; PR; CG-a; FG). Como vimos, a idéia da necessidade de uma dieta alimentar e sexual está presente já nas narrativas míticas sobre as primeiras experiências do Mestre Irineu com a ayahuasca. É verdade que, por um lado, a existência de tais preceitos remete a uma ligação com o antigo contexto de uso da bebida, quando nos lembramos, por exemplo, que a tradição do *vegetalismo* peruano também exigia uma dieta para o consumo da ayahuasca. Neste caso, o sexo e a bebida alcoólica em geral também deviam ser evitados, mas havia ainda uma série de outras regras alimentares que precisavam ser seguidas, muito mais complexas e extensas do que na religião do Santo Daime.⁴³

⁴² Em muitas igrejas daimistas estabelecidas nas regiões sudeste e sul do país, acrescenta-se a estas prescrições a proibição da carne vermelha.

⁴³ Luna cita alguns aspectos desta dieta: as carnes de frango, porco, condimentos como sal, pimenta, certos tipos de frutas, e ainda açúcar, verduras, gorduras de todo tipo não são permitidas (1986-a).

A meu ver, a maior diferença entre os dois tipos de dieta é a lógica que rege cada uma delas. No Santo Daime, as prescrições em torno do consumo do chá passam a destacar uma moral na qual os aspectos mundanos começam a ser entendidos como “ilusórios” ou “impuros”, o “corpo” e a “matéria” sendo cada vez mais associados à ilusão e à impureza, opondo-se ao “espírito” e à “alma”. Vários autores se detiveram na análise da emergência desse tipo de ética religiosa, como Maria Isaura Pereira de Queiroz, que mostrou como essa nova moral começou, a partir da década de trinta, a dominar as práticas populares católicas (Pereira de Queiroz 1978). A organização da religião do Santo Daime, ao menos em parte, também expressa tais mudanças. A dieta daimista é comparada, muitas vezes, a uma “limpeza”, não só física mas, principalmente, moral, pela qual aquele que consome a bebida tem que passar. Como me explicou Peregrina Gomes Serra, a viúva do Mestre Irineu, quando lhe perguntei a respeito dos motivos da dieta para se consumir o chá:

“(...) aqui nós respeitamos mesmo a dieta que ele deixou (...) Não pode beber, e não pode ter tido relação... três dias antes e três dias depois de tomar o Daime (...) Porque quando a gente toma o Daime tem que estar bem limpinho, puro, liberto das impurezas e das sujeiras do mundo. Só assim a gente pode ter o merecimento de receber as instruções dele. A gente toma o Daime para se limpar (...)” [PGS].

Trata-se aqui, portanto, de uma moral mais ascética, na qual o secular, o mundano, são desvalorizados e cada vez mais radicalmente distinguidos dos elementos sagrados, tal qual nos casos das práticas católicas populares que sofriam alterações - observados por Pereira de Queiroz e outros estudiosos. Vale lembrar, nesse sentido, que embora os principais rituais daimistas provavelmente tenham se elaborado a partir dos padrões das antigas festas dos santos, ao mesmo tempo muitos dos seus aspectos diferenciam-se destes padrões. Por exemplo, nas festas dos santos católicos do passado bebia-se cachaça, bebida que passará a ser condenada no universo daimista. Assim também, o bailado do Santo Daime é estruturado através da separação entre homens e mulheres, os quais, formando fileiras que se dispõem uma em frente à outra, se movimentam com pequenos passos — em geral, dois à direita e dois à esquerda —, ao som de ritmos como marcha, valsa e mazurca. Na antiga devoção aos santos, o baile era marcado pelo ritmo do samba, com rodopiados e sapateados que provocavam e aproximavam homens e mulheres. O bailado dos hinários daimistas diferencia-se dos tradicionais bailes de santos, como também da dança dos “forrós com Daime”, que, aliás, aos poucos foram abandonados. A separação espacial entre homens e mulheres, durante o hinário, dá continuidade à moral que estabelece a abstinência sexual da dieta em torno do consumo do chá, envolvendo uma complexa significação sobre “princípios femininos e masculinos”, a qual comentaremos posteriormente.

Um outro tipo de ritual do Santo Daime são aqueles denominados de “concentração” e de “cura”. Enquanto hoje em dia essa espécie de “trabalho” recebe, talvez, menor destaque do que os “trabalhos de hinário”, no passado eles formavam praticamente o conjunto principal dos rituais daimistas. Como vimos, os hinários e o bailado demoraram algumas décadas para se formar. Por outro lado, desde o princípio da organização de seu culto, o Mestre Irineu realizava “trabalhos” ou “sessões” de cura com o Daime. Na verdade, pode-se dizer que foi desta forma que ele se tornou conhecido e começou a atrair adeptos. Como já mencionei, estes rituais eram realizados, normalmente, às quartas-feiras. A sua estrutura envolvia poucos elementos, sendo o principal deles o próprio consumo do Daime. Na maior parte das vezes, o doente também tomava o chá. Mais uma vez, baseio-me numa explicação de Percília Ribeiro.

“Era muito simples. O doente chegava com um problema, com uma queixa, explicava para o Mestre o que ele tinha, e o Mestre escutava e pedia para ele voltar na quarta-feira, que era o dia que o Mestre gostava de trabalhar (...) Daí, a gente se reunia e tomava o Daime, o doente também, só se estava muito ruim mesmo é que não tomava (...) Não tinha música, não cantava nada. Só o Mestre é que fazia algumas chamadas, ele tinha umas chamadas fortes, e algumas outras pessoas também... a dona Raimunda, que era a mulher dele, também tinha. Ele fazia assim uns assobios, eram assobios de cura, que chamavam os seres para curar (...)” [PR].

Como veremos, na União do Vegetal a designação “chamada” refere-se às músicas entoadas durante os seus rituais, indicando-se, aqui, uma proximidade entre esta linha e o Santo Daime. Mais uma vez, portanto, salientamos o fato de que ambas religiões participam de uma só tradição, se constituindo a partir do resgate e da reelaboração de um mesmo contexto de práticas e crenças em torno do uso da ayahuasca. Assim, observei, também, que em algumas entrevistas de antigos daimistas, quando falava-se a respeito de um momento anterior à conversão, o chá às vezes era chamado de Vegetal, bem como seus efeitos de “burracheira”, duas expressões utilizadas na UDV (LC:CM). Mas analisemos mais de perto o imaginário relacionado a estes “trabalhos de cura”, tanto no tocante às ofertas terapêuticas proporcionadas quanto nas demandas que eles procuravam atender.

Boa parte dos relatos colhidos para o estudo atual, bem como para a minha pesquisa de mestrado, evidenciam que a conversão à religião do Santo Daime se dava, principalmente, por motivos de saúde (PR, CG-a,b, FG, LC). Para os daimistas da região amazônica o chá é entendido, antes de tudo, como um remédio. No depoimento que coloco a seguir, esta concepção torna-se clara. Trata-se de um relato de Francisco Granjeiro Filho, que conhecia o Mestre Irineu desde criança, mas só realmente decidiu ingressar no seu culto após obter uma cura com o Daime. O fato, denominado de “milagre” por Granjeiro, ocorreu em 1952. Como ele narra,

“Eu cortava seringa. Um dia, caiu uma casca na minha vista. Passei seis dias sem dormir e comendo muito pouco (..) Fui para casa de mamãe (...) O Mestre passou por lá (..) e eu lhe mostrei a vista:
— ‘Olha, Chico, isso aí está ruim. Só um médico pode te ajudar. Eu não tenho ferramenta para isso.’
— ‘Seu Irineu, se eu tiver que perder o olho é com o senhor. Se eu tiver que ficar bom, é com o senhor.’
— ‘Tá bem. Segunda-feira você aparece lá em casa.’
(...) Segunda-feira fui lá (...) Ele pediu para a mulher me dar um copo de Daime. Eu tomei e fui para casa” (Revista do Centenário, p. 19).

O relato continua, com o narrador explicando que, no dia seguinte, ele foi falar com o Mestre Irineu para lhe contar que ainda não havia “mirado” o remédio para a sua vista ferida. A solução encontrada pelo Mestre Irineu foi a organização de um “trabalho” com Daime para Granjeiro, na quarta-feira seguinte. Este, contava apenas com o consumo do Daime e com uma postura de silêncio dos poucos participantes presentes, os quais procuravam se concentrar na cura e na obtenção do remédio para o caso de Granjeiro. Por fim, narra-se que o Mestre Irineu “mirou” o remédio certo para aquele problema, recomendando a Granjeiro que ele colocasse, com muito cuidado, uma compressa de mel de abelha na sua vista. Assim, conclui Granjeiro, “fui curado. Não tenho nenhum defeito”. As doenças levadas ao Mestre Irineu variavam, podendo ser, como neste relato, ferimentos, problemas de saúde razoavelmente simples, até casos mais sérios e complexos. Em algumas situações, uma só sessão com Daime podia resolver, mas havia outras nas quais o tratamento era mais longo, envolvendo uma seqüência de trabalhos com Daime, em geral realizados nas quartas-feiras.

Invariavelmente, percebemos que o Daime é colocado como uma alternativa à terapia médica convencional. A história acima é curiosa porque, mesmo depois do Mestre Irineu afirmar que talvez não possa curar o doente, este diz que prefere se tratar ali, com o Daime, do que com um médico. Isto indica que a medicina oficial e seus agentes não contavam com a confiança do grupo de pessoas que procurava o Mestre Irineu em busca de auxílio. Sabemos que, no período comentado, as condições do atendimento médico não só em Rio Branco, mas em toda a região amazônica, eram bastante precárias. Também percebemos, na história de Francisco Granjeiro, que o Daime pode ser visto, por um lado, como um remédio em si, mas por outro, como uma espécie de oráculo por meio do qual se tem a “revelação” do tratamento necessário para um determinado caso. A maior parte dos trabalhos de cura daquela época parecia guiar-se por lógicas semelhantes. Os remédios “revelados” e prescritos podiam ser desde chás, compressas de ervas, até pílulas e comprimidos. Observemos, por exemplo, o relato de Percília Ribeiro, a qual nos conta que, através do Daime e da orientação do Mestre Irineu, obteve a cura para uma malária.

“Primeiro foi o papai que se curou (...) Era uma malária bem danada que ele tinha pego (...) Aí, depois que ele conheceu o Mestre e tomou o Daime, nós todos, lá em casa, logo sentimos a melhora dele (...) E eu continuava mal, só na cama, sem força para nada (...) Até que quando foi um dia, papai resolveu me dar um pouquinho de Daime. Primeiro, ele me deu só uma colherzinha, em casa mesmo... Eu fiquei com muito medo, mas depois que passou já me senti um pouco melhor (...) Depois, quando foi numa outra quarta-feira, papai voltou lá no Mestre Irineu, e me levou com ele. Daí, tomei Daime novamente (...) Assim, fui ficando boazinha (...) Mas, de vez em quando, a malária voltava, mas já não era com aquela força (...) Até que um dia o Mestre disse para papai:

—‘Olha, esse aqui é o medicamento dela. Ela vai tomar uma caixa e vai ficar boa.’

E eu tomei aqueles comprimidos todinhos, a caixa toda, como o Mestre disse, e fiquei boa de vez. Era assim... tinha vez que o remédio era o Daime, e quando não era, o Mestre mirava o seu remédio. Ele tirava o seu remédio por meio do Daime (...) Era assim, e quem estava com o Mestre não precisava de outro médico (...)” [PR].

Esse tipo de relato se repete com frequência entre muitos daqueles que se tornaram discípulos do Mestre Irineu. O Daime e a orientação do Mestre Irineu são preferidos e valorizados em comparação a uma medicina considerada ruim, ineficiente ou mesmo ausente, revelando a falta de acesso de uma determinada população aos serviços médicos. Muitas vezes, mesmo quando este acesso era possível, as narrativas apontam para a existência de uma distância entre o discurso dos médicos e o universo do doente, que acabava impossibilitando a cura. Assim, alguns dos entrevistados afirmam que, antes de procurar o Daime, passaram por vários médicos, mas que eles não conseguiam “entender” qual era o problema ou a doença que os afligia, como também não “acertavam” o seu remédio. Porém é interessante notar que, se por um lado há uma desvalorização e uma incompreensão do aparato e da lógica médica, por outro ela estará presente em muitos dos relatos de cura dos daimistas. Nestes, encontramos uma série de metáforas relativas à medicina, aos médicos, seus instrumentos e seus espaços de atuação. Frequentemente, as curas daimistas ganham a forma de “operações astrais”. Cito, abaixo, o trecho de um depoimento no qual uma destas “operações” é narrada. Trata-se de uma senhora que passou a fazer parte do grupo religioso do Mestre Irineu em meados dos anos sessenta, em função de uma cura obtida com o Daime. Ela

conta que durante um bom tempo sofreu devido um problema de fígado, para o qual médico algum havia encontrado solução. Por meio de um sonho, ela “descobre” que sua cura seria obtida na igreja do Mestre Irineu.

“Eu tive um sonho com a igreja do Mestre Irineu. Só que eu não conhecia a igreja do Mestre (...) Eu contei para o meu marido, que sabia onde era esse lugar do sonho. Foi ele que me levou lá (...) Eu cheguei lá, estava meio assustada, porque eu não conhecia... Era um trabalho de concentração (...) Daí, o Mestre me deu só três dedinhos de Daime. Eu pensei que não ia dar nada (...) Quando passou um tempo, começou (...) Foi aí que eu fui operada (...) Eu me achei dentro de um hospital, em cima de uma mesa de operação. Era tudo limpinho, bem clarinho. Chegaram dois médicos, acompanhados de umas enfermeiras, com todo o material para operar. Depois, chegou uma senhora, que me defumou todinha. Ela fez essa defumação e me entregou... para aqueles seres espirituais, que me operaram (...) Eu recebi esse tratamento, pelo Daime... por dentro do Daime... e estou aqui, até hoje (...)” [M:CCM]

Podemos fazer uma analogia entre estas curas daimistas e os casos relatados por membros de terreiros de Umbanda num estudo de Paula Montero (1985), embora o dois contextos divirjam bastante. Assim como registramos aqui, Montero detecta, no processo de conversão dos umbandistas, uma insatisfação com a qualidade dos serviços médicos, bem como uma inadequação dos tratamentos e da linguagem da medicina oficial com relação aos anseios dos doentes. Ela também encontra relatos de operações astrais, muito similares aqueles que comentamos. Porém, para esta autora, o que ocorre, na Umbanda, é sobretudo uma “cura mágica”, na qual a eficácia se dá através de uma série de metáforas simbólicas, e não por meio de um saber efetivo acerca de ervas, medicamentos e demais terapias corporais. Esta não é a situação do culto criado pelo Mestre Irineu, onde não só o próprio Daime, mas o uso e a receita de outras plantas e remédios podem constituir parte do tratamento oferecido para as doenças e infortúnios dos sujeitos.

A estrutura do trabalho de cura criado pelo Mestre Irineu praticamente se mantém intacta até hoje, principalmente nos centros do Alto Santo. Vários relatos afirmam que, desde o princípio, estes trabalhos eram concluídos ao rezar-se três ave-marias, três pai-nossos e um salve rainha (PR, CG-a,b). Atualmente, em alguns centros do Alto Santo, são cantados, durante tais trabalhos, alguns hinos, que são considerados “de cura”, muitos dentre eles selecionados do próprio hinário do Mestre Irineu. Já no CEFLURIS, em geral, a quantidade de hinos cantados nestas ocasiões é bem maior, havendo diferentes tipos de hinários de cura. Um outro ritual do Santo Daime que, num certo sentido, também é considerado “de cura”, é o trabalho de “mesa branca” ou simplesmente “de mesa”. Embora ele seja feito também para tratar de doenças, notamos que aqui se trata de uma outra espécie de estados mórbidos, distintos daqueles descritos nos casos que mencionamos anteriormente. Muito mais do que problemas físicos, o alvo, agora, é uma doença mais genérica e mais diretamente associada a um desequilíbrio espiritual.

Muitos dos problemas levados para um “trabalho de mesa” eram, também, classificados como “encosto”. A análise desse tipo de noção traz alguns esclarecimentos a respeito das relações da religião do Santo Daime com o universo de práticas afro-brasileiras. Simultaneamente, ela nos permitirá, posteriormente, compreender determinados aspectos do movimento de construção de fronteiras internas a esta linha — e também entre ela e a Barquinha —, quando seus diferentes grupos e segmentos irão se opor a partir de sua maior ou menor aproximação de crenças e cultos definidos como Umbanda, Macumba, Candomblé. A senhora Lurdes Carioca, natural do Rio Grande do Norte, mas que veio para o Acre ainda aos seis anos de idade, entrou para a

religião do Santo Daime em 1958, e durante muitos anos foi responsável pela organização dos “trabalhos de mesa branca”. Atualmente, ela pertence ao centro dirigido pela viúva do Mestre Irineu. Ela me forneceu a seguinte explicação para a noção de “encosto”.

“O encosto é assim quando a pessoa está influenciada por linhas inferiores (...) A pessoa muda de repente, passa a ficar quieta, como se estivesse num outro mundo, desligada de tudo, de sua vida, alheia às coisas (...) Depende do caso... tem uns que ficam como doidos... gritam, correm, xingam... um horror! Eu já vi muito caso feio mesmo (...) São seres inferiores que se incorporam em algumas pessoas (...) O trabalho de mesa branca a gente faz para estes casos, para espantar essas coisas ruins, esses espíritos malignos (...)” [LC].

Ao lado da noção de encosto, aparecem outras, similares, como “mau olhar”, “obsessão por um espírito”, as quais, igualmente, se aplicam às doenças tratadas pelo trabalho de mesa. Notamos, aqui, a presença da crença na possessão por espíritos, típica de religiões afro-brasileiras. Nestes relatos, ocasionalmente os “seres inferiores” ou “espíritos malignos” são denominados de “caboclos”, talvez numa alusão a entidades da Umbanda. Normalmente, os dados obtidos junto aos adeptos mais antigos do Santo Daime (PR, CG-a,b, if.ad), e sobretudo com aqueles que permaneceram no centro originalmente criado pelo Mestre Irineu, enfatizam uma visão negativa a respeito das situações definidas como “incorporações” ou “possessões”, ou de seres espirituais como “caboclos”. Assim, os estados de encosto e obsessão por um espírito são vistos como um problema, um infortúnio que precisa ser eliminado - e tal é, aliás, o objetivo do trabalho de mesa branca. Ao contrário, nas religiões afro-brasileiras e, conforme veremos, em grupos da Barquinha, a possessão é valorizada como uma experiência mística, tais estados de transe sendo entendidos, em geral, como o início de um desenvolvimento espiritual. Boa parte das práticas rituais de cultos como a Umbanda ou o Candomblé visam transformar estados de descontrole e crise espiritual numa relação controlada entre o sujeito e uma entidade particular.

Embora esta visão negativa acerca de práticas e crenças próprias do universo religioso afro-brasileiro seja mais acentuada no grupo dirigido pela viúva do Mestre Irineu, podemos dizer que ela é bastante generalizada entre os membros dos diversos centros do Alto Santo. Na verdade, o ponto vai se constituir numa diferença importante entre estes últimos e as igrejas do CEFLURIS. Nos deteremos na questão quando abordarmos o processo de segmentações da linha do Santo Daime. Também constatei que, algumas vezes, as perturbações tratadas nos trabalhos de mesa branca, são entendidas pelos adeptos de centros do Alto Santo como resultado de “macumba”. Tal é a perspectiva, por exemplo, de um membro do CEFLIMMAVI — centro criado nos anos noventa —, que me disse considerar muitos destes casos como “trabalhos feitos por pessoas que se deixam conduzir por seres inferiores e negativos” (if.2). Por outro lado, a incorporação ou possessão por espíritos é, em algumas circunstâncias, vista com desconfiança e descrença, associada à mentira ou à falsificação da experiência religiosa. Contudo, esse tipo de visão se aplica mais à explicação de fatos atuais, e não tanto aos eventos do passado, relacionados aos casos tratados nos trabalhos de mesa ainda dirigidos pelo Mestre Irineu. É interessante notar que, naquele período inicial, em várias ocasiões, o trabalho de mesa branca foi acusado de “macumba”. Percília Ribeiro conta uma história onde a família de uma mulher, mesmo depois de constatar a sua cura num desses rituais, acusou o Mestre Irineu e seu grupo de “macumbeiros”. “Mesmo vendo que ela tinha se curado, o pessoal dela ficou com raiva, porque eles eram católicos, e eles não queriam que ela tivesse vindo aqui. Eles diziam que nós fazíamos macumba”, contou Percília (PR).

Essa espécie de ritual, cada vez mais, perde importância na linha do Santo Daime, tanto no Alto Santo, como no CEFLURIS (onde ele passa a ser substituído por outros tipos de “trabalhos”).⁴⁴ Porém, quando realizado, mantém-se basicamente a sua estrutura original, que implica na presença de um número sempre ímpar de participantes. O ideal é que sejam nove pessoas, contando com o doente. Mas, se não for possível, o trabalho pode ser feito com sete, cinco, ou até três pessoas. Todo o ritual gira em torno das imagens e símbolos associados às cruzes. Assim, são utilizadas nove cruzes, seguradas por cada um dos participantes. Quando o número destes é inferior a nove, as cruzes restantes são dispostas na mesa que fica no centro do local onde se realiza a cerimônia. Se o doente não puder segurar sua cruz, esta é colocada sobre o seu peito esquerdo. Além das cruzes, as pessoas presentes também portam velas, que devem ficar acesas durante todo o trabalho. Este é aberto, atualmente, após se pedir “licença ao Mestre” para a realização da sessão. Em seguida, reza-se um salve rainha e, finalmente, a oração “Contra Encantos e Malefícios”, conhecida como oração das cruzes, a qual faz parte de um livro intitulado “A Cruz de Caravaca”, que é uma coletânea, publicada no século XIX, de lendas, preces, sortilégios, todos relacionados às Cruzadas, muito associada à magia e às ciências ocultas (Goulart 1996). O trabalho de mesa branca é realizado, normalmente, nas quartas-feiras e, ao menos, por três vezes seguidas. Ao contrário do trabalho de cura, ele não se caracteriza necessariamente pelo consumo do Daime, o qual, inclusive, quando utilizado, não precisa ser bebido por todos os participantes, e quando o é, as doses são pequenas. Talvez isto ocorra porque, enquanto no primeiro tipo de ritual enfatiza-se o papel de remédio do Daime, ou melhor, a sua ação terapêutica, no segundo tipo o destaque é para o próprio poder da oração executada. Esta parece possuir uma função mágica, o seu pronunciamento conduzindo, ao lado das cruzes empunhadas pelos participantes, e das velas acesas, por si só, à cura. Torna-se mais claro, aqui, que o trabalho de mesa branca tem um caráter de exorcismo. De fato, é assim que ele é apresentado algumas vezes.

Não consegui apurar com precisão desde quando este ritual é realizado. Mas, com certeza, ele é posterior ao trabalho de cura com Daime, feito tradicionalmente pelo Mestre Irineu às quartas-feiras. Sustenta-se que o trabalho de mesa branca resulta das influências do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, sociedade fundada em São Paulo pelo comerciante Antônio Olívio Rodrigues, em 1909. Esta sociedade publica, até hoje, a revista *O Pensamento*, que foi responsável pela divulgação, no Brasil, das idéias e temas de muitas das correntes esotéricas e ocultistas surgidas no século XIX nos Estados Unidos e na Europa (Cemin 1998). Alguns autores vão apontar, também, para o papel que o Círculo Esotérico teve, aqui, na disseminação de noções do kardecismo (Trindade 1991). A publicação *O Pensamento* teve extensa circulação por todo o Brasil. Como veremos, logo a seguir, há várias influências do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento nos rituais e nas concepções do culto do Santo Daime. No caso específico do trabalho de mesa branca, vale lembrar que a revista *O Pensamento* publicava, com frequência, orações do livro “A Cruz de Caravaca”, do qual faz parte a prece lida naquele trabalho. A ligação do culto daimista com o Círculo Esotérico aprofundou-se nos anos sessenta. Porém, muito antes disso, no final da década de quarenta, o Mestre Irineu filiou-se a esta sociedade. Talvez, por isso, possamos supor que alguns dos seus princípios e concepções tenham colaborado de forma significativa na elaboração dos rituais da religião do Santo Daime.

⁴⁴ Veremos que, atualmente, nas igrejas do CEFLURIS existem rituais que também são designados de “mesa” ou “mesa branca”, embora distingüam-se dos trabalhos que recebiam igual denominação na época do Mestre Irineu. Nos grupos do CEFLURIS o antigo trabalho daimista de “mesa branca” recebe o nome de “cruzes”; enquanto aqueles chamados propriamente de “mesa branca” referem-se a novas cerimônias, onde visualizamos uma influência de elementos kardecistas, desenvolvidos e estimulados nesta segmentação da linha do Santo Daime.

Na década de 1960, devido à participação de um membro do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento no culto do Santo Daime, este último deixou-se marcar por vários aspectos daquela corrente esotérica. O membro do Círculo Esotérico, Francisco Ferreira, era paulista, mas residia no Acre desde muitos anos, e ingressou no grupo religioso do Mestre Irineu no final da década de cinquenta. Segundo dados colhidos junto a antigos fiéis do CICLU-ALTO SANTO, de Peregrina Gomes Serra, neste período ocorriam rituais especificamente voltados para os ensinamentos do Círculo Esotérico (CG-b, LC). Tais trabalhos aconteciam nas segundas-feiras e todo dia vinte e sete do mês, data considerada especial na tradição do Círculo Esotérico. A estrutura destes dois trabalhos era bem similar. Em ambas ocasiões, os participantes tomavam o Daime para, em seguida, realizar uma “concentração”, a qual era marcada por uma atitude de silêncio e meditação. No decorrer das cerimônias eram lidas orações como a “Chave de Harmonia” e a “Consagração do Aposento”, bem como cantados quatro hinos, todo o material sendo retirado da liturgia do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. É importante dizer, também, que a própria prática da concentração mental era desenvolvida e exercitada nas cerimônias desta sociedade esotérica.

Após alguns anos, ainda na década de sessenta, o Mestre Irineu teve um desentendimento com Francisco Ferreira. Os motivos apresentados para o conflito variam. Em alguns casos afirma-se que Francisco Ferreira propôs eliminar a utilização do Daime nos rituais onde os ensinamentos do Círculo Esotérico fossem destacados (PGS); já em outros, sustenta-se que ele almejava obter uma posição de maior prestígio no grupo organizado pelo Mestre Irineu (CG-b). De qualquer modo, houve uma certa disputa entre Francisco Ferreira e o próprio Mestre Irineu, criando-se uma oposição entre os ensinamentos do Círculo Esotérico, por um lado e, por outro, a tradição de uso do Daime. A disputa, aliás, foi simbolizada por um ritual. Assim, segundo me contou a viúva do Mestre Irineu, este último, ao perceber as intenções de Francisco Ferreira, sugeriu a ele que agendasse um trabalho, só do Círculo Esotérico, convocando a todos os daimistas. Quem fosse a este trabalho poderia seguir as orientações de Francisco, teria dito o Mestre Irineu. De acordo com Peregrina Gomes Serra, “ele fez o trabalho, mas não apareceu ninguém”. Por fim, Francisco Ferreira desligou-se do culto do Santo Daime (PGS).

Depois do episódio, as influências do Círculo Esotérico no culto daimista passaram a ser mais tênues. Os rituais, realizados nas segundas-feiras e no dia vinte e sete, deixaram de ocorrer. Porém, neste momento, muitos dos elementos simbólicos e dos princípios do Círculo Esotérico já haviam penetrado profundamente a religião do Santo Daime. Assim, no lugar dos trabalhos do dia vinte e sete e de segunda-feira, passaram a ser feitos os “trabalhos de concentração”, todos os dias quinze e trinta de cada mês, que, no entanto, se assemelham bastante aos rituais anteriores. Como nestes, o trabalho de concentração objetiva a meditação e uma postura de silêncio, mantendo-se a leitura das orações Chave de Harmonia e a Consagração do Aposento. Apenas os hinos do Círculo Esotérico foram eliminados do trabalho de concentração. Ao invés deles, canta-se, ao final da cerimônia, doze hinos do próprio Mestre Irineu — denominados de “Novos Hinos” ou “Cruzeirinho” —, bailados sem o acompanhamento de instrumentos musicais. No início deste trabalho é lido, também, o “Decreto de Serviço do Mestre Irineu” (1970), único documento deixado pelo fundador do Santo Daime, redigido por ele um ano antes de sua morte.

No trabalho de concentração, portanto, os elementos que caracterizam a originalidade da religião do Santo Daime se sobressaem, muito mais do que ocorria nos trabalhos do passado, moldados segundo os rituais do Círculo Esotérico. Por outro lado, as influências deste último podem ser percebidas não só no trabalho de concentração, mas em quase todos os rituais do culto criado pelo Mestre Irineu, como nos hinários e bailados,

quando também são lidas as orações Consagração do Aposento e Chave de Harmonia. Mas não é apenas na adoção destas preces que podemos sentir a influência da sociedade esotérica paulista na religião do Santo Daime. Varias das noções doutrinárias daimistas se encontram, igualmente, no conjunto de ensinamentos e princípios do Círculo Esotérico. Este é o caso das noções de “luz astral”, “eu superior”, “eu inferior”, bem como do conjunto de lemas “harmonia”, “amor”, “verdade” e “justiça”, lembrados freqüentemente nos rituais do Santo Daime. Tais lemas, bem como as concepções de “eu superior” e “eu inferior” são mencionados na oração “Consagração do Aposento”. O “Eu Superior”, denominado também de “Eu Sou”, é considerado a essência espiritual de todo ser humano, enquanto o “eu inferior” refere-se à parte material, corpórea, de cada um de nós. Trata-se de dois pólos que se opõem mas também se fundem, formando a totalidade da pessoa (Groisman 1991, Cemin 1998). A idéia de “luz astral”, bastante discutida nas publicações da revista *O Pensamento*, implica, simultaneamente, na crença em uma “energia espiritual” e em partículas físicas. Como estas últimas, defende-se que a “luz astral” pode transmitir obscuridade e luminosidade.

A importância das noções e práticas do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento em grupos da linha do Santo Daime foi analisada com mais profundidade na tese de doutorado de Arneide Cemin (1998). A autora pesquisou o CECLU, *Centro Eclético de Correntes da Luz Universal*, fundado em 1964 em Porto Velho, Rondônia, por Virgílio Nogueira do Amaral. O centro foi criado sob a orientação do Mestre Irineu e seus integrantes se identificam como fiéis do Santo Daime. Não há, no entanto, ligações formais entre ele e o centro fundado pelo Mestre Irineu em Rio Branco, embora as relações entre os seus dirigentes sejam boas e estáveis. Segundos os critérios de nossa classificação, podemos inseri-lo no segmento Alto Santo da linha do Santo Daime. Cemin, apresenta o CECLU como representante do que ela denomina de “sistema daimista”, que, entre outras coisas, caracteriza-se por elementos da tradição xamânica ayahuasqueira e por uma série de aspectos que teriam sua origem, justamente, no Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. A autora defende que o esoterismo desta sociedade desenvolve um contato com os seres espirituais puramente mental, excluindo os contatos físicos ou corporais. Esse tipo de concepção se adequaria ao xamanismo ayahuasqueiro, onde, também de acordo com Cemin, não haveria espaço para práticas como a possessão por espíritos. O modelo de transe sem incorporação é colocado, no trabalho de Cemin, como uma das principais marcas do sistema daimista. O argumento da autora, inclusive, é utilizado para contestar a ligação da religião do Santo Daime com outros sistemas de crenças, como por exemplo o kardecismo ou cultos afro-brasileiros. Ao mesmo tempo, grupos como o CEFLURIS do padrinho Sebastião, nos quais, segundo Cemin, há uma maior tolerância para práticas como a incorporação e onde a doutrina de Alan Kardec recebe destaque, parecem ser excluídos — ou ao menos colocados numa posição periférica.—, pela autora, do “sistema daimista” e, inversamente, vistos como responsáveis por inovações na doutrina do Santo Daime.

A meu ver, o argumento de Cemin apresenta uma série de problemas. Em primeiro lugar, a visão segundo a qual o xamanismo se caracteriza pela exclusão de crenças e práticas relacionadas à possessão por espíritos já foi criticada por diferentes estudiosos (Lewis 1977). No caso particular do xamanismo ayahuasqueiro, bem como naquele baseado na utilização de outras plantas psicoativas, a questão foi abordada, inclusive, de maneira mais exaustiva, mostrando-se, através de vários exemplos, que o xamã, vegetalista ou pajé muitas vezes pode tanto ceder seu corpo para receber espíritos, quanto deixá-lo para “voar” ou “viajar” para lugares e tempos distantes (Luna 1986-a, Métraux 1944 e 1967, Chaumeil 2000, Gabriel 1985). Por outro lado, concordo com a observação de Cemin de que o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento enfatiza o

contato mental com seres espirituais, em detrimento das suas manifestações corporais. Porém, é importante dizer que as influências do Círculo Esotérico no culto daimista não se restringem ao centro fundado pelo Mestre Irineu, ou ao CECLU, estudado pela autora. Elas encontram-se presentes, igualmente, no CEFLURIS, grupo no qual a incorporação de espíritos ganha espaço. Isto mostra que diferentes matrizes ou sistemas de crenças podem contribuir na formação de um culto religioso, combinando-se de modo original numa nova cosmologia. É o que parece ocorrer no “sistema daimista”.

Da mesma forma, podemos relativizar a desconfiança da autora em relação às influências kardecistas na religião do Santo Daime. Cemin questiona a ocorrência de tais influências, sustentado que os rituais criados pelo Mestre Irineu não adotam crenças ou práticas do espiritismo de Alan Kardec. Estas se manifestariam apenas no CEFLURIS, na medida em que o seu fundador trabalhou durante muito tempo em centros espíritas. Porém, como já coloquei, o próprio Círculo Esotérico foi responsável pela disseminação de noções kardecistas no Brasil. As idéias mencionadas anteriormente, de “luz astral”, “eu superior”, “eu inferior”, presentes nos ensinamentos daquela sociedade, se relacionam à cosmologia kardecista, conforme reforçam uma dualidade complementar entre “mundo visível” e “mundo invisível”, “matéria” e “espírito” (Cavalcanti 1983).⁴⁵ Lembremos, também, que o espiritismo de Alan Kardec vai servir de base para o desenvolvimento de sistemas religiosos diversos, e para práticas que implicam tanto numa mediunidade⁴⁶ classificada como “consciente”, quanto em outras entendidas como “inconscientes” (Procópio 1973, Ortiz 1991). Talvez isto nos ajude a compreender melhor a diversidade dos tipos de transe no interior do próprio CEFLURIS, já que suas diferentes igrejas abrem maior ou menor espaço, em seus rituais, para a posseção por espíritos. Na verdade, parece que a argumentação de Cemin reproduz o ponto de vista de alguns grupos desta linha religiosa, em especial dos centros do segmento Alto Santo. Como discutiremos, posteriormente, as críticas em relação às práticas de incorporação são feitas, muitas vezes, pelos grupos que se apresentam como representantes da “tradição” ou da doutrina daimista “autêntica”, consistindo em elementos acionados para garantir determinadas posições no campo religioso pesquisado.

Ao lado da elaboração do conjunto ritual daimista foi ocorrendo, também, o desenvolvimento da cosmologia desta religião, impulsionado pelo conjunto de hinários, que tornava-se cada vez maior. Como já comentamos, os principais elementos da simbologia, dos ensinamentos e da moral daimista são explicitados e tematizados nos hinos. Considera-se que o hinário do Mestre Irineu, “O Cruzeiro”, contém toda a “doutrina” do Santo Daime. Percebemos, também, que há uma série de relações entre os vários hinários, ocorrendo uma espécie de diálogo entre eles. As relações são mais estreitas e intensas entre o “Cruzeiro” e os hinários dos daimistas mais antigos, contemporâneos do Mestre Irineu - denominados de “hinários dos mortos”. Neste

⁴⁵ Na minha dissertação de mestrado discuti a questão, procurando apontar como a doutrina do Santo Daime se relaciona com o espiritismo kardecista (Goulart 1996). Alberto Groisman, em sua etnografia sobre a comunidade “Céu do Mapiá”, faz uma reflexão profunda sobre a cosmologia deste grupo religioso, mostrando que ela é permeada por noções do kardecismo, como “carma”, “reencarnação”, “livre arbítrio”, “predestinação”, entre outras. Groisman procura analisar como tais noções assumem um caráter particular no culto daimista (1991).

⁴⁶ A noção de mediunidade utilizada aqui remete ao espiritismo kardecista. Neste, ela é um dom que permite a comunicação entre espíritos encarnados e desencarnados, isto é, entre vivos e mortos, podendo se manifestar de diferentes formas, através da audição, visão, sonhos, intuição da presença do espírito etc. Contudo, o modo típico de manifestação dos mortos no kardecismo se dá por meio da palavra. A tradução da fala ou das mensagens dos espíritos é chamada de psicografia. O conceito de mediunidade kardecista será utilizado, também, em cultos como a Umbanda e o Candomblé, embora adquira aí outros significados. Assim, a mediunidade estará vinculada a tipos de transe diversos quando manifestada em terreiros de Umbanda ou Candomblé e nos grupos que se dizem apenas kardecistas ou espíritas. Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti faz um análise detalhada da cosmologia kardecista, apontando para várias das implicações da crença na mediunidade (1983).

conjunto de hinos desenvolvem-se e reforçam-se as noções mais caras à religião do Santo Daime. Assim, a sua relação com os princípios cristãos, os significados associados a Jesus, à Virgem Maria, à floresta, a própria idéia de doutrina, o conjunto de imagens e símbolos relativos a um “reinado” ou “império”, se repetem em todos estes hinários, e em cada um deles se acrescenta algo à compreensão de tais noções. De um certo modo, os “hinários dos mortos” expressam o próprio processo de elaboração da linha do Santo Daime, contando, inclusive, sua história. Simultaneamente, a execução dos hinários permite a assimilação dos valores, crenças, símbolos, enfim da cosmologia desta religião pelos seus adeptos. Como colocou Groisman, os hinos são, concomitantemente, um “roteiro” da vida do dono do hinário, da experiência particular de cada fiel e expressão da própria doutrina daimista (1991, p. 150).

A representação espiritual do Mestre Irineu, “Juramidam” ou “Juramidã”, também aparece tematizada em muitos dos hinários, e as suas exegeses são extensas e variadas. Em alguns casos destaca-se a idéia de uma entidade ou ser divino, que ocupa, nesta religião, o ponto mais alto do seu panteão. Em outros, Juramidã pode ser uma espécie de grau hierárquico espiritual, uma “patente”, diz-se com frequência, e ainda, um nome. Mas há um consenso de que, entidade, patente ou nome, refere-se, sempre, ao Mestre Irineu e a seu posicionamento numa hierarquia espiritual.⁴⁷ Como me disse uma integrante do CICLU-ALTO SANTO, “é o Mestre espiritualmente. Na vida material, o nome dele é Irineu, na vida espiritual é Juramidã. É o espírito do Mestre no astral, na corte celeste.” (if.7) . Há, também, um conjunto de concepções associado a Juramidã que implica na imagem de um “pai” unido a seus “filhos”. Juramidã, concluiu o líder de um dos centros do Alto Santo, ao final de uma entrevista, “é o Pai criador e seus filhos, Deus e suas criaturas juntos”(J). Vários autores se detiveram na análise desse tipo de noção, apontando que, no imaginário daimista, Midam significa filho e Jura, pai (Monteiro da Silva 1983, La Rocque 1989, Groisman 1991, entre outros). La Rocque coloca, inclusive, a idéia de uma “Família Juramidã”, que seria enfatizada na doutrina, nos mitos, nos rituais e na prática desta religião (1989). A “Família Juramidã” é composta de um pai, que é o próprio Juramidã, concebido como a representação espiritual do Mestre Irineu; uma mãe, que é a Virgem da Conceição ou Rainha da Floresta; e seus filhos, que formam o conjunto de discípulos do santo Daime. La Rocque sustenta que a “Família Juramidã” pode ser entendida, também, como um “império”, lembrando que, para estes religiosos, o Mestre Irineu é o “chefe do império Juramidã” (1989 e 2002).⁴⁸ A imagem da família e do império Juramidã se associa, algumas vezes, a de “exército”. Por isso, diz-se que o Mestre Irineu recebeu a “patente” Juaramidã. De acordo com esta lógica, o pai é visto como um general, e os filhos são seus soldados (MacRae 1992, p. 70). Juramidã é, por fim, identificado ao próprio Cristo, conforme, este, por sua vez, é associado ao Mestre Irineu (Fernandes 1986, Goulart 1996).

Sebastião Jaccoud discorre sobre a questão, baseando-se em depoimentos do próprio Mestre Irineu e de seus seguidores mais antigos (1992). Ele sustenta que Jesus teria voltado à Terra, na “pessoa” do fundador do

⁴⁷ O termo Juramidã aparece em vários dos hinos daimistas. No hinário do Mestre Irineu ele aparece uma vez, no hino 111: “Estou aqui”, na estrofe final, quando se canta: “Aqui findei. Faço a minha narração, para sempre se lembrarem do velho Juramidã.”

⁴⁸ Os rituais da religião do Santo Daime seguem um padrão de encerramento, com algumas pequenas variações. Em quase todos os grupos desta linha, os hinários com bailado são encerrados quando o dirigente ou “comandante” pronuncia as seguintes palavras: “Em nome de Deus Pai Todo Poderoso, da Virgem Soberana Mãe, do Patriarca São José e de todos os Seres Divinos da Corte Celestial e com a ordem do nosso Mestre Império Juramidã está encerrado o nosso trabalho, meus irmãos e minhas irmãs, louvado seja Deus nas alturas e a Nossa Mãe Maria Santíssima sobre toda a humanidade. Amém”. Dependendo da igreja, centro ou segmento, ao invés de Mestre Império Juramidã se diz “Chefe Império Juramidã” ou ainda “Chefe Império Rei Juramidã”.

Santo Daime, para restaurar as doutrinas cristãs.⁴⁹ O fato do Mestre Irineu ter sido um negro, seringueiro, semi analfabeto, e vivido na remota floresta amazônica, só viria reforçar este argumento, segundo o autor. Afinal, na sua primeira vinda, Jesus também nasceu e viveu entre os mais humildes. Nas suas palavras, o “Mestre Irineu, sendo ele Jesus Cristo, veio para reimplantar⁵⁰ a doutrina” (Jaccoud 1992, p. 48). Como Cristo, ele é o “enviado de Deus” (Jaccoud 1992, p. 46). Jaccoud desenvolve uma série de interpretações dos relatos fornecidos pelo Mestre Irineu. Num determinado momento, ele diz que o Mestre Irineu explicou a seus discípulos que Deus determinou que ocorresse, neste século, a reencarnação de todos os espíritos que ainda não obtiveram a graça de se elevar ao “Reino Celeste”. O Pai criador estaria dando uma nova oportunidade a seus filhos, e Jesus, encarnado como Mestre Irineu, seria o responsável pela reunião destas “ovelhas” desgarradas, preparando-as para a “apuração final”⁵¹ (Jaccoud 1992, pp. 46-7).

A partir daí, Jaccoud inicia uma série de associações entre os hinos do Mestre Irineu e passagens do evangelho, entendendo o conteúdo dos primeiros como mensagens de Cristo. Ele sustenta que o hinário do Mestre Irineu, “O Cruzeiro”, no qual estariam contidos os princípios fundamentais de sua doutrina, é o “terceiro testamento” (Jaccoud 1992, p. 47). Jaccoud prossegue nas suas associações entre a doutrina cristã e a do Mestre Irineu, afirmando que não é apenas Jesus que teria voltado à Terra, mas também outros espíritos que haviam lhe acompanhado na sua primeira vinda, e que estão, igualmente, ligados às missões cristãs e daimistas. Este seria o caso de João Batista, primo de Jesus. São João Batista é, assim, identificado a um discípulo do Mestre Irineu, Raimundo Gomes Silva (22), filho de Antônio Gomes (3), um dos primeiros adeptos do culto criado pelo Mestre Irineu. Raimundo Gomes da Silva era irmão de Leôncio Gomes (13), o qual acabou por substituir o Mestre Irineu na liderança do culto daimista, como veremos. Jaccoud explica que, ao contrário do que ocorreu no passado, desta vez Jesus, “na pessoa” do Mestre Irineu, veio antes de João Batista, que é, agora, Raimundo Gomes da Silva. Para corroborar sua argumentação, o autor apresenta uma série de aspectos, como por exemplo o fato de Raimundo Gomes ter nascido no mesmo dia em que se homenageia São João, ou então fazendo referências às mensagens do seu hinário.

No decorrer da minha pesquisa de campo junto aos centros do Alto Santo, pude verificar que idéias semelhantes são correntes entre os seus membros. Assim, a associação entre o Mestre Irineu e Jesus é geral, mas ela assume modos variados, podendo ser entendida como uma identificação completa entre ambos ou como um tipo de associação mais sutil, na qual o Mestre Irineu é visto como o “mensageiro” ou o “continuador” dos ensinamentos de Jesus, o mesmo se aplicando ao caso da relação entre São João Batista e Raimundo Gomes da Silva. Por outro lado, a idéia de que o hinário do Mestre Irineu é o “terceiro testamento” é, até onde pude apurar, praticamente unânime, sendo seus hinos compreendidos como as mensagens de Jesus, e a doutrina daimista,

⁴⁹ Esta volta de Jesus à terra como Mestre Irineu é simbolizada pela Cruz de Caravaca ou Cruzeiro, que é uma cruz com dois braços horizontais. Afirma-se, nesta religião, que os dois braços representam, respectivamente, as primeiras e segundas vindas de Jesus ao nosso mundo. Trata-se de um dos principais símbolos do culto do Santo Daime, sendo colocado no centro do altar de suas igrejas. Em geral, há também uma Cruz de Caravaca grande na frente das igrejas daimistas. Esta cruz está associada ao livro de idêntico nome, já comentado aqui. Isto nos permite supor que sua adoção, nesta linha ayahuasqueira, seja também influência do *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*. A cruz, e seus significados, são relacionados, igualmente, ao hinário “Cruzeiro”, do Mestre Irineu.

⁵⁰ Ver especialmente o hino número 59, “O Divino Pai Eterno”, no qual uma estrofe diz: “Jesus Cristo veio ao mundo replantar Santa Doutrina”. Há vários hinos do Mestre Irineu que mencionam idéias similares.

⁵¹ Não é muito claro no que consiste esta “apuração final”. Em alguns trechos de seu livro, Jaccoud fala no “final do milênio”, em outros fala na chegada da “Nova Era” (1992, p. 44 e p. 47).

como a doutrina cristã, ou “as santas doutrinas”. É curioso notar que a noção de reencarnação é adotada por estes fiéis e associada a princípios cristãos sem empecilhos, embora o cristianismo rechace a crença na reencarnação. Como veremos, a idéia de reencarnação é importante, também, nas outras linhas ayahuasqueiras enfocadas aqui. No caso específico dos grupos do Santo Daime, perceberemos que algumas exegeses reencarnacionistas serão retomadas no movimento de dissidências desta linha.

Cabe dizer, ainda, que a organização institucional do grupo religioso criado pelo Mestre Irineu demorou mais para se concretizar do que a sua elaboração ritual e doutrinária. Assim, o registro legal do centro demorou a ser feito e, na verdade, uma série de questões burocráticas só foram regularizadas recentemente. O próprio estatuto só foi elaborado após o falecimento do Mestre Irineu. O nome CICLU, *Centro de Iluminação Cristã Luz Universal*, levou, igualmente, algumas décadas para ser definido. Conta-se que o Mestre Irineu havia proposto a designação “Centro Livre”, mas algumas pessoas discordaram e propuseram o nome CICLU, que acabou sendo escolhido (VG). Centro Livre é o nome de um hino⁵² do Mestre Irineu, e a expressão encontra-se mencionada no único documento deixado por ele, o “Decreto dos Serviços”, o qual afirma que: “o centro é livre” (1970). A designação indica a informalidade do culto daimista e a sua pouca institucionalização até o falecimento do seu fundador.



Cruzeiro: um dos principais símbolos do Santo Daime

A segmentação da linha do Santo Daime

A “passagem” do “chefe da missão” e a expansão da doutrina

Raimundo Irineu Serra faleceu em seis de julho de 1971, em Rio Branco. Seu enterro foi acompanhado por centenas de pessoas, entre elas políticos e personalidades locais de expressão, constituindo-se num evento de grande comoção na capital acreana, quando estabeleceu-se luto oficial. A data entrou, também, para o calendário

⁵² É o hino de número 39.

ritual daimista.⁵³ Há uma série de relatos onde se sustenta que o Mestre Irineu não só previu o seu falecimento, como também os problemas que ele iria gerar. A morte do Mestre Irineu, assim como dos outros integrantes do Santo Daime, é denominada de “passagem”⁵⁴, numa alusão ao fato de que não se trata de um fim absoluto e sim de um deslocamento para uma outra dimensão e um “outro mundo”. As histórias a respeito da “passagem” do Mestre Irineu, bem como de suas previsões sobre ela, expressam as interpretações dos daimistas acerca do processo de sucessão de seu líder e das cisões instauradas após a sua morte. Veremos que elas podem ser utilizadas para sustentar e legitimar pontos de vistas diversos, até mesmo opostos. Em muitas falas, enfatiza-se que o Mestre Irineu não estabeleceu com segurança quem deveria sucedê-lo. Assim, Percília Ribeiro, na *Revista do Centenário* (1992), conta que pouco antes de falecer, o Mestre Irineu se ressentia de não encontrar, entre os seus discípulos, um sucessor para a sua “missão”. Ela afirma que ele já estava sentindo que iria fazer a “passagem”⁵⁵ e, numa determinada ocasião, teria lamentado não ter para quem entregar o seu trabalho (*Revista do Centenário* 1992, p. 09). Luís Mendes, na mesma revista, corrobora esse discurso, relatando história similar (p. 12).

Ao mesmo tempo, é razoavelmente generalizada a afirmação de que, num segundo momento, o Mestre Irineu passou para Leôncio Gomes a responsabilidade da direção do seu culto e grupo religioso (CG-a,b; J; CICLU-ALTO SANTO: if. 7., if.8). Leôncio Gomes (3) era tio materno da esposa do Mestre Irineu (50), Peregrina Gomes (49), e considerado uma pessoa bastante próxima do fundador do Santo Daime. Conta-se que o Mestre Irineu chamou Leôncio em sua casa para lhe dizer que, após sua morte, ele deveria assumir a direção dos trabalhos do Santo Daime (PGS; CG-a,b). Mas tais afirmações são, em geral, acompanhadas de ressalvas. Ainda na *Revista do Centenário* (1992), Percília Ribeiro explica que, embora o Mestre Irineu tenha passado a liderança para Leôncio, ele o fez lembrando a este último que ele não seria chefe. Pois, segundo Percília, nesta mesma ocasião, o Mestre Irineu disse a Leôncio: “a chefia é comigo mesmo” (*Revista do Centenário* 1992, p. 09). Ela passa a fazer uma série de esclarecimentos sobre o significado desta afirmação, colocando que o próprio Mestre Irineu demorou muito tempo para receber o título de “chefe”. Isto teria se dado só após cinquenta anos de seu trabalho com o Daime, apenas um mês antes de seu falecimento, quando, num encontro com a Virgem da Conceição, ela finalmente lhe assegurou:

“de hoje em diante você é o chefe geral desta missão⁵⁶ (...) Você é o chefe (...) No céu, na terra e no mar. Todo aquele que se lembrar de você e chamar por você, de coração, e confiar, receberá a luz” (*Revista do Centenário* 1992, p. 09).

⁵³ Neste dia executa-se um hinário, que pode variar conforme o centro, segmento ou igreja, seguido em geral de realização da missa daimista. Esta última é feita nos dias que se referem à “passagem” dos principais líderes do Santo Daime, e também em outras datas, como na Semana Santa e todas as primeiras segundas-feiras de cada mês, em favor das almas. Reza-se inicialmente o terço, e depois são cantados dez hinos do Mestre Irineu (os quais só são entoados nesse tipo de trabalho), sem acompanhamento de instrumentos musicais. Intercala-se o canto de cada hino rezando-se três pai-nossos e três ave-marias. Em todas essas ocasiões, toma-se Daime.

⁵⁴ A expressão também é utilizada na UDV. Mas, conforme veremos no capítulo dedicado a esta linha, aí o uso do termo “passagem” relaciona-se a toda uma lógica mais complexa, na qual o papel da palavra assume uma importância particular.

⁵⁵ Segundo vários destes fiéis, alguns hinos do Mestre Irineu indicavam que ele já estava antevendo sua “passagem”. Isto se aplicaria sobretudo aos seus últimos hinos, como os de números 128 e 129.

⁵⁶ A idéia de “chefe da missão” será retomada, como veremos logo a seguir, pelo grupo dissidente liderado por Sebastião Mota de Melo.

Esta história encontra-se disseminada principalmente entre os antigos discípulos do Mestre Irineu, especialmente entre seus contemporâneos, e conduz à idéia de que até hoje o único líder e Mestre de fato desta religião é seu o próprio fundador. Por isso, diz-se, quando um daimista está em dúvida ou necessita de um esclarecimento a respeito da doutrina ou do melhor modo de agir numa circunstância, que ele deve tomar o Daime, se “concentrar” e “chamar” pelo Mestre. No mesmo depoimento, aliás, Percília narra uma outra história que, igualmente, contesta a qualificação de “Mestre” dos diferentes sucessores do fundador do Santo Daime. A história discorre sobre uma miração que o Mestre Irineu teve logo antes de falecer. Na miração, ele antevê os próprios conflitos gerados após a sua morte, cujos significados são explicados pela Virgem da Conceição. Percília diz que a Virgem — chamada aí de “Protetora” —, perguntou ao Mestre:

— “Você está vendo este movimento todo?”
 — “Tô vendo”.
 — “Pois é, tudo isso aí é mestre. Eles dizem que são mestres. Você quer ver? Pergunta para eles”.
 E ele perguntou para um, para outro. Cada um respondia: “eu aprendi com o finado sicrano”. “Eu aprendi com outro finado”. E a conversa era assim.
 — “E agora” — ela disse — “fala para eles com quem foi que tu aprendeu”.
 Ele levantou e disse:
 — “Pois eu aprendi com a Virgem Soberana Mãe”.
 Aí desapareceram todos os mestres” (*Revista do Centenário* 1992, pp. 09-10).

A narração continua, com a Virgem da Conceição explicando que aqueles eram falsos “mestres”, que não tinham aprendido “coisa alguma” (*Revista do Centenário* 1992, p. 10). Por isso, eles desapareceram. Ao final do seu relato, Percília Ribeiro conclui que o Mestre Irineu é um verdadeiro Mestre porque ele foi “ordenado” pela própria Virgem da Conceição e, esclarece, “é como se diz: ele foi escolhido” (p. 10). Temos aqui a apresentação de um argumento que, como mostraremos a seguir, é normalmente acionado para legitimar a posição do *líder carismático original*. Porém, a afirmação de que o Mestre Irineu é o único verdadeiro líder e mesmo as desconfiças de muitos dos seus antigos discípulos sobre o movimento de dissidências ocorrido após o seu falecimento, convivem com a idéia de que a doutrina do Santo Daime irá se expandir pelo mundo todo. Esta idéia aparece com freqüência no discurso dos daimistas, os quais em geral citam os hinos do próprio Mestre Irineu quando procuram confirmá-la.⁵⁷ Argumenta-se que os hinos já previam que o Santo Daime e sua doutrina iriam, no futuro, conquistar muitos seguidores. Vários daqueles que conviveram com o Mestre Irineu contam, também, que ele previa que chegaria o dia no qual a própria bebida poderia faltar devido ao grande número de daimistas (PR; CG-a, b; LM-a, b; FG) .

O crescimento do número de adeptos do Santo Daime conduziu a um movimento de fragmentações no interior desta religião. Antes de entrarmos na descrição propriamente dita do processo de cisões daimistas, é importante colocarmos alguns esclarecimentos acerca das divisões internas à esta linha. Como já mencionamos, consideramos que ela compreende dois segmentos: o *ALTO SANTO* e o *CEFLURIS*, que expressam o próprio desenvolvimento do culto criado pelo Mestre Irineu. O segmento que denominamos de *ALTO SANTO* refere-se a

⁵⁷ Ver especialmente o hino no 78, “Das Virtudes”, onde se diz: O Poder que Deus me dá, para este mundo eu doutrinar. Doutrinar o mundo inteiro, para todos aprender”.

um conjunto de centros que se distinguem e funcionam de forma autônoma, embora além de reivindicarem uma origem comum — a tradição iniciada pelo fundador do culto —, tenham uma série de relações de proximidade intensa, que vai desde a localização geográfica até laços de parentesco e afinidade.⁵⁸ Muitos destes centros, inclusive, localizam-se no mesmo bairro de Rio Branco, justamente o local conhecido como Alto Santo. É importante ressaltar aqui que a designação Alto Santo, a partir de um determinado momento, passou a aplicar-se, simultaneamente, ao local (isto é, à Colônia Custódio Freire) onde o Mestre Irineu organizava seu grupo religioso, ao templo que, posteriormente, ele irá erguer aí e, também, em algumas situações, ao próprio culto daimista.

O outro segmento da linha do Santo Daime é o *CEFLURIS* (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra). Também se colocando como seguidor do culto criado pelo Mestre Irineu, o CEFLURIS foi fundado em 1974, após um processo de rompimento com o CICLU. Ele foi organizado por Sebastião Mota de Melo, conhecido como padrinho Sebastião. A divisão em dois segmentos me pareceu uma opção mais correta, já que a oposição entre o CEFLURIS e os demais grupos da linha do Santo Daime se mostra mais acentuada do que os contrastes existentes entre estes últimos. Trata-se de uma segmentação bastante importante. Não é apenas a maior proximidade geográfica ou a presença de vínculos mais estreitos de parentesco entre os seus membros que une os diversos centros do Alto Santo, ao mesmo tempo que os separa do CEFLURIS. A oposição entre os dois segmentos se estabelece a partir de uma série de características e posturas assumidas pelos grupos do CEFLURIS e recusadas, por outro lado, pelos centros do Alto Santo. Embora as disputas entre os diferentes grupos da linha do Santo Daime sejam mais ou menos acirradas, existe, em todos eles, um mesmo corpo básico de ritos, mitos, símbolos, princípios doutrinários e entidades espirituais⁵⁹, sendo que todos se sentem pertencendo à linha espiritual criada pelo Mestre Irineu. Os diversos centros, igrejas, segmentos, se proclamam herdeiros do culto criado pelo Mestre Irineu, procurando legitimar-se através da ligação com esta herança. Ao refletir sobre o caso dos “neo-ayahuasqueiros” Labate chega a conclusões similares, afirmando que, na maior parte das vezes, é bastante difícil definir qual é a dissidência, já que diferentes grupos reivindicam um mesmo legado, uma única tradição, todos eles se considerando igualmente legítimos herdeiros dela (Labate 2000). Aprofundaremos esta discussão nos próximos itens do presente capítulo, fornecendo exemplos concretos do processo de disputas de sucessão e dissidências da linha do Santo Daime.

A sucessão do Mestre

Como relatamos, o Mestre Irineu, imediatamente antes de seu falecimento, indicou o tio de sua esposa, Leôncio Gomes, para sucedê-lo na direção do CICLU. Leôncio era filho de um dos primeiros discípulos do Mestre Irineu, Antônio Gomes. Segundo alguns depoimentos de antigos daimistas, especialmente daqueles que pertencem ao segmento Alto Santo, durante vários anos o Mestre Irineu teria preparado Leôncio para que ele pudesse substituí-lo (PGS; if.7; if. 8; FG; CG-a,b; VG). Esta é a posição sustentada por Jaccoud, o qual afirma que o Mestre Irineu concedeu a Leôncio Gomes o título de “mestre-

⁵⁸ Vários dos membros destes diferentes centros do Alto Santo possuem vínculos estreitos, com irmãos, cunhados, genros, noras, freqüentando grupos distintos. Ver gráfico de parentesco anexado neste capítulo.

⁵⁹ Embora, como veremos também ao longo da presente tese, algumas ramificações e segmentos da linha do Santo Daime introduzam novos componentes em torno deste núcleo básico de ritos, mitos e doutrina, trazendo importantes e significativas modificações na cosmologia original daimista.

imediatos” (1992, p. 50). Jaccoud não explica no que consistia o título, mas deixa transparecer a idéia de que a graduação colocava Leôncio Gomes na condição de auxiliar de completa confiança do Mestre Irineu, podendo substituí-lo quando necessário. O autor sustenta, também, que o Mestre Irineu deu o título a Leôncio para que ele pudesse garantir sua posição de presidente do CICLU no futuro, pois sabia que esta ainda viria a ser contestada. Jaccoud chega, inclusive, a explicar a contestação da liderança de Leôncio Gomes através de uma espécie de conflito místico, classificando os opositores deste último como seus “inimigos espirituais”. Na visão de Jaccoud, os rivais de Leôncio Gomes seriam inimigos de Jesus Cristo e de sua missão (1992, pp. 50-1). Porém, tais colocações, se por um lado visam legitimar a posição de liderança de Leôncio Gomes, por outro, já indicam que, na prática, ela não era aceita com unanimidade. Uma das mais expressivas oposições à presidência de Leôncio Gomes, que gerou também uma das maiores cisões no grupo fundado pelo Mestre Irineu, foi a liderada por Sebastião Mota de Melo.

O padrinho Sebastião, como é conhecido entre seus seguidores, tornou-se um adepto do culto do Mestre Irineu em meados dos anos sessenta. Falaremos, posteriormente, sobre o seu processo de conversão, bem como sobre sua história pessoal. No momento nos deteremos na crise que gerou sua saída do Alto Santo. Neste período, o padrinho Sebastião residia no local conhecido como Colônia Cinco Mil, zona rural de Rio Branco. O lugar recebeu esta designação porque muitas décadas antes o governo loteou as terras, transformando-as em colônias, vendidas pelo preço de cinco mil cruzeiros antigos. Quando ingressou no culto do Santo Daime, o padrinho Sebastião levou consigo um grupo razoável de pessoas, a maior parte delas seus vizinhos na Colônia Cinco Mil. Neste local, vale observar, ele já exercia uma certa liderança religiosa, atendendo algumas pessoas, em sua própria casa, com sessões de “banca espírita”. A distância entre a Cinco Mil e o Alto Santo na época era bastante grande, em função das condições precárias da estrada - um caminho de terra muito fechado, no qual apenas tratores e alguns tipos de caminhões passavam. Na maior parte das vezes o padrinho Sebastião e seu grupo iam a pé até o Alto Santo, viagem que demorava quase um dia. Esta foi um dos motivos que fizeram com que o Mestre Irineu autorizasse Sebastião Mota de Melo a preparar e fornecer o Daime na Cinco Mil, para dirigir aí *trabalhos* com seu grupo (MR; CCM, if. 9; L). Normalmente, o padrinho Sebastião realizava trabalhos nos sábados e em algumas concentrações, além de ter a autorização do Mestre Irineu para dar Daime aos doentes que o procurassem. Os hinários oficiais eram feitos no Alto Santo. Além disso, o acordo entre Sebastião Mota e o Mestre Irineu estabelecia que metade do Daime produzido pelo primeiro deveria ser do Alto Santo (MacRae 1992; MR).

A dificuldade de locomoção até o Alto Santo, entretanto, não parece ter sido o único motivo pelo qual o Mestre Irineu autorizou o padrinho Sebastião a dirigir trabalhos com o Daime na Cinco Mil. Ele considerava, como podemos perceber através de sua atitude, que Sebastião Mota estava em condições de preparar adequadamente a bebida - um sinal de que ele possuía uma posição de destaque entre outros discípulos do Mestre Irineu. Sabemos que o domínio das técnicas acerca da preparação do chá era extremamente valorizado pelo fundador do culto daimista. Conta-se, também, que o Mestre Irineu aconselhava os seus seguidores a consumir o Daime feito apenas por aqueles que ele próprio havia orientado (FG;VG). Como me disse o líder do CICLUJUR, um dos atuais centros do Alto Santo, “o Mestre não recomendava que a gente tomasse o Daime em qualquer lugar, feito por qualquer um”(L).

Eram poucos os que haviam sido preparados e autorizados pelo Mestre Irineu a fazer o Daime, e algumas histórias mostram a condição especial dos que ocupavam tal posição. Francisco Granjeiro, por

exemplo, contou que o Mestre Irineu, ao lhe autorizar preparar o Daime, o nomeou “general da Rainha”⁶⁰. Granjeiro se refere a esta nomeação como um “cargo” e uma “patente” concedidos pelo Mestre Irineu. Ele explica que atingiu a condição de “feitor”— nome dado ao responsável pelo “feito”⁶¹ de Daime — porque sabia reconhecer com facilidade um *jagube* ou um *folhal* na mata, este último termo se referindo a uma plantação de *chacrona* (*Revista do Centenário* 1992, p. 20). No mesmo relato, Granjeiro afirma que o Mestre Irineu lhe deu o cargo de feitor porque ele o estava preparando para deixá-lo no seu lugar, isto é, no comando do CICLU (p. 20). Como veremos, alguns anos após o falecimento do Mestre Irineu, Francisco Granjeiro irá fundar o seu próprio centro. Assim também, vários dos outros feitores de Daime preparados pelo Mestre Irineu irão se tornar líderes de novos grupos desta linha. Foi o caso do padrinho Sebastião, mas também de outros, como Pedro Fernandez, que era irmão de Tetéo, fundador do segundo CICLU, e ainda de Loredo⁶², apenas para citarmos alguns exemplos.

A autorização concedida pelo Mestre Irineu ao padrinho Sebastião tanto para dirigir trabalhos com Daime, quanto para produzir a bebida na Colônia Cinco Mil, começou a ser contestada por Leôncio Gomes quando ele assumiu a presidência do CICLU. Leôncio passou a exigir que Sebastião Mota e seu grupo fizessem todos os trabalhos no Alto Santo (CCM-if. 3; MR; L). A exigência se aplicava, também, a outros feitores de Daime, que encontravam-se em situação similar à do padrinho Sebastião (L; MR). O objetivo era estabelecer um controle e uma centralização da produção do Daime, determinando com que cada um dos adeptos tivesse apenas uma pequena quantia da bebida em sua casa. Contudo, apesar dos esforços da nova diretoria do CICLU, a proposta acabou não se concretizando. Alguns relatos sobre o período colocam que as tentativas de centralização da produção de Daime, da parte da direção do CICLU, causaram muito desconforto e insatisfação entre os seus integrantes (MR; LM-a,b). A falta de apoio a tais propostas teria impedido sua consolidação. Mas a situação pairava como ameaça, sobretudo para aqueles feitores que mais se destacavam. Ao que parece, as críticas a Sebastião Mota não eram feitas apenas pelo novo presidente, mas vinham também de outros membros do CICLU, expressando uma desconfiança de um grupo de daimistas mais antigos em relação ao “novato” Sebastião Mota (L; MR).

É preciso ter em mente, também, que este processo de cisão se dava num momento de expansão do culto daimista. Assim, de certo modo, o aparecimento de dissidências ocorria devido ao crescimento do grupo religioso criado pelo Mestre Irineu. Nesse sentido, vários adeptos da nova comunidade organizada por Sebastião Mota argumentaram, durante as entrevistas realizadas, que muitos integrantes do Alto Santo tinham dificuldade de aceitar a liderança do padrinho Sebastião devido ao seu perfil “mais popular” (if. 3; if. 9; MR). Como me disse um membro da Colônia Cinco Mil, “o padrinho era um homem muito simples, com pouca instrução. Lá no Alto Santo, naquela época, tinha comerciante, policial, professor (...) O padrinho vinha da mata, dos seringais, e eles não quiseram aceitar a liderança dele” (if. 9). Esse tipo de observação

⁶⁰ A denominação “Rainha” é aplicada à folha *chacrona*, utilizada para fazer o chá do Daime junto com o cipó *Banisteriopsis caapi*. A expressão implica numa alusão ao princípio feminino que estaria associado à folha. Porém “Rainha” ou “Rainha da Floresta” são termos usados, também, para designar a entidade espiritual considerada responsável pela iniciação do Mestre Irineu no uso da ayahuasca e pela “revelação”, feita a ele, da própria doutrina do Santo Daime.

⁶¹ A confecção do chá recebe, em todos os grupos do Santo Daime, esta designação. Também na Barquinha utiliza-se a expressão “feito” para se referir à elaboração da decocção, embora algumas vezes ela possa ser chamada também de “preparo”, nome que é convencionalmente utilizado na UDV.

aponta para o próprio desenvolvimento do culto do Santo Daime, o qual originalmente podia ser definido como uma religião de um grupo pequeno e fechado de pessoas, incluindo basicamente ex-seringueiros que haviam se deslocado da floresta para o meio urbano. Mas, no período imediatamente posterior à morte do Mestre Irineu, a situação era outra, e o culto fundado por ele passava a abrigar diferentes grupos de adeptos.

Por outro lado, o padrinho Sebastião conquistava, no Alto Santo, um certo destaque e assegurava, cada vez mais, sua liderança religiosa entre o conjunto de pessoas que faziam os trabalhos de Daime na Cinco Mil. Simultaneamente, o padrinho Sebastião começa a receber alguns hinos, os quais são interpretados pelo grupo de fiéis que lhe era mais próximo como indícios de que ele poderia ser um sucessor do Mestre Irineu. Como já comentamos aqui, no culto do Santo Daime os hinos cumprem um papel fundamental, expressando os seus princípios doutrinários e se constituindo num registro da sua história. Eles são elementos importantes, também, no processo de fissões desta linha, sendo acionados para garantir e legitimar as posições de diferentes lideranças. O padrinho Sebastião passa a receber hinos que falam de sua ligação especial com o Mestre Irineu. Além disso, percebemos, no seu hinário, hinos que enfatizam um vínculo espiritual entre ele e São João Batista. Em alguns destes, afirma-se textualmente que enquanto o Mestre Irineu é filho de Maria, o padrinho Sebastião é filho de Isabel, a qual, como sustenta o evangelho cristão, é a mãe de São João Batista.⁶³ Conforme explicamos anteriormente, esse tipo de exegese já era realizada no Alto Santo. Assim, dissemos que Raimundo Gomes da Silva, irmão de Leôncio Gomes, antes mesmo de Sebastião Mota ingressar no culto do Santo Daime, já era associado a São João Batista, sendo muitos dos seus hinos entendidos como sinais desta associação.

A idéia segundo a qual um hinário e o seu respectivo dono podem se associar a um santo cristão ou ao espírito deste, é bastante corrente na linha do Santo Daime. É curioso observar como ela se associa à crença na reencarnação. Pois, em muitos casos, a relação entre o santo e o dono do hinário transforma-se na reencarnação do primeiro no segundo. De qualquer modo, a associação entre o padrinho Sebastião e São João Batista causa um certo incômodo entre alguns membros do CICLU, aumentando ainda mais a oposição entre um grupo de adeptos, considerados mais recentes, vinculado ao padrinho Sebastião, e um outro, relacionado às origens do culto daimista. Na verdade, este último conjunto de adeptos parecia estar mais diretamente ligado à família Gomes, uma das primeiras a ingressar na comunidade religiosa do Mestre Irineu, e talvez a mais importante para a constituição dos seus laços. O conflito atingirá seu clímax no ano de 1974 e é simbolizado por mais um hino de Sebastião Mota, o de número 98, “Levanto esta bandeira”. Este é visto pela maioria dos seguidores do padrinho Sebastião como uma das grandes comprovações da sua “missão”⁶⁴. Como colocou Luís Campelo, um dos primeiros integrantes do novo grupo religioso criado por Sebastião Mota,

“este hino é a prova mesmo da missão do padrinho... da missão que ele tinha de juntar um povo, de organizar esse povo no lado material mesmo (...) Primeiro foi o povo da Cinco Mil, depois do Rio do Ouro e do Mapiá... é o povo da floresta, esse é o povo do padrinho (...) Ele tinha que preparar esse povo para o dia do apuro, para encontrar com o Mestre novamente (...) É a missão de São João, a missão do

⁶² Ver lista de centros do Alto Santo anexado a este capítulo.

⁶³ Aqui estou me referindo ao hino número 28, “Sou eu”. Mas há vários outros hinos do padrinho Sebastião onde esta relação entre ele e São João Batista é destacada, como por exemplo os hinos 50 e 72.

⁶⁴ Ver, também, o hino número 31 do padrinho Sebastião, recebido ainda quando o Mestre Irineu era vivo, em 1970. Neste hino se diz: “Eu estou na minha casa, fazendo oração. O meu nome anda no mundo. Eu sou o chefe desta missão”. Aqui, vemos que a designação “chefe da missão”, originalmente atribuída ao Mestre Irineu, é retomada, mas agora para referir-se ao padrinho Sebastião, líder de uma dissidência desta linha religiosa.

padrinho(..)Esse hino era a autorização do Mestre Irineu. Ele estava autorizando o padrinho a começar a história dele, a levantar a bandeira dele em outro canto” (...) [LC:CM]

O depoimento aponta para um desenvolvimento interessante da associação entre o padrinho Sebastião e São João Batista. Originalmente, no CICLU, também destacava-se que São João Batista — identificado a Raimundo Gomes da Silva —, no seu retorno ao mundo terreno, teria vindo depois de Cristo, isto é, do Mestre Irineu. Mas as explicações para o fato, até onde apurei, não foram desenvolvidas. Já no caso do padrinho Sebastião, sustenta-se que desta vez São João Batista veio depois de Cristo justamente para que ele pudesse conduzir e preparar o “povo escolhido” para um reencontro com o filho de Deus, entendido aqui simultaneamente como Cristo e como o Mestre Irineu. O novo encontro viria depois de um processo de purificação dos fiéis liderado pelo padrinho Sebastião, visto como o “justiceiro” e o “guerreiro”, tal como São João Batista. Estas interpretações cosmológicas vão fundamentar a deslocação da comunidade do padrinho Sebastião para o interior da floresta amazônica na década de 1980, ligando-se inclusive a crenças messiânicas. Abordaremos o ponto mais adiante. No momento, interessa situar tais exegeses no processo que levou ao rompimento de Sebastião Mota com o CICLU.

Lúcio Mortimer, um hippie mineiro que ingressou na comunidade religiosa do padrinho Sebastião na metade dos anos setenta e que irá, posteriormente, escrever livros relatando a sua formação e história, acredita que a bandeira mencionada no hino do padrinho era a da missão de São João Batista (Mortimer 2000, p. 88). Ele conta que, ao receber este hino, Sebastião Mota teve uma miração, na qual ele hasteava uma bandeira. Para Mortimer, tratava-se de “uma profecia que precisava ser realizada” (2000, p. 87). Tanto as mirações quanto os hinos são, na sua ótica, “mensagens divinas”, que “só dizem a verdade” (Mortimer 2000, p. 87)). Trata-se, aqui, de uma visão típica do universo religioso daimista. Os hinos e as mirações são entendidos como sinais, provas do contato com a realidade espiritual. Porém, ao mesmo tempo, nem todos os hinos tem a mesma legitimidade. Assim, hinos ou hinários de diferentes fiéis são mais ou menos aceitos num determinado grupo ou comunidade daimista, e sua autenticidade ou caráter sagrado podem, inclusive, ser contestados.

Desde a época do Mestre Irineu, estabeleceu-se que, quando alguém recebe um hino, deve apresentá-lo a uma pessoa responsável por sua avaliação. Trata-se de uma avaliação do conteúdo, da letra e, também, da melodia do hino. Denomina-se esse processo de “passar o hino a limpo”. Foi o que o padrinho Sebastião fez na ocasião em que recebeu o “Levanto esta bandeira”. Conta-se que ele mostrou o hino para o presidente do CICLU, Leôncio Gomes. Este, depois de uma longa reflexão, teria dito a Sebastião Mota para que ele levantasse sua bandeira em sua própria casa, o que foi interpretado como uma sugestão para a sua saída do CICLU (MR; CCM: if. 9). Há outras versões sobre o rompimento do padrinho Sebastião com o centro dirigido por Leôncio Gomes. Encontramos relatos nos quais afirma-se que, após receber este hino, o padrinho realizou uma reunião com alguns membros do CICLU para propor a formação de uma “nova união”, sugerindo o hasteamento de uma bandeira para simbolizá-la (Fernandes 1986, p. 46). Em outros depoimentos sustenta-se que a proposta de hastear uma bandeira foi feita por Sebastião Mota após uma investida da polícia local no CICLU (MacRae 1992, p. 72). Nesta ocasião, ele teria sugerido a Leôncio Gomes que fosse feito um trabalho com Daime para as autoridades regionais, onde seria hasteada a própria bandeira brasileira. A idéia era mostrar que o culto do

Mestre Irineu estava de acordo com a lei (MacRae 1992).⁶⁵ Porém a proposta foi recusada e, de acordo com alguns depoimentos que colhi, algumas pessoas do CICLU acusaram Sebastião Mota de estar desrespeitando a bandeira e a lei brasileiras, ameaçando, inclusive, chamar a polícia (CCM: if. 3, if. 9, if. 10; MR). De qualquer modo, o conflito levou ao rompimento do padrinho Sebastião com o CICLU, em 1974. Conta-se que o seu último trabalho no CICLU foi em 24 de junho, dia de São João Batista. O fato é interpretado simbolicamente pelos seguidores do padrinho. Este irá organizar o seu novo centro na Colônia Cinco Mil, junto com um grupo relativamente extenso de pessoas que o acompanhou na saída do CICLU.

Podemos notar que as dissidências só começam a surgir após o falecimento do fundador da religião do Santo Daime. Portanto, num primeiro momento, os conflitos ocorridos podem ser entendidos como disputas de sucessão. A morte do Mestre Irineu abriu espaço para uma concorrência no que se refere à aquisição da posição de líder do culto. Na verdade, a maior parte dos relatos que colhi sobre o período inicial da religião do Santo Daime contam que, enquanto o Mestre Irineu era vivo, toda a organização do culto e da comunidade encontrava-se diretamente sob seu poder. Não haviam cargos bem definidos ou uma diretoria com real poder de comando no CICLU. Mas as decisões mais importantes passavam necessariamente pela consulta ao Mestre, o qual jamais teve sua autoridade contestada. O Mestre Irineu era um *líder carismático*, no sentido caracterizado por Weber (1991, pp. 158-167). Sua liderança não se legitimava a partir de um direito adquirido por tradição ou devido a um conjunto de normas definidas num estatuto, e sim em função de suas qualidades pessoais excepcionais ou de seus dotes sobrenaturais (Weber 1991, pp. 159-60). Até mesmo a elaboração do estatuto do CICLU, o qual seria posteriormente um instrumento nas disputas de sucessão, se deu apenas após o falecimento do Mestre Irineu.

Segundo a análise de Weber, a substituição de um líder carismático pode ser efetuada de diversas formas e relaciona-se com a *rotinização do carisma*. Weber diz que um dos meios para substituir o antigo líder carismático consiste na qualificação do novo líder como também um portador de carisma. Isto pode ser feito de diferentes maneiras. Por exemplo, o próprio líder carismático original pode designar o seu sucessor, ou então a comunidade de fiéis reconhece o novo líder como o mais qualificado carismaticamente, e ainda a sucessão pode acontecer através da idéia de *carisma hereditário* (Weber 1991, pp. 161-7). Em todos esses casos não se trata mais da idéia de um líder que legitima seu poder por exclusivo direito, baseando-se apenas nas suas características pessoais extraordinárias. A crença passa a ser na designação feita por outros, como o primeiro profeta, ou no reconhecimento e na avaliação da comunidade religiosa, ou no herdeiro “legítimo”, e não mais diretamente no sujeito carismático como tal. Assim, a dominação carismática, de caráter extra-cotidiano e exclusivamente pessoal, é rotinizada (Weber 1991, p. 166).

⁶⁵ Podemos relacionar este episódio, assim como a preocupação do padrinho Sebastião em mostrar que o Daime estava de acordo com a lei, com outras histórias e eventos desta linha religiosa. Assim, por exemplo, alguns relatos sobre as primeiras experiências do Mestre Irineu com a ayahuasca no Peru sustentam que, ao ser convidado para beber o chá, o Mestre Irineu teria respondido: “se for uma coisa boa vou levar para o meu Brasil”. Percebemos, nesse sentido, que a preocupação com a “ordem”, a “lei”, bem como um certo sentimento patriótico são constantes e generalizados no âmbito daimista, levando, inclusive, a uma recorrência a símbolos nacionais. Também na linha da UDV observamos esta temática da pátria, da nação brasileira, ao lado de uma afirmação freqüente da manutenção da “lei”, da “ordem” etc. Lembramos que a roupa utilizada nos rituais de grupos da UDV é verde e amarela, cores da bandeira brasileira, e a ordem e o respeito às leis são temas citados nos documentos, nas palestras e nas cerimônias desta religião. Por outro lado, as estratégias, os discursos e as posturas de ambas as linhas frente aos representantes governamentais e às autoridades se diferenciam, e talvez possamos dizer que na UDV a ênfase numa preocupação com a ordem vigente seja maior do que no Santo Daime.

Estes diferentes modos de rotinização do carisma foram acionados no processo de sucessão do Mestre Irineu, e também estão presentes no intenso movimento de cisões que se iniciou com sua morte e se prolonga até os dias de hoje, conforme colocaremos a seguir. Por exemplo, quando o Mestre Irineu indicou Leôncio Gomes para presidente do CICLU, estávamos diante de uma situação na qual o líder carismático, prevendo sua própria morte, designa o seu sucessor. Porém, mais tarde, após o falecimento do Mestre Irineu, ocorre uma disputa de poder entre Leôncio Gomes, já na presidência do centro, e o padrinho Sebastião. Nesta disputa podemos perceber que surge novamente o critério do carisma por “direito próprio”. Como vimos, Sebastião Mota, apesar de não ser do grupo de membros mais antigos do CICLU, passou a se destacar como uma liderança bastante significativa. Tanto o seu comportamento como as circunstâncias que o levaram a romper com o CICLU permitem caracterizá-lo como um líder carismático. Assim, ele é visto por muitos integrantes do culto daimista como o representante de uma “missão”, que cumpre “profecias”. Para este grupo de adeptos, os hinos recebidos pelo padrinho Sebastião legitimam a sua condição especial, pois indicam que ele é um escolhido, que possui a “graça de Deus”. Por isso, ele é visto como o “verdadeiro” sucessor do Mestre Irineu, o responsável pela continuidade da sua “missão”.

Por outro lado, os hinos também se referem à necessidade do padrinho criar uma nova igreja do Santo Daime, afirmando-se como o seu líder. A saída do padrinho do CICLU, e a fundação do CEFLURIS, só vêm, então, confirmar a profecia divina expressa anteriormente nos seus hinos. Temos, assim, na disputa entre Leôncio Gomes e o padrinho Sebastião, uma oposição entre um líder que legitima seu carisma indiretamente, através de uma indicação feita pelo profeta original, e um outro líder que parece estar mais próximo do tipo carismático puro definido por Weber, ou seja, aquele que retira seu poder de suas próprias qualidades extraordinárias ou sobrenaturais. Vale lembrar que a posição de Leôncio Gomes afirmava-se, por um lado, pela “indicação” do Mestre Irineu e, por outro, porque ele possuía laços de parentesco e de afinidade com este último, já que era tio materno da sua esposa (GP: 13, 49 e 50). Portanto, podemos detectar, em todo esse processo sucessório, a presença dos critérios de “carisma puro”, carisma transmitido pelo profeta original, e ainda o aspecto da tradição como um elemento crucial no processo de qualificação e escolha do novo líder.

Outras dissidências do Alto Santo

Observamos que as diferentes cisões desta linha religiosa legitimam-se através de meios e lógicas diversas. O processo de construção da legitimidade de grupos ayahuasqueiros já foi destacado e comentado em alguns estudos. Labate (2000), por exemplo, analisa os modos pelos quais os “neo-ayahuasqueiros” afirmam e elaboram sua identidade, numa tentativa de autolegitimação constante. Os grupos pesquisados pela autora são definidos por ela como urbanos, ligados a um imaginário do movimento da “nova era”⁶⁶, e surgidos a partir de religiões ayahuasqueiras. Labate estuda mais sistematicamente dois grupos paulistas, um fundado por um ex-integrante do segmento daimista CEFLURIS, e outro por um ex-Mestre da UDV. Nos dois casos, verifica-se um esforço no sentido de negar os conteúdos e práticas entendidos como religiosos e rituais, enquanto se procura afirmar o seu caráter terapêutico, medicinal, lúdico, espontâneo e, sobretudo, “alternativo”. A definição da identidade dos neo-ayahuasqueiros parece estar diretamente relacionada com a recusa da tradição religiosa que

⁶⁶ Labate utiliza, sobretudo, algumas noções desenvolvidos por Leila Amaral no seu estudo sobre o movimento denominado de “Nova Era” (Amaral 1998).

deu origem a eles. Daí, justamente, seu caráter “neo”. Porém, a própria autora nos mostra, em alguns momentos de sua análise, que o processo é ambíguo. Assim, os líderes destes grupos muitas vezes enfatizam sua ligação com os fundadores das religiões ayahuasqueiras, como o Mestre Irineu e o Mestre Gabriel, como mais um recurso para legitimar-se. Labate sustenta que, nestes casos, recorre-se ao critério da tradição. Mas, ela coloca, também, que isto pode ocorrer ao mesmo tempo em que valoriza-se o caráter inovador dos neo-ayahuasqueiros.

Baseando-se numa tipologia weberiana, a autora afirma que há, na prática dos neo-ayahuasqueiros, uma combinação da legitimidade fundada na tradição e daquela que apoia-se no carisma, nomeadas respectivamente por Labate de “legitimidade da conexão com a origem” e “legitimidade espiritual da origem” (2000, pp. 181-190). Contudo, conforme esperamos esclarecer no nosso estudo, a confluência de diferentes critérios, tais como o carisma e a tradição, no processo de construção da legitimidade de determinados grupos, já verifica-se no interior dos cultos do Santo Daime, da Barquinha e UDV, que justamente deram origem aos neo-ayahuasqueiros estudados por Labate. Isto mostra, aliás, que a sua relação com estas religiões é muito mais estreita do que eles próprios em geral afirmam ou admitem. Pretendemos, no presente capítulo, apontar para a utilização de outros critérios de legitimidade, além do carisma e da tradição propriamente ditos. Simultaneamente, o objetivo será analisar os conteúdos envolvidos nos discursos e posturas relacionados à legitimação dos diferentes grupos da linha do Santo Daime, nos atendo aos tipos específicos de acusações acionadas.

Após a morte de Leôncio Gomes, em 1980, podemos observar um outro conflito de sucessão no CICLU, quando critérios diferentes se opõem numa disputa para legitimar a nova liderança deste grupo religioso. Segundo Jaccoud (1992), um pouco antes de falecer, já bastante doente, Leôncio Gomes passou a direção do CICLU para seu irmão, Raimundo Gomes da Silva (GP: 22). Toda a argumentação de Jaccoud tem o sentido de afirmar a legitimidade da liderança de Raimundo Gomes da Silva e, lembramos, inclusive, que em demais momentos o autor já havia defendido a idéia de um vínculo estreito entre Raimundo Gomes e o próprio Mestre Irineu, ao associar o primeiro a São João Batista e o segundo a Jesus Cristo. Porém, por outro lado, Jaccoud afirma que Leôncio Gomes transferiu a direção do CICLU para seu irmão apenas provisoriamente, pois esperava se recuperar em breve (Jaccoud 2002, p. 51). Na verdade, uma série de outros relatos comprovam que a sucessão do então presidente do CICLU estava longe de ser um processo consensual, envolvendo muitas divergências. Um outro nome que ganhava força na definição do movimento sucessório era o de Francisco Fernandez Filho, o Tetéo (32). Também pertencente ao conjunto de adeptos mais antigos, Tetéo era, segundo vários relatos, uma das pessoas mais próximas de Leôncio Gomes, considerado seu “braço direito” (L; J; LM-a,b). De acordo com alguns relatos de membros do Alto Santo, Leôncio teria chamado Tetéo para uma conversa pessoal pouco antes de falecer, ocasião na qual teria manifestado o desejo de que ele o sucedesse (LM-a,b; if. 4). Muitos integrantes do CICLU apoiavam Tetéo. Nesse sentido, o senhor José, dirigente do CEFLIMMAVI, centro do Alto Santo que surgirá só nos anos noventa, afirma:

“Tetéo era a pessoa certa para substituir o seu Leôncio. Eles eram muito próximos, bem chegados mesmo, e o seu Leôncio sempre consultava o Tetéo, para qualquer coisa. O Tetéo era assim como um conselheiro (...) Ele era uma pessoa especial, tinha uma força, uma luz. Como a gente sente nos hinos dele, que são aquele primor, aquela beleza (...) São hinos verdadeiros mesmo, você sente que eles têm força... que vêm do astral (...)” [J].

De uma forma similar, Luís Mendes (GP: 53), que hoje é líder de um outro centro do Alto Santo, ressalta a proximidade que havia entre Leôncio Gomes e Tetéo. Ele conta que este último foi assessor de Leôncio, garantindo, no entanto, que a relação entre ambos se baseava, sobretudo, num forte vínculo de amizade (LM-b). Mendes também se refere aos hinos de Tetéo. Ele estabelece um paralelo entre o hinário de Leôncio Gomes e o de Tetéo, argumentando que havia um diálogo constante entre os dois, a ponto do hinário de um ser considerado como o do outro. Nas suas palavras, “eles vão tendo contato o tempo todo dentro do hinário, como o presidente e o assessor” (*Revista do Centenário* 2002, p. 13). Notamos que Tetéo é apresentado como uma espécie de líder carismático, tendo em mente, mais uma vez, a definição de Weber (1991). O seu prestígio é estabelecido através de uma devoção afetiva e pela manifestação de suas características excepcionais e sobrenaturais, como a sua “luz”, a sua “força” ou a sua ligação com o “astral”, indicada, entre outras coisas, pela “beleza” e “veracidade” de seus hinos. Mas nem todos acreditavam na história da “conversa pessoal” entre Leôncio Gomes e Tetéo imediatamente antes do primeiro falecer (PGS; if. 11). Assim, um outro grupo de integrantes do CICLU defendia a idéia de que o melhor sucessor para o ex- presidente era o seu irmão, Raimundo Gomes (GP: 22). Neste caso, as relações de parentesco, se sobressaíam na definição da escolha do líder e estávamos diante, portanto, de critérios ligados a uma dominação do tipo “tradicional”. Mas, por outro lado, lembramos que, apesar de Raimundo Gomes ser colocado como representante da tradição e de uma das principais famílias da comunidade daimista, suas qualidades místicas e carismáticas eram também enfatizadas quando se destacava o conteúdo do seu hinário ou a sua relação com São João Batista e com o Mestre Irineu.

A questão é complexa, e veremos que a própria liderança de Tetéo é legitimada através de critérios diversos. Tetéo assume a presidência do CICLU em 1980, na qual ficará apenas cerca de seis meses. A aceitação de sua gestão não contava com total apoio. Há um episódio que evidencia outras estratégias acionadas por Tetéo na tentativa de ampliar seu poder de liderança no CICLU. Trata-se da ocasião em que ele propôs casamento à viúva do Mestre Irineu, Peregrina Gomes. Esta, recusou a proposta de Tetéo, mas permitiu que ele passasse a residir em sua casa. Porém, a coabitação dos dois dura pouco, pois Peregrina acaba expulsando Tetéo de sua residência, o que faz com que ele rompa definitivamente com o CICLU e crie o seu próprio centro daimista. Ele conseguiu reunir em torno de si um número grande de pessoas. Vários dos antigos membros do centro criado pelo Mestre Irineu apoiaram e acompanharam Tetéo na organização do novo grupo. Uma destas pessoas era João Rodrigues, o Nica, que foi secretário do CICLU durante vários anos. Quando deixou este último, Nica levou também toda a sua documentação, inclusive seu estatuto. O fato deu origem a uma polêmica sobre o nome dos dois centros. O grupo dissidente, de posse da documentação do antigo centro, passou a se colocar como o “verdadeiro CICLU” e o único com direito legal de utilizar tal denominação. A polêmica se transformou numa disputa judicial, prolongada no decorrer de vários anos e que terminou com a vitória do centro dissidente. O centro antigo, originalmente criado pelo Mestre Irineu, e atualmente dirigido por sua viúva, Peregrina Gomes Serra, teve que mudar de nome, passando a se chamar CICLU-ALTO SANTO; enquanto o centro dissidente é o CICLU.⁶⁷

Tetéo ergueu a sua igreja ao lado de sua residência, na Custódio Freire, cerca de apenas alguns metros, portanto, do centro e do templo criados pelo Mestre Irineu. Percebemos que num primeiro momento Tetéo

⁶⁷ Para efeitos da presente tese, ocasionalmente vamos nos referir a estes dois centros como CICLU-1 e CICLU-2, respectivamente dirigidos hoje em dia por Peregrina Gomes e João Rodrigues (Nica), conforme colocamos no gráfico: “Segmentações e extensões da linha do Santo Daime”.

procura legitimizar sua posição através de uma ligação pessoal com Leôncio Gomes. Como o recurso não alcançou total aceitação entre os membros do CICLU, num segundo momento, Tetéo busca assegurar seu cargo de presidente por meio do estabelecimento de laços de parentesco com a família do Mestre Irineu. Posteriormente, quando a cisão torna-se um fato e o novo grupo é criado, Tetéo e seus seguidores utilizam-se da lógica da legalidade para afirmar a legitimidade do seu centro daimista. Portanto, verifica-se que, um mesmo sujeito e um mesmo conjunto de pessoas, em situações variadas, acionam diferentes critérios na tentativa de legitimar sua posição ou liderança. No caso relatado, tivemos uma seqüência na qual foi evocada, inicialmente, a lógica dos laços afetivos e pessoais, que foi seguida pela lógica da tradição e, finalmente, pela lógica da legalidade.

Depois do episódio que levou Tetéo a criar um novo grupo, o CICLU fundado pelo Mestre Irineu passou a ser dirigido por Raimundo Gomes (22) e por Peregrina (49). Estabelecia-se, assim, o domínio da família Gomes, prevalecendo os vínculos de parentesco e afinidade na escolha das lideranças deste grupo. Contudo, isto não impedia, evidentemente, que os conflitos e as divergências se manifestassem, mesmo que fosse entre parentes. Por exemplo, Francisco Granjeiro (31), que em 2000 criou um novo centro do Alto Santo, na época, chegou também a reivindicar a presidência do CICLU. Granjeiro era casado com Dália Gomes (30), irmã caçula de Leôncio (13) e de Raimundo (22), portanto tio por afinidade de Peregrina (49). Mas sua reivindicação não se baseava apenas em laços de parentesco. Pois, ele era, igualmente, vice-presidente do centro. Assim, se a definição da escolha do novo presidente se desse a partir de uma orientação mais burocrática, ele deveria substituir Leôncio.

Aqui é importante esclarecer que, atualmente, a maioria dos grupos da linha do Santo Daime possuem seus estatutos. Nestes, define-se uma diretoria com cargos e funções específicas, bem como a ocorrência de eleições. Simultaneamente, estipula-se um período de gestão para a diretoria e o presidente do centro, que pode variar entre quatro, cinco ou seis anos. Porém, normalmente, critérios burocráticos não se de fato seguidos, e apenas cumprem uma função de regularizar estes grupos diante de órgãos externos. Na prática, outros tipos de recursos, considerados mais legítimos na ótica destes fiéis, são acionados com maior frequência. Mas além de pertencer à família Gomes e possuir o cargo de vice-presidente do CICLU, Granjeiro também contava com o prestígio de ter sido uma pessoa próxima do Mestre Irineu, sendo inclusive, como comentamos anteriormente, um dos principais fatores de Daime. Enquanto representante desse tipo de saber (que inclui conhecimentos rituais e míticos, além de técnicos), Granjeiro se apresentava, igualmente, como uma liderança fundada em poderes sobrenaturais.

Raimundo Gomes faleceu em 1986, e a partir desse momento o CICLU passa a ser dirigido por Peregrina Gomes Serra (49). Atualmente, a maior parte dos cargos de responsabilidade e confiança são definidos pela viúva do Mestre Irineu, chamada de “madrinha”. É ela quem decide também a organização dos rituais, bem como determina a realização, permanência ou eliminação de alguns tipos de cerimônias. Assim, por exemplo, constatei ao longo da minha pesquisa de campo, que os trabalhos de cura e de mesa branca não são mais realizados neste grupo, seguindo uma orientação da madrinha Peregrina. Embora, em muitas circunstâncias, prevaleçam os vínculos de parentesco nas escolhas das lideranças e cargos do centro, observei que várias destas posições são ocupadas não por membros da família de Peregrina, e sim por amigos ou pessoas próximas a ela. Isto, contudo, não deixa de gerar críticas. Registrei queixas de familiares de Peregrina Gomes nesse sentido. Em alguns casos, aliás, a formação de novos grupos é justificada ao acusar-se a atual líder do CICLU-ALTO

SANTO de negligenciar a “tradição”, o “conhecimento” dos “mais antigos” ou das “primeiras famílias” para definir cargos e posições no interior do seu grupo.

A partir da década de noventa, o movimento de cisões no Alto Santo se acirra. Até o final do meu levantamento existiam, no Acre, dez centros deste segmento da linha do Santo Daime.⁶⁸ Curioso notar que, deste total, quatro estão localizados há apenas alguns metros de distância entre si.⁶⁹ Com a morte de Tetéo no final da década de oitenta, o CICLU-2 será dirigido por Luís Mendes, que antes era o seu vice-presidente. Mendes, que sempre contou com um significativo apoio no meio daimista em geral, representando uma liderança expressiva entre estes religiosos, começou a sofrer uma série de críticas e represálias (LM-a, b). A posição de Luís Mendes como presidente do CICLU-2 começou a ser contestada, o que culminou não só no seu rompimento com este grupo, mas também na formação de vários outros centros do segmento Alto Santo. Uma história saborosa, relatada por alguns daqueles que eram mais próximos de Tetéo, enfatiza a idéia de que ele já previa a situação de crise e rupturas que se instauraria após seu falecimento. A história diz respeito a um sonho que Tetéo teve sobre sua morte e seu enterro, semanas antes de falecer, conforme me contou José, presidente do CEFLIMAVI.

“Ele disse que via, nesse sonho, uma grande confusão. Ele estava morto, e tinha um monte de gente brigando pelo corpo dele. Todo mundo queria o corpo do Tetéo. Cada um dizia que era dono do seu caixão, e era um tal de um puxar daqui e dali” [J].

Segundo José, foi exatamente o que houve após a morte de Tetéo, quando ocorreu uma polêmica com relação ao local onde ele seria enterrado. Nesta ocasião, vários daqueles que posteriormente iam disputar a posição de presidente do CICLU-2, bem como alguns dos que iriam fundar novos centros, se enfrentaram, concorrendo pela posse dos restos mortais e do túmulo de Tetéo⁷⁰ (J). O relato é interessante, também, porque lembra os sonhos, mirações e previsões feitas pelo próprio Mestre Irineu a respeito do período posterior a sua morte e de sua sucessão. Percebemos, assim, que existem alguns meios, mecanismos e tipos de lógicas que se repetem com frequência na história da linha do Santo Daime, bem como na legitimação de seus líderes.

⁶⁸ O trabalho de campo em Rio Branco foi encerrado no início de dezembro de 2002.

⁶⁹ Ver lista e mapa de centros do Alto Santo anexado no final deste capítulo.

⁷⁰ Os túmulos dos Mestres e dirigentes do Santo Daime constituem importantes marcos simbólicos desta religião. No Alto Santo, próxima à igreja construída pelo Mestre Irineu, está localizada uma pequena capela que abriga os túmulos do próprio Mestre Irineu e de Leôncio e Raimundo Gomes. O local é um ponto de peregrinação de daimistas de diversos centros e segmentos, atraindo também integrantes da Barquinha, da UDV e curiosos em geral. Peregrina Gomes Serra e outras pessoas de sua família zelam, pessoalmente, o local, considerando-se como seus proprietários (bem como dos túmulos aí situados) e estabelecendo algumas regras para sua visitação, como a proibição de fotos e a exigência de que os visitantes usem um determinado tipo de roupa (saia comprida para as mulheres e calça para os homens). Peregrina e os integrantes do seu grupo apresentam o túmulo do Mestre Irineu como um legado de toda a tradição daimista, da qual eles seriam os guardiões.

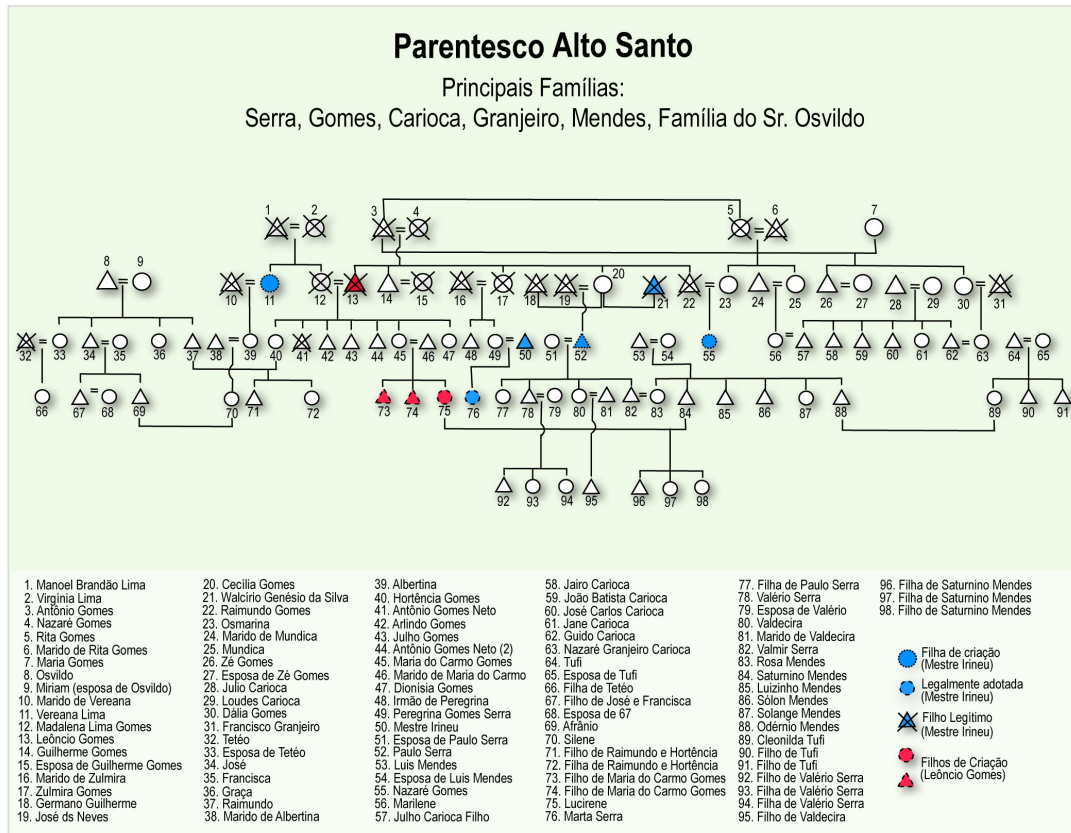


Visão Geral da igreja do CEFLIMMAVI: fardados tomam Daime antes da concentração começar.



Homens do CEFLIMMAVI, antes do início de um trabalho de concentração, com farda azul: Alto Santo -RB.

Gráfico de Parentesco: Alto Santo



Novas e velhas acusações: a “droga”, a “Umbanda”, os “de fora”

Notamos que a partir do falecimento do fundador do culto do Santo Daime, este começa a vivenciar um crescimento significativo, com o aumento de seus grupos e o surgimento constante de cisões. Já na década de oitenta, as religiões ayahuasqueiras ocupam um lugar privilegiado no campo religioso de Rio Branco. Lembramos, também, que ainda em 1945 foi criada, na capital acreana, a Barquinha, segunda linha desta tradição religiosa, cuja primeira igreja foi erguida no bairro de Vila Ivonete, onde o Mestre Irineu havia iniciado seus trabalhos com o Daime.⁷¹ Conforme esclarecemos, o fundador da Barquinha foi discípulo do Mestre Irineu, tendo conhecido o Daime com ele. Vale ressaltar aqui que a morte de seu criador, Daniel Pereira de Mattos, em 1958, também gerou um intenso processo de dissidências, o que aumentava ainda mais a diversidade dos grupos religiosos ligados à tradição ayahuasqueira em Rio Branco e nas suas proximidades.

No que diz respeito à linha do Santo Daime, é importante registrar que, logo após o falecimento do Mestre Irineu, ainda antes de ocorrer o rompimento do padrinho Sebastião com o CICLU, dois novos centros se formaram. Trata-se do *Centro Luz do Firmamento Raimundo Ferreira* (CLFRF), organizado por Loredó Ferreira e o Centro da Rainha da Floresta (CRF), da senhora Nazaré. O senhor Loredó foi designado feitor de Daime pelo próprio Mestre Irineu, e como no caso do padrinho Sebastião, recebeu autorização para produzir a bebida em sua própria residência, localizada na zona rural, numa colônia situada na estrada do Barro Vermelho. Contudo, os direitos de produção de Daime de Loredó parecem não ter sido contestados com tanta intensidade quanto o foram os direitos adquiridos pelo padrinho Sebastião. Da mesma forma, a saída definitiva de Loredó do CICLU não implicou em acirradas disputas e nem gerou a perda de um número expressivo de adeptos. A constituição de seu grupo não envolveu, também, o surgimento de hinos que anunciavam “profecias” ou a emergência de um novo “profeta”, como no caso do padrinho Sebastião e da criação do CEFLURIS. Basicamente, Loredó foi acompanhado por sua família no processo de organização de seu centro. Este caracteriza-se até hoje por uma estrutura bastante informal, com poucos aspectos institucionalizados. O centro de Loredó é um dos que têm tido muita dificuldade em adaptar-se às recentes mudanças e exigências feitas por órgãos governamentais, tanto relativas a um controle da produção e distribuição do Daime, quanto no que se refere à regularização burocrática destas organizações religiosas.⁷² Por outro lado, ele é uma referência. Muitos dos ex-integrantes do CICLU e vários dos que se tornaram fundadores e líderes de novos centros do Alto Santo, passaram pelo grupo de Loredó. Ele, que ainda é vivo, é também uma referência, em Rio Branco, da “tradição” daimista, sendo freqüentemente procurado por visitantes, pesquisadores e interessados em geral nesta religião, em função de seus conhecimentos sobre a confecção do Daime. É importante dizer que este centro praticamente não adotou nenhuma inovação no conjunto ritual e doutrinário estabelecido pelo Mestre Irineu, mantendo uma mesma estrutura de “trabalhos” e calendário de cerimônias, embora enfatizando mais os rituais de “cura”.

⁷¹ O ano de criação da Barquinha, 1945, coincide com aquele em que o Mestre Irineu se mudou para a Colônia Custódio Freire.

⁷² Refiro-me, por exemplo, fiscalização do IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis) com relação à coleta do cipó e das folhas que compõem o chá, que começou a ocorrer no final do ano de 2000. Falaremos mais a respeito dos controles externos exercidos sobre os grupos desta tradição religiosa em outros capítulos.

O *Centro da Rainha da Floresta*, fundado em 1971 por Nazaré Costa Souza, tem uma história um pouco diferente. Nazaré, uma senhora de cinquenta e três anos, natural do Acre, conheceu o Mestre Irineu ainda pequena, pois residia perto da estrada Custódio Freire, onde a partir de 1945 se situava o culto e a comunidade do Santo Daime. Ela contou que, nos anos sessenta o Mestre Irineu era um homem bastante conhecido na região, tido como um “negro curador”, de “poder”. Segundo Nazaré, naquela época, também se falava muito nos “poderes do Daime”. No seu relato, ela enfatizou que freqüentava a casa do Mestre Irineu ainda quando criança. Contudo, Nazaré diz que só veio a participar de trabalhos de Daime muito mais tarde, cerca de um ano antes do falecimento do Mestre Irineu. Quando isto ocorreu, ela decidiu parar de freqüentar o CICLU. “Eu ia lá por causa do Mestre, porque ele tinha uma força especial, um poder, ele era o Mestre. Depois que ele fez a passagem, preferi ficar na minha casa e fazer os meus próprios trabalhos”, afirmou Nazaré (N:CRF). Ela contou, no entanto, que ainda freqüentou o CICLU por um determinado período, antes de passar a se dedicar exclusivamente aos seus “trabalhos” espirituais. Embora Nazaré tenha decidido sair do CICLU, no decorrer da sua entrevista ela enfatizou uma continuidade do seu centro em relação ao culto criado pelo Mestre Irineu e ao próprio Alto Santo. Mas não é esta a visão de Peregrina Gomes Serra. Quando questionei a viúva do Mestre Irineu a respeito do centro Nazaré, ela me disse o seguinte:

“essa Nazaré andou por aqui sim, mas foi só por um tempo (...) Logo depois que o velho fez a passagem, não me lembro quando, vieram me contar que ela já tinha um centro dela fazia tempo (...) que ela fazia inclusive uns trabalhos de macumba bem pesados (...) Daí, eu fui falar com ela. Se ela já tinha o centro dela, para que ficar freqüentando aqui? Ela que ficasse para lá, na casa dela mesmo, com os trabalhos dela (...) Ainda mais essas coisas de macumba... o velho nunca gostou disso (...) Agora, eu não concordo com esse negócio dela falar que ela é do Alto Santo. Como pode ser? Alto Santo, inclusive, é o lugar. Ele deu esse nome porque aqui é como um morro(...)” [PGS].

O argumento usado pela viúva do Mestre Irineu, de que o nome Alto Santo refere-se a um local e não exatamente a um culto religioso, é acionado, muitas vezes, por integrantes do centro dirigido por ela. Mas, tal argumentação é também utilizada por membros de outros centros, dissidentes do grupo de Peregrina Gomes e que, igualmente, situam-se no local conhecido como Alto Santo. Todavia, esta idéia parece ter uma base frágil. Constatei que diferentes grupos, independentemente de sua localização geográfica, definem-se como “do Alto Santo” e são, simultaneamente, situados, classificados e visualizados como seus representantes por outros grupos, centros, igrejas ou segmentos, tanto da linha do Santo Daime, quanto da Barquinha e UDV, bem como por sujeitos que não pertencem a este campo religioso. Ao mesmo tempo, embora o argumento enfatize uma proximidade entre determinados grupos em função de uma localização geográfica, na prática percebemos que os mesmos centros e sujeitos que acionam esse tipo de lógica podem se orientar por critérios diferentes em outros momentos. Por exemplo, observamos que há muito mais contato, relações, alianças, cooperação entre o CICLU de Peregrina Gomes e o centro fundado por Francisco Granjeiro (31), em Vila Acre, bairro rural de Rio Branco que está bem distante do Alto Santo, do que entre o primeiro e o CICLU-2, fundado por Tetéo e hoje presidido por Nica, que localiza-se, também, no Alto Santo. Mais do que parâmetros geográficos, privilegiam-se aqui os laços de parentesco, já que os Granjeiro pertencem à família Gomes. Por outro lado, a rivalidade entre o centro de Peregrina e o de Nica é tão grande que culminou numa disputa judicial pelo direito de usar a designação CICLU.

É importante, entretanto, lembrar que *segmento* e *linha* são conceitos construídos pelo pesquisador, conforme nos pareceram úteis para o nosso estudo. Trata-se de instrumentos de análise, que permitem recortar e selecionar o material de campo. Como esclarecemos na introdução, vários dos grupos enfocados utilizam a noção de linha. Porém, as divisões estabelecidas na presente tese não coincidem, necessariamente, com as divisões êmicas. Na verdade, é bastante comum que dois ou mais grupos pertencentes, na nossa classificação, à mesma linha, contestem, cada qual, a posição do outro, embora afirmem, invariavelmente, a sua própria condição no interior daquela linha. Isto não impede, também, que, por outro lado, existam grupos com maior ou menor legitimidade no interior de um segmento ou de uma linha. O centro de Nazaré, por exemplo, parece possuir uma legitimidade menor, frente a outros, enquanto representante do Alto Santo. É verdade que muitos dos integrantes de outros centros deste segmento visitam, freqüentam e mantêm uma série de relações com o grupo de Nazaré, que é, também, reconhecido por membros de outras linhas como “do Alto Santo”.

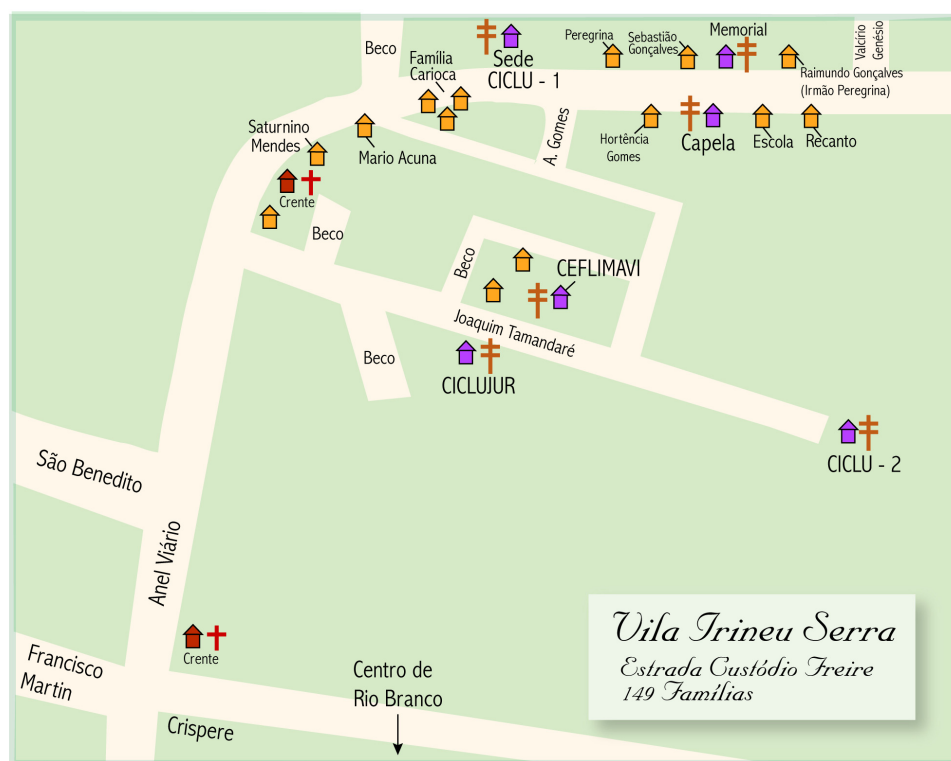
Há, igualmente, um conjunto básico de rituais daimistas que se mantém no grupo criado por Nazaré, como os trabalhos de concentração e os hinários do calendário originalmente estabelecido pelo Mestre Irineu. Mas é realmente aqui, na estrutura ritual, que ocorre a maior contestação do pertencimento deste centro ao Alto Santo. Isto se dá porque, ao lado dos trabalhos de concentração e hinários, Nazaré realiza trabalhos de “gira” ou de “Umbanda”, conforme ela própria colocou. Estes trabalhos são feitos, normalmente, nos sábados. Neles ocorre, inicialmente, um bailado executado com um conjunto de hinos, selecionados a partir do hinário do Mestre Irineu, e que são considerados, por Nazaré e os membros de seu grupo, como da “linha de Umbanda”. Depois de um período, começam a ser entoados pontos de Umbanda propriamente ditos, que evocam entidades espirituais do panteão desta religião, como pretos-velhos, caboclos, sereias, erês. Nazaré passa a selecionar alguns dos participantes (que até então estavam dispostos no salão de acordo com as posições do bailado daimista) para o centro do local, fazendo com que as pessoas comecem a “girar”, movimento que implica num constante rodopiar, embora envolva uma coreografia bastante variada, dependendo dos pontos cantados. Estes, “chamam” os seres espirituais, fazendo com que eles “desçam” ou “baixem” no terreiro⁷³, e se incorporem em alguns dos presentes, os quais são vistos como “médiums”.

Como veremos, as práticas e crenças relacionadas à Umbanda e ao universo religioso afro-brasileiro em geral, são, muitas vezes, consideradas como elementos que descaracterizam a linha do Santo Daime. Esta é uma visão particularmente corrente nos centros do segmento Alto Santo. É nesse sentido que o grupo de Nazaré parece se destoar. Tais rituais são, ocasionalmente, classificados como “macumba”. Como vimos a expressão aparece no discurso da viúva do Mestre Irineu, sendo utilizada para depreciar as atividades realizadas por Nazaré, classificadas como “trabalhos bem pesados”. Muitos membros de outros centros do Alto Santo manifestaram ponto de vista similar sobre a questão. Um integrante do CEFLIMMAVI, por exemplo, confessou que, ao participar de um destes trabalhos com Nazaré, chocou-se ao ver pessoas com a farda do Daime “rolando” no chão. “Eu não acho que isso seja o trabalho do Mestre, não foi essa a linha que ele deixou para a gente seguir”, concluiu o entrevistado (if. 2). Ele referia-se à farda azul do Daime, usada pelos membros do centro de Nazaré naquelas ocasiões. Porém, embora este grupo e suas práticas de “Umbanda” causem um certo estranhamento em outros integrantes do Alto Santo, isto se dá numa dimensão relativamente pequena, pois, o centro criado por Nazaré não abarca um número grande de adeptos e tem um caráter puramente local. O

⁷³ O local onde ocorrem os rituais era denominado, por Nazaré, simultaneamente de “salão” e “terreiro”, dependendo do tipo ou do momento ritual destacado.

estranhamento, bem como as críticas, serão maiores em relação às práticas afro-brasileiras adotadas por igrejas do CEFLURIS, o outro segmento da linha do Santo Daime. Como explicaremos a seguir, isto se dá em função da grande expansão sofrida pelo CEFLURIS, que tornará o culto criado pelo Mestre Irineu conhecido em várias regiões do Brasil e do exterior, transformando-o numa religião global.

Mapa de Centros do Alto Santo: Vila Irineu Serra



O “povo” do padrinho Sebastião: o deslocamento para a floresta e a “Santa Maria”

Vimos que em 1974 ocorre o rompimento do padrinho Sebastião com o CICLU, e que a sua igreja foi organizada na Colônia Cinco Mil. Aos poucos, o grupo foi recebendo novos integrantes, que residiam na cidade de Rio Branco. Mortimer fala que entre os anos de 1974 e 1975 havia cerca de cem fardados no centro do padrinho Sebastião (2000, p. 92). Ainda em 1974, foi realizado o registro legal do novo centro. Escolheu-se o nome de *Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* (CEFLURIS), estabelecendo-se um estatuto que previa uma diretoria com cargos definidos, entre os quais o de “mestre imediato”⁷⁴, função vitalícia ocupada pelo próprio padrinho Sebastião. Gradualmente, a comunidade religiosa vai adquirindo, também, um caráter material. A partir de 1976, vários dos integrantes deste grupo concordam em doar suas terras para o CEFLURIS, que passaram a ser propriedade da comunidade. A produção começou a ser repartida igualmente entre todos os membros e o trabalho feito coletivamente. Posteriormente vários dos adeptos que residiam na cidade ingressaram nesta comunidade, doando seus negócios (como marcenarias, armazéns, pequenos comércios) ao CEFLURIS e, muitos, passaram a morar na Cinco Mil.

Porém, no final dos anos setenta, a comunidade da Cinco Mil começa a sofrer uma série de intensos problemas de infra-estrutura material e já reunia, segundo MacRae, cerca de quatrocentos moradores (1992, p. 74). A área da Cinco Mil começava a ficar pequena para abrigar um grupo desse porte. Ao mesmo tempo, faltavam recursos financeiros que viabilizassem incrementos técnicos na produção agrícola. Diante de tal contexto, o padrinho Sebastião começou, em 1980, a deslocar sua comunidade para uma outra área, distante do meio urbano. A proposta era montar o seu grupo religioso no meio da floresta. Depois de algum tempo, surgiu uma oportunidade, com uma cessão feita pelo INCRA (Instituto de Colonização e Reforma Agrária), de terras consideradas devolutas no município de Boca do Acre, Amazonas. O local foi denominado Rio do Ouro, e se iniciou aí a organização de um seringal, o qual seria administrado pela comunidade. A mudança do grupo da Cinco Mil para o Rio do Ouro foi feita aos poucos. Inicialmente, apenas algumas pessoas mais próximas ao padrinho e sua família o acompanharam na empreitada. Com o tempo, várias outras famílias e moradores da Cinco Mil foram se juntando ao grupo que já estava no Rio do Ouro. A idéia era que ficasse apenas um número reduzido de pessoas na Cinco Mil, que de fato não pudessem enfrentar o deslocamento para a floresta. Mas, em 1982, a área do Rio do Ouro começou a ser contestada por representantes de uma empresa do sul do país. O INCRA acabou dando ganho de causa para esta empresa, e o grupo do padrinho Sebastião teve que deixar o Rio do Ouro, sendo deslocado, em 1983, para uma outra região, localizada no município de Pauini, Amazonas, às margens do igarapé Mapiá, afluente do rio Purus. A comunidade aí estabelecida é o “Céu do Mapiá”, local onde até hoje se situa a sede do CEFLURIS, e considerada uma espécie de “Meca” para a maior parte dos seus membros.⁷⁵

⁷⁴ Lembramos que este cargo já havia sido criado pelo Mestre Irineu, segundo Jaccoud (1992).

⁷⁵ Desde alguns anos, no entanto, os atuais dirigentes do Mapiá estão organizando um novo deslocamento de parte de sua comunidade para uma outra região, às margens do rio Juruá, no Amazonas. A mudança se dá ao mesmo tempo em que o Mapiá passa por um processo de intensas transformações no que se refere à estruturação das suas relações econômicas. Inicialmente, ocorria uma distribuição igualitária da produção. Durante vários anos, no Mapiá, os roçados foram coletivos, prevalecendo a troca de mercadorias ao invés de circulação de dinheiro. Em relatos que têm um tom mítico, muitos dos integrantes do Céu do Mapiá afirmam que a situação começou a mudar a partir do falecimento do padrinho Sebastião, em 1990. Evidentemente, a perda do seu líder, do representante da própria união desta comunidade, afetou a solidez dos seus laços e bases. Mas é preciso considerar, também, outros fatores. O crescimento do CEFLURIS, com o surgimento de suas igrejas localizadas

O deslocamento para o interior da floresta amazônica vivido por este grupo religioso implicou na mobilização de um conjunto de crenças de caráter messiânico. Talvez não possamos definir o movimento, conduzido pelo padrinho Sebastião, para o Rio do Ouro e depois para o Mapiá, como um messianismo típico, mas com certeza ele tem alguns elementos que o aproximam de concepções e práticas relacionadas a esse tipo de fenômeno. Lembramos, aliás, que a caracterização de movimentos messiânicos e milenaristas pode variar segundo as perspectivas teóricas de diferentes estudiosos (Oro 1989). Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz (1977), por exemplo, tais movimentos implicam na idéia de um messias que, por meio de “qualidades excepcionais”, conduz um “povo” para a “salvação”, a qual pretende se estabelecer neste mundo, e não “numa outra vida”, tendo também, portanto, um sentido material, prático. Notamos que, já no momento do rompimento do padrinho Sebastião com o CICLU, o grupo que o acompanha o vê como uma espécie de profeta que prepara um “povo” para um momento ou situação especial. Assim, as decisões, atitudes, discursos, os hinos do padrinho eram interpretados como “sinais” de uma “profecia” que estava se realizando. Mais tarde, quando ocorre a mudança para a floresta, esse tipo de imaginário ganha novos contornos, tornando-se mais complexo. O padrinho Sebastião é visto por seus seguidores como São João Batista, o “justiceiro”, que conduzirá um “povo escolhido” para a “Nova Jerusalém”.⁷⁶ É assim que é concebido, inicialmente, o Rio do Ouro e, depois, o Mapiá. Mesmo as dificuldades enfrentadas com o deslocamento para a floresta, quando vários dos integrantes deste grupo adoeceram, com a ocorrência, inclusive, de algumas mortes, eram entendidas como etapas para a “salvação”, visualizadas como “provações”, ou o “balanço” que antecedia a chegada de um “novo tempo” (Goulart 1996).⁷⁷ Até a posterior perda da área do Rio do Ouro foi interpretada desta forma.

Mas, além de crenças messiânicas, e ao lado delas, havia também um outro tipo de circunstâncias que pareciam impulsionar a mudança para o interior da floresta, as quais se relacionam com o perfil do “povo” — ou ao menos de parte dele — “escolhido” ou “preparado” pelo padrinho Sebastião. Logo nos primeiros anos da formação do CEFLURIS, a nova comunidade passou a receber visitantes, curiosos, vindos de outras regiões do Brasil, bem como do exterior, que estavam desvinculados do contexto social e cultural da Amazônia e que, portanto, distinguiam-se do grupo que inicialmente formou o culto do Santo Daime. Muitos destes visitantes tornaram-se membros da comunidade do padrinho Sebastião. O novo grupo de interessados no Santo Daime vinha, de um modo geral, das classes médias de regiões do país mais desenvolvidas economicamente, e de um tipo específico de viajantes, tanto brasileiros quanto estrangeiros, que surgia naquele período. Tratava-se de

em diversas regiões do Brasil e no exterior, trouxe não só um outro tipo de adepto para esta religião, mas acabou inserindo o grupo criado pelo padrinho Sebastião num novo mercado religioso, que podemos chamar de global. Hoje em dia, o Mapiá recebe visitantes de todas as partes do Brasil, e também de países como o Japão, Itália, Espanha, E.U.A etc. Sem dúvida, estas novas circunstâncias provocam alterações significativas na comunidade igualitária originalmente idealizada pelo padrinho Sebastião.

⁷⁶ Os hinos do padrinho Sebastião recebidos neste período formam um conjunto à parte, no total de 26, denominados de “Nova Jerusalém”. Mas, antes disso, há uma série de outros de seus hinos que também mencionam a “Nova Jerusalém”.

⁷⁷ Em minha tese de mestrado analisei mais detalhadamente as crenças acionadas por estes religiosos no seu deslocamento para o interior da floresta amazônica, discorrendo sobre noções como “balanço”, “provação”, “batalha”. Naquele trabalho, mostrei como vários dos problemas de saúde (como a malária) enfrentados pelos integrantes da comunidade do padrinho Sebastião, no Rio do Ouro, eram explicados através de metáforas bíblicas, bastante ligadas a um imaginário apocalíptico (Goulart 1996, cap. 07).

sujeitos ligados aos movimentos contra culturais dos anos sessenta e setenta, muitas vezes identificados com uma cultura hippie ou “andarilha” e “mochileira”.⁷⁸

Vários destes, hoje ex-hippies, que ingressaram no CEFLURIS, contam que chegaram até à Cinco Mil ao seguir uma “rota mística”, a qual, naquela época, começava a se popularizar. A rota abarcava as cidades Incas do Peru, como Machu Pichu, consideradas “sagradas”, passava pela Bolívia e chegava à Amazônia brasileira, ao atravessar-se a fronteira pela cidade de Cobija. Pertencia ao imaginário de tais viajantes, além da busca pelas aventuras, pelo exótico e pelo místico, um desejo de aprofundar ou concretizar experiências com as chamadas substâncias psicodélicas, sobretudo com as plantas “mágicas” e de “poder” descritas nos livros de Castaneda (1968 e 1971).⁷⁹ Muitas das histórias relatadas por este autor inspiraram os andarilhos que chegavam na comunidade do padrinho Sebastião, que é visto, por aqueles, como uma espécie de “Don Juan”, o qual, ao invés do peiote ou da datura, utiliza o Daime, igualmente uma “planta de poder”(Mortimer 2000, pp. 100-5). Nesse sentido, o interesse pelo Daime vinculava-se a uma curiosidade anterior por outras plantas psicoativas.

Esse tipo de sujeitos destoava bastante do contexto cultural local. A grande particularidade do líder do CEFLURIS, que o distinguia de outros dirigentes de grupos daimistas, foi justamente sua abertura em relação aos hippies, mochileiros, viajantes que iam a Rio Branco em busca da “misteriosa bebida”. Daniel, um argentino que foi um dos primeiros andarilhos a ingressar na comunidade do padrinho Sebastião, contou que, logo ao chegar, conheceu vários grupos, como o Alto Santo de Leôncio Gomes e a Barquinha, mas ressaltou que se sentiu mais identificado com a Cinco Mil. Segundo ele, “o padrinho Sebastião tinha uma abertura maior para a cultura hippie e para as plantas de poder”. Daniel afirmou, ainda, que “não conseguia entender os outros grupos, porque eles trabalhavam com uma planta de poder, mas não respeitavam as outras”. Num momento posterior do seu relato, ele conclui, “o padrinho recebeu a todo esse povo da estrada, que ninguém queria, com todo o amor” (D:CM). A expressão “plantas de poder” aparece em vários dos relatos de ex-hippies que tornaram-se membros da comunidade da Cinco Mil. Como veremos, o padrinho Sebastião irá demonstrar uma tolerância com relação à cultura alternativa e particularmente a várias plantas psicoativas, entendidas, nesse contexto, como “de poder”, e comparadas ao próprio Daime.

Lúcio Mortimer, que conheceu a comunidade de Sebastião Mota em 1975, disse, numa entrevista que me foi concedida alguns anos atrás, que, depois da chegada do primeiro grupo de mochileiros, o movimento de novos visitantes na Cinco Mil se tornava cada vez mais intenso. “Tinha dia que chegava dez, vinte, num grupo só, um monte de cabeludos de uma vez. Todos atrás do Daime e de Don Sebastian” (LM:CM). Esta última designação atribuída ao padrinho Sebastião, segundo Lúcio, foi criada por alguns dos hippies que chegavam à Cinco Mil, numa alusão ao personagem Don Juan de Castaneda. Os hippies, por sua vez, eram apelidados pelos regionais de “cabeludos”, conforme relatará Mortimer anos mais tarde em seu livro (2000, pp. 115-23). Os cabelos longos iriam fazer moda entre os jovens locais, da comunidade da Cinco Mil, para depois, nos anos oitenta, serem combatidos. Mortimer e vários outros que compunham o grupo dos “cabeludos”, e que passariam, posteriormente, a participar do CEFLURIS, sustentam que, pouco antes da sua chegada, o padrinho Sebastião anunciava, freqüentemente, que estava aguardando um “povo”, “novos companheiros”, que viriam de longe

⁷⁸ Estes dois termos, que começaram a se popularizar nos anos sessenta e setenta, se referem ao caráter nômade de muitos jovens deste período, que saíam viajando pelo mundo apenas com uma mochila nas costas, sem destino certo. Era a geração “pé na estrada”.

⁷⁹ As substâncias mencionadas nos principais e mais famosos livros desse autor são o cacto peiote (*Lophophora wiliamsii*), alguns tipos de cogumelos, como os da espécie *Psilocybe*, e o estramônio (*Datura stramonium*).

(Mortimer 2000, p. 100). Reforçando essa idéia, ao relatar sua primeira experiência com o Daime, Mortimer conta que, ao final do “trabalho”, um grupo de membros da Cinco Mil se acercou dele e de seu amigo, Maurílio Reis ⁸⁰, para lhes dizer que eles já estavam sendo esperados pelo padrinho Sebastião (2000, p. 105). Porém a tolerância deste em relação aos recém chegados, e principalmente a disseminação da idéia de que o “povo” do padrinho seria representado pelos novos adeptos, começou a gerar um certo desconforto e disputas entre diferentes grupos da Cinco Mil, que passavam a se opor entre “locais” e “de fora”, ou “antigos” e “cabeludos”. O grande conflito surgirá com a adoção do uso ritual da *Cannabis sativa* pelo padrinho Sebastião, fato que mostra uma clara influência da cultura hippie neste grupo daimista.

Mortimer descreve com detalhes os acontecimentos que levaram à tal adoção, e os modos pelos quais a nova planta psicoativa foi incorporada nos rituais da Cinco Mil. Ele atribui a si próprio a responsabilidade de ter apresentado a *Cannabis sativa*, isto é, a maconha, como a planta é popularmente conhecida no Brasil, ao padrinho Sebastião. Isto teria ocorrido em 1976, quando Mortimer teve uma crise de consciência por estar ocultando o seu consumo de maconha do padrinho Sebastião. Mortimer procurou, então, o líder da Cinco Mil e lhe revelou que ele e seus companheiros “cabeludos” não apenas fumavam maconha constantemente, como também haviam plantado (em uns vasilhinhos que ficavam no interior da igreja daquela comunidade) alguns pés da planta. Para surpresa de Mortimer, o padrinho Sebastião, ao invés de repreendê-lo, contou-lhe um sonho, que ele havia tido muitos anos antes (Mortimer 2000, pp. 123-128). O sonho se refere à *Cannabis sativa*, e será parte das novas elaborações simbólicas construídas e surgidas em torno dos usos desta substância no grupo do padrinho Sebastião. Coloco, a seguir, a sua descrição, que o próprio Mortimer me relatou na entrevista antes mencionada.

“O padrinho ia por uma estrada quando avistou, no final dela, um homem montado num cavalo branco, muito bonito, com uma capa grande, que estava envolvido por uma luz branca (...) Depois, quando ele se aproximou mais, o cavaleiro lhe disse: —”Você vai entrar numa outra linha”. E o padrinho perguntou: —”Que linha?” E o cavaleiro respondeu: —” Você vai aprender sozinho, por você mesmo” (...) Depois, o padrinho continuou seguindo pelo mesmo caminho, até que, de repente, a estrada terminou numa clareira, num jardim muito formoso, que tinha umas plantas muito bem cuidadas. Aí, ele viu que tinha um homem, todo vestido de branco, mas bem moreno, que cuidava das plantinhas. Quando este homem viu o padrinho, ele quebrou um galho de uma daquelas plantas e deu para ele, dizendo: “Isso daqui é para curar”. [LM:CM]. ⁸¹

Segundo Lúcio Mortimer, depois disso, o padrinho Sebastião despertou de seu sonho. Mas ele jamais esqueceu da planta que lhe foi aí apresentada. Ao ver aqueles pequenos pés de maconha plantados pelos “cabeludos”, o padrinho Sebastião supôs que talvez se tratasse da mesma planta do sonho, e decidiu deixá-los crescer. Quando suas suposições se confirmaram, ele começou a fazer uso da *Cannabis*, acompanhado dos novos integrantes da Cinco Mil. O consumo informal foi, aos poucos, se formalizando. Com o passar do tempo ele foi

⁸⁰ Maurílio Reis, também mineiro, chegou junto com Lúcio Mortimer na Cinco Mil. Ele é o atual dirigente desta última.

⁸¹ No seu livro, Mortimer descreverá o mesmo sonho, que se assemelha em muito a esta versão exposta aqui, com apenas algumas pequenas diferenças. Optei por descrever a versão do sonho colhida por mim, durante trabalho de campo realizado no Céu do Mapiá em 1994, por considerar que a exposição de um número maior de versões de um mito, ou sonhos proféticos e oraculares etc enriquece e amplia a compreensão dos significados cosmológicos deste grupo religioso (Mortimer 2000, p. 128).

deixando de ser um “segredo” entre o padrinho Sebastião e os “cabeludos”, tornando-se parte das práticas rituais da comunidade da Cinco Mil. Inicialmente, formou-se um grupo seletivo e fechado, que incluía além de Sebastião Mota e os hippies, a madrinha Rita, esposa do padrinho, seus filhos Alfredo e Valdete (que na época já ocupavam uma posição importante neste grupo religioso) e algumas pessoas mais próximas, de confiança do padrinho Sebastião. Foram se estruturando cerimônias específicas para o uso da *Cannabis*, as quais estavam associadas à noção de “cura”. Gradualmente, o consumo dessa planta era incorporado tanto ao conjunto ritual do Santo Daime, quanto à sua cosmologia. Assim, a *Cannabis sativa* passou a ser designada de “Santa Maria”. A expressão, como explica Mortimer, derivava do vocábulo “*marijuana*”, utilizado por muitos dos hippies que vinham de países onde o idioma era o espanhol. A denominação *marijuana*, que traduzida para o português, acabou se tornando “Santa Maria”, se adequava à concepção do padrinho Sebastião e de outros que o acompanhavam nos “estudos” com a nova planta, de que esta relaciona-se a um espírito feminino (Mortimer 2000, p. 137).

A *Cannabis* vai ser identificada à própria Virgem cristã. Uma série de associações e metáforas femininas, ligadas à esta divindade, serão acionadas para explicar a ação, os efeitos, a função da planta. Ela será, deste modo, “mãe”, e como tal, “acolhedora”, “amorosa”, aquela que “consola”, que dá “conforto”. Do mesmo modo, seu uso será ritualizado, estabelecendo-se formas e momentos específicos de consumo, envoltos de regras e prescrições, as quais objetivavam sobretudo diferenciar a “Santa Maria” da “maconha”, ou melhor, o uso religioso do profano. No grupo do padrinho Sebastião, os usuários da planta passavam a ser os “marianos”, isto é, os devotos de Maria, distinguindo-se dos “maconheiros”, que usavam a “erva de rua” (Mortimer 2000, pp. 131-138). MacRae (No Prelo) aborda a questão num artigo, mostrando, através da teoria de Norman Zinberg (1984), como a adoção da *Cannabis sativa* na Cinco Mil correspondeu à organização de controles informais que permitiam um uso da substância com “baixos custos sociais”.

É importante, contudo, observar que a inclusão da *Cannabis sativa* no conjunto ritual e simbólico da religião do Santo Daime trouxe significativas inovações às suas práticas e cosmologia original. Por exemplo, o Daime é concebido como a união de duas plantas, que associam-se, cada uma, aos princípios masculino e feminino. Assim, o cipó jagube é masculino e a folha, a chacrona, feminino. A compreensão dos significados espirituais destes princípios se dá nos rituais daimistas, especialmente naqueles realizados para a elaboração da bebida, os *feitios*. Nestes, homens e mulheres tem papéis diferentes e devem obedecer uma separação. Enquanto os homens cuidam do cipó, as mulheres tratam das folhas. A distinção de papéis e posições é mantida durante os trabalhos de hinário, bailado e concentração, sendo aprofundada na prática e no cotidiano dos fiéis. Ao mesmo tempo, há uma associação, talvez um pouco mais sutil, entre o cipó e o próprio Mestre Irineu e, igualmente, entre o princípio feminino da folha e a Virgem Maria. Em minha tese de mestrado (1996), mostrei que eram comuns relatos de daimistas que descreviam visões nas quais o Mestre Irineu tinha a forma do jagube ou se transformava nele. Por outro lado, há uma relação mais geral entre o Mestre Irineu e o Daime, composto tanto da folha quanto do cipó, e é preciso lembrar, também, que o fundador desta religião é identificado, em última instância, a Cristo. Percebemos, portanto, que a associação da *Cannabis sativa* com a Virgem Maria é um acréscimo importante na já bastante complexa simbologia acerca do Daime.

Ao observarmos o sonho profético do padrinho Sebastião com a Santa Maria, notamos uma estrutura similar aos relatos sobre as primeiras experiências do Mestre Irineu com a ayahuasca. Assim, nestes havia uma personagem feminina, chamada Clara — relacionada a uma série de metáforas de “luz” e “clareza”, que era

a responsável pela iniciação do Mestre Irineu com o chá. Da mesma forma, no sonho do padrinho Sebastião, personagens masculinos, que cuidam da Santa Maria, e transmitem seus conhecimentos sobre ela ao padrinho, aparecem numa “clareira ou montados num “cavalo branco” ou envoltos por uma “luz”, vestidos “de branco”. Também é interessante notar que no caso do Daime uma divindade feminina é responsável por uma bebida que será concebida como simultaneamente feminina e masculina, e no caso da *Cannabis*, seres espirituais masculinos são responsáveis por uma planta que é considerada feminina. Simultaneamente, vale ressaltar que a idéia de que plantas sagradas e mágicas, ligadas a cura, se identificam a seres ou princípios femininos se manifesta em vários dos grupos da tradição religiosa enfocada. Como veremos, ela estará presente de forma marcante na União do Vegetal.⁸²

Contudo, a adoção do uso da *Cannabis* não agradava a todos os membros do grupo do padrinho Sebastião. Muitos viam com maus olhos a inovação ritual, e criticavam o fundador do CEFLURIS por sua aproximação com a cultura hippie, vista como “marginal”, “fora da lei”, contra os “bons costumes”, ou ainda ameaça à “ordem”. Nesse momento, o CEFLURIS sofre, inclusive, a perda de vários membros, alguns dos quais retornam para o CILCU, que era dirigido por Leôncio Gomes.⁸³ Mas tais perdas são entendidas tanto pelo padrinho Sebastião, quanto por aqueles que o apoiavam nas mudanças, como confirmações dos anúncios proféticos (feitos anteriormente por ele) de que os novos “companheiros” ou “aliados”, enfim, um “novo povo” iria chegar para auxiliá-lo no cumprimento de sua “missão” (Mortimer 2000, pp. 98-100). Todo esse processo ocorre ao mesmo tempo em que o cenário institucional e legal de Rio Branco está sofrendo alterações.

Assim, em 1973, a Polícia Federal, até aquele momento ausente na região, se instala na capital acreana. Um ano depois, o seu interesse pelos grupos daimistas já se faz notar, com a ameaça de uma incursão policial junto a estes últimos. Conta-se que, na ocasião, a notícia vazou e os vários centros daimistas foram avisados de uma possível diligência policial (CCM: if. 09; MR). Os integrantes do CEFLURIS gostam de contar uma história, relativa a esse período, que, na sua visão, destaca uma diferença de postura entre o padrinho Sebastião e outras lideranças daimistas. Sustenta-se que a ameaça de uma “batida” da Polícia Federal ocorreu quando o Alto Santo estava num período de feitiço. Com a notícia da investigação policial, os seus dirigentes decidiram esconder o Daime, o jagube, as folhas, na tentativa de ocultá-los da polícia. O padrinho Sebastião, por outro lado, teria dito que não iria esconder nada, pois não se pode “negar a verdade”. O tema da controvérsia, seria, inclusive, retomado num de seus hinos.⁸⁴ A diligência policial, no entanto, não passou de uma ameaça. Pois, o delegado

⁸² Aliás, do mesmo modo como o padrinho Sebastião previu, num sonho, que ele iria trabalhar com a Santa Maria, o fundador da UDV, Mestre Gabriel, vai sonhar com a ayahuasca antes de conhecê-la, conforme será relatado posteriormente.

⁸³ Algumas destas pessoas que saíram do CEFLURIS e voltaram para o CICLU, depois da morte de Leôncio Gomes, vão romper novamente com este centro, criando novos grupos do Alto Santo, como é o caso de Ladislau e Luís Mendes.

⁸⁴ Trata-se do hino 127: “Assim eu quero ser”, no qual uma das estrofes diz: “A verdade não se nega. A verdade não se esconde, que a verdade é Deus, e Deus é o verdadeiro homem”. Este hino se parece muito com uma chamada da UDV. É curioso, aliás, que ele tenha sido “recebido” pelo padrinho Sebastião na mesma época em que este fez uma viagem à Porto Velho, onde surgiu a UDV. Ao mesmo tempo, vale observar que existe um relato acerca de um problema ocorrido entre o Mestre Gabriel — fundador da UDV — e a polícia de Porto Velho, muito similar à história do padrinho Sebastião. Ao longo desta tese, mais particularmente no capítulo quatro, nos deteremos numa analogia a respeito dos modos pelos quais as diferentes linhas e segmentos desta tradição religiosa constróem suas relações com instâncias governamentais e outras esferas representativas da sociedade mais ampla, como os meios de comunicação.

responsável optou por apenas chamar os dirigentes de centros daimistas para uma conversa, procurando obter informações sobre eles e sobre a bebida aí utilizada (MR).

Porém o fato indicava uma mudança na imagem destes grupos religiosos, ou melhor, na forma pela qual eles passavam a ser vistos na sociedade e por seus diferentes setores, como a justiça, a mídia etc. Cada vez mais, as religiões ayahuasqueiras estariam relacionadas ao uso de uma substância psicoativa, associada às noções de “tóxico” ou “droga”. O interesse do delegado da PF não era, naquela investigação preliminar realizada em 1974, sobre a ocorrência de eventuais práticas de “macumba” ou mesmo “curandeirismo”, mas a maior curiosidade era despertada pelo uso do chá, daquela “misteriosa bebida”, de seus efeitos e conseqüências. Foi o chá que os membros do Alto Santo supostamente preocuparam-se em esconder. Isto mostra, também, que embora, como esclareceremos, a adoção do consumo da *Cannabis sativa* pelo CEFLURIS tenha levado a uma maior estigmatização destas religiões na nossa sociedade, já antes disso, o próprio uso do Daime constituía uma ameaça de marginalidade para elas. Na verdade, era um novo contexto que se consolidava no que se refere à questão das drogas na sociedade brasileira, implicando em novas atitudes culturais e institucionais.⁸⁵ Assim, as relações entre estes grupos ayahuasqueiros e órgãos governamentais ou setores sociais diversos ganhavam outras características, e em tal contexto, as investigações da justiça, as diligências policiais, os inquéritos (às vezes processos) a respeito do consumo do chá se tornavam mais freqüentes. Ainda em 1976, um outro delegado da Polícia Federal conduzirá uma coleta de dados nos centros daimistas de Rio Branco. Nesta ocasião, um psicólogo carioca que trabalhava no governo do Acre será responsável pela elaboração de um relatório sobre aqueles centros. O psicólogo era Paulo Roberto Silva e Souza, que mais tarde irá ingressar no CEFLURIS e fundar a sua primeira igreja fora do Acre, o *Céu do Mar*, no Rio de Janeiro (Dias 1992, *Revista do Centenário* 1992, Mortimer 2000).

Daí em diante, o relacionamento entre as religiões ayahuasqueiras e instâncias da justiça se torna muito mais tenso, e as pressões, cobranças, repressões no tocante às primeiras caracterizam-se essencialmente por acusações de uso de uma “droga”. Um episódio crucial desse processo, que em certo sentido se constituirá num de seus marcos, se deu em 1981, na Colônia Cinco Mil. O padrinho Sebastião, acompanhado da maior parte de sua comunidade, já estava no seringal Rio do Ouro, mas alguns integrantes do seu grupo permaneciam na Cinco Mil. A Polícia Federal fez, então, uma incursão na Colônia, procurando por estrangeiros ilegais no país. Os policiais não encontraram os infratores, pois praticamente todos os estrangeiros estavam no Rio do Ouro, com o padrinho Sebastião (Mortimer 2000). Dias depois, contudo, a polícia flagrou um jovem hippie com algumas gramas de maconha. Depois de interrogado, o rapaz acabou dizendo que havia conseguido a substância na Cinco Mil. A Polícia retornou a esta última, descobrindo aí algumas plantações de *Cannabis*. Ao final da sua ação, os policiais destruíram as plantações de maconha. Os integrantes da Cinco Mil lamentavam o ocorrido, explicando aos policiais que se tratava de uma planta sagrada, a *Santa Maria*, e entoando alguns hinos que falavam dela (MacRae 1992 e Mortimer 2000).

O fato levaria ao indiciamento do padrinho Sebastião e de algumas lideranças da Cinco Mil, e teria grandes e sérias repercussões para todos os grupos deste campo religioso, relacionando-os ao universo das “drogas” ilegais. Finalmente, em 1985, o uso da ayahuasca será suspenso pela DIMED (Divisão de

⁸⁵ Aqui talvez seja oportuno lembrar o estudo pioneiro de Gilberto Velho, *Nobres e Anjos*. Neste, o autor se detém na análise do período em que o uso de substâncias psicoativas como a *Cannabis sativa*, o LSD e a cocaína se popularizam nas camadas médias brasileiras, discutindo noções como “desvio” e “marginalidade”, ou ainda a questão de comportamentos “ilegais” em “grupos ideologicamente dominantes” de uma sociedade (Velho 1975).

Medicamentos do Ministério da Saúde), e a bebida é colocada na lista de substâncias psicotrópicas proibidas, durante um período de quase um ano. No início de 1986, no entanto, o antigo CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes) irá formar uma comissão, constituída por especialistas de áreas como a medicina, antropologia, psicologia, entre outras, para avaliar o uso da ayahuasca. Após alguns meses, que envolveram visitas, observações, entrevistas nos principais grupos destas religiões, a comissão recomendou a exclusão temporária do chá da lista de substâncias psicotrópicas ilícitas, até que ela concluísse sua avaliação. A recomendação foi aceita pelo CONFEN e a liberação final veio em 1987, com a recomendação de que a ayahuasca fosse utilizada apenas em contextos “rituais” (MacRae 1992, pp. 79-93).

Tais questões serão discutidas mais profundamente no capítulo quatro da presente tese, quando nos determos, entre outras coisas, na análise das intervenções jurídicas, legais e governamentais no campo religioso pesquisado. Procuraremos mostrar que elas se dão a partir de estigmas ligados à noção de “droga” e que, por outro lado, se relacionam aos esforços de auto-regulamentação dos vários grupos deste campo. Aqui, é importante ressaltar que o período no qual a linha do Santo Daime começa a se segmentar coincide com o surgimento de novas acusações e estigmas sofridos pelas religiões ayahuasqueiras. O CEFLURIS é criado exatamente neste momento. Assim, o deslocamento da comunidade do padrinho Sebastião para o Rio do Ouro e depois para o Mapiá, locais distantes do meio urbano, deve também ser entendido a partir do novo contexto. Evidentemente, a adoção da *Cannabis sativa* e a participação de sujeitos considerados “marginais” ou “ilegais” (devido à sua ligação com uma cultura alternativa ou sua eventual situação irregular no país), foram fatores adicionais importantes, que influenciaram a mudança para a floresta. Após uma série de problemas causados pelo uso de uma substância classificada como ilegal pela legislação brasileira, o CEFLURIS se comprometerá publicamente, em diversas ocasiões, a abandonar o consumo da *Cannabis sativa*.⁸⁶ De qualquer modo, a inclusão da *Cannabis* no seu conjunto ritual, mítico e simbólico, mesmo por um determinado período, o deixará inevitavelmente associado ao uso de substâncias psicoativas ilegais e a uma certa “marginalidade”, dificultando as relações entre o CEFLURIS e outras religiões ayahuasqueiras, e intensificando as acusações e oposições entre os vários grupos desta tradição.

Perceberemos, nesse sentido, que boa parte do processo de cisões ocorrido a partir dos anos noventa no Alto Santo, estará relacionado com esse novo tipo de acusação. Assim, após a morte de Tetéo, o CICLU-2 passará a ser dirigido por Luís Mendes. Apesar de gozar de um razoável prestígio tanto neste centro, quanto naquele que lhe deu origem, Luís Mendes terá sua posição questionada devido a sua proximidade com o CEFLURIS. Seus contatos, alianças, e vínculos de toda espécie com igrejas do CEFLURIS, como o Céu do Mapiá, serão mal vistos por integrantes do Alto Santo, e interpretados como indícios de que ele estaria se aproximando ou adotando rituais e crenças do centro fundado pelo padrinho Sebastião. Mais especificamente, as acusações lançadas contra Luís Mendes referiam-se à suposição de que ele poderia estar adotando a prática, associada ao CEFLURIS, do uso da *Cannabis sativa* (AS: N). A polêmica termina com a saída, em 1993, de Luís Mendes do CICLU-2. Este passa a ser dirigido por João Rodrigues, o Nica, um dos maiores opositores de Luís

⁸⁶ Um marco deste tipo de compromisso se deu na Carta de Princípios, documento elaborado em 1992 pelos principais grupos desta tradição religiosa — inclusive pelo CEFLURIS —, no qual eles afirmavam que não fariam, em hipótese alguma, uso de substâncias ilícitas, como a *Cannabis sativa*. Este documentado será comentado também no capítulo quatro. Desde o ano de 2003, a direção do CEFLURIS vêm tomando atitudes e medidas mais enérgicas para a suspensão definitiva do uso da *Cannabis sativa* em suas igrejas e centros, hoje espalhados por diversas regiões do país e pelo exterior.

Mendes. Numa entrevista que realizei com Nica, ele explica os motivos que o levaram a se opor à direção de Luís Mendes, citando explicitamente a questão do consumo da *Cannabis sativa*. Vejamos seu depoimento.

“No tempo do Mestre não tinha essa bagunça, essas invenções. Não tinha nada desse negócio de maconheiro. O Daime, o Alto Santo, sempre estiveram do lado das coisas certas, da ordem, da lei. Era o povo da disciplina (...) Esse negócio de usar droga é uma coisa totalmente errada, é o caminho do mal (...) Maconha, Santa Maria, não adianta inventar nome... Aliás, eu acho um absurdo, uma falta de respeito chamar uma droga de Santa Maria, dar o nome da mãe de Jesus para uma coisa ruim dessas, que é da ilusão, do pecado (...)”
[N].

Ao se desvincular do CICLU-2, contudo, Luís Mendes levou consigo um número grande de seus integrantes, os quais o auxiliaram na organização de seu novo centro, cuja igreja será construída praticamente ao lado do CICLU-2, também no local denominado Alto Santo(L; LM-b; J) . Muitos dos que o acompanharam não acreditavam nas acusações, feitas por Nica, relativas ao uso da “Santa Maria” por Luís Mendes, ou então, discordavam dos meios utilizados pelo primeiro na tentativa de desautorizar este último (L; J). Portanto, Nica ficará basicamente com o apoio de seus familiares e amigos mais íntimos. Mas, após um ano, foi inevitável a ocorrência de mais uma cisão. Assim, o grupo criado por Luís Mendes se bifurcará em dois. Um, dirigido por ele, é o CEFLI (*Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado*), que foi estabelecido fora de Rio Branco, na zona rural do município de Capixaba (AC), numa colocação chamada “Fortaleza”, cujas terras são propriedade da família Mendes. O outro chama-se, atualmente, CICLUJUR (*Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidã*), tem sua igreja no Alto Santo, ao lado do CICLU-2, e é presidido pelo senhor Ladislau. Em 1996, o CICLUJUR, dirigido por Ladislau, sofrerá uma outra cisão, liderada por José. Este se desentende com alguns integrantes do CICLUJUR quando é acusado de estar realizando “trabalhos” da “linha de Sebastião Mota”. O conflito é marcado por um episódio no qual o senhor José agenda um trabalho de cura, no qual seriam cantados alguns hinos do hinário do padrinho Sebastião. Poucas pessoas comparecem ao trabalho de José, e após o evento este confessou se sentir pouco à vontade no grupo. Por fim, José decidiu formar seu próprio centro (J). Como ele reside no Alto Santo, apenas a alguns metros dos CICLU-1, CICLU-2 e CICLUJUR, a pequena igreja do seu centro será, também, erguida neste local.

Esse processo de surgimento de cisões parece inesgotável. Ainda em 1994, teremos a criação do CICLUMI (*Centro de Iluminação Luz Universal Mestre Irineu*), fundado por Osmar Pereira de Oliveira. Osmar fazia parte do grupo de Luís Mendes, mas quando este decidiu organizar seu centro fora de Rio Branco, ele optou por criar o seu próprio grupo (Os). O CICLUMI será, posteriormente, um dos poucos centros do Alto Santo que estarão relacionados com um processo de expansão e globalização das religiões ayahuasqueiras, embora isto se dê em pequena escala quando comparamos a ocorrência do mesmo processo no CEFLURIS. Em 2000, surgirá o CELIVRES (*Centro Livre Caminho do Sol*), fundado por Francisco Granjeiro, e após sua morte, dirigido por seus filhos. Granjeiro, um antigo membro do CICLU-1, casado com uma das irmãs de Leôncio Gomes, passará a fazer parte do CICLU-2, dirigido por Nica. Mas, após um breve período, se desentende com este último, formando o CELIVRES, o qual tem sua sede num sítio de sua propriedade (VG). Notamos, assim, que se por um lado novas questões e acusações emergem entre estes grupos, como aquelas relacionadas ao uso de “droga” ou à deturpação da “tradição”, por outro o movimento de fragmentação e ruptura demonstra ser uma constante nos casos analisados.

Ao mesmo tempo, é preciso dizer que, apesar das rupturas, há uma continuidade bastante grande entre todos esses centros. Assim, praticamente não observamos, entre eles, diferenças rituais, doutrinárias ou de ordem simbólica e cosmológica. De um modo geral, não ocorre nenhuma inovação mais significativa. Como já foi comentado, os seus respectivos integrantes possuem, muitas vezes, relações de parentesco e afinidade. Além desse tipo de vínculo, os centros do Alto Santo podem se aproximar ou se distanciar em função de uma série de outras relações, circunstanciais ou não. A diferença e o contraste são realmente maiores ao fazermos uma analogia com o CEFLURIS, a ponto de podermos estabelecer uma divisão em dois segmentos. Isto também pode ser atestado na medida em que os grupos do Alto Santo que mais se aproximam do CEFLURIS são, igualmente, os mais acusados, de estarem se distanciando de uma “tradição” daimista.

O CEFLURIS: a “Umbandaime”, a expansão e as novas lideranças

Uma questão que será importante na diferenciação entre o *CEFLURIS* e o *ALTO SANTO* é a relação com as práticas e crenças de cultos afro-brasileiros, como a Umbanda. Conforme mencionamos, a tendência dos centros do Alto Santo é rechaçar as influências do universo religioso umbandista. Assim, vimos que o trabalho de mesa branca, estabelecido pelo Mestre Irineu, admitia certas crenças típicas de religiões afro-brasileiras, como a possessão e a obsessão por espíritos ou a manifestação de seres como caboclos. Mas a presença de tais crenças marcava, naquele caso, muito mais um afastamento em relação a elas do que uma aproximação. A possessão por um espírito não era o início do desenvolvimento de uma experiência mediúnica, que deveria ser aprofundada, e sim alvo de exorcismo. Ao mesmo tempo, em várias situações, as entidades às quais se atribuíam a causa da “doença”, do “encosto” ou da “obsessão”, identificadas a seres cultuados em religiões afro-brasileiras, eram visualizadas como “negativas”, “inferiores”, “malignas”. No CEFLURIS, por outro lado, observaremos a construção de um espaço ritual específico para a manifestação de crenças e práticas de cultos como a Umbanda.

Isto começa a ocorrer ainda no princípio da década de oitenta, e alguns autores colocam que uma explicação possível para o fato seria o envolvimento do fundador do CEFLURIS com o espiritismo Kardecista (Cemin 1998., MacRae 1992, Groisman 1991, entre outros). Sebastião Mota de Melo nasceu na região do Alto Juruá, no estado do Amazonas, em 1920, e foi aí, nos anos cinqüenta, que ele foi iniciado em trabalhos espíritas por um senhor conhecido como Mestre Osvaldo, tido como um poderoso curador. Conta-se que foi este Mestre que auxiliou o padrinho Sebastião a desenvolver sua “mediunidade”, e que ele teria, também, aconselhado-o a se mudar para o Acre. Parte da família da esposa de Sebastião Mota, Rita Gregório, já estava estabelecida em território acreano, em Rio Branco, na Colônia Cinco Mil. Assim, em meados dos anos cinqüenta, Sebastião Mota, acompanhado de sua esposa e filhos se mudou para o Acre, passando a residir na Cinco Mil. Neste local, ele organiza suas próprias “bancas espíritas”, quando “recebe” os guias “Doutor Bezerra de Menezes” e “Professor Antônio Jorge”.⁸⁷ Pouco tempo depois de ter se estabelecido na Colônia Cinco Mil, Sebastião Mota já havia se tornado conhecido como um bom “rezador” e “curador espírita”. Ele era auxiliado por seus filhos, sua esposa Rita, e a família desta, os Gregório que, no princípio, resistiram aos trabalhos espíritas do padrinho

⁸⁷ O médico Bezerra de Menezes e o professor Antônio Jorge são guias espirituais que se popularizaram em centros espíritas do Brasil no início do século XX. O fundador da União do Vegetal aparentemente também trabalhava com o guia Bezerra de Menezes.

Sebastião, devido sua a formação evangélica, ligada à Igreja Batista. O padrinho Sebastião conhece o Mestre Irineu em 1964, interessado em tomar o Daime para tentar solucionar um problema de saúde.⁸⁸

É curioso que, apesar de trabalhar com a cura, Sebastião Mota não vai solucionar o seu próprio infortúnio mórbido por meio de seus conhecimentos espíritas. Mas será através do uso do Daime, ou seja, de uma outra tradição mística e terapêutica, que ele restabelecerá sua saúde. Vale ressaltar, também, que tanto o tipo de doença que o afligia, quanto alguns elementos envolvidos no processo da sua cura, parecem se relacionar a um conjunto de crenças diverso do espiritismo kardecista. Assim, o padrinho Sebastião passará a sofrer de um problema de fígado depois que um “estranho” besouro lhe ataca. Posteriormente, ao realizar um trabalho de Daime com o Mestre Irineu, ele será curado numa “operação astral”, na qual médicos espirituais retiram do seu fígado três grandes larvas (Mortimer 2000, Fernandes 1986). Na mesma ocasião, ele é informado, por esses seres do astral, que aquelas larvas estavam instaladas em seu corpo para matá-lo. Como mostraram diversos estudiosos, concepções similares fazem parte do universo amazônico, reportando-se a práticas como as de pajelança, nas quais é comum a idéia de que uma doença pode ser causada pela introdução (por meio de feitiçaria) de objetos estranhos — flechas, ossos, insetos etc — no corpo da vítima (Galvão 1955, p. 135). Tais crenças também encontram-se entre os vegetelistas peruanos que utilizam a ayahuasca (Luna 1986).

Mas, mesmo depois de curado, e passando a freqüentar o culto do Mestre Irineu, o padrinho Sebastião continuou fazendo suas sessões espíritas na Cinco Mil. Porém, conforme o seu envolvimento com o Daime torna-se mais intenso, as sessões espíritas vão sendo abandonadas. O trabalho com o espiritismo será retomado num momento posterior, quando o padrinho Sebastião se consolida como o líder de um novo grupo daimista em Rio Branco. Portanto, as crenças espíritas penetrarão no CEFLURIS ao serem inseridas nos rituais e na doutrina daimista. Da nova fase espírita ou kardecista do padrinho Sebastião, destacam-se, inicialmente, os trabalhos de mesa branca e de São Miguel.

O trabalho de mesa branca parece seguir mais diretamente as práticas espíritas desenvolvidas anteriormente pelo padrinho Sebastião, embora tenha sido realmente estruturado por seu filho, Alfredo Gegório de Melo, que é o atual presidente do CEFLURIS. Nele, quando há médiuns preparados, é possível se consultar os guias Bezerra de Menezes ou o Professor Antônio Jorge, com a ocorrência de “passes espirituais” nos doentes ou outros presentes. Também são lidas preces de Alan Kardec, embora estas dividam o espaço com hinos e algumas orações típicas de rituais daimistas. O trabalho de mesa branca pode ser realizado em benefício de pessoas que encontram-se doentes, quando se entende que o problema é causado por um “espírito sofredor” ou resultante da ação de outras entidades que tentam se comunicar com aquele sujeito. De um modo mais geral, ele visa o desenvolvimento mediúnico, isto é, o aprofundamento da intuição e da sensibilidade dos sujeitos no tocante a sua comunicação com os seres espirituais. Apesar de ser considerado um trabalho de “banca aberta”, ou melhor, no qual pode ocorrer incorporação de diversos espíritos ou entidades, normalmente estas últimas se manifestam de acordo com um padrão similar às consultas verbais de sessões kardecistas, enquanto tipos de transe mais corporais (por exemplo, através da dança) são expressos em outras cerimônias.

⁸⁸ Cerca dois anos antes, contudo, o padrinho Sebastião teve sua primeira experiência com essa bebida, na Barquinha, no *Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz*, dirigido na ocasião por Antônio Geraldo.

O trabalho de São Miguel surgiu ainda em 1981, estando sua origem relacionada ao próprio desenvolvimento espiritual do atual presidente do CEFLURIS, o padrinho Alfredo. Na época, o seu pai, padrinho Sebastião, estava no Rio do Ouro com parte de sua comunidade. Alfredo, que encontrava-se na Cinco Mil, dirigindo-a, ficou gravemente doente. Foram organizados, então, vários trabalhos de cura para ele, mas o seu estado de saúde continuava preocupante. Foi nesse período que ele passou a receber uma série de “instruções” e “revelações” espirituais, a maior parte delas relacionada a São Miguel, o “anjo guerreiro” (D:CM). As instruções tinham vários significados, muitos ligados à idéia de “limpeza espiritual”. Conta-se, inclusive, que, na ocasião, Alfredo ordenou que todos os moradores da Cinco Mil fizessem uma limpeza geral em suas casas, até fervendo suas próprias roupas. Durante esse processo, ele recebeu vários hinos. Alfredo ainda demorou alguns meses para se curar mas, depois disso, começou a organizar com algumas pessoas o trabalho de São Miguel. Atualmente, ele é feito em casos considerados muito especiais, ligados a uma necessidade de “limpeza” ou “benefício” de toda a “corrente espiritual”⁸⁹ da comunidade. Ele é aberto com três pai-nossos, três ave-marias e com as orações Chave de Harmonia e Consagração do Aposento, do Círculo Esotérico. Cantam-se vários hinos, do padrinho Sebastião, de Alfredo e do Mestre Irineu, dando-se preferência aqueles que estão associados a São Miguel. É recitada a “prece para os médiuns”, dos kardecistas e, a partir desse momento, em geral, “abre-se a banca”, sob a orientação dos guias Doutor Bezerra de Menezes e Professor Antônio Jorge. Porém há ocasiões em que o trabalho não está aberto para incorporações. Antes de seu encerramento, reza-se a “prece para afastar os maus espíritos”, a qual parece remeter a um caráter de “exorcismo” do trabalho de São Miguel. De fato, já no momento de seu surgimento, quando Alfredo está recebendo as instruções para esse ritual, ao lado da noção de “limpeza” encontra-se a de “inimigos espirituais” que devem ser “combatidos” e “afastados” (Mortimer 2002, p. 193).

Percebemos, no trabalho de São Miguel, além da evidente influência de crenças Kardecistas, a presença de elementos que tem sua origem nos ensinamentos e princípios do *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*. Nesse sentido, apesar de constituírem inovações no conjunto ritual e cosmológico daimista, eles apresentam, também, uma continuidade em relação ao mesmo, já que o Círculo Esotérico foi importante na formação do culto do Santo Daime. Como comentamos, é possível observar no culto daimista, originalmente, várias noções kardecistas, como a de causas kármicas de uma doença, que no imaginário destes fiéis é traduzida, muitas vezes, como “merecimento” ou “sentença”. Mas é preciso ressaltar que no Alto Santo, e na época do Mestre Irineu, tais crenças se apresentavam de um modo disperso e fluído, enquanto no CEFLURIS elas ganham um destaque ritual e doutrinário. Um outro conjunto de trabalhos do centro fundado pelo padrinho Sebastião que evidencia com mais força a influência de cultos afro-brasileiros são os de “gira”. Nestes, se enfatiza a ocorrência do transe de incorporação através da manifestação de entidades típicas da Umbanda. Os trabalhos de gira começaram a ser organizados no final dos anos oitenta e, ao que tudo indica, seu surgimento no CEFLURIS está

⁸⁹ A noção de corrente é bastante importante no universo daimista. A “corrente” se refere, em certo sentido, à “energia espiritual” trabalhada por todos os participantes de um ritual. Assim, se diz, às vezes, que a “corrente” estava “forte”, “boa” ou com “problemas” num determinado “trabalho”, seja de hinário, bailado, concentração ou cura. Também se pode falar numa “corrente de cura”, ou se usar o termo de uma forma mais genérica, para representar a “corrente” de toda a irmandade. Alberto Groisman define a “corrente” daimista como um “elo” ou “continuum” entre os planos físico e espiritual, estabelecido normalmente durante os rituais. Para ele, é esta corrente que possibilita a manifestação, nos rituais, da “força” do Daime (1991, p. 140). A noção de “corrente” também é utilizada no contexto de cultos afro-brasileiros. Assim, em alguns destes, ela se refere à própria “gira” — na qual “descem” as entidades — ou às energias espirituais aí presentes.

ligado ao processo de expansão deste último, quando ele passa a angariar adeptos fora da região amazônica, nas camadas médias urbanas. Neste ponto é importante dizer que a mudança do padrinho Sebastião e de parte de sua comunidade para a floresta ocorreu simultaneamente ao crescimento do CEFLURIS e a sua disseminação no Brasil e exterior.

A criação de uma comunidade no seio da floresta amazônica de certo modo impulsionava a expansão do CEFLURIS, na medida em que atraía sujeitos descontentes com os valores e o *ethos* da sociedade moderna. A vida numa comunidade na natureza, baseada em relações “igualitárias” surgia, para esses sujeitos, como uma resposta para o seu desencanto e ceticismo frente aos problemas do mundo contemporâneo. Como procurei mostrar em minha tese de mestrado (1996), aqui parece encontrar-se uma das explicações para a disseminação do CEFLURIS. Assim, em 1982, surgirá a primeira igreja deste centro fora da Amazônia, o “Céu do Mar”, no Rio de Janeiro, fundado pelo psicólogo Paulo Roberto Silva e Souza. Alguns anos depois, será criado um outro grupo, em Visconde de Mauá, também no estado do Rio, por Alex Polari de Alverga. Os dois fundadores destes centros se tornarão importantes líderes do CEFLURIS. A igreja fundada por Paulo Roberto se transformará num dos centros mais representativos de um novo tipo de daimista, congregando profissionais como terapeutas, artistas e intelectuais. Paulo Roberto se casará com uma das filhas do padrinho Sebastião, seu casamento simbolizando uma espécie de aliança entre o “povo da floresta” e o “povo da cidade”. Alex Polari, ex-guerilheiro e preso político durante a ditadura militar brasileira dos anos setenta, que já tinha publicações de poesia e sobre sua militância, escreverá vários livros sobre o Santo Daime, relatando suas experiências pessoais e, ao mesmo tempo, construindo um modelo exegético da doutrina desta religião. Hoje em dia, ele reside no Céu do Mapiá e possui um papel expressivo na administração tanto da comunidade quanto na gestão e na institucionalização do CEFLURIS.

É na comunidade fundada por Alex, em Mauá, que os trabalhos de gira começaram a ocorrer de uma forma mais sistemática. Isto se deu através de uma aproximação entre esta comunidade e um terreiro de Umbanda localizado na cidade do Rio de Janeiro. Alguns membros do terreiro “Tata Ojú”, comandado pela mãe-de-santo conhecida como Baixinha, começaram a freqüentar o grupo daimista de Mauá, iniciando um trânsito entre os dois cultos. O contato constante entre o terreiro de Baixinha e o centro daimista de Alex acabou culminando na criação de um novo grupo, representado pelo terreiro “Lua Branca”, fundado por aquela de mãe-de-santo em Lumiar, município de Nova Friburgo, do Rio de Janeiro, (Guimarães 1992). O terreiro vai fundir elementos da Umbanda e do Santo Daime, criando toda uma outra estética e simbologia ritual, e reordenando a cosmologia destas duas religiões num novo sistema. Baixinha ingressa oficialmente no CEFLURIS em 1988, se “fardando” durante um trabalho em Lumiar que contou com a presença do padrinho Sebastião (Guimarães 1992, p. 40). A partir daí, muitos dos que conheceram o Santo Daime através desta mãe-de-santo vão, também, entrar para o CEFLURIS. Algumas pessoas, inclusive, se mudarão para o Céu do Mapiá, transformando-se em importantes lideranças desta comunidade, na qual passarão a organizar trabalhos da “linha de Umbanda”, como os de gira (MA: CM).

Esse tipo trabalho apresenta muitas variações, dependendo das igrejas e dos dirigentes daimistas que os organizam. Mas, de um modo geral, a gira do Santo Daime é executada visando a manifestação de entidades espirituais da Umbanda através de sua incorporação nos “médiuns” presentes, representada por atitudes corporais, como gestos, passos, danças específicas. Todo o ritual é organizado através das músicas cantadas e tocadas, além do próprio consumo de Daime. São executados hinos do Santo Daime, escolhidos para estas

ocasiões, e em algumas igrejas há, aliás, hinários específicos de gira. Mas há também uma série de pontos de Umbanda que se misturam aos hinos. Ao lado do atabaque e outros instrumentos de percussão, utilizados com frequência em cultos afro-brasileiros, nas giras daimistas ouvimos o “maracá”, instrumento indígena usado nos rituais desta religião.⁹⁰ O trabalho começa com um bailado daimista, homens de um lado e mulheres de outro, entoando hinos, apenas ao som do maracá. Depois de um curto período, são cantados alguns pontos de Umbanda e considera-se que a “banca está aberta”. Iniciam-se, então, o canto de hinos e pontos referentes às diversas “linhas” ou “falanges” da Umbanda, como tipos de “caboclos”, “pretos-velhos”, entidades da água, desde Orixás do Candomblé, como Iemanjá e Oxum, até “sereias”. A partir desse momento, qualquer um dos presentes pode entrar no centro do bailado ou da “roda” e começar a girar.

A gira indica, em geral, que a pessoa está possuída por uma entidade espiritual. Porém o fato pode ser interpretado de diversas maneiras, apontando para a presença de diferentes concepções acerca do significado da *mediunidade* e dos estados de possessão, os quais podem implicar desde a sensação e intuição da presença de uma entidade até a incorporação plena desta num *médium*. No último caso, pode-se admitir que o sujeito possuído perde a sua própria identidade e consciência ao ser ocupado totalmente por um outro espírito. Nesse tipo de gira há espaço tanto para a manifestação de entidades que já trabalham regularmente com um “*médium*”, quanto para aquelas que ainda não desenvolvem um trabalho sistemático e ordenado com seus “*aparelhos*”. O trabalho de gira é, assim, mais uma oportunidade para o desenvolvimento mediúnico em geral, para o aprofundamento da relação entre o *médium* e seus *guias*. Vale notar, também, que ele pode ser realizado tanto na igreja do centro — onde são realizadas outras cerimônias, como hinários, bailados e concentrações —, como na mata. (MA:CM; B:C4, if. 6).⁹¹

Estes trabalhos, contudo, não são considerados obrigatórios para os membros do CEFLURIS, isto é, eles não pertencem ao seu calendário ritual “oficial”, e é apenas na minoria de suas igrejas que eles ocorrem.⁹² No Mapiá, inclusive, os trabalhos de gira foram suspensos durante um longo período. Isto mostra que a aceitação em relação a eles, no interior do CEFLURIS, é limitada. Vários de seus membros criticam, freqüentemente, os trabalhos da “linha de Umbanda” ou “Umbandaime” no contexto daimista, classificando tais práticas de “invenções”, “misturas”, “deturpações”, vistas como negativas por descaracterizarem “a linha do Santo Daime”. A situação dos trabalhos de *mesa branca* e de *São Miguel* é um pouco diferente. O primeiro trabalho ganhou, recentemente, uma data oficial, passando a ser realizado todo dia vinte e sete do mês⁹³, contanto que o centro ou igreja possua membros capacitados para organizá-lo. O de São Miguel não tem data fixa, mas pode ser feito em

⁹⁰ É interessante observar que o imaginário relacionado ao universo indígena parece ser um elemento crucial na aproximação do terreiro de Baixinha com o CEFLURIS. Guimarães coloca que é justamente o “caboclo” Tupinambá — um guia desta mãe-de-santo estreitamente vinculado à imagem do índio brasileiro — que fará “a ponte da ideologia do Santo Daime com a Umbanda” (1992, p. 39).

⁹¹ A mata, a floresta, enfim, a natureza parece assumir uma importância simbólica grande nesta fusão da religião do Santo Daime com a Umbanda, associando-se muitas vezes ao universo indígena. Por exemplo, percebi, em algumas circunstâncias, que Oxóssi era interpretado, pelos integrantes do CEFLURIS que participam de giras daimistas, como uma entidade ligada ao próprio Daime, devido à sua relação, originalmente reconhecida na Umbanda, com as plantas e a cura.

⁹² Em São Paulo, há um grupo que realiza trabalhos de gira regulares. Trata-se do “Reino do Sol”, dirigido por Gê Marques, situado em Parelheiros. Realizei observação participante de uma gira neste grupo em 2003.

⁹³ Aqui, mais uma vez, percebemos a influência do *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento* no CEFLURIS.

todas as circunstâncias que exigirem sua necessidade, implicando, igualmente, num grupo de pessoas que esteja apto para realizá-lo.

Mas se os rituais que abrem um espaço maior para práticas como o transe de possessão, associados às influências de cultos afro-brasileiros, são alvo de críticas no próprio CEFLURIS, é entre os membros dos centros do Alto Santo que eles sofrerão maiores objeções. Novamente, aparece o conceito de “macumba” na tentativa de definir as práticas de cultos como a Umbanda e o Candomblé. Ao mesmo tempo, percebemos uma visão que indica um certo ceticismo em relação a fenômenos como a possessão. Como tentou me explicar uma antiga daimista, pertencente ao CICLU-ALTO SANTO, “o Mestre não gostava de trabalhar com incorporações, porque ele dizia que os caboclos mentiam muito” (if. 7). Acima de tudo, os novos trabalhos de Umbandaime, criados pelo CEFLURIS, parecem ser interpretados pelos integrantes do Alto Santo como um desvio da “tradição daimista”. Por exemplo, em algumas ocasiões, verifiquei que seus representantes argumentavam que a doutrina deixada pelo Mestre Irineu, bem como seus rituais e ensinamentos, não destaca crenças da Umbanda, do Candomblé ou outros cultos afro-brasileiros. Num congresso organizado na Unicamp, durante a realização de um debate que contava com a participação de pesquisadores e dirigentes de grupos da tradição ayahuasqueira, um representante do CICLU-ALTO SANTO, de Peregrina Gomes, defendeu uma idéia similar. Assim, ele procurou mostrar, em sua comunicação, que era possível detectar no hinário do Mestre Irineu um momento específico no qual não são mais mencionadas entidades ou termos de religiões afro-brasileiras. Segundo o ponto de vista colocado, o Mestre Irineu teria definido sua doutrina e fechado mesma para esse tipo de crença a partir dos anos cinquenta. (Alves, I CURA 1997).

Podemos perceber que, de um modo geral, os membros do Alto Santo procuram valorizar sua posição diante de outros grupos desta linha religiosa na medida em que se colocam como os representantes e guardiões do culto criado pelo Mestre Irineu. Eles se apresentam, assim, como os mais “autênticos”, como os defensores das “origens” ou “raízes” do Santo Daime, acionando um discurso que os associa, inclusive, a um tempo mítico, pioneiro, de surgimento do culto. A oposição se dá entre *ALTO SANTO* e *CEFLURIS*, mas também, num outro nível, entre diferentes centros do Alto Santo, ou ainda entre um destes últimos e grupos do CEFLURIS. De qualquer modo, são destacados alguns elementos que, supostamente, simbolizariam uma maior “autenticidade”. A recusa de crenças e práticas do universo religioso afro-brasileiro é um desses elementos. Aqui, notamos que a noção de macumba, num primeiro momento, acionada como categoria de acusação ao Mestre Irineu e a seu culto e, igualmente, lançada por este grupo religioso, quando em formação, contra os “outros”, posteriormente passa a ser utilizada para marcar as diferenças e oposições entre as diversas partes da linha do Santo Daime.

Por outro lado, é um fato que a aproximação do CEFLURIS de cultos como a Umbanda ou Candomblé, não só traz inovações na religião criada pelo Mestre Irineu, mas também complica as oposições entre a linha do Santo Daime e a da Barquinha. É nesse sentido que os trabalhos de Umbandaime, realizados por alguns grupos do CEFLURIS, são acusados de serem de uma “outra linha”, diferente daquela fundada pelo Mestre Irineu. Uma conversa que realizei com uma das primeiras adeptas do culto do Santo Daime, traz alguns esclarecimentos acerca da questão. A daimista narra sobre um episódio em que o Mestre Irineu fez uma visita ao grupo religioso, recém formado, de seu amigo Daniel Pereira de Mattos. O novo centro ainda era conhecido por “Capelinha de São Francisco”, e só bem mais tarde passaria a ser chamado de Barquinha. Vejamos o relato.

“(...) Eu me lembro uma vez que o padrinho Irineu juntou um grupo para ir lá no ‘seu’ Daniel (...) Não me lembro direito... acho que era o

casamento do Daniel (...) Ele convidou o padrinho, porque eles eram muito amigos. O Daniel tinha sido daqui, tinha trabalhado com a gente um tempo. Eles se ajudavam (...) Nós fomos com o Mestre, mas quando chegou uma hora, foi um tal de ‘assobio’ para cá, para lá, um tal de caboclo... uma coisa estranha (...) Daí, teve uma hora que a gente não conseguiu se segurar, e começamos a rir. O padrinho ficou bravo com aquilo, disse que era falta de respeito (...) Mas é que a gente não entendia. Para nós era estranho, *não era a nossa linha mesmo* (...) Foi por isso, inclusive, que o Daniel saiu, para fundar a linha dele (...) O Mestre deu autorização para ele (...)” [If. ad].

O casamento citado foi o do Mestre Daniel com Maria Ferrugem e ocorreu em meados da década de cinquenta ou, segundo alguns relatos, em 1954 (B: F-b).⁹⁴ Destaca-se, no depoimento, a atitude de tolerância e cordialidade dos fundadores das respectivas linhas que, aliás, parece ter de fato marcado a relação entre ambos. Entretanto, fica claro também que elementos relacionados às religiões afro-brasileiras, como o transe de incorporação ou seres como “caboclos”, são vistos como pertencentes a uma “linha” diferente da “linha” daimista. Importante esclarecer que os assobios mencionados na narrativa são freqüentemente utilizados pelos adeptos da Barquinha durante os seus rituais, para “chamar” ou facilitar a manifestação das entidades. No próximo capítulo, analisaremos detalhadamente a idéia segundo a qual o culto organizado pelo Mestre Daniel era uma “outra linha” justamente conforme envolvia uma proximidade maior com religiões afro-brasileiras.

Muitas das inovações adotadas pelo CEFLURIS em seus rituais, práticas, cosmologia, são vistas também, por integrantes do Alto Santo, como resultado de um excessivo crescimento e expansão, fenômeno normalmente entendido como mais um sinal de deturpação da tradição daimista ou do legado religioso do Mestre Irineu. Assim, de uma maneira geral, os membros de centros do Alto Santo tendem a ver com maus olhos a disseminação do Daime para várias regiões do Brasil e para o exterior, demonstrando uma desconfiança em relação à preservação, nestes novos centros, dos aspectos doutrinários, rituais e simbólicos que, na sua ótica, são considerados representativos do “verdadeiro” culto criado pelo Mestre Irineu. Questiona-se, constantemente, como seria possível controlar as alterações da “doutrina do Mestre” quando ela é adotada por pessoas vistas como muito diferentes dos primeiros seguidores do Mestre Irineu, que faziam parte do contexto cultural amazônico. Foi este o ponto de vista apresentado a mim por um integrante do centro de Peregrina Gomes, a viúva do Mestre, durante uma conversa informal. Transcrevo, a seguir, suas palavras.

“Antes o Daime tinha um bom conceito aqui (...) O Mestre Irineu sempre teve uma boa relação com as autoridades, com os políticos (...) Mas, depois, com a Cinco Mil, a imagem do Daime começou a ficar cada vez pior, mais negativa (...) Primeiro foram aqueles hippies. Depois, a maconha (...) Aí, não parava mais de aparecer gente, de todo canto, todo tipo de louco (...) E o Daime passou a ser a ‘seita do mal estar’⁹⁵, toda hora aparecendo na mídia (...) Agora, me diga, você acha que tem sentido um japonês, um finlandês, tomar Daime? (...) Se você for estudar, for pesquisar, vai ver, vai chegar a conclusão que o Daime

⁹⁴ Falaremos mais a respeito deste casamento no capítulo sobre a linha da Barquinha. Como veremos, esta união estará relacionada como a própria morte do Mestre Daniel.

⁹⁵ “Seita do mal estar” foi título de um artigo publicado em 1988, na *Revista Veja*, sobre o Santo Daime e, mais particularmente a respeito da igreja do CEFLURIS “Céu do Mar”, do Rio de Janeiro. O título fazia alusão a um dos efeitos mais corriqueiros da bebida, ou seja, os vômitos que em geral afetam aqueles que ingerem o chá. A matéria ressaltava, ainda, que diversos artistas televisivos, como Lucélia Santos, freqüentavam a igreja daimista carioca.

é uma coisa daqui, do povo da Amazônia (...) Claro que quando chega lá do outro lado do mundo não tem como controlar. A história muda mesmo, porque é outro tipo de gente (...) Daí, para mim, não é mais a doutrina do Mestre Irineu (...)” [if.11].

Nesta fala percebemos, claramente, que a expansão da linha do Santo Daime levanta uma série de temas e polêmicas no campo religioso analisado, operando modificações nas relações mantidas entre os seus grupos e entre eles e diversas esferas da sociedade. Assim, o relacionamento com “autoridades”, instâncias governamentais, com os meios de comunicação, os contatos políticos, a questão das diferenças culturais, bem como a problemática surgida em torno do “comércio” de Daime, ganham relevo. Tais pontos serão abordados no capítulo quatro. No momento, é importante registrar apenas o marcante dualismo entre o *CEFLURIS* e o *ALTO SANTO*, em termos de uma oposição de posturas mais e menos expansionistas. A menção a grupos do Daime no Japão e na Europa aponta para a dimensão atingida pelo crescimento do *CEFLURIS*. Numa estimativa não oficial, obtida no decorrer do meu levantamento de dados, soube que existem cerca de trezentos fardados daimistas em todo o Japão, a maior parte deles ligada à Colônia Cinco Mil, atualmente dirigida por Maurílio Reis. Alberto Groisman (2002) afirma que, até 1996, existiam vinte e oito grupos daimistas associados ao *CEFLURIS* na Europa, e por volta de quinhentas pessoas entre fardados e freqüentadores eventuais dos seus rituais.⁹⁶ Este foi o ano, aliás, em que se realizou o primeiro encontro de centros daimistas europeus do *CEFLURIS*, em Barcelona, Espanha (Groisman 2002). No Brasil, o *CEFLURIS* conta atualmente com cerca de três mil adeptos, espalhados em centros e igrejas de diferentes regiões (AP:CM).

Observamos, assim, que, inicialmente, o *CEFLURIS* é só mais um centro da linha do Santo Daime, com um caráter local, resultado de uma dissidência do grupo originalmente fundado pelo Mestre Irineu. Mas, a partir de um determinado momento, o *CEFLURIS* começa a se caracterizar como um grupo muito mais complexo, maior e bastante distinto dos demais centros que iriam surgir nesta linha, transformando-se num segmento à parte. Destacam-se como suas peculiaridades, que o opõem mais drasticamente ao Alto Santo, um maior experimentalismo em relação às plantas psicoativas — representado sobretudo pelo uso da *Cannabis sativa* ao lado do Daime⁹⁷ —, a aproximação com cultos afro-brasileiros e um estímulo à expansão.

Verificamos que, o caso da ligação com o universo religioso afro-brasileiro implica num processo no qual um tipo de acusação, antes acionada para marcar as fronteiras entre o culto do Mestre Irineu e a sociedade mais inclusiva, se reproduz, mais tarde, no interior desta linha, agora para definir os contrastes entre os seus grupos. Mas o desenvolvimento da linha do Santo Daime faz emergir também outros tipos de estigmas, diferenciações e questões. Ao lado da velha acusação de “macumba”, surgem outras, como a de uso de “droga”, ou o tema da expansão e o receio ou recusa dos daimistas “de fora” que, muitas vezes, são classificados, genericamente, como “do sul” ou “povo do sul”. Em minha tese de mestrado (1996), ressaltei que esta

⁹⁶ Segundo Groisman, estes países eram: Espanha, Portugal, Itália, Grécia, Inglaterra, País de Gales, Bélgica, França, Holanda, Suíça e Alemanha. Groisman não utiliza a noção de “centros” para definir estes grupos, por considerar que eles possuem um caráter mais fluido do que os centros do *CEFLURIS* que se organizam no Brasil. Para este autor, trata-se, no caso europeu, de “agrupamentos” (Groisman 2002).

⁹⁷ Tanto o padrinho Sebastião quanto outros dirigentes do *CEFLURIS* realizaram várias experiências, inclusive em contextos de rituais daimistas, com outras plantas psicoativas, além da *Cannabis sativa*. Entre estas, utilizaram-se o cacto San Pedro (*Trichocereus pachanoi*), que contém mescalina, e alguns tipos de cogumelos. Os últimos mereceram ao menos um hino do padrinho Alfredo, “Cogo Rei”, que discorre sobre os seres espirituais relacionados aos cogumelos.

denominação é utilizada, constantemente, na região amazônica, como referência a pessoas que se originam de outras regiões do país, expressando uma evidente afirmação da identidade local em oposição aos “de fora”. No caso dos grupos enfocados, o “povo do sul” se associa à disseminação da religião do Santo Daime e à maior notoriedade alcançada por ela. Percebemos, também, que a acusação de “uso de droga” está intimamente vinculada à expansão desta religião. Discutiremos, no capítulo quatro, como a noção de “droga” é, atualmente, fundamental na construção dos limites entre as três linhas da tradição ayahuasqueira — bem como de seus grupos — e igualmente crucial na definição de suas práticas, crenças e das suas identidades.

A expansão do Santo Daime está diretamente relacionada com a intensificação do seu processo de cisões. Nesse sentido, é importante frisar que as rupturas ocorrem também no interior do próprio CEFLURIS, o novo segmento daimista. Os motivos da ocorrência de tais fissões são diversos, desde questões puramente administrativas, conflitos políticos, até divergências doutrinárias, inovações rituais e cosmológicas.⁹⁸ A primeira igreja do CEFLURIS constituída fora do Acre, o *Céu do Mar*, no Rio de Janeiro, por exemplo, sofreu, nos últimos anos, uma cisão. O seu fundador, Paulo Roberto, se desvinculou oficialmente do CEFLURIS, passando a dirigir um grupo autônomo. No processo de separação destacaram-se divergências de gestão, sobretudo de ordem financeira (if 12:CM). Porém não se observa, nesse caso, a introdução de novos elementos rituais ou de crenças consideradas enfaticamente destoantes em relação às que são observadas em outros centros do CEFLURIS. Na verdade, apesar da separação oficial, mantém-se uma série de vínculos entre o novo grupo de Paulo Roberto e a direção do CEFLURIS, sobretudo devido ao fato de que o líder carioca é cunhado do padrinho Alfredo (atual presidente do CEFLURIS).

Uma outra dissidência interna ao CEFLURIS, ocorrida recentemente, envolveu a Colônia Cinco Mil. No final dos anos noventa, após o falecimento do senhor Wilson Carneiro, — o “padrinho Wilson”, que foi responsável durante vários anos pela Cinco Mil —, Raimundo Nonato, seu filho, passou a ocupar a direção da Colônia. Porém, a nova administração começou a sofrer várias críticas, tendo sua legitimidade abalada (CCM: if.03, if. 9). As críticas implicavam, principalmente, em questões relacionadas com a gestão de recursos para a melhoria material da comunidade da Cinco Mil. Diante desta situação, a diretoria geral do CEFLURIS, situada no Céu do Mapiá, no princípio do ano de 1999, optou por transferir a direção da Cinco Mil para Maurílio Reis. A decisão fez com que Nonato e sua família se desligassem da Cinco Mil. Eles foram acompanhados por um pequeno grupo de pessoas mais próximas, mas a grande maioria permaneceu sob a liderança de Maurílio, na Colônia Cinco Mil. Nonato, passou a organizar pequenos trabalhos, como de “concentração” e “cura”, mantendo o mesmo padrão e estrutura dos realizados na Cinco Mil. O centro de Nonato passou a se chamar *Centro e Pronto Socorro Raimundo Irineu Serra*, e foi organizado em sua própria residência, que se situa nas terras da Cinco Mil (N-PS). Mas, em 2000, a Colônia Cinco Mil, dirigida por Maurílio, também se desvincula do CEFLURIS. Como no caso do “Céu do Mar”, do Rio de Janeiro, o desligamento tem mais um caráter formal do que de fato. Da mesma forma como Paulo Roberto, Maurílio Reis é casado com uma filha do padrinho

⁹⁸ Beatriz C. Labate, em sua tese de mestrado, estuda algumas dessas dissidências. Ela faz uma etnografia mais detalhada do grupo paulista criado por Janderson, o “Caminho do Coração”, embora também comente aspectos relacionados a outros grupos, como a “Flor das Águas”, dirigida por Walter de Luca, igualmente em São Paulo, ou ainda o pequeno grupo da diretora de teatro Ana Vitória, “Porta do Sol”. Na análise da autora ganha destaque a relação entre a constituição de alguns desses grupos e o conjunto de crenças associado ao movimento da “nova era” e da “nova consciência religiosa” (Labate 2000).

Sebastião.⁹⁹ As relações entre ele e seu genro, padrinho Alfredo, presidente do CEFLURIS, são freqüentes, e envolvem alianças e cooperação mútuas. Além disso, apesar de oficialmente desvinculada do CEFLURIS, a Cinco Mil preserva alguns laços com este último no que se refere à administração de recursos financeiros (MR;CCM: if. 3, if. 9) .

O rompimento de Maurílio com o CEFLURIS se deve mais a uma divergência de opiniões e posturas entre ele e um outro dirigente daquela entidade, Alex Polari. Como dissemos anteriormente, este último se transformou numa das principais lideranças do CEFLURIS e é um de seus representantes mais expressivos. Alex é um dos grandes responsáveis pela divulgação do Santo Daime no Brasil e no exterior, não só por meio de seus livros, mas também com a sua participação em eventos como seminários e congressos que abordam o tema. De um certo modo, ele é um dos “intelectuais” do CEFLURIS, e representa um outro segmento do “povo do sul”, posterior aos hippies e mochileiros, que passaram a integrar o CEFLURIS. Coloco abaixo trechos de um depoimento concedido por Maurílio Reis, no qual ele deixa transparecer algumas das divergências entre os diferentes tipos de grupos do “povo do sul”.

“Eu não concordava com muitas coisas dessa nova administração. Por isso, inclusive, começou a ficar difícil a situação no Mapiá (...) Porque esse pessoal do Alex quer mandar em tudo (...) Como eu tenho a minha própria história no Daime (...) e já que a Cinco Mil estava precisando de uma direção, o Alfredo me colocou aqui. Porque ele sabe, que eu tenho competência. Eu cheguei aqui muito antes de Alex, de todo esse pessoal que está na direção hoje. Eu fui um dos primeiros a chegar, cheguei junto com o Lúcio (...) Fomos dos primeiros de fora a chegar, desse novo povo do padrinho, e fomos nós que ajudamos a construir a Cinco Mil, a comunidade, os primeiros roçados coletivos (...) Agora, o Alex inventou uma Igreja, o CEFLURIS, é uma instituição. Eu fui hippie, eu nunca gostei desse negócio de instituição, de burocracia. Agora, eles querem inventar até carteirinha para daimista (...) Para mim, que fui estradeiro, hippie... tudo isso é muito careta (...)” [MR].

A fala de Maurílio é bastante ilustrativa. Vimos que inicialmente o novo “povo” do padrinho Sebastião é constituído por hippies e andarilhos vindos de diferentes partes do Brasil e de outros países. Este grupo será fundamental na organização material e comunitária da Cinco Mil, bem como no deslocamento da comunidade para a floresta. Porém o processo de institucionalização mais amplo do CEFLURIS ficará sob a responsabilidade de um outro grupo de daimistas do sul, que começa a integrar o centro do padrinho Sebastião num período um pouco posterior. Embora a entidade CEFLURIS tenha sido criada já em 1974, sua regularização mais sistemática, com a elaboração de estatutos e outros documentos se dá só em 1989. Nesta data, ocorre no Céu do Mapiá o primeiro encontro de todas as igrejas do CEFLURIS, organizado justamente por Alex Polari. No evento, elaborou-se um novo estatuto e o CEFLURIS passou a ser uma instituição de âmbito nacional e internacional.¹⁰⁰

⁹⁹ Esse tipo de união parece ser bastante comum em grupos ou comunidades do CEFLURIS. Principalmente os daimistas do “sul” que passam a residir no “Céu do Mapiá” muitas vezes optam por se casar com membros de famílias “locais”. Entre estas, têm preferência a própria família do padrinho Sebastião e outras consideradas cruciais tanto no processo que levou à formação da comunidade do Mapiá quanto na hierarquia de significados e posições espirituais deste grupo, como, por exemplo, a família dos Corrente. O casamento com pessoas “locais” é, para os daimistas “do sul”, uma forma de socialização e adaptação ao novo contexto.

¹⁰⁰ Recentemente, no início de 2001, o CEFLURIS passou por uma mudança na sua organização institucional, alterando sua representação jurídica e sua denominação, passando a se chamar IDA-CEFLURIS (Instituto de

Foi criada uma estrutura mais complexa, a partir da qual os diversos grupos relacionados ao centro fundado pelo padrinho Sebastião, situados no Brasil e no exterior, deveriam se filiar oficialmente ao CEFLURIS, passando a subordinar-se a constantes controles e regulamentos. O objetivo era conseguir, ao lado de uma padronização institucional, também uma doutrinária e ritual, embora talvez essa em menor escala.¹⁰¹ Os diversos grupos filiados ao CEFLURIS foram divididos, segundo as novas regras, em quatro categorias, que são: a) igrejas com patente especial (que podem dar origem a novos centros); b) igrejas com licença definitiva; c) igrejas com licença provisória; d) prontos-socorros espirituais (que deveriam estar vinculados a uma igreja com patente especial) (MacRae 1992, p. 84). Parece que é em relação a esse CEFLURIS, mais institucionalizado, que Maurílio se rebela. De certa forma, a sua transferência para a Cinco Mil se deu em função das suas divergências no tocante às novas medidas e à nova orientação administrativa. Mas o conflito parece ter perdurado mesmo com sua ida para a Cinco Mil, em Rio Branco, e acabou levando a seu rompimento oficial com o CEFLURIS (MR).

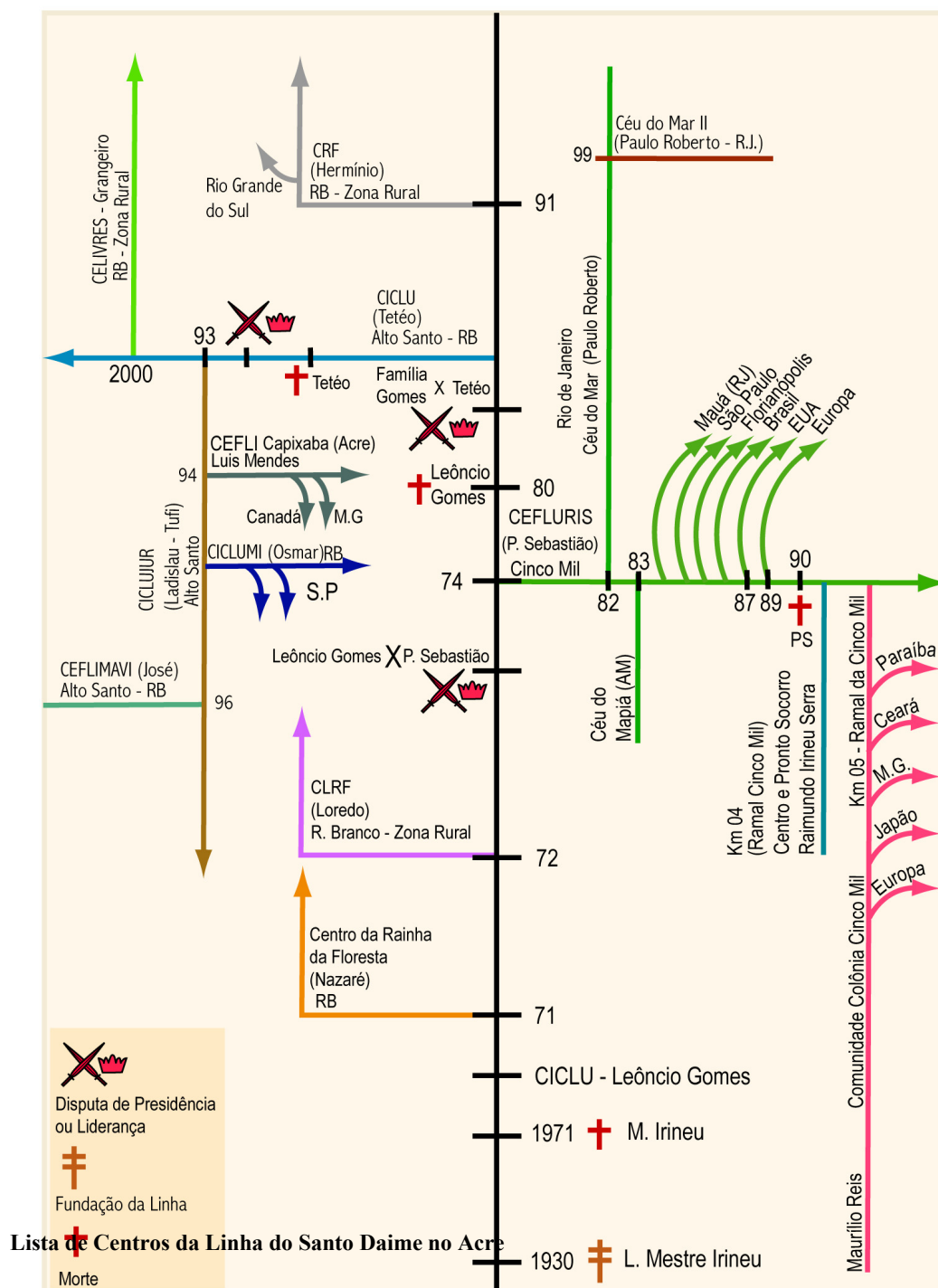
O discurso de Maurílio expressa uma disputa por posições de destaque e primazia entre os integrantes deste novo conjunto de seguidores do padrinho Sebastião. Trata-se de conflitos de poder no interior do “povo do sul”, que indicam uma concorrência entre diferentes grupos para afirmarem sua condição de “primeiros” ou “melhores” aliados do líder da comunidade religiosa, o padrinho Sebastião. Apesar das críticas de Maurílio, no entanto, o grupo dirigido por ele coaduna-se com movimentos e processos que vêm acompanhando a expansão e a institucionalização do CEFLURIS, numa dimensão, inclusive, global. Atualmente, a Cinco Mil possui filiais em países como a França e o Japão. O contato e o trânsito entre os daimistas locais e os de fora é tão intenso e constante que, recentemente, iniciou-se a organização de uma agência de turismo em Rio Branco, ligada a Cinco Mil, que visa particularmente trabalhar com esse tipo de visitante, o qual tem como motivação, além do interesse pelo Santo Daime, anseios ecológicos e esotéricos mais amplos. É importante dizer que, embora a organização da agência turística esteja sob a responsabilidade direta de dirigentes da Cinco Mil, ela conta com o apoio do CEFLURIS. Notamos, assim, que o crescimento dessas religiões torna mais complexo o próprio jogo de poder entre os seus grupos, fazendo emergir diferentes contrastes e novas redes de alianças, que aumentam as possibilidades de segmentações.

Desenvolvimento Ambiental Raimundo Irineu Serra – CEFLURIS). Porém, na presente tese, me refiro sempre a este grupo pelo seu antigo nome, ou seja, apenas CEFLURIS.

¹⁰¹ A este respeito destaca-se a publicação do CEFLURIS *Normas de Ritual*, de 1997, um livro no qual constam informações sobre os principais rituais deste grupo, discorrendo sobre a forma adequada de sua realização, como por exemplo acerca dos procedimentos, objetos, preces etc utilizados nos respectivos casos. É a única publicação do CEFLURIS com esse caráter, destinada aos dirigentes das várias igrejas. Não há publicações similares no Alto Santo.

Gráfico das Segmentações e Extensões da Linha do Santo Daime

LINHA: SANTO DAIME



. Segmento: Alto Santo

- CICLU-ALTO SANTO. Localização: Rio Branco (bairro: Irineu Serra). Presidente: Peregrina Gomes Serra.
- CICLU (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal). Localização: Rio Branco (bairro: Irineu Serra). Presidente: João Rodrigues (Nica).
- CLFRF (Centro de Luz do Firmamento Raimundo Ferreira). Localização: Estrada do Barro Vermelho (zona rural de Rio Branco). Dirigente: Loreda Ferreira.
- CRF (Centro da Rainha da Floresta). Localização: Rio Branco (bairro: Sobral). Dirigente: Nazaré Costa Souza.
- CICLUJUR (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidam). Localização: Rio Branco (bairro: Irineu Serra). Presidente: Ladislau; vice-presidente: Tufi.
- CEFLI (Centro Eclético Flor de Lótus). Localização: Seringal Fortaleza (zona rural de Rio Branco). Presidente: Luís Mendes.
- CICLUMI (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Mestre Irineu). Localização: Rio Branco (zona rural); presidente: Osmar.
- CEFLIMMAVI (Centro Eclético Flor de Lótus Maria Marques Vieira). Localização: Rio Branco (bairro: Irineu Serra). Presidente: José Souza.
- CRE (Centro de Regeneração Espírita). Localização: Estrada de Porto Acre, Km. 23 (zona rural de Rio Branco). Presidente: Ermínio Feitosa.
- CELIVRES (Centro Livre Caminho do Sol). Localização: Rio Branco (bairro: vila Santa Maria/zona rural de Rio Branco). Presidente: Guilherme Granjeiro; vice-presidente: Valcílio Granjeiro.

. Total de Adeptos do ALTO SANTO no Brasil: 800

. Segmento: CEFLURIS

- Comunidade Colônia Cinco Mil. Localização: Rio Branco (Estrada de Porto Acre, Km. 05 do Ramal da Cinco Mil/zona rural). Presidente: Maurílio Reis.
- Centro e Pronto Socorro Raimundo Irineu Serra. Localização: Rio Branco (Estrada Porto Acre, Km. 04 do Ramal da Cinco Mil/zona rural). Presidente: Raimundo Nonato.

. Total de Adeptos do CEFLURIS no Brasil: 3 mil adeptos.

Hinos do Santo Daime Citados**“Lua Branca” (no 1)**

(Mestre Irineu)

Deus te salve, oh lua branca!
Da luz tão prateada
Tu sois minha protetora
De Deus tu sois estimada.

Oh! Mãe Divina do coração
La nas alturas onde está
Minha mãe, lá no céu
Dai-me o perdão.

Das flores do meu país
Tu sois a mais delicada
De todo o meu coração,
Tu sois de Deus estimada.

Oh! Mãe divina do coração...

Tu sois a flor mais bela
Aonde Deus pôs a mão
Tu sois minha advogada
Oh! Virgem da Conceição.

Oh! Mãe Divina do coração...

Estrela do Universo
Que me parece um jardim
Assim como sois brilhante
Quero que brilhes a mim.

Oh! Mãe Divina do coração...

“Seis Horas da Manhã” (no 27)

(Mestre Irineu)

Seis horas da manhã
Eu devo cantar
Para receber
A meu Pai Divinal.

O pino do meio-dia
A luz do resplendor
Eu devo cantar
A meu Pai Criador.

Seis horas da tarde
O sol vai se pôr
Eu devo cantar
A meu Pai Salvador.

A terra é quem gira
Para mostrar
Toda criação
A meu Pai Divinal.

“Das Virtudes” (no 78)
(Mestre Irineu)

Das virtudes em que cheguei
Canto ensino vem comigo
O poder que Deus me dá
Para este mundo eu doutrinar.

Doutrinar o mundo inteiro
Para todos aprender
Castigar severamente
Quem não quiser obedecer.

Canto ensino é com amor
Com prazer e alegria
Obedecendo ao Pai Eterno
E a sempre Virgem Maria.

As palavras que eu disser
Aqui perante este poder
Estão escritas no astral
Para todo mundo ver.

Sigo firme a minha linha
Sem a nada eu temer
Porque eu sou filho de Deus
E confio neste poder.

Dou licença e dou pancada
Aqui eu faço a minha justiça
Precisamos acabar
Com o “correio da má notícia”

“O Divino Pai Eterno” (no 59)
(Mestre Irineu)

O meu Divino Pai Eterno
Quem me fez, quem me criou
Para ser um filho seu
No jardim de Belas Flores.
A minha mãe que me ensinou
Mandou eu ensinar
Para eu ser um filho seu
É preciso eu vos amar.

Jesus Cristo veio ao mundo
Replantar Santa Doutrina
Os descrentes assassinaram
E ainda hoje é quem me ensina.

A luz da flor mimosa
Deste Jardim perfumoso
Havendo força de vontade
Nada para nós é custoso.

“Marizia” (no 37)
(Mestre Irineu)

Marizia, minha vida
 Para mim acreditar
 O azul do firmamento
 E as estrelas a me guiar.

Soberano Pai Eterno
 Que me mandou eu cantar
 Para eu ter toda firmeza
 Para sempre eu vos amar.

A minha mãe que me ensinou
 Que me mandou eu seguir
 Para sempre amém Jesus
 Para sempre eu ser feliz.

Tu não debes esquecer
 O amor que recebeu
 Quando chegou nesta casa
 A verdade conheceu.

“Sou Eu” (no 28)
 (Padrinho Sebastião)

Sou eu, sou eu, sou eu
 Eu posso afirmar
 O Mestre me chamou
 Para eu me declarar.

Vamos todos meus irmãos
 Compreender este ABC
 Que muitos são os que olham
 E poucos são os que vêem.

A minha Mãe é tão formosa
 E mandou eu declarar
 Que o Mestre está em mim
 E é preciso eu me calar.

Meus irmãos vou ensinar
 Como se lê o ABC
 Muitos vão assoletrar
 E não sabem compreender.

Meus irmãos vou lhes dizer
 Para todos aprenderem
 Que debaixo da minha ordem
 É que agora eu quero ver.

Sou eu, sou eu, sou eu
 O Mestre afirmou
 Olha o relho na minha mão
 Aonde está o chiquerador

Meus irmãos venho avisando
 Para todos compreender
 No dia da audiência
 É que vão gostar de ver.

Agora vou declarar
 Como foi que se passou
 No rio de Jordão
 O batizado se traçou.

A minha mãe é tão formosa
 E a do meu Mestre também é
 Ele é filho de Maria
 E eu sou filho de Isabel.

Meus irmãos já declarei
 Não tem mais o que dizer
 Quem quiser que o procure
 Para poder compreender.

“Levanto esta Bandeira” (no. 89)
 (Padrinho Sebastião)

Levanto esta bandeira
 Porque assim meu Pai mandou
 Todos que olharem para ela
 Têm o mesmo valor.

Bendito é o meu Pai
 É meu Mestre ensinador
 E a minha Virgem Mãe
 Foi quem nos acompanhou.

No braço deste cruzeiro
 Aonde o meu Mestre expirou
 E a minha Virgem Mãe
 Suas lágrimas derramou.

É aonde está a força
 Aonde está o poder
 É aonde os pecadores
 Todos têm que vir gemer.

Pai, Filho, Espírito Santo
 Todos três em um só se encerra
 Nós precisamos de paz
 E não precisamos de guerra.

“Estou Aqui” (no 11)
 (Mestre Irineu)

Estou aqui
 E eu não estando como é
 Eu penso na verdade

Me vem tudo que eu quiser.

A minha mãe me trouxe
Ela deseja me levar
Todos nós temos a certeza
Deste mundo se ausentar.

Eu vou contente
Com esperança de voltar
Nem que seja em pensamento
Tudo que hei de me lembrar.

Aqui findei
Faço a minha narração
Para sempre se lembrarem
Do velho Joramidam.

“Meu Nome Anda no Mundo” (no 31)
(Padrinho Sebastião)

Meu divino Pai Eterno
Vós me deu este poder
A sempre Virgem Maria
É quem me faz resplandecer.

Eu estou na minha casa
Fazendo oração
O meu nome anda no mundo
Eu sou o chefe desta missão.

Quem quiser falar comigo
Estou sempre a esperar
Que o tempo está passando
E não devem demorar.

Partituras dos Hinos

01. Lua Branca



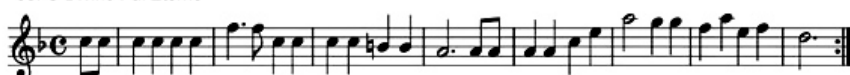
27. Seis horas da manhã



37. Marizia



59. O Divino Pai Eterno



78. Das virtudes



111. Estou aqui



28. Sou Eu



31. Meu nome anda no mundo





*Imagem do Livro Azul de Daniel.
Detalhe da mesa do altar (Centro Manuel Araújo).*

O Mestre Daniel e a “missão” do Livro Azul

Daniel Pereira de Mattos nasceu em 1888, no estado do Maranhão, no município de São Sebastião da Vargem Grande, à 170 KM de São Luís. Outros dados biográficos o aproximam do Mestre Irineu. Além de maranhense, ele era também negro e filho de ex-escravos. Há muitas especulações sobre a possibilidade dos dois Mestres terem se conhecido ainda no Maranhão, antes de virem para o Acre, embora não seja possível, até o momento, confirmá-las. Porém notamos que alguns relatos sobre o Mestre Irineu afirmam que ele deixou o Maranhão em 1907, mesmo ano no qual, de acordo com outros depoimentos, Daniel teria chegado à região do Acre. Este dado foi fornecido por Francisco Hipólito de Araújo [B: F-b], que é filho de Manuel Araújo, o qual foi seguidor do Mestre Daniel e um dos principais líderes da Barquinha até o seu falecimento em 2000. Francisco, que atualmente dirige o *Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz*, localizado no mesmo lugar onde o Mestre Daniel construiu sua primeira igreja, têm procurado atualizar os dados biográficos sobre o fundador desta linha. Ele conseguiu, recentemente, alguns documentos que comprovam a chegada do Mestre Daniel no Acre em 1907, e outros que indicam sua estadia na capital acreana ainda na primeira década do século XX.

Sabemos que Daniel foi marinheiro durante vários anos. Conta-se que foi por meio desta profissão que ele veio se estabelecer no Acre. Francisco pesquisou alguns documentos junto à Marinha brasileira, os quais atestam que Daniel Pereira de Mattos chegou ao Acre pela primeira vez em 1905, no navio Benjamin Constant. Este, realizava uma viagem de instrução de aprendizes de marinheiros, passando rapidamente pelo Acre e depois dirigindo-se para Europa e Jerusalém. Apenas dois anos após terminar este percurso, em 1907, o navio retornou ao Acre, trazendo novamente Daniel. Alguns relatos afirmam também que ele era o comandante da embarcação, embora haja outros em que esta informação é contestada. Sena Araújo, autor do primeiro trabalho acadêmico sobre este grupo religioso, diz que os seus dados obtidos com a Marinha não permitem confirmar tal hipótese (1999, pp. 45-6). Mas, ao mesmo tempo, ele coloca que Daniel ingressou na Marinha ainda criança, tornando-se aprendiz desta corporação. Francisco Hipólito de Araújo confirma o dado, dizendo que Daniel provavelmente entrou na marinha como “mais um menino de rua, dos arredores de São Luís, como grumete” (B: F-b).¹⁰² Assim, é provável que em 1905 ou em 1907 ela já estivesse em condições de comandar uma embarcação de instrução. Francisco sustenta, ainda, que em 1907 ele deu baixa da Marinha e se estabeleceu definitivamente no Acre, vivendo aí até o seu falecimento. O trabalho na marinha, bem como uma série de aspectos relacionados a ele, serão elementos fundamentais na formação de Daniel e influenciarão, de forma marcante, a religião organizada por ele no Acre. Assim, encontramos nos rituais, símbolos e nos salmos da Barquinha imagens, metáforas e expressões ligadas ao universo marinheiro e ao mar. Atribui-se, também, à experiência de Daniel na Marinha a variedade de profissões praticadas por ele, enfatizando-se que ele teve doze ofícios: construtor naval,

¹⁰² Grumete é a graduação mais baixa na Marinha, muitas vezes ocupadas por meninos ou rapazes.

carpinteiro, marceneiro, pedreiro, artesão, poeta, sapateiro, padeiro, cozinheiro, músico, barbeiro e alfaiate (Sena Araújo 1999 e B: F-b).¹⁰³ Ele teria aprendido estes ofícios durante sua permanência na marinha.

No Acre, Daniel trabalhou um período em seringais, mas como cozinheiro. Já na cidade de Rio Branco se estabeleceu, inicialmente, no bairro 6 de agosto, e depois no Papôco,¹⁰⁴ conhecido lugar de prostituição da época. Sena Araújo (1999) cita documentos da prefeitura da capital acreana, que provam que Daniel trabalhava no Papôco como barbeiro, em 1928. Francisco Hipólito de Araújo menciona outras informações, que comprovariam a residência de Daniel na cidade de Rio Branco bem antes desse período. Segundo ele, Daniel já tinha uma barbearia na 6 de agosto, desde o começo dos anos vinte (B: F-b). Por outro lado, é praticamente unânime a opinião de que Daniel era o barbeiro do Mestre Irineu. Com certeza, foi através deste último que ele conheceu o chá do Santo Daime. Todos os relatos que discorrem sobre este momento afirmam de forma enfática que o envolvimento de Daniel com o Daime se deu, inicialmente, devido ao seu problema de alcoolismo. O Mestre Irineu, demonstrando preocupação com o amigo, o teria convencido a fazer um “tratamento” com o chá. Vários depoimentos colocam que ocorreram ao menos dois desses “tratamentos”, um ainda quando o grupo do Mestre Irineu estava estabelecido na Vila Ivonete, e outro quando ele já se encontrava na Custódio Freire, no Alto Santo (B: F-b; B: AG). Não existem informações precisas sobre o tipo de tratamento oferecido pelo Mestre Irineu a Daniel. Conta-se apenas que este passou um bom tempo na companhia do primeiro, residindo com ele durante vários meses, período no qual ele teria feito muitos “trabalhos de cura” com o Daime.

Na verdade, tais relatos contém muitas divergências. Não há um consenso, por exemplo, quanto ao ano no qual Daniel começou a beber o Daime. Sena Araújo (1999) fala em 1936, mas há informações que fornecem a data de 1938, ou ainda os anos de 42 e 45 (B: F-b; Apolônio, Almeida, Deus e Figueiredo 1996). Importante registrar que existem, inclusive, relatos de daimistas que colocam Daniel entre os primeiros adeptos do culto do Mestre Irineu, ainda nos anos trinta (*Revista do Centenário* 1992; CG-b). Da mesma forma, embora sustente-se que Daniel fez dois tratamentos com o Mestre Irineu, em muitos depoimentos conta-se que ele bebeu várias vezes o Daime com este último (B:F-b; B: AG). Provavelmente as duas ocasiões mencionadas devem ter se constituído apenas em experiências terapêuticas mais intensas e duradouras sob a orientação do Mestre Irineu, ou seja, em trabalhos de cura propriamente ditos, o que não exclui a possibilidade de que Daniel tenha freqüentado esporadicamente o culto daimista, em outras oportunidades. As histórias sobre o alcoolismo de Daniel narram algumas situações drásticas, eventos nos quais ele era encontrado na rua caído, totalmente embriagado, ou quando chegava em casa carregado pelos amigos. Conta-se que, antes de dedicar-se à atividade religiosa, ele teve uma vida boêmia, sempre freqüentando festas, nas quais sua presença era constantemente requisitada por ser um exímio violero. Francisco Hipólito de Araújo diz que sua primeira esposa, Maria Viegas, o abandonou exatamente devido ao seu vício da bebida e estilo de vida. Isto teria ocorrido em 1938, quando ela, sabendo que Daniel encontrava-se em mais uma de suas “noitadas”, fugiu acompanhada de seus filhos, voltando para o Maranhão, seu estado natal.¹⁰⁵ Este, segundo Francisco, foi um dos acontecimentos que motivaram Daniel a aceitar o tratamento com Daime sugerido pelo Mestre Irineu (B: F-b). Mas, ao que parece, Daniel interrompeu

¹⁰³ O número doze possui uma relevância simbólica importante nas outras duas linhas aqui pesquisadas, conforme comentaremos em outros momentos.

¹⁰⁴ Locais que formavam o centro de Rio Branco na época, onde a cidade, aliás, começou.

¹⁰⁵ Segundo Francisco, o Mestre Daniel teve quatro filhos com Maria Viegas. Destes há, atualmente, uma filha ainda viva. Ela tem 72 anos e mora no município de Pinheiro, no Maranhão.

seu processo de cura do alcoolismo através do Daime várias vezes, pois são frequentes os relatos nos quais conta-se que ele voltava a beber dias depois de ter tomado o chá sagrado ou após ter passado um período com o Mestre Irineu (B: AG).

Entretanto, de um modo ambíguo, o alcoolismo de Daniel, está duplamente relacionado à sua iniciação com o Daime, bem como com a posterior “revelação” da sua missão religiosa. Em primeiro lugar, porque foi o problema do vício alcoólico que o levou a procurar o Daime. A busca por um “remédio”, pela “cura”, fez com que ele se aproximasse do culto do Mestre Irineu. Mas a relevância do alcoolismo nessa história vai além. Podemos perceber que os estados de embriaguez de Daniel estão estreitamente relacionados à descoberta de sua “missão”. Isto se torna claro ao analisarmos os relatos que contam acerca das “visões” ou “mirações” de Daniel sobre seu destino religioso, quando ele passa a “receber” “instruções” da “doutrina” ou “linha” a qual ele deveria se dedicar. Estes relatos versam a respeito de um “livro azul” e envolvem diferentes episódios e versões. Sena Araújo (1999) cita um deles, no qual Daniel, após sair de uma “farra”, bêbado, deita-se na beira do rio Acre, num lugar conhecido como “poço das cobras”. Neste momento, quase inconsciente, tem uma visão de dois anjos descendo do céu lhe entregando um livro de cor azul. Segundo o informante de Sena Araújo, Daniel contava que, nesta ocasião, ele “recebeu” uma ordem para deixar de beber e, por isso, ao “despertar”, jogou a sua garrafa de cachaça no Rio Acre. Ainda de acordo com o mesmo relato, alguns dias depois, Daniel foi procurar o Mestre Irineu, no Alto Santo, quando este lhe perguntou: “aonde é que tu andava que espiritualmente te procurei e não te encontrei?”, ao que Daniel teria respondido: “minha mãe me entregou uma missão aqui por intermédio do seu serviço, a sua linha é das matas, da floresta, e a minha mãe me entregou uma linha por intermédio da sua linha” (Sena Araújo 1999, p. 47). Há outras histórias, contudo, nas quais Daniel tem a sua primeira “revelação” após ter tomado o Daime no Alto Santo, ou ainda algumas onde ele tem a visão depois de ter feito uso, simultâneo, de Daime e cachaça. Na própria descrição feita por Sena Araújo estas narrativas se confundem. Assim, logo após o depoimento que citamos, o autor afirma que, numa outra ocasião, Daniel volta a beber álcool depois de ter tomado Daime com o Mestre Irineu, quando, então, tem um sonho, no qual compreende que o “livro azul” significava a sua missão espiritual. É interessante notar como visão, sonho, inconsciência, revelação se equiparam nestas histórias, se aproximando, ao mesmo tempo, da experiência visionária produzida pelo Daime. Há, nesse sentido, um paralelo entre o estado de embriaguez, provocado pelo álcool, e o de êxtase¹⁰⁶ místico, expresso pelas “mirações” resultantes da ação do Daime. Vejamos mais um depoimento sobre estes eventos.

“Ele teve esta visão, inclusive, sob o efeito da bebida, da cachaça mesmo (...) Foi aqui no Acre, na beira de um igarapé. Ele estava pescando e bebendo... sempre bebendo... com o violão dele, dentro de uma canoa. Ele adormeceu nessa canoa, perto de uma praia.¹⁰⁷ Lá ele teve esta visão, dos anjos lhe dando aquele livro azul” (...) [B: F-b].

¹⁰⁶ Existe, na tradição antropológica, uma discussão sobre a diferença entre transe e êxtase. Apesar de muitos autores utilizarem os termos como sinônimos, há alguns que os distinguem, colocando-os como conceitos explicativos de experiências diversas. Tal é o caso de Gilbert Rouget, que compreende o transe como um estado mais tênue de experiência mística do que o êxtase (1980). No nosso estudo não trabalhamos com esse tipo de distinção. A argumentação desenvolvida aqui, ao contrário, procura mostrar que na prática das religiões pesquisadas as experiências extáticas envolvem muitos graus de intermediação, rompendo, na maioria dos casos, com tais dualidades. Por isso, utilizamos transe e êxtase como expressões equivalentes.

¹⁰⁷ Dependendo da época do ano, de acordo com as estações secas ou chuvosas, formam-se pequenas “praias” à beira do rio Acre e de seus igarapés.

De qualquer forma, torna-se claro que Daniel teve várias visões sobre este “livro azul”. Francisco Hipólito de Araújo afirma, inclusive, que o fundador da Barquinha começou a ter tais revelações já na sua infância, quando vivia no Maranhão. “Ele tinha visões de seres, entidades de luz, desde criança. Muitas vezes, durante a noite, naquele estado de sono profundo, numa situação entre o sonho e o transe, ele via uma entidade lhe trazendo um livro de capa azul” [B: F-b]. Segundo Francisco, estas visões se repetiam com frequência para Daniel, sobretudo quando ele estava sob o efeito da bebida alcoólica. Mas ele só foi compreender o significado das mesmas através de suas experiências com o Daime. Francisco diz, então, que quando Daniel se submeteu ao segundo tratamento para seu alcoolismo, com o Mestre Irineu, “dentro da luz do Daime”, ele obteve uma “compreensão mais aberta, mais nítida daquelas visões”. Transcrevo abaixo o seu depoimento.

“Ele resolveu, dentro desse segundo tratamento, tomar uma quantidade maior de Daime (...) Ele passou dois dias trabalhando, dois dias de miração lá no Alto Santo, com o Mestre Irineu (...) Ele queria esclarecer o que era aquela visão, aquela cena repetida na vida dele, de uma entidade mostrando para ele um livro azul (...) Foi, aí, nesse segundo tratamento, que ele teve uma compreensão mais clara, quando ele viu nitidamente a entidade lhe mostrando e lhe entregando o livro, dizendo que ali estava todo o significado de uma missão que ele haveria de cumprir sobre a Terra. A missão estava toda descrita naquele livro azul e, lá dentro do Alto Santo mesmo, ele começou a abrir o livro, a folhear, a descrever o que tinha nele” (...) [B: F-b]

Francisco continua seu depoimento, dizendo que “dentro da miração”, através daquela entidade que se apresentava a ele, Daniel obteve uma orientação para comunicar ao Mestre Irineu a respeito da missão que ele estava “recebendo”. A entidade teria dito as seguintes palavras a Daniel: “meu filho, essa é a sua missão, que você vai ter que cumprir sobre a Terra, e a sua missão é uma outra linha de trabalho, diferente dessa daqui, essa não é a sua linha”. Francisco explicou que naquele momento o Mestre Daniel estava sendo “autorizado espiritualmente” a dar início a sua missão. Novamente temos a idéia de que o rompimento de Daniel com o culto do Mestre Irineu foi inevitável porque sua “linha” de “trabalho” espiritual era outra, evidentemente diferente da linha do “Alto Santo”. Os significados e conteúdos desta “outra linha” estão relacionados com a “missão” recebida por Daniel, sintetizada no “livro azul”. Para Francisco Hipólito Araújo, o livro azul continha “toda a organização da missão de Daniel, com todo o hinário e toda a estrutura da sua doutrina” [B: F-b]. Ao longo do presente capítulo nos deteremos, justamente, na descrição e análise dos elementos rituais e cosmológicos que compõem a “linha do Mestre Daniel”, e que a diferenciam daquela fundada pelo Mestre Irineu. No momento, nos detemos apenas no processo de criação desta nova religião ayahuasqueira, e nos principais aspectos simbólicos envolvidos em tal processo.

A entidade ou ser espiritual responsável pela entrega da “missão” ou do “livro azul” a Daniel é descrita de uma forma vaga, sem precisão de detalhes. Em muitos depoimentos, trata-se de um ou mais anjos. Mas há certos casos nos quais afirma-se que foi a “Virgem Maria” ou a “Mãe Divina” quem revelou e transmitiu ao Mestre Daniel a sua “missão”. Por exemplo, Antônio Geraldo, que passou a dirigir o centro fundado pelo Mestre Daniel após a sua morte, ficando na sua presidência por quase vinte anos, concorda com esta interpretação. Para ele, o Mestre Daniel recebeu sua missão das mãos de “Deus e da Virgem Mãe”.¹⁰⁸ Aqui há uma clara analogia

¹⁰⁸ Antônio Geraldo faleceu no final de 2000. El assumiu a presidência e a direção do centro criado por Daniel Pereira de Mattos quando este morreu, em 1958. Como veremos a seguir, depois de praticamente vinte anos na direção do *Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz*, Antônio Geraldo se desentendeu com

com o surgimento do culto do Santo Daime, quando lembramos que também o Mestre Irineu recebeu sua “doutrina” das mãos da Virgem Maria. As palavras de Antônio Geraldo, aliás, se assemelham às letras de vários dos hinos do Mestre Irineu, que contam sobre essa história. No relato anterior, de Francisco Hipólito Araújo, notamos que a entidade responsável pela transmissão do livro azul a Daniel se dirige a ele como “meu filho”, o que talvez possa ser uma referência de uma personagem materna. Mas, numa outra ocasião, quando questionei Francisco a este respeito, ele me disse que não tem conhecimento acerca de esclarecimentos deixados pelo Mestre Daniel sobre este ser espiritual. Segundo Francisco, o Mestre Daniel apenas dizia que a entidade era “um ser de luz, um soldado do exército de Jesus, um anjo guardião”. Por isso, concluiu o entrevistado, “nós somos, aqui, considerados os soldados do Exército de Jesus”. De fato, não só a expressão é utilizada freqüentemente no contexto desta linha religiosa, como vários dos símbolos e imagens próprios do universo militar são, também, recorrentes nos seus rituais, hinos, ou ainda nas suas “fardas”.¹⁰⁹ Até mesmo os seres do panteão da Barquinha são classificados através de categorias militares, como “guarnições”, “forças armadas”, “tropas”, “oficiais” etc e tanto estas entidades espirituais, quanto os fiéis, portam, nos rituais, de uma forma metafórica, utensílios próprios de uma guerra ou batalha, como capacetes, espadas e escudos. Também neste ponto podemos fazer uma relação com a linha do Santo Daime, já que conforme comentamos, verificamos nesta a presença de uma série de metáforas relacionadas ao Exército, e igualmente o uso de expressões como “soldados”, “batalhão”, “comandante”, “general” para se referir aos adeptos do culto daimista.¹¹⁰

De um modo geral, nestes relatos enfatiza-se a idéia de que o Mestre Daniel recebeu uma “autorização” espiritual para iniciar sua “missão” e fundar a sua “linha” religiosa. A autorização foi “recebida” no próprio contexto ritual daimista, e ressalta-se que ela teve o “apoio” ou “aprovação” do Mestre Irineu. Mas, acima de tudo, sustenta-se que o surgimento da Barquinha pertencia à missão de Daniel “sobre a Terra”, ligando-se portanto a uma causa maior, de “predestinação”, cujos indícios já eram perceptíveis mesmo antes dele conhecer o Daime. Percebemos um movimento similar aquele ocorrido no processo de constituição da linha do Santo Daime, quando o antigo contexto de uso da ayahuasca é, simultaneamente, fonte de comprovação da doutrina religiosa criada pelo Mestre Irineu e representante de práticas que devem ser rechaçadas para que a nova doutrina seja legitimada. No entanto, na ótica daimista, muitas vezes o surgimento da Barquinha é entendido de forma diferente. Assim, destaca-se que o Mestre Irineu deu “autorização” para Daniel iniciar seus trabalhos espirituais com o Daime e “abrir” a sua própria “linha”. O já falecido Raimundo Gomes da Silva, ex-dirigente do Alto Santo, forneceu um depoimento que expressa essa visão. Ele conta que Daniel e Irineu eram muito amigos e se visitavam com freqüência. Numa dessas visitas, Daniel teria comentado que várias pessoas, como doentes, o procuravam para que ele as curasse. O Mestre Irineu decidiu, então, fornecer Daime a Daniel, para

o seu vice-presidente, o senhor Manuel Hipólito de Araújo e o conflito acabou culminando na cisão deste grupo, com Antônio Geraldo fundando, em 1980, um novo centro da linha da Barquinha. O depoimento citado é retirado de um livro produzido por membros de seu grupo, uma biografia de Antônio Geraldo, que contém também algumas informações sobre o Mestre Daniel e a criação da Barquinha. (Figueiredo, Apolônio, Almeida e Deus 1996, pp. 36-7).

¹⁰⁹ Como no caso do Santo Daime, também na Barquinha aplica-se o termo “farda” para as roupas usadas nos rituais. Há várias fardas da Barquinha, que se diferenciam de acordo com o tipo de cerimônia. Como veremos, esta linha possui um calendário ritual muito mais extenso do que a maioria dos grupos do Santo Daime.

¹¹⁰ A idéia de uma “batalha” é, na verdade, uma importante metáfora nestas duas linhas religiosas. Como indicaram, também, muitos estudiosos, trata-se de uma imagem igualmente significativa para diferentes práticas e crenças xamânicas (Eliade 1996), o que levou alguns autores a relacionarem as religiões ayahuasqueiras ao contexto do xamanismo (La Rocque Couto 1989, Groisman 1991, Dias 1992).

que ele pudesse atender esta demanda. Segundo Raimundo Gomes, o Mestre Irineu forneceu Daime para seu amigo durante um bom período. “O Daniel ainda não tinha como fazer o Daime na Vila Ivonete. Ficava muito longe para o pessoal vir de lá para o Alto Santo”. Por isso, explica Raimundo Gomes, “o padrinho Irineu (...) deu licença para que ele continuasse seu trabalho”. “Foi dessa forma que Daniel começou, até que ele ficou por conta própria” (Figueiredo, Apolônio, Almeida e Deus, 1996, pp. 37-8).

Percebemos, assim, que, de certo modo, a criação da Barquinha é explicada pelos daimistas em função de questões pragmáticas. O Mestre Irineu teria dado “autorização” ou “licença” para Daniel trabalhar com o Daime em sua residência porque era mais cômodo. Atitude, aliás, manifestada em outros casos enquanto ele era vivo mas que, aparentemente, começou a gerar problemas após a sua morte, em algumas situações sendo um dos motivos do surgimento de dissidências, conforme vimos no capítulo anterior. Contudo, apesar das diferenças de perspectivas entre daimistas e adeptos da Barquinha, a criação deste novo grupo religioso em torno do Daime ocorreu de uma forma bastante amigável e, sobretudo, com um consenso, de ambas os lados, de que tratava-se de uma “outra linha”. Sabemos que, de fato, o Mestre Irineu forneceu Daime ao Mestre Daniel por um determinado período, supostamente durante um ano.

Daniel passou a residir no bairro de Vila Ivonete, segundo alguns depoimentos no final de 1944 ou em 1945. Vimos que também o Mestre Irineu começou a organizar o seu culto neste local e só depois mudou-se para a Colônia Custódio Freire, que passaria a ser conhecida como Alto Santo. Praticamente todos os relatos sobre a mudança para a Custódio Freire afirmam que ela ocorreu em 1945, embora nos depoimentos dos integrantes da Barquinha coloque-se, muitas vezes, que em 1944 o Mestre Irineu já havia se deslocado para lá. É possível que ele o tenha o feito antes de passar as terras, legalmente, para o seu nome. O Mestre Daniel estabeleceu sua casa — uma habitação pequena e bem simples — à mais ou menos uns dois Km do lugar onde ficava a antiga residência do Mestre Irineu. Na época, a Vila Ivonete era, como comentamos, uma região rural, de mata, com seringais, a maior parte deles já desativado. Foi aí, num antigo seringal, que Daniel começou a construir uma “igrejinha” ou capela, de taipa e palha, que daria, inicialmente, nome a seu culto, a “Capelinha de São Francisco”. Ele obteve autorização do proprietário das terras, o senhor Manoel Julião de Souza, para se estabelecer no local. Tudo se passou, no entanto, de um modo informal, sem nenhuma regularização legal. O Mestre Daniel era compadre de Manoel Julião, o que facilitou o acordo. Mais uma vez, como no caso do Santo Daime e do Mestre Irineu, notamos a presença de alianças entre esses líderes religiosos e personagens políticos locais.

De acordo com vários depoimentos, o Mestre Daniel era um “rezador”. Ele “rezava” em crianças, mas também em adultos, caçadores, viajantes, seringueiros etc que passavam por aquela mata, isto é, o local onde ele havia se estabelecido (B: AG; B: FG). Francisco Hipólito de Araújo disse que estes foram os primeiros adeptos do culto de Daniel. “Ele começou a rezar nessas pessoas, para tirar *panema* dos caçadores e nas crianças que vinham com *quebranto*”¹¹¹ (B:F-b). Segundo Francisco, com o tempo, a fama de Daniel, de bom rezador, se espalhou. Muitos não retornavam, mas houve os que ficaram. O seu primeiro seguidor foi José Joaquim, que

¹¹¹ Como mostraram diversos autores, *panema* e *quebranto* consistem em crenças da cultura amazônica muito frequentemente acionadas para explicar a origem de determinados tipos de infortúnios ou doenças. A *panema* se refere a uma má sorte do caçador justamente nas suas atividades de caça ou pesca (Galvão 1955 e 1983; Da Matta 1973); já o *quebranto* ou *quebrante*, atinge particularmente as crianças e recém-nascidos, referindo-se ao rompimento ou desequilíbrio de preceitos e etiquetas que normatizam muitas das relações sociais, como as de vizinhança, parentesco, compadrio e afinidade. Em ambos os casos, depende-se da atuação de agentes como “benzedores” ou “rezadores”.

depois receberia a designação de “frei”. Mais tarde, chegariam Augustinho Henrique Paiva, Elias Côrrea, Anelino, formando um conjunto de quatro membros da “Capelinha de São Francisco”, dirigida pelo Mestre Daniel (B: F-b). Ao que parece o consumo do Daime foi sendo introduzido gradualmente. Inicialmente, na maioria dos casos, Daniel só “rezava” e orava. Antônio Geraldo, no decorrer de uma entrevista, contou que o Mestre Daniel já era rezador antes de conhecer o Daime, argumentando também que esse tipo de prática contribuiu para que ele passasse a ser conhecido na região como “curador”. Daniel havia recebido cinco litros de Daime do Mestre Irineu. “Aos poucos, com esse Daime, ele foi recebendo os hinos. Com o auxílio da rabeca dele, do seu violino, ele foi acertando as melodias (...) Conforme ele ia recebendo o hinário, os irmãos iam chegando” [B: AG]. Conta-se que o Mestre Daniel era um excelente músico, e que ele próprio, inclusive, confeccionava seus instrumentos, os quais eram vários – violino, cavaquinho, violão, entre outros. As rezas, o Daime, os hinos faziam com que cada vez mais pessoas procurassem Daniel para serem “curadas”. Como disse o próprio Antônio Geraldo numa outra ocasião, “o pessoal foi dizendo que em tal parte tinha um velhinho, assim preto, que rezava em criança muito bem (...), tocando aqueles hinos bonitos”. Desta forma, “foi aprovado o serviço dele, e ele curou muita gente” (Figueiredo, Apolônio, Almeida e Deus 1996, p. 36). De um modo similar ao Mestre Irineu e ao Santo Daime, Daniel, bem como a linha religiosa fundada por ele, também serão identificados, inicialmente, a partir de um critério de raça. No depoimento de Antônio Geraldo, a cor negra de Daniel aparece como um elemento positivo, que valoriza sua atuação mística. Porém, como veremos, em outros casos, ocorre uma situação inversa, quando a raça negra é associada a práticas religiosas estigmatizadas.

De 1945 até o seu falecimento, em 1958, o Mestre Daniel recebeu cerca de duzentos hinos ou salmos, como estas músicas são mais freqüentemente denominadas (B: F-b). De um modo geral, elas são entendidas como o resultado de um processo mediúnico, estimulado pelo consumo do Daime. Freqüentemente, os integrantes da Barquinha utilizam, também, a noção de “psicografia” para explicar o ato de “receber hinos”, indicando a presença da crença em seres espirituais que transmitem aos médiuns letras e melodias musicais. Nesse sentido, um hino tem sempre seu “dono”, que é um ente sobrenatural específico. Voltaremos a este ponto num outro momento. Os salmos do Mestre Daniel, como os hinos do Mestre Irineu, são considerados a base da sua doutrina mas, sobretudo, expressão da sua “missão”. “O hinário do Mestre Daniel é o pilar principal, por onde o nosso trabalho se guia, é através dele que todos nós somos orientados”, disse Francisco Hipólito de Araújo (B: F-b). Daniel deixou todos os seus salmos escritos em pauta musical. Além disso, conta-se que ele procurou realizar um trabalho de memorização dos seus hinos junto ao grupo de adeptos que o acompanhava mais constantemente, através de rituais quase diários com Daime. “Ele recebeu ordem de trabalhar todo dia que desse e que tivesse o Daime, para preparar os irmãos”, explicou Francisca Gabriel, uma das primeiras e principais médiuns orientadas pelo Mestre Daniel, hoje líder de um dos grupos dissidentes desta linha [B: FG-a].

Enquanto o Mestre Daniel era vivo, o ritual consistia numa “concentração” com Daime. As cerimônias, chamadas de “trabalho” ou “serviço”, eram conduzidas através do canto de hinos, entoados e tocados pelo próprio Mestre Daniel. Na Barquinha, em geral, os hinos são cantados em duas vozes. O dirigente do ritual, que é normalmente o líder do grupo, ou alguém designado por este, canta as primeiras estrofes do hino e, depois, é seguido pelo coro de participantes, que entoa uma estrofe que se repete por diversas vezes. Esse tipo de “trabalho” ou “serviço” é denominado, por alguns adeptos, “de mesa”. A expressão já indica a aproximação com práticas e crenças espíritas. Sustenta-se que os hinos cantados vão “chamando” as diferentes entidades, bem como algumas “almas desencarnadas”. Estes seres “irradiam” a sua presença, os seus “fluídos”, e são

considerados os responsáveis pela transmissão dos ensinamentos espirituais e princípios doutrinários. Como explicou o falecido Antônio Geraldo,

“quando nós cantamos um salmo estamos chamando um ser, e quando nós estamos cantando aquele salmo, a entidade está ali, na igreja, irradiando seus fluídos. Ela vêm trazendo uma mensagem, e vêm acompanhada de toda uma falange, para passar um ensinamento, e cumprir o que deve ser feito no plano espiritual (...) Muda o hino, vem outra entidade, com outra falange e outra mensagem (...) Nosso trabalho é assim, desde o tempo do Mestre Daniel (...)” [B: A.G].

Estas questões envolvem categorias e noções bastante complexas, como a classificação e definição dos entes sobrenaturais e os diferentes modos pelos quais eles se manifestam e se comunicam com os médiuns. Posteriormente, discutiremos detalhadamente tais temas. Ainda nos atendo ao conjunto ritual e doutrinário inicialmente estabelecido e praticado pelo Mestre Daniel, é importante ressaltar que o trabalho desenvolvido por ele visava o desenvolvimento mediúnico dos fiéis, o qual é compreendido, de um modo geral, como a capacidade de alguém de comunicar-se e “sentir” a presença dos seres espirituais. A manifestação desses seres, na linha criada por Daniel, pode se dar de diferentes formas, mas é marcada sobretudo pelo transe de incorporação. Segundo Antônio Geraldo, na época em que o Mestre Daniel faleceu haviam cerca de três ou quatro pessoas que “trabalhavam” como “aparelhos” regularmente no grupo de Daniel, isto é, médiuns orientados e preparados por ele (B: AG). A orientação, ou o “preparo” do “aparelho”, consistia em uma série de aspectos, objetivando o aprofundamento gradual das suas capacidades mediúnicas, quando ele passa a conhecer as suas entidades, isto é, os seres espirituais com quem deve “trabalhar”, bem como a definir formas de “trabalho” ou “atuação”.

Na verdade, o desenvolvimento das capacidades mediúnicas faz parte do próprio ingresso no culto da Barquinha. Assim, há muitos casos nos quais o processo de conversão acontece pela “cura” e esclarecimento de uma “doença”, a qual passa a ser explicada como de ordem “espiritual”, e relacionada à “doutrinação” de uma alma, de uma entidade, ao batismo de seres pagãos etc. A “doença” indica que aquele sujeito é um médium ainda não desenvolvido, com o qual espíritos de diferentes tipos procuram se comunicar; e a “cura” consiste, justamente, no treinamento, estruturação e regularização das relações entre o médium e suas entidades. É mais uma vez Antônio Geraldo quem, na mesma entrevista, nos fornece uma explicação detalhada para esse tipo de fenômeno.

“(...) Às vezes chegava uma pessoa com um problema de encosto (...) Porque o encosto é assim, a pessoa sente os sintomas de uma doença. Aí, a pessoa vai ao médico, faz os exames, toma remédio, gasta daqui e dali e nada. Até que ela vêm no centro e descobre... Às vezes se trata de uma alma penada de um parente, alguém que morreu de uma doença, e está ali, encostada (...) Porque muitas vezes a pessoa desencarna, mas não tem luz, está nas trevas e daí fica tentando se agarrar aos que estão neste mundo(...) Pode ser também um ser que acompanha aquela pessoa, que precisa de doutrinação... são seres que estão pedindo ajuda, uma caridade (...) Então, é o fluído que está fazendo aquela doença (...) O Mestre Daniel retirava esses fluídos das pessoas, doutrinava esses seres, perguntando quem eles eram, de onde eles vinham ... e os encaminhava para Deus (...) e aquele corpo ficava sadio, limpo. Acabou a doença, que na verdade não era doença (...)” [B: AG].

Nesse sentido, a descoberta e o desenvolvimento da mediunidade implica num “trabalho de caridade” para com os aparelhos propriamente ditos, que se afligem com uma doença ou outra espécie de desequilíbrio, e para os seres espirituais que carecem de “luz”. Trata-se das “Obras de Caridade” da Barquinha. Ainda de acordo com Antônio Geraldo, era esse tipo de doente que mais procurava o auxílio do Mestre Daniel. Evidentemente, nem todos se transformavam em médiuns ou aparelhos regulares “da casa”¹¹². Muitos, inclusive, depois de solucionarem seus problemas deixavam de freqüentar o culto, ou o faziam apenas ocasionalmente. O Daime tem um papel importante no desenvolvimento da mediunidade e no trabalho das “obras de caridade”, conforme veremos. Mas ele atua ao lado de todo um aparato ritual, simbólico e doutrinário, sem o qual dificilmente a “cura” ou a “evolução” espiritual poderiam ocorrer. Desde o princípio, tomar o Daime não era uma condição imprescindível para se freqüentar o culto criado pelo Mestre Daniel. Como atualmente, sempre houve um grupo de pessoas, uma clientela, que ia ao “centro” ou “igreja” regularmente apenas para se consultar com os “guias”. Da mesma forma, haviam dias e “trabalhos” nos quais não era necessário o consumo de Daime. Na época do Mestre Daniel, a incorporação não ocorria através da dança ou bailado, mas era marcada basicamente pela fala, tom de voz, gestos e pela mudança, de um modo geral, de personalidade do “aparelho”. O bailado da Barquinha, tal qual o conhecemos hoje, foi organizado apenas após a morte de Daniel.

Grande parte da estrutura ritual desta linha foi organizada depois do falecimento do Mestre Daniel, e durante o período em que o centro criado por ele passou a ser dirigido por Antônio Geraldo, do qual falaremos adiante. Contudo, os elementos básicos do culto e da doutrina foram deixados por Daniel. Entre estes, destacam-se as “obras de caridade”, com a orientação para se fazer a “doutrinação” de almas e espíritos. As recomendações do Mestre Daniel culminaram na organização de cerimônias específicas para a execução desses “trabalhos espirituais”. Assim, atualmente, em todos os grupos da Barquinha ocorrem rituais de “Concentração” e “Caridade”, realizados em geral semanalmente, o primeiro nas quartas-feiras e o segundo nos sábados. A estrutura de ambos rituais é similar. Eles acontecem à noite, duram em torno de quatro à seis horas, com todos os participantes permanecendo sentados no interior da igreja. No seu decorrer são entoados vários hinos, a maior parte deles “recebidos” pelo Mestre Daniel. O canto dos hinos é entremeado por orações cristãs, como a ave-maria, o pai-nosso, a salve-rainha e o creio em Deus Pai.

A grande diferença entre o ritual de Concentração, realizado às quartas-feiras e o de Caridade, aos sábados, é que enquanto o primeiro parece abrir mais espaço para um trabalho espiritual individual dos adeptos, o segundo é mais voltado para uma caridade aos “outros”, sejam eles doentes, visitantes eventuais que participam da cerimônia em busca de ajuda ou orientação de qualquer espécie, ou sejam esses “outros” os próprios seres espirituais, classificados aqui de diferentes maneiras.¹¹³ A *caridade* praticada consiste num auxílio aos “irmãos” necessitados, espíritos desencarnados ou encarnados. O conjunto da cerimônia tem, aliás, tal intenção. Mas, além desse sentido mais geral, manifestado nas orações e nos hinos executados na ocasião, são reservados momentos especiais para uma caridade mais específica e particular. Assim, nos trabalhos de sábado,

¹¹² A expressão “da casa” é usada, com muita freqüência, pelos integrantes dos grupos da Barquinha como uma auto-referência, sendo sinônimo de “nossa igreja” ou “nosso centro”. Assim, fala-se, constantemente, em crenças, práticas, entidades, ensinamentos ou numa doutrina “da casa”. O mesmo termo é utilizado, como observaram alguns autores, por membros da Umbanda, quando se reportam, internamente, aos seus centros ou terreiros (Birman 1995, p. 07).

¹¹³ Por exemplo, pode tratar-se de “espíritos sofredores” que, apesar de “desencarnados”, ainda encontram-se bastante ligados à vida material, ou de almas que buscam “doutrinação espiritual” e “luz”.

após algumas horas de cantos e rezas, e depois de todos os participantes terem tomado o Daime, normalmente ocorrem situações onde solicita-se que os membros do grupo qualificados para fornecerem um atendimento espiritual especial passem a atuar. Isto pode acontecer de diferentes modos, mas sempre implica num tipo de *transe místico*.¹¹⁴

Portanto, nos centros da Barquinha, aqueles que são diretamente responsáveis pelo “atendimento ou trabalho de caridade” se destacam por meio de um transe extático, que pode assumir formas diversas, recebendo diferentes interpretações nos vários grupos desta linha. Em alguns centros, ele ocorre no próprio interior da igreja, no local onde se encontram todos os participantes da cerimônia; mas há casos nos quais um espaço é especialmente reservado para tais práticas, para onde se dirigem apenas aqueles que, em transe, fornecem “consultas” espirituais, bem como os “clientes” que vão se consultar. Existem grupos da Barquinha onde muitos dos adeptos podem “dar consultas”, enquanto em outros estabelece-se que apenas uma ou duas pessoas possuem essa função ou, ainda, às vezes é somente o líder do centro que entra em transe para fornecer “atendimentos” e fazer a “caridade”.¹¹⁵ Como veremos ao longo do presente capítulo, a questão se constitui num elemento de contraste bastante significativo entre os diferentes grupos da Barquinha. Tipos distintos de transe extático freqüentemente são acionados para marcar as fronteiras internas à esta linha.

A linha da Barquinha desponta, também, como uma “ordem franciscana”, devido à devoção de seu fundador a São Francisco de Assis, que é considerado o padroeiro “da casa”. Esta devoção dará origem a uma estrutura ritual baseada em romarias, sendo a mais importante delas justamente a de São Francisco. O Mestre Daniel estabeleceu ainda mais duas romarias, uma dedicada a São Sebastião e outra a Nossa Senhora. Mas, hoje em dia, os adeptos desta religião realizam muitas outras romarias. O número delas varia de acordo com o grupo, embora as três originalmente estabelecidas pelo Mestre Daniel sejam sempre mantidas. Normalmente, além das datas de São Sebastião, Nossa Senhora e São Francisco, louvadas, respectivamente, nos meses de janeiro, maio e de setembro à outubro (no caso de São Francisco), são feitas as romarias de São José e de Nossa Senhora da Glória, em março e em agosto.

As romarias da Barquinha se iniciam muitas semanas antes do dia dedicado à comemoração do santo, e terminam justamente quando esta data chega. No seu decorrer, os fiéis se reúnem e cantam determinados salmos, relacionados aquele santo, embora haja um conjunto de hinos que se repete em todas as romarias. As músicas são intercaladas com preces cristãs, como aquelas feitas nos trabalhos de Concentração e Caridade. Elas e as orações são consideradas “rogativos”, “louvores” ofertados ao santo comemorado e, invariavelmente, de um modo mais amplo, ao padroeiro São Francisco e a Jesus e a Virgem Mãe. Até chegar o dia do santo, realizam-se cerimônias curtas semanais, tomando-se doses pequenas de Daime. Estas cerimônias iniciam-se sempre à noite, a partir de uma pequena procissão feita no próprio espaço externo do centro, quando os fiéis, divididos em filas paralelas, de homens e mulheres, caminham até o interior da igreja, cantando um salmo e segurando uma vela em suas mãos. Já na igreja, todos se sentam, obedecendo, também, a separação entre homens e mulheres. Em geral, esses trabalhos não excedem a duração de uma hora, já que a quantidade de salmos cantados não é grande. Em alguns centros da Barquinha isto ocorre todas as quartas-feiras e nos sábados, mas há centros que realizam

¹¹⁴ Nesta tese o termo transe é utilizado principalmente no sentido definido por Lewis, isto é, como um estado de dissociação mental completo ou parcial, que na maior parte das vezes é acompanhado de visões extraordinárias, relacionando-se a aspectos de mediunidade (Lewis 1977, p. 41).

¹¹⁵ É o que se passa, por exemplo, no *Centro Espírita Santo Inácio de Loyola*, dirigido por Inácio da Conceição Andrade.

“trabalhos” diários durante a romaria. De qualquer forma, em ambas situações a recomendação é que o fiel deve manter, durante toda a romaria, o seu “compromisso” em louvor aquele santo. O compromisso implica na realização de preces diárias e de uma “dieta”, a qual consiste em abstinência sexual, além da alcoólica, que é constantemente exigida ao fiel, mas que deve sobretudo ser respeitada neste período. A dieta, assim como toda a romaria, tem um sentido de “penitência”, compreendendo uma avaliação moral mais sistemática e contundente do adepto em relação ao seu próprio comportamento.

Algumas romarias excedem a duração de um mês. A de São Francisco, por exemplo, começa em primeiro de setembro e vai até quatro de outubro, dia do santo. Ao final da romaria, realiza-se uma procissão um pouco mais longa do que nos dias anteriores, após a qual os participantes dirigem-se até o interior da igreja. Nesta será realizada uma cerimônia similar aos outros dias, mas com uma duração maior. Finalmente, depois do “trabalho” na igreja, todos se encaminham para um local externo, que é denominado de “parque” ou “terreiro”. Aí, o santo é comemorado com o bailado, estruturado a partir dos “pontos” ou “hinos-pontos”. Este bailado não existia na época em que o Mestre Daniel era vivo. Ele foi estruturado, como veremos, por Antônio Geraldo. No entanto, sustenta-se que o Mestre Daniel teria deixado para o seu sucessor as principais orientações para a elaboração do bailado. Como mostraremos, ele é, atualmente, fundamental na caracterização das formas rituais da Barquinha.

Um outro trabalho cuja realização foi orientada pelo Mestre Daniel, e que é feito até hoje, é o do dia vinte e sete. Ao que parece, sua ocorrência na Barquinha é influência do *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*. Segundo Francisco Hipólito de Araújo, o Mestre Daniel foi filiado ao Círculo Esotérico e tinha uma atenção especial com algumas datas consideradas importantes por essa sociedade, como os dias sete, dezessete e vinte e sete de cada mês. Francisco atribui, também, a aproximação do Mestre Daniel do Círculo Esotérico ao fato do Mestre Irineu já ser filiado a ele. Para Francisco, isto teria influenciado Daniel. Atualmente, em todos os dias vinte e sete, nos vários grupos e centros da Barquinha, realiza-se um ritual que é considerado de “entrega dos trabalhos espirituais” feitos pelos fieis até aquele momento. “Nesse dia cada um de nós presta contas, de nossas palavras, ações, obras, caridades, enfim, de tudo que fizemos dentro dessa casa. Nós prestamos contas no plano espiritual”, explicou Francisco [B: F-a]. O trabalho do dia de vinte e sete tem uma estrutura similar a outros desta linha, sendo feito na igreja, à noite, com todos os participantes sentados, entoando vários hinos ao longo de cerca de cinco ou seis horas, durante as quais se pode tomar o Daime muitas vezes. Ele é considerado um trabalho “forte”, de “cobrança espiritual”.

Mas o maior legado deixado pelo Mestre Daniel a seus discípulos parece ser, realmente, o seu hinário, que até hoje é considerado o mais importante de todos, cujos hinos são cantados na maioria dos rituais desta religião, sejam nos de “concentração” na igreja, nas romarias e outras comemorações, ou nos bailados. É através do canto dos hinos que os entes sobrenaturais se manifestam e se comunicam com os fiéis, transmitindo-lhes suas orientações. Os hinos “doutrinam” os adeptos e as próprias entidades. Podemos dizer que sem eles o “trabalho” da Barquinha não seria mesmo possível. Contudo, na Barquinha, em geral, apenas os principais líderes possuem hinários ou recebem hinos, o fato consistindo num privilégio reservado a poucos. Além do hinário do próprio Mestre Daniel, há aqueles dos dirigentes que o sucederam, como Antônio Geraldo, Manuel Araújo, Francisca Gabriel, bem como de outros líderes atuais desta linha e de seus grupos dissidentes. Todos estes hinários implicam num segredo, constituindo um “mistério”. Assim, os livros que contêm os hinos e suas partituras são guardados pelo dirigente do centro ou por alguém designado por ele, sendo o acesso aos mesmos

bastante restrito. Um integrante do centro liderado por Francisca Gabriel, durante uma entrevista, me disse que cada hino têm uma função específica, sendo de “cura”, ou para “batizar” uma entidade, “doutrinar” uma alma, de “defesa”, “compromisso” etc. Portanto, explicava o entrevistado, eles “tem hora, lugar, momento certo para serem cantados” e devem ficar sob a responsabilidade dos dirigentes da igreja. “O hino tem muito poder, por isso não se pode cantá-lo a toda hora, como também não é qualquer pessoa que pode tê-lo em suas mãos”, concluiu ele [B: C3; if. 4]. De fato, na Barquinha há alguns hinos que são cantados só em uma ou duas ocasiões rituais no decorrer do ano, como aqueles que pertencem aos trabalhos da Semana Santa. No decorrer da minha pesquisa de campo, conseguir a letra de uma dessas músicas não era uma tarefa fácil, embora em alguns casos tenha sido possível. Veremos, também, que os hinos possuem um papel importante no processo de rupturas e dissidências desta linha.

Em quase todos os grupos da Barquinha, nos trabalhos realizados na igreja, a letra e partitura dos hinos que serão entoados está num grande livro de capa azul, que é posto na mesa em torno da qual sentam-se os músicos bem como alguns dirigentes e outros fiéis, como os médiuns do grupo. No centro desta, normalmente, há uma imitação, feita de papel ou cartolina, de um livro azul, com desenhos de partituras. Trata-se de uma representação simbólica do “livro azul” recebido pelo Mestre Daniel, que conteria todo o seu hinário. Assim, os livros onde estão os hinos da Barquinha devem ser guardados, preservados, como o “livro azul” de Daniel, no qual se encontram os “mistérios” desta doutrina. Já na linha do Santo Daime, embora receber hinos seja um elemento de prestígio no interior do grupo ou comunidade, trata-se de algo que pode ocorrer com relativa frequência e, atualmente, o fenômeno é bastante generalizado, havendo, cada vez mais, um número maior de hinários de diversos adeptos. Conta-se que o Mestre Irineu recomendava a seus discípulos que não cantassem hinos em lugares ou ocasiões profanas. Da mesma forma, enquanto ele era vivo, e em alguns dos centros do Alto Santo, até hoje, os hinos devem ser memorizados pelos adeptos, e a orientação é evitar que eles sejam copiados ou transcritos em cadernos. Contudo, a tendência, no Santo Daime, é a proliferação de hinários, ao lado de sua divulgação ampla, através não só dos cadernos utilizados pelos daimistas nos seus rituais, mas também de fitas cassetes e CDs. Na verdade o tema é complexo, pois mesmo na Barquinha, o processo atual de globalização das religiões ayahuasqueiras já se faz sentir, afetando o caráter de mistério que os hinos desta linha tradicionalmente possuem.¹¹⁶

A morte do Mestre Daniel compreende alguns acontecimentos muitas vezes entendidos como resultantes de “feitiçaria”, “magia negra” ou “macumba”, cuja interpretação ganha uma relevância simbólica grande para os adeptos da Barquinha. Estes episódios relacionam-se com um momento anterior, que envolve o segundo casamento do Mestre Daniel, ocorrido em 1954 com uma senhora conhecida como Maria Ferrugem. O casamento foi mencionado aqui anteriormente, quando descrevemos uma visita do Mestre Irineu ao culto de Daniel. Pouco se sabe a respeito de Maria Ferrugem. Em muitos relatos, afirma-se que ela trabalhava com “magia negra” ou “feitiçaria”, embora não se precise exatamente o tipo de prática desenvolvida por ela. Conta-se que ela freqüentou a Barquinha durante alguns anos, e passou a se destacar mais nos “trabalhos da casa” depois que se casou com o Mestre Daniel. Segundo Francisco Hipólito de Araújo, Maria Ferrugem se aproveitou da sua condição de esposa do Mestre Daniel para tentar introduzir “elementos de feitiçaria” no seu centro, e por isso ele teria rompido com ela [B: F-b]. Ao mesmo tempo, há relatos nos quais se afirma que o rompimento com Maria

¹¹⁶ Retomaremos tal problemática no capítulo quatro.

Ferrugem ocorreu porque o Mestre Daniel se envolveu com outra mulher, Francinete Oliveira dos Santos, também uma integrante do seu culto. Em ambas as versões, sustenta-se, muitas vezes, que este conflito envolvendo duas mulheres e um rompimento matrimonial, foi a causa da doença adquirida pelo Mestre Daniel, que culminaria na sua morte. De acordo com vários depoimentos, no auge do conflito, o Mestre Daniel admitiu que cometeu um erro e por isso decidiu fazer uma penitência, na qual ele teria pedido, inclusive, pela sua própria morte. Assim, Francisco Hipólito de Araújo contou que, na ocasião, Daniel fez o seguinte comentário: “eu cometi um erro dentro dessa missão, e por esse erro eu vou pagar caro, eu vou pedir para desencarnar”. O erro, segundo Francisco, foi ter se casado com uma mulher que queria fazer da Barquinha um culto de “magia negra”[B: F-b]. Mas em outras histórias coloca-se que toda a crise foi gerada porque o Mestre Daniel teve um envolvimento extra conjugal com uma mulher muito mais jovem, (Paskoali 2002, p. 61) Francinete que, na época, tinha apenas dezesseis anos de idade. No livro de Sena Araújo (1999), por exemplo, percebemos alguns depoimentos com esse tipo de argumentação.

Os relatos sobre a penitência do Mestre Daniel também apresentam divergências. Em alguns afirma-se que ele a iniciou porque já se encontrava gravemente enfermo, em outros sustenta-se que a doença surgiu exatamente durante a penitência. O mal que afligiu Daniel consistia num tumor na garganta, diagnosticado como *carcionoma pulmonar*. Mas para a maioria dos integrantes da Barquinha este tumor tinha uma causa mística, relacionando-se com práticas classificadas como “trabalhos” de magia negra e feitiçaria ou, então, com os próprios desígnios espirituais do Mestre Daniel, já que ele mesmo teria resolvido pedir para “desencarnar”. A penitência deveria durar três meses, e ser concluída no dia de São Francisco, quatro de outubro, mas foi interrompida com a morte de Daniel em oito de setembro de 1958. Francisco Hipólito de Araújo disse que o tumor do Mestre Daniel apareceu ao longo da sua penitência. “Quando ele desencarnou, meu pai estava com ele, e pode ver que o caroço murchou, sumiu”, afirmou Francisco [B: F-b]. Há alguns depoimentos que citam observações do Mestre Irineu sobre os acontecimentos que levaram à morte de Daniel. Assim, Sena Araújo, menciona uma entrevista na qual conta-se que o Mestre Irineu teria feito o seguinte comentário: “É, Daniel era um irmão muito bom, mas também ele tinha um defeito, era muito despercebido da pessoa dele, que pegaram ele na cama”. Na mesma entrevista, afirma-se que o Mestre Irineu confirmou que a doença de Daniel era resultado de “coisa feita”, de uma “flechada” do “guia” da sua ex-mulher (Sena Araújo 1999, p. 50). De acordo com o informante de Sena Araújo, Maria Ferrugem possuía um guia espiritual chamado Jordão, e este teria sido o responsável pelo tumor do Mestre Daniel, cuja garganta foi justamente atingida por uma flecha daquele ser.

Após a morte do Mestre Daniel, Maria Ferrugem se afastou da “Capelinha de São Francisco”, tendo, depois de um tempo, deixado o Acre. Ela teve um filho com Daniel, o qual já faleceu. Francinete Oliveira dos Santos ainda é viva, e também teve um filho com o Mestre Daniel. Ambos são, atualmente, membros do Santo Daime, do centro dirigido pela viúva do Mestre Irineu. Numa conversa informal, Francinete me confidenciou que ela decidiu parar de frequentar a Barquinha porque, logo em seguida à morte do Mestre Daniel, sua ex-esposa, que ainda estava no centro, iniciou uma perseguição feroz contra ela. “Daí, com o tempo, o Mestre Irineu me chamou para cá. Eu gostei e resolvi ficar, e estou aqui até hoje”, disse ela.

Em algumas circunstâncias as causas da morte do Mestre Daniel são vistas, também, como ação de “quimbanda” ou “macumba”. Porém, ao observarmos mais de perto as concepções envolvidas nestas exegeses, percebemos que elas estão muito mais relacionadas com um conjunto de crenças próprio de tradições como o

curandeirismo amazônico ou mesmo a feitiçaria do xamanismo ayahuasqueiro. Conforme vimos, estas crenças — de flechas, insetos, objetos variados introduzidos por meio de magia no corpo de uma vítima — encontravam-se presentes no momento da conversão de alguns daimistas, explicando a origem de males e enfermidades. O próprio padrinho Sebastião, por exemplo, passou a sofrer do fígado após um ataque misterioso de um inseto. Tais concepções fazem parte também das práticas dos curandeiros ou xamãs que utilizam o yagé, na região da Colômbia, como aqueles do Putumayo, estudados por Taussig (1993). Perceberemos, também, ao longo deste capítulo, que algumas noções bem como atitudes presentes na prática do Mestre Daniel serão retomadas e resignificadas por muitos dos integrantes da Barquinha, sobretudo por seus líderes. Tal será o caso das idéias de penitência, missão e sacrifício, que serão acionadas na explicação e construção da experiência mística dos fiéis desta linha.

A gestão de Antônio Geraldo e a organização da “Barquinha”

Relata-se, com frequência, que logo após o falecimento do Mestre Daniel várias pessoas tentaram assumir a direção do centro criado por ele, embora só tenham conseguido manter-se na liderança por poucos dias. Esta indefinição quanto à sucessão do Mestre Daniel durou alguns meses. Depois desse período, a maioria dos integrantes da então “Capelinha de São Francisco” decidiu reivindicar o nome de Antônio Geraldo da Silva para a presidência da mesma. Antônio Geraldo nasceu em 1922, na cidade de União, no Ceará. Mas, logo após seu nascimento seus pais se mudaram para Mossoró, no Rio Grande do Norte, onde ele foi criado. Ele veio para o Acre em 1944, como mais um integrante do “exército da borracha”. Antônio Geraldo contou que a decisão de vir para a Amazônia foi tomada com muito custo. “Eu preferia ir para a guerra do que vir para cá. Sempre ouvi histórias terríveis do seringais do Acre (...) Só vim porque minha mãe não queria que eu fosse para a guerra” [B: AG] Ao chegar no Acre, contudo, ele acabou não sendo encaminhado diretamente para os seringais, passando a trabalhar como oleiro em usinas do governo. Só mais tarde iria atuar como seringueiro, nas proximidades de Rio Branco.

Em 1948 Antônio Geraldo casou-se com a senhora Antônia e foi através de sua esposa que ele conheceu o culto do Mestre Daniel. Dona Antônia, que ainda é viva, contou que conhecia Daniel desde criança (Figueiredo, Apolônio, Almeida e Deus 1996, p. 27). Ela disse que ele trabalhou durante um bom tempo na casa de sua tia, como cozinheiro e ajudante de obra, morando, inclusive, nas dependências de sua residência. Mais tarde, ela ficaria sabendo que o mesmo Daniel havia se tornado um “curador dos bons”. Já casada com Antônio Geraldo, no final dos anos quarenta, dona Antônia procura o Mestre Daniel para lhe pedir orientações sobre a vida profissional do esposo, que encontrava-se desempregado (Figueiredo, Apolônio, Almeida e Deus 1996, pp. 27-8). Na ocasião, o Mestre Daniel prevê que Antônio Geraldo iria conseguir um emprego em breve, fato que, segundo dona Antônia, se confirmou. Mas ela e Antônio Geraldo só viriam a integrar o culto da Capelinha de São Francisco posteriormente, em 1956. Neste ano, dona Antônia, agora acompanhada do marido, procurou novamente o Mestre Daniel para se consultar a respeito do estado de saúde de seu irmão. A doença deste, segundo o Mestre Daniel, não tinha mais solução, pois já estaria “muita adiantada”, mas a consulta resultou num convite feito a Antônio Geraldo. Assim, o Mestre Daniel pediu para o marido de dona Antônia retornar à Capelinha. “Ele disse que tinha um assunto comigo (...) e a conversa era justamente sobre a Santa Luz”, contou Antônio Geraldo, que acabará aceitando o convite do Mestre Daniel, conforme relataremos mais adiante [B:

AG]. Antes, no entanto, nos deteremos no processo que o levou a assumir a presidência da Capelinha de São Francisco, após o falecimento do seu fundador.

Antônio Geraldo não estava no grupo de adeptos mais antigos da Capelinha. Ao que parece, inicialmente, isto deve ter se constituído num argumento para contestar a sua posição de novo líder do grupo, a exemplo do que ocorreu nos casos de sucessão da linha do Santo Daime. Como contou o próprio Antônio Geraldo, “quando Daniel desencarnou, eu estava apenas com três anos de estudo com ele. Tinha outros irmãos antigos (...) Mas eu já sabia que era eu quem tinha que assumir esse compromisso (...), dentro dos trabalhos eu já tinha realmente assumido (...) Fiquei calado porque eu era muito novo” (Figueiredo, Aplônio, Fátima de Almeida e Deus 1996., p. 49, grifos meus). Antônio Geraldo admite, assim, que a condição de sucessor do Mestre Daniel lhe foi “revelada” misticamente, “dentro dos trabalhos”. Mas isso se dá ao mesmo tempo em que o conjunto de fiéis o reconhece como o novo líder. Os episódios que levaram Antônio Geraldo a assumir a liderança do grupo religioso criado pelo Mestre Daniel envolvem um movimento duplo, de manifestação de um *poder mágico*, por um lado e, por outro, do seu reconhecimento pela comunidade de adeptos. Numa entrevista que realizei com Antônio Geraldo, ainda antes de iniciar a presente pesquisa, ele me relatou alguns desses acontecimentos. Vejamos seu depoimento.

“Eu já tinha recebido nos trabalhos, já tinha visto que a chave da missão era minha (...) Mas eu tinha muito receio, porque achava muita responsabilidade, muito sacrifício e eu tinha minha família para cuidar. Ficava pensando: ‘como posso assumir essa missão?’ Então, fiquei quieto no meu canto (...) Um dia, estava na minha casa, eram seis horas da tarde (...), foi nesse dia que eu recebi um comunicado bem claro da minha estrela, do guia que me acompanha, de São Policarpo (...) Ele me irradiou e me disse que eu ia ter que fazer uma penitência de dez dias, sem sair de casa, sem ir trabalhar e sem explicar nada para ninguém do porquê daquilo (...) No dia seguinte, a minha mulher perguntou se eu não ia trabalhar e eu disse que ia, mas não fui. Quando foi a hora de sair, não pude. E os dias foram se passando e eu só em casa, e a mulher estranhando (...) Mas, aí, começaram a chegar os irmãos, que traziam mantimentos, uma farinha, pão... Não parava mais de chegar gente lá em casa. Nunca teve tanta coisa em casa (...) Era uma benção de Deus (...) E assim se passaram os dez dias. No décimo dia, o meu guia irradiou novamente e me perguntou: — “Então, como foi? Você passou fome durante esses dias?” E eu respondi: — “Não, não faltou nada para mim e para minha família.” E ele me disse: — “Esses dez dias de penitência significam os dez anos que você vai ter que dedicar à missão, sem poder sair para a rua.” Daí, eu assumi a missão (...) Mas foram os próprios irmãos que vieram me buscar e me pediram para assumir a presidência da missão” (...) [B: AG]

A história de Antônio Geraldo mostra, mais uma vez, que vários dos líderes desses grupos religiosos fundamentam sua autoridade através de qualidades como os *dotes carismáticos*, que o caracterizam como “escolhidos” ou “enviados” por Deus. Como argumenta Weber, é a comprovação do carisma através de “milagres” ou “revelações” feitas pelos entes sobrenaturais que legitima o domínio do líder carismático e permite que ele seja reconhecido pelo grupo de adeptos como tal (Weber 1991, p. 159). Antônio Geraldo atesta a sua condição de sucessor do Mestre Daniel para si mesmo e perante os outros fiéis, os “irmãos”, ao ser alvo da “benção” divina. Diante desse contexto, ele conquista aprovação unânime de toda a “irmandade”, que vai buscá-

lo em sua casa. Este fato já é, aliás, mais um indício de que é ele o “escolhido”. Uma outra idéia que o aproxima da condição de líder carismático é a de “missão”, a qual ele necessita assumir. A noção é uma constante nas experiências dos adeptos e líderes desta religião, e está relacionada com a sua própria origem, bem como com a sua revelação ao Mestre Daniel. A “missão” ou “vocação”, segundo Weber (1991), é justamente um dos elementos que define a dominação carismática e, especialmente, o seu tipo mais puro, se caracterizando pelo desprezo ou negação dos bens materiais. No caso analisado, percebemos uma ênfase nesse tipo de comportamento. Antônio Geraldo confirma sua posição de sucessor do Mestre Daniel na medida em que deixa de comparecer ao seu trabalho. A renúncia material está diretamente ligada à sua eleição por Deus. Isto, diz Weber, é próprio dos líderes carismáticos, pois o que todos eles desdenham não é a total aquisição de qualquer bem, propriedade ou ocasional fonte de renda, mas sim “a obtenção de receitas regulares por meio de uma atividade econômica contínua para esse fim” (Weber 1991, p. 161). A “missão” assumida por Antônio Geraldo identifica-se plenamente com essa situação, expressando-a de modo paradigmático.¹¹⁷ Assim, após ser reconhecido como o novo líder do culto do Mestre Daniel, Antônio Geraldo constrói sua residência ao lado da “Capelinha de São Francisco”. Ele passa a residir no local com sua família, cessando completamente suas atividades econômicas, e comprometendo-se a jamais sair de casa por um período de dez anos.¹¹⁸ Trata-se de uma postura de “recusa de todo entrelaçamento com o cotidiano”, conforme coloca Weber (1991). Veremos, posteriormente, que a negação da realidade “profana”, “material” ou “ordinária” será um elemento importante no processo de conversão de vários membros da Barquinha, se manifestando de diferentes formas. No caso de Antônio Geraldo, de certo modo, a contestação da sua posição de líder ocorre quando ele deixa de praticar um total afastamento da vida cotidiana e profana.

Ainda nos detendo sobre o processo de sucessão do Mestre Daniel, em alguns relatos sustenta-se que foi ele mesmo quem transmitiu a direção ou presidência do centro para Antônio Geraldo. Assim, um antigo adepto da Barquinha, o senhor Manoel Toro, conta que quando Daniel ficou doente, numa ocasião ele pediu para Antônio Geraldo conduzir um “trabalho”. “Ele resolveu atestar o Mestre Antônio Geraldo pois sabia que era para ele que deveria passar a chave da missão” (Figueiredo, Apolônio, Almeida e Deus 1996, p. 44). Aqui, portanto, poderíamos supor que estaríamos mais próximos de uma situação onde qualidades extraordinárias são transmitidas pelo líder carismático original ao seu sucessor, do que propriamente diante de uma dominação baseada num carisma genuíno. Mas, por outro lado, as provas às quais Antônio Geraldo se submete, inclusive sob a orientação do Mestre Daniel, acabam, invariavelmente, atestando sua condição de escolhido divino e seus dotes carismáticos puros. No mesmo depoimento, por exemplo, Manoel Touro conta que durante o “trabalho” conduzido por Antônio Geraldo, o seu guia, o Bispo Policarpo, “baixou”, “irradiando” sua luz. Teria sido apenas após isto que o Mestre Daniel decidiu passar a “chave da missão” a Antônio Geraldo (1996, p. 44).

Além da idéia de “missão”, outras noções que orientaram a experiência mística do Mestre Daniel se revelam na história de Antônio Geraldo, como as de “penitência” ou “sacrifício”. O próprio processo de

¹¹⁷ Este ponto foi analisado por Vanessa Paskoali. A autora analisa o centro fundado por Antônio Geraldo em 1980, após um processo de dissidência surgido no grupo criado pelo Mestre Daniel. Paskoali também considera que a Barquinha se caracteriza por “líderes carismáticos”, no sentido weberiano. Antônio Geraldo seria uma dessas lideranças, cujo “o poder não advém de suas posses”, e sim da *força do carisma* propriamente dito (Paskoali 2002, pp. 74-5).

¹¹⁸ Ele passará a viver de doações dos “irmãos”, e de uma pequena aposentadoria recebida por serviços prestados ao governo do estado do Acre.

conversão de Antônio Geraldo à Barquinha também aponta para um movimento de afastamento da realidade profana e ordinária. Os relatos que contam sobre seus contatos iniciais com o culto do Mestre Daniel enfatizam sua indecisão em participar ou não dos “trabalhos” aí desenvolvidos, referindo-se a uma oposição entre a vida boêmia e a vida espiritual ou religiosa. Assim, Antônio Geraldo me contou que, antes de se converter, freqüentava festas, bares, sendo chamado para essas ocasiões principalmente porque sabia tocar violão. No dia em que o Mestre Daniel lhe convidou para fazer um trabalho com Daime, ele foi tomado por uma hesitação intensa e ficou em dúvida entre aceitar o convite de Daniel ou ir ao bairro do Papôco, conhecida região de boêmia e prostituição de Rio Branco. Em outra ocasião, Antônio Geraldo relatou que saiu de casa dizendo para sua mulher que ia na “Capelinha” de Daniel, mas tinha em mente ir ao Papôco, e durante todo o seu trajeto ele continuou profundamente indeciso. “Parece que tinha um espírito bom e um ruim me acompanhando (...) Nessa peleja eu fui acompanhado por esses dois elementos até que (...) quando menos esperei já estava no terreiro do Daniel (Figueiredo, Apolônio, Almeida e Deus, 1996, grifos meus). Em outros relatos, o mesmo evento é descrito como um duelo entre um anjo bom e um anjo mau (Sena Araújo 1999, p. 52).

Simultaneamente, os primeiros contatos de Antônio Geraldo com o centro do Mestre Daniel implicaram numa impressão negativa, remetendo a uma associação entre o culto “da Capelinha” e práticas entendidas como “macumba”. Nesse sentido, Antônio Geraldo relatou que, ao conhecer o Mestre Daniel e a “Capelinha de São Francisco”, lembrou imediatamente de um “centro espírita” que ele visitou ainda quando estava no Ceará, seu estado natal. Ele contou que, na ocasião, ficou muito assustado com as “possessões” e “manifestações” que ocorreram durante a sessão e acabou concluindo que tratava-se de um culto ligado a “Satanás”. Passemos ao seu relato.

“O ambiente era todo fechado (...), tudo no escuro (...) Aí, o elemento se manifestou na mesa (...) e amaldiçoava tudo (...) Então comecei a fazer uma oração (...) e de repente, o elemento falou: ‘A sessão tá interrompida e eu já vou!’ (...) Aí, acenderam as luzes e eu dei mil graças a Deus (...) Eu calculei que justamente era o Satanás, que não gosta de reza (...)” (Figueiredo, Apolônio, Almeida e Deus 1996, p. 28)

Os trabalhos do Mestre Daniel com o Daime lhe pareceram, num primeiro momento, similar à sessão espírita ocorrida no Ceará. Tal semelhança gerou uma certa desconfiança de Antônio Geraldo com relação ao culto de Daniel e, ao mesmo tempo, fez com que ele associasse este último a figura de um “macumbeiro”. Assim, no seu relato, Antônio Geraldo diz que quando conheceu o Mestre Daniel não só lembrou do centro espírita do Ceará como, em seguida, ao ver “aquele homem preto, escuro”, pensou: “agora apareceu um macumbeiro de verdade” (Figueiredo, Apolônio, Almeida e Deus 1996, p. 28). A história lembra alguns relatos sobre o Mestre Irineu. Novamente, portanto, percebemos que a “raça”, a cor negra, é vinculada a práticas classificadas como “macumba”, de um modo estigmatizante. Por outro lado, tais elementos são acionados na identificação de algumas religiões ayahuasqueiras, bem como de seus fundadores. Isto ocorre mesmo entre aqueles que se tornarão adeptos destes cultos.

Como comentamos anteriormente, é Antônio Geraldo quem vai organizar boa parte da estrutura ritual da linha fundada pelo Mestre Daniel. Assim, a forma assumida pelos trabalhos realizados no interior da igreja, os detalhes simbólicos, as roupas — chamadas de “fardas” — utilizadas pelos fiéis nos rituais, os salmos cantados nos diferentes tipos de cerimônias, o bailado, foram definidos depois da morte do Mestre Daniel e durante a

presidência de Antônio Geraldo. A meu ver, o principal elemento desta estrutura ritual é a própria noção de “Barquinha”, que parece sintetizar os significados cosmológicos desta religião. De certo modo, a noção, que se tornará o nome do culto, também se deve à Antônio Geraldo. Num primeiro momento, a Barquinha aparece associada ao baile ou bailado criado pelo sucessor do Mestre Daniel, logo após ele assumir a presidência do centro. Coloco, abaixo, um trecho da entrevista que fiz com Antônio Geraldo, na qual ele explica a origem do bailado, falando a respeito da sua relação com a Barquinha.

“(…) Dentro dos trabalhos fui recebendo minhas comunicações (...) Eles foram me mostrando como eu tinha que fazer, como era para organizar tudo. Porque eu não sou só, eu tenho um guia que me orienta, me dirige, e me traz as comunicações (...) Com o tempo, veio o barquinho... Eu via, dentro da miração, um barquinho, navegando no mar. Do mesmo jeito que ele está ali, naquele formato, todo enfeitado, como depois eu construí (...) O barquinho era para a gente ter o bailado (...)” [B: AG]

Notamos que Antônio Geraldo fala em “barquinho” ao invés de barquinha. O termo aparece, algumas vezes, no masculino. Ambos os gêneros, contudo, possuem o mesmo significado, ou seja, de uma embarcação. A *barca*, revelada na miração de Antônio Geraldo, servirá de modelo para a construção do local onde ocorrerá o bailado, denominado de “parque”. Assim, a planta arquitetônica do parque tem como base o desenho de uma embarcação. Nesse sentido, podemos dizer que o bailado ocorre dentro da Barquinha. O parque, ou “salão de baile”, construído por Antônio Geraldo é um espaço circular, rodeado por doze colunas ¹¹⁹, no centro do qual há um coreto, onde ficam os músicos. Em cima deste há, também, uma imagem de uma pequena barca. O bailado ou baile propriamente dito ocorre no espaço livre do parque, isto é, no chão, ao redor do coreto. ¹²⁰ Na parte posterior deste, fica um grande cruzeiro, em cujos braços estão inscritas as palavras: Amor, Verdade e Justiça. ¹²¹ Finalmente, já fora do espaço do parque, e logo atrás dele, está a igreja. Esta, atualmente uma grande construção de alvenaria, foi erigida a partir da capelinha de taipa, inicialmente construída pelo Mestre Daniel. Sena Araújo (1999) faz uma análise minuciosa destes espaços rituais, e dos aspectos que o compõem, se detendo nos ricos significados simbólicos dos mesmos. Para ele ocorre uma “mobilidade espacial”, que liga estreitamente todos esses lugares, da igreja ao parque (1999, p. 222), quando vários elementos da cosmologia da Barquinha se deslocam e se constroem através de *performances rituais*. O eixo desta construção simbólica é justamente, segundo o autor, a tríade “barca, mar e livro”.

¹¹⁹ Sena Araújo interpreta os significados destas doze colunas, relacionando-os a vários outros elementos dos espaços rituais da Barquinha. Para ele, as doze colunas remetem aos doze apóstolos, enquanto o coreto circundado por elas simbolizaria o próprio Cristo. O autor se detém ainda em outras referências do Novo Testamento para explicar a cosmologia desta linha. Assim, a barca, segundo ele, também alude a Cristo e aos seus apóstolos (Sena Araújo 1999, p. 106). Lembremos, mais uma vez, a importância simbólica do número doze nos grupos do Santo Daime e da União do Vegetal.

¹²⁰ Este coreto não existe em todos os grupos da Barquinha. Atualmente, verificamos sua presença no centro presidido por Francisco Hipólito de Araújo, situado no mesmo local onde o Mestre Daniel construiu sua Capelinha, e que até 1978 era dirigido por Antônio Geraldo. Ele se encontra, também, no novo grupo fundado por este último, em 1980. Aí, Antônio Geraldo construiu um coreto bem maior, para que todos os participantes dos ‘trabalhos’ pudessem bailar nele.

¹²¹ Trata-se de uma cruz tradicional, com um braço horizontal, e não do Cruzeiro ou Cruz de Caravaca do Santo Daime. Como vimos no capítulo anterior, o emblema “Amor, Verdade, Justiça” é próprio do *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*. Da mesma forma que a linha do Santo Daime, a Barquinha sofrerá influências desta sociedade esotérica, conforme veremos ao longo do presente capítulo.

A barca, diz Sena Araújo, de um modo geral, simboliza a missão do Mestre Daniel e a “viagem” de cada um dos fiéis, bem como do conjunto deles que vai ao encontro, em última instância, de Deus e Jesus. O autor coloca que, na ótica destes religiosos, entende-se que o proprietário da barca é Deus, e seus comandantes São Francisco, São José, São Sebastião e o próprio Mestre Daniel (1999 pp. 76-7). Como mostra Sena Araújo, a imagem da barca é destacada no hinário do Mestre Daniel, onde fala-se, com frequência, na Barquinha, nas naus, em viagens marítimas etc. No hinário do Mestre Daniel, bem como nos de outros líderes deste grupo religioso, ela é denominada de “Barca Santa Cruz”. Há também uma relação entre a barca ou barco e a própria igreja, isto é, o local onde a comunidade de adeptos se reúne para realizar seus “trabalhos”. O autor cita, por exemplo, algumas mirações nas quais a igreja ou templo transforma-se num barco que conduz todos os fiéis numa viagem, seja pelo mar ou pelo ar. Ele observa que a descrição destes barcos se assemelha bastante às pequenas embarcações típicas da Amazônia (Sena Araújo 1999). Da mesma forma, durante minha pesquisa de campo, encontrei vários relatos similares aqueles analisados por Sena Araújo.¹²² O outro elemento da tríade enfatizada pelo autor, o mar, é identificado ao próprio Daime, “a água sagrada”. Assim, de acordo com sua interpretação, os adeptos da linha do Mestre Daniel se visualizam como “marinheiros” viajando numa barca, que navega “nas ondas do mar sagrado” (Sena Araújo 1999, p. 81). Percebemos, assim, que o envolvimento do Mestre Daniel com a marinha será fundamental para a construção da cosmologia da religião criada por ele, na qual as metáforas relativas ao universo do mar e do marinheiro ganham destaque.

É interessante observar que se por um lado o Daime remete à imagem do mar, por outro ele implica na noção de “luz”. De fato, na Barquinha a bebida é designada também de “Santa Luz”. A designação parece relacionar-se com os efeitos visionários produzidos pelo chá, as “mirações” propriamente ditas, apontando para o aspecto de revelação da experiência mística. Nesse sentido, os integrantes desta religião dizem, freqüentemente, ao tomarem o chá sagrado, que vão receber ou receberam a “Santa Luz”. O já citado Francisco Hipólito de Araújo, líder de um dos grupos da Barquinha, comentou que o Mestre Daniel explicava que “o Daime era a luz divina, e que por isso era mais correto dizer que íamos receber a Santa Luz, do que bebê-lo ou tomá-lo” [B: F-b]. Sena Araújo também destaca a associação entre luz e água em torno do Daime, concluindo que “ele é mar e, ao mesmo tempo, luz (...) É a água/luz sagrada que conduz o sujeito a uma viagem para a vida eterna” (Sena Araújo 1999, p. 83). É ele que permite, afinal, a própria comunicação com os entes sobrenaturais, as “entidades de luz” (Sena Araújo 1999), levando à iluminação divina. Veremos, a seguir, que estas imagens da luz e água sagradas são relacionadas em outros momentos, inclusive numa das exegeses que discorrem sobre a denominação “Daime”. De certo modo, elas nos possibilitam também ampliar nossa compreensão a respeito dos significados e vínculos entre os diferentes “mistérios”— Astral, Mar e Terra — nos quais se agrupam os tipos de entidades desta religião.

Mas, antes de nos atermos à discussão acerca do panteão da Barquinha ou sobre aspectos diretamente relacionados com sua cosmogonia, é importante comentar mais acerca de suas formas rituais, como o bailado, que, aliás, podem nos proporcionar uma melhor visualização dos elementos simbólicos desta linha. O bailado, realizado sempre num espaço externo à igreja, chamado normalmente de “parque”, embora em alguns grupos utilize-se a denominação “terreiro”, ocorre, em geral, no final de cada romaria e nas comemorações. Ele é estruturado a partir de pontos ou hinos-pontos, a maior parte deles recebido pelos principais líderes desta religião, como o Mestre Daniel e Antônio Geraldo, mas canta-se, também, pontos da Umbanda. Na maioria dos

¹²² Sena Araújo associa, ainda, a barca à arca de Noé, da Bíblia (1999, p. 77).

centros atuais da Barquinha, o bailado é aberto pelo principal médium ou “guia” “da casa”, que canta um ponto, “abrindo o terreiro”. Diferentes tipos de pontos “chamam” diferentes entidades correspondentes a distintas linhas e falanges, como das crianças ou erês, pretos-velhos, caboclos e encantados do mar e da terra. Em alguns grupos, segue-se sempre uma mesma ordem de “descida” das entidades, em outros isto depende da ocasião, da data comemorada, ou ainda das características espirituais do dirigente do centro, ou seja, se seus guias principais são caboclos ou pretos-velhos etc.

Aqui é importante esclarecer que, na Barquinha, há uma classificação geral que dispõe e organiza todas as entidades em três tipos de “mistérios”: o astral, a terra e o mar. Cada mistério tem suas peculiaridades, implicando também em níveis diversos de “evolução” espiritual. Por exemplo, as entidades do astral são consideradas mais elevadas ou evoluídas, e normalmente não incorporam no terreiro ou parque, mas apenas se manifestam no interior da igreja, através do que se denomina de “irradiação”, noção que será explicada em detalhe mais adiante. No mistério do astral encontram-se entidades tidas como mais “santificadas”, que recebem títulos como “Bispos” ou “Missionários”, além de anjos, querubins, santos. Este plano abriga seres que nunca encarnaram e que jamais incorporam nos fiéis, mas pertencem a ele, também, alguns seres que, apesar de bastante “elevados” e “iluminados”, têm permissão para ter um contato mais direto com os adeptos, inclusive através da possessão. Os mistérios do mar e da terra em princípio são vistos como menos evoluídos do que o do astral. Eles compreendem a maior parte das entidades que trabalham nas “obras de caridade”, por meio da incorporação nos médiuns dos centros da Barquinha, atuando no atendimento dos membros destes e de seus clientes, exercendo sobretudo uma ação terapêutica, através da receita de remédios naturais, banhos de ervas, conselhos, passes espirituais. Trata-se de entidades como pretos-velhos, caboclos e encantos ou encantados, principalmente do mar, como sereias, príncipes ou reis marítimos, que em muitos casos se assemelham aos seres cultuados no Tambor de Mina do Maranhão (Ferreti 1995 e Pereira 1979), embora possam lembrar também a encantaria da pajelança amazônica (Maués 2001). São estas entidades que participam do bailado da Barquinha, sendo “chamadas” para o “parque” ou “terreiro” com o canto dos “pontos”.

A dança da Barquinha marca-se por uma espécie de rodopiar, similar aos movimentos dos umbandistas em suas giras, não havendo uma padronização muito restrita quanto aos passos e gestos. O bailado se inicia com os participantes formando duas filas de homens e mulheres em caracol, as quais, aos poucos, vão se desfazendo e se misturando. Em geral, as pessoas que estão visivelmente incorporadas dançam ou “giram” no centro do parque, fazendo movimentos ou expressões que caracterizam os guias que estão se manifestando. Posteriormente, abordaremos algumas das particularidades do bailado nos diferentes grupos da Barquinha, mostrando como elas se relacionam com a definição das fronteiras internas a esta linha. Vejamos, agora, mais uma explicação fornecida por Antônio Geraldo sobre o papel e os significados do bailado “recebido” e elaborado por ele próprio.

“(…) Aí, comecei a receber os pontos. São hinos-pontos, do barco, do bailado (…). O hino que se chama ponto é só para a função de bailado (…). Assim como nós trabalhamos e depois descansamos, nos divertindo, no plano espiritual, do invisível, também acontece a mesma coisa... E enquanto uns estão se divertindo, outros estão trabalhando, guarnecendo, para não haver confusão (…). Então, quando chega a época de festa, as entidades descem para brincar. Elas têm esse direito, como nós (…). A gente canta um ponto e, aí, vêm aquela falange. A outra falange, que estava brincando vai embora, sobe, para ficar trabalhando, guarnecendo, enquanto aquela que nós chamamos

com o ponto desce, vêm brincar. Quando se canta outro ponto é a vez desta falange que estava brincando subir e, no lugar dela, baixar outra. E assim é a noite toda: desce, sobe, desce, sobe... Como um carrossel (...)" [B: AG]

De um modo geral, entende-se que o bailado é feito como uma forma de agradecimento às entidades, que são compensadas pelos “serviços” ou “trabalhos” espirituais, prestados aos fiéis, com um “baile” ou “brincadeira” organizado para elas. O bailado é visto como uma recompensa para as entidades na medida em que as mesmas ainda se sentem bastante ligadas ao “plano material”, se constituindo numa oportunidade para que elas incorporem nos “médiums” ou “aparelhos” presentes. É nisso que parece residir a “brincadeira” destes entes sobrenaturais. De fato, alguns deles só incorporam durante o bailado, já que sua manifestação nos “trabalhos” realizados na igreja não é usual. É verdade que existem outras ocasiões em que alguns desses seres podem incorporar, como nos trabalhos de “atendimento” ou “obras de caridade”, quando os médiums da casa tornam-se seus “aparelhos” em sessões de consulta. Mas trata-se apenas de entidades “doutrinadas”, que receberam a permissão de “atender” e “trabalhar” no “gabinete” ou “gongá”¹²³. Outros pretos-velhos, caboclos, sereias, exus, via de regra, só se manifestam, realmente, ou no bailado ou, então, na igreja, quando ocorre o “batismo de seres pagãos”. Esse último tipo de ritual relaciona-se com a “evolução” das diferentes entidades, as quais se elevam na escala espiritual através de um “trabalho de doutrinação”. Falaremos mais sobre o tema posteriormente. Trata-se, contudo, de práticas que se relacionam com a noção de “caridade”. No trecho abaixo, Francisco Hipólito de Araújo comenta determinados aspectos do bailado no parque e das entidades que aí se manifestam.

“A maioria das entidades que incorporam no parque são espíritos de luz, mas ainda estão apegados à matéria. Por isso, eles precisam incorporar. Eles ainda estão em contato com este plano. São espíritos de luz que estão ocupando dois planos: o material e o espiritual (...) Nós ofertamos aqueles pontos para as entidades que trabalham nas obras de caridade da casa, como uma compensação para elas, porque elas ainda precisam desse contato com a matéria (...) No salão de atendimento, no gabinete, elas estão trabalhando, prestando caridade, dando auxílio aos irmãos necessitados. No bailado, elas não vêm exatamente para atender, mas para se divertir. Elas até fazem um trabalho de atendimento, mas de outra forma, mais sutil (...) Mas no bailado participam várias outras entidades, mesmo as que não trabalham no atendimento (...) Também pode acontecer de outras entidades, menos evoluídas, se manifestarem... seres que ainda não foram doutrinados, embora seja mais difícil (...)” [B: F-a]

Tais questões são bastante complexas, remetendo a pontos importantes das crenças e práticas da Barquinha. Porém no presente estudo não é nosso objetivo empreender uma etnografia detalhada e específica dos rituais e da cosmologia desta linha religiosa, mas antes procurar compreender como vários dos seus elementos simbólicos são acionados no processo de construção de fronteiras dos diferentes grupos do campo religioso enfocado. Assim, retomaremos a discussão sobre noções como entidades pertencentes a “mistérios” diferentes, “evolução espiritual”, “seres de mais ou menos luz”, “caridade”, “apego à matéria” etc ao nos determos na análise acerca do movimento de dissidências no interior da linha da Barquinha.

¹²³ Os dois termos são utilizados em grupos da Barquinha para se referir ao espaço onde ocorre o atendimento dos médiums, incorporados por seus guias, aos fiéis e clientes. O significado destes espaços rituais, bem como a opção pelo uso de um ou outro termo, serão discutidos posteriormente, ainda no presente capítulo.

Ainda sobre a constituição do conjunto ritual, doutrinário e simbólico desta linha religiosa, é importante notar que embora haja muita continuidade entre ela e o culto do Santo Daime, as diferenças entre ambos os universos são também marcantes. Um primeiro aspecto que evidencia este contraste é justamente a ênfase num tipo de transe mais ou menos próximo do que convencionou-se designar de “incorporação” ou “possessão”, o qual, conforme veremos, é uma das principais bases da religião criada pelo Mestre Daniel e vincula-se, como procuraremos mostrar ao longo do presente capítulo, à idéia de “caridade”. Vários outros pontos, no entanto, nos permitem visualizar que, apesar de ter sua origem ligada à linha do Santo Daime e de assimilar uma série de elementos desta última, o conjunto cosmológico e ritual da Barquinha compreende uma série de novos elementos e, ao mesmo tempo, expressa transformações daqueles que foram assimilados do culto do Mestre Irineu. Tal é o caso da própria denominação Daime. Trata-se, é claro, de uma influência da linha religiosa fundada pelo Mestre Irineu. Contudo, o nome, apesar de também utilizado pelos adeptos da Barquinha para referir-se ao chá, reveste-se aí de outros significados. Cito, aqui, um fragmento da entrevista realizada com Antônio Geraldo, onde ele procura explicar porque a bebida adquire esta denominação.

“(…) Quando eu cheguei aqui se chamava Hoasca. Muitos chamavam de mariri ou outros nomes ainda (...) Mas, aí, teve uma Semana Santa, que nós fizemos um trabalho e tivemos todos uma mesma miração, sobre a Paixão de Cristo (...) Nós vimos que quando Jesus estava cansado, no caminho para a crucificação, ele pediu água aos soldados romanos. Mas os soldados deram um cálice de fel para ele tomar. Então, na miração, nós vimos que o cálice que ele pegou era de Daime. Aí, nós pensamos que o Daime faz isso mesmo: ele é travoso, tem um gosto amargo, como fel, mas quando a gente bebe, ele abre tudo... Com ele a gente vê tudo, a gente mira, recebe a luz. E o mesmo se passou com Jesus. Ele tomou, era fel. Mas foi tomando esse cálice, dessa bebida, que ele pode ver todo o seu tormento. Por isso, se diz também “Dai-me”. É uma palavra sagrada (...) Então, nós consagramos essa palavra, e ficou Santo Daime.” [B: AG]

Percebemos, portanto, que as exegeses em torno dos significados da designação Daime se desenvolvem na linha da Barquinha, passando a denotar idéias e crenças diversas daquelas originalmente enfatizadas no culto do Mestre Irineu. A explicação fornecida por Antônio Geraldo possui uma grande riqueza simbólica. O próprio fel, mencionado, pode ter vários sentidos. Assim, fel remete à imagem de algo amargo, ruim e é, no nosso vernáculo, o mesmo que biliar, um líquido secretado pelo fígado. Porém fel aparece também no Novo Testamento, onde é uma bebida oferecida a Cristo. A fala de Antônio Geraldo alude a uma série de passagens bíblicas, todas elas associadas à Paixão de Cristo, lembrando-se aliás, que a revelação acerca do nome Daime é alcançada durante os “trabalhos da Semana Santa”. Uma passagem bastante comentada e conhecida da Paixão refere-se ao momento em que Cristo, já na cruz, pede água aos soldados romanos, que lhes dão, contudo, vinagre. A descrição do episódio apresenta detalhes diversos segundo os diferentes evangelhos, em alguns estando associada ao momento exato da morte de Cristo. Marcos, por exemplo, narra que, ao ouvir Jesus dizer na cruz: ‘Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?’, um soldado ‘*dava-lhe de beber*’ uma esponja com vinagre (Mc 15, 36, 37). É ao bebe-lo que Jesus ‘entrega o espírito’. Podemos fazer uma relação, aqui, entre o Daime e o vinagre oferecido a Cristo no momento de seu tormento na cruz. Ambas bebidas, amargas ou azedas, relacionam-se com uma elevação do espírito e à sua união com Deus ou com a luz divina. Além disso, notamos também uma relação com a expressão “Dai-me”, utilizada no âmbito da Barquinha, e a forma verbal ‘*dava-lhe de beber*’, usada na narração do evangelista Marcos.

Em Mateus encontramos uma referência explícita a uma bebida denominada fel, numa outra passagem da Paixão de Cristo. Trata-se da narração do movimento do trajeto para o local da crucificação. No seu decorrer ofereceram a Cristo ‘vinho misturado com fel’ (Mt 27, 34). A bebida, classificada por Mateus, como ‘inebriante’ e ‘entorpecente’, seria tradicionalmente ofertada pelas mulheres judias aos supliciados.¹²⁴ Aqui ocorre uma coincidência com a fala do nosso entrevistado, onde o cálice de fel é oferecido a Cristo justamente no momento em que ele se encaminha para a crucificação. Mas, ao contrário do depoimento do líder da Barquinha, no Evangelho Cristo recusa a bebida entorpecente. Por último, as exegeses de Antônio Geraldo, ao destacarem a imagem do cálice, nos lembram as passagens sobre o monte das Oliveiras, no qual Cristo, ao orar ao Pai, teria pedido para que, se possível, fosse afastado dele o ‘cálice’ (Mc 14, 36), o qual era uma metáfora de seus futuros martírios. Como na fala de Antônio Geraldo, o cálice está associado ao sofrimento de Cristo. Constatamos que várias idéias e significados, relacionados à Paixão de Jesus, são acionadas, pelos adeptos da Barquinha, ao se construir a explicação do nome Daime, utilizado para o chá aí consumido. Assim, o Daime, um líquido amargo, mas que traz revelações e ilumina quem o bebe através de “mirações”, é comparado à bebida oferecida a Cristo durante seu martírio, a qual vincula-se ao próprio reencontro deste com seu Pai, com sua elevação ao reino celestial. Novamente percebemos, então, que o Daime é entendido como água e luz divina, sagradas.

A institucionalização do centro religioso criado pelo Mestre Daniel também começa a ocorrer ao longo da gestão de Antônio Geraldo. O seu registro e o seu estatuto datam de 1959 e foram feitos logo após a ocorrência de alguns conflitos entre este grupo religioso e representantes de órgãos da justiça locais. Os acontecimentos que levaram ao princípio da institucionalização do culto da Capelinha de São Francisco lembram bastante os episódios vividos pelos adeptos das outras linhas religiosas aqui estudadas. Numa entrevista, Antônio Geraldo relatou que o registro do centro se deu em função de uma “perseguição” movida por um juiz contra a “missão de Daniel”[B:AG]. Numa outra ocasião, ele forneceu mais detalhes do ocorrido, contando que a perseguição implicou no fechamento da Capelinha pela justiça. Segundo Antônio Geraldo, algumas denúncias infundadas levaram a uma diligência policial em seu centro bem violenta, no meio da noite, quando vários soldados apareceram em sua porta armados (Figueiredo, Apolônio, Almeida e Deus 1996, p. 53). Alguns dias depois, ele teve que se apresentar no fórum, para prestar esclarecimentos a um juiz que estava interessado em investigar as atividades realizadas na Capelinha de São Francisco. Esta acabou sendo fechada pelo juiz e, em protesto, Antônio Geraldo decidiu fazer uma penitência de dez dias, jejuando. Ele conta que, no decorrer desse período, o juiz o procurou e, impressionado com sua atitude, disse que ele poderia reabrir sua igreja. Mas Antônio Geraldo se recusou a interromper seu jejum. “Eu não abri, fiquei na mesma penitência (...) Eu disse para o nosso advogado (...) que quem fechou a Capela foi o juiz e quem ia mandar abrir era ele, eu mesmo não ia abrir. Aí, ele mandou ordem para o advogado abrir” (Figueiredo, Apolônio, Almeida e Deus 1996, p. 54). Depois disso, o juiz determinou que o centro de Antônio Geraldo deveria ser registrado, “para trabalhar legalizado” (p. 54). O registro oficial aconteceu em cinco de janeiro de 1959, e a Capelinha de São Francisco passou a se chamar *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz*. Antônio Geraldo disse que todo esse processo de institucionalização contou com a ajuda de um deputado, o Dantinha, “amigo da missão”.

Como no caso das linhas do Santo Daime e também da União do Vegetal, notamos que os integrantes da Barquinha, e especialmente seus líderes, narram histórias nas quais as autoridades policiais, judiciárias,

¹²⁴ Em alguns Evangelhos, o fel se confunde com a mirra que, misturada ao vinho, também seria oferecida a Jesus imediatamente antes de sua morte.

governamentais se rendem a um outro poder, distinto do secular, ou seja, à legitimidade divina. Simultaneamente, mais uma vez, observamos que ao lado da perseguição sofrida por esses cultos ocorrem, igualmente, alianças entre seus representantes e as autoridades seculares. O deputado citado foi, também de acordo com outros relatos, responsável pela orientação na elaboração do estatuto deste grupo religioso, bem como pelos contatos que possibilitaram a regularização do próprio terreno no qual se localizava a Capelinha. Conforme vimos, este foi cedido informalmente ao Mestre Daniel por seu compadre Manoel Julião. Em 1959, por meio da ajuda do deputado Dantinha, conseguiu-se, junto à Prefeitura de Rio Branco, o título definitivo de posse daquelas terras. A questão não foi solucionada sem conflitos, pois alguns parentes de Manoel Julião, naquela época já falecido, requisitavam o terreno. A polêmica foi decidida pelo governador, que pagou aos parentes do antigo proprietário o aforamento atrasado, doando o terreno para os adeptos da missão de Daniel. Segundo alguns relatos, os motivos alegados por estas perseguições ou investigações policiais muitas vezes relacionavam-se com a idéia de que o culto de Daniel praticava a “feitiçaria” ou a “macumba”. Francisco Hipólito de Araújo, que vai passar a integrar a Barquinha apenas no final dos anos setenta, disse ter informações de que, naquele período, boa parte das ações policiais contra a Barquinha resultavam da sua associação com práticas de “curandeirismo” e “baixo espiritismo” [B: F-b]. Nos anos setenta, como vimos quando analisamos o caso dos grupos do Santo Daime, os problemas da Barquinha com as autoridades locais começam a ganhar outro caráter. Antônio Geraldo disse que, na época, a Polícia Federal fez algumas avaliações sobre a composição do chá. “Eles queriam testar o Daime. Fizeram vários testes e comprovaram que a Luz não era mesmo tóxico. Nós temos esse documento até hoje, provando que não usamos droga nenhuma” [B: AG]. Aqui já notamos que estas religiões passam a chamar a atenção por novas razões, ligadas à associação do Daime com uma “droga” ou “tóxico”.

É importante mencionar, aqui, que ainda no início da gestão de Antônio Geraldo, por volta de 1961, ocorreu uma primeira fissão no interior desta linha religiosa, dando origem ao centro organizado por Maria Rosa Almeida Xavier. Maria Rosa ficará conhecida, também, como Maria Baiana, por ser natural deste estado e, posteriormente, o seu próprio centro se tornará famoso como o “Terreiro de Maria Baiana”. Ela conheceu a Barquinha em 1958, alguns meses depois do falecimento do Mestre Daniel. Foi o seu marido, o senhor Juarez Martins Xavier, quem lhe falou do Daime e do centro dirigido por Antônio Geraldo. Juarez já havia bebido o chá e Maria Rosa acabou se interessando em fazer uma experiência com ele. Ela conta que sentiu curiosidade em conhecer os “trabalhos” de Antônio Geraldo porque sempre foi “médium” e “vidente”, “desde menina”. Ela disse, igualmente, que, ainda na Bahia, “trabalhou” em muitos “tambores” e “terreiros”. Veremos, ao longo do presente capítulo, que o centro fundado pelo casal Xavier é, talvez, de todos os grupos desta linha religiosa, aquele que mais se aproxima e se auto-identifica com práticas e crenças entendidas como de “Umbanda”. Porém, no momento, nos detemos apenas nos motivos alegados para a criação deste centro. Tanto Maria Rosa, quanto Juarez, disseram que a sua saída do grupo presidido por Antônio Geraldo se deu de uma forma bastante tranquila, harmônica. Eles enfatizaram que Antônio Geraldo, na ocasião, não os reprimiu mas, ao contrário, aceitou e entendeu a separação.

Maria Rosa explica a ocorrência desta ruptura como um resultado de seu próprio desenvolvimento espiritual. Ela considera que o período no qual passou “trabalhando” com Antônio Geraldo tornou possível o aprofundamento de sua “mediunidade” e dos “estudos da vida espírita”. “Foi com o Mestre Antônio Geraldo que eu conheci o Daime (...), a Santa Luz, que expandiu minha vidência. Eu aprendi muito com Antônio Geraldo (...)

Com ele, me tornei uma filha da Luz para sempre”, disse Maria Rosa durante uma entrevista [B: MR-a]. Enquanto freqüentou o *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz*, Maria Rosa foi uma de suas principais “médiums”, “trabalhando” normalmente no atendimento dos “irmãos” que buscavam os serviços espirituais deste centro. Sua saída, bem como a posterior criação do seu próprio grupo, parecem estar relacionadas a posição de médium, ocupada por ela, no centro de Antônio Geraldo. Assim, a senhora Maria Rosa destacou que “sentia muita necessidade de ter um lugar, um espaço, onde pudesse aparelhar” da maneira dela, “com liberdade”. O termo “aparelhar” é utilizado com freqüência por esses religiosos para indicar o momento em que um médium incorpora seus “guias”, isto é, os seres espirituais com os quais ele trabalha regularmente. A argumentação de Maria Rosa mostra que, muito provavelmente, o tipo de incorporação vivenciado por ela destoava dos padrões de transe do centro de Antônio Geraldo. Talvez este seja, aliás, um dos principais motivos do seu rompimento com o mesmo. Numa entrevista que realizei com Antônio Geraldo, ele demonstrou uma visão similar, afirmando que Maria Rosa e Juarez tinham um “trabalho próprio, que dava abertura para outro tipo de atuação das entidades” [B: AG]. Mais adiante procuraremos analisar algumas das práticas desenvolvidas no grupo criado por Maria Rosa e Juarez.

O novo centro demorou alguns anos para ser organizado e começar a funcionar, só sendo registrado em 1967, como *Centro Espírita Luz, Amor e Caridade*, localizando-se num terreno de propriedade do senhor Juarez, na zona rural de Rio Branco, à margem direita do rio Acre, numa região conhecida como Amapá. Ele foi organizado tanto por Maria Rosa quanto por seu esposo, Juarez Xavier, o qual, embora não possuísse uma posição de destaque no *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz* (e o freqüentasse apenas esporadicamente), será o presidente do novo grupo. Juarez e Maria Rosa se consideram “discípulos da doutrina do Mestre Daniel” mas, simultaneamente, enfatizam que são “independentes”, trabalhando de forma autônoma com relação a quaisquer outros grupos que façam uso da ayahuasca. Nesse sentido, durante uma entrevista, o senhor Juarez recusou a utilização do termo “Barquinha” para referir-se ao seu centro.

“Nós não somos da *Barquinha*, somos independentes (...) Eu tenho meus próprios planos de trabalhos, minha organização e minha própria missão (...) Por isso meu centro tem outro nome: *Centro Espírita Luz, Amor e Caridade* (...) Agora, nós trabalhamos com os ensinamentos do Mestre Daniel, com a doutrina dele, dentro da linha dele (...)” [B: MR-J-b]

Mais uma vez, ressaltamos que os termos e noções gerais, escolhidos na presente tese para nos referirmos aos grupos estudados, não expressam, necessariamente, a visão consensual dos personagens deste campo religioso no seu movimento de auto-definição, mas são opções conceituais que nos pareceram as mais adequadas, bem como as de uso mais freqüente entre os grupos pesquisados. Por outro lado, embora o entrevistado negue pertencer à Barquinha, ele afirma sua ligação com a “linha” do Mestre Daniel. Portanto, seguindo nosso ponto de vista, justifica-se plenamente a inclusão deste grupo no conjunto que denominamos Barquinha. Percebemos, também, que Juarez afirma sua independência ao comentar que possui sua própria “missão”. A noção, freqüentemente acionada nesta linha religiosa, é, assim, novamente utilizada. Aqui, contudo, ela marca uma vocação particular e idiossincrática, servindo para justificar o surgimento de uma dissidência. Na verdade, como esclareceremos nos capítulos finais da presente tese, o fato destas religiões caracterizarem-se por constantes revelações extáticas parece ser um grande impulso para o aparecimento de vocações pessoais e a concomitante criação dos novos grupos.

No final dos anos setenta, o *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz* sofrerá uma outra ruptura, desta vez muito mais significativa, envolvendo uma disputa de liderança entre o próprio presidente, Antônio Geraldo, e o seu vice, Manuel Hipólito de Araújo. Os motivos dessa disputa são ainda um pouco obscuros, e registramos um certo desconforto geral ao procurarmos esclarecê-los. Nas entrevistas realizadas com Antônio Geraldo, ele relatou, enfaticamente, que a sua saída se deu após uma viagem que ele decidiu fazer ao Rio Grande do Norte, para rever seus parentes. Antônio Geraldo esclareceu que, após cumprir dez anos de “missão”, sem sair da igreja e do espaço do centro, ele pediu permissão espiritual para “deixar de ser um prisioneiro”¹²⁵, indo à “rua” ocasionalmente. Assim, em 1979, ele viajou para o seu estado natal. Segundo o seu depoimento, ele decidiu voltar quando recebeu uma carta de um ‘irmão’ informando que o vice-presidente, Manuel Hipólito de Araújo, tinha tomado o seu lugar. “Quando eu voltei, ele já tinha mudado tudo e dizia que agora era ele o presidente. A minha família já estava afastada, e tinha sido muito desrespeitada (...) Daí, ao invés de brigar, eu decidi sair e fazer o meu próprio centro” [B: AG]. Em outros relatos, contudo, percebemos que o rompimento de Antônio Geraldo com Manuel Araújo foi mais tenso. O próprio Antônio Geraldo, comenta, no livro organizado por seus discípulos, que quando ele retornou do Rio Grande do Norte encontrou uma “guerra”, uma “briga danada” no centro que até então ele dirigia (Figueiredo, Almeida, Apolônio e Deus 1996, p. 51).

Manuel Hipólito de Araújo conheceu o culto do Mestre Daniel nos anos cinquenta, mais ou menos na mesma época em que Antônio Geraldo. Segundo o que apurei, os dois mantiveram boas e estreitas relações até o momento do conflito que levaria à saída de Antônio Geraldo. Parecia ocorrer uma espécie de pareceria entre ambos, na qual Manuel Araújo representava a parte mais pragmática, ligada aos assuntos institucionais, burocráticos, de ordem prática e material. Era ele quem ia à “rua” solucionar esse tipo de questão, enquanto Antônio Geraldo permanecia recluso em função de sua “penitência”. Manuel Araújo era conhecido também como um homem de posses, de uma situação financeira mais estável quando comparada com a maioria dos integrantes deste grupo religioso. A sua relativa estabilidade financeira permitia que ele auxiliasse a “missão” e à própria família do presidente Antônio Geraldo, de condição menos favorecida economicamente. Falaremos mais sobre sua história e seu processo de conversão à Barquinha posteriormente. Infelizmente, não tivemos oportunidade de conhecê-lo, pois quando iniciamos o trabalho de campo com os grupos da Barquinha para a atual pesquisa, ele já havia falecido. Porém realizamos várias consultas e entrevistas com seu filho, Francisco Hipólito de Araújo, que hoje preside o *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz*. Francisco, como outros integrantes dos diferentes centros da Barquinha, não gosta de comentar a respeito desse processo de ruptura. No entanto, uma outra versão apresentada para explicar o rompimento, destaca que ele ocorreu em função de problemas conjugais vividos por Antônio Geraldo. Estes problemas teriam gerado uma instabilidade de sua posição de presidente, que passou a ser questionada. De acordo com esse tipo de versão, Manuel Araújo teria assumido a presidência apenas diante desse contexto, para apaziguar os ânimos, e instaurar novamente a estabilidade, cumprindo, inclusive, sua função de vice-presidente.

Verifiquei em diversas ocasiões que os integrantes do atual *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz* procuram valorizar sua posição de representantes do culto “tradicional” ou “original” do Mestre Daniel destacando o fato de que estão situados no lugar onde este último erigiu sua Capelinha. Como me

¹²⁵ As expressões “preso” ou “prisioneiro” são utilizadas pelos adeptos destes grupos para se referir à condição vivida por Antônio Geraldo nesse período. Além disso, Sena Araújo diz que, em 1969, integrantes da ordem cristã dos “servos de Maria” visitaram Antônio Geraldo e o consideraram um “preso voluntário por questões de ordem espiritual”, associadas à prática de um “sacrifício” (Sena Araújo 1999 p. 53).

disse informalmente, por exemplo, a viúva de Manuel Araújo, dona Maria Leopoldina, “nós aqui seguimos o trabalho do Mestre Daniel, do jeito que ele deixou, está tudo igual. É a mesma igreja, o mesmo lugar onde tudo começou, o mesmo trabalho”. Observamos, assim, que o argumento de uma antiga territorialidade é acionado para afirmar uma maior proximidade com a tradição desta linha religiosa. Porém Antônio Geraldo e aqueles que o apoiaram na criação de seu novo centro, em algumas circunstâncias, colocam-se, igualmente, como representantes da “tradição” da Barquinha, embora utilizem outros argumentos. Nesse sentido, Antônio Geraldo disse que a sua saída do *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz* fez com que a maioria dos antigos membros deste deixasse o culto. “Alguns me acompanharam, e teve os que foram para outros lugares, teve muita gente que deixou a missão (...) Foi uma dispersão grande (...) Ficou pouca gente dos antigos, e agora quase só tem gente nova lá” [B: AG]. Percebemos, portanto, que Antônio Geraldo procura, aqui, identificar o seu próprio grupo com aspectos ou elementos “mais antigos” ao colocar que o centro dirigido por Manuel Araújo praticamente só abarca novos fiéis. Ele estaria, assim, mais próximo da “tradição” do que seus oponentes, que reivindicam uma posição de territorialidade original. Um outro tipo de argumento acionado nessas disputas baseia-se na idéia de uma espécie de predestinação espiritual. Numa entrevista realizada com o filho de Antônio Geraldo, esta lógica ganha destaque. Vejamos seu depoimento.

“(…) Mas isso tudo aconteceu mesmo porque tinha que ser criado o nosso centro. Foi a providência divina que encaminhou as coisas dessa maneira, porque tinha que ser criado o *Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos*, para que a missão fosse ampliada (...) Era a missão do papai, estava no destino dele (...) E ele disse para nós: ‘a chave da missão foi entregue a mim, e isso ninguém me tira. Podem me tirar da presidência. Mas a chave da missão é minha, porque me foi entregue espiritualmente’ (...) Quanto à parte material, da comunidade, de tudo que nós ajudamos a construir lá... isso meu pai deixou para traz. Porque o assunto não era material, mas espiritual (...)” [B: AGF]

Não se trata mais, aqui, da defesa da tradição, mas do reconhecimento do líder agraciado pelos entes sobrenaturais. Nesse sentido, novamente Antônio Geraldo é apresentado como uma liderança “magicamente condicionada”, de caráter carismático (Weber1991). Ao mesmo tempo, o domínio espiritual se opõe ao material, ao secular. Não importam tanto questões como um terreno, ou uma igreja, um local específico e concreto, e sim a determinação ou “providência” divinas. Tal lógica explica, inclusive, o crescimento e a expansão do culto religioso criado pelo Mestre Daniel. Aliás, o grupo fundado por Antônio Geraldo levará o nome de *Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos*, já indicando uma tentativa de enfatizar a continuidade com a “missão” do Mestre Daniel.¹²⁶ O novo centro é organizado à apenas alguns metros do *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz*, que passou a ser dirigido por Manuel Araújo, no mesmo bairro, de Vila Ivonete. A sua igreja é construída ao lado da antiga residência de Antônio Geraldo, e tanto ela quanto o parque para o bailado seguem os mesmos princípios arquitetônicos que fundamentaram a construção anterior, também elaborada por Antônio Geraldo, que tinha como base a planta de uma barca.

O registro oficial do novo centro ocorre em 1980 e ele passa a ser conhecido, inicialmente, como a “igrejinha da Vila Ivonete”. Também é a este centro que se deve a disseminação do nome *Barquinha* para identificar os vários grupos que começam a surgir nesta linha religiosa. Como mostramos, as metáforas da *barca*,

presentes no hinário do Mestre Daniel, foram desenvolvidas por Antônio Geraldo quando ele elabora o conjunto ritual deste culto. O termo Barquinha, no entanto, se generaliza depois de um episódio envolvendo um jornalista de Rio Branco, que residia em frente à nova igreja de Antônio Geraldo. Conta-se que o jornalista, incomodado com a música e a agitação das comemorações e festejos do centro, em geral realizados à noite, começou a escrever matérias nos jornais locais, nas quais, ironicamente, comentava que não havia conseguido dormir na noite anterior, porque tinha tido “festa na Barquinha”. Com o tempo, o termo tornou-se corriqueiro. Mas vale registrar que atualmente, em Rio Branco, muitas vezes a população local refere-se aos grupos desta linha que situam-se no bairro de Vila Ivonete — agora em número de três — simplesmente como as “igrejinhas do Daime”.

Antônio Geraldo falece em julho de 2000. A presidência do seu centro é assumida por seu filho, Antônio Geraldo Filho. É possível perceber que, nas religiões estudadas, a transmissão da liderança através de laços de parentesco é bastante comum. Verificamos, por exemplo, que este recurso é freqüente nos grupos da linha do Santo Daime, combinando-se, aí, a outros critérios sucessórios, como o carisma mágico. Na Barquinha, além de Antônio Geraldo, Manuel Araújo, também falecido no ano de 2000, será substituído por seu filho, Francisco Hipólito de Araújo. Este critério do parentesco, contudo, nem sempre implica em processos de sucessão plenamente pacíficos ou isentos de conflitos, podendo gerar rupturas, não apenas familiares mas no interior de uma mesmo grupo ou linha ayahuasqueira. Observamos tal movimento ao analisarmos os centros do Alto Santo e o predomínio da liderança da família Gomes. No caso da sucessão de Antônio Geraldo parece ter ocorrido uma certa disputa entre Geraldo Filho e sua irmã, Sandra. No decorrer da minha pesquisa de campo, o suposto conflito jamais foi colocado de forma explícita. Na verdade, Sandra começou a se afastar do centro de seu pai pouco antes de sua morte. Durante vários anos ela ocupou uma posição importante neste grupo, assumindo a responsabilidade pelo *feitio* de Daime, e sendo uma das poucas mulheres, neste campo religioso, conhecidas e respeitadas por essa função. Segundo ela própria colocou, em diversas ocasiões, sua saída do culto se deu por “motivos pessoais”, relacionados a sua “vocaçãõ” para a vida religiosa. Porém, de acordo com o que pude apurar, durante sua permanência no centro ocorriam, constantemente, desentendimentos familiares, que expressavam uma espécie de concorrência entre um liderança feminina, representada por ela, e outra masculina, representada por seu irmão.

Vanessa Paskoali (2002), que estudou este grupo no período imediatamente anterior ao falecimento de seu fundador, não comenta a respeito de tais conflitos. Ela enfatiza, ao contrário, que Antônio Geraldo Filho assume a presidência do *Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos* em meio a um grande consenso, sem causar estranhamento na maioria dos seus integrantes. Para a autora, Antônio Geraldo Filho consegue manter a coesão do grupo na medida em que ele já havia sido escolhido como sucessor por seu pai. Este o preparou durante anos para assumir uma série de funções nos trabalhos do centro. Assim, desde seus dezesseis anos de idade, Antônio Geraldo Filho tinha a responsabilidade de “abrir” as cerimônias da igreja, “puxando” os salmos entoados nesta ocasião ¹²⁷, e auxiliando seu pai, tocando ou o órgão ou o violão, os dois instrumentos utilizados nos trabalhos da

¹²⁶ Este recurso foi verificado, também, em centros, igrejas etc das outras religiões ayahuasqueiras. O grupo daimista criado pelo padrinho Sebastião, por exemplo, vai se chamar *Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* (CEFLURIS), ostentando o nome do fundador desta linha, só para citarmos um caso.

¹²⁷ Conforme veremos, esse tipo de função é um indicio de grande prestígio nos grupos desta linha religiosa. Em alguns casos, inclusive, a perda de posições ou até mesmo a origem de dissidências se explicam quando a função de “puxar” ou “abrir” o canto de salmos é retirada de um determinado adepto.

Barquinha ocorridos no interior da igreja. Segundo Paskoali, gradualmente, ele tornou-se o “braço direito” de Antônio Geraldo. Ainda de acordo com a autora, este último confirmou a posição de Antônio Geraldo Filho como seu sucessor através de uma “revelação recebida espiritualmente” (Paskoali 2002, p. 73). Portanto, aqui, parece que nos aproximamos daquela situação denominada por Weber de “carisma hereditário” (1991), quando o sucessor do líder carismático original é um de seus parentes, escolhido e indicado por ele. Mas Paskoali relata, também, que num primeiro momento Antônio Geraldo Filho hesitou em assumir a presidência do *Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos*. A decisão final só teria sido tomada após uma revelação que ele obteve durante um “trabalho”, numa *miração*, na qual Antônio Geraldo Filho conta ter previsto o sofrimento e a desunião de toda a irmandade caso se recusasse a exercer o cargo de presidente (Paskoali 2002, p. 73). Deste modo, percebemos que a legitimidade dos líderes de várias religiões ayahuasqueiras está intrinsecamente relacionada com a sua vocação e qualidades pessoais místicas, embora vincule-se, também, a critérios de outra ordem, como a tradição e a hereditariedade.



O Coreto da Barquinha: detalhe da barca na parte de cima do teto.



Bailado no Coreto: Barquinha "Antônio Geraldo"

A presidência de Manuel Araújo e as novas dissidências da Barquinha

Manuel Hipólito de Araújo, que passou a ocupar a presidência do *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz* após a saída de Antônio Geraldo, só deixará a com a sua própria morte, no ano de 2000. Natural do estado do Amazonas, nasceu num seringal no município de Eurinepé, em 1921. Seus pais eram cearenses e migraram para a Amazônia ainda na primeira década do século XX, em função de uma das grandes secas que assolaram o nordeste naquele período. Manuel teve uma educação bastante religiosa, pois seus pais eram adventistas. Sena Araújo (1999) relata alguns episódios de sua infância que já indicariam a manifestação da sua “mediunidade”. Assim, ele cita situações nas quais Manuel, ainda criança, passou horas desacordado, como se tivesse “desencarnado”, para depois despertar como se nada lhe houvesse ocorrido (Sena Araújo 1999, p. 55). Nos anos quarenta, Manuel, já residindo na cidade de Rio Branco, passa a trabalhar para a Secretaria de Saúde, participando da organização do primeiro laboratório de análises químicas do Acre. É um colega de trabalho quem vai levá-lo a Capelinha de São Francisco, em 1956. Segundo Sena Araújo, Manuel se interessou em conhecer os trabalhos do Mestre Daniel exatamente porque desejava compreender os fenômenos mediúnicos que freqüentemente lhe sucediam.

Numa entrevista que me foi concedida por Francisco Hipólito de Araújo, filho de Manuel, também enfatiza-se esta argumentação mas, ao lado dela, são colocados outros dados, que ampliam nossa compreensão sobre as implicações da descoberta ou “revelação” desta mediunidade. Francisco disse que, antes de conhecer a “missão” do Mestre Daniel, seu pai tinha uma vida muito ligada às questões materiais, ao “dinheiro” e ao “jogo”. O ingresso no culto da Capelinha de São Francisco marcaria, justamente, um rompimento com esse tipo de vida. “O Daime mostrou ao meu pai que, se ele quisesse desenvolver o lado espiritual, ele tinha que se desapegar das coisas materiais, romper com aquela vida e passar a seguir um caminho completamente diferente” [B: F-a]. De acordo com Francisco, Manuel teve esta “certeza” ainda nas suas experiências iniciais com o Daime, logo nas primeiras “mirações”. Portanto, a exemplo do que ocorre com outros integrantes e líderes da Barquinha, e do que

ocorreu com o próprio Mestre Daniel, o processo de conversão de Manuel Araújo também envolveu um rompimento e uma negação radical da vida profana e secular, que parece fundar-se numa oposição entre aspectos “materiais” e “espirituais” da existência, onde os primeiros são depreciados em função dos segundos.

Sena Araújo descreve uma miração de Manuel, durante um “trabalho” com Daime, na qual percebemos esse tipo de concepção. Nela, Manuel Araújo tem visões de um grande fogo, uma “fogueira”, na qual ele próprio está queimando. Ao mesmo tempo, ele ouve uma voz lhe explicando que toda aquela visão era para mostrar que o “caminho” pelo qual ele havia seguido até o momento estava errado, pois era “o mundo profano”, da “devassidão”, “dos vícios”, “os caminhos de quem não tem amor à Deus e à sempre Virgem Maria” (Sena Araújo 1999 p. 56). É interessante observar que estes relatos se assemelham muito a algumas visões narradas por Antônio Geraldo, também sobre suas experiências de conversão ao culto do Mestre Daniel. Assim, segundo ele próprio conta, na sua primeira miração com o Daime, ele viu a sua casa e toda a cidade “pegando fogo”, como se fosse “o fim do mundo” (Figueiredo, Apolônio, Almeida e Deus 1996, p. 30). Na verdade, verificamos que tais imagens se repetem com bastante frequência na vivência religiosa dos integrantes deste culto. Supomos, aliás, que existe uma espécie de padrão de conversão e de revelações místicas no qual determinados símbolos, que manifestam-se sobretudo nas “mirações”— o meio privilegiado pelo qual aquelas revelações ocorrem —, são constantes.

Deste modo, ainda em Sena Araújo, nos é relatada mais uma miração de Manuel Araújo, já numa época posterior, um pouco antes do falecimento do Mestre Daniel. Na visão, uma entidade, “fardada como um soldado”, lhe entrega um envelope e diz: “toma meu filho, aí está uma missão para tu cumprir (...) deste mundo à eternidade”. Manuel Araújo explica que foi dessa maneira que ele recebeu a “chave” da “missão” (Sena Araújo 1999, pp. 56-7). A frase pronunciada pela entidade é, de acordo com vários relatos, idêntica às palavras ouvidas pelo próprio Mestre Daniel do ser espiritual que lhe faz a revelação de sua doutrina. A figura da “chave”, como vimos, é mencionada, repetidamente, nos relatos que descrevem as experiências do Mestre Daniel e de Antônio Geraldo, quando ele assume a presidência do culto. Da mesma forma, constatei, ao longo da minha pesquisa, que imagens como de um “envelope” são frequentes nas mirações e revelações “recebidas” pelos adeptos da Barquinha, indicando, em geral, “missões” específicas, salmos, pontos, enfim, orientações espirituais diversas trazidas pelas entidades aos fiéis. Vale observar, também, que a visão de entidades “fardadas” é, igualmente, constante entre os membros dessa linha religiosa. No decorrer do presente capítulo apontaremos outros símbolos recorrentes nas experiências místicas dos adeptos da Barquinha, algumas das quais relacionadas com o movimento de rupturas de seus grupos. Notamos, por outro lado, que muitas das visões de Manuel Araújo têm o sentido de destacar sua posição de possível sucessor do Mestre Daniel, colocando-o como aquele que porta ou recebe a “chave da missão”, já sugerindo a futura disputa que ocorrerá entre ele e Antônio Geraldo.

Durante a presidência de Manuel Araújo, o *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz* sofrerá novas fissões, dando origem a dois outros grupos desta linha religiosa. A primeira delas se concretizou em 1993, com a organização do *Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz*, pela senhora Francisca Gabriel. Dona Francisca, que mais tarde ficará conhecida também como madrinha Chica, conheceu o Mestre Daniel e a Capelinha de São Francisco em 1957. Os motivos que a levaram a procurar este culto se relacionavam com problemas de saúde. Embora ela não nos forneça detalhes sobre o tipo de doença que a acometia na época, conta que, quando chegou na Capelinha, “já estava desenganada pelos médicos”. O tratamento pelo qual se submeteu Francisca Gabriel implicou numa série de procedimentos, combinando-se

receitas fitoterápicas a de “remédios de farmácia”, indicados pelo próprio Mestre Daniel a partir de “consultas” feitas em “trabalhos” ou “sessões” com o Daime. Este, aliás, parece ter consistido no principal “remédio” de Francisca Gabriel. Ela conta que o Mestre Daniel lhe recomendou pequenas doses diárias de Daime (cerca de três colheres de sobremesa), as quais ela tomou durante vários meses. “Ele garantiu que eu ia ficar boa, mas disse que ia demorar. Então, no princípio ele me dava bem pouquinho Daime, mesmo nos trabalhos. Era uma dose de remédio” [B: FG-a] .

A quantidade de Daime dada a Francisca Gabriel nas sessões da Capelinha de São Francisco foi aumentando conforme seu estado de saúde melhorava. Ao mesmo tempo, a alteração na dosagem de Daime se relaciona com o aprofundamento do “trabalho espiritual” de dona Francisca. Como ela própria explicou, numa entrevista concedida a mim, “quando eu comecei a me sentir mais forte, o Mestre Daniel passou a me dar mais Daime, para que eu pudesse desenvolver o meu preparo, conhecendo as entidades com quem eu tinha que trabalhar”. A noção de “preparo”, já colocada em outros relatos, refere-se ao processo particular de desenvolvimento mediúnico pelo qual determinados fiéis deste grupo religioso, justamente os médiuns, devem passar. É o “preparo” que permite o ordenamento e a regularização das relações entre um médium e seus “guias”, e a sua duração pode, inclusive, ser longa. Francisca Gabriel disse que o “trabalho” de sua mediunidade foi todo realizado e orientado na Barquinha. “Foi nesta casa que eu fiz minha iniciação”, afirmou ela, enfatizando que, antes de conhecer a Capelinha do Mestre Daniel, ela não freqüentou nenhum tipo de “centro espírita” ou de “Umbanda”. Segundo Francisca Gabriel, foi num trabalho de Daime, com o Mestre Daniel, que aconteceu a manifestação da sua primeira entidade. Coloco, abaixo, sua descrição a respeito do ocorrido.

“Foi num trabalho de Daime, quando o Mestre Daniel ainda estava vivo. Eu estava sentada na mesa, do lado dele, e comecei a sentir o Daime, o trabalho mesmo (...) Eu escutava o som, a vibração de um ser (...) Então, a entidade se aproximou, sem falar nada, só fez um som (..) E o Mestre Daniel disse para todos os irmãos que, naquele dia, um novo aparelho começava a trabalhar, na luz dos santos mistérios (...) Depois, ela se apresentou outras vezes. No começo ela só fazia uns sons, umas vibrações. Depois, na terceira vez, ela se apresentou com palavras, e depois, até com um salmo (..) Era um bispo, o Dom Nelson (...) O Mestre Daniel disse que era a primeira vez que aquela entidade se manifestava, e ela era minha mesmo (...)” [B: FG-a].

O depoimento de Francisca Gabriel mostra que o reconhecimento e a definição dos guias de um médium se dão gradualmente, num processo onde tanto as características dos seres espirituais quanto as capacidades dos “aparelhos” de “receber” ou se “comunicar” com os mesmos se desenvolvem. Simultaneamente, ele aponta para as diversas maneiras pelas quais tais fenômenos podem ocorrer na Barquinha, implicando em diferentes tipos de transe e em manifestações como “mensagens”, “comunicações” ou ainda “mirações”, “salmos”, “pontos” “recebidos”. No âmbito desta religião, um médium “da casa” pode trabalhar com diferentes entidades mas, normalmente, com o tempo, ele limita seu “trabalho” regular a apenas algumas delas, consideradas as principais. Destas, diz-se, que há sempre uma mais importante, considerada de “croá”. A expressão, extremamente popular, é utilizada pelos adeptos de vários centros da Barquinha para referir-se ao guia ou entidade que rege aquele médium — seu guia “de frente” —, parecendo originar-se do vocábulo “coroa”, que por sua vez está associado à proteção do médium por aquela entidade. No Candomblé, e também na Umbanda, coroa, em geral, significa um conjunto de Orixás ou Santos de um médium, os quais estão na ou

“fazem” a sua “cabeça”, protegendo-o. Logo em seguida à apresentação do “Bispo Don Nelson”, Francisca Gabriel recebe a revelação de uma outra entidade, que será a de sua “croá”. Trata-se do “Príncipe Espadarte”, que justamente dará nome ao seu centro. A entidade, um “encanto do mar”, será fundamental no aprofundamento da mediunidade de Francisca Gabriel, passando a ser um dos mais importantes “guias” do centro religioso fundado pelo Mestre Daniel. Veremos, inclusive, que mesmo após a saída de dona Francisca do *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz*, o Príncipe Espadarte continuará atuando aí, bem como em outros grupos surgidos posteriormente nesta linha.¹²⁸ No relato que transcrevo a seguir, a própria Francisca Gabriel explica como ela “recebeu” essa entidade pela primeira vez.

“ O Mestre Daniel já conhecia essa entidade. Ele já tinha um compromisso com ela (...) Então, ele pediu que a Rainha do mar, a mãe Iemanjá, enviasse um ser para tomar conta da missão espiritualmente. Ele já tinha pedido, só que não tinha nenhum aparelho para receber a entidade. Daí, depois de pouco tempo que eu estava na missão, eu recebi. O Mestre Daniel identificou, reconheceu que era o Príncipe Espadarte. Aliás, nesse dia, ele tinha chamado outro guia, o Dom Nelson, mas quem veio foi o Príncipe (...) e desde então eu venho trabalhando com ele (...)” [B: FG-a].

O fato de Francisca Gabriel ser uma das médiuns mais importantes do *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz* parece estar diretamente relacionado com a sua posição de líder de uma nova cisão da Barquinha. O seu caso é similar ao de Maria Rosa, relatado anteriormente, e ao menos o fundador de um outro grupo dissidente do centro criado pelo Mestre Daniel, surgido igualmente na gestão de Manuel Araújo, também era um importante médium do *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz*, conforme mostraremos em seguida. Esta frequência de líderes dissidentes médiuns vincula-se, a meu ver, ao seu grande destaque no interior destes grupos. Assim, normalmente, os médiuns de um centro da Barquinha desempenham um número maior de funções do que os seus outros integrantes. Eles se destacam nos rituais porque expressam um tipo de transe extático bastante definido e padronizado. Além disso, o médium possui um papel crucial nos “trabalhos de caridade”, que se constituem numa das práticas mais valorizadas da Barquinha. O trabalho de caridade, como vimos, implica no fornecimento de “consultas espirituais”, onde aqueles que necessitam têm a possibilidade de verem atendidas suas demandas. Alguns médiuns se destacam mais do que outros, e isso pode depender, por exemplo, do poder de aconselhar ou de curar da entidade (“guia”) que ele “recebe” (“aparelha” ou “incorpora”). De qualquer forma, o médium tende a ser sempre alguém com prestígio na comunidade de fiéis. É comum que sejam atribuídas a ele funções de comando, como por exemplo na organização de rituais ou festas. Esse excesso de papéis e prestígio, acumulado pelo médium, faz com que ele seja, também, alvo de inveja e intrigas, envolvendo-o, constantemente, em processos de disputas.

José do Carmo, por exemplo, fundador do último centro dissidente surgido na linha da Barquinha até a conclusão da nossa pesquisa de campo em Rio Branco, foi por quase vinte anos um dos principais médiuns do *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz*, dirigido por Manuel Araújo. Ele tomou pela primeira vez o Daime com este último no final dos anos setenta, tendo procurado o seu centro religioso para tentar ajudar uma amiga que estava doente. No entanto, José do Carmo acabou se tornando um membro do culto da Barquinha, explicando seu ingresso nele como uma necessidade de “desenvolvimento mediúnico”. Acreano

¹²⁸ Esta entidade é considerada, até hoje, em muitos centros da Barquinha, e não só no liderado por Francisca Gabriel, o “chefe geral das obras de caridade”.

de Sena Madureira, filhos de seringalistas, ele diz que desde criança sentia vários sinais de que era um médium. No depoimento que me forneceu, José do Carmo enfatizou que, na sua infância, sofreu muito, porque seus pais, de orientação católica, não compreendiam os fenômenos que o acometiam. Antes de conhecer a Barquinha, José do Carmo pertenceu à igreja evangélica. O rompimento com esta se deu também, segundo ele, em função da necessidade do aprofundamento de seus “trabalhos mediúnicos” pois, na visão de José do Carmo, “os evangélicos não sabem trabalhar com os médiuns”. Vejamos sua explicação a este respeito.

“Os médiuns não dão certo em igreja evangélica, porque ela não aceita a cura espiritual pelos médiuns, através dos guias, dos espíritos. Eles acham que os guias são uns amaldiçoados, uns demônios (...) Mas as entidades têm direito de uma ajuda, mesmo as inferiores (...) Os evangélicos só se preocupam em expulsar essas entidades, tirar aquele ser da pessoa e, depois, mandar ele para o inferno. Mas aquela entidade já está num grau inferior e aí o irmão ainda manda ela para o inferno? Aí, a situação fica pior ainda (...) E para os médiuns é muito ruim, porque daí aquelas entidades inferiores ficam em cima dele, com uma carga negativa (...)” [B:JC; C6].

O principal guia espiritual de José do Carmo chama-se Rei Urubatã. Trata-se, segundo ele, de um “caboclo, conhecedor das ervas e de muitos mistérios da mata”. José do Carmo diz que esta entidade já se manifestava para ele na sua infância, mas o trabalho regular e “doutrinado” com ela só teve início no contexto das práticas religiosas da Barquinha. Nesta, ela é uma entidade pertencente ao mistério da terra. Logo após o seu ingresso no *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz*, Manuel Araújo começou a “preparar” José do Carmo para que seu guia “rei Urubatã” pudesse atuar no atendimento das “obras de caridade” deste centro. Depois de um período de “preparação”, o médium José do Carmo passou a trabalhar regularmente no “gabinete”, dando consultas aos fiéis e, em pouco tempo, o rei Urubatã se transformou num dos guias mais procurados e prestigiados “da casa”. Mas, de acordo com José do Carmo, foi exatamente o destaque de sua atuação como médium que conduziu a seu rompimento com o centro de Manuel Araújo. Ele explica que, em função da confiança e do respeito que este último tinha com relação ao seu trabalho como médium, lhe atribuiu uma série de funções, como a de preparar o Daime, tocar violão nos trabalhos da igreja, entre outras coisas. A evidência de José do Carmo começou, segundo ele próprio conta, a desagradar muitos dos integrantes do *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz*, surgindo uma série de comentários ou, como ele diz, uma “corrente negativa de boatos” que fizeram com que José do Carmo decidisse fundar sua própria igreja. No trecho de uma entrevista, que coloco a seguir, ele dá mais detalhes sobre os motivos que o levaram a tomar esta atitude.

“Eu tinha muito destaque. Trabalhava no gabinete, fazia a pesquisa do Daime, a busca do cipó, tocava na igreja (...) E o padrinho gostava muito de mim, tinha um carinho! Ele era como um pai, que me guiou, foi um grande Mestre no meu desenvolvimento espiritual, e eu sempre tive muito respeito a ele. Sou eternamente grato (...) Mas o povo tinha muito ciúme, porque tem muitos invejosos nesse mundo (...) Daí, começou o falatório, começaram a dizer muitas coisas horríveis de mim, de minha mulher, que eu cobrava trabalho, pedia presente dos clientes... Muita calúnia, que eu prefiro nem comentar (...) Não o padrinho, ele não, nunca, mas outros irmãos (...) E aquilo foi me entristecendo. Mesmo assim, eu demorei para sair, não queria sair. O padrinho também, não queria aceitar de jeito nenhum que eu saísse (...) Até que eu vi num

trabalho, numa miração, que tinha mesmo que sair. Foi uma entidade de luz que se apresentou para mim e me disse: ‘você tem que sair porque senão vai haver uma grande traição contra sua pessoa’ (...) Daí, eu falei com o padrinho. Mas ele não quis acreditar, disse que a miração era coisa de corrente inferior, e eu fiquei mais um tempo (...) E, aí, aconteceu tudo o que a entidade tinha me dito, muita traição e falsidade dos irmãos, e eu tive que sair (...)” [B:JC; C6].

José do Carmo funda sua igreja em 1996, organizando-a na região central de Rio Branco, embora conte também com uma extensão em Porto Acre, cerca de uma hora da capital acreana. O nome do novo grupo, também revelado numa miração a José do Carmo, é *Centro Espírita de Obras de Caridade Raios de Luz Nossa Senhora Aparecida*. Segundo José do Carmo, sua fidelidade em relação a Manuel Araújo impediu que ele buscasse adeptos, para sua igreja, entre os membros do grupo deste último. Por isso, José do Carmo afirma que, ao romper com o *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz*, ele o fez praticamente sozinho, sem levar ninguém mais do que sua própria esposa. Ele conta, inclusive, que depois da fundação do seu centro, chegou a recusar-se, várias vezes, a fornecer “atendimentos” a membros do grupo de Manuel Araújo, que continuavam procurando-o, para se consultar com o rei Urubatã. “Eu não ia fazer isso com o meu padrinho, seria muita ingratidão. Eu preferia pegar novos irmãos, trabalhar com uma nova clientela”, explicou José do Carmo. Neste caso, portanto, não visualizamos um processo de ruptura que secciona um grupo original de fiéis em duas metades ou sub-grupos, como ocorreu, por exemplo, com o surgimento do CEFLURIS, na linha do Santo Daime. Tal tipo de segmentação ocorrerá, contudo, em outros rompimentos da Barquinha, como no liderado por Francisca Gabriel, que comentaremos a partir de agora.

Os motivos que levaram Francisca Gabriel a criar um novo grupo da Barquinha se parecem bastante com as razões alegadas por José do Carmo. O rompimento de Francisca Gabriel é anterior ao de José do Carmo e, como já dissemos, ela era uma das adeptas mais antigas da Barquinha. Durante muitos anos, Francisca Gabriel se destacou como médium no centro fundado pelo Mestre Daniel, primeiro enquanto ele era vivo, depois quando Antônio Geraldo era o presidente e, por fim, durante a liderança de Manuel Araújo. Francisca Gabriel era uma médium muito requisitada, tanto pelos membros do centro, quanto por eventuais visitantes, que a consultavam por questões diversas. Ela possuía, também, vários papéis de destaque na organização dos rituais e de outras atividades da igreja. As pessoas, freqüentemente, a procuravam em sua residência, para se aconselhar e se consultar. A partir de um determinado momento o destaque de Francisca Gabriel passa a ser visto negativamente, sobretudo pelo então presidente do centro, Manuel Araújo. Este desautoriza a primeira a desempenhar várias de suas antigas funções. Manuel Araújo se opõe, principalmente, ao fato de Francisca Gabriel atender aos fiéis em sua residência particular. Ele proíbe, então, os membros do centro de buscarem consultas com os seus médiuns fora do espaço da igreja, ameaçando a quem desobedecesse suas ordens com uma “suspensão”, a qual implicaria no impedimento da participação nas cerimônias rituais bem como no consumo do Daime. Porém muitos dos adeptos continuam freqüentando a casa de Francisca Gabriel, em busca de aconselhamento espiritual. Um atual integrante do centro da madrinha Francisca, que era membro do grupo presidido por Manuel Araújo e acompanhou esse processo de fissão, fornece, a seguir, alguns esclarecimentos sobre o episódio.

“O padrinho Manuel era muito rígido com os irmãos (...) Não deixava ninguém visitar os outros centros, não queria que nenhum

irmão trabalhasse com guia ou que rezasse nas pessoas em sua própria casa (...) Ele queria que tudo acontecesse só na igreja, para ele controlar (...) Mas a madrinha tinha muito tempo nos trabalhos da casa (...) Ela foi até vice-presidente (...) Era ela que comandava o trabalho de caridade (...) Ela foi uma das pessoas que implantou esse tipo de trabalho na igreja (...) A madrinha era muito procurada. Muita gente vinha de longe só para se consultar com ela, para pedir uma orientação espiritual, para fazer um preparo (...) No começo, inclusive, o próprio padrinho Manuel dizia para algumas pessoas procurarem a madrinha, na casa dela, porque ela era a pessoa mais indicada para esses assuntos. Depois, parece que ele se arrependeu (...) Em 91, já tinha algumas pessoas trabalhando com guias com a madrinha, lá na casa dela (...) Daí, começaram a surgir uns boatos... dizendo que a madrinha estava fazendo trabalho em casa, no terreiro dela, que ela estava cobrando dinheiro, e que aquilo era coisa de macumba e tal (...) Foi um “bafafá” danado (...)” [B:C4; if.1].

Percebemos que Francisca Gabriel era uma médium de grande prestígio neste grupo, exercendo nele diversos papéis de destaque. Por exemplo, durante muitos anos ela foi a responsável por iniciar o canto dos salmos nos trabalhos da igreja, função, como já comentamos, bastante valorizada nos grupos da Barquinha. Entretanto, pouco antes da emergência dos conflitos entre ela e o presidente do *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz*, este decidiu transferir a função para seu filho, Francisco Hipólito de Araújo. A posição de destaque de Francisca Gabriel começa, aparentemente, a causar um certo incômodo no próprio presidente do centro, sendo vista como uma ameaça a sua autoridade com relação à comunidade de fiéis. O trabalho freqüente, de “atendimento”, com “guias”, na residência particular dos médiuns, fora do espaço e do controle da igreja, parecia colocar em questão a centralização das decisões, regras e orientações aos integrantes do centro, que Manuel Araújo almejava concentrar em suas mãos. Tratava-se de razões políticas, como, aliás, irá concluir o nosso entrevistado num outro momento de sua fala. Mas, além de uma disputa de poder, esse processo de cisão expressava questões de outra natureza, relacionadas a diferenças de concepções e de práticas acerca do desenvolvimento mediúnico, de tipos de transe ou formas de manifestação dos guias, como esclareceremos mais adiante.

O clima de boatos, suspensões, conflitos, envolvendo a madrinha Chica perdurou um bom tempo. A polêmica atinge o clímax numa sessão ritual na qual Manuel Araújo exige que os membros do seu grupo escolham entre continuar nele, sob sua exclusiva liderança, ou freqüentar a residência dos médiuns para consultas e trabalhos espirituais. Segundo nos contou, também, o autor do depoimento anterior, na ocasião Manuel Araújo enfatizou que os “irmãos não deviam trabalhar em outros lugares” e que “os guias da casa só podiam descer ali, no centro dele”. Muitos dos presentes se manifestaram e admitiram a sua intenção de permanecer buscando a orientação espiritual de Francisca Gabriel fora do espaço do centro presidido por Manuel Araújo. A reação deste foi punir aqueles que desrespeitaram suas ordens, vetando a sua participação no próprio culto. Várias pessoas que presenciaram tais acontecimentos, e que hoje integram o grupo de Francisca Gabriel, disseram que Manuel Araújo não chegou, contudo, a repreender diretamente esta última. Como explicou um de meus informantes deste grupo, “ele disse que a madrinha podia continuar freqüentando a missão (...), mas punia quem a consultava fora da igreja (...) É que ele não ia desrespeitar a madrinha, porque ela já tinha o prestígio dela (...)” [B: C4; if. 2].

Portanto, durante um período parece ter ocorrido uma situação dúbia, na qual Francisca Gabriel continuava freqüentando o *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz*, presidido por Manuel Araújo, ao mesmo tempo em que era consultada, em sua casa, por fiéis suspensos ou punidos por este último, os quais desenvolviam um “trabalho” espiritual particular com ela. Isto durou cerca de um ano, até que, em 1992, Francisca Gabriel rompeu definitivamente com Manuel Araújo, começando a organizar o seu próprio centro. Este é organizado nos fundos de sua modesta residência, a qual se localiza apenas a algumas quadras do *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz*, constituindo o terceiro grupo da Barquinha no bairro de Vila Ivonete. A igreja propriamente dita ainda demorou mais alguns anos para ser construída, e só foi levantada e concluída em 1996. Na verdade, o novo grupo durante um longo período manteve um caráter bastante informal, resultante, ao que parece, tanto de dificuldades materiais quanto da hesitação da sua líder em aceitar o próprio rompimento. Como ela nos colocou numa entrevista, “eu passei trinta e quatro anos lá em cima¹²⁹. Nunca pensei que fosse sair. Também não pensava que aqui ia crescer tanto (...) No começo, eu só queria mesmo uma casinha para trabalhar com os meus guias e para fazer a caridade.” [B: FG-b] Foram principalmente os filhos de Francisca Gabriel, auxiliados por um grupo de jovens que a apoiou na sua saída do *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz*, os responsáveis pelo incentivo à estruturação do novo centro, bem como à construção de sua igreja.

Foi também, sobretudo, com vários destes jovens que a madrinha Chica passou a desenvolver um trabalho espiritual mais específico ou, para usarmos uma terminologia nativa, um “preparo” particular. As características deste “trabalho”, por sua vez, acabaram se constituindo em importantes elementos de diferenciação entre o grupo de Francisca Gabriel e o de Manuel Araújo, marcando muitos dos seus conflitos. Um primeiro ponto de contraste evidenciado aludia às formas de manifestação dos “guias” nos dois grupos, principalmente com relação a determinados objetos simbólicos utilizados por eles no momento de sua incorporação nos “aparelhos”. Tal era o caso do uso do tabaco. Segundo vários depoimentos, tanto dos adeptos que apoiaram Francisca Gabriel, quanto daqueles que permaneceram no centro dirigido por Manuel Araújo, o fato dos guias fumarem tabaco foi, na época, um tema de ampla controvérsia. Relata-se que este foi, na realidade, um dos principais aspectos destacados por Manuel Araújo nas suas censuras à Chica Gabriel e aos seus seguidores. Pois, o primeiro havia determinado que os guias não deveriam mais incorporar fumando. Na verdade, a ordem de Manuel Araújo aplicava-se não só as entidades, mas também aos próprios fiéis, que deveriam largar o hábito de fumar, considerado um “vício”. Um outro ex- membro do *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz*, hoje em dia pertencente ao *Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz*, da madrinha Chica, coloca, a seguir, algumas considerações acerca desta polêmica, contextualizando tais acontecimentos.

“Parece que, antes, o padrinho Manuel mesmo fumava, e outras pessoas próximas a ele também (...) Só que no próprio trabalho dele, na evolução espiritual dele, ele foi recebendo e entendendo que ele devia abandonar o fumo, porque era um vício, um apego à matéria (...) Aí, como ele era o presidente, mandou todo mundo largar o cigarro (...) Isso ainda foi nos anos oitenta (...) Quando veio a ordem, muita gente não gostou, demorou para se acostumar (...)

¹²⁹ Os integrantes do centro presidido por Francisca Gabriel que, como ela, pertenciam, antes, ao centro de Manuel Araújo, muitas vezes se referem a este último como a igreja “lá de cima”, numa referência a sua localização topográfica, já que ele se situa no topo de uma rua inclinada, logo acima da rua onde encontra-se o centro de Francisca Gabriel.

Mas, antes, os pretos-velhos...e muitos guias sempre fumaram lá... durante muitos anos eles fumaram, no charuto e no cachimbo (...) O preto-velho da madrinha, o Pai Vicentino, na época ele fumava também (...) A madrinha não concordava com essa ordem de obrigar os guias parar de usar o tabaco e outras imposições (...) Ela queria que os guias trabalhassem do jeito deles, com liberdade (...)” [B: C4; if. 4]

Notamos, assim, que o modo pelo qual as entidades incorporam nos médiuns, isto é, os meios acionados para indicar sua presença espiritual “na matéria”, como por exemplo o uso do tabaco, são entendidos, muitas vezes, pelos adeptos da Barquinha, como sinais de maior ou menor “evolução” destes seres sobrenaturais. De um modo geral, considera-se que quanto maior o “apego à matéria” menor o grau de evolução espiritual de uma entidade. Há também um contraste entre os planos de “luz” e de “matéria”, onde o primeiro parece reportar-se a uma espiritualidade mais plena. A definição do que seja um “apego material” diverge nos diferentes grupos desta linha. No entanto, normalmente, as ligações à matéria associam-se a uma idéia de prazer e de satisfação dos instintos corporais, como aqueles ligados ao sexo, à volúpia, à vaidade, aos prazeres da embriaguez ou do fumo. Veremos, também, que muitos dos líderes de centros da Barquinha proíbem ou recomendam se evitar o fumo e o álcool, punindo os fiéis que desobedecem a norma. A classificação da “evolução” das entidades, contudo, não é a mesma nos diferentes grupos da Barquinha porque, além da definição de “matéria” ou apego material divergir, a própria noção de evolução é, em cada um deles, bastante complexa. O processo de evolução dos entes sobrenaturais pode, por exemplo, estar estreitamente vinculado a um “trabalho” com a “matéria”, onde alguns elementos como o tabaco se mostram imprescindíveis, ao menos em determinadas “etapas” desta evolução. Por outro lado, a classificação das entidades, na Barquinha, não implica em categorias rígidas e completamente fixas, mas trata-se sempre de um movimento dinâmico, já que toda as entidades, bem como os fiéis, estão num constante processo de evolução e desenvolvimento espiritual. Nesse sentido, estamos diante de uma religião cujo panteão é extremamente flexível, de forma similar a cultos como a Umbanda e o Candomblé (Birman 1995). No depoimento, abaixo, de Francisca Gabriel, algumas destas questões são colocadas, na tentativa de se justificar o rompimento com o centro de Manuel Araújo.

“(…) É verdade, esse foi um dos motivos porque eu tive que sair de lá (...), por causa dessa história do fumo (...) Para que os guias pudessem trabalhar mais à vontade. Porque os pretos-velhos gostam mesmo de trabalhar à vontade, do jeito deles, e eu sempre respeitei isso (...) Tem que dar liberdade para o guia se manifestar, para ele fazer o trabalho dele e cumprir a sua evolução (...) O tabaco também tem sua utilidade. Ele é importante para um preto-velho. Eles usam aquela fumaça para limpar, para purificar, para curar uma pessoa doente (...) Às vezes, até para o guia se concentrar no trabalho dele, o tabaco ajuda (...) E na própria doutrinação, na evolução das entidades, o tabaco tem uma importância (...) E lá em cima, começou essa história... que não podia fumar. Ai, ficava aquela coisa: não pode isso, não pode aquilo... e as entidades não podem mais trabalhar (...) Muitas pessoas falam mal da nossa igreja, porque os pretos-velhos fumam, e falam que é entidade inferior... essas coisas... Mas tudo depende da intenção de cada um. A minha intenção, aqui, não é fazer o mal. Então, as entidades que trabalham nessa casa só fazem o bem” [B: FG-b].

Verificamos que Francisca Gabriel inverte a argumentação de seus opositores, os quais, ao relacionarem o uso do tabaco, do fumo, a uma menor evolução espiritual, a acusavam, bem como o seu centro, de trabalhar com entidades “inferiores”. Na ótica da madrinha Chica, ao contrário, o tabaco, além de possuir um papel ritual

importante, ligado à cura, tem igualmente uma função relevante no próprio processo de desenvolvimento espiritual de uma entidade. Simultaneamente, o seu uso está ligado à forma de manifestação dos entes sobrenaturais, ou melhor, à autenticidade do “trabalho” dos mesmos. O tema implica em diferentes interpretações e concepções (que não se excluem), inclusive no grupo da madrinha Chica. Em última instância, toda esta problemática em torno da utilização do tabaco pelas entidades acaba por indicar que a dualidade matéria/espírito é, na cosmologia da Barquinha, bem menos radical do que inicialmente aparenta ser. Em outras palavras, o conjunto de crenças e práticas desta religião implica na afirmação de uma estreita complementaridade entre os planos material e espiritual. A noção de evolução expressa tal complementaridade, ao ser concebida como um processo dinâmico no qual ambas as esferas, — material e espiritual — necessitam, imprescindivelmente, uma da outra. Novamente citamos um trecho da mesma entrevista feita com Francisca Gabriel, procurando apontar para algumas das questões que levantamos aqui.

“(...) As entidades vão se doutrinando (...) Com o tempo, os pretos-velhos podem abandonar o tabaco (...) Não é porque eles fumam durante um período que eles vão fumar para sempre. Eles podem mudar, faz parte, inclusive da evolução deles. Porque é claro que o fumo é um apego da matéria, um vício (...) O Príncipe Espadarte, por exemplo, no começo, ainda quando ele se apresentou como irmão José, ele fumava charuto, e o Mestre Daniel deixava, nunca condenou (...) Agora, ele não fuma mais, não precisa mais disso (...) Antes precisava, era assim que ele vinha trabalhar, para fazer a caridade para os irmãos (...) A Vó Maria Joana, do Cacá, também, no começo ela tinha um monte de coisa, usava uma saia, um turbante assim na cabeça... Depois, ela foi se doutrinando, mudou... evoluiu no mundo espiritual... para um plano mais iluminado. Hoje, ela não tem nada disso (...) Mas se a gente não deixa os guias trabalharem mais à vontade no começo, a gente não pode fazer a doutrinação deles, e eles também não fazem a caridade (...) E, aí, não tem evolução (...) É assim mesmo, *o espírito, para se manifestar, precisa da matéria* (...)”

A última afirmação de Francisca Gabriel sintetiza muito bem a idéia que procurávamos colocar anteriormente, e tem, conforme mostraremos adiante, uma série de implicações, referindo-se a vários pontos da doutrina da Barquinha. Voltemos, contudo, a nos deter nos aspectos destacados no momento da ruptura de Francisca Gabriel com o *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz*. A maior “liberdade” de atuação ou manifestação das entidades, que segundo Francisca Gabriel e seus seguidores caracterizariam o *Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz*, não se expressa, no entanto, apenas através do uso do tabaco. Outras diferenças nas formas de “aparelhamento” ou de incorporação dos guias nos médiuns são, também, ressaltadas pelos integrantes de ambos os grupos no seu movimento recíproco de contraste. Interessa, no presente estudo, mostrar quais categorias acusatórias são acionadas nesse processo de diferenciação. Para tanto, vejamos mais uma fala de um integrante do centro de Francisca Gabriel. Trata-se do depoimento de um dos principais médiuns deste grupo, que conheceu a “missão” do Mestre Daniel com Manuel Araújo, integrando o seu centro por cerca de dois anos, até deixá-lo para acompanhar Francisca Gabriel na organização de sua nova igreja.

“Eu já trabalhava lá no padrinho Manuel, já incorporava (...) Os guias lá trabalham muito bem também (...) Só que lá era uma coisa mais sutil (...) Aqui, na madrinha eu senti um chamado mesmo (...) Eu fui na verdade o primeiro aparelho preparado pela madrinha nessa igreja. Mesmo quando

ainda freqüentava lá em cima, eu já vinha aqui, na casa da madrinha. Ela foi me preparando... e quando digo ela, quero dizer os guias dela.... eles é que prepararam os meus guias (...) Foi assim, aqui é que eu pude me desenvolver e entender a minha missão. Porque aqui, com a orientação da madrinha, os meus guias vieram para trabalhar mesmo, com o pé no chão, no terreiro... se identificando, para trabalhar na caridade, no gongá, para cantar, para riscar o ponto.... Não sei se é porque lá no padrinho Manuel não podia, porque lá era mais fechado... não sei se é por isso que lá não desenvolvi tanto (...)” [B:C4; íf. 3]

Podemos perceber na fala do médium termos típicos da Umbanda e do Candomblé, como “terreiro”, “gongá” ou “riscar o ponto”. Constatamos na nossa pesquisa, que muitas das acusações feitas pelos membros do centro de Manuel Araújo ao grupo de Francisca Gabriel se constroem a partir de uma associação deste último a práticas de cultos afro-brasileiros. Assim, ouvi, em diferentes circunstâncias, integrantes do *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz* dizerem que o centro da madrinha Chica trabalhava com “candomblé” ou “macumba”, parecendo, muitas vezes, haver uma equivalência entre ambos os termos. Ao mesmo tempo, estes fiéis procuravam distanciar o seu próprio centro de tais práticas, enfatizando que aqui encontrava-se uma das diferenças mais significativas entre os dois grupos. As associações entre o centro de Francisca Gabriel e cultos afro-brasileiros resultam, em parte, da ligação que alguns de seus familiares têm ou tiveram com religiões como o Candomblé ou a Umbanda. Sabemos que um dos filhos de Francisca Gabriel pertence, até hoje, ao Candomblé, e que ele, inicialmente, ajudou sua mãe a organizar o seu centro. O fato é lembrado por Francisco Hipólito de Araújo, que hoje dirige o *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz*. Francisco, que desde o princípio dos anos oitenta começou a ocupar posições de destaque neste centro, passando a presidi-lo após a morte de seu pai, no ano de 2000, faz várias críticas ao grupo criado por Francisca Gabriel, acusando-o, principalmente, de se aproximar excessivamente de práticas do Candomblé e da Umbanda. Coloco, abaixo, um trecho de uma entrevista que realizei com ele no decorrer da minha pesquisa de campo.

“O rompimento com a dona Chica aconteceu por questões mais doutrinárias mesmo (...) Ela estava tentando introduzir aqui elementos da Umbanda (...) Então, primeiro tinha a coisa do fumo, que o pai não aceitava de jeito nenhum, porque inclusive era recomendação do próprio Mestre Daniel (...) E aí começou, o uso de expressões que são mesmo da Umbanda, como gongá, terreiro... Aqui não usamos essas expressões. É gabinete, parque (...) E principalmente o jeito dela trabalhar, o pai não aceitava (...) Na época tinha um filho dela que era do Candomblé, e ele influenciou muito a dona Chica. Daí, ela tentava trazer para cá essas influências (...) Como meu pai não quis, ela começou a montar o trabalho dela lá, para ela (...) Já que não podia fazer com umbanda aqui, ela fazia lá na casa dela (...) Meu pai não aceitou, porque no trabalho do Mestre Daniel, com o Daime, como ele nos deixou, não tem tabaco, álcool, não precisa de bengala, de cachimbo, de roupa, não se usa esse tipo de artifício. Aqui a incorporação acontece, os guias trabalham, e curam... mas tudo se dá da forma mais natural possível (...) A tentativa de umbandização do nosso centro não foi aceita pelo meu pai. Por isso aconteceu o rompimento com a dona Chica” [B: F-a].

Mais uma vez destaca-se o uso do tabaco na oposição entre os dois grupos, agora diretamente relacionado a práticas de cultos afro-brasileiros. Por outro lado, o contraste parece se estabelecer, até certo ponto, por meio de pequenos detalhes, como diferenças nas expressões utilizadas em cada um dos centros. Isto talvez

seja um indício de que a preocupação maior, aqui, é, antes de tudo, marcar um afastamento em relação à Umbanda e ao Candomblé. É importante ressaltar que a argumentação de Francisco não representa nenhum tipo de censura ao transe de incorporação em si, mas apenas a uma das formas assumidas por este. Igualmente, sua fala não tem o sentido de negar a importância da incorporação para o trabalho de caridade ou a cura realizada pelas entidades. Cito, a seguir, mais um trecho da mesma entrevista, no qual Francisco apresenta sua visão sobre essas questões.

“A incorporação é sentida na maneira de falar, de andar (...) O aparelho pode perder a consciência, mas não tem necessidade de usar cachimbo, de beber cachaça, de fazer qualquer tipo de demonstração (...) e muito menos fazer trabalho, despacho, quimbanda (...) As entidades que trabalham aqui não precisam fazer esse tipo de coisa, precisavam antes, quando elas não tinham sido batizadas. Mas toda entidade que trabalha na nossa casa, que dá atendimento, já foi batizada (...) Para incorporar, para trabalhar nas obras de caridade do Mestre Daniel, não precisa desse tipo de prática (...) E também não é só a Umbanda ou o Candomblé que são detentores da magia da cura (...) O kardecismo, por exemplo, também tem incorporação, também cura e não utiliza nada disso(...)”

A fala de Francisco toca em diferentes temas e aspectos dos rituais e da cosmologia da Barquinha. É importante registrar que o “batismo” das entidades, citado por ele, é uma prática presente em todos os grupos desta linha. Embora haja variações nas formas de sua execução, via de regra, uma entidade não pode “trabalhar” num centro sem antes ser “batizada”, ou seja, para atuar nas “obras de caridade” ela deve passar de “pagã” à “doutrinada”. A doutrinação implica em fazer com que estes seres comecem a trabalhar na “linha” daquela “casa”, assimilando seus princípios, valores e ensinamentos. Trata-se de um processo muitas vezes longo. Há diversos meios pelos quais uma entidade pode “chegar” num centro ou igreja. Considera-se, por exemplo, que elas “vêm” através dos “clientes” que procuram os médiuns do centro por estarem acometidos por algum tipo de infortúnio, causado justamente pela entidade pagã. Ao serem “capturadas” pelos médiuns elas são enviadas para lugares espirituais, que recebem diferentes denominações, como “campo de preparação” ou de “concentração”. Elas ficarão, então, “presas” nesses lugares até escolherem o “caminho da luz”, quando finalmente poderão ser batizadas, e eventualmente passarem a trabalhar no atendimento do centro, através de um de seus médiuns. Há grupos, como o de Francisco, em que o batismo de entidades pagãs ocorre quinzenalmente, sempre durante as concentrações de quarta-feira. Em outros, não existe esta regularidade, e o batismo é agendado conforme seus dirigentes constatarem sua necessidade. Também há divergências, entre os centros, nos modos e nos conteúdos da “doutrinação” das entidades, bem como na sua posterior classificação. Tais diferenças, aliás, marcam a própria identidade do centro, determinando sua filiação, sua “linha” de trabalho espiritual. Mas, por isso mesmo, o “batismo das entidades pagãs” é uma prática necessária em todos os grupos da Barquinha.

Notamos, também, no discurso de Francisco, que a preocupação em marcar uma diferenciação com relação ao tipo de transe exercido em outros centros, como no da madrinha Chica, vincula-se a uma necessidade de afirmar o seu próprio grupo como um detentor dos conhecimentos e práticas de “cura mágica”. Trata-se, nesse sentido, de uma disputa pelo poder de curar, na qual as formas de manifestação das entidades (uso ou não do tabaco, de roupas, adereços ou álcool) se destacam na medida em que a sua incorporação nos médiuns é o meio privilegiado para se obter a cura em todos os centros da Barquinha. Mas percebemos que a intenção de Francisco é não só definir fronteiras, no que tange a um saber de “cura mágica”, com outros grupos desta linha ou mesmo

do campo ayahuasqueiro, e sim também com outras religiões, como a Umbanda, o Candomblé e o kardecismo. Voltaremos a essa discussão ao final da presente tese, procurando mostrar como os cultos mediúnicos afro-brasileiros são importantes na construção da identidade e do próprio conjunto de práticas das diversas religiões ayahuasqueiras.

No caso da Barquinha, a proximidade maior com o universo religioso afro-brasileiro aumenta a urgência de definição de fronteiras. Observamos, por outro lado, que a noção de “quimbanda” é acionada por Francisco numa tentativa de classificar, pejorativamente, as práticas de incorporação do centro da madrinha Chica. Como mostraram vários autores, entre cultos afro-brasileiros o termo “quimbanda” é utilizado, normalmente, para acusar outros grupos, centros ou terreiros de trabalharem “para o mal” ou para uma “linha negra” (Maggie 1977), a sua definição dependendo do alvo da acusação e dos acusadores. O mesmo parece ocorrer entre os grupos da Barquinha. Verificamos, assim, que a acusação de “quimbanda” também é usada, eventualmente, por integrantes do centro da madrinha Chica contra outros grupos desta linha. Simultaneamente, percebemos que as acusações de proximidade excessiva com o Candomblé ou a Umbanda sofridas pelo grupo de Chica Gabriel não significam que este último deixe de demarcar suas fronteiras com relação a cultos afro-brasileiros. Coloco, em seguida, um trecho de uma fala de um membro do centro de Chica Gabriel, citado anteriormente, onde apesar de admitir-se a assimilação de alguns elementos do Candomblé, enfatiza-se, por outro lado, as diferenças relativas ao mesmo.

“(…) É verdade, no início um dos filhos da madrinha, que era do Candomblé, nos ajudou muito. Não fazendo mal, fazendo feitiço, macumba, nada disso... Aliás, a madrinha sempre quis trazer ele para dentro da linha do Daime. Ele e alguns guias deles para doutrinar (...) Então, no princípio, ele ajudou bastante. Nas nossas festas, que sempre foram no tambor, ele sempre vinha, como até hoje. Mas, naquela época era só ele que tocava, porque no Candomblé ele é assim como um Ogã (...) Nesse sentido aqui tem umas diferenças em relação ao Manuel Araújo. Por exemplo, às vezes se canta uns pontos de Orixá na igreja, mas só em algumas circunstâncias. Mas lá no Manuel Araújo eu nunca vi isso (...) a madrinha também tem uma ligação com Nanã, então no dia da festa dela ela se veste com as roupas de Nanã, e faz um bailado, uma dança dela (...) A gente também faz algumas oferendas, de frutas, flores, para Iemanjá ou em algumas romarias, como São Sebastião, mas é só isso (...) Aqui não tem trabalho com cachaça, não tem despacho... quer dizer, nós só desmanchamos quando alguém chega aqui com algum trabalho feito. Mas não tem macumba, não tem nada dessas coisas (...) Nós não somos do Candomblé e nem da Umbanda, a minha religião é a que o Mestre Daniel deixou, a missão deixada por ele, de São Francisco (...)” [B:C4- if. 1]



Festa e bailado no centro de Chica Gabriel. Madrinha Chica (sentada ao centro), sendo representada como Iemanjá.



Atendimento no Gongá, do centro de Chica Gabriel.

Portanto, mesmo num grupo em que se aceita a presença de elementos próprios de cultos afro-brasileiros, ressalta-se a diferenciação em relação a estes elementos. Sobretudo o Candomblé, mais do que a Umbanda, é associado, pelo entrevistado, a práticas e crenças categorizadas como “feitiço”, “macumba”, “despacho”, entendidas como expressões do “mal”. Aqui é importante esclarecer que os membros dos vários grupos da Barquinha utilizam — além da própria referência à missão do Mestre Daniel — autodenominações diversas para suas opções religiosas, como “espíritas”, “espíritas praticantes”, “espírita-cristã”, “umbandista-cristã”, “cristã”, “espiritualista, embora algumas destas tenham mais generalidade do que as outras. A designação “espírita” é uma das mais usadas. Embora o termo “umbandista” apareça, ocasionalmente, nesta lista de auto-classificações, na maioria das vezes os líderes destes grupos não os apresentam como religiões de “Umbanda”. A exceção, no caso, é representada pelo *Centro Espírita, Luz, Amor e Caridade*, dirigido pelo casal Maria Rosa e Juarez Xavier. Ao questioná-los a este respeito, eles me responderam que o “trabalho espiritual” do seu centro podia ser classificado como de “Umbanda branca”. Segundo o senhor Juarez, esta se diferenciaria das demais Umbandas porque

“ela trabalha dentro da luz, enquanto que a Umbanda aí para fora trabalha com cachaça, com quimbanda, com feitiço...com uma outra linha. Nós trabalhamos com Daime e prece, por isso é Umbanda branca (...) Também o Candomblé tem um outro trabalho, de uma outra linha (...)” [B: MR-J-b].

Apesar de visualizarmos, aqui, novamente, a distinção em relação ao universo religioso umbandista e ao Candomblé, pela primeira vez notamos que um dirigente de um grupo da Barquinha se classifica abertamente como pertencente a um tipo de Umbanda. O reconhecimento de uma identidade mais estreita com um culto afro-brasileiro acaba por afastar o centro de Maria Rosa e Juarez dos outros grupos da Barquinha, intensificando o contraste do primeiro com os segundos. Em muitas ocasiões observei que integrantes de vários dos centros desta linha tinham uma dificuldade maior de admitir uma proximidade de práticas e crenças em relação ao grupo de Maria Rosa e Juarez, em comparação a outros grupos da Barquinha. Isto verificava-se até mesmo entre membros do centro de Chica Gabriel que, como vimos, é associado freqüentemente às religiões afro-brasileiras por vários integrantes dos demais grupos da linha fundada pelo Mestre Daniel.

Porém, na verdade, ao longo da minha pesquisa de campo, não registrei diferenças significativas entre os conjuntos rituais e simbólicos do *Centro Espírita, Luz, Amor e Caridade* e aqueles destacados nos outros grupos desta linha religiosa. Assim, mantém-se, no centro dirigido pelo casal Maria Rosa e Juarez Xavier, as três romarias estabelecidas ainda pelo Mestre Daniel: de São Sebastião, Nossa Senhora e São Francisco, bem como os trabalhos de Prestação de Contas, realizados todos os dias vinte e sete de cada mês, e os de caridade dos sábados, ocorridos a cada quinze dias. Além desta estrutura ritual básica, presente igualmente em todos os grupos da Barquinha, comemora-se com bailado algumas outras datas, como a de Nossa Senhora da Glória e a de São João Batista, ambas festejadas também em demais centros desta linha. A incorporação das entidades nos “aparelhos”, no grupo de Maria Rosa e Juarez, compreende, em alguns casos, o uso de tabaco, fumado no cachimbo ou charuto, e de alguns acessórios, como determinados tipos de roupas, as bengalas dos pretos-velhos etc. Mas há, também, entidades que “trabalham” de um modo diferente, sem a utilização de tais recursos, ou porque nunca o fizeram ou porque considera-se que “evoluíram”, encontrando-se num estágio de maior “desapego material”, de forma similar ao que se dá no *Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte*,

de Francisca Gabriel. Existem, é verdade, algumas festas ou comemorações em que se pode notar um sincretismo maior com crenças do Candomblé ou Umbanda, como por exemplo na data em que se homenageia São João Batista. Nestas ocasiões, alguns dos participantes vestem roupas ou inserem símbolos nas suas fardas que estão associados a Xangô, o qual em certos cultos afro-brasileiros é associado a São João Batista. Mas a data também é comemorada em outros centros da Barquinha, e mesmo que não se usem símbolos evidentemente vinculados ao Orixá africano, pode-se entoar pontos ligados a ele no momento do bailado no parque.



*Centro de Maria Rosa e Juarez Xavier: preparação do terreiro.
Festa de Nossa Senhora das Candeias.*

No próximo depoimento as diferenças com relação ao centro dirigido por Maria Rosa e Juarez Xavier são, mais uma vez, destacadas. Neste caso, enfatizam-se as categorias de *irradiação* e *incorporação* na construção de contrastes e oposições. Os comentários são de um membro do *Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos*, hoje dirigido por Antônio Geraldo Filho. Nas suas palavras,

“Eu acho que lá, na dona Maria, é mais Umbanda mesmo, porque os trabalhos já seguem uma linha mais pesada, pegando uns seres que ainda estão bem ligados ao plano material, que precisam usar coisas como o fumo, por exemplo (...) São seres que ainda tem pouca luz, que incorporam porque estão muito apegados à matéria e alguns até vêm para fazer o mal, dominando a pessoa, deixando o aparelho sem saber o que faz (...) Eu vejo que lá é um trabalho mais de terreiro mesmo, e aqui nós seguimos mais o trabalho da Barquinha, do Mestre Daniel, que trabalha mais com a *irradiação* do que com a *incorporação* (...)” [B: C3; if. 1].

Trata-se de uma fala de alguém que conhece o grupo de Maria Rosa e Juarez, isto é, que já participou, como visitante, de alguns de seus rituais, embora seja integrante do centro dirigido por Antônio Geraldo Filho. É importante esclarecer esse tipo de questão, pois muitas vezes os comentários e acusações em relação a um determinado grupo são feitos a partir apenas de um estigma geral, sem se basear num conhecimento real do mesmo. Os dirigentes dos centros ou igrejas da Barquinha costumam recomendar a seus membros que não freqüentem outros grupos religiosos ayahuasqueiros. A recomendação é maior, contudo, no tocante aos diferentes centros da própria Barquinha. No caso de dois centros que, antes, formavam um só, isto é, de uma matriz e sua dissidência, o impedimento de uma circulação recíproca de adeptos entre ambos os grupos é colocado pelos seus líderes de forma mais enfática. Por exemplo, ao longo do meu trabalho de campo, constatei que Francisco, dirigente do *Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz*, diversas vezes realizou reuniões ou convocou individualmente alguns fiéis apenas para exortá-los a não freqüentarem outras igrejas, ou então para repreender aqueles que já haviam desobedecido tal recomendação. As suas censuras se aplicavam mais diretamente às visitas ao centro de Chica Gabriel, uma fissão do seu grupo, conforme vimos. Entretanto, apesar dos esforços dos dirigentes de cada um desses grupos, a circulação de seus membros entre os mesmos ocorre, sendo mais significativa justamente entre matrizes e suas dissidências.

No depoimento citado notamos que há uma oposição entre as noções de *irradiação* e *incorporação*. Ambas são categorias importantes na cosmologia da Barquinha, referindo-se a diferentes formas de manifestação dos seres espirituais. Elas se encontram presentes em todos os grupos desta linha religiosa e indicam gradações nas crenças e práticas relativas à possessão por um espírito. Enquanto *incorporação* parece implicar na idéia de uma invasão ou ocupação mais total do “aparelho” pela entidade, *irradiação* remete a um tipo de manifestação espiritual mais sutil, tanto para o espírito que “baixa” quanto para o “médium” que recebe suas “vibrações”. O autor dos comentários que acabamos de citar sustenta que em seu grupo, que é o *Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos*, há mais destaque para as práticas de irradiação do que de incorporação. De fato, constatamos que de todos os grupos da Barquinha este é, atualmente, o que menos se identifica ou é identificado com práticas de possessão. Vejamos, o depoimento de seu presidente, Antônio Geraldo Filho.

“(...) Bom, quanto mais iluminada uma entidade, menos ela precisa de um apego material (...) Por isso, por exemplo, aqui na nossa igreja nós não adotamos o cachimbo, o tabaco (...) Um ser iluminado não

precisa usar tabaco (...) Já um caboclo sem doutrinação é diferente... Esse tipo de ser pode tomar o corpo da pessoa para ela fazer um monte de coisas erradas (...) Esse tipo de ser, menos doutrinado, pode até deixar o aparelho inconsciente. Aí, sim, pode acontecer a incorporação (...) Mas um espírito de luz não age assim (...) E, na verdade, um espírito de plena luz só irradia, não incorpora. Porque ele é puro, então não pode incorporar numa matéria impura. Nós sentimos sua presença, suas vibrações, ouvimos suas mensagens, as comunicações que eles trazem (...) Mesmo para sentirmos a irradiação desses seres de luz precisamos estar muito puros, limpos, preparados, desapegados da matéria.... por isso precisamos nos preparar, fazer uma dieta (...) Mas aqui na nossa igreja, nós trabalhamos mais com a irradiação, mesmo nos dias de sábado, quando tem os passes, é um trabalho de irradiação (...) Porque tem o aparelho que está lá dando passe, mas ele é só mais um instrumento de Deus. Todos nós que estamos na igreja cantando os hinos estamos participando do trabalho de caridade, chamando as entidades, que trazem os seus fluídos, as suas vibrações positivas, irradiando sua luz, e esse trabalho também pode curar (...) Então, não faz tanta diferença se tem ou não ali um aparelho para incorporar uma entidade” (...) [B: AGF]

Percebemos, mais uma vez, uma dualidade entre “luz espiritual” e “matéria”, que se expressa, aqui, nos modos de manifestação dos entes sobrenaturais – entendidos como *irradiação* e *incorporação*. Em todos os grupos da Barquinha distinguem-se momentos e espaços específicos para a “irradiação” e a “incorporação” de entidades. Como colocamos no início deste capítulo, considera-se que há seres de “plena luz”, que jamais “incorporam”, mas só “irradiam” sua presença. Normalmente, a irradiação acontece na igreja, quando são cantados os hinos ou salmos, enquanto a incorporação propriamente dita ocorre nos dias de festas, no “parque” ou “terreiro”, ou nos trabalhos de caridade, quando alguns médiuns dão “atendimento” aos “irmãos da casa” e aos “clientes” em geral. No centro dirigido por Antônio Geraldo Filho este atendimento ocorre de uma maneira simplificada. Assim, o “trabalho de caridade”, realizado nos sábados, conta apenas com a aplicação de “passes” por um médium da casa que, na ocasião, “incorpora” o seu guia. Isto ocorre no interior da igreja. Formam-se, então, duas filas de homens e mulheres que desejam “tomar passe”, enquanto os outros participantes continuam sentados, cantando os hinos. A incorporação e o atendimento seguem, neste caso, um padrão bem rígido, com pouco espaço para variações. A situação é diferente na maioria¹³⁰ dos outros centros da Barquinha, onde o “trabalho de caridade” envolve a atuação de muitos médiuns, os quais, incorporados pelos seus “guias”, dão várias consultas a um número grande de pessoas (membros ou não do centro), num espaço, em geral, separado da igreja, chamado de “gabinete” ou “gongá”, reservado especialmente para esse tipo de prática. Aí ficam os altares e objetos pessoais de todos médiuns do centro, ou melhor, dos seu “guias” que trabalham regularmente dando atendimento. Embora haja um padrão geral de “atuação” das entidades, que depende do “mistério” ao qual cada uma delas pertence, ou seja, se trata-se de um encanto do mar ou da terra, um preto-velho, caboclo etc há maior liberdade para incorporações mais particulares e “subjetivas”. Na maior parte desses grupos, além do atendimento realizado no trabalho de caridade dos sábados, estabelece-se ainda um outro dia da semana, no qual ocorrem apenas consultas no gabinete ou gongá, sem cerimônia na igreja.

¹³⁰ A única exceção é, justamente, o centro do senhor Inácio, fundado em 1992, que é, justamente, uma dissidência do *Centro Espírita Daniel Pereira de Matos*, mas parece seguir este último no que se refere aos padrões de transe desenvolvidos.

A dualidade entre *irradiação* ou *incorporação*, representada pela definição de espaços e momentos específicos para a manifestação dos entes sobrenaturais, e que reporta-se, inclusive, à própria classificação destes últimos, está longe de ser absoluta. Em muitos contextos, verifiquei que a noção de *irradiação*, ao invés de se opor completamente à noção de *incorporação*, implicava na idéia de um certo grau de possessão do “aparelho” pela entidade. Mesmo nos casos em que sustenta-se uma total dicotomia entre as duas noções, podemos observar que quando a *irradiação* ocorre o *aparelho* sempre expressa alguns traços — por exemplo, um timbre de voz ou uma expressão facial — que distinguem-se dos seus próprios, e que indicam a presença e a manifestação de um outro ser. Nesse sentido, percebemos que a crença na possessão por um espírito é um elemento crucial da cosmologia da Barquinha, existindo em todos os seus grupos, embora em diferentes graus e de maneiras variadas.

Em alguns casos, sustenta-se que uma entidade “possui” um sujeito por completo, invadindo e tomando seu corpo, o qual passa assumir a voz, a personalidade, os desejos, enfim, o “espírito” daquele ser; o sujeito invadido, pode, inclusive, perder totalmente a consciência do que acontece durante a possessão. Em outras situações, parece ocorrer uma espécie de possessão parcial, quando o “aparelho”, apesar de possuído pelo “guia”, não perde sua consciência e ainda mantém algumas características pessoais, apesar de expressar também uma série de atitudes que marcam não exatamente o seu comportamento, mas o do ser espiritual que está ali presente. Assim, trata-se, igualmente, da relativização de uma dicotomia radical entre transe consciente e inconsciente, que pode, também, ser observada em qualquer um dos grupos da Barquinha. Por outro lado, mesmo reconhecendo-se sua relatividade, esta dualidade eventualmente é acionada pelos diversos grupos no processo de construção de suas fronteiras, embora seja difícil vincular estreita e totalmente cada um dos seus pólos a um conjunto de práticas, crenças ou categorias acusatórias específicas. Por exemplo, adeptos de um grupo acusado, freqüentemente, por outros, de uma excessiva proximidade com cultos afro-brasileiros, podem valorizar um transe consciente ou inconsciente em diferentes circunstâncias, o mesmo se aplicando a seus acusadores. O depoimento de um médium do *Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte*, de Francisca Gabriel, é bastante ilustrativo a esse respeito.

“(...) É interessante... Aqui na nossa igreja nós somos orientados para trabalhar de uma forma consciente. Até porque, todo o processo do seu preparo, do desenvolvimento da sua mediunidade é isso... aprender a trabalhar de uma forma consciente com seus guias, passar a conhecer suas entidades, para saber o que você está fazendo, com consciência, para o guia poder te ajudar e ajudar os irmãos, para ser feita a caridade (...) Muitas vezes mesmo a pessoa chega até aqui e acaba entrando para a missão assim, porque ela tinha aquelas manifestações espirituais, sentia a mediunidade, mas não sabia trabalhar. Aí, aqui, justamente, aprende a trabalhar, passa a ficar uma coisa mais controlada, consciente (...) Mas na verdade é bem complicado (...) Porque o aparelho pode, também, com a sua consciência, atrapalhar o guia. Por exemplo, se o médium não tiver feito o preparo dele.... porque tem o preparo, uma dieta, os banhos de ervas (...), ele pode atrapalhar o guia, comprometer o trabalho da entidade. Ele pode atrapalhar o guia com os seus próprios pensamentos, seus problemas pessoais. Aí, passa a ser mais ele do que o guia, mas consciente do que inconsciente, entendeu? Aí, é horrível, porque o guia não tem mais como ajudar os irmãos que estão precisando (...) Ele não pode fazer o trabalho espiritual dele (...)” [B: C4; if.3]

Portanto, num grupo da Barquinha associado, em geral, a práticas da Umbanda ou do Candomblé, percebemos que tanto o aspecto consciente quanto o inconsciente do transe são valorizados no processo de comunicação entre os fiéis e os seres espirituais. O depoimento deste adepto mostra que o próprio

desenvolvimento mediúnico implica num trânsito entre consciência e inconsciência do “aparelho” no momento em que ele “trabalha” com os seus “guias”. A descoberta e o aprofundamento da mediunidade fará com que o médium passe a trabalhar com mais “consciência”. Ao mesmo tempo, no decorrer da sua atuação, dos seus “atendimentos”, a sua consciência particular pode ser um empecilho para a manifestação plena do seu “guia”, isto é, de um outro “espírito”, que tem uma personalidade e uma intenção distinta do aparelho no qual ele está incorporando. A questão é, de fato, bastante intrincada e já foi abordada de diferentes maneiras por vários estudiosos de cultos afro-brasileiros. Reginaldo Prandi, por exemplo, sustenta que no Candomblé valoriza-se, principalmente, a idéia de que o transe de possessão deve ser experimentado de forma inconsciente pelos filhos-de-santos (Prandi 1991, p. 175). Mas, ao mesmo tempo, o autor acaba por indicar que, dependendo da fase em que o fiel se encontra no seu processo de desenvolvimento mediúnico e de aprendizado do transe, outros elementos, além da inconsciência, se revelam importantes para moldar e definir esse tipo de experiência. Como ele coloca,

“o transe pode ser perfeitamente observado como uma classe de papéis que implicam aprendizado (socialização), sentido organizador (papel ritual) e significado no interior do grupo que ele define e pelo qual é definido (organização institucional)” (p. 176).

Assim, percebemos que vários aspectos do aprimoramento da mediunidade, bem como da experiência extática, relacionam-se a um aprendizado de técnicas, regras, noções etc remetendo, deste modo, a uma conscientização do “médium”, “aparelho” ou “cavalo” dos fenômenos místicos que o afetam, e que conduzirão, em determinados momentos, a uma necessária inconsciência. O aspecto consciente do desenvolvimento mediúnico também parece reportar-se a uma espécie de “controle” da própria mediunidade e de seus efeitos. Isto é evidente na fala do médium do centro de Chica Gabriel, e tem sido igualmente destacado em análises sobre religiões como o Candomblé ou a Umbanda. O controle das manifestações mediúnicas por aqueles que são seu alvo vincula-se, por sua vez, ao próprio processo de conversão, como vimos, aliás, em muitos dos depoimentos dos adeptos da Barquinha, aqui citados. O tema foi exaustivamente problematizado com relação aos cultos afro-brasileiros mais tradicionais, destacando-se, nos diferentes estudos, os modos particulares assumidos por esse controle dos fenômenos mediúnicos. Para Paula Montero (1985), por exemplo, na Umbanda, a mediunidade não desenvolvida constitui o “diagnóstico” mais freqüente para os males que chegam aos terreiros (Montero 1985, p. 154), sendo umas das principais causas da conversão e associando-se a uma “doença”. Nesse sentido, ela diz que aprender a tornar-se um médium, na Umbanda, é “a forma privilegiada de cura” (Montero 1995 p. 156). O transe de possessão seria, então, uma “espécie de estado controlado da doença, na medida em que o médium, porque desenvolvido, sabe quando entrar e sair dele” (p. 157). Da mesma forma, na Barquinha a conversão de muitos fiéis liga-se a cura de uma doença associada ao descontrole da mediunidade. Este parece ter sido o caso da própria líder do *Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz*, Francisca Gabriel. Ela não é, contudo, a única, pois vários outros adeptos desta religião explicam seu ingresso nela de um modo similar.

Muitos dos estudiosos da Umbanda e do Candomblé relacionam o processo de controle da mediunidade pelo médium a uma estruturação da própria personalidade destes últimos. De certo modo, esta é a visão de Bastide (1978 e 1989) a respeito da possessão no Candomblé, quando ele enfatiza que as características dos Orixás correspondem a atributos pessoais dos adeptos. O transe conduziria, assim, à organização e definição da

psique dos médiuns. Diversos autores seguiram esta linha de interpretação, aplicando-a também para a Umbanda. Este foi caso de Montero (1895), citada anteriormente, que entende que o desenvolvimento da mediunidade no contexto umbandista permite que os médiuns conheçam, aceitem e integrem diferentes aspectos ambíguos de sua estrutura psicológica. Os vários “guias” ou entidades com as quais um médium trabalha e que incorporam nele seriam, deste modo, partes da sua personalidade. Nas palavras da autora,

todo indivíduo tem e é ao mesmo tempo seu caboclo, seu preto-velho, sua criança e seu exu. Esse complexo de entidades exprime o leque dos “eus” possíveis (Montero, p. 150).

Algumas análises, porém, procuram apontar para os limites desse tipo de perspectiva. Márcio Goldman, por exemplo, num artigo, mostra que a possessão, no Candomblé, relaciona-se à construção de uma noção de pessoa muito diversa daquela própria à tradição ocidental (Goldman 1987). Para ele, as características dos Orixás não podem ser reduzidas às idiossincrasias dos filhos-de-santos, pois expressam atributos divinos. Não podemos esquecer, segundo o autor, que na ótica dos adeptos do Candomblé é, sobretudo, essa essência divina que os Orixás transmitem aos seus filhos-de-santos no momento da incorporação. Nesse sentido, o transe, bem como o desenvolvimento da mediunidade seria mais do que estruturação psíquica ou integração de aspectos heterogêneos da personalidade dos fiéis, implicando numa experiência intensa de alteridade. Tal enfoque talvez nos ajude a compreender melhor uma parte da fala do médium do centro de Chica Gabriel, onde ele coloca que o aparelho muito consciente pode “comprometer”, com os seus “próprios pensamentos e problemas pessoais”, o “trabalho espiritual” do “guia”. Portanto, para o entrevistado, as entidades não parecem ser a tradução direta das emoções, do temperamento ou das capacidades cognitivas do “médium”, e a sua visão, aliás, equipara-se a de vários outros membros da Barquinha.

Todas estas questões apontam para a proximidade da Barquinha com a Umbanda e o Candomblé, sugerindo que, como estas últimas, a primeira também pode ser classificada como uma religião mediúnica.¹³¹ De fato, a crença na mediunidade se revela essencial no universo de todos os grupos da Barquinha. Vimos que ela está, aí, intrinsecamente ligada ao próprio processo de conversão, relacionando-se, igualmente, ao aprimoramento dos conhecimentos técnicos, rituais, míticos e espirituais do adepto. Embora a noção de mediunidade também esteja presente nas linhas religiosas do Santo Daime e da União do Vegetal, ela não é, aí, tão determinante quanto o é na Barquinha. Este ponto relaciona-se com as diferenças, entre as três linhas, nos seus tipos de transe, já que como colocaram vários autores, a mediunidade está diretamente vinculada à incorporação. Tal é a visão, por exemplo, de Brumana e Martínez (1991), que, ao definirem o Espiritismo kardecista, a Umbanda, o Candomblé e o Pentecostalismo como “religiões subalternas” pertencentes a um mesmo sistema, concluem que todas elas são, também, explícita ou implicitamente, “cultos de possessão”, conforme suas

entidades místicas se manifestam
privilegiadamente através de sua incorporação
mediúnica nos agentes religiosos (1991, p. 83).

¹³¹ Yvonne Maggie (1977 e 1992) classifica terreiros de Umbanda, de Candomblé e centros espíritas como mediúnicos. Outros autores também seguem a mesma classificação, como Lísias Nogueira Negrão (1996).

Brumana e Martínez sustentam, contudo, que a incorporação mediúnica, nas quatro religiões enfocadas em seu estudo, assume formas variadas, procurando compreender, justamente, como se dão tais variações. Apesar de não seguirmos, aqui, a perspectiva teórica destes autores, baseada na idéia de “religiões subalternas”, sua análise das distinções entre as formas de transe mediúnico será importante na comparação empreendida na presente tese e, por isso, a retomaremos posteriormente. É interessante pensarmos, também, como essa discussão afeta as relações e as fronteiras entre a linha da Barquinha e a do Santo Daime, quando lembramos o caso de grupos do CEFLURIS, que abriram um espaço maior para práticas e crenças religiosas afro-brasileiras, criando a “Umbandaime”. Trataremos desse ponto



Trabalho de Concentração na Igreja de Antônio Geraldo Filho (Farda Azul).



Altar da Igreja de Francisco Hipólito de Araújo: féis com Farda Branca.

no próximo item.



*Encerramento de Romaria de São Sebastião na Igreja.
Centro de Francisca Gabriel.*

Questões relevantes nas Fissões da Barquinha

Portanto, o processo de diferenciação entre os vários grupos da Barquinha é bastante intenso, conduzindo a freqüentes fissões no seu interior. Por outro lado, alguns elementos se destacam e se repetem nesse movimento de contraste e rupturas contínuas. Como vimos, as diferenças nas formas pelas quais os seres espirituais se manifestam para os fiéis, associadas a variações nos tipos de transe mediúnicos, são aspectos significativos na construção das fronteiras entre os respectivos centros da Barquinha. Tais aspectos diferenciadores, na verdade, darão origem a todo um conjunto de distinções, que aciona as crenças e noções mais cruciais desta linha religiosa.

Assim, observamos que nos diversos grupos da Barquinha os distintos modos pelos quais as entidades incorporam nos médiuns implicam no uso, aceitação, valorização ou não de objetos rituais, expressões corporais, certos tipos de palavras ou termos, hinos, pontos etc. A adoção ou rejeição desses signos da incorporação mediúnica conduz a oposições e aproximações fundadas através de categorias como “evolução”, “doutrinação”, “espiritual”, “material”, “luz”, “trevas”, todas constitutivas da cosmologia da Barquinha. Constatamos, por exemplo, que o tabaco dos pretos-velhos ou caboclos é um importante elemento na definição das fronteiras entre os centros da Barquinha, sua utilização ou recusa podendo ser associada a uma menor ou maior evolução espiritual, dependendo da argumentação desenvolvida. Ele pode ser apresentado como sinal de “apego material”, “mistificação”, comportamento “inferior” ou pouco “doutrinado”, mas também, pode ser emblema de autenticidade do trabalho espiritual ou elemento de “cura”, de “purificação”, etapa imprescindível no “caminho da evolução” e no encontro da “luz”.

Com relação ao uso do tabaco é importante dizer, também, que normalmente, mesmo nos centros em que ele é admitido, sua utilização não ocorre em todas as situações. Não é o adepto do culto que pode fumar tabaco, mas é a entidade, o guia incorporado, e em determinadas cerimônias, que pode fazê-lo. Nesse sentido, o tabaco é um elemento que constrói e marca espaços bem como limites rituais e simbólicos, seja entre grupos diferentes ou apenas no interior de um dele. Praticamente todos os dirigentes de igrejas da Barquinha

recomendam a seus adeptos não consumir tabaco. Em alguns casos, inclusive, a desobediência a essa recomendação pode levar a punições, ou impedir a permanência no culto, ou ainda ser condição para a própria conversão.¹³²

Outros aspectos da experiência do transe em grupos da Barquinha, como a questão da consciência ou inconsciência do médium ou “aparelho”, envolvem, da mesma forma, uma possibilidade extensiva de interpretações, como mostramos anteriormente. Conforme também ressaltamos, a dinâmica e a mobilidade de todas essas associações explica-se pela própria flexibilidade da cosmologia da Barquinha. Inicialmente, há a dicotomia espiritual-material, que fundamenta outras oposições e é a base da construção de todas as crenças e práticas desta religião. Mas, num segundo momento, percebemos que a dicotomia fundante se transforma numa complementaridade constante entre pólos opostos.¹³³ Pois, se a “matéria” é vinculada à falta de “evolução” ou de “luz”, por outro lado, ela é o meio pela qual o “espiritual” se revela. A incorporação mediúnica é, assim, uma necessidade no âmbito da prática religiosa desta linha. Brumana e Martínez (1991) chegam a idêntica conclusão para o caso da Umbanda, afirmando que o tipo de transe aí desenvolvido torna o corpo “sagrado” e faz do “aparelho” o próprio “espírito” ou “guia”. Por isso, inclusive, a definição de “culto de possessão” caberia tão bem à Umbanda (pp. 89-90).

A flexibilidade do panteão e da cosmologia da Barquinha é expressa, também, na noção de “caridade”, peça fundamental das suas práticas. A caridade significa a “doutrinação” dos espíritos ou entidades inferiores para que eles possam “evoluir”, tornando-se seres mais elevados e com mais “luz”. A evolução se dá, justamente, através da incorporação dos guias nos aparelhos, quando se realizam a caridade e a doutrinação propriamente ditas. Ao incorporar um caboclo, um preto-velho, um encanto ou um exu o médium começa a doutriná-lo, ensinando-o a trabalhar para o “bem”, isto é, de acordo com uma determinada “linha”. Ao mesmo tempo, o trabalho para o “bem” ou “doutrinado” se expressa por meio das “obras de caridade” agora praticadas pela entidade. Assim, cumprindo sua “missão”, curando os “irmãos”, ela pode evoluir. Nesse sentido, o panteão da Barquinha é mutante, na medida em que muitos dos seres que aí se encontram tem uma definição instável, a qual está sujeita a alterações conforme eles progridem espiritualmente.

Isto acaba por afetar a própria disposição mais geral das entidades em diferentes “mistérios”. Como já explicamos, em princípio, considera-se que os seres do astral são mais evoluídos do aqueles que pertencem ao mar e à terra. A sua maior evolução manifesta-se, também, por meio de um distanciamento em relação ao plano material e, simultaneamente, por um grau de luz superior. Aqui, preserva-se, portanto, os pares dicotômicos material-espiritual e trevas-luz. Mas essa configuração pode ser anulada quando lembramos que a maioria dos seres com os quais se “trabalha”, na Barquinha, estão ainda num processo de “evolução”. Da mesma forma, uma entidade que encontra-se, agora, no mistério do astral, pode ter estado, antes, nos mistérios do mar e da terra. Por exemplo, o bispo ‘Dom Simião’, de Francisca Gabriel, já trabalhou ativamente no mar, como um encantado, o ‘Príncipe Espadarte’, e também na terra, como ‘irmão José’. Ele evoluiu e hoje pertence ao astral. Esta evolução

¹³² O mesmo se aplica ao álcool, sendo que o uso deste é condenado em todos os grupos da Barquinha. Há igrejas nas quais esse tipo de norma coloca-se de um modo bastante rígido, como na que é dirigida por José do Carmo. Em outras, o controle quanto ao cumprimento de tais preceitos envolve uma maior flexibilidade. Discutiremos alguns dos significados das prescrições acerca do consumo do tabaco e do álcool na Barquinha no capítulo quatro.

¹³³ Maria Laura Cavalcanti mostra que a complementaridade entre Matéria e Espírito é constitutiva do Espiritismo kardecista (1983).

modificou sua forma de “atuação”. Atualmente, ele “irradia” mais do que “incorpora”, e não fuma mais tabaco. Porém mar, terra e astral fazem, igualmente, parte da sua essência. Como explicou a própria médium que o “recebe”, Francisca Gabriel.

“Eu acredito que é como uma pessoa que tem vários títulos, mas continua sendo a mesma pessoa. Assim é Dom Simião, Príncipe Espadarte, Príncipe da Paz... A mesma entidade, o mesmo espírito de luz, que tem conhecimento dos três mistérios: Terra, Mar e Astral (...) Só que, com a evolução, ele passa a ter um grau a mais, vai se aperfeiçoando e aprendendo a trabalhar de outra forma (...)” [B: FG-a]

Contudo, constatei ao longo da minha pesquisa, que, em geral, as entidades “batizadas” que já “trabalham” num centro, incorporando nas “obras de caridade”, muito raramente são categorizadas como “inferiores” ou pouco “evoluídas” sem ressalvas. Isto é verdade para todos os grupos da Barquinha. Ao serem questionados se entidades como pretos-velhos, encantos do mar, caboclos etc seriam “menos evoluídas” ou “mais inferiores”, a maior parte dos fiéis fornecia respostas que relativizavam a suposta baixa evolução destes seres. Francisco Hipólito de Araújo, por exemplo, numa entrevista, logo depois de dizer que as entidades do astral possuíam um “grau de luz mais elevado” do que as do mar e da terra, enfatizou que os seres destes dois mistérios tinham também “um conhecimento fabuloso”, sendo “responsáveis por grande parte dos benefícios recebidos pelas pessoas” que freqüentam o seu centro (B: F-a). Numa outra ocasião, um dos principais médiuns do grupo de Francisca Gabriel, teve dificuldade de entender a mesma questão, expressando um evidente estranhamento com a idéia de classificar estas entidades como menos “elevadas” ou “evoluídas”. Vejamos sua resposta.

“Menos elevadas?! Não! Eu não acho que elas são menos elevadas ou menos evoluídas. Elas estão no grau de luz delas. São seres que estão cumprindo o papel deles, a missão deles. Eles são tão respeitados e importantes quanto um missionário, um bispo. Eles são muito importantes no trabalho, nas obras de caridade. Eu não usaria esse termo... menos evoluído, porque eles tem o grau deles (...)” [B: C4; if. 3]

O termo missionário, aplicado como um título para se referir a determinadas entidades do astral, eventualmente é também utilizado para os seres pertencentes ao mar e à terra, apontando, igualmente, para uma relativização da configuração do panteão da Barquinha em mistérios mais ou menos evoluídos. Assim, Francisca Gabriel me disse, numa conversa informal, que “todas as entidades e todos os irmãos que trabalham nas obras de caridade são missionários”, conforme se dedicam à “missão da caridade”. Tais observações nos levam a uma reavaliação de uma teoria apresentada, por vários estudiosos, sobre a classificação dos espíritos que incorporam na Umbanda. Segundo esta teoria, no âmbito umbandista as entidades consideradas menos evoluídas seriam, ambigualmente, as responsáveis pela cura. Ao mesmo tempo em que pretos-velhos, caboclos, crianças e exus ocupariam as posições mais baixas na escala evolutiva e no panteão da Umbanda, eles seriam detentores do poder de curar. Apesar de admitir uma inversão de valores, destacando o papel destes entes sobrenaturais no contexto de seus cultos, a argumentação desenvolve a curiosa conclusão de que os próprios fiéis desvalorizam as entidades que cultuam porque as classificam como “menos evoluídas” (Montero 1985). Trata-se de uma perspectiva baseada em pressupostos de outras análises sobre religiões afro-brasileiras, como algumas de Bastide

(1989) e de Renato Ortiz (1991), principalmente este último, que procura mostrar que o processo de surgimento e legitimação da Umbanda implicou numa aceitação dos valores dominantes, brancos e ocidentais por populações negras e setores populares da sociedade brasileira. Nesse tipo de análise, muitas vezes a cosmologia ou o conjunto ritual umbandista é visto como reprodução ou afirmação da ideologia. O caso dos grupos da Barquinha aponta numa outra direção. Beatriz Guimarães (1992) lembrou a questão ao analisar um terreiro carioca de Umbandaime, num estudo já comentado aqui.

Enquanto alguns elementos rituais ou doutrinários são acionados para marcar as fronteiras e oposições entre os diferentes centros da Barquinha ao serem recusados ou negados, outros se revelam importantes mecanismos no processo de disputa entre estes centros exatamente porque sua posse é alvo de concorrência, se constituindo em espécies de símbolos de poder e em meios de afirmar ou legitimar uma nova liderança ou novo grupo. Este é o caso dos hinos ou salmos. Como esclarecemos anteriormente, eles possuem um caráter de mistério e segredo. Por isso, em todos os processos de ruptura ocorridos no interior da Barquinha os líderes dos grupos originais, isto é, das matrizes, procuraram impedir o acesso dos representantes de grupos dissidentes à letra e à partitura musical dos principais hinos desta religião. Como a sua presença é essencial para a realização dos rituais da Barquinha, isto cria situações bastante tensas. Vários integrantes do *Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz*, de Francisca Gabriel, por exemplo, relataram que quando ocorreu o rompimento com o centro dirigido por Manuel Araújo, este se negou a fornecer uma cópia dos hinos ao novo grupo. Como contou um desses adeptos,

“Quando a madrinha veio para cá, ela veio sem nenhum hino, não trouxe nada. O padrinho Manuel não quis dar... procurou impedir de todo jeito que a gente trouxesse a letra dos hinos (...) Eram os salmos do Mestre Daniel e outros, do Antônio Geraldo, e muitos da madrinha mesmo, que ela recebeu lá... mas que ela não tinha anotado, escrito (...) Depois, alguns filhos da madrinha e outras pessoas que ainda freqüentaram por mais um tempo o padrinho Manuel é que foram trazendo aos poucos os hinos, copiando, tudo escondido (...) O Antônio Geraldo também ajudou bastante, deu vários hinos para a madrinha (...) E, aí, a madrinha foi recebendo os hinos dela aqui. Primeiro, ela recebeu o salmo da Virgem Mãe Adorada (...) Depois, começou a receber muitos outros, que falam da história dela (...) que comprovam a missão da madrinha (...)”
[B:C4; if. 1]

Notamos que, se por um lado há uma concorrência pela aquisição dos hinos dos fundadores do culto, ou seja, pela posse da tradição, por outro, há uma necessidade dos representantes das dissidências apresentarem seus próprios hinos para legitimarem os novos centros ou igrejas formados. Por isso, ao final do seu relato, o integrante do grupo de Francisca Gabriel enfatiza que, concomitantemente aos esforços para se obter os salmos guardados na igreja de Manuel Araújo, a líder desta dissidência recebeu outros hinos, os quais “comprovam a sua missão”. O mesmo processo ocorreu em diversos centros dissidentes da Barquinha. Numa ocasião, Antônio Geraldo Filho me disse que seu pai recebeu uma quantidade muito maior de hinos depois que fundou seu novo centro. Percebemos, também, no movimento de disputas pela posse dos hinos, que ocorrem algumas alianças entre as dissidências. Na fala acima, afirma-se que Antônio Geraldo, que rompeu com Manoel Araújo em 1979, ajudou Francisca Gabriel na criação de seu grupo, em 1993, fornecendo a ela muitos hinos. O fato me foi

confirmado pela própria Francisca Gabriel, que me disse ter, igualmente, auxiliado, no mesmo sentido, os dirigentes de dois outros grupos surgidos nesta linha religiosa no decorrer dos anos noventa. Um deles é o *Centro Espírita Santo Inácio de Loyola*, fundado em 1992 por Inácio da Conceição Andrade, resultante de uma ruptura com o *Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos*, de Antônio Geraldo.¹³⁴ Inácio admitiu que Francisca Gabriel lhe deu várias letras e partituras de hinos quando ele decidiu constituir seu próprio centro. Ele disse também que, embora o rompimento com Antônio Geraldo tenha ocorrido de forma “pacífica”, este se recusou a lhe dar quaisquer cópias dos hinos [B: I; C5].

Simultaneamente, no seu discurso, Inácio aciona tanto salmos como outros elementos cosmológicos da Barquinha na tentativa de legitimar a criação de seu grupo. Assim como vários dos líderes desta linha, ele afirma que confirmou a necessidade de criar um novo centro através de uma “miração”. No seu relato, observamos a presença de vários símbolos, conteúdos e imagens típicas do universo religioso da Barquinha, repetindo-se, inclusive, cenas e passagens de mirações e salmos de outros de seus integrantes, como do próprio Mestre Daniel. Atentemos para a narração que ele faz da miração que lhe “trouxe” a “revelação” de sua ruptura com o centro de Antônio Geraldo.

“Foi numa Semana Santa, num momento muito difícil da minha vida, depois que meu filho morreu (...) Eu estava num trabalho alto... lá com o Mestre Antônio Geraldo... foi um dos trabalhos mais altos¹³⁵ que eu já tive (...) Foi aí que eu vi, na miração, o *cruzeiro* vindo do alto, brilhando como um cristal. Era um cruzeiro muito bonito que se movimentava no ar, por cima, como uma *nave*. Ele vinha baixando do alto, na minha direção, até que ele abriu no meio. Dentro do cruzeiro tinha uma espécie de cristal, era muita luz que saía de lá... E aí, *um missionário saiu daquele cruzeiro e me entregou um livro aberto* (...) E nesse livro estava tudo revelado. Foi assim que eu vi que tinha fazer a minha igreja (...)” (B; I; C-5)

A imagem do “livro”, que como vimos é fundamental na simbologia da Barquinha, é colocada, aqui, para justificar a ocorrência de uma fissão e o conseqüente surgimento, nesta linha, de uma nova igreja. A miração de Inácio reproduz, inclusive, a cena principal da revelação obtida pelo próprio Mestre Daniel, que fundamenta a criação do seu culto: a de uma entidade que lhe entrega um livro. Mas outros elementos importantes do universo cosmológico da Barquinha são, também, mencionados nesta miração, como é o caso do cruzeiro ou ainda a metáfora da nave. Ambos são bastante recorrentes no conjunto de crenças e práticas da Barquinha. O cruzeiro — a cruz com um braço horizontal seccionando um vertical, utilizada pela igreja católica — está presente em vários dos espaços rituais de todos os grupos desta linha religiosa, como no parque, na frente ou ao lado da igreja, e no interior dela, quando se apresenta na forma de uma mesa. Já a nave é uma figura citada freqüentemente em salmos de vários dos líderes da Barquinha, como nos do Mestre Daniel e de Antônio Geraldo, aparecendo igualmente nas mirações, narrativas, discursos de muitos dos seus integrantes. Ela é

¹³⁴ Inácio conheceu a Barquinha com dezoito anos de idade, em 1980, através do centro recém fundado por Antônio Geraldo, sendo um de seus primeiros novos integrantes. Segundo ele, os motivos que o levaram a ingressar neste culto religioso se relacionavam com um “chamado espiritual” e com o desenvolvimento de sua “mediunidade”.

¹³⁵ Na linha da Barquinha a expressão “um trabalho alto” se refere, em geral, a passagens difíceis e/ou fortes vividas pelos fiéis durante um ritual no qual se bebeu o Daime.

associada à igreja ou templo onde se reúnem os fiéis e, de um modo mais genérico, à própria “missão” da irmandade, de forma similar ao que acontece com a imagem da “barca”.

Comentamos que Inácio enfatizou o contexto “pacífico” de seu rompimento com o centro de Antônio Geraldo. É interessante observar que ele procura acentuar o caráter supostamente harmônico desta separação por meio do estabelecimento de laços entre os próprios entes sobrenaturais, pertencentes tanto ao panteão de sua igreja quanto daquela que lhe deu origem. Assim, ele sustenta que existe uma ligação profunda entre o seu “guia espiritual” e o do seu “padrinho Antônio Geraldo”. Vejamos sua explicação.

“Mas tudo aconteceu dentro de uma grande harmonia. Quer dizer, no princípio o padrinho¹³⁶ não queria aceitar... ele achava que eu era muito novo, não pensava que eu fosse capaz. Ele demorou para aceitar (...) Mas eu logo comecei a fazer o meu próprio Daime, e fazer os meus trabalhos aqui, na minha casa, com a minha família, meu pai, meu irmão e mais algumas pessoas. Fiquei um tempo fazendo os meus trabalhos aqui, e freqüentando lá no padrinho. As pessoas sabiam, às vezes comentavam, tinha muita fofoca... o povo falava mal. O padrinho sabia, claro. Nessa época ele ainda não queria aceitar (...) Mas tinha que ser mesmo, eu via nos trabalhos que eu tinha que fazer esta igreja, era o que estava sendo revelado para mim. Então, não dava para negar (...) Mas o Antônio Geraldo sempre foi meu Mestre, meu professor, que me ensinou tudo (...) Quando cheguei na igreja, não tocava nada. Tudo eu aprendi com ele (...) E nos trabalhos veio a comprovação, a aprovação dele, do padrinho Antônio Geraldo (...) São Policarpo, que era o guia dele, apareceu para mim nas mirações, para aprovar o meu trabalho (...) Porque isso eu também fui entendendo pelos hinos, dentro da miração, que São Policarpo e Santo Inácio, que é a entidade que tem uma ligação comigo, já se conheciam desde um tempo muito antigo... Esse é o mistério (...)” (B: I; C-5)

Conforme vimos, da mesma maneira que ocorre em outros casos, como no de Francisca Gabriel, o nome do centro de Inácio refere-se à principal entidade espiritual com a qual ele trabalha, Santo Inácio de Loyola. Procura-se, aqui, ressaltar a existência de afinidades entre os seres que representam a identidade espiritual dos dirigentes do grupo matriz e da sua dissidência, com o objetivo de se afirmar a própria autenticidade desta última. No início de sua fala, Inácio admite a dificuldade e a demora de Antônio Geraldo em aceitar o rompimento mas, ao final, ele atenua o fato ao destacar a “aprovação” mística da sua igreja. Percebemos, também, que vários aspectos enfatizados em outros processos de rupturas, analisados na presente tese, colocam-se, novamente, no movimento de criação do centro de Inácio. Um deles é a afirmação de uma inevitabilidade do surgimento da fissão, comprovada nas mirações, visões, salmos, sonhos. Por outro lado, como acontece na relação que vários dos líderes de grupos dissidentes estabelecem com a imagem dos próprios fundadores das linhas, aqui, também, procura-se manter um elo entre o Mestre original (no caso, Antônio Geraldo) e os representantes da dissidência. Observamos, por último, que como sucede com os dirigentes de novos grupos do Santo Daime, o fato de Inácio possuir o *know-how* técnico e ritual de confecção do chá foi um elemento facilitador da legitimação de sua posição de líder de um centro dissidente. O depoimento de Inácio mostra, ainda, que a ocorrência de conflitos e fissões não anula ou impede os vínculos entre os seres espirituais, os quais, em muitos casos, são cultuados, indistintamente, em centros matrizes e suas dissidências. É o que

¹³⁶ Como podemos notar termos como “padrinho” e “madrinha” também são, ocasionalmente, utilizados pelos membros de grupos da Barquinha para se referirem a seus respectivos líderes, a exemplo do que ocorre nos grupos do Santo Daime.

acontece, por exemplo, com o guia de Francisca Gabriel, Príncipe Espadarte ou Dom Simião, que mesmo após o rompimento entre ela e o centro de Manoel Araújo, continuou trabalhando neste último, incorporando em outros médiuns. Don Simião aliás, é uma entidade que se manifesta em vários outros centros da Barquinha.

As alianças entre grupos dissidentes, como observamos no caso da transmissão das letras e partituras de hinos, são bastante freqüentes, e envolvem diversos aspectos, conforme veremos em outros momentos da nossa análise. Membros de grupos dissidentes, inclusive de linhas diferentes, costumam visitar ou participar, eventualmente, dos rituais uns dos outros. Existem também determinados centros ou igrejas nos quais a circulação de adeptos de outros grupos é mais intensa. Tal parece ser o caso do centro de Francisca Gabriel, freqüentado, constantemente, por integrantes do CEFLURIS, Alto Santo e UDV. A circulação de adeptos das religiões ayahuasqueiras pelos diferentes grupos que são internos a elas sugere que talvez ocorra uma distinção de ofertas e serviços religiosos prestados aos fiéis por cada um dos centros, igrejas, núcleos. Isto é mais fácil de se observar quando nos detemos em uma única linha. Por exemplo, verifiquei que os membros de alguns centros da Barquinha, apesar das recomendações contrárias dos seus respectivos dirigentes, procuram os médiuns de grupos oponentes ou rivais para se consultar, na tentativa de solucionar determinados problemas que aparentemente não encontrariam respostas nos próprios centros ao qual pertencem estes fiéis.

Esse tipo de trânsito era bastante comum entre os grupos liderados por Francisco Hipólito Araújo e Francisca Gabriel e, em menor escala, envolvia também o *Centro Espírita, Luz, Amor e Caridade*, do casal Maria Rosa e Juarez Xavier. A tensão entre os dois primeiros é, conforme mostramos até agora, bem grande, configurando-se num caso típico de rivalidade e oposição entre uma matriz e seu grupo dissidente, agravado, ainda, pelo fato que trata-se de grupos geograficamente vizinhos. Mas, vale observar, também, que os três centros representam importantes referenciais desta linha religiosa. Assim, o centro hoje presidido por Francisco Hipólito Araújo associa-se à própria origem da Barquinha; já o de Francisca Gabriel e o *Centro Espírita, Luz, Amor e Caridade* foram fundados por duas das principais e mais antigas médiuns desta religião. Creio que, a questão da incorporação mediúnica, aliás, é o elemento mais determinante no movimento de circulação de fiéis e de concorrência entre os conjuntos rituais de cada um desses grupos, os quais marcam-se, justamente, por um destaque das “obras de caridade” através do transe de possessão, ao contrário do que ocorre no *Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos*, e na sua dissidência, criada por Inácio.

As distinções nos modos de incorporação das entidades, já descritas aqui, estimulam a disputa, entre esses centros, pela conquista dos fiéis, gerando, por outro lado, um trânsito dos seus respectivos membros nos mesmos. Constatei alguns casos, por exemplo, nos quais adeptos do *Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz*, de Francisco Hipólito Araújo, consultavam-se, freqüentemente, com os guias que dão atendimento semanais no gongá do centro de Francisca Gabriel. Um desses adeptos me explicou, no decorrer de uma conversa informal, que sua mediunidade estava “obstruída” porque, no seu centro, não encontrava oportunidade para trabalhar no gabinete (como o local de atendimento e consultas é chamado neste grupo). Provavelmente, ele se referia ao fato de que para atuar como um médium da casa regular, no trabalho de atendimento, é preciso se submeter, muitas vezes, a um longo preparo. Obviamente, nem todos aqueles que desejam trabalhar nas obras de caridade têm esta permissão e é claro que a decisão do dirigente do grupo é crucial nesse processo. Isto vale para todos os centros da Barquinha, mas em alguns deles as restrições para se trabalhar como médium no gongá ou gabinete são maiores. Da mesma forma, o dirigente do centro pode estruturar esse tipo de prática através de um controle mais ou menos direto dos médiuns. A situação vivida pelos

adeptos da Barquinha lembra o caso, analisado por Birman (1995), de integrantes de terreiros de Umbanda e do Candomblé do Rio de Janeiro, que trocam uma religião pela outra. A autora procura mostrar que a mudança de culto ocorre, na maior parte das vezes, porque cada um deles faz parte de um mesmo sistema de distinções, continuidades e equivalências, expressando diferentes competências rituais, simbólicas, terapêuticas etc. Nesse sentido, Birman diz que a troca do terreiro de Umbanda pelo de Candomblé ou vice-versa não coloca em questão “os cultos existentes”, mas expressa “uma busca constante dos indivíduos por novas soluções religiosas” (Birman 1995, p. 27).



*Incorporação na Igreja: entidade se manifestando e dando palestra.
Centro de Francisca Gabriel.*



*Médium incorporando seu Caboclo durante trabalho de caridade. Centro de
Antônio Geraldo.*

Linha do astral x Linha da floresta: a Barquinha e a Umbandaime

Conforme vimos, o que mais distingue a linha do Santo Daime da Barquinha é justamente uma relação distinta com o universo religioso afro-brasileiro. De um modo geral, sobretudo do ponto de vista dos daimistas, a separação entre as duas linhas é marcada por uma suposta proximidade maior da Barquinha com cultos como a Umbanda ou o Candomblé. Um dos indícios desta distinção, também ressaltado pelos adeptos do Santo Daime, seria o tipo de transe apresentado nos grupos da Barquinha, relacionado à possessão ou incorporação de seres espirituais como “caboclos”, “pretos-velhos” etc pelos fiéis. Muitas vezes, estas entidades, próprias da Umbanda, são vistas pelos daimistas como “inferiores” ou “menos evoluídas” e “doutrinadas”. Ao mesmo tempo, procura-se enfatizar a diferença de transe extático por meio dos estilos rituais diversos desenvolvidos nas duas linhas. Assim, integrantes de várias igrejas do Santo Daime frequentemente entendem que suas cerimônias destacam um “controle” da consciência dos participantes no processo de comunicação com o mundo espiritual, enquanto nos “trabalhos” da Barquinha poderiam ocorrer situações de inconsciência dos fiéis, conduzindo a uma “desordem” da própria auto-identidade destes últimos. A idéia de “disciplina” é constantemente usada por daimistas para marcar tais oposições. Vejamos a fala deste integrante de um dos centros do Alto Santo.

“No trabalho do Mestre Irineu é tudo muito disciplinado. O bailado é uma disciplina, da mente, do espírito, dos pensamentos, da matéria. Uma limpeza e uma disciplina (...) A gente tem que ficar bem concentrado, nos hinos, no bailado, fazer o nosso próprio trabalho concentrado para não atrapalhar a corrente, justamente para não deixar as energias negativas entrarem na corrente (...) A gente tem que ficar alerta, controlar a mente para não deixar a matéria se abater com as energias de seres inferiores (...) No hinário a gente se concentra para que esse tipo de corrente negativa se afaste (...) Justamente a gente não pode se deixar possuir por elas”
[AS: C-9]

Esse tipo de visão é bem mais comum entre membros de grupos do Alto Santo do que do CEFLURIS, onde a aceitação de práticas e crenças de religiões afro-brasileiras é maior. Isto parece, num primeiro momento, aproximar o CEFLURIS da Barquinha. Mas a questão não é, na verdade, tão fácil de se resolver, como veremos. Antes, contudo, de nos determos neste ponto, é importante chamar a atenção para o fato de que muitas das categorias utilizadas nos discursos dos daimistas para marcar suas distinções em relação à Barquinha são, igualmente, acionadas pelos adeptos dos diferentes centros desta última no seu processo de oposição. Como mostramos no decorrer do presente capítulo, a idéia de uma maior ou menor “evolução” e “doutrinação” dos seres espirituais, bem como noções de um transe mais ou menos “controlado”, “ordenado” ou “consciente” são freqüentes nas disputas ocorridas no interior da própria Barquinha, revelando-se fundamentais na definição das fronteiras de seus grupos. Por outro lado, tais categorias podem também ser usadas por adeptos da Barquinha no seu movimento de contraste com a linha do Santo Daime. Numa entrevista que realizei com Antônio Geraldo, ele compara o bailado da Barquinha com o do Santo Daime, equacionando as distinções entre ambos por meio de algumas dessas noções. Observemos suas colocações.

“(…) No bailado do parque nós cantamos os hinos-pontos para chamar as entidades. Cada ponto chama uma falange, das crianças, dos pretos-velhos, dos caboclos, os encantos da floresta, do mar, as

sereias (...) Quando umas descem para brincar, outras sobem (...) Tem uma ordem que precisa ser seguida, porque cada ponto é de um tipo de entidade, de uma falange (...) Por isso, tem que ter uma organização, um controle do que se canta... O trabalho tem uma estrutura já determinada (...) O bailado lá do Mestre Irineu já é bem diferente. Primeiro que é um outro trabalho mesmo (...) Tem muitas diferenças. Por exemplo, aqui nós não usamos o maracá, porque o maracá, com o ritmo dele, pode desconcentrar as entidades, atrapalhar o trabalho delas, fazer descer aquela que é para subir ou o contrário (...) Então, no Mestre Irineu eu vejo que é mais a linha do índio, da floresta (...) Juramidã, por exemplo, é um índio, um caboclo (...)” [B:AG]

Na ótica do líder da Barquinha, portanto, alguns elementos rituais daimistas, como o maracá e o seu ritmo, causariam um “descontrole” do trabalho espiritual, podendo desorientar ou atrapalhar os entes sobrenaturais. Simultaneamente, o maracá, relacionado à cultura indígena, acaba levando a uma associação da religião do Santo Daime com a imagem do “índio” ou “caboclo”¹³⁷, os quais são identificados à principal entidade daimista, Juaramidã. Esta é mencionada em alguns hinos e pontos da Barquinha, concebida como uma entidade da floresta, um “caboclo”. Porém os adeptos do Santo Daime, em geral, não se visualizam ou se apresentam exatamente como pertencentes a uma “linha do índio” e, como mostramos no primeiro capítulo, Juramidã é antes relacionada, por estes fiéis, ao próprio Mestre Irineu. Ao invés dos significados indígenas, os daimistas enfatizam os aspectos cristãos envolvidos na identidade do ser espiritual Juramidã e do próprio Mestre Irineu. Se o maracá é visto por Antônio Geraldo como um elemento que causa descontrole ou desordem ritual e espiritual, no contexto do Santo Daime, por outro lado, considera-se que ele tem um importante papel na estrutura das cerimônias e dos “trabalhos” espirituais, coletivos e individuais. Comparemos a fala de Antônio Geraldo com a desta daimista.

“O bailado é um trabalho de controle e disciplina (...) Você tem que ficar no seu lugar o tempo todo, prestar atenção nos seus movimentos, nos seus passos, nos hinos, fazendo o seu trabalho com muita concentração para ajudar o trabalho de todos, da corrente (...) O maracá é muito importante. Ele marca o ritmo do trabalho, ajuda na sua concentração, ajuda a manter a ordem do bailado (...), faz com que o seu espírito fique concentrado ali, naquele trabalho que está acontecendo, na corrente espiritual que está sendo trabalhada. O maracá é como a sua arma (...) Nós, ali, somos como soldados, disciplinados, que estamos numa batalha espiritual, e o maracá é uma arma importante nessa batalha (...)” [CE: CM; if. 01].

A imagem do maracá como uma “arma” é bastante corriqueira entre os adeptos do Santo Daime, e já foi analisada por vários autores, muitos dos quais a associam a uma influência de crenças xamânicas (La Rocque Couto 1989, Groisman 1991, Dias 1992) nesta religião. Aqui, nos interessa, sobretudo, ressaltar as idéias de “ordem”, “disciplina”, “controle”, “concentração”, vinculadas ao uso do maracá no bailado do Santo Daime, e que se contrapõem a maneira como ele é classificado por representantes da Barquinha. É interessante observar que, também nos rituais de Umbandaime do CEFLURIS, utiliza-se, eventualmente, o maracá.¹³⁸ Isto parece

¹³⁷ Inversamente, é curioso notar que em algumas circunstâncias adeptos de grupos do Santo Daime se referem às práticas de incorporação da Barquinha como “trabalhos de caboclo”.

¹³⁸ O fato chamou a minha atenção quando realizei observação participante de uma “gira” de Umbandaime na igreja Reino do Sol, do CEFLURIS, localizada em São Paulo. Acostumada a participar do bailado da Barquinha,

indicar que, se alguns grupos daimistas admitem uma maior aproximação do universo religioso afro-brasileiro, eles não o fazem da mesma forma que os grupos da Barquinha. Em diversos contextos, ao longo da minha pesquisa de campo, observei que a aparente semelhança inicial entre a Umbandaime e a Barquinha era colocada em questão tanto por integrantes desta última quanto do Santo Daime. Por exemplo, um membro do centro de Francisca Gabriel me disse, numa ocasião, ter estranhado os relatos de um integrante do Céu do Mapiá (principal comunidade do CEFLURIS), que visitava a sua igreja, sobre as giras de Umbandaime. “Ele ficava contando que tinha baixado muito exu na gira, que tinha acontecido várias atuações fortes, pesadas e tal. Mas, daí, eu disse para ele que na minha igreja não tinha nada disso, porque os exus que a gente trabalha tem nome, são todos batizados” (B: C4; if. 5). Como acontece na diferenciação entre os próprios centros da Barquinha, a idéia de “batismo” das entidades é utilizada aqui para marcar fronteiras entre tipos de “trabalhos” espirituais ou espécies diferentes de “doutrinas” e “linhas”. As diferenças entre a Umbandaime e os rituais da Barquinha são muitas, expressando modos distintos de adoção de crenças religiosas afro-brasileiras. Não pretendemos abordar detalhadamente este tema, mas apenas apontar para sua importância. Cito, a seguir, um trecho de uma entrevista com ex-membro do CEFLURIS, atualmente adepto da Barquinha, do centro de Francisca Gabriel. Ele integrou durante sete anos a comunidade daimista de Visconde de Mauá, no Rio de Janeiro, participando da organização dos primeiros trabalhos de Umbandaime. Mais tarde, ao mudar-se para a cidade de Rio Branco, decidiu entrar para a Barquinha. Devido a sua vivência e ao seu conhecimento acerca destas duas religiões, seu depoimento é bastante elucidativo no que toca às diferenças entre a Umbandaime e a Barquinha.

“A Umbandaime é a Umbanda com Daime, é a junção das duas coisas. Agora, na Barquinha é diferente, porque é outra linha mesmo, outro trabalho. Aqui na madrinha..., eles não se consideram um trabalho de Umbanda. Eles trabalham com alguns elementos da Umbanda, algumas entidades, tem o trabalho de caridade, em benefício das almas... Mas não é Umbanda. Tanto que a madrinha Chica nunca teve formação de Umbanda. Ela se formou com o Mestre Daniel, dentro do Daime mesmo. Em Mauá nós tínhamos outra coisa, a Umbandaime, que nasceu da mistura da doutrina do Mestre Irineu, do Daime, com a Umbanda pura, porque as pessoas que trouxeram a Umbanda para o CEFLURIS tinham sido da Umbanda, tinham se formado na Umbanda” (...) [B: C4; if. 6]

Portanto, percebemos que, se num certo sentido, a fronteira entre o Santo Daime e a Barquinha se estabelece a partir de uma maior proximidade da última em relação à Umbanda ou o Candomblé, ao mesmo tempo, mudanças mais recentes no interior da religião do Santo Daime, com o surgimento de grupos que adotam várias práticas de cultos afro-brasileiros, inserem novos elementos nesse movimento de contrastes entre as duas linhas, alterando a configuração inicial do jogo de oposições. Na fala acima, por exemplo, um grupo daimista é apresentado como mais próximo de uma “Umbanda pura” do que outro pertencente à Barquinha.

As relações e as diferenças entre rituais da Umbanda e do Santo Daime foram analisados no estudo de Beatriz Guimarães (1992), já citado aqui. A autora, que pesquisou justamente o grupo da Baixinha, responsável pela criação da Umbandaime, se detém nas distinções dos tipos de transe praticados, respectivamente, nos contextos umbandista e daimista. Para ela, a Umbanda se caracteriza pelo transe de *incorporação*, enquanto no Santo Daime, a experiência extática é expressa na *miração*. Trata-se, segundo Guimarães, de duas maneiras

onde — como também acontece normalmente nas *rodas* ou *giras* de terreiros de Umbanda — não se usa o maracá, estranhei a utilização deste instrumento musical no trabalho de Umbandaime da igreja do CEFLURIS.

diferentes utilizadas para realizar a comunicação entre o mundo dos homens e o dos espíritos. Na incorporação, as entidades “descem à terra e usam o corpo de seus adeptos para se comunicarem” (Guimarães 1992, p. 67). Nesse sentido, diz Guimarães, o ritual da Umbanda trabalha com o princípio da imanência. No Santo Daime, ao contrário, a ênfase seria na “transcendência”, pois o “espírito se desprende do corpo e atinge outros níveis mais elevados de consciência” (p. 68).

A distinção entre um transe transcendente ou ascendente e um outro de possessão ou de encarnação, imanente ao plano material, já foi feita por vários autores. De certo modo, ela é a base do modelo de xamanismo construído por Mircea Eliade (1996), o qual acaba definindo o xamã como um especialista na ascensão aos céus, ou nas técnicas que possibilitam viagens ao mundo dos entes sobrenaturais, ao reino celeste. Na ótica de Eliade, no xamanismo verdadeiro ocorre, sempre, um movimento do espírito para o alto, e esse seria um dos principais pontos que o diferencia de práticas como a possessão. Outros estudiosos seguiram o modelo de Eliade, como Luc de Heusch (1962) que, através de estudos particulares comparativos, procura estabelecer uma série de antíteses estruturais entre o xamanismo e a possessão. Essa perspectiva foi amplamente criticada por Lewis (1977). Para ele, xamanismo e possessão não podem ser entendidos como fenômenos totalmente distintos. Lewis baseia sua crítica nos dados do próprio Eliade, argumentando que, mesmo na cultura tungue, estudada pelo historiador, é possível observar que o xamanismo implica tanto em crenças relativas à ascensão do espírito aos céus, quanto acerca da possessão por espíritos. Inspirado em Raymond Firth, Lewis denomina o xamã como um “mestre de espíritos”, conforme ele pode ser possuído por entidades espirituais ou possuí-las e dominá-las, seu corpo sendo, assim, “um veículo para os espíritos” (Lewis 1977, pp. 62-3).

Na presente tese, concordamos com a crítica de Lewis à Eliade e Heusch, e pretendemos desenvolver essa argumentação na discussão que será feita no capítulo quatro. Embora Guimarães (1992) também corrobore com as colocações de Lewis, ela conclui que diferentes rituais religiosos e sistemas cosmológicos podem enfatizar, mais ou menos, crenças e práticas como a possessão por espíritos ou a ascensão da alma aos céus. Este seria o caso, de acordo com a autora, da Umbanda e do Santo Daime, onde tais fenômenos são opostos como incorporação e miração. O ritual da primeira, diz Guimarães, estimula a encarnação dos espíritos nos homens, sua materialização, e o do segundo, visa “atingir a transcendência para outro nível de existência, ou seja, para o mundo astral” (1992, p. 66).

Nos parece correta a afirmação de que a Umbanda enfatiza o transe de possessão. Conforme procuramos mostrar, também, a não aceitação desse tipo de prática é, de um modo geral, um elemento importante na definição das fronteiras entre o Santo Daime e cultos afro-brasileiros, bem como entre o primeiro e a Barquinha. Mas nesta tese procuramos ampliar o leque de interpretações possíveis entre os diferentes tipos de transe manifestados nas várias religiões ayahuasqueiras. Ao analisarmos mais detalhadamente este campo religioso, nos detendo nos diversos grupos que o compõem, encontramos uma diversidade de formas extáticas, que incluem muitas gradações e intermediações, para as quais a distinção miração-incorporação não é suficiente. Temos religiões ayahuasqueiras, como o Santo Daime, onde há grupos que rechaçam por completo a possessão por espíritos, identificando-se plenamente com o que Guimarães denomina “transe de miração”, outros que aceitam parcialmente a incorporação e ainda alguns nos quais a possessão por espíritos é tão aceita como em cultos como a Umbanda ou o Candomblé. Já na Barquinha, por outro lado, mescla-se Daime, miração e transe de possessão. Retomaremos essa discussão ao final desta tese, ao compararmos os vários grupos aqui enfocados.

No momento, é importante ressaltar que, na nossa abordagem, que procura compreender as crenças e práticas destas religiões ao observar o seu recíproco movimento de contrastes, todas estas distinções entre tipos de transe se complicam e se transformam, num processo intenso de mutações. Num depoimento presente no estudo de Sena Araújo (1999) este ponto se torna evidente. Francisco Hipólito de Araújo, que como sabemos é dirigente de um centro da Barquinha, sintetiza alguns aspectos que, na sua opinião, marcariam uma diferença em relação ao Santo Daime. Novamente, aparece a idéia de que o culto do Mestre Irineu seria a “linha da floresta”. Mas é interessante que, na distinção feita por Francisco, a linha do Santo Daime, “da floresta”, se opõe à Barquinha na medida em que esta é concebida como “a linha “do astral”. Segundo Francisco, tal distinção já teria sido feita pelo próprio Mestre Daniel, no momento em que ele “recebeu” sua “missão” da Virgem Mãe e esclareceu o fato ao Mestre Irineu¹³⁹. No depoimento citado por Sena Araújo, Francisco constrói a oposição entre “linha da floresta” e “linha do astral” ao mesmo tempo em que destaca que a Barquinha trabalha com a incorporação. Vejamos um trecho de sua fala.

“(....) Dentro dos trabalhos nós presenciamos entidades que se apresentam para nós como entidades purificadas e santificadas, que estão num plano superior. Algumas, que por estarem nesse plano superior, não tem permissão para incorporar (...) E temos as entidades do astral, que embora estejam neste plano elevado, tem permissão de participar dos trabalhos se incorporando (...) Esse trabalho tem uma predominância do astral. Tem uma penetração no reino da floresta, ou seja, a terra, tem também a penetração nos encantos do mar, mas o domínio é o domínio astral. Os trabalhos são regidos pelos planos astrais. Quando nós nos referimos a planos astrais, nós nos referimos a planos superiores de entidades (...) entidades que estão mais próximas da entidade superior” (Sena Araújo 1999, pp.- 90-1)

Aqui, portanto, as dualidades transe de incorporação-imanência e miração-transcendência começam a se tornar frágeis. O astral, associado na classificação de Guimarães à miração, no discurso de Francisco vincula-se estreitamente à incorporação. O Santo Daime, muitas vezes valorizado, por seus adeptos, como um culto que não pratica a possessão, que cultivaria, ao contrário, um desapego da matéria, do corpo e deste mundo, colocados pelos daimistas como “ilusão”, é compreendido, por Francisco, como uma linha ligada à “terra”, “da floresta”. Ao contrário, a Barquinha estaria mais próxima dos planos espiritual e astral, mais “elevados”.

¹³⁹ Trata-se de uma referência a uma ocasião em que Daniel tomou o nome para o Mestre Irineu em trabalhos com o Daime, sua doutrina da Virgem

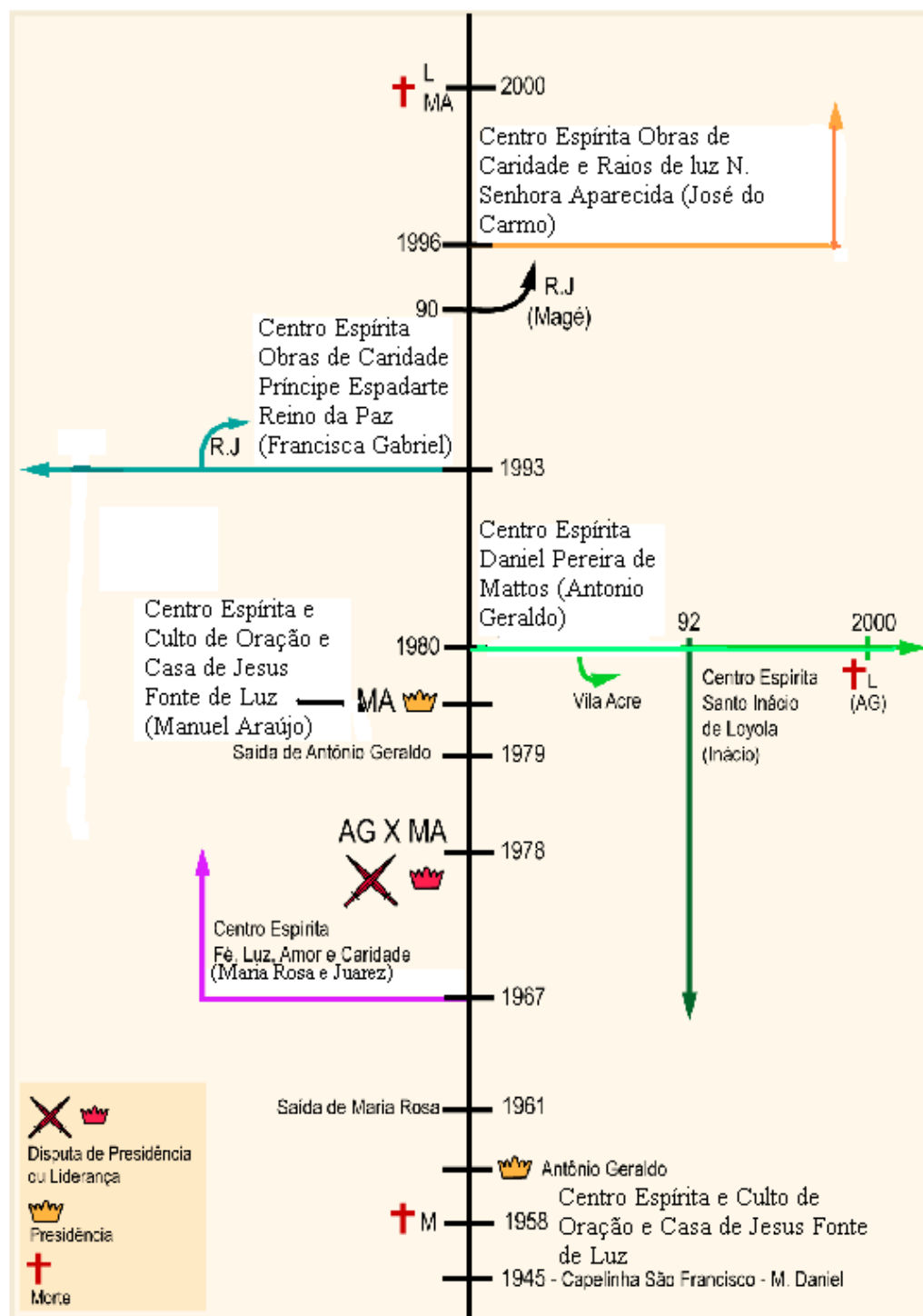


Altar da igreja do “Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadante e Reino da Paz”, com detalhe da representação do Mestre Daniel como marinheiro.

levaram o Mestre Irineu numa ocasião especial, ele explicou a sua própria linha de trabalho com o Mestre Irineu “recebeu”

Gráfico das Dissidências e Extensões da Barquinha

LINHA: BARQUINHA



Lista de Centros da Linha da Barquinha no Acre

- Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz. Localização: Rio Branco (bairro: Vila Ivonete). Presidente: Francisco Hipólito de Araújo.
- Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade (Terreiro Maria Baiana). Localização: Rio Branco (bairro: Amapá, margem direita do rio Acre/zona rural de Rio Branco). Dirigentes: Juarez e Maria Rosa Xavier.
- Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos. Localização: Rio Branco (bairro: Vila Ivonete). Presidente: Antonio Geraldo Filho.
- Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz. Localização: Rio Branco (bairro: Vila Ivonete). Dirigente: Francisca Gabriel.
- Centro Espírita Santo Inácio de Loyola. Localização: Rio Branco (bairro: Sobral). Presidente: Inácio da Conceição Andrade.
- Centro Espírita Obras de Caridade Nossa Senhora Aparecida. Localização: Rio Branco (centro). Dirigente: José do Carmo Ferreira Lima.

Total de Adeptos da Barquinha no Brasil: 500.

Cap. III - A Linha da União do Vegetal

O Mestre Gabriel e a “recriação” da União do Vegetal

A vinda para a Amazônia

O fundador da terceira religião ayahuasqueira, José Gabriel da Costa, como o Mestre Irineu e o Mestre Daniel, era nordestino. Mas enquanto estes chegaram à região Amazônica no princípio do século XX, José Gabriel da Costa chegou em Porto Velho, no atual Estado de Rondônia (na época, Território Federal do Guaporé), em 1943.¹⁴⁰ Ele nasceu em Coração de Maria, Bahia, próximo de Feira de Santana, em 10 de fevereiro de 1922. Os adeptos da União do Vegetal gostam de enfatizar a hora exata do nascimento de seu Mestre: *meio-dia*. Tanto a data quanto a hora se constituem em importantes elementos rituais e doutrinários da nova religião fundada por José Gabriel da Costa. Assim, o dia 10 de fevereiro é uma das principais datas do calendário festivo da UDV, quando é relatada a *História da Hoasca*, que podemos considerar como o mito que funda e explica a própria origem desta linha. Analogamente, já a hora do nascimento do Mestre Gabriel, o *meio-dia*, reveste-se de uma série de significados e alusões simbólicas. Embora seja bastante difícil determinar com precisão que tradições deram origem à importância do horário do nascimento do fundador do culto da União do Vegetal, é fácil ilustrar o papel desse aspecto da biografia do Mestre Gabriel na justificação e legitimação de detalhes do ritual udevista.

Uma integrante de um núcleo de Campinas do CEBUDV (que, como esclarecemos na introdução, é o nome com o qual o grupo fundado pelo Mestre Gabriel foi oficialmente registrado em 1970), pertencente a um dos graus hierárquicos mais altos deste grupo religioso, me forneceu a seguinte explicação para o sentido da hora do nascimento do fundador da UDV:

“É o momento em que o sol está a pino, ou seja, quando tem mais luz. No momento em que ele nasceu, no dia 10 de fevereiro, o sol está indo em direção à linha do Equador (...) Próximo ao dia 10 de fevereiro, o sol está na latitude da Bahia. Então, eu entendo que ele nasceu no pino do meio-dia, quer dizer, num momento do ano em que o sol está perpendicular, quando aquela região era a área do planeta a receber mais luz e calor {CEBUDV, if. C-1}”.

Esta ênfase na idéia de que o Mestre Gabriel nasceu no “pino do meio-dia”, isto é, na hora do ponto culminante do sol, parece bastante generalizada entre os adeptos da UDV. Numa gravação em cassete¹⁴¹, um ex-membro do CEBUDV, atualmente ligado a outros grupos desta linha, o senhor Veras (ou Mestre Veras, como é conhecido entre algumas dissidências do CEBUDV), ao cantar uma série de chamadas¹⁴² da UDV, tece algumas

¹⁴⁰ Com relação às datas mais significativas da vida de José Gabriel da Costa e da linha religiosa organizada por ele, consultar a “Linha do Tempo: Mestre Gabriel e UDV”, inserida neste capítulo.

¹⁴¹ A gravação me foi cedida pelo líder de uma das dissidências desta linha, situada em Rio Branco, no Acre, e formada a partir de uma cisão do grupo criado por Augusto Queixada. Ela foi feita originalmente pelo senhor Veras, contendo uma série de explanações, além de histórias e trechos de chamadas da UDV feitas por ele. Nós a mencionaremos em outros momentos da nossa análise.

¹⁴² Na UDV os rituais abarcam cantos entoados, em geral, por aqueles adeptos que ocupam um grau mais elevado na hierarquia do grupo. Estes cantos são denominados de “chamadas”. Trata-se de melodias que prescindem de instrumentos musicais, moduladas apenas pela voz humana. Existem cerca de cento e setenta

explicações e interpretações sobre elas. Após entoar o trecho de uma delas, que diz que “o Mestre Gabriel nasceu ao meio-dia”, ele pondera:

“o Mestre Gabriel nasceu às 12 horas do dia. É o ponto mais alto do dia. É o pino do meio-dia.”¹⁴³ Jesus nasceu às 6 horas da manhã (...)” [MV;G].

A fala solene do Mestre Veras remete a outras associações e, além de destacar a hora do nascimento do fundador da UDV, apontando para a importância simbólica do número 12, explicita um paralelo entre os nascimentos de Jesus e o do Mestre Gabriel, afirmando que o primeiro nasceu no começo do dia (seis horas da manhã) e, o segundo, no “pino do dia” (12 horas). A afirmação de que Jesus nasceu às seis horas da manhã é bastante polêmica, primeiro no âmbito da tradição católica, que como sabemos sustenta que o seu nascimento se deu à meia-noite; e, segundo, no interior de diferentes grupos da União do Vegetal. Assim, vários integrantes de núcleos do CEBUDV discordaram do comentário do Mestre Veras. Um deles me explicou que, de acordo com os ensinamentos da doutrina da União do Vegetal, Jesus nasceu no “primeiro momento do dia” e, portanto, não às seis horas da manhã [CEBUDV, if.4, PV]. Apesar da controvérsia gerada pela afirmação do Mestre Veras, e mesmo considerando seu caráter particular, podemos perceber uma relação entre ela e os argumentos dos que discordam de Veras. Nos dois casos, notamos que desenvolve-se uma aproximação entre o Mestre Gabriel e Jesus através da hora de seus respectivos nascimentos, pois enquanto um nasceu no “ponto culminante do dia”, o outro nasceu no “começo do dia” (às seis horas da manhã, segundo Veras) ou “no primeiro momento do dia” (de acordo com os opositores de Veras). Nesse sentido, os nascimentos de ambos os líderes religiosos registram marcos cruciais da passagem do tempo, determinando os principais pontos do dia.

Ainda com relação à simbologia do número 12 na UDV, observei, em um dos grupos dissidentes desta linha, que o ritual de preparação do Vegetal era iniciado ou “aberto”, freqüentemente, ao meio-dia, quando as panelas — nas quais o cipó e as folhas (respectivamente denominados de *mariri* e *chacrona*) são cozidos — deviam ser levadas ao fogo. A este respeito, o líder do grupo, durante um *preparo*¹⁴⁴, me explicou que

“É... eu tenho esse costume de abrir o preparo ao meio-dia (...) quer dizer de levar as panelas para o fogo ao meio-dia (...) Isso acontece por causa do mistério das horas (...) É mais indicado, mais apropriado que se abra o preparo ao *meio-dia* porque ao meio-dia, às 12 horas, se inicia outro ciclo (...) Por isso podemos dizer que o preparo está aberto (...)” [CM-M].

A explicação do líder deste grupo dissidente traz novos elementos à reflexão sobre o sentido simbólico das 12 horas ou do “mistério das horas” na cosmologia da União do Vegetal. Estabelece-se, agora, um paralelo entre o nascimento do Mestre Gabriel e o “preparo” do Vegetal: ambos iniciam um novo ciclo, marcado pelo

chamadas. A maior parte delas é de autoria do próprio Mestre Gabriel. Temos, entretanto, que relativizar aqui a noção de autoria, pois em última instância acredita-se que toda chamada é “trazida” por um ser espiritual.

¹⁴³ É interessante aqui apontarmos para uma relação entre as considerações feitas pelo Mestre Veras acerca da chamada que ressalta a hora do nascimento do fundador da UDV e um hino daimista, do Mestre Irineu, o de número 27: “Seis Horas da Manhã” (ver anexo de hinos do Santo Daime). Por outro lado, Labate e Pacheco (2004) observam que este hino é bastante parecido com algumas cantigas associadas à festa do Divino Espírito Santo, mais particularmente com o “toque da alvorada”, executado pelas devotas desta festividade sempre às seis horas da manhã, ao meio dia e às seis da tarde. Aqui temos um indício da estreita relação entre as religiões ayahuasqueiras e a cultura popular, mais geral, do norte e nordeste do Brasil.

¹⁴⁴ *Preparo* é o termo utilizado nesta linha religiosa para se referir ao ritual que envolve a decocção do Vegetal.

meio do dia. É como se os discípulos do Mestre Gabriel estivessem repetindo, a cada “preparo”, a memória de seu nascimento, enfatizando, com o “mistério das horas”, que se trata de um momento privilegiado.

Assim, o *preparo* do Vegetal e elementos como as *chamadas* (bem como suas diferentes exegeses) são fundamentais na estruturação das cerimônias da UDV, e legitimam a condição especial do Mestre Gabriel, destacada nos relatos que versam sobre a sua história; ou seja, o ritual confirma o mito. Mais adiante, aprofundaremos a discussão de tais aspectos, e será possível verificar que muitos destes temas se repetem na cosmologia udevista. Agora, gostaria apenas de colocar que a ênfase na importância ritual do meio-dia, bem como no número 12, é uma constante também na maçonaria (Kloppenburger 1957 e Vieira 1980), a qual, como veremos posteriormente, parece ser uma fonte importante para a constituição da doutrina da União do Vegetal.

No decorrer do meu trabalho de campo, não obtive muitos dados a respeito da vida do Mestre Gabriel na Bahia. Brissac fornece alguns elementos deste período (1999), ressaltando as influências religiosas sofridas pelo fundador da UDV ainda na sua infância. Por exemplo, conta-se que José Gabriel da Costa, quando criança, freqüentemente acompanhava sua mãe e outros familiares em atividades como a reza de terços, ladainhas, novenas, festas de santos e tradições como a marujada, que homenageia os três Reis Magos (Brissac 1999, pp. 50-3) O ambiente em que o Mestre Gabriel foi criado era, portanto, bastante marcado por manifestações próprias do catolicismo popular rural brasileiro.¹⁴⁵ Em algumas das entrevistas e conversas informais que realizei este passado familiar católico do Mestre Gabriel também é evocado. Muitos entrevistados afirmaram que ele teve uma formação católica e que mesmo depois de deixar sua terra natal, mantinha sua devoção, como por exemplo com o costume de comemorar e festejar alguns santos.

Mais freqüentes ainda são as referências de um envolvimento do fundador da UDV, num momento anterior a sua vinda para a Amazônia, com cultos afro-brasileiros, como a Macumba ou o Candomblé. É verdade que, embora constantes, tais referências são marcadas pelo tom de incerteza com relação a real ocorrência deste envolvimento. O próprio Brissac diz que é “provável” que o Mestre Gabriel tenha participado de terreiros de Candomblé ainda no município de Coração de Maria, mas não fornece nenhum dado mais concreto sobre o ponto (1999). Nos depoimentos colhidos por mim junto a antigos adeptos da UDV ou de contemporâneos do seu fundador observei, igualmente, a insistência em afirmar o envolvimento do Mestre Gabriel, durante sua vida na Bahia, com cultos afro-brasileiros, mas também aqui os relatos tinham em geral um tom de suposição. Talvez esta ênfase na idéia do envolvimento de José Gabriel da Costa em terreiros de “Candomblé”, “Macumba” ou “Umbanda” se relacione mais à sua participação posterior nesse tipo de culto, quando ele já se encontrava na região amazônica – essa sim comprovada. De qualquer maneira, esta questão é, a meu ver, bastante relevante para entendermos e situarmos a própria constituição da doutrina e do conjunto ritual udevista e, por isso, voltaremos a abordá-la detalhadamente logo a seguir.

Segundo alguns de meus informantes [AQ; MRP], por volta de 1942, José Gabriel da Costa deixa o município de Coração de Maria para se estabelecer em Salvador, Bahia. De acordo com Andrade (1995), durante sua estadia na capital baiana, o Mestre Gabriel teria freqüentado sessões espíritas, vindo deste período o contato com as noções e crenças kardecistas. Andrade se baseia em relatos de alguns líderes da UDV e, simultaneamente, no fato de que Salvador foi o local onde surgiu o primeiro centro espírita kardecista, em

¹⁴⁵ De forma similar ao caso do Mestre Irineu, conforme mostramos no capítulo 01 da presente tese.

meados do século XIX ¹⁴⁶, para sugerir que muitos elementos da religião ayahuasqueira criada pelo Mestre Gabriel teriam sua origem na doutrina espírita de Kardec e na participação do primeiro em centros espíritas de Salvador. O autor coloca até mesmo a possibilidade de que a noção de “União”, crucial no culto fundado pelo Mestre Gabriel, inclusive fornecendo o seu nome, poderia ter um paralelo com temas Kardecistas (Andrade 1995, pp. 153-55).

Associemos ou não certas práticas e crenças da União do Vegetal ao kardecismo, o fato é que o Mestre Gabriel permaneceu durante um curto período em Salvador, pois em 1943 ele já havia se alistado no “Exército da Borracha”, vindo no mesmo ano para a região do Amazonas. Assim, se realmente freqüentou sessões espíritas na capital baiana, não houve muito tempo para uma aproximação mais profunda com o kardecismo. Uma outra suposição, mais plausível, é que os elementos espíritas presentes na linha da UDV tenham chegado a ela indiretamente, através do envolvimento posterior e mais duradouro de José Gabriel da Costa com cultos afro-brasileiros na região Amazônica, e com outras tradições, como a maçonaria.

Segundo Brissac, José Gabriel da Costa teria decidido se alistar no Exército da Borracha após uma briga com policiais em Salvador. Brissac associa este conflito à ligação do fundador da UDV com a capoeira (1999, pp. 53-5). De todo jeito, a decisão de José Gabriel da Costa seguia um movimento mais geral da época, de assimilação da força de trabalho nordestina aos seringais amazônicos, que se estruturavam novamente em função da revalorização da borracha regional, em vista das condições especiais trazidas pela Segunda Guerra Mundial. ¹⁴⁷ Após uma longa viagem, o futuro fundador da UDV, finalmente, chega ao então Território do Guaporé, em 1943. Augusto Jerônimo da Silva, conhecido como Augusto Queixada, que se tornaria um dos primeiros membros da religião criada pelo Mestre Gabriel e, posteriormente, também, fundador de uma de suas cisões, me forneceu várias informações sobre esse período da vida do Mestre Gabriel. Segundo ele, tais travessias marítimas, do nordeste para a Amazônia, possuíam um grau de perigo e de imprevisibilidade muito altos:

“eu conheci o Mestre Gabriel ainda antes da União do Vegetal (...) muito antes... Nós viemos juntos do Nordeste, no mesmo navio. Ele vinha da Bahia e eu do Ceará. Era um navio grande, chamava-se Pará, porque ia até o Belém. Eu embarquei com a minha família. Nós vínhamos tentar a sorte no Amazonas. Tinha muitas famílias nordestinas no navio e tinha muita gente que nem conseguia chegar, porque a viagem era perigosa, e naquele tempo a gente não tinha segurança (...) Quando chegamos em Belém do Pará, trocamos de navio, pegamos outro navio para Manaus e de lá embarcamos num navio chamado Rio Curuçá, para Porto Velho. E, de Porto Velho, cada um seguiu seu rumo (...) O Mestre Gabriel foi logo trabalhar cortando seringa... ele passou muita dificuldade naquele época, porque era uma vida muito dura a de seringueiro... O cabra trabalhava duro e ainda corria o risco de ser morto (...)” [AQ].

Depois de alguns anos, José Gabriel da Costa deixou de se dedicar exclusivamente ao trabalho nos seringais. Assim, sabemos que, já na cidade de Porto Velho, trabalhou como funcionário público, atuando como

¹⁴⁶ Sobre a penetração do espiritismo kardecista no Brasil, é importante consultar o estudo de Aubrée, M e Laplantine, F. (1990).

¹⁴⁷ Há uma vasta bibliografia a respeito do período de exploração da borracha. Mais recentemente, alguns autores passaram a abordar o tema com um novo enfoque, aproximando a análise dos seringueiros e de suas atividades à discussão das populações tradicionais e, simultaneamente, revalorizando ou positivando o papel destes agentes sociais (Almeida 1992, Almeida e Carneiro da Cunha 2002, Wolff 1998).

enfermeiro no Hospital São José. Conta-se também que durante um certo período ele teve um bar (MRP). Além disso, de acordo com vários entrevistados, foi um excelente oleiro, atividade que parece ter exercido esporadicamente. Contudo, não abandonou definitivamente o trabalho de seringueiro. No início dos anos cinqüenta, já casado com Raminunda Ferreira, que ficará conhecida como Mestre Pequenina¹⁴⁸, ele perdeu seu cargo de enfermeiro no hospital público de Porto Velho e decidiu deixar a cidade e voltar a se estabelecer em um seringal. São muitos os nomes de seringais citados nas entrevistas que narram este período da vida do Mestre Gabriel, como: Orion, Porto Luís, Guarapari, Sunta, e outros (MRP; AQ). A maior parte deles situa-se na região de fronteira entre a Bolívia e o atual estado de Rondônia. Em diversos depoimentos afirma-se que, do início dos anos cinqüenta até meados da década de sessenta, o Mestre Gabriel alternou épocas de residência nos seringais e estadias temporárias na cidade de Porto Velho. Ao que parece, foi no decorrer do período de trânsito entre floresta e cidade que aspectos fundamentais da nova religião fundada por ele acabaram se definindo, bem como a distinção desta última em relação às tradições que lhe influenciaram e que lhe eram próximas. É sobre tal processo que passarei a discorrer a partir de agora.

O “Batuque”, a “Macumba”, a “Umbanda”: a UDV e os cultos afro-brasileiros

Como já mencionei, antes de fundar a União do Vegetal a vida religiosa de José Gabriel da Costa esteve bastante ligada aos cultos afro-brasileiros. Conforme dissemos, algumas vezes chega-se a afirmar que o seu envolvimento com estes cultos era bem antigo, e que teria ocorrido ainda no período em que ele vivia na Bahia. Mas a participação ativa de José Gabriel da Costa em religiões afro-brasileiras é constatada com mais segurança apenas a partir de seu estabelecimento na região amazônica. Começamos a encontrar informações e referências mais precisas a este respeito nos depoimentos que se referem ao período imediatamente posterior a 1945. Assim, em minha investigação, recolhi depoimentos nos quais afirma-se, constantemente, que a relação do Mestre Gabriel com os cultos afro-brasileiros foi intensa, perdurando até mesmo após a criação da UDV. Trabalhei, sobretudo, com um conjunto de informações fornecido por pessoas que conheceram o Mestre Gabriel em “terreiros” ou “tambores”, situados no Estado de Rondônia. Em boa parte dos casos, tratava-se de um terreiro localizado na cidade de Porto Velho, denominado “São Benedito”, também conhecido como de “Chica Macaxeira”, nome da mãe-de-santo que o comandava. O terreiro, conforme veremos, funcionou durante várias décadas, tornando-se bastante conhecido e passando a constituir-se num ponto de referência, na Amazônia, da tradição religiosa afro-brasileira. Nunes Pereira o visitou no início dos anos setenta — quando ele já era bem prestigiado na região —, identificando-o aos cultos de origem mina-jeje, daomeianos, como aqueles representados pela *Casa das Minas* do Maranhão (Pereira 1979).¹⁴⁹

¹⁴⁸ Na União do Vegetal o grau de Mestre é dado apenas aos homens. A viúva do Mestre Gabriel é uma exceção a essa regra, sendo a única mulher incluída em tal categoria. Contudo, como veremos posteriormente, conta-se que, pouco antes de falecer, o Mestre Gabriel retirou o grau de Mestre de sua esposa. Pequenina ainda é viva, reside em Porto Velho e faz parte de um dos núcleos do CEBDUV (*Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*) desta cidade, sendo uma importante liderança nele.

¹⁴⁹ Embora o autor associe esse terreiro à tradição daomeana, sustenta que ele apresentava, também, muitas inovações rituais, como a possibilidade dos homens dançarem e incorporarem os *Voduns*, ausente na casa das Minas do Maranhão. Por outro lado, crenças e práticas que pareciam se relacionar à pajelança amazônica eram, aí, bastante evidentes, nos cantos ou cantigas entoados e no próprio uso da ayahuasca, do qual falaremos a seguir (Pereira 1979).

Os relatos que mais contribuíram para uma reconstrução deste período da biografia de José Gabriel da Costa foram os concedidos pelo Mestre Raimundo Paixão e por Augusto Jerônimo da Silva, ou “Queixada”, já citados aqui. Ambos tornaram-se amigos do Mestre Gabriel antes dele ter suas experiências com a ayahuasca e, junto com ele, foram membros de religiões afro-brasileiras. Os dois, também, posteriormente, ingressariam no culto fundado pelo Mestre Gabriel. Raimundo Paixão é do CEBUDV até hoje, pertencendo ao seu *quadro de Mestres da Origem*, que é composto por membros que receberam o título de Mestre pelo fundador desta linha. Já Augusto Queixada, rompeu com o CEBUDV logo após o falecimento do Mestre Gabriel, criando uma das primeiras cisões da UDV, em Porto Velho. Conforme veremos na última parte do presente capítulo, há uma série de polêmicas entre ele e a direção atual do CEBUDV. Apesar disso, é curioso observar que, de um modo geral, seus relatos sobre o envolvimento do Mestre Gabriel com cultos afro-brasileiros se equiparam aos do Mestre Raimundo Paixão, e a depoimentos de outros membros atuais do CEBUDV que, igualmente, conheciam o passado religioso do fundador da União do Vegetal. Segundo tais fontes, José Gabriel da Costa teria atuado em diferentes tipos de terreiros, sobretudo na região do Estado de Rondônia e na fronteira deste com a Bolívia,¹⁵⁰ e em ao menos um deles (no de “São Benedito”, de Chica Macaxeira) ocupou o cargo de *pai de terreiro*, que se refere a função de comandar, ao lado da mãe-de-santo, o “trabalho” no terreiro. A partir de agora passarei a me reportar a esse material, procurando, por um lado, registrar alguns dados da biografia do Mestre Gabriel e, por outro, analisar como eles são percebidos pelos adeptos da União do Vegetal. Nesse último sentido tratarei tais narrações como versões de uma história que tem a finalidade de legitimar a posição do Mestre Gabriel como um líder religioso especial. Cito a seguir, um trecho de uma entrevista realizada com Augusto Queixada.

“Ele passou por muitos terreiros(...) Na Bahia ele já era da Macumba... Eu não sei quantos anos ele já trabalhava em terreiro na Bahia, isso eu não sei. Mas eu sei que de 43 em diante, desde que ele chegou aqui no Amazonas, ele andou por tudo que foi terreiro (...) Santa Bárbara, que era o terreiro da velha Esperança... ele trabalhou por lá também... era batedor de tambor...; São Benedito..., que era o terreiro de *Loko* ... Em todos os lugares ele trabalhava bem (...) No terreiro de São Benedito, que era da Chica Macaxeira, *ele foi pai de terreiro* (...) Isso foi lá em Porto Velho, ainda nos anos quarenta. Mas ele andou muito tempo na Macumba... e foi na Macumba que nós nos reencontramos (...) Na Macumba acontecia muita coisa impressionante (...) eu vi o Mestre Gabriel fazer muita coisa! Ele recebia forças, que atuavam com ele... os guias *Antônio Bezerra*, o *Sultão da Matas* (...) *eram forças que ele recebia* (...)” [AQ].

Em vários outros depoimentos que se reportam, também, à participação de José Gabriel da Costa em religiões afro-brasileiras, estas são designadas, genericamente, de “macumba”, “umbanda”, “batuques”, “tambores” ou, simplesmente, de “terreiros”. Tais relatos fornecem detalhes tantos dos respectivos contextos rituais destes cultos, quanto da posição ocupada por José Gabriel da Costa neles. Na narração de Augusto Queixada é mencionado o terreiro de São Benedito, de Chica Macaxeira, que aparece, como dissemos, em muitos depoimentos. Isto indica que possivelmente ele tenha sido não só o mais freqüentado por José Gabriel da Costa, como também o que mais exerceu influência nos rituais e na doutrina da UDV. Conforme colocamos, aliás, o terreiro de São Benedito, já na década de quarenta, destacava-se na vida religiosa de Porto Velho. Aqui, ele é identificado a *Loko*, importante *Vodun* dos cultos mina-jeje, o que parece constituir mais um indício da filiação desse terreiro à tradição daomeiana, como sustentava Nunes Pereira (1979). Alguns aspectos

¹⁵⁰ Alguns autores, como Andrade (1995) e Brissac (1999) também corroboram tal informação, citando dados sobre o período.

relacionados ao tipo de atuação de José Gabriel da Costa em religiões afro-brasileiras são, também, citados por Augusto Queixada, como o fato dele ter sido *pai de terreiro* e a afirmação de que ele recebia “guias”, como Antônio Bezerra e Sultão das Matas.¹⁵¹

Contudo, os pontos que mais salientam-se, neste relato, não dizem respeito à identificação precisa do terreiro ou das funções ocupadas, nele, por José Gabriel da Costa. A preocupação principal de Augusto Queixada, enfatizada no seu discurso, parece ser de outra espécie. Assim, ele ressalta a idéia de que o Mestre Gabriel, já no contexto dos terreiros de “Macumba”, demonstrava ser alguém especial, portador de características excepcionais. “Em todos os lugares ele trabalhava bem”, fazendo “muita coisa impressionante” e recebendo “forças” etc. São idéias reiteradamente afirmadas por Augusto. De certo modo, é como se ele quisesse apontar para um período onde as qualidades raras do Mestre Gabriel já existiam, se manifestando nos “terreiros” e “batuques”, mas não devido ao poder místico destes últimos, e não necessariamente aprendidas neles, e sim apenas aí “reveladas”. Tal enfoque apresenta-se, igualmente, em demais relatos. Vejamos, por exemplo, a narração do Mestre Raimundo Paixão, também um dos primeiros integrantes da religião ayahuasqueira criada por José Gabriel da Costa em Porto Velho.

“Eu sou da União do Vegetal há 36 anos... desde 1966 (...) Agora, o Mestre Gabriel eu conheci muito antes. Na verdade, quando eu o conheci ele nem era Mestre ... Nessa época ele não falava na União do Vegetal. Eu era auxiliar de enfermeiro, lá no Hospital São José, de Porto Velho, e ele trabalhava lá também... isso era lá pelo ano de 45 (...) Mas eu fiquei amigo mesmo do Mestre Gabriel lá no batuque que a gente freqüentava. Era um batuque muito famoso, freqüentado por gente importante, políticos, até o governador (...) Era o *batuque de São Benedito* (...) o Mestre Gabriel era compadre da mãe-de-santo, a Chica Macaxeira... Ela gostava muito dele, tinha confiança nele... Ela colocou ele como *pai do terreiro* dela. Nessa época, o Mestre Gabriel trabalhava com um guia, o Sultão das Matas, que era um caboclo... O Sultão das Matas era um conhecedor profundo dos segredos da floresta... Ele conhecia tudo que era remédio... e ia receitando para as pessoas (...) O Mestre Gabriel fazia de tudo no batuque... dava passe, atendia com os búzios... O meu casamento mesmo eu decidi depois de consultar os búzios com ele (...) E ele já tinha a visão, já mostrava quem ele era (...) Nós já podíamos ver o poder dele nessa época que a gente freqüentava as macumbas (...)” [MRP].

Também aqui, notamos que a experiência do Mestre Gabriel com “as macumbas” é relatada de tal modo que ela parece uma fase de sua vida na qual o seu “poder” extraordinário já se mostrava evidente. A impressão é que, para os seus discípulos, o Mestre Gabriel não se confunde com os “terreiros” e “batuques”, mas destaca-se neles, como representante de uma ação superior no interior de um culto inferior. Este ponto é bastante relevante

¹⁵¹ Segundo Nunes Pereira, *Sultão das Matas* era um personagem bastante popular nos terreiros da região norte do Brasil, que já evidenciava um acentuado sincretismo entre a tradição africana e outras como a indígena e a cristã. O autor o equipara a personagens folclóricos sacralizados (Pereira 1979, p. 224). Contudo, alguns representantes do CEBUDV, consultados por mim ao longo desta pesquisa, sustentaram que o Mestre Gabriel já “trabalhava” com a entidade Sultão das Matas na Bahia. Porém eles não forneceram informações mais detalhadas a respeito, sem precisar os contextos rituais em que isto ocorreria. Como veremos, há várias hipóteses sobre o período em que o Mestre Gabriel teria começado a “trabalhar” com o Sultão das Matas. Já o guia, denominado neste depoimento, de Antônio Bezerra, talvez se refira, na verdade, ao conhecido “médico espiritual” dos centros kardecistas, Bezerra de Menezes. Conforme vimos, ele também era “recebido” nas sessões mediúnicas promovidas pelo padrinho Sebastião, fundador do CEFLURIS.

para a nossa análise, na medida em que permite compreender como essa linha ayahuasqueira se relaciona com outros cultos religiosos (como os afro-brasileiros), conforme veremos posteriormente.

A “força” ou o “guia” ou o “caboclo” Sultão das Matas é constantemente citado nos depoimentos que discorrem sobre a vida religiosa do Mestre Gabriel no período anterior ao seu envolvimento com a ayahuasca. O *Sultão das Matas* é mencionado, também, em outros estudos sobre a União do Vegetal. Andrade diz que se tratava de uma entidade conhecida nos centros espíritas da região do atual estado de Rondônia, a qual, atuando por intermédio de José Gabriel da Costa, “preparava chás de diversas plantas e curava aqueles que vinham ao seu encontro em busca de saúde” (1995, pp. 148-49). Já Brissac, afirma que o Sultão das Matas é um “caboclo” com o qual José Gabriel da Costa começa a trabalhar apenas a partir dos anos cinqüenta, após deixar o emprego de enfermeiro no Hospital municipal de Porto Velho e voltar a viver em seringais das proximidades. Segundo Brissac, foi no seringal Orion que José Gabriel da Costa abriu um terreiro no qual ele “recebia o caboclo Sultão das Matas” (1999, p. 50). O autor, baseado nos relatos de familiares do fundador da UDV, diz que o Mestre Gabriel, quando incorporado por seu caboclo, se dedicava a práticas como curar os doentes através da receita de ervas e banhos, ou ainda indicava locais propícios para caça. Para Brissac, esse tipo de prática era típica da “pajelança cabocla amazônica” e mostra que José Gabriel da Costa estava profundamente marcado pelas tradições religiosas e culturais da região, relacionadas à vida na floresta e ao trabalho nos seringais.

Brissac termina por classificar o culto exercido no terreiro do seringal Orion como “afro-indígena”, concluindo que o tipo de transe extático desenvolvido por José Gabriel da Costa, neste período, era bastante caracterizado por influências de religiões afro-brasileiras. Aliás, nos depoimentos citados por ele muitas vezes o conjunto de práticas exercidas pelo Mestre Gabriel, no seringal Orion, é descrito como “macumba” (Brissac 1999), termo que, invariavelmente parece reportar-se a uma tradição de origem africana. Pensamos que, ao contrário do que afirma Brissac, seja possível que o Mestre Gabriel já “trabalhasse espiritualmente” com a entidade *Sultão das Matas* antes dos anos cinqüenta, ainda em Porto Velho, no batuque de São Benedito, e também em outros terreiros que freqüentou, tanto na capital de Rondônia, como em outras localidades mais afastadas, quando se dedicava à atividade de seringueiro. Ao menos é o que indicam alguns relatos colhidos durante a minha pesquisa de campo (AQ; MRP; CEBUDV: if.5, RB), bem como às menções do estudo de Andrade ao fato de que o guia espiritual *Sultão das Matas* era bastante conhecido em vários centros espíritas daquela região (Andrade 1995).

Tanto Andrade como Brissac procuram explicar, ao menos em parte, a constituição do ritual e do tipo de transe extático da União do Vegetal através do rompimento do Mestre Gabriel com as práticas religiosas afro-brasileiras, as quais, aqui, seriam representadas especialmente pela manifestação — através da incorporação — do “guia” ou “caboclo” *Sultão das Matas*. Assim, Brissac considera que a criação da União do Vegetal é marcada simbolicamente pelo momento em que José Gabriel da Costa rejeita a possessão, antes por ele vivenciada através do *Sultão da Matas* no contexto de cultos afro-brasileiros. Ele apóia-se em relatos de que o Mestre Gabriel, em 1961, ano da fundação da União do Vegetal, reuniu seus discípulos para explicar, entre outras coisas, que o “Sultão das Matas”, antes de ser uma entidade ou um guia espiritual, era, na verdade, ele próprio. Segundo Brissac, o anúncio enfático do Mestre Gabriel foi: “O Sultão das Matas sou eu” (1999, p. 62). Para o autor, a declaração do Mestre Gabriel destaca a oposição entre o tipo de transe que será privilegiado no contexto ritual da UDV, de um lado, e o transe dos cultos afro-brasileiros, na medida em que o primeiro não envolve “a perda da consciência”, e o segundo sim (Brissac 1999, p. 62). Na visão de Brissac o que caracteriza o

transe da UDV é o próprio uso do Vegetal. Este “ilumina” a consciência daquele que o consumiu. Nesse sentido, a consciência torna-se alerta e não ausente ou suspensa; simultaneamente, a “iluminação” consiste na percepção de uma força “estranha” ou “desconhecida”, sensações que são identificadas, no imaginário udevista, aos efeitos do Vegetal, denominados, de uma forma geral, de “burracheira”.

Também Andrade enfatiza a importância do Vegetal na caracterização do transe extático da UDV e na diferenciação deste último em relação à possessão por espíritos ocorrida em cultos afro-brasileiros. De acordo com ele, o chá proporciona “concentração mental” ao invés de inconsciência (Andrade 1995, p. 149-50). Nos dois autores tanto os efeitos do Vegetal quanto o tipo de transe da UDV são desvinculados de processos que envolvem perda da consciência e associados, por outro lado, à estados como “iluminação”, “concentração” ou “disciplina mental”. Lembramos, em primeiro lugar, que tal perspectiva remete às teorias que traçam uma oposição entre práticas de possessão e xamânicas, ou entre “transe descendente” e “vôo xamânico” (Eliade 1996), distinção que, como comentamos nos capítulos anteriores, já foi amplamente criticada por vários estudiosos (Lewis 1977). No que se refere à questão da perda ou não da consciência durante experiências extáticas, também já observamos que, mesmo no âmbito das religiões afro-brasileiras, há uma série de gradações e etapas que culminam em níveis intermediários de transe conscientes ou inconscientes.

Em segundo lugar, ressaltamos que a idéia segundo a qual o ritual da UDV rompe definitivamente com as práticas de incorporação de cultos afro-brasileiros constitui-se, na verdade, num dos principais argumentos do discurso udevista que visa legitimar tanto a fundação desta linha ayahuasqueira, quanto definir seus limites no tocante a outros grupos religiosos. Portanto, podemos dizer que as posições sustentadas por Andrade e Brissac reforçam a visão interna da UDV sobre tipos de transe, contribuindo para corroborar com a defesa de uma ruptura completa entre o culto fundado pelo Mestre Gabriel e os afro-religiosos, com suas práticas como a possessão. Por exemplo, voltando à análise da declaração o “Sultão das Matas sou eu”, percebemos que os adeptos da UDV já distinguem o tipo de transe, vivido pelo Mestre Gabriel nos terreiros de “Macumba”, das experiências dos outros participantes desses cultos. Assim, o seu poder notável associava-se muito mais às suas características pessoais extraordinárias do que à atuação de um “caboclo” ou “guia”. Nessa ótica, o Mestre Gabriel não mudou da “Macumba” para a União do Vegetal, mas apenas revelou, num determinado momento, quem realmente ele era. O anúncio “o Sultão das Matas sou eu” tinha o papel de trazer à tona tal revelação, mostrando que, mesmo no terreiro, ele não estava sendo possuído ou incorporado por “forças” que lhe eram estranhas mas, ao contrário, expressava sua própria capacidade de dominá-las.

A meu ver, a questão da ruptura ou não do Mestre Gabriel, e da própria UDV, com uma tradição religiosa afro-brasileira é muito mais complexa e talvez seja não apenas difícil estabelecer o momento exato no qual este rompimento se deu, mas impossível afirmar que, de fato, ele tenha ocorrido por completo. Trata-se, de uma idéia que, visivelmente, implica em contradições. Afinal, como é possível afirmar um total distanciamento em relação a cultos que, no passado, o próprio Mestre Gabriel participou de maneira ativa e intensa? Aliás, veremos a seguir, que também uma parte dos primeiros adeptos da União do Vegetal teve um envolvimento anterior com “terreiros” e “batuques”. Assim, procurarei mostrar que independentemente das diferenças relativas aos tipos de transe nos cultos afro-brasileiros ou na UDV, mantêm-se entre os primeiros e esta última, uma série de relações, paralelos rituais, simbólicos e doutrinários, indicando que há entre os dois universos mais continuidade do que se poderia supor numa observação inicial. A ruptura afirmada pelos adeptos da UDV expressa uma lógica típica de mitos legitimadores de “doutrinas”, “missões” e ritos, nos quais é preciso enfatizar

uma descontinuidade radical no tocante a outras tradições e personagens religiosos. Passarei a me deter em alguns dados que ilustram o meu argumento.

Na verdade, ao que parece, além do próprio Mestre Gabriel, havia um grupo formado por seus primeiros discípulos que estavam igualmente ligados aos cultos afro-brasileiros no período da criação da União do Vegetal. As relações parecem ter sido mais intensas principalmente com o batuque de São Benedito, de Chica Macaxeira. O fato do Mestre Gabriel ter uma posição de destaque neste batuque e, desde alguns anos, ser conhecido em vários outros terreiros da região, o teria levado a buscar os primeiros adeptos da União do Vegetal justamente em cultos afro-brasileiros amazônicos. Como conta Augusto Queixada.

“Eu fui da Umbanda por muito tempo... desde menino que eu batia tambor nos terreiros (...) *E foi na Umbanda que eu reencontrei o Mestre Gabriel, como eu disse para a senhora (...) Assim como eu, muitos outros ficaram amigos do Mestre Gabriel no terreiro (...)* Muitos já conheceram o poder dele nesta época da Macumba... O Paixão, o Santos, o Wilson... e muitos outros... Todos esses já tinham passado pelo terreiro de São Benedito e conheciam o Mestre Gabriel — que nesse tempo ainda não era Mestre — de lá. *O Mestre Gabriel chamou muitos para beber o Vegetal. Muitos vieram e muitos ficaram, como eu (...)* Porque o Mestre Gabriel já era muito respeitado na Macumba (...) Então, as pessoas tinham confiança nele... respeitavam o que ele dizia, o que ele fazia (...) Mas a Umbanda também tem muita coisa boa (...) Tanto que o próprio Mestre Gabriel, mesmo depois da União do Vegetal, às vezes ia lá no batuque da Chica Macaxeira, visitar, olhar uma festa (..) Eu mesmo continuei freqüentando bastante (...)” [AQ].

Esta relação entre os primeiros anos de constituição da União do Vegetal em Porto Velho e o batuque de Chica Macaxeira é apontada em vários relatos. Num outro momento do depoimento de Augusto Queixada, é narrada uma ocasião na qual a própria Chica Macaxeira bebe o Vegetal com o Mestre Gabriel. Segundo o entrevistado, isto se deu na primeira ocasião em que ele bebeu o Vegetal, ainda em 1959, ano em que também ocorreu a primeira experiência do Mestre Gabriel com o chá. Augusto conta que encontrou com o Mestre Gabriel em Rio Branco, no Acre, quando este o convidou para uma sessão de Vegetal.

“Nessa época eu tinha um circo, e a gente viajava muito(...) Eu estava com o circo lá pelas bandas de Brasília... de Xapuri (...) Eu tinha que consertar uma peça do globo da morte e aí fui para Rio Branco (...) Foi aí que encontrei o Mestre Gabriel novamente (...) Quando ele me viu, ele disse: “eu estava sabendo que você vinha.” Aí, eu perguntei: “Como você estava sabendo?” E ele respondeu: “Você se lembra quando eu prometi que se eu achasse aquela planta que faz ver eu trazia para você? Então, eu achei e eu estou levando esses 10 litros de Vegetal lá para Porto Velho, para fazer uma sessão, e quero que você venha comigo.” (...) Daí, nós fomos (...) Chegando em Porto Velho, ele disse para convidar as pessoas da Macumba para beber Vegetal... E eu fui convidar... Veio um grupo... A Chica Macaxeira, o Luís Lopes, que nessa época era companheiro dela, o Ceará (...) *Ele mandou chamar as pessoas da Macumba, porque eram essas pessoas que rodeavam ele naquela época (...)* Isso foi mais ou menos pelo ano de 59 (...) Depois, ele fez ainda mais uma sessão e aí voltou para o seringal (...)” [AQ].

Como esclareceremos detalhadamente mais adiante, conta-se que, nesta época, após realizar suas primeiras experiências com a ayahuasca, no seringal Guarapari, o Mestre Gabriel viajou para Vila Plácido, no Acre. Afirma-se que ele permaneceu viajando por uns quarenta dias e, após esse período, voltou para o seringal (MRP; AQ). Não consegui apurar se, antes disso, ele realmente passou por Porto Velho, como afirma Augusto Queixada. Contudo, a possibilidade me parece bastante provável, já que em vários outros relatos coloca-se que neste período o Mestre Gabriel se deslocava com frequência dos seringais para Porto Velho e vice-versa. Por outro lado, sustenta-se também que, na ocasião, quando finalmente ele retornou ao seringal, depois de sua viagem à Vila Plácido, trouxe uma boa quantidade de cipó e folha para preparar o Vegetal, o que também corrobora a fala de nosso entrevistado. De todo modo, o importante aqui é apontar para a ocorrência de contatos freqüentes entre o Mestre Gabriel e os primeiros membros da União do Vegetal com o batuque de São Benedito, contatos os quais provavelmente se prolongaram por um longo período. Em outras entrevistas e narrativas afirma-se que Chica Macaxeira participou de sessões de Vegetal com o Mestre Gabriel em diversas circunstâncias, e que este último, por sua vez, fazia, constantemente, visitas ao batuque de sua amiga e, conforme a fala que citamos a seguir, “comadre”. Vejamos o relato do Mestre Raimundo Paixão, sobre pontos similares.

“Às vezes o Mestre Gabriel juntava um grupo para ir lá na velha Chica... Às vezes num dia de festa, numa comemoração (...) Ele era compadre dela e ela tinha muita afeição por ele (...) Uma dia, depois de uma sessão de Vegetal, ele chamou umas pessoas para ir lá na Chica... Ele sabia que estava tendo serviço lá. Então, ele disse: “vamos lá na comadre Chica, porque eu quero mostrar para ela o poder que o Vegetal tem, ela vai ver”(...) Daí, nós fomos, acompanhando ele (...) Chegando lá, estava tendo serviço... E a velha Chica era fogo! Naquele tempo ela judiava do pessoal... Ela tinha uma palmatória e ela ia batendo na mão dos filhos de santos... E o pessoal só tomando as palmadas... Daí, o Mestre Gabriel chegou lá com a gente e, de primeiro, só ficou olhando, só observando... Depois, quando foi numa hora, ele chegou na velha Chica e, quando a gente viu, ele já tinha tomado a palmatória dela (...) Daí, ele judiou dela! Ele batia com a palmatória na mão dela e dizia: “Vem cá, que agora sou eu é que vou corrigir você” (...) E a gente só rindo... O pessoal do batuque ficava olhando, admirado! Eles conheciam o poder dele, porque ele já tinha trabalhado lá... Todo mundo respeitava muito ele (...) Depois de uns dias ele encontrou com a velha Chica e ela se queixou: “Ai, Gabriel, como você judiou de mim!” (...) O batuque também tem sua beleza. Eu fiquei ainda mais tempo por lá do que o Mestre Gabriel. Por isso, eu respeito, até hoje. O Mestre Gabriel ia muitas vezes, junto com outros que gostavam (...) Mas, depois dele começar a trabalhar com o Vegetal, ele ia mais para olhar, já não tocava, nem bailava(...)” [MRP].

Essa história é conhecida, atualmente, no meio udevista, como a “história da macumbeira”, sendo eventualmente contada como “folclore” em sessões de Vegetal. Eu a escutei pela primeira vez durante uma sessão num dos núcleos do CEBUDV de Rio Branco, relatada também pelo Mestre Raimundo Paixão. Na ocasião, um sócio do núcleo se levantou e pediu¹⁵² ao Mestre Paixão que contasse a “história da macumbeira”. A

¹⁵² Como será explicado ao descrevermos a estrutura de uma sessão de Vegetal, estas últimas se caracterizam por uma extremada formalidade. Assim, no seu decorrer, qualquer participante deve seguir uma etiqueta rigorosa na qual é preciso pedir licença ao Mestre que dirige a sessão para fazer perguntas, chamadas, ou até para ir ao banheiro durante a realização da cerimônia.

versão da história narrada durante a sessão é bastante parecida com o relato que, citado acima, registrei quando visitei, posteriormente, o Mestre Paixão, colhendo seu depoimento. Mas há uma outra narrativa envolvendo cultos afro-brasileiros na União do Vegetal, denominada “história da Macumba”, contada apenas em sessões reservadas aos membros que ocupam os graus hierárquicos mais elevados. Tal história tem antes um caráter mítico do que “folclórico” e, segundo algumas informações, faria uma crítica a práticas e crenças associadas a religiões como a Umbanda e o Candomblé (CEBUDV: if.3, if. 5), parecendo relacionar-se a um movimento de legitimação da União do Vegetal frente a estes cultos. Porém trata-se de afirmações controversas, e é importante frisar aqui que eu mesma nunca ouvi a narração desta história.

Na verdade, parece ter ocorrido, entre o terreiro de Chica Macaxeira e o culto fundado pelo Mestre Gabriel, uma espécie de disputa entre dois grupos pertencentes a um mesmo campo religioso local. Porém a concorrência não impedia que se desse, também, trocas e influências mútuas entre ambos. Aliás, percebemos que este conjunto de narrativas, apesar de colocar em relevo a superioridade espiritual e ritual do Mestre Gabriel e da UDV em relação ao terreiro de “Macumba” e a seus líderes, admite, por outro lado, que havia uma continuidade afetiva e histórica entre os dois grupos. Assim, afirma-se, simultaneamente, proximidade e rompimento. Penso que é possível detectar nos conjuntos rituais e simbólicos da União do Vegetal a presença de elementos que, visivelmente, provêm do universo religioso afro-brasileiro, como por exemplo nas músicas (denominadas de “chamadas”) entoadas durante as suas sessões. Nesse sentido, há uma história curiosa relatada pelo Mestre Veras, registrada na mesma gravação em cassete que citamos anteriormente (MV;G). Ele discorre sobre um fato ocorrido com um outro antigo adepto desta religião, também contemporâneo do Mestre Gabriel. Trata-se de um episódio envolvendo o Mestre José Luís de Oliveira, que hoje em dia ocupa o cargo máximo do CEBUDV, o de “Mestre-Geral-Representante”. Nas palavras do Mestre Veras,

“(…) Aos vinte e seis anos o irmão José Luís(…) foi convidado pelo Mestre Gabriel a participar de uma sessão de Vegetal. Quando ele ouviu o Mestre Gabriel fazer a chamada “Jardim das Flores”, ele voltou ao passado e se lembrou quando ele tinha dezesseis anos... Ele lembrou de ter visto o Mestre Gabriel no terreiro de Umbanda, cantando o ponto do Caboclo Suleira, e ficou pensando: “Será este é o homem que eu vi na Macumba?” E, o Mestre Gabriel estava, nesta ocasião, neste momento, olhando para ele, confirmando o que ele estava pensando. Quando concluiu a sessão, o irmão José Luís foi perguntar ao Mestre Gabriel e ele respondeu: “Você ainda está duvidando?! Naquele dia, eu já estava me “re-ligando” (...)” [MV;G].

Mais uma vez, notamos que o passado “macumbeiro” do Mestre Gabriel é reinterpretado à luz da ótica da União do Vegetal. Expressões como eu já “estava me religando” são utilizadas para criar a sugestão de que, quando o fundador desta linha ayahuasqueira freqüentava os “terreiros”, ele já tinha consciência do seu poder espiritual. Daí a relação, admitida, entre o ponto de Umbanda e a chamada da UDV. A ocasião que é lembrada pelo Mestre José Luís, ocorrida num terreiro de Umbanda, é descrita pelo Mestre Veras num outro momento da sua narração, quando ele procura explicar melhor o surgimento da *chamada Jardim das Flores*.

“(…) o irmão José Luís, na idade de dezesseis anos, foi num terreiro de Macumba e lá ele viu o Mestre Gabriel pela primeira vez. O Mestre Gabriel, naquela época, ainda não era da União do Vegetal... Ele participava de um terreiro de Umbanda, mas já conhecia os mistérios da natureza. Ele estava tocando um atabaque, um tambor e olhou bem firme dentro dos olhos do irmão José Luís e, naquele momento, o

Mestre Gabriel cantava um ponto de Macumba, já mostrando o entendimento dele, e cantava assim:

“Jardim Suleira,
por onde eu passeava
tinha uma rosa,
por onde eu me encantava.
Jardim Suleira,
por onde eu passeava
tinha uma rosa,
por onde eu me encantava.” [MV;G].

O Mestre Veras termina sua explanação afirmando que trata-se, tanto no ponto de Umbanda como na chamada, do mesmo ser espiritual, o “Caboclo Suleira”. O grupo com o qual consegui esta gravação não soube me dizer em qual terreiro este fato ocorreu ou mesmo a data correta do evento. O importante, no caso, é a semelhança entre o ponto da “Macumba” ou “Umbanda” e a chamada da UDV. O dirigente do grupo que me cedeu a gravação ressaltou que a chamada “Jardim das Flores” é bastante parecida com o ponto do “Caboclo”, e que as distinções entre ambos se constituem em pequenos detalhes (CM:M). Novamente, também, a continuidade entre o contexto dos cultos afro-brasileiros e a União do Vegetal é enfatizada pelos adeptos desta última através de uma série de afirmações que visam mostrar que o comportamento religioso do Mestre Gabriel, nos dois tipos de meios, se caracteriza pela manutenção de uma mesma “consciência”. Assim, podemos entender melhor o trecho da gravação no qual se coloca que, quando o Mestre Gabriel participava de terreiro, ele “já conhecia os mistérios da natureza”. Mas a continuidade é estabelecida, simultaneamente, pelos discípulos do Mestre Gabriel que, como ele, participaram de cultos afro-brasileiros no passado. Aqui surge uma idéia importante, que se refere a um reconhecimento mútuo entre o Mestre e os seus seguidores, que ficará mais clara no depoimento citado a seguir. Exponho, abaixo, o relato de Augusto Queixada, sobre a sua primeira experiência com o Vegetal.

“Naquela sessão ele cantou diversas chamadas, que naquele tempo, ainda não se chamava chamada... eram cantigas mesmo (...) Aí, quando ele cantou uma, eu já conhecia... Era “Senhora Santana”. Eu disse: “Essa eu já sabia”. Aí, ele disse: “Eu sei que você já sabia”. Aí, ele cantou mais uma, para despedir o trabalho, que é justamente a chamada que até hoje faz a despedida... da guarnição divina... Aí, quando ele cantou essa chamada, eu disse: “Essa eu também já sei.” E, ele disse: “ Eu sei que você já sabe”. E isso aconteceu durante toda a sessão. Aí, no fim da sessão, ele me explicou o porquê daquilo. Ele me explicou que os macumbeiros, de terreiros de Umbanda, todas essas pessoas já foram da União do Vegetal em outras encarnações (...) Quer dizer, elas já bebiam o Vegetal, antes de chamar União do Vegetal (...) Mas essas pessoas, esses espíritos se perderam no mundo do além e não acertaram mais pelo caminho certo. É por isso que as cantigas da Umbanda se parecem com as chamadas... Porque essas cantigas, na verdade, vêm da União do Vegetal... do passado (...) do tempo de outras encarnações do Mestre Gabriel (...) Eu era uma dessas pessoas que no passado já conhecia o Vegetal (...) E, quando eu reencontrei o Mestre Gabriel na Umbanda, eu voltei para o caminho certo (...)” [AQ].

As noções de reencontro ou reconhecimento entre o Mestre Gabriel e seus discípulos parecem estar ligadas à crença na reencarnação, a qual também surge no depoimento de Augusto e que, conforme veremos, é fundamental na cosmologia da UDV. Assim, é comum entre estes fiéis a idéia de que muitos deles já se

conheciam de uma “outra vida”, passada num tempo distante, o qual se relaciona com o próprio aparecimento do Vegetal na Terra, e com os acontecimentos que envolveram tal evento. Os atuais discípulos do Mestre Gabriel ou, ao menos uma parte deles, teriam sido seus seguidores e companheiros num tempo pioneiro, de “descoberta” do Vegetal, em outras encarnações. Todo o processo de desenvolvimento espiritual, nesta religião, conduzido pelo próprio consumo do chá, envolve um despertar da “memória” dos “espíritos” que encontram-se profundamente ligados à história da União do Vegetal na Terra. A presente discussão se tornará mais clara quando nos determos na *História da Hoasca* e na análise da mitologia desta linha. Aqui, destacamos o quanto os relatos sobre o passado do Mestre Gabriel já estão informados e moldados por essa lógica mítica.

Vale salientar que nas narrações comentadas está contida não só uma interpretação da história dos fundadores da UDV, mas também uma exegese dos cultos de “terreiro” dos quais eles participavam. Tal interpretação segue um padrão que será encontrado, também, na maneira como elementos de outras religiões e tradições são incluídos no universo ritual e mitológico da UDV. A lógica desenvolvida é que, em todos esses casos, a origem última dos aspectos religiosos em questão tem como fonte a própria União do Vegetal, anterior a todos eles, do mesmo modo, aliás, como o destaque do Mestre Gabriel na “Macumba” é explicado em termos de um “poder” que não deriva propriamente dela. Veremos que na *História da Hoasca* esse tipo de mentalidade se mostra de forma mais acentuada. Ela é, igualmente, aplicada pelos membros desta linha na sua diferenciação com as linhas do Santo Daime e Barquinha, bem como na distinção de seus grupos internos, isto é, na definição das fronteiras entre as dissidências da UDV.

Nesse ponto, já podemos perceber que a transmissão de aspectos míticos e doutrinários da União do Vegetal se dá, sobretudo, a partir de um conjunto de histórias, que se constituem em diversos tipos de narrativas. Assim, elas podem ser de caráter informal, apresentando inclusive um tom jocoso, de forma similar a tantas outras típicas narrativas da cultura popular brasileira. Mas há também as histórias que tem um caráter mais formal, funcionando como mitos e cujo relato ou menção envolve maiores restrições. É o caso da *História da Hoasca* ou do *Doutor Camalango*, que serão comentadas posteriormente. Contudo, todas elas são, igualmente, mecanismos rituais importantes, permitindo que os aspectos cosmológicos sejam assimilados e vivenciados pelos adeptos nos ritos. Simultaneamente, é importante frisar que tais histórias estão divididas em corpos de conhecimentos mais ou menos secretos. Há algumas delas que apenas são narradas nas sessões das quais participam os membros com graus hierárquicos mais altos, sendo vedada sua menção nas cerimônias abertas aos sócios que ocupam uma posição mais baixa na hierarquia do grupo. Elas contêm, também, diferentes versões, ocorrendo, por exemplo, distintas narrações de acordo com o contexto ou o ritual, podendo haver, inclusive, várias reproduções de uma mesma história, em geral feitas em gravações. Embora as histórias consideradas secretas ou de caráter reservado possam ser registradas em cassete ou em CD por um adepto em particular, normalmente isto é possível apenas após elas terem sido ouvidas nas sessões coletivas onde é permitida sua exposição, e em geral só os membros de graus hierárquicos mais elevados — como os Mestres — podem fazer ou ter tais gravações. Ocorrem, no entanto, exceções. Todas estas histórias são, no entanto, transmitidas oralmente (ainda que por gravações), e não há, no âmbito interno desta religião, nenhum documento escrito que as registre. Na verdade, de forma similar ao que ocorre na outras duas linhas¹⁵³, o registro e a posse destas

¹⁵³ De fato, pudemos observar, por exemplo, que na Barquinha a disputa pelo acesso aos salmos, também de caráter reservado, é um elemento importante no processo de formação de novos centros, constituindo-se num dos conflitos mais imediatos entre uma matriz e sua dissidência. No Santo Daime, embora a questão do segredo ou de mistérios iniciáticos não tenha a mesma relevância, há também polêmicas e disputas pelo direito de posse de

histórias é, em última instância, uma das principais condições para a formação de um novo grupo da União do Vegetal, através dos quais torna-se possível a transmissão do seu conjunto de crenças básico. Em alguns casos, as versões variam de acordo com os grupos que as portam, expressando, também, pontos de vistas destoantes entre centros rivais ou de dissidências.

Voltando à questão das relações entre a União do Vegetal e o terreiro de Chica Macaxeira, vale salientar que, se identificamos influências deste último na UDV, por outro lado, é possível, também, encontrar influências do culto ayahuasqueiro fundado pelo Mestre Gabriel no conhecido terreiro de Porto Velho. É o que verificamos no estudo de Nunes Pereira (1979). O autor, interessado nas pesquisas sobre a expansão das tradições africanas próprias do Maranhão no vale Amazônico, visitou o “batuque” de Chica Macaxeira no princípio dos anos setenta. Ele registrou ali, durante uma cerimônia, um conjunto de cânticos ou cantigas denominados, em sua totalidade, de “doutrina da ayahuasca ou ayuasca”. Segundo ele, cada cântico continha “uma doutrina” e sua letra dizia respeito a elementos tanto da tradição mina-jeje da Casa das Minas maranhense — citando nomes de *Voduns* africanos —, como a aspectos denominados por Nunes Pereira de “folclore”, profano ou de fundo católico. Neste conjunto de características “folclóricas”, o autor identifica a menção ao personagem *Sultão das Matas* nos cânticos registrados (Pereira 1979, p. 143). Observei que alguns dos antigos adeptos da UDV ocasionalmente denominam suas chamadas de “cantigas”, talvez indicando, aqui, uma relação com o contexto de terreiros mina-jeje¹⁵⁴, e mais especificamente com o de Chica Macaxeira.

A cerimônia relatada por Nunes Pereira não envolveu o consumo da ayahuasca. Mas o estudioso conseguiu apurar, junto aos membros daquele terreiro, que a bebida era utilizada em outras situações, afirmando, inclusive, que Chica Macaxeira e demais participantes do seu culto lhe mostraram pedaços de um cipó com o qual seria preparada a ayahuasca. Nunes Pereira já havia tido duas experiências com o chá anteriormente¹⁵⁵, e embora não fosse capaz de fazer um reconhecimento botânico preciso das plantas que o compunham, através das descrições que lhe foram concedidas ele pode concluir que tratava-se da mesma bebida que ele consumiu em outras ocasiões. Num determinado momento, o autor refere-se à bebida como “vegetal”, ressaltando que os integrantes do terreiro de Chica Macaxeira faziam segredo quanto às outras plantas — consideradas “mágicas” — misturadas à ayahuasca. Este é um ponto importante para a nossa análise, já que, conforme veremos, na UDV pode ocorrer, no *preparo* do Vegetal, a utilização adicional de mais *nove vegetais*, em contextos rituais relacionados à atividade de cura.

Contudo, o mais curioso no que alude às observações de Nunes Pereira é sua conclusão segundo a qual tanto os cânticos da ayahuasca quanto a bebida em si eram usados, no terreiro de Chica Macaxeira, para “levar à possessão ou estado místico as filhas-de-santo que tomavam parte nas suas festas” (Pereira 1979, p. 224). Assim, enquanto na União do Vegetal o uso da *Hoasca* parece estar associado aos esforços de negação ou de afastamento do transe de possessão, no batuque de Chica Macaxeira o consumo do chá estaria estreitamente vinculado a esse tipo de êxtase, sendo, em certo sentido, um estímulo para ele. Nunes Pereira não fornece a data

certos elementos rituais e míticos entre os vários grupos que compõem esta linha e concorrem pela posição de herdeiros ou continuadores da doutrina religiosa fundada pelo Mestre Irineu.

¹⁵⁴ O Termo “cantigas”, segundo Nunes Pereira, era também utilizado na Casa das Minas do Maranhão, referindo às músicas entoadas, durante as cerimônias, aos *Voduns* africanos, e possuindo um caráter secreto, além de sagrado (1979 [1947]).

¹⁵⁵ Uma entre os índios do rio Tiquié, no vale do rio Negro, no Amazonas, e outra, em 1968, em Rio Branco, no Acre, na Barquinha de Antônio Geraldo (Pereira 1979, pp. 134-143).

precisa de sua visita ao referido terreiro, mas é possível supor que ela teria se dado em 1973, portanto após o falecimento do Mestre Gabriel, que se deu em 1971.¹⁵⁶ De qualquer forma, suas considerações nos permitem observar que os resultados dos contatos entre o batuque de São Benedito e a nova linha ayahuasqueira criada pelo Mestre Gabriel em Porto Velho produziram influências recíprocas nos dois cultos. Esta discussão remete à análise de vários outros pontos, mais relacionados com a interpretação do universo simbólico udevista. Porém, antes de iniciarmos propriamente a reflexão sobre a cosmologia da União do Vegetal, nos deteremos num período anterior, no qual José Gabriel da Costa tem as primeiras experiências com a bebida psicoativa que o levará a fundar a terceira linha da tradição religiosa enfocada no nosso estudo.

Índios, caboclos, seringueiros: os “Mestres de curiosidade” e a criação da UDV

Como vimos, no início dos anos cinquenta José Gabriel da Costa deixa a cidade de Porto Velho para voltar a trabalhar nos seringais da região. Creio que é sobretudo neste momento e neste espaço dos seringais amazônicos que ele trava um contato mais profundo com as tradições de uso da ayahuasca. Sabemos que sua primeira experiência propriamente dita com a beberagem foi feita apenas em 1959, num seringal chamado Guarapari, localizado na fronteira do Brasil com a Bolívia. Mas, antes disso, é possível identificar situações nas quais há indícios de que José Gabriel da Costa já possuía um certo conhecimento sobre a utilização da ayahuasca. Brissac, por exemplo, menciona que, no princípio dos anos cinquenta, quando estabelecido no seringal Porto Luís, ele conhece um senhor, o “Mestre Bahia”, a quem pediu que o iniciasse no uso do chá. Mas o Mestre Bahia não teria atendido ao seu pedido (Brissac 1999, p. 59).

Por outro lado, nos relatos colhidos por mim sugere-se com frequência que José Gabriel da Costa teria ouvido falar ou já sabia da existência da ayahuasca — a qual aparece como uma “planta misteriosa” — muito antes da sua primeira experiência com ela. Como coloca Augusto Queixada no depoimento abaixo:

“muito antes dele falar em União do Vegetal ele já falava que tinha uma planta no Amazonas... uma planta misteriosa, mágica... que fazia a gente sonhar (...) uma planta da qual a gente fazia um chá e via tudo (...) Ele dizia que se os índios mostrassem esta planta para ele, ele era capaz de reconhecer, que no dia que ele pegasse essa planta nas mãos ele ia saber (...) Então, eu trazia as plantas do mato... uns cipós... eu levava para ele ver, para ver se era aquela planta que ele falava (...) Mas ele só foi beber o vegetal muito tempo depois (...)” [AQ].

Relatos como estes têm o sentido principal de ressaltar uma condição especial do Mestre Gabriel. Eles são narrativas de discípulos que justificam e legitimam seu papel de fundador de uma doutrina religiosa, ou melhor, da “doutrina verdadeira”. O fato do Mestre Gabriel já saber da existência de uma planta mágica e misteriosa, antes de vê-la, confirmaria a sua condição especial de líder religioso ou, como veremos oportunamente, de “profeta escolhido” que anuncia mandamentos éticos (Weber 1991). Entretanto, ao mesmo tempo, tais relatos mostram, com clareza, que as crenças e práticas em torno do consumo da ayahuasca eram elementos importantes e constantes do contexto cultural e ecológico no qual o Mestre Gabriel se inseria.

No nosso modo de entender, o contato e a influência foi maior em relação a uma cultura cabocla ou mestiça do que no tocante às culturas indígenas. Vários estudiosos demonstram e analisam a formação de um

¹⁵⁶ O autor fala que a visita ao terreiro de Chica Macaxeira ocorreu “há seis anos passados”, sendo que a data do seu livro, uma segunda edição, é 1979 (Pereira 1979, p. 122). Na primeira edição, de 1947, estes relatos não são

complexo de crenças, técnicas e práticas relacionadas à ayahuasca, a partir de meados do século XIX, entre a população ribeirinha amazônica. Luís Eduardo Luna estudou detalhadamente a ocorrência desse fenômeno na selva peruana, colhendo dados entre os *mestizos*¹⁵⁷ de Iquitos e Pucallpa (1886-a). O autor sustenta que, sobretudo o período de exploração da borracha, o qual teve seu primeiro ciclo na região de 1840 à 1914, criou as condições para a intensificação do contato entre os grupos indígenas e a população branca, representada especialmente pelos trabalhadores dos seringais. Outros estudiosos, além de Luna, apontam para idêntico processo (DobKin de Rios 1972, 1977 e 1979) e estudos mais recentes, como destacamos na introdução da tese, relacionam a origem das religiões ayahuasqueiras brasileiras à esta cultura cabocla e seringueira do chá. Mas se é possível visualizar vínculos entre as três linhas religiosas aqui pesquisadas e o consumo da ayahuasca numa cultura cabocla amazônica, é na União do Vegetal que sentimos evidências mais marcantes da influência de tal cultura, ao menos numa observação inicial.

Assim, podemos nos deter, por exemplo, nas analogias entre as expressões utilizadas pelos fiéis da UDV e aquelas dos *vegetalistas* peruanos investigados por Luna. Estes, usavam as expressões *mariri* e *chacrona*, para se referir, respectivamente, ao cipó *Banisteriopsis caapi* e às folhas da *Psychotria viridis*. Trata-se de palavras que provêm do quíchua, idioma que, como o tupi, foi a base para a criação de uma espécie de “língua geral”¹⁵⁸ na região do Peru e em boa parte do que é atualmente a Bolívia. O termo *chacrona* é corrente tanto na linha da UDV quanto nas do Santo Daime e da Barquinha, referindo-se, como no contexto *vegetalista dos mestizos* peruanos, às folhas da *Psychotria viridis*. Já a palavra *mariri*, segundo Luna, seria identificada, pelos *vegetalistas*, ao “*yachay*”, que se constitui numa espécie de fleugma mágica que fica localizada no peito dos curandeiros, funcionando como um imã que extrai do corpo do doente os objetos patogênicos. O *yachay* é transmitido aos *vegetalistas mestizos* pela própria ayahuasca ou por outras plantas sagradas utilizadas neste contexto — denominadas por Luna de “*plantas-maestras*”—, e é uma das armas mais importantes destes agentes xamânicos (1986-a e 1993).

Há outras relações entre vocábulos *vegetalistas* e *udevistas* que também chamam a atenção, embora até o momento não tenham sido muito destacadas em estudos sobre o tema. Este é o caso do termo *maestro*. No contexto do xamanismo ribeirinho peruano analisado por Luna, *maestro* ou *maestras* referem-se, normalmente, às plantas, ou melhor, ao espírito de certas plantas, que ensinam aos neófitos todo o conhecimento necessário para que eles se tornem bons curandeiros. Ocasionalmente, o termo é aplicado ao próprio curador, como é possível verificar em alguns dos relatos transcritos por Luna (1986-a). Já, na UDV, como sabemos, a categoria *Mestre* refere-se ao grau hierárquico e espiritual mais alto que um adepto pode atingir.¹⁵⁹ É interessante observar,

mencionados.

¹⁵⁷ O termo *mestizo* tem uma conotação similar à noção de *caboclo*, utilizada para o contexto brasileiro, referindo-se aos resultados dos processos de aculturação, intercâmbio e sincretismo entre grupos indígenas e populações brancas em contato com os primeiros, tendo um caráter mais propriamente cultural do que racial. Nesse estudo, utilizo, ocasionalmente, o termo em espanhol.

¹⁵⁸ No Brasil, a *lingua geral* é um dialeto que teve sua origem no tupi-guarani, introduzido sobretudo pelos colonos e missionários, e que foi amplamente falado durante séculos e em diferentes regiões do país, mesmo naquelas em que, originalmente, o tupi não era corrente entre as populações nativas, como é o caso da Amazônia.

¹⁵⁹ Vale registrar que Brissac especula que o termo *udevista* “mestre” poderia associar-se à uma participação de José Gabriel da Costa na capoeira, na Bahia (1999). Já Andrade, sugere que a designação aponta para uma relação entre a maçonaria e a UDV (1995). Na verdade, como acontece com a análise de crenças ou elementos simbólicos e rituais das outras linhas ayahuasqueiras, em alguns casos é bastante difícil precisar a origem da

finalmente, que a própria designação *Vegetal*, utilizada na UDV, sugere um paralelo com a tradição *vegetalista* da Amazônia boliviano-peruana. Alguns dos *vegetalistas* pesquisados por Luna usam a palavra para se referir não só ao cipó ayahuasca mas também a várias outras plantas consideradas *maestras* e *doctoras*, falando com frequência no poder ou na força do vegetal ou dos vegetais (Luna 1986-a, p. 60). Vale lembrar, por outro lado, que das três linhas pesquisadas, é somente na UDV que o termo *Vegetal* é utilizado para designar o chá.

Uma outra noção presente na União do Vegetal, que lembra algumas concepções próprias da tradição do vegetalismo peruano, é a de “encantos” ou “encantes” e, ainda, “natureza encantada”. Como veremos ao relatarmos a *História da Hoasca*, esta noção é um elemento crucial da cosmologia udevista, pela qual se explica a própria espiritualização dos seres que pertencem ao seu panteão, bem como a comunicação com os mesmos. A natureza, na UDV, é considerada como divina e repleta de “encantos”. Um dos mistérios revelados na *História da Hoasca* consiste exatamente em ensinar como “trazer”, “abrir” ou “chamar” tais encantos. No seu estudo, Luna mostrou que a prática dos *vegetalistas* estava ancorada em um conjunto de crenças que implica na idéia de seres encantados e antropomórficos, associados a diversos reinos da natureza, como o vegetal, o animal ou o hábitat da floresta e dos rios. Ele admitiu, também, que esse tipo de crença é bastante disseminada por toda a Amazônia. De fato, as constatamos entre as populações caboclas do Brasil, independentemente delas empreenderem o consumo da ayahuasca.

Autores como Galvão (1955), Maués (1995) ou Wagley (1977) descrevem, freqüentemente, em seus trabalhos sobre a cultura do caboclo, seres de “encante”, que se caracterizam, muitas vezes, por uma ambigüidade ou intermediação entre a condição humana e a animal. Trata-se de “criaturas” que habitam os fundos dos rios, “os companheiros do fundo” (Galvão 1955), que se transformam em animais, plantas e pedras, ou ainda que aparecem e desaparecem subitamente. Elas podem ser as causadoras de doenças, de uma má sorte na caça, de problemas familiares, entre outras coisas. Mas é também sempre possível negociar com esses seres encantados, construindo-se pactos ou alianças entre eles e os homens. Alguns estudos recentes analisaram como tais crenças se combinam com o uso da ayahuasca entre seringueiros brasileiros. Araújo, por exemplo, numa etnografia sobre o universo religioso de seringueiros e agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá, no Acre, organizada a partir do final da década de oitenta, mostrou que a noção de encantos estava estreitamente vinculada a algumas práticas de consumo da ayahuasca neste contexto. Muitos dos seringueiros pesquisados por Araújo associavam o “cipó”— um dos nomes dado a ayahuasca neste meio — a encantos ou encantados típicos do conjunto de crenças amazônicas, enquanto outros chegavam a afirmar que a bebida possuía “todos os encantos” (Araújo 1998, p. 70).

É preciso, então, situar as experiências iniciais do Mestre Gabriel com a ayahuasca no contexto cultural amazônico mais geral. Conta-se que a bebida foi apresentada a ele, pela primeira vez, por um seringueiro chamado Chico Lourenço. Isto se deu, como dissemos acima, em 1959, no seringal Guarapari, região de fronteira com a Bolívia. Há controvérsias, nos relatos sobre este período, a respeito do número de vezes em que o Mestre Gabriel teria bebido a ayahuasca com Chico Lourenço. Brissac (1999) diz que foram três as ocasiões; já Andrade fala num período de dois anos, de 1959 à 1961 (1995, p. 137), época na qual o Mestre Gabriel viveu no seringal Guarapari. Da mesma forma, em muitos relatos colhidos por mim (MRP; AQ), afirma-se que ele teria

influência, muitas vezes parecendo ocorrer uma combinação de diferentes fontes ou matrizes culturais. Lembramos, inclusive, que os fundadores do Santo Daime e da Barquinha eram também chamados de “Mestres”. Percebemos, portanto, que o termo é bastante comum nos grupos religiosos pesquisados, bem como no contexto cultural no qual eles surgiram

bebido o chá em companhia de Chico Lourenço várias vezes, tanto no seringal Guarapari como em outros lugares e em momentos posteriores, inclusive em Porto Velho, quando a União do Vegetal já começava a ser organizada. Ao mesmo tempo, as informações sobre o contexto destas experiências são pouco precisas, em termos de detalhes rituais e cosmológicos. Contudo, se por um lado há imprecisão, por outro, o uso da ayahuasca, relacionado a Chico Lourenço e ao meio seringueiro em geral, é invariavelmente compreendido, pelos fiéis da UDV, como algo mais ou menos incompleto ou imperfeito, sendo, em vários aspectos, avaliado como “negativo”, “inferior”. Vejamos, nesse sentido, o fragmento de uma entrevista que realizei com um membro de um dos núcleos do CEBUDV de Rio Branco.

“O Mestre Gabriel bebeu pela primeira vez com o Chico Lourenço, na colocação que eles viviam (...) O Chico Lourenço já bebia o Vegetal há um tempo..., quer dizer, nessa época ainda não era Vegetal (...) Lá no seringal eles bebiam o chá para outra finalidade... Era uma coisa de diversão, de curiosidade (...) Também tinha os que bebiam para fazer o mal através de magia... magia negra... essas coisas (...) O Mestre Gabriel bebeu um tempo ainda com o Chico Lourenço. Só que o Mestre Gabriel tinha outra finalidade, não estava naquela ilusão de curiosidade.... Ele já tinha a consciência dele, já sabia quem ele era (...) Na segunda vez que ele bebeu o Vegetal ele já se recordou de toda a sua missão na Terra (...)”
[CEBUDV: MJ, RB].

O primeiro ponto que destacamos, neste depoimento, é que repete-se, aqui, o padrão, já observado no tratamento das relações entre a UDV e os cultos afro-religiosos. Em ambas situações, visualizamos uma tentativa, efetuada nos mitos e nos discursos exegéticos, de resolver a contradição entre a proximidade na história e nas práticas rituais dos dois universos e a afirmação, por outro lado, da autonomia radical da nova religião. No que se refere à antiga tradição de consumo do chá, essa perspectiva cosmológica é acentuada, pois trata-se, justamente, do principal fundamento da UDV: o uso ritual da *Hoasca* e suas implicações simbólicas.

A noção de “curiosidade”, mencionada pelo entrevistado, é igualmente bastante importante na cosmologia da UDV, aludindo ao modo como os seus adeptos entendem o consumo do *Vegetal* principalmente no contexto ligado diretamente aos seringais, mas associado, de forma geral, às realidades indígenas e caboclas de uso do chá. Ela permite demarcar a utilização da beberagem, no âmbito udevista, com relação a todos os seus consumos anteriores. Assim, as experiências do Mestre Gabriel com a ayahuasca, durante os anos que antecedem a criação da UDV, no meio seringueiro-caboclo, são remetidas ao contexto da “curiosidade”, sendo os *Mestres* que representam esta tradição os “Mestres de curiosidade”.¹⁶⁰ Tal seria o caso do próprio Chico Lourenço, de quem o Mestre Gabriel recebeu o chá pela primeira vez. A noção de *curiosidade* reporta a usos da ayahuasca que eram ou “uma coisa de diversão”, isto é, de “curiosidade”, ou eram diretamente orientados “para fazer o mal através da magia negra”. A “curiosidade” implica na idéia de um conhecimento “falso”, “ilusório” (do qual o

¹⁶⁰ De acordo com informações que colhi junto a integrantes do quadro de Mestres do CEBUDV, o Mestre Gabriel afirmava que a expressão correta é Mestres “de” (e não da) Curiosidade. Ainda segundo estes dados, isto consiste num “mistério”, que no entanto não me foi revelado. A noção de “mistério”, conforme veremos, é bastante importante na doutrina da União do Vegetal, apontando, entre outras coisas, para o caráter iniciático desta religião. Embora na maior parte das vezes utilizemos, aqui, “de curiosidade” – respeitando, portanto, a própria recomendação do fundador da UDV – em alguns momentos do nosso texto pode aparecer “da curiosidade”, mesmo porque registramos que ocasionalmente alguns adeptos desta linha religiosa optam por esta formulação vocabular.

Mestre Gabriel se afastou), que se oporia ao “conhecimento verdadeiro” relativo à utilização da bebida e praticado na UDV.

Segundo o relato acima, além dos que bebiam o chá como “coisa de diversão” e de “curiosidade”, havia os que bebiam exclusivamente “para fazer o mal” ou a “magia” e “magia negra”. Não é muito claro no que exatamente consistiria esse tipo de prática. Mas a expressão, assim como outras similares, aparecem freqüentemente nas narrativas que se referem ao contexto da “curiosidade” e de seus “Mestres”. Numa conversa informal — realizada após o encerramento de uma sessão de vegetal — com um sócio¹⁶¹ de um dos núcleos de Rio Branco do CEBUDV, obtive a seguinte explicação.

“O Chico Lourenço e os outros Mestres de curiosidade trabalhavam com muita fantasia (...) Era um outro tipo de trabalho....Muitas vezes se usava o Vegetal para fazer o mal a alguém, para enfeitiçar uma pessoa... fazer com que ela ficasse doente ou morresse, às vezes por causa de inveja, uma briga (...) Era um trabalho de linha negra, que mexia com a fantasia, para manipular uma pessoa, para fazer o mal (...) Nós aqui da União do Vegetal não trabalhamos com a fantasia. Nós trabalhamos com a realidade... e só para praticar o bem (...) Essa é a linha do Mestre Gabriel (...)” [CEBUDV; if. 6, RB].

Há aqui uma associação entre os “Mestres de curiosidade” e a “linha negra”, embora o depoimento não afirme diretamente que o próprio Chico Lourenço trabalhasse com a “linha negra”. A associação está presente também nos relatos citados no trabalho de Andrade (1995). Na verdade, podemos supor que o estudioso expressa o ponto de vista de seus informantes, quando afirma que “vários daqueles Mestres utilizavam-se do chá para trabalhos de linha negra” (Andrade, p. 137). Existem outros pontos nos quais a análise do autor revela-se bastante próxima da lógica udevista. Assim, Andrade enfatiza o caráter fragmentário dos conhecimentos acerca do uso da ayahuasca entre aqueles que ele denomina de “antigos seringueiros”. Esse tipo de argumentação corrobora a idéia, corrente na União do Vegetal, de que os antigos *Mestres de curiosidade* eram portadores de um saber incompleto a respeito do chá. Afirma-se, por exemplo, que eles já conheciam trechos de algumas *chamadas e histórias*. Segundo tal ponto de vista, José Gabriel da Costa foi reconhecido como um Mestre superior pelos antigos *Mestres de curiosidade* exatamente na medida em que ele foi capaz de completar e explicar muitos dos elementos que faziam parte das crenças destes últimos. Sustenta-se, inclusive, que a própria *História da Hoasca* — o mito fundador da UDV, como veremos — já estava presente entre aqueles *Mestres de curiosidade*, mas de uma forma incompleta. Trata-se de uma idéia importante na cosmologia udevista, que relaciona-se diretamente à lógica e aos mecanismos que permitem a operação dos seus mitos. No depoimento abaixo, alguns dos aspectos desse tipo de mentalidade são destacados.

“ (...) Os próprios Mestres de curiosidade reconheceram o Mestre Gabriel como um Mestre superior (...) O Mestre Gabriel se reuniu com eles, bebeu o Vegetal com eles e, na luz do Vegetal, todos concordaram que o Mestre Gabriel tinha mais conhecimento (...) Porque o Mestre Gabriel tinha a resposta para muitas perguntas, sabia explicar muitas coisas (...) Como ele podia saber de todas aquelas coisas? (...) Era porque ele se recordava, de um outro tempo, de uma

¹⁶¹ Os membros de um núcleo udevista recebem a designação de sócio.

outra vida (...) Você conhece a *História da Hoasca*, não? Então, lá diz que a *Hoasca* vêm de antes do dilúvio e depois ressurgiu em várias outras épocas, na época de Salomão e na época do império que ficou conhecido como Inca, quando surgiu o *Mestre I-Agora* (...) O *Mestre I-Agora* distribuía o Vegetal... Ele tinha muita força, a força do Vegetal (...) Mas os discípulos dele começaram a ficar com muita inveja e o mataram para roubar o Vegetal dele. É dessa época que vêm todos os hoasqueiros, todos os Mestres de curiosidade vêm daí (...) Por isso que os Mestres de curiosidade já conheciam algumas chamadas. Eles tinham aprendido naquele tempo, com o *Mestre I-Agora* (...) Mas todos eles surgiram do primeiro hoasqueiro (...) Esse primeiro hoasqueiro retornou uma última vez como Mestre Gabriel, para recriar a União do Vegetal: a união em torno do Vegetal (...)” [CEBUDV:MJ, RB].

Este depoimento se refere a vários elementos e eventos pertencentes aos conjuntos mitológicos da UDV, como por exemplo, à própria *História da Hoasca*, sem dúvida o seu principal mito, do qual derivam boa parte dos demais. Na fala citada, percebemos que a *História da Hoasca* explicita a idéia de que o Mestre Gabriel tem uma experiência com o chá muito anterior à sua biografia nordestina e amazônica e que, portanto, ao invés de ter aprendido com os “Mestres de curiosidade”, foram estes que aprenderam com ele. Relataremos e comentaremos mais detalhadamente a *História da Hoasca* no próximo item do presente capítulo. No momento, basta ressaltar que, conforme a indicação sumária da entrevista, o *Mestre I-Agora* é o protagonista de uma seqüência crucial do mito da *Hoasca*, na qual é explicada a origem dos “Mestres de curiosidade”. O conceito de recordação, mencionado nestes depoimentos, é uma espécie de fio condutor de todo o mito e está vinculado à crença na reencarnação, conforme já mencionamos. Tanto a idéia de verdade (em oposição à *ilusão*) como *recordação* duma história passada, quanto a noção da origem dos *Mestres de curiosidade* como descendentes de *discípulos rebeldes* de um Mestre (*verdadeiro*), combinam-se na construção e afirmação da posição especial do Mestre Gabriel e da religião fundada por ele, como explicaremos melhor a seguir.

Contudo, o que estivemos frisando, até agora, é aquilo que, de nosso ponto de vista, constitui a ambigüidade da relação da UDV com as culturas indígenas e caboclas de uso da ayahuasca. Deste modo, se por um lado tais tradições são descritas, pelos fiéis da UDV, como “incompletas”, “inferiores”, “ilusórias”, podendo levar, ao menos em parte, a conhecimentos “falsos” e práticas de “linha” ou “magia negra”, por outro lado, as narrativas apóiam-se precisamente no contexto da religiosidade de caboclos e seringueiros para afirmar a legitimidade do novo culto fundado pelo Mestre Gabriel. Assim, o relato anterior narra uma sessão de Vegetal na qual José Gabriel da Costa foi “reconhecido” como “Mestre superior” pelos “Mestres de curiosidade”. Conta-se que este fato ocorreu em *seis de janeiro de 1962*, quando o fundador da UDV reuniu-se com doze¹⁶² Mestres da curiosidade em Vila Plácido, no Acre. O encontro teria sido proposto por José Gabriel da Costa e visava

¹⁶² Como já apontei anteriormente, enfatiza-se, na UDV, o valor simbólico do número doze. Assim, alguns membros desta linha mencionaram em entrevistas o fato de que “doze são os cavaleiros da ordem sagrada” ou “os doze pares de França” e “os doze apóstolos de Cristo”. Destaca-se, como vimos, o fato do Mestre Gabriel ter nascido ao meio-dia, às doze horas portanto. Vale lembrar, também, que em algumas versões míticas que discorrem sobre as primeiras experiências do Mestre Irineu com a ayahuasca, o número doze também é destacado. Da mesma forma que no relato sobre o fundador da UDV, descreve-se uma situação na qual o Mestre Irineu tomou a ayahuasca com doze pessoas. Igualmente, nos grupos do Santo Daime, no *feitio*, são sempre doze homens que devem bater ou macerar ritualmente o cipó com o qual se prepara o chá. A ênfase no número doze também aponta para as influências nordestinas nas religiões da ayahuasca. A história dos “doze pares de França”, por exemplo, data do século X, da Idade Média, mas popularizou-se no meio rural nordestino, estando presente em tradições como a literatura de cordel.

escolher, dentre todos os participantes, e por meio de uma sessão de Vegetal, o “Mestre superior”. Segundo os adeptos da UDV, ao final da sessão, houve unanimidade em reconhecer José Gabriel da Costa como tal.

Segundo diferentes fontes (Andrade 1995 ; Brissac 1999 e 2002) e relatos, a União do Vegetal havia sido criada — ou melhor, como sustentam seus fiéis, “recriada” pelo Mestre Gabriel — um ano antes da sessão de Vila Plácido, em *vinte e dois de julho de 1961*, num seringal chamado Sunta, na fronteira com a Bolívia. Contudo é visível que, mesmo após a criação ou “recriação” da UDV, os seus mitos e narrativas buscam um reconhecimento junto aos representantes da tradição amazônica de uso da ayahuasca. De fato, como vimos, são os *Mestres de curiosidade* que conferem publicamente a José Gabriel da Costa o status de “Mestre superior”, e só depois de tal reconhecimento é que a União do Vegetal será “confirmada no astral”. No imaginário udevista, a confirmação se refere a uma espécie de comprovação espiritual do novo culto, e ocorreu em *primeiro de novembro de 1964*, também no seringal Sunta, numa sessão organizada pelo Mestre Gabriel.¹⁶³

Outros fatos indicam, igualmente, a relação simultânea, de afastamento e aproximação, entre a linha religiosa fundada pelo Mestre Gabriel e as práticas de consumo do chá encontradas, anteriormente, na cultura cabocla amazônica. Por exemplo, uma das principais características da tradição representada pelos *vegetalistas* estudados por Luna é a utilização de uma infinidade de plantas, além da ayahuasca propriamente dita. A prática destes agentes curadores está pois baseada num saber fitoterápico empírico extremamente vasto (Luna 1986-a), sendo parte importante da sua iniciação tanto o conhecimento e identificação das plantas utilizadas na confecção da ayahuasca, como também a aquisição de todo um conjunto de informações técnicas sobre o meio ambiente natural mais amplo no qual os *vegetalistas* estão inseridos. Trata-se aqui, portanto, da questão da relevância da cura através de remédios naturais e ervas, enfatizada nas tradições culturais amazônicas (como da pajelança cabocla e a dos *vegetalistas peruanos*), e de sua relação com práticas da UDV.

Algumas outras narrativas que aludem à história da UDV, bem como aspectos dos seus rituais e da sua cosmologia nos permitem refletir melhor sobre a questão. Um primeiro episódio é datado pelos entrevistados ainda em 1959, logo após as experiências iniciais de José Gabriel da Costa com a ayahuasca no seringal Guarapari. Na ocasião, um dos filhos do Mestre Gabriel adoeceu e ele decidiu levá-lo à Vila Plácido para um tratamento médico. O Mestre Gabriel passou cerca de um mês no Acre e conta-se que, quando ele finalmente voltou para o seringal Guarapari, trouxe consigo uma boa quantidade de *mariri* e de *chacrona*, afirmando para seus familiares que a partir daquele momento ele era “Mestre”. Neste caso, o que parece atestar a sua condição de Mestre era o fato dele já ser capaz de preparar o Vegetal e, antes disso, de poder reconhecer e colher as plantas necessárias para tal preparação. Verificamos, aqui, nesse sentido, a valorização da aquisição de um saber acerca de ervas e sobre o seu preparo.¹⁶⁴

¹⁶³ Todas estas datas: 22 de julho, 06 de janeiro, 1º de novembro, fazem parte do calendário ritual e festivo da UDV, se constituindo em momentos importantes do mesmo.

¹⁶⁴ Há algumas especulações sobre esta estadia do Mestre Gabriel no Acre, conforme já mencionamos, cogitando-se até mesmo que ele possa ter entrado em contato, na ocasião, com o Mestre Irineu, fundador do Santo Daime. Trata-se de uma suposição, aventada eventualmente por alguns adeptos tanto de grupos da linha da UDV quanto do Santo Daime. Contudo, nunca consegui confirmar esta hipótese junto a antigos membros da União do Vegetal ou com pessoas que conheceram o Mestre Gabriel. Nos dados que colhi não se afirma categoricamente que o encontro entre os dois líderes jamais ocorreu, mas enfatiza-se, em geral, que não existem provas de que ele tenha ocorrido. Por outro lado, observamos que o fundador da UDV voltou a Vila Plácido pelo menos mais uma outra vez, escolhendo este lugar para o seu encontro com alguns Mestres da curiosidade, conforme relatamos acima. Portanto, a viagem de 1959 deve ter resultado no estabelecimento de contatos importantes, na região do Acre, no tocante à tradição de uso da ayahuasca.

Já um outro evento, pertencente ao conjunto de narrativas que fundamentam o processo de criação da União do Vegetal pelo Mestre Gabriel, parece enfatizar o afastamento em relação ao antigo contexto de uso do chá, posteriormente classificado como “de curiosidade”. O evento é descrito com detalhes no estudo de Andrade (1995) e remete à realização de um *preparo* de Vegetal que antecedeu à criação da UDV. Segundo o autor, o Mestre Gabriel teria encontrado na floresta um cipó que se bifurcava em dois: metade *mariri* e metade *tingui*. Este último é uma variedade do *timbó*, um cipó venenoso, que se parece muito com o *mariri*. O Mestre Gabriel fez, então, uma interpretação simbólica daquele cipó bifurcado: a metade *tingui* representava a ilusão, a linha negra, a curiosidade; a metade *mariri* representava a realidade e o bem. Ele concluiu que poderia construir a “união das pessoas em torno do Vegetal” se fizesse o chá com aquele *mariri*. Assim, ele colheu o cipó e com ele preparou o Vegetal em *vinte e dois de julho de 1961*, quando declarou que a União do Vegetal estava “recriada” (Andrade 1995, p. 138).

Observamos, nessa história, que há uma dualidade na própria natureza, ou melhor, nos vegetais utilizados no *preparo* da ayahuasca. Para que o Vegetal seja produzido é preciso rejeitar o “mal”, a “ilusão”, o lado “negro”, a “curiosidade” presente no cipó do tipo *tingui*, também um “vegetal”, mas venenoso. É como se houvesse um paralelo entre a oposição do *mariri* com o *tingui* (dois vegetais) e o contraste entre o Mestre Gabriel e os “Mestres de curiosidade”. Talvez possamos associar essa visão dualista, sobre o papel do chá, com a ambivalência, notada por diversos autores, das práticas de cura *caboclas* ou *mestizas da* Amazônia, ligadas ou não ao consumo da ayahuasca. Vários estudiosos enfatizam que tais curadores possuem uma ação muitas vezes ambígua, podendo agir tanto para causar a cura como a doença, já que detêm os meios técnicos para provocar, simultaneamente, uma ou outra coisa (Luna 1986-a., Maués 1990 e 1995). Uma das características mais importantes dos conhecimentos destes agentes é, como já comentamos, a utilização de uma extensa variedade de plantas para fins terapêuticos (Langdon 1986). Tanto a ayahuasca como outras espécies vegetais estão sujeitas, neste contexto, a complexas classificações, nas quais muitas vezes a idéia de remédio combina-se à de veneno ou de uma substância intoxicante (Shepard No Prelo, Maués 1990).

É difícil dizer se houve, realmente, continuidade entre a ambivalência da atuação dos tradicionais curadores amazônicos e práticas e crenças desenvolvidas na linha religiosa ayahuasqueira fundada pelo Mestre Gabriel. O certo é que os discursos míticos da UDV procuram negar tal continuidade, e nesse sentido concordam com o diagnóstico feito pelos estudiosos citados acima. Dito de outro modo, para estes religiosos, na ação dos pajés e *vegetalistas*, ou no “curandeirismo”, estariam misturados, ambígua e perigosamente, a “cura” e o “veneno”, o que passa a ser rejeitado pela UDV. Assim, a narrativa que discorre sobre o preparo de Vegetal que levou à criação da UDV enfatiza a negação e o afastamento em relação à ambivalência dos antigos agentes xamânicos amazônicos. Por outro lado, devemos notar que valoriza-se, ainda, o conhecimento empírico da floresta, o saber fitoterápico, típico de tradições culturais de uso da ayahuasca anteriores e diversas da representada pela UDV.

Vale lembrar, também, a respeito da presente discussão que, além da ayahuasca, mais *nove vegetais* são objeto de destaque no conjunto ritual e mitológico da UDV. Estes nove vegetais são: maçaranduba, cumarú-de-cheiro (também conhecido como imburama ou cerejeira), samaúma¹⁶⁵, carapanaúba, apuí, pau d’arco,

¹⁶⁵ A samaúma, maior árvore da Floresta Amazônica, em algumas populações indígenas que fazem uso da ayahuasca é associada a esta última e vista como “sagrada”. É o caso dos *Kaxinawá* (Abreu 1941, pp. 413-421).

castanheira, mulateira e breuzinho. Embora não saibamos sobre possíveis alterações psicoativas provocadas por essas plantas, há uma tradição na União do Vegetal segundo a qual elas são classificadas como *vegetais de cura*. A infusão do conjunto de todas estas plantas pode ser misturada ao Vegetal em determinadas circunstâncias, como no decorrer de uma sessão na qual encontram-se algumas pessoas doentes, sendo o *Vegetal* com os *nove vegetais* fornecido sobretudo a estes últimos.¹⁶⁶ Pessoalmente, nunca presenciei o consumo desta bebida, mas colhi relatos que continham descrições de seu uso inclusive pelo Mestre Gabriel (AG; MRP). Não só o CEBUDV, mas também os demais grupos da linha da UDV conhecem a tradição dos nove vegetais. Porém é importante dizer que desde alguns anos verifica-se, em diferentes grupos desta linha, um esforço para suspender ou ocultar a utilização do Vegetal adicionado aos nove vegetais. Particularmente, a direção do CEBUDV vêm se pronunciando publicamente no sentido de negar a ocorrência do uso, por seus adeptos, do Vegetal com os nove vegetais. Os motivos deste procedimento parecem se relacionar a questões de ordem diversas, como por exemplo as circunstâncias ligadas à regulamentação do uso da ayahuasca no Brasil, que conforme comentaremos no capítulo 04 muitas vezes implicam numa homogeneização de práticas em torno do uso do chá consumido nas três linhas religiosas aqui discutidas. Mas, no meu entender, o tratamento dado, atualmente, a este tema permite também uma melhor compreensão de elementos mais gerais e básicos desta linha religiosa, como suas concepções de cura, saúde e doença.

Assim, por exemplo, representantes do CEBUDV ressaltam, frequentemente, uma distinção entre uma cura espiritual e outra corporal: enquanto o uso do Vegetal se aplicaria à primeira, o caso dos nove vegetais corresponderia à segunda. O estudioso Andrade, no seu estudo sobre a UDV (pautado em pesquisa junto a núcleos do CEBUDV), corrobora esta visão, quando coloca que

“o Mestre Gabriel distinguiu dois níveis de cura: a cura do corpo e a cura do espírito. Para o primeiro caso, preparava nove vegetais empregados na cura das pessoas atacadas pelas mais diversas doenças e, para o segundo, usava a *Hoasca*. A (...) *União do Vegetal não apregoa o chá como elemento de cura* (...)” (Andrade 1995, p. 150, grifos meus).

A última frase da citação de Andrade refere-se às afirmações colocadas num dos documentos do CEBUDV, no qual observamos uma preocupação em evitar que este grupo religioso seja associado a práticas de “curandeirismo”. Num determinado momento, diz-se que a União do Vegetal “não pratica ou difunde ações curandeiristas”. A afirmação pode ser melhor entendida ao lembrarmos da insistência, já mencionada, em dissociar os rituais da UDV das práticas ayahuasqueiras *caboclas* e *mestizas*, bem como das ações de cura exercidas nos “terreiros de Macumba”, nos quais ocorreria “curandeirismo.” A distinção entre uma cura positiva, para o “bem”, e o “curandeirismo”, fundamenta-se, no âmbito da linha da UDV, numa dualidade entre a “cura espiritual” e a puramente “material” ou “corporal”. Em várias ocasiões, contudo, observei que esta separação não é radical. Na verdade, talvez os motivos da oposição estejam relacionados, em parte, ao receio da perseguição ou

Samaúma é também o nome de um núcleo da UDV de São Paulo (SP), o primeiro desta linha estabelecido fora da região Amazônica.

¹⁶⁶ Há a chamada dos nove vegetais, onde estes são nomeados um a um, e associados com algumas noções, personagens etc da cosmologia udevista, como a “força”, a “princesa”, o “príncipe”. Normalmente, esta chamada é entoada nas sessões nas quais o Vegetal com os nove vegetais é oferecido.

da estigmatização associado à idéia de charlatanismo¹⁶⁷, indicado pelos esforços estratégicos de diferentes grupos desta linha para eliminar tal estigma.

De todo modo, a presença de um corpo de práticas e crenças em torno destes *nove vegetais* na UDV aponta, mais uma vez, para um vínculo entre ela e as tradições indígenas e mestiças ayahuasqueiras, marcadas pelo amplo uso de plantas, as quais podem ou não funcionar como aditivos da ayahuasca. Soma-se a isto o fato de que tanto as classificações botânicas mestiças quanto as indígenas, se bem que mais estas do que as primeiras, abarcam uma extensa gama de categorias que distinguem diversos tipos de cipós e folhas usados no preparo da referida decocção (Langdon 1986). Sobre este ponto, é importante dizer que a UDV é a única das três linhas estudadas que diferencia e admite a utilização de dois tipos de cipós na preparação do chá: o *Tucunacá* e o *Caupuri*.¹⁶⁸

Ainda a respeito das influências das tradições culturais que valorizam o saber fitoterápico na União do Vegetal, vale mencionar, aqui, um outro mito udevista, o do *Doutor Camalango*. Este mito tem um caráter bastante reservado, e é contado de forma completa apenas em sessões rituais das quais podem participar os adeptos de graus hierárquicos mais elevados, pois considera-se que só estes podem ter acesso à revelação dos “mistérios” que ele contém. Jamais fui convidada a participar de uma sessão de Vegetal na qual ele fosse relatado. Porém, o dirigente de um dos grupos dissidentes desta linha me forneceu uma gravação em cassete que contém uma versão completa da *História do Doutor Camalango*.¹⁶⁹ Também ao longo do meu contato com grupos da União do Vegetal, fui obtendo várias informações a respeito da história do *Doutor Camalango*. Em algumas ocasiões, inclusive, me foram feitos relatos sintéticos sobre o mito. Aliás, embora trate-se de uma história considerada secreta, cujos conteúdos apresentam um caráter iniciático na doutrina udevista, algumas de suas passagens ou episódios podem ser eventualmente comentados pelos fiéis. O próprio personagem principal da história, o *Doutor Camalango*, é considerado o “médico espiritual” da União do Vegetal, sendo ele e suas aptidões mencionadas em algumas *chamadas* entoadas em sessões rituais abertas a todos os adeptos e inclusive a ocasionais visitantes.¹⁷⁰ Contudo, como trata-se de um mito reservado, que contém determinados “mistérios” desta religião, optei por fazer aqui um relato mais sucinto, omitindo inclusive as passagens classificadas pelos adeptos da UDV como mais “secretas”. Como muitos dos mistérios da doutrina da União do Vegetal se

¹⁶⁷ Vários autores mostraram que a criação, no Brasil, de um espaço de práticas e crenças definidas como “charlatãs” ou “charlatanismo” estava associada à própria consolidação da hegemonia de uma medicina científica no tocante a demandas terapêuticas. A legitimidade da atuação desta medicina dependeu, nesse sentido, da afirmação do “charlatanismo” ou do “curandeirismo” como desvio (Machado 1978). Yvonne Maggie analisou a relação desse processo com o movimento de repressão aos cultos mediúnicos afro-brasileiros no momento em que estes se formavam. Em seu estudo, Maggie desenvolve a hipótese de que a mudança do Código Penal brasileiro, em 1890, traz significativas alterações no tratamento dado às práticas populares religiosas. O novo Código possuía artigos que proibiam, simultaneamente, o exercício ilegal da medicina, o espiritismo, a magia e o curandeirismo. Ao mesmo tempo, muitas das atividades relacionadas a um universo religioso afro-brasileiro eram enquadradas nestes artigos, passando a ser classificadas como “delitos” (1992).

¹⁶⁸ O *Caupuri* estaria mais ligado à “matéria”, a efeitos penosos para o corpo, e é um cipó mais nodoso do que o *Tucunacá*. Muitas vezes, também, se opta por usar um ou outro cipó de acordo com os diferentes tipos de sessões realizadas.

¹⁶⁹ A gravação me foi cedida pelo dirigente de um dos grupos dissidentes do centro criado por Mestre Augusto, embora o relato da *História do Doutor Camalango*, aí registrado, seja feito pelo atual Mestre-Geral-Representante do CEBUDV, o senhor José Luís.

¹⁷⁰ A presença do médico espiritual da UDV, o *Doutor Camalango*, é normalmente invocada através de *chamadas* nas sessões de Vegetal nas quais se encontram pessoas doentes.

expressam através de restrições com a linguagem (por exemplo, evitando-se ou exigindo-se o uso de determinadas palavras), um dos recursos que utilizo para contar a história preservando seus principais significados e mensagens sem, todavia, desprezar o seu valor iniciático e secreto, é a substituição de certos termos e expressões. A exposição que faço aqui tem como base tanto o relato da gravação em cassete que me foi cedida, quanto explicações, comentários e algumas narrações sintéticas que me foram feitas ao longo da minha pesquisa de campo por adeptos dos diferentes grupos desta linha religiosa.

A história trata de um curador muito antigo que, ao morrer, transformou-se numa planta. O relato conta que há muito tempo atrás existiu um homem que tinha o dom de curar as pessoas através de ervas e vegetais diversos que, por isso, era conhecido como um grande “curador”, tal como eram chamados no passado, enfatiza-se, aqueles que sabiam curar. O nome desse curador era João Lango Moura e ele era auxiliado por sua irmã, Serenita. Passaram-se vários anos até que o próprio curador adoeceu, decidindo então partir numa expedição pela floresta, com sua irmã Serenita, em busca de ervas que pudessem ajudar no restabelecimento de sua saúde. No decorrer desta expedição, no entanto, o “doutor Lango” — como era chamado — sentiu-se muito fraco e percebeu que não teria forças para continuar sua busca. Vendo a fraqueza de seu irmão, Serenita improvisou uma cama com folhas de palmeira para ele. Lango deitou-se ali, enquanto Serenita foi procurar auxílio. Porém, quando finalmente ela retornou, o doutor Lango tinha “desencarnado” e no lugar de sua cama e de seu corpo havia apenas uma planta. Serenita deduziu que aquela planta, que nascera aonde estava antes o seu irmão, era ele próprio, chamando-a, então, de “João brandinho”, porque ela era tenra e se parecia com João Lango, que era muito calmo, manso, brando. Ela concluiu também que esta planta que “nasceu do corpo” de João Lango Moura era a erva que ele estava procurando, o remédio que podia curar qualquer doença.

Há vários aspectos dessa história que mereceriam uma análise mais aprofundada, como por exemplo a maneira como a linguagem é utilizada nas narrativas e discursos dos membros da UDV, e como o uso das palavras aponta para os “mistérios” contidos nelas — “curador” leva às idéias de “curar” a “dor”; João Brandinho ao caráter brando, manso, do próprio doutor João Lango Moura. O cuidado com o vocabulário, sobretudo nos momentos rituais, como veremos oportunamente, é uma das principais características do comportamento dos adeptos da UDV, estando presente em todos os grupos desta linha. Parece que, ao atentar-se para cada uma das expressões pronunciadas nas sessões de Vegetal, compreende-se de forma mais plena o seu “verdadeiro” significado, refazendo-se também a história de sua origem.

Um outro aspecto importante a destacar refere-se à visão, na linha da União do Vegetal, sobre as atividades classificadas de “curandeirismo”. No momento, gostaríamos de ressaltar, com a *História do Doutor Camlango*, que o vínculo desta linha com as tradições de cura indígenas e mestiças amazônicas encontra-se evidenciado no plano mítico. Tal é o que sugere a narração, que refere-se aos curadores que agiam a partir do meio ambiente da floresta. É verdade que o vínculo é amenizado e dissimulado quando a história do *Doutor Camalango* é situada num tempo remoto, “há milhares de séculos passados”, ou quando ele é descrito como alguém que possuía esses conhecimentos graças a “um dom de Deus”, sem menção imediata ou identificação de agentes específicos. Porém, isto não anula o fato de que é o *Doutor Camalango*, um antigo curador, o grande “médico” da União do Vegetal, sendo que em torno da sua história se articulam um conjunto de práticas e crenças cruciais desta religião.

Com relação à *História da Hoasca*, observamos que os representantes do antigo contexto de uso do chá, sobretudo os seringueiros e caboclos, são inseridos no mito de origem da *Hoasca* e da linha da União do Vegetal.

Assim, os “Mestres de curiosidade” descendem dos discípulos do *Mestre I-Agora*. Por isso, aliás, eles puderam reconhecer o Mestre Gabriel como um líder superior e, por isso também, o Mestre Gabriel pôde se recordar de sua “verdadeira” identidade quando estava em contato com a cultura cabocla.

Linha do Tempo: Mestre Gabriel e UDV

1922 — Nascimento do Mestre Gabriel, em Coração de Maria, na Bahia.

1943 — Chegada do Mestre Gabriel em Rondônia (região do Alto Guaporé). Trabalho nos seringais.

45/46 — Mestre Gabriel começa a trabalhar como enfermeiro no hospital São José, em Porto Velho;
 . Mestre Gabriel freqüenta o batuque São Benedito, de Chica Macaxeira.

1947 — Mestre Gabriel se casa com Raimunda Ferreira (Mestre Pequenina), em Porto Velho.

47/50 — Estadia da família de Mestre Gabriel em Porto Velho.
 . Mestre Gabriel continua freqüentando o batuque de Chica Macaxeira e também atende com búzios em sua casa; Ele recebe o “Sultão das Matas”.
 . Mestre Gabriel é enfermeiro no hospital São José.

1950 — Volta aos seringais.

50/65 — Trânsito freqüente entre a cidade de Porto Velho e os seringais da região;
 . Seringal Porto Luís – Mestre Gabriel ouve falar do Mestre Bahia, que trabalha com o Vegetal.
 . Seringal Orion – Mestre Gabriel abre um terreiro no qual recebe o caboclo Sultão das Matas.
 . 1959 –Seringal Guarapari (fronteira com a Bolívia) - Mestre Gabriel bebe pela 1ª vez o Vegetal com Chico Lourenço; 1ª viagem à Vila Plácido, no Acre.
 . 22/07/61 – Seringal Sunta – Recriação da União do Vegetal.
 . 06/01/62 – Vila Plácido (AC) – Mestre Gabriel se reúne com 12 “Mestres de Curiosidade”, e é declarado “Mestre Superior”.
 . 01/11/64 – Seringal Sunta - Confirmação da União do Vegetal no astral.
 . 1965 – Mestre Gabriel e sua família se mudam para Porto Velho.

1967 — Prisão do Mestre Gabriel em Porto Velho e publicação do artigo “Convicção do Mestre”, no jornal Alto Madeira; Elaboração do estatuto da UDV.

1970 — Mudança de nome: de Associação Beneficente União do Vegetal para Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV).

1971 — Falecimento do Mestre Gabriel.

Crenças, práticas, mitos: a cosmologia udevista

Embora a União do Vegetal mantenha uma série de analogias com as duas outras linhas ela parece, por outro lado, possuir mais singularidades rituais e doutrinárias que as suas congêneres. Por exemplo, das três linhas, a UDV é aquela que menos evidencia, num primeiro momento, a influência de práticas e crenças cristãs. É verdade que em muitos documentos oficiais ou nos principais posicionamentos de seus líderes, a UDV é em geral apresentada como um grupo que se orienta por uma doutrina cristã. Mas quando observamos as suas cerimônias rituais, é bastante difícil notar a presença de elementos cristãos, sobretudo quando as comparamos com as da Barquinha e do Santo Daime. Nestas, é freqüente a presença de orações católicas, como o pai-nosso, a ave-maria e a salve-rainha; além disso, as músicas ou cânticos entoados — chamados de *hinos* ou *salmos* — evocam constantemente entidades do catolicismo popular, como a Virgem Maria, o próprio Cristo, e diversos santos. É importante também observar que a dança, característica marcante do catolicismo popular brasileiro como meio de criar um elo com a realidade sagrada (Goulart 1996), é central nos rituais da Barquinha e do Santo Daime, estando ausente, por outro lado, nos rituais da UDV.

Nos depoimentos colhidos durante minha pesquisa de campo afirmava-se, com freqüência, que “no começo”, isto é, logo após a criação da UDV, o Mestre Gabriel, antes de iniciar uma cerimônia ritual, rezava um pai-nosso e uma ave-maria. Estas orações, porém, são explicadas, hoje em dia, por razões sobretudo de caráter pragmático e estratégico. É isso que podemos perceber, por exemplo, no trecho de um depoimento fornecido pelo Mestre Raimundo Paixão. Nas suas palavras,

“O Mestre Gabriel rezava essas orações antes de iniciar uma sessão: um pai-nosso e uma ave-maria também. Porque naquela época, as pessoas que chegavam na União muitas vezes não tinham nenhum conhecimento, e tinham muita dificuldade de compreender. Aí, o Mestre Gabriel rezava, fazia aquelas orações antes de começar a sessão e de servir o Vegetal. Para mostrar que o Vegetal era coisa de Deus e para evitar que as pessoas falassem mal do trabalho dele (...)” [MRP].

Depois, no mesmo depoimento, Mestre Paixão afirma que, num segundo momento, quando a União do Vegetal já havia conquistado maior prestígio, sendo “mais aceita em Porto Velho”, abandonou-se a prática das orações católicas. O calendário ritual da UDV incorpora algumas datas do catolicismo, como os dias dedicados aos Santos Reis, a São Cosme e Damião e o Natal. Há igualmente outras comemorações, celebradas na UDV, de inspiração cristã, como a data da “Ressurreição de Cristo”. Contudo, outros grupos religiosos ayahuasqueiros adotam ainda um número muito maior de datas católicas ou crenças cristãs, como é o caso das igrejas que pertencem à linha da Barquinha, ou de alguns centros do Santo Daime. Por outro lado, da mesma forma como ocorre nas linhas do Santo Daime e da Barquinha, as noções e práticas de origem cristãs, quando adotadas pela UDV, são também reinterpretadas e transformadas.

Por exemplo, os fiéis da União do Vegetal associam o Mestre Gabriel a Jesus, ou aos seus “ensinos”. De modo similar ao que acontece no Santo Daime, com relação ao Mestre Irineu, o fundador da União do Vegetal é visto como representante de Cristo, construindo-se uma série de analogias entre ambos, as quais enfatizam a

opção pelos “excluídos”, “simples” e pobres”, que tanto um como o outro teriam feito. De acordo com Andrade, no discurso udevista enfatiza-se que, enquanto Cristo escolheu pescadores humildes para seus apóstolos, o Mestre Gabriel selecionou discípulos entre os caboclos (Andrade 2002, pp. 551-2). Verifiquei, igualmente, que algumas passagens bíblicas adquirem um novo significado a partir de uma leitura dos fiéis da União do Vegetal. Assim ocorre com uma passagem relacionada ao santo João Batista, muito mencionada pelos membros desta religião, que argumentam, freqüentemente, que quando São João Batista diz aos seus seguidores: “Eu já estive entre vós, mas vocês não me reconheceram”, ele estava se referindo ao fato de que ele e o profeta Elias eram o mesmo espírito. Portanto, na ótica da UDV, isto seria um indício de que a crença na reencarnação faria parte da tradição cristã. Ouvi, ainda, várias vezes, de membros desta linha, que muitas outras passagens e temas bíblicos evidenciariam a presença do princípio reencarnacionista no conjunto de crenças judaico-cristãs original, e que tal princípio, a partir de um determinado momento, por motivos políticos, foi deixado de lado pela Igreja Católica.

A crença reencarnacionista, uma das bases do espiritismo kardecista, é fundamental também para a construção do conjunto de concepções e práticas da UDV. As narrativas principais da União do Vegetal, aquelas que explicam e fundamentam a sua origem e os seus significados mais cruciais, são construídas tendo como apoio a noção de reencarnação. Tanto a fundação da União do Vegetal quanto a missão e o papel do seu fundador, o Mestre Gabriel, são explicados através da idéia de reencarnação. Sustenta-se que o Mestre Gabriel é a reencarnação da primeira pessoa que bebeu o Vegetal, fato que teria acontecido ainda na época do rei hebreu Salomão, um dos personagens mais célebres do Antigo Testamento.

Conta-se que o Vegetal, denominado também de *Hoasca*, foi bebido pela primeira vez por um vassalo do rei Salomão, de nome *Caiano*. *Caiano*, relatam as histórias da UDV, foi o primeiro *hoasqueiro*. Depois deste período, ele reencarnou várias vezes, e na sua última encarnação ele veio na pessoa do Mestre Gabriel. É nesse sentido que se afirma que o Mestre Gabriel não criou mas sim “recriou” a União do Vegetal, pois ele, quando encarnado como *Caiano*, já havia descoberto a *Hoasca*, bem como os “mistérios” da união proporcionada pelas duas plantas que compõem esta bebida. A *História da Hoasca* é contada em detalhes em ocasiões rituais especiais. Ela relata a origem da bebida e das plantas que a compõem, explicando muitos dos aspectos e significados enfatizados pelos udevistas no que concerne ao uso do Vegetal bem como à doutrina e à simbologia desta linha religiosa de um modo geral. A *História da Hoasca* é narrada em datas rituais como aquelas que comemoram o aniversário do Mestre Gabriel e a Confirmação da União do Vegetal no Astral, respectivamente nos dias dez de fevereiro e primeiro de novembro. Esta história é contada pelo próprio Mestre Gabriel, numa gravação feita por ele pouco antes de seu próprio falecimento. Eu a ouvi em três ocasiões rituais: duas vezes durante cerimônias que comemoravam o aniversário do Mestre Gabriel e uma vez na data que se refere à Confirmação da União de Vegetal no Astral”, sempre em sessões de Vegetal realizadas em núcleos do CEBUDV.

Embora contenha muitos dos principais “mistérios” da doutrina da União do Vegetal, o relato deste mito não é reservado aos adeptos de graus hierárquicos mais altos. Ao contrário, sua narração é feita em sessões rituais abertas a todos os fiéis e também a visitantes, leigos, que não participam desta religião. A *História da Hoasca* já foi também comentada e inclusive contada em outros estudos, com mais ou menos detalhe, embora nunca de modo totalmente completo (Fernandes 1986, Andrade 1995, Luna 1995). Levando tais aspectos em conta, e devido a relevância dos elementos que ela contém para a nossa análise optei, aqui, por relatá-la. Contudo, tal como procedi no caso da *História do Doutor Camalango*, sobretudo em respeito à tradição oral e à

lógica de mistérios iniciáticos da UDV, faço uma paráfrase da *História da Hoasca*, procurando deixar registrado aqui os principais trechos e eventos desta narrativa através de minhas próprias palavras. Para tanto, tomei como base as narrações que ouvi nas três sessões de Vegetais acima mencionadas, mas principalmente uma narrativa da história contida numa gravação em cassete, que me foi fornecida ao longo da minha pesquisa de campo.¹⁷¹

O relato começa com a descrição da história de um rei, que teria vivido numa época anterior ao dilúvio bíblico, e que é chamado de “rei *Inca*”. Conta-se que este rei tinha uma conselheira, a *Hoasca*, uma mulher extremamente sábia e misteriosa, que possuía o dom da adivinhação. Por isso, o rei sempre recorria à *Hoasca*, consultando-a antes de tomar suas decisões. Mas um dia a conselheira *Hoasca* morreu, deixando o seu rei completamente desorientado. Este fez, então, uma sepultura para *Hoasca*. Passado algum tempo, o rei foi até a sepultura de *Hoasca* e notou que havia surgido no seu centro uma árvore “desconhecida”, diferente de todas que ele já havia visto. Ele concluiu, portanto, que por ter nascido ali, justamente na sepultura de *Hoasca*, aquela árvore era a própria *Hoasca*, sua conselheira. Depois de um tempo, durante o reinado deste mesmo soberano, surgiu um marechal, chamado *Tiuaco*. Ele tornou-se o homem de confiança do rei, que decidiu levá-lo até o túmulo de *Hoasca*, a “mulher misteriosa”. Ao chegarem no local onde *Hoasca* estava sepultada, o rei explicou a *Tiuaco* que aquela árvore era a sua conselheira e sugeriu que eles fizessem um chá com as suas folhas para bebê-lo, tentando assim se comunicar com o “espírito da *Hoasca*”. Eles fizeram o chá, e o rei mandou que seu marechal o bebesse. *Tiuaco* bebeu, mas quando a “força” de *Hoasca* foi chegando, ele não agüentou e morreu. O rei ficou muito triste e construiu uma sepultura para *Tiuaco* ao lado da de *Hoasca*, enterrando aí seu marechal. Quando o rei foi visitar o túmulo de *Tiuaco* ele encontrou nele um cipó, que não era igual a nenhum outro. Ele pensou, então, que esse cipó era *Tiuaco*, e assim o nomeou. Este período do relato é concluído com a morte do rei, que “desencarnou” sem descobrir os segredos e mistérios de *Hoasca*.

Neste ponto, a narração dá um salto e passamos para a época do rei Salomão. O relato diz que, neste tempo, o rei *Inca* voltou a encarnar, ainda preocupado em descobrir os mistérios de *Hoasca*. Ele foi vassalo do rei Salomão e se chamou *Caiano*. O rei Salomão, ao tomar conhecimento da história de *Hoasca*, decidiu conhecer sua sepultura, levando consigo seu vassalo *Caiano*. A narração enfatiza que isto se deu porque só o rei Salomão, que é “o rei da ciência”, poderia decifrar os “mistérios de *Hoasca*”. Assim, quando os dois finalmente chegaram na sepultura de *Hoasca*, Salomão passou a explicar a *Caiano* quais eram os mistérios das plantas que ali estavam. Ele repetiu as palavras pronunciadas pelo rei ante-diluviano, dizendo que a árvore na sepultura de *Hoasca* era *Hoasca*, lembrando que *Tiuaco*, ao beber do chá feito com suas folhas, morreu. Neste momento, ao tocar nestas folhas, Salomão diz de modo enfático: “*chá-crona*”, explicando também que, na “mudança de língua”, este termo passa a significar “chá temeroso”, e que por isso *Tiuaco* morreu quando o bebeu. Depois, Salomão dirige-se à sepultura de *Tiuaco* e, ao pegar no cipó que nasceu ali, afirma que *Tiuaco* e *mariri* são a mesma palavra, só que em línguas diferentes, esclarecendo que é essa mudança de língua que possibilita

¹⁷¹ Ela foi cedida a mim pelo dirigente de um dos grupos dissidentes desta linha religiosa, situado em Rio Branco. A gravação contém a *História da Hoasca* completa, embora aqui eu tenha selecionado apenas algumas de suas passagens, recontando-as. É importante esclarecer, ainda, que a *História da Hoasca* apresenta distinções de acordo com as várias fontes, podendo-se falar, em certo sentido, em diferentes “versões” dela. Segundo minhas próprias observações, as variações parecem se constituir em pequenos detalhes, acréscimos ou ausências. Assim, as duas versões que ouvi em sessões rituais se assemelham bastante entre si, bem como com a versão gravada em fita cassete que me foi cedida, embora cada uma delas tenha sido registrada em grupos diferentes desta linha religiosa. Contudo, todas estas variações, ao contrário de serem vistas como simples pormenores pelos adeptos da UDV, se constituem em importantíssimos elementos, muitas vezes sendo acionadas como emblemas dos contrastes entre os seus grupos.

“descobrir a ciência”. Deste modo, com um pedaço de cipó e com as folhas da *chacrona*, Salomão, o rei da ciência, fez “a União do Vegetal”, isto é, do *mariri* com a *chacrona*.

Por fim, após revelar os “mistérios” do Vegetal, Salomão o oferece a *Caiano*, dizendo para ele receber a “comunhão do Vegetal” e procurar descobrir os segredos de *Hoasca*. Salomão começa, então, a orientar a experiência de *Caiano*, recomendando que ele tente ser firme, e dizendo que se ele sentir que não pode suportar a “força” quando ela vier, deve chamar *Tiuaco*, o *mariri*, “o rei da força”. Assim, quando a “força” começou a se manifestar a ponto de *Caiano* pensar que não iria agüentar, ele seguiu o conselho do seu Mestre Salomão e chamou por *Tiuaco*, o *mariri*, marechal e grande rei. Foi assim que *Caiano* recebeu de Salomão os “mistérios da *Hoasca*”. Ele disse, então, a Salomão que agora podia ver tudo, porque enfim havia entrado nos “encantos”. Mas, neste momento, Salomão o repreendeu, explicando que, para entrar nos “encantos”, além de desvendar os “mistérios”, era preciso conhecer o “segredo”. Aqui, Salomão revela a *Caiano* que só é possível “abrir” os “encantos” pedindo à “natureza divina”, já que eles pertencem a ela. Salomão passa a ensinar *Caiano* como ele deve pedir e “chamar” pela “natureza divina” e pelos “encantos”, esclarecendo que na sua língua a palavra “minguarana” cumpre essa função. O relato prossegue, com uma série de outras passagens, muitas das quais são entremeadas por “chamadas”, feitas pelo Mestre Gabriel, que em geral fazem referências ao *mariri*, à *chacrona*, ao Vegetal e aos seus efeitos (a “*burracheira*”). Em uma delas, o *mariri* é denominado de rei e associado à “força”, enquanto a *chacrona* é uma rainha, relacionada à “luz”. Ao final, afirma-se que, depois de ter recebido os “mistérios” e o “segredo” da “União do Vegetal” do rei Salomão, o Mestre *Caiano* tornou-se o “primeiro *hoasqueiro*”.

Este é apenas um fragmento da *História da Hoasca*, a qual é bastante longa e complexa, suscitando, evidentemente, várias interpretações e analogias. No momento gostaria de reter apenas alguns pontos desta história. Inicialmente, percebemos a presença de cinco personagens, os quais vivem em tempos diferentes: um rei, sua conselheira, cujo nome é *Hoasca*, e seu marechal *Tiuaco*, os quais vivem num tempo muito antigo, identificado como anterior ao dilúvio; depois, a história passa a transcorrer numa outra época, no mesmo período em que teria vivido o rei Salomão, da bíblia judaico-cristã, e tem como personagens o próprio Salomão e um vassalo deste, chamado *Caiano*.

No primeiro período da narrativa, ocorre morte e transformação. Temos um rei que possui dois súditos que o auxiliam e de cujo auxílio, aliás, parece depender a consolidação e afirmação do poder de seu próprio reino. A primeira aliada do rei é uma conselheira, chamada *Hoasca*, e o segundo aliado é o marechal *Tiuaco*. Estes dois personagens morrem, e após ambas as mortes ocorre um mesmo processo: duas plantas nascem nas respectivas sepulturas, e são identificadas pelo rei como seus próprios súditos e auxiliares que haviam morrido: *Hoasca* e *Tiuaco*. Acontece, portanto, após a morte dos personagens, uma transformação, de pessoas em plantas: um arbusto de folhas e um cipó. Mas o rei, sozinho, sem os seus dois súditos, não sabe o que fazer com essas duas plantas e, desorientado e ignorante sobre o mistério destes vegetais, acaba também por falecer, sendo a sua morte a terceira deste período da história.

No segundo tempo narrado, acontece reencarnação e revelação. O rei do período anterior volta encarnando em *Caiano*, vassalo do rei Salomão. Ele ainda procura descobrir “os mistérios da *Hoasca*” e dos vegetais. Mas quem vai revelar esses mistérios é, agora, um outro rei, Salomão, que é o “rei da ciência”. Salomão desvenda os segredos das plantas, cunhando seus nomes e, simultaneamente, esclarece o significado

destas denominações. É ele quem faz a “União do Vegetal” e quem transmite os seus mistérios a *Caiano*, permitindo que este se transforme no primeiro *hoasqueiro*.

A *História da Hoasca* continua ainda com uma série de outros eventos e explicações dadas por seu narrador, o Mestre Gabriel. O personagem central, que é o rei da época anterior ao dilúvio, e que num segundo momento encarna como *Caiano*, segue morrendo e voltando a “este mundo” em outras épocas, isto é, reencarnando. Sua missão na Terra é “restaurar a União do Vegetal”, sempre que ela for esquecida pelos homens. Numa de suas encarnações, *Caiano* volta como o Mestre *I-Agora*. Já nos referimos à história deste personagem em outro momento, mas aqui passo a descrevê-la com mais detalhes. Conta-se que *Caiano* retornou à Terra com a missão de restaurar o Vegetal, pois os homens não se lembravam mais dele. Assim, ele voltou no Peru¹⁷², numa época posterior ao tempo de Cristo, com o nome de Mestre *I-Agora*. O Mestre *I-Agora* tinha vários discípulos para os quais distribuía o Vegetal e contava, sempre, a história do rei *Inca*, de *Caiano* e do chá misterioso. Porque ele contava a história do rei *Inca* ele acabou ficando conhecido como o próprio rei *Inca* e foi também desta forma, quer dizer, através destes relatos, contados pelo Mestre *I-Agora* sobre um certo rei *Inca*, que mais tarde todos nós conhecemos um *Império Inca*. Pois, de tanto o Mestre *I-Agora* contar a história do rei *Inca*, formou-se depois um império com esse nome. Mas os discípulos do Mestre *I-Agora* começaram a sentir inveja dele, se revoltaram e o mataram, degolando-o. Foi assim que surgiram os *Mestres de Curiosidade*, “sem conhecimento de nada”, eles se originam desse tempo, descendem dos que mataram o Mestre *I-Agora*. O relato termina com o Mestre Gabriel explicando que o Mestre *Caiano* reencarnou várias outras vezes, sempre com o intuito de restaurar a “União do Vegetal”, e que a sua última encarnação é no “destacamento Gabriel”, revelando que o mesmo Mestre *Caiano* é o mesmo rei *Inca*, o mesmo Mestre *I-Agora* e o mesmo Mestre Gabriel.¹⁷³

Para os fiéis da UDV, então, a última encarnação do rei *Inca* aconteceu através do “destacamento”¹⁷⁴ Mestre Gabriel, e representou o ponto máximo de aprimoramento de sua pessoa. Assim, ouvimos o próprio Mestre Gabriel revelar que ele, *Caiano*, o rei *Inca* e o Mestre *I-Agora* são um só. Todos seriam um mesmo “espírito” ou “ser” que, em diferentes encarnações, busca aprimorar seus conhecimentos sobre os “mistérios do Vegetal”. Notamos, neste ponto da nossa análise, que o imaginário *Inca* é um elemento crucial da cosmologia udevista. *Caiano*, que é o primeiro *hoasqueiro*, é visto também como descendente de *In-Caiano*. Aqui, mais uma vez, percebemos o destaque num jogo de palavras, típico desta linha religiosa, pois o nome *Caiano* parece ser uma corruptela de *In-Caiano*. É importante esclarecer que, na lógica destes religiosos, o verdadeiro e autêntico império *Inca* refere-se à época ante-diluviana, ao período no qual viveu o primeiro rei da *História da Hoasca*. Aqui, não só diverge-se da historiografia convencional, como sustenta-se que o império *Inca* descrito nesta última assim ficou conhecido devido a disseminação dos relatos feitos por um dos principais personagens da *História da Hoasca*, o Mestre *I-Agora*. Nesse sentido, o mito literalmente explica a história. É por isso também

¹⁷² Numa outra versão desta história, comentada por Andrade, afirma-se que o Mestre *I-Agora* encarnou numa tribo indígena do Peru, denominada Tucunacá. Andrade relaciona esta menção aos grupos indígenas Tucuna que habitam a região que vai do Acre ao estado do Amazonas, banhada pelos rios Branco e Negro (Andrade 1995 p. 146).

¹⁷³ Mais tarde, refletiremos sobre o papel que a história do Mestre *I-Agora* tem na construção dos posicionamentos e dos contrastes entre os vários grupos da União do Vegetal e entre esta e as linhas do Santo Daime e Barquinha.

¹⁷⁴ Destacamento é uma noção utilizada pelos adeptos da UDV, e parece aludir a um momento específico da trajetória de um espírito ou entidade nas suas encarnações e no seu processo de evolução.

que o Mestre Gabriel, num determinado momento da sua narrativa, enfatiza que “a história do rei Inca não está escrita em livro nenhum”.

Luis Eduardo Luna coloca que o tema do Inca é um dos elementos que compõem a tradição do vegetalismo peruano. Segundo ele, é comum encontrarmos nas experiências destes curandeiros visões ou referências de uma cidade, império e personagens Incas, associadas muitas vezes aos poderes dos *vegetalistas*. O autor afirma, também, que o tema incaico está presente na mitologia de algumas populações indígenas da Amazônia que consomem a ayahuasca, como os Shipibo-Conibo, de língua Pano, localizados às margens do rio Ucali, na selva peruana. Luna diz, inclusive, que há relatos nos quais se afirma que os Incas ensinaram os Shipibo-Conibo a usar a bebida (1986-a, p. 89). Nos grupos Kaxinawá, igualmente do tronco lingüístico Pano, ocorre uma relação estreita entre a simbologia dos efeitos da ayahuasca, centrada na imagem da cobra ou “sucuri mítica”, e um imaginário ligado aos Incas (Lagrou 1991). Ressaltamos, por outro lado, que na linha do Santo Daime há algumas associações esparsas entre a origem do Daime, isto é, do chá, e o império Inca. Assim, existem algumas interpretações cosmológicas — que se sobressaem mais ou menos nos diferentes segmentos daimistas — onde o fato da ayahuasca ser um vocábulo quíchua conduz à idéia de que a antiga aristocracia Inca utilizava esta bebida. Em certos relatos um antigo rei ou príncipe Inca, chamado *Ayahuasca* ou *Huáscar*, ao fugir dos conquistadores espanhóis, teria disseminado por toda a Amazônia o consumo do chá antes restrito à sua casta.¹⁷⁵

As principais bases cosmológicas e simbólicas da União do Vegetal estão sintetizadas na *História da Hoasca*. Por exemplo, Salomão, o rei sábio da bíblia, autor dos “*Cânticos dos Cânticos*” e que é, igualmente, um personagem bastante destacado no folclore ligado ao catolicismo popular, ou ainda em tradições como a da maçonaria e no simbolismo mágico (através dos “signo” ou “estrela de Salomão”), é uma das principais figuras da cosmologia da UDV. Ele e os fatos que lhe são relacionados são mencionados em muitos dos rituais desta linha ayahuasqueira, consistindo em peças fundamentais das suas histórias, *chamadas* e explicações doutrinárias. Um dos pontos muito destacados pelos adeptos da UDV, sobre a vida e a personalidade de Salomão, é a sua imagem de um homem sábio e a sua relação com a ciência. De fato, as noções de ciência e de sabedoria possuem um lugar importante na lógica religiosa da União do Vegetal. A ciência é entendida como o conhecimento “verdadeiro”, e se opõe à noção de “curiosidade”, que está ligada a um conhecimento especulativo, falso e intrinsecamente “mau”. Alcançar os princípios elementares desta ciência e atingir a sabedoria “verdadeira” é, também, um dos objetivos mais importantes dos rituais da União do Vegetal. Nesse aspecto, podemos estabelecer uma relação entre as crenças e práticas da UDV e a maçonaria. Em ambas valoriza-se o ato de desvendar mistérios, bem como a existência de uma língua restrita a iniciados, e a “ciência” ou “saber verdadeiro” são alcançados justamente ao decifrar-se este idioma secreto. Aliás, o rei Salomão é, como lembramos anteriormente, um personagem importante no universo maçom.

No fragmento da *História da Hoasca* apresentado aqui, verificamos que Salomão desvenda os nomes e os significados das plantas que compõem o Vegetal através da utilização de uma língua específica, diferente e

¹⁷⁵ De fato, sabe-se que *Huáscar* era o nome do irmão de *Atahualpa*, ambos pertencentes à aristocracia Inca. Enquanto o último teria feito um acordo com os espanhóis, entregando o controle do seu império a eles, o primeiro fugiu, embrenhando-se pela selva amazônica. Algumas exegeses daimistas sustentam que, nesta fuga, *Huáscar* levou consigo a bebida sagrada usada pela casta de aristocratas e sacerdotes *Incas*. Com o tempo, a própria bebida passaria a ser conhecida pelo nome do irmão de *Atahualpa*.

que apenas ele conhece. É a “mudança de língua” que permite “descobrir a ciência”, diz a narração. Esta é, na verdade, uma das partes mais importantes da história, e que coloca em evidência as idéias e as crenças associadas ao Vegetal. O *cipó*, como vimos, é identificado ao personagem *Tiuaco*, o qual, como um marechal, é relacionado às idéias de força e poder. As *folhas* utilizadas na preparação do Vegetal, por sua vez, são identificadas à conselheira *Hoasca*, e às suas qualidades, como a adivinhação e a sabedoria, as quais ligam-se também à noção de luz e iluminação. Assim, na cosmologia udevista a *Hoasca* — entendida, ao mesmo tempo, como o personagem da história, e como a planta que compõe o Vegetal — é “a rainha da luz”; enquanto *Tiuaco* — isto é, simultaneamente o *marechal* e o *cipó* — é “o rei da força”.

Percebemos, deste modo, que *Tiuaco*, o *marechal-mariri*, é um poder que controla a “força” da folha, ou melhor, a “luz” excessiva trazida por ela. Afinal, o chá feito apenas com a *chacrona* é “temeroso”, e pode levar à morte, como no caso do próprio *Tiuaco*. O segredo da folha precisa ser combinado ao segredo do cipó: quando se está na força vê-se a luz. Ao mesmo tempo, para permanecer na força, deve-se apelar ao “rei” para suportá-la. Isto explica a razão pela qual Salomão diz a *Caiano* que quando a força vier, e ele perceber que não pode agüentá-la, ele deve chamar *Tiuaco*, o *mariri*, que é “o rei da força”, ou ainda porque *Caiano*, ao sentir a intensidade da *burracheira*, segue as recomendações de Salomão e passa a dizer que *Tiuaco* é *mariri*, é *marechal*, e um grande rei.

Na verdade, a *História da Hoasca* é, entre outras coisas, um grande e detalhado comentário sobre o ritual da “comunhão do Vegetal”, ou seja, do ato de beber o chá e suas conseqüências. Assim, a sensação de que os efeitos da bebida estão fortes demais, de que a “*burracheira*” está insuportável, “temerosa”, faz parte da vivência ritual destes fiéis. A mensagem da *História da Hoasca* fornece sentido à essa experiência, lembrando que *Caiano* também passou por ela e que, antes dele, *Tiuaco* morreu por desconhecer os “mistérios” do chá. Dito de outro modo, toda vez que um adepto da UDV bebe o Vegetal, ele revive o mito. Trata-se de comunhão porque, como no ritual católico, onde a ingestão da “carne e do sangue de Cristo” evoca o sacrifício do “filho de Deus” para salvar os homens, na UDV os fiéis estão ingerindo o corpo de *Hoasca* e de *Tiuaco* para terem a possibilidade do acesso “aos encantos” da “natureza divina”.

A associação entre *cipó* e força e, por outro lado, *folhas* e luz, não é exclusiva da UDV. Outros grupos desta tradição religiosa também fazem idêntica relação. Este é o caso, por exemplo, dos grupos da linha do Santo Daime. Nestes, a folha também é chamada de *chacrona*, embora não seja explicado, como na UDV, a origem e o significado desta denominação. É interessante notar que a associação cipó-força e folha-luz, empreendida por tais grupos religiosos, tem certo paralelo com as explicações acerca da ação química destas plantas. Como foi colocado anteriormente, as folhas da espécie *Psychotria viridis* possuem o princípio ativo DMT (N-Dimetiltriptamina), o qual está relacionado com a produção de intensos efeitos visuais, inclusive com a percepção de forte luminosidade. Contudo, segundo várias observações e análises, sustenta-se também que a DMT só seria de fato ativa quando associada a alcalóides como aqueles presentes no cipó *Banisteriopsis caapi*, os quais inibem a enzima monoamino-oxidase, presente no corpo humano e responsável pela desativação dos efeitos da DMT (Schultes e Hofmann 1982). Assim, a *força* e o poder de atuação das propriedades químicas do cipó possibilitariam a atuação do princípio ativo das folhas, com a criação dos efeitos de *luz*.

Ainda nos detendo sobre o trecho da *História da Hoasca* que narra a revelação do nome das plantas que compõem o Vegetal, é importante colocar que a língua secreta utilizada por Salomão algumas vezes foi identificada, por adeptos desta religião, como uma língua “indígena”. De fato, em outros trechos da história,

Salomão várias vezes, antes de explicar a denominação de uma palavra, inicia a frase da mesma forma, dizendo que “*na sua língua*” aquela palavra tem uma determinada significação.

A idéia de que a língua de Salomão seria indígena foi levantada em alguns depoimentos que colhi e em conversas informais, por membros de diferentes grupos da linha da UDV. A meu ver, trata-se antes de uma suposição, estando longe de representar uma opinião ou um posicionamento consensual no âmbito da doutrina udevista. Porém, ela nos oferece algumas possibilidades de análise curiosas. Assim, muitas vezes, também, aqueles que aventaram tal hipótese sugeriram que o idioma indígena falado por Salomão era o tupi guarani. Por outro lado, sabemos que vários dos termos que aparecem na *História da Hoasca* são de origem quíchua, como *mariri*, *chacrona* e a própria denominação *Hoasca*. É certo, igualmente, que algumas populações da região próxima à fronteira do Brasil com o Peru e a Bolívia conhecem e utilizam frequentemente termos e expressões quíchuas. Portanto, já que o Mestre Gabriel teve sua primeira experiência com a ayahuasca num seringal da Bolívia, é compreensível que não apenas alguns termos utilizados por estes religiosos sejam de origem quíchua, mas também que muitas crenças e práticas desta região sejam adotadas no culto da União do Vegetal. Ao mesmo tempo, podemos fazer algumas relações entre a *História da Hoasca* e mitos de povos indígenas da Amazônia.

Em primeiro lugar, é preciso esclarecer que concebemos aqui a *História da Hoasca* como um mito no sentido de que ela é uma história paradigmática e exemplar para estes religiosos (Eliade 1986, pp. 7-23), com uma lógica bastante peculiar e, simultaneamente, com uma estrutura que, justamente, permite que a sua narração seja percebida como mítica (Lévi-Strauss 1989, pp. 237-265). A *História da Hoasca* é, acima de tudo, a história da criação e da origem do Vegetal, das plantas que o compõem e, esta primeira criação acaba explicando, também, outros fatos, como a própria origem da linha religiosa da União do Vegetal, a sua legitimidade, ou mesmo sua “superioridade” diante de outras religiões ayahuasqueiras, e ainda a posição do Mestre Gabriel como um autêntico líder no interior desta tradição.

É importante colocar que neste mito toda a ênfase recai sobre a *Hoasca*, dando-se maior destaque às folhas que compõem o chá do que ao cipó. Por outro lado, a *Hoasca* é associada à folha, ou melhor, à *chacrona*, mas simultaneamente, também, ao chá resultante da mistura dela com o cipó, o *mariri*. Em outras palavras, *Hoasca* pode ser entendida, aqui, como o próprio Vegetal. Deste modo, evidenciam-se, na narração, as relações de semelhança entre a conselheira *Hoasca*, as folhas e a decocção final, isto é, o Vegetal. Assim, como vimos, a conselheira era uma mulher “sábia” e “misteriosa”, enquanto a árvore “desconhecida” que nasceu na sua sepultura poderia revelar os seus “segredos e mistérios”. Igualmente, o Vegetal está associado a “mistérios”, pois, no mito, fala-se em “mistérios do Vegetal” e, frequentemente, aliás, os adeptos da UDV se referem ao Vegetal como um “chá misterioso”. Ao final do relato, a associação entre *Hoasca* e Vegetal vai tornando-se mais clara. Quando, por exemplo, Salomão diz a *Caiano* que ele vai receber a “comunhão do Vegetal”, afirma-se, logo depois: “para receber todo o poder da *Hoasca*”, “todo o poder do Vegetal”, “todos os segredos da *Hoasca*”. Veremos, posteriormente, que esta relação entre a *Hoasca* e o Vegetal vai ser explorada mais profundamente em um dos grupos dissidentes da UDV.

É mais comum encontrarmos, entre os povos indígenas amazônicos, mitos sobre a origem do cipó *Banisteriopsis caapi* do que mitos a respeito das folhas da *Psychotria viridis* ou da *Diploteris cabrerana*, que são as principais plantas combinadas ao cipó na preparação da ayahuasca. Contudo, embora talvez em menor número, os mitos amazônicos sobre a origem das folhas também já foram registrados por alguns estudiosos. Lagrou os constatou entre os Kaxinawá (1996). Luís Eduardo Luna e Pablo Amaringo relatam uma história que é

bastante corrente entre algumas tribos indígenas do Peru, na qual um antigo rei, após morrer, reaparece para sua rainha e revela que, ao lado de sua sepultura, nasceram duas plantas, que têm origem em diferentes partes de seu corpo — do seu cabelo e de seus pés —. A primeira planta é descrita como um cipó, e é chamada de ayahuasca. A narrativa explica o significado da palavra identificando *aya* à pessoa morta e à amargor e, por outro lado, diz que *huasca* significa “liana”. A segunda planta é chamada de *chacrana*. O rei explica à rainha que estas duas plantas, misturadas, vão tornar possível o contato com ele e trazer, a quem as consumir, bons conselhos e muitos conhecimentos de outros mundos (Luna e Amaringo 1993, p. 50). No mesmo trabalho, Luna também afirma que entre os Záparo do Equador, acredita-se que a ayahuasca, entendida aqui apenas como o cipó, surgiu da carne e dos ossos de um homem que foi assassinado por seu irmão, enquanto as folhas da *chacrana* teriam surgido do sangue deste homem (Luna e Amaringo 1993).

Vários outros autores vão constatar a presença de mitos indígenas amazônicos que explicam o surgimento, seja das folhas ou do cipó, através da morte e do reaparecimento transfigurado de um ancestral, um rei ou guerreiro.¹⁷⁶ Luna chega a sugerir que existe, mesmo, uma tradição difusa na região do Alto Amazonas, na qual enfatiza-se a idéia de que o cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas da *Psychotria viridis* ou da espécie *Diploteris* surgem do cadáver de um personagem mítico (Luna No Prelo). A *História da Hoasca*, que encontramos na União do Vegetal, parece filiar-se à tradição narrativa reconhecida por Luna. Aliás, como foi colocado, tal tipo de concepção, que associa estreitamente seres humanos e vegetais, implicando inclusive na transformação de uns em outros, pertence não só à lógica da tradição ayahuasqueira, mas está presente no conjunto das cosmologias de populações indígenas da Amazônia. Como vimos, também, o tema da transformação em plantas é abordado em outras histórias e mitos da União do Vegetal, como é o caso da *História do Doutor Camalango*, confirmando-se a conexão entre a mitologia *hoasqueira* desta religião e o imaginário amazônico.

Chama a atenção, na *História da Hoasca* e nas suas exegeses, a articulação, que sou tentada a designar de dialógica, entre a tradição das populações indígenas e mestiças da Amazônia, especialmente as que são usuárias da ayahuasca, as tradições judaico-cristã e a da maçonaria. Assim, vimos que é o rei Salomão quem desvenda os mistérios da União do Vegetal. Ao mesmo tempo, ele alcança sua “revelação” porque domina uma língua secreta. À semelhança de ordens e sociedades esotéricas como a maçonaria, percebemos que, na UDV, ganha destaque a prática da decifração de códigos secretos, a presença de um conhecimento iniciático, o qual, no caso em questão, é mola propulsora do próprio desenvolvimento espiritual dos adeptos. Veremos, a seguir, que as relações entre esta linha ayahuasqueira e a maçonaria aplicam-se ainda a outros aspectos, como a estrutura dos rituais em ambas, ou os diferentes graus e categorias hierárquicas pelos quais os seus respectivos membros são classificados. Embora falem dados a respeito de uma possível ligação do Mestre Gabriel com a maçonaria, constatamos que vários dos adeptos da UDV pertencem ou pertenceram a lojas maçônicas. Há casos, inclusive, nos quais elementos oriundos da tradição maçônica foram importantes na definição de processos de cisões ocorridos no interior desta linha religiosa.

Contudo, se por um lado a influência de tradições como a maçonaria ou a judaico-cristã bíblica é visível na UDV, ao mesmo tempo, isto se dá ao lado de uma forte presença de elementos das culturas e povos amazônicos, como é possível perceber, por exemplo, pela aproximação entre alguns mitos indígenas sobre a origem da ayahuasca e a *História da Hoasca*, ou por alguns dos termos utilizados nos rituais desta religião,

¹⁷⁶ Ver por exemplo o relato mítico dos Tukano, descrito por Reichel-Dolmatoff (1976, pp. 93-96).

lembrando, aliás, que a língua secreta falada por Salomão chega a ser identificada, por alguns adeptos da União do Vegetal, como indígena. Vimos, além disso, que vários dos personagens, entidades ou seres dos mitos desta religião estão ligados à natureza, da mesma forma que os seres espirituais do *vegetalismo peruano*. Assim, depois de receber os “mistérios” do Vegetal de Salomão, *Caiano* aprende como penetrar nos encantos da “natureza divina”. A descoberta dos mistérios do Vegetal, de uma planta, possibilita a revelação dos segredos divinos e naturais. Como diz a narrativa: “os encantos são da natureza divina” e são, também, “abertos pela natureza divina”.

A própria idéia de “ciência”, tão valorizada na cosmologia da UDV, embora indique um paralelo com a maçonaria, parece remeter, também, a um outro conjunto de crenças bem distinto, ligado ao contexto de populações amazônicas. Nesse sentido, alguns estudiosos falam que existe uma “ciência dos seringueiros”, a qual se constitui num corpo de conhecimentos e técnicas relativas ao meio ambiente, implicando em lógicas e princípios distintos da ciência ocidental moderna, como a explicação de doenças a partir da metamorfose de certos animais e insetos (Araújo 1998, Franco e Conceição 2002, Almeida e Carneiro da Cunha 2002). Há autores que discorrem especificamente sobre as relações entre a “ciência dos seringueiros” e o uso que estes fazem da ayahuasca, passando a falar numa espécie de ciência seringueira da bebida (Franco e Conceição 2002). Para Araújo, por exemplo, os conhecimentos acerca da ayahuasca, e de sua preparação, no meio seringueiro, expressam, em muitos aspectos, a lógica mais ampla deste universo cultural, remetendo aos princípios de sua ciência (Araújo 1998, p. 70).

Outros elementos nos permitem aproximar o imaginário e a realidade seringueira de consumo da ayahuasca à cosmologia da UDV. Assim, os estudos sobre o tema destacam que, entre os seringueiros, o uso do chá sempre se revestiu de muito segredo. Uma das razões para este fato seria uma perseguição movida pelo patrões dos seringais. Mauro Almeida afirma que nos anos setenta, na região do Alto Juruá, muitos dos seringalistas proibiram o consumo da ayahuasca nas colocações, alegando que ele afetava a qualidade ou produtividade do trabalho (Almeida 1992). Porém, segundo Araújo (1998) e Franco e Conceição (2002), a explicação dos seringueiros era diferente. Para eles, a proibição dos patrões era fruto do seu receio de que as “mirações” provocadas pelo “cipó” permitissem a descoberta das fraudes nas contas dos empregados realizadas no barracão. De qualquer forma, o caráter secreto da ayahuasca no meio seringueiro possibilita uma analogia com as crenças da União do Vegetal, já que nesta a própria iniciação é mediada pelo segredo. Isto vêm reforçar a nossa hipótese de que o contexto caboclo e seringueiro teve uma influência marcante na elaboração do conjunto de práticas e significados desta linha religiosa.

Nas histórias, na mitologia, nas chamadas, na moral da UDV, percebemos uma mentalidade típica daquele contexto, que parece se assimilar ao pensamento “concreto” registrado por Lévi-Strauss (1989-a) em sociedades tradicionais, o qual se caracteriza por classificações e associações baseadas em aspectos sensíveis, relacionadas ao meio ambiente físico. O significado de elementos cosmológicos e de palavras e expressões é explicado, na UDV, a partir de lógicas similares. Na *História da Hoasca*, a planta de nome “chá-crona” acaba remetendo ao próprio Vegetal, isto é, ao chá, bem como a alguns de seus efeitos. Da mesma forma, há uma chamada em que o Mestre Gabriel fala sobre a “burracheira”, a “força estranha”, onde se faz uma associação, através da melodia e da modulação da voz, entre “todos pede burracheira” e “todos os pés de burracheira”. Na chamada, o Mestre Gabriel esclarece que ele canta “pede”, no singular, exatamente para enfatizar a associação, ou melhor, para que os fiéis, sob o efeito do Vegetal e ouvindo a chamada, pensem em pés de cipó. Muitas outras

chamadas trabalham com mecanismos parecidos. Portanto, parece que a lógica religiosa da UDV opera uma combinação entre elementos próprios de crenças do universo amazônico popular, relacionadas a uma tradição oral, e princípios, símbolos e práticas de outras matrizes culturais e religiosas, mais eruditas, como a maçonaria, o cristianismo e até mesmo o espiritismo kardecista.

Há um relato sobre o fundador da UDV que exemplifica a nossa hipótese. Ele é feito pelo Mestre Braga e conta sobre uma recomendação, deixada pelo Mestre Gabriel, a respeito do crescimento de sua doutrina. Segundo o depoimento, comentado no estudo de Brissac (1999), o Mestre Gabriel previa os seus discípulos sobre a possibilidade da União do Vegetal ser deturpada ao chegar nas grandes cidades, pois as pessoas “letradas e formadas” poderiam tentar alterar muitas coisas, como o sentido ou as palavras pronunciadas nas chamadas. Por isso, o Mestre Gabriel recomendava que os seus discípulos falassem sempre pela “linguagem do caboclo”, uma língua que todos podem entender, “o mais e o menos letrado”. A sua orientação era para que a UDV não fosse ao povo, mas deixasse o povo vir até ela. Só assim, a sua doutrina poderia ser preservada (Brissac 1999, pp. 72-3). Percebemos, portanto, que a proposta do Mestre Gabriel era de que os “letrados” se moldassem e se adaptassem à mentalidade “cabocla”.

Estrutura ritual, organização e hierarquia da União do Vegetal

Organização e Hierarquia

Na UDV, diferentemente das outras linhas religiosas ayahuasqueiras, os adeptos são classificados e distinguidos segundo graus hierárquicos que marcam seu desenvolvimento e iniciação espiritual. É importante frisar, aliás, que esta estrutura hierárquica é mantida tanto no CEBUDV (*Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*) — nome oficialmente registrado pelo próprio Mestre Gabriel em 1970 — quanto em outros grupos desta linha, ocorrendo apenas algumas pequenas variações em certos casos. Como sucede com a mitologia e o ritual, podemos observar tanto no centro fundado pelo Mestre Gabriel, quanto naqueles que surgiram a partir de um rompimento com ele, um mesmo conjunto de mecanismos institucionais, funcionando a partir de uma lógica bastante similar. Em todos os grupos, que classificamos nessa tese como da UDV, repete-se uma ordem hierárquica que distingue os fiéis segundo níveis diferentes de desenvolvimento espiritual, representados por cargos, funções e títulos ocupados por eles – como *Mestres*, *Mestres-Gerais-Representantes*, *Mestres-representantes*, *Corpo do Conselho*, *Corpo Instrutivo* e *Quadro de Sócios*. Também a estrutura administrativa das unidades, chamadas de núcleos, segue um padrão bem semelhante, sendo igual em alguns casos.¹⁷⁷

Portanto, como fizemos ao comentarmos a mitologia, faremos, aqui, uma descrição geral da estrutura hierárquica da linha da UDV. No item final desse capítulo, falaremos detalhadamente de alguns dos novos centros, procurando analisar como os princípios e a lógica hierárquica podem ser preservadas, ao mesmo tempo em que são afirmadas cisões. Reiteramos que usamos a designação União do Vegetal ou UDV quando a intenção é destacar a “linha” no seu conjunto; utilizaremos CEBUDV para nos referimos especificamente ao aspectos

¹⁷⁷ Assim, por exemplo, tanto no CEBUDV quanto no centro criado por Augusto Queixada, o Mestre-Geral-Representante nomeia Mestres Centrais que são responsáveis pela coordenação dos núcleos da entidade localizados numa determinada região do país.

relacionados ao centro fundado pelo Mestre Gabriel, cuja sede se localiza, atualmente, em Brasília.¹⁷⁸ Feito este esclarecimento, passamos a comentar a organização hierárquica da União do Vegetal.

A cada grau hierárquico corresponde uma categoria de adepto, e cada uma das respectivas categorias, por sua vez, implica numa espécie de conjunto ou quadro corporativo, com papéis e um funcionamento, ao menos em determinados aspectos, específicos. O grau máximo é o de *Mestre*, que corresponde ao *Quadro de Mestres*; depois, em ordem decrescente de importância, temos o grau de *Conselheiro*, correspondendo ao *Corpo do Conselho* (CDC); em seguida, há ainda uma categoria de adeptos que, embora não possuindo uma denominação específica, se refere aqueles que já adquiriram permissão para participar das sessões da UDV nas quais grande parte dos ensinamentos e princípios da doutrina desta religião são transmitidos. O conjunto deste último tipo de adepto forma o *Corpo Instrutivo*. Por fim, temos aqueles que são simplesmente os *sócios*, ou seja, os adeptos que já estão comprometidos com o grupo e com as suas regras e rituais mais básicos tendo, por isso, se associado a ele, embora ainda estejam num grau incipiente de iniciação nos princípios doutrinários udevistas. Evidentemente, de um modo geral, todos os fiéis — isto é, *Mestres*, *Conselheiros* e participantes do *Corpo Instrutivo* — são sócios, já que esta é uma categoria imprescindível para se tornar membro do grupo (Brissac 1999, pp. 9-10). Todos os adeptos da UDV são também designados de discípulos.

O conjunto de fiéis dos diferentes grupos desta linha aqui pesquisados, de distintas regiões do Brasil ou mesmo do exterior (como ocorre no caso do CEBUDV), se distribui em unidades, que se organizam segundo uma estrutura bem precisa. O *núcleo* é o elemento mais importante desta estrutura. Para que um núcleo possa ser constituído e reconhecido como tal é preciso que ele possua uma infra-estrutura material adequada, um determinado número de participantes e, particularmente, de membros dos graus hierárquicos considerados mais elevados (*Mestres* e *Conselheiros*). No CEBUDV, antes de se tornar um núcleo, a unidade é classificada como uma *distribuição*¹⁷⁹ autorizada e, depois, como *pré-núcleo*. Esta dinâmica de organização é cíclica, pois um núcleo, ao atingir um número de membros já considerado alto (cerca de 150 ou 200), se segmenta, formando-se uma nova distribuição autorizada, que dará início a todo o processo novamente.¹⁸⁰

Em todos os grupos da linha da UDV com os quais entramos em contato para o presente estudo, o núcleo é dirigido pelo *Mestre-Representante* e por uma diretoria, composta por um presidente, vice-presidente, primeiro e segundo secretários e tesoureiros. As formas de escolha do *Mestre-Representante* e desta diretoria, bem como o período de seus respectivos mandatos, entretanto, podem variar nos diferentes grupos da UDV. Assim, no CEBUDV, centro que deu origem à esta linha religiosa, que tem atualmente o maior número de membros e cuja estrutura organizacional e administrativa já se encontra mais consolidada, *Mestre-Representante* e diretoria são eleitos pelo conjunto de sócios de um respectivo núcleo para um período de dois anos. Em outros grupos, como no que foi criado por Augusto Queixada, ou em algumas de suas dissidências, tanto o processo de escolha do *Mestre-Representante* e da diretoria de um núcleo, quanto o estabelecimento da duração destes cargos

¹⁷⁸ Até 1982 a sede geral localizava-se em Porto Velho. Só depois desta data ela passou para Brasília. O fato tem, também, implicações políticas, parecendo se relacionar às estratégias de ação, às negociações, formas de relacionamento do CEBUDV com instâncias e representantes governamentais, conforme veremos no próximo capítulo.

¹⁷⁹ A expressão “distribuição” indica, também, que o grupo, ou melhor, o responsável por ele, está autorizado a distribuir o Vegetal, ou seja, a fornecê-lo em sessões rituais.

¹⁸⁰ Ver, a este respeito, o artigo de Henrique e Lucia Gentil (2002, pp. 513-23). Os autores são também adeptos da UDV, do núcleo Lupunamanta do CEBUDV, de Campinas, São Paulo, e pertencem aos quadros hierárquicos mais elevados desta religião.

ocorrem por meios menos formais, privilegiando-se muitas vezes o parecer e as decisões do próprio criador do centro. Nestes casos, o carisma do líder fundador, que ainda é vivo, é mais significativo, atuando com maior força na organização da estrutura administrativa do centro, e sendo um elemento importante na definição de papéis, cargos e prestígio dos fiéis. Alia-se a isto o fato de que, ao contrário do que acontece no CEBUDV, nos grupos que surgiram mais recentemente muitas vezes não houve tempo para a formação de um quadro de sócios com graus hierárquicos elevados, como os de *Conselheiros ou Mestres*, entre os quais justamente se escolhe o *Mestre-Representante* e a diretoria do núcleo. Em todos os grupos da UDV aqui enfocados, o *Mestre-Representante* (que faz parte, necessariamente, do *Quadro de Mestres*) é assim denominado porque sustenta-se que ele representa o próprio Mestre Gabriel.

Em vários dos grupos desta linha há, ainda, no que diz respeito à administração do núcleo, outros cargos menores, como o de *Mestre-Assistente* e o de *Ogan*. O primeiro cargo refere-se à pessoa que tem a função de auxiliar o *Mestre-Representante* durante as sessões de Vegetal, e o segundo é ocupado, sempre, por uma mulher, que é responsável pelos cuidados com a limpeza do núcleo e com a organização dos serviços de cozinha. Há um revezamento, entre os Mestres de um núcleo para ocupar o cargo de *Mestre-Assistente*; e entre as conselheiras para ocupar o cargo de *Ogan*.¹⁸¹

Nos diferentes grupos desta linha, verifica-se igualmente uma tendência para que a estrutura administrativa do núcleo se reproduza, de um modo geral, na organização do todo o centro. Assim, normalmente, nos casos pesquisados os núcleos de um determinado grupo estão subordinados a uma mesma diretoria e a um *Mestre-Geral-Representante*. É verdade também que a definição dessa estrutura institucional depende das dimensões e do tipo do centro. Assim, no CEBUDV, atualmente, o *Mestre-Geral-Representante* é escolhido através de um processo eletivo complexo, que envolve todos os *Mestres-Representantes* de cada unidade, além de alguns *Mestres* que pertencem à sede geral, localizada em Brasília e os *Mestres de Origem*, que são aqueles que receberam a designação de Mestre do próprio Mestre Gabriel.¹⁸² Mas em outros grupos, embora possam ser feitas eleições para algumas funções, o *Mestre-Geral-Representante* é sempre o fundador do centro. Tal é a situação de Augusto Queixada, e também de Joaquim José de Andrade, fundador de um grupo situado em Campinas, que será comentado posteriormente. Portanto, podemos dizer que o movimento de institucionalização é mais acirrado no CEBUDV do que nestes novos grupos udevistas.

Porém, conforme esclareceremos num outro momento, também a organização institucional do CEBUDV só realmente começou a se definir após a morte do Mestre Gabriel, ou seja, do seu líder carismático fundador. É importante dizer, igualmente, que embora os dirigentes do CEBUDV sejam escolhidos através de

¹⁸¹ O termo “Ogan”, nos diversos cultos afro-brasileiros, pode se referir a diferentes cargos, funções, graus hierárquicos, espirituais, bem como objetos rituais, instrumentos musicais etc. Assim, nos terreiros de tradição mina-jeje, como o de Chica Macaxeira, Ogã é o nome dado ao agogo, também conhecido como “ferro”, um instrumento musical de metal e, secundariamente, a própria pessoa que o toca, a qual em geral é uma mulher. No Candomblé, dependendo do terreiro, pode significar uma pessoa de prestígio social que protege e auxilia financeiramente o culto e seus adeptos; pode também referir-se aqueles que cuidam dos aspectos sociais e das festas, ou ainda aquele que é responsável pelas cerimônias públicas do terreiro, o “chefe de terreiro”. Aqui percebemos, mais uma vez, a influência de elementos de cultos afro-brasileiros na União do Vegetal. É importante lembrar, também, que afirma-se, muitas vezes, que o próprio Mestre Gabriel foi Ogã no terreiro de Chica Macaxeira, o termo se reportando, aí, a função de chefe de terreiro (Pereira 1979 e Cacciatore 1988).

¹⁸² Os Mestres do CEBUDV e também de vários outros grupos desta linha utilizam uma estrela de cinco pontas (uma exceção é representada pelo centro do Mestre Augusto, onde todos os sócios usam esta estrela), a qual é colocada sobre a camisa vestida durante os rituais. Afirma-se que os *Mestres de Origem* são assim designados porque receberam “a estrela do Mestre Gabriel”.

eleição, eles o são não entre todos os sócios mas apenas entre aqueles que se encontram nos graus hierárquicos mais elevados desta religião, e tais posições — relativas ao *Quadro de Mestres*, aos *Corpos do Conselho e Instrutivo* —, por sua vez, não são estabelecidas por meio de eleição, e sim pela escolha ou atribuição feitas pelo *Mestre-Representante* de um respectivo núcleo.

Ainda no que alude à organização institucional da linha da União do Vegetal, é relevante destacar a existência de departamentos específicos, responsáveis por diferentes áreas de conhecimento e atuação. No CEBUDV, existem: o Departamento Jurídico, o Médico-Científico, um Departamento de Memória e Documentação e o Departamento de Beneficência. Estes órgãos localizam-se e funcionam na sede geral, em Brasília, e expressam, simultaneamente, uma tentativa de organização interna e um esforço de legitimação diante de instituições governamentais, meios de comunicação e da sociedade de um modo amplo. No grupo de Joaquim José de Andrade, de Campinas, também há departamentos com funções similares, enquanto que no centro fundado por Augusto Queixada a formação desse tipo de órgão ainda é incipiente, apesar de se constituir numa meta, como ele mesmo me explicou no decorrer de uma entrevista (AQ-b).

As Sessões

Como já foi colocado, em todos os grupos da linha da UDV que constaram de nosso levantamento de dados os rituais são denominados de *sessões*. As informações obtidas sobre o conjunto de cerimônias que passaremos a descrever provém de observação participante em vários dos centros aqui comentados, como em alguns núcleos do CEBUDV, e em núcleos dos centros criados pelos senhores Augusto Queixada e Muniz, localizados em Rio Branco. Não pude observar, em nenhum desses grupos, a realização de sessões reservadas aos membros dos graus hierárquicos mais altos – como aquelas de *Mestres* ou dos *Corpos do Conselho e Instrutivo*. Além da observação participante, me apoiei também em dados bibliográficos, fornecidos por outros autores, como Andrade (1995), Brissac (1999), Milanez (1993) e Rodrigues (1998), os dois últimos são relatos de integrantes do Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal, dirigido por Joaquim José de Andrade Neto e situado em Campinas. Em todos esses casos, apesar de ocorrerem diferenças, há um estrutura ritual básica que se repete. Assim, um idêntico conjunto de tipos de “sessões”, destinadas a sócios de graus hierárquicos distintos, são necessariamente realizadas, conforme esclareceremos a seguir. Também executam-se, em tais sessões, uma mesma seqüência de “chamadas” e “histórias”. Há pequenas variedades segundo cada grupo, como o nível de formalidade dos participantes das sessões, ou uma menor ou maior ênfase em palestras, perguntas e explanações. Por exemplo, observei que nas sessões do núcleo Tucunacá, de Rio Branco, ligado ao centro do Mestre Augusto, quase não ocorriam perguntas, sendo o período de concentração e silêncio maior do que nas sessões de núcleos do CEBUDV das quais participei. Nos deteremos, a partir de agora, na exposição do padrão geral dessas cerimônias rituais, tal como elas se apresentam nos diferentes grupos da linha da UDV, apontando também para algumas das suas variações, quando elas se evidenciam.

Em todos os grupos que pesquisamos existem diversos tipos de “sessões de Vegetal”, embora elas se distingam mais por suas finalidades do que por sua estrutura e organização ritual. A sessão denominada de “escala” é aberta à participação de todos os adeptos. A sessão de escala se realiza quinzenalmente, nos primeiros e terceiros sábados do mês. Ocorrem sessões específicas para os membros com diferentes graus hierárquicos, como sessão especial para o Corpo Instrutivo, só para Conselheiros e Mestres, ou ainda restrita apenas aos Mestres. Cada grupo reserva, também, algumas datas para a realização de sessões destinadas a novatos, isto é, para aquelas pessoas que vão beber o Vegetal pela primeira vez. No meu entender, a maior diferença entre cada

uma destas cerimônias rituais é a complexidade e importância dos temas colocados nelas. Contudo, para melhor compreensão deste aspecto, é preciso, antes, nos determos na estrutura e organização geral de uma sessão de Vegetal. Descreverei, aqui, a forma de uma sessão de escala, já que pude observá-las em vários grupos desta linha.

Na maioria dos grupos que pesquisei, as “sessões de escala” se iniciam, sempre, às 20 horas, enquanto as de outras categorias podem começar em diferentes horários, segundo o critério daqueles que as organizam.¹⁸³ Normalmente, os participantes se distribuem em torno de uma mesa retangular, na cabeceira da qual senta-se o Mestre que dirige aquela sessão, designado pelo Mestre-Representante do núcleo. Nos núcleos do CEBUDV, a disposição dos participantes em torno desta mesa central obedece a uma ordem hierárquica mais complexa. Assim, ao lado direito do Mestre dirigente senta-se o Mestre assistente e, ao lado dele, a pessoa que será responsável pela realização de leituras de alguns textos durante a sessão. Atrás da mesa, mais especificamente do assento do Mestre dirigente, ficam os lugares reservados para os outros Mestres. Em geral, os demais assentos da mesa são destinados aos membros com graus hierárquicos mais altos, como Conselheiros e membros do Corpo Instrutivo, embora demais sócios (de “graus” menos elevados) também possam se sentar aí. Os outros participantes da sessão acomodam-se em cadeiras dispostas em frente à mesa e atrás de suas laterais. Em todos os grupos da *linha UDV* (isto é, CEBUDV e grupos dissidentes) que visitei, acima da cadeira do Mestre dirigente fica um arco verde, que contém desenhos, em amarelo, de estrelas de cinco pontas e duas estrelas com uma cauda de cometa; no arco está escrito em letras maiúsculas: “Estrela Divina Universal UDV”. Há também sempre um mesmo quadro, com uma foto do Mestre Gabriel, fixado na parede detrás da mesa. Um outro elemento importante desta estrutura ritual, presente em todos os grupos desta linha aqui comentados, é um grande relógio colocado na parede em frente à cabeceira da mesa. A passagem do tempo é uma questão bastante destacada por estes religiosos, sendo um aspecto fundamental da doutrina, do conjunto simbólico e cosmológico da União do Vegetal. As sessões de escala precisam começar pontualmente às 20 horas e, terminar, imprescindivelmente, às 0 horas e 15 quinze minutos; o encerramento da sessão, aliás, é um momento ritual muito marcado.

O início de uma sessão de escala ocorre com a distribuição do Vegetal, o qual em geral fica num filtro de barro, à direita do Mestre dirigente. Em alguns centros, o Vegetal é servido e bebido segundo uma ordem hierárquica. Todos se colocam de pé, mas se dirigem em grupos à cabeceira da mesa para receberem o seu copo de Vegetal: primeiro os Mestres, depois os Conselheiros, os integrantes do Corpo Instrutivo, os Sócios e, por fim, eventuais visitantes. É este o procedimento nos núcleos do CEBUDV. Mas em outros centros dispensa-se esta sequência hierárquica, tanto para distribuir o Vegetal quanto para bebê-lo. Em todos os grupos que contatei, no entanto, os participantes caminham até o local aonde o Mestre está distribuindo o Vegetal seguindo o sentido anti-horário (da direita para a esquerda, partindo-se da frente da mesa). No decorrer da sessão todos são orientados a se movimentarem nesse mesmo sentido, no caso de precisarem se levantar, sair do salão etc. Este sentido é considerado, pelos udevistas, como o sentido “correto e bom” porque seria o *sentido da força*, esta última referindo-se ao poder de atuação do próprio Vegetal.¹⁸⁴ No CEBUDV, depois do Vegetal ter sido bebido pelos participantes da sessão, todos se sentam e se iniciam uma série de leituras, entre elas o regimento interno

¹⁸³ No CEBUDV, há uma recomendação para que as sessões instrutivas se iniciem ao meio dia.

¹⁸⁴ Brissac diz que este é considerado, também, o sentido em que o cipó sobe nas árvores (1999, p. 27).

da UDV, alguns Boletins da Consciência,¹⁸⁵ um texto intitulado “Mistérios do Vegetal”, que discorre sobre as plantas utilizadas na preparação do chá: o mariri e a chacrona; e o artigo “Convicção do Mestre”, que relata uma ocasião em que o Mestre Gabriel foi preso devido ao uso do Vegetal.¹⁸⁶ Estas leituras são, em geral, comentadas por um Mestre ou Conselheiro, ou ainda por um membro do Corpo Instrutivo.

Constata-se que em outros grupos da União do Vegetal este conjunto de leituras é suprimido, ou então em alguns casos é feito apenas parcialmente. Quando as leituras não são feitas, pode seguir-se ou um pequeno período de silêncio ou uma breve concentração por meio de uma música. Depois disso, o Mestre dirigente começa a entoar as “chamadas de abertura”. As “chamadas” são cantos que discorrem sobre noções, temas, símbolos, enfim crenças desta linha religiosa. Elas fazem parte de um conhecimento oral e são entendidas como produto de uma “revelação divina”. Embora nem sempre uma chamada seja identificada com precisão a uma entidade ou ser sobrenatural, supõe-se que elas estejam, sempre, ligadas a estes seres, consistindo em mensagens e ensinamentos que eles trazem e transmitem aos fiéis. A maioria das chamadas, entoadas nas cerimônias de todos os grupos aqui considerados, foram “trazidas” pelo próprio Mestre Gabriel. Elas não são conservadas em alguma espécie de documento escrito, mas são mantidas em gravações. Nas sessões dos diversos grupos da UDV que pesquisamos não são utilizados instrumentos musicais e as chamadas são apenas cantadas, não por todos os participantes, mas somente por uma pessoa de cada vez. Observei que, nos diferentes grupos, em geral são os membros dos graus hierárquicos mais altos que fazem determinadas chamadas, embora em princípio qualquer adepto possa entoá-las ao longo de uma sessão, desde que peça permissão ao Mestre que a dirige. A exceção são exatamente as “chamadas de abertura”, sempre feitas pelo Mestre dirigente.

As chamadas de abertura são em número de cinco e são feitas em quase todos os tipos de sessões.¹⁸⁷ Como o nome já indica, elas tem como finalidade principal, abrir a sessão, evocando, ou melhor, “chamando” a atuação do Vegetal nos participantes; atuação esta que, na lógica e no discurso udevista, implica em noções como “força” e “luz”. Diz-se também que as chamadas de abertura “chamam a burracheira”. Outros princípios, noções, temas, personagens, igualmente importantes na cosmologia udevista, são evidentemente evocados nas chamadas de abertura. É o caso da idéia de “encantos ou forças da natureza divina”, os quais são entendidos como imprescindíveis para a realização de uma sessão de Vegetal. O Mestre Caiano é especificamente mencionado numa destas chamadas, a qual, aliás, leva o seu nome; e a evocação de Caiano, o primeiro ayahuasqueiro ou hoasqueiro, parece ter a função de colocar em relevo, para os participantes da sessão, o modelo correto e adequado de uso do Vegetal. Depois das três primeiras chamadas, faz-se a “ligação da sessão”, quando o Mestre dirigente pergunta, em geral, primeiro a cada uma das pessoas sentadas na mesa, e depois para os demais Mestres e Conselheiros presentes dispostos, se eles têm “burracheira”. Dependendo do grupo, a mesma pergunta é feita também a todos os participantes da cerimônia, os quais devem responder, padronizadamente, com um “sim”. Normalmente, o Mestre dirigente canta mais uma das chamadas de abertura e, depois, o Mestre-

¹⁸⁵ Existem cerca de vinte Boletins da Consciência, cada um deles referindo-se a um tema específico, como organização, administração etc. Quase todos foram elaborados sob a orientação do Mestre Gabriel e assinados por ele. Porém, a sua redação continuou — e ainda ocorre — após o falecimento do fundador da UDV. Vários outros documentos desta linha também foram elaborados depois que o Mestre Gabriel faleceu.

¹⁸⁶ Além destes documentos e textos, vale lembrar aqui o estatuto da UDV, que não é, contudo, lido durante a sessão.

¹⁸⁷ São elas: Sombreira; Estrondo na Barra; Minguarana-tu; Mestre Caiano; Chamada da União do Vegetal. Todas elas são evocadas para a abertura das principais cerimônias rituais de todos os grupos da linha da UDV pesquisados para o nosso estudo.

Representante do núcleo evoca a última delas; ao que se segue, em geral, ou um pequeno silêncio ou uma música,— gravação em cassete ou em CD — que pode ser instrumental, acompanhada de voz, o estilo dependendo do perfil dos membros do grupo que realiza a sessão.¹⁸⁸ Após um tempo, o Mestre dirigente ou alguém designado por ele, costuma fazer uma pequena explanação sobre questões e temas que serão colocados naquela sessão, seja através das chamadas, das falas, das músicas ou histórias eventualmente relatadas. Nos núcleos do CEBUDV, depois desta breve explanação, o Mestre dirigente diz que “o oratório está aberto”, abrindo formalmente a sessão para a realização de chamadas e perguntas. Em outros centros, prescinde-se deste aviso formal, embora estabeleça-se, igualmente, um momento para que chamadas e perguntas possam ser feitas.

As perguntas feitas durante a sessão se referem, na maior parte dos casos, a aspectos relacionados às chamadas cantadas, às músicas escutadas, às explanações, às histórias especificamente mencionadas nesta ocasião, embora, de um modo geral, possam se referir também a outras questões doutrinárias. As perguntas podem ser feitas por qualquer pessoa, seja ou não um membro de um quadro hierárquico elevado, e até mesmo por alguém que esteja bebendo o Vegetal pela primeira vez, contanto que se peça permissão ao Mestre que dirige a sessão. As questões, respostas, falas, intercalam-se com outras chamadas que são feitas pelos participantes, bem como com algumas músicas. Trata-se, em geral, de canções de MPB, que tocam em temas como o amor, a luz, o poder de Deus, a beleza da natureza etc. As mensagens das músicas selecionadas para uma sessão relacionam-se com as questões colocadas nas explanações e chamadas realizadas, e tem como finalidade orientar a experiência dos participantes durante a sessão, conduzindo e estruturando os efeitos do Vegetal em cada um dos presentes. Um pouco antes do final da sessão, os discursos, comentários, agradecimentos, tornam-se mais comuns. Principalmente em sessões de Vegetal do CEBUDV, ocorre também um momento dedicado a avisos e sempre há uma leitura sobre as últimas e principais notícias referentes a todos os seus núcleos: fatos como o afastamento de algum membro ou a convocação de alguém para o Quadro de Mestres ou de Conselheiros, etc são anunciados antes de se encerrar uma sessão.

Exatamente às vinte e três horas e trinta minutos, o Mestre dirigente faz uma chamada que tem por finalidade dissipar os efeitos do Vegetal ou, nos termos udevistas, que pretende fazer a “despedida da burracheira”. Depois de feita a chamada, ele caminha no sentido horário, que é considerado o sentido inverso da força de atuação do Vegetal, perguntando para as pessoas da mesa, individualmente, e depois, de forma coletiva, para o restante dos participantes, “como foi a burracheira?”. Trata-se de uma pergunta ritual, que deve ter, igualmente, uma resposta ritual, necessariamente afirmativa: “foi boa”. É feito, então, um intervalo de cerca de meia hora, quando todos podem ficar à vontade, se levantar, conversar etc. Porém, a sessão ainda não terminou; o seu fechamento tem que ocorrer, pontualmente, às zero horas e quinze minutos, depois de um momento extremamente ritualizado: após o intervalo, às 23 horas e 55 minutos, todos retornam aos seus lugares e dirigem sua atenção para o relógio colocado na parede; o Mestre dirigente faz o “ponto da meia-noite” e, depois, canta a chamada de fechamento da sessão.

Segundo os meus dados de campo, colhidos juntos a membros de diversos grupos desta linha, esta estrutura se repete em praticamente todos os tipos de sessões da UDV, mesmo naquelas mais fechadas e reservadas apenas a Mestres ou Conselheiros, ocorrendo apenas algumas pequenas alterações e diferenças entre elas. Além das sessões que se referem aos diferentes graus hierárquicos, acontecem sessões festivas, que tem

¹⁸⁸ O estilo destas músicas realmente pode variar bastante. Assim, pode-se optar por forró, *new-age*, música erudita, embora geralmente se dê preferência para a MPB.

como objetivo comemorar uma data ritual. As principais datas festejadas pelo calendário da UDV são: 06/01- comemoração do dia dos três reis magos e da constituição da primeira diretoria da UDV; 10/02- aniversário do Mestre Gabriel; 27/03- data em que o Mestre Gabriel retornou de Fortaleza para Porto Velho¹⁸⁹ e comemoração da ressurreição de Jesus; dias das mães; 22/07- data da recriação da UDV; 27/09- dia de São Cosme e Damião; 01/11- confirmação da UDV no Astral Superior. Em cada uma destas sessões são contadas histórias e são feitas explicações relacionadas às datas e aos fatos que estão sendo comemorados. Da mesma forma, além das chamadas de abertura e de fechamento, que são feitas em quase todas as sessões, cantam-se chamadas diretamente vinculadas às comemorações. Espera-se e estimula-se, também, que as perguntas colocadas relacionem-se aos motivos das respectivas sessões.

O teor das perguntas parece ser um dos aspectos que mais distingue os diferentes tipos de sessões udevistas nos respectivos grupos aqui analisados. Assim, as sessões restritas aos Mestres e Conselheiros ou aquelas do Corpo Instrutivo contarão com questões de conteúdos doutrinários mais profundos do que uma “sessão de escala”, como também incluirão explicações, respostas, histórias que podem ser colocadas nestas ocasiões mas não devem, jamais, ser mencionadas em sessões nas quais é permitida a participação de adeptos de graus hierárquicos mais baixos. Uma das explicações para esse tipo de prática baseia-se na idéia de que as distinções hierárquicas entre os membros do grupo correspondem aos diferentes “graus de memória” apresentados por eles. A noção de “memória” é bastante importante na cosmologia desta religião. Porém, não se trata da memória relativa à cronologia linear — passado, presente, futuro — a qual todos os seres humanos estão sujeitos no decorrer de uma vida, e sim de uma memória que abarca, não só outros tempos, mas também “outras vidas”. Na ótica destes fiéis, o “grau de memória” distingue-se das capacidades intelectuais de uma pessoa, mas refere-se sobretudo à capacidade de ouvir, compreender e memorizar os ensinamentos da doutrina udevista sob efeito do chá (a *Hoasca*), os seja, na “burracheira” (Brocanello Gentil e Salles Gentil 2002, p. 516). A própria fundação desta linha religiosa se explica, em parte, através desta noção de memória. Pois o Mestre Gabriel, ao beber o Vegetal, teria se recordado de suas outras vidas e encarnações e, conseqüentemente, de todo seu aprendizado anterior com esta bebida. Segundo a lógica destes religiosos, a tendência é que quanto maior for o grau de memória maior também será o conhecimento e grau espiritual de uma pessoa. Os diferentes tipos de sessão ritual aludiriam, portanto, a diferentes graus de conhecimento e desenvolvimento espiritual. De um modo geral, sustenta-se que a participação numa sessão do Corpo Instrutivo ou de sessões de quadros hierárquicos mais altos, como os de Mestres e Conselheiros, exige, do adepto, um nível de compreensão bastante elevado e que, por outro lado, se este não possui um grau de compreensão adequado ao tipo de conhecimento transmitido numa sessão, sua “memória” pode ser prejudicada.

Existem vários indícios, para estes religiosos, do grau de desenvolvimento espiritual atingido por alguém. Um deles é o tipo de questão apresentada nas sessões. O conteúdo das perguntas revela o grau de compreensão e de memória de quem as formulou. Outra maneira de se estabelecer o grau de memória de uma pessoa é a avaliação moral do seu comportamento. Esta avaliação envolve várias dimensões da vida do adepto, extrapolando o espaço e o âmbito do grupo religioso ao qual ele pertence. Em todos os grupos da linha UDV discutidos no presente estudo, são os Mestres, e mais particularmente, o Mestre-Representante de um núcleo quem determina, em última instância, quando um sócio está apto para ingressar no Corpo Instrutivo ou no Quadro de Conselheiros e no de Mestres. O ingresso no Corpo Instrutivo representa um salto no envolvimento

¹⁸⁹ Na ocasião ele fazia um tratamento de saúde no Ceará.

do sujeito com a religião udevista, já que os principais elementos desta última são transmitidos nas sessões reservadas aos membros com graus hierárquicos mais altos. Todo o conjunto de ensinamentos, os valores, os símbolos desta linha religiosa, são, portanto, adquiridos gradualmente, num processo de iniciação que envolve diferentes etapas e graus. Em tal processo aqueles que possuem as posições hierárquicas mais altas, ou seja, os Mestres e Conselheiros, ocupam o papel de transmissores da doutrina udevista, enquanto os outros membros devem portar-se como discípulos que se propõem a seguir um longo aprendizado.

Organização e Hierarquia: conclusão

Observamos que nas três linhas religiosas analisadas, após o falecimento de seus respectivos líderes, ocorre, no decorrer do seu processo sucessório, um movimento que parece implicar numa espécie de *rotinização do carisma* e do poder (Weber 1991, pp. 161-7) dos líderes originais. A análise que fizemos a respeito das disputas pela liderança nos grupos das linhas do Santo Daime e da Barquinha fornece elementos que constata a ocorrência deste processo. Em Weber (1991) a *rotinização do carisma* de profetas ou de movimentos e seitas proféticas liga-se, também, a um processo de racionalização da religião, o que talvez tenha acontecido nestas três religiões ayahuasqueiras. Contudo, quando observamos a organização institucional e ritual da *linha UDV*, nos seus diferentes e autônomos grupos, evidenciam-se mais nitidamente, do que nas duas outras linhas, alguns aspectos que, na concepção weberiana, caracterizam o processo de racionalização. Vejamos, nesse sentido, alguns exemplos. Constatamos, em primeiro lugar, que logo após o falecimento do seu líder, o grupo original — o CEBUDV — passou a estruturar sua dinâmica e seu funcionamento de um modo sistemático, com a adoção de complexos processos eletivos para a escolha de suas lideranças, a constituição de um quadro administrativo, que pauta sua ação segundo uma lógica formal e racional, a formação de áreas de atuação e competências específicas, e enfatizando-se a necessidade da elaboração de normas, leis, de um estatuto. Todos estes procedimentos caracterizam o movimento, identificado por Weber, como a *institucionalização e burocratização da seita profética* (1991, pp. 310-12). É verdade que muitos destes aspectos organizacionais foram determinados pelo próprio líder carismático original. Porém, eles só passaram a atuar, de fato, depois que a ausência desta liderança se colocou como uma realidade inevitável.

Outros fatores indicam, igualmente, a presença de um processo de racionalização da linha religiosa fundada pelo Mestre Gabriel. Assim, não só no centro originalmente criado e registrado oficialmente por ele, mas também nos seus grupos dissidentes, podemos observar, atualmente, a presença de uma longa iniciação religiosa, que implica na constituição de um sacerdócio especializado e treinado, o qual tem como função específica a orientação moral e espiritual dos fiéis, fato que, ainda de acordo com a perspectiva weberiana, está diretamente relacionado à racionalização da experiência religiosa (Weber 1991, p. 295). É claro que o nível de racionalização, marcado pelo grau de especialização de papéis religiosos, varia de acordo com o tempo de formação de cada grupo. Assim, nos centros mais recentes o corpo sacerdotal udevista tende a se apresentar ainda de uma maneira incompleta, já que os adeptos que irão constituir-lo precisam, antes, passar por etapas de iniciação religiosa que deverão prepará-los adequadamente para ocuparem futuras funções sacerdotais e posições hierárquicas mais altas.

Ao mesmo tempo, a orientação fornecida pelo sacerdócio da UDV aos seus discípulos envolve determinados elementos que marcam a *ética religiosa racional* definida por Weber. Por exemplo, os ensinamentos transmitidos no decorrer das sessões rituais udevistas levam a uma regulamentação das ações dos fiéis no que diz respeito a todas as dimensões de suas vidas. Os temas que aparecem nas histórias, nas chamadas,

nas músicas tocadas, nas palestras e eventuais leituras realizadas nas sessões de diferentes grupos desta linha servem de base para uma ordenação moral do comportamento dos sujeitos, o que parece conduzir a uma sistematização de todo o seu cotidiano. É interessante observar tal processo na relação que os adeptos da União do Vegetal possuem com a manipulação da palavra. O extremo cuidado com o que se diz, a escolha adequada de determinados vocábulos, ao invés de outros, em determinadas situações, é um dos aspectos que mais caracteriza, publicamente, o comportamento de um membro da UDV, independentemente do grupo que ele pertence, seja por exemplo do CEBUDV ou de uma de suas cisões. Muitas palavras mencionadas nas suas “histórias” e “chamadas” possuem um significado ritual extremamente marcado, e não devem ser utilizadas fora do contexto das sessões; recomenda-se, também, que alguns termos sejam sempre evitados, tanto em situações corriqueiras do dia a dia, como nos momentos rituais. Como coloca Andrade, o vínculo entre o que se diz e o que se faz, nesta religião, é muito valorizado, sendo um dos aspectos que marca o grau de desenvolvimento espiritual do fiel. “Tudo que o adepto falar tem que ter uma relação direta com a sua prática” (Andrade 1995, p. 187). Nesse sentido há a necessidade, reconhecida por Weber como própria de uma *ética religiosa racional*, dos sujeitos se adaptarem a um comportamento moral cotidiano sistemático, sempre subordinado ao fim religioso.

Em termos gerais, os deveres morais dos sócios da UDV são definidos no estatuto desta linha. A idéia de que os discípulos devem, acima de tudo, obedecer aos Mestres, ou seja, aqueles que lhes são superiores hierarquicamente, é enfatizada no estatuto - originalmente elaborado com a orientação do próprio Mestre Gabriel e assinado por ele. Além disso, a conduta moral “exemplar” de um membro da União do Vegetal se define em função do seu comportamento em relação a uma série de questões que dizem respeito a sua vida pessoal, como por exemplo a fidelidade conjugal, o estado civil ou o uso de substâncias como o álcool, o tabaco, e drogas ilegais como a maconha, a cocaína entre outras. Os desvios em relação a esta conduta moral exemplar são repreendidos através de diferentes meios. As repreensões, inclusive, estão previstas no estatuto da UDV. Assim, membros desta linha religiosa, independentemente do seu grau hierárquico, podem receber uma variedade de sanções, como o afastamento do núcleo, a suspensão, a proibição do consumo de Vegetal por um período, a expulsão, ou ainda podem ser rebaixados na hierarquia do grupo. Até mesmo um Mestre pode perder sua posição. Na minha pesquisa junto aos grupos da UDV de Rio Branco, diversas vezes registrei a punição de diferentes tipos de adeptos. Numa ocasião, por exemplo, a pessoa que ocupava, no ano anterior, o cargo de Mestre-Representante de um núcleo do CEBUDV tinha sido destituída do corpo de Mestres, por ter se separado de sua esposa. O comportamento moral, na ótica udevista, é um indício do grau de evolução espiritual do sujeito e a sua avaliação consiste numa das principais maneiras de permitir a ascensão de um fiel num determinado grupo e nos seus quadros hierárquicos. Um outro modo relevante de ascensão nesta linha religiosa parece ser a compreensão que um adepto demonstra sobre as questões e princípios doutrinários, o que se mede sobretudo através das perguntas que ele coloca numa sessão ritual. Portanto, em última instância, o “grau de memória” e evolução do fiel, bem como a definição do seu grau hierárquico, se estabelecem em função da avaliação de sua conduta ética e dos seus progressos metafísicos, ambos aspectos classificados por Weber como sinais de uma religião racionalizada (1991, p. 323).

Mas talvez o maior indício de uma racionalização acentuada na União do Vegetal, ainda segundo os critérios weberianos, seja o tipo de transe extático estimulado nesta religião, o qual, comparado com o transe próprio das duas outras linhas ayahuasqueiras aqui pesquisadas, parece ser muito mais controlado. De fato, para Weber, uma ética religiosa racional implica também em formas de êxtase “mais suaves”, envolvendo um

processo pelo qual a embriaguez aguda dos cultos extáticos orgiásticos é transformada, paulatinamente, “num hábito possuído crônica e, sobretudo, conscientemente” (1991, p. 361). Por outro lado, a organização administrativa e institucional dos núcleos de diferentes grupos da UDV parece implicar numa tentativa de controle do próprio processo de segmentação interno à esta linha religiosa, quando, por exemplo, impõe de modo estruturado e controlado a formação de novos núcleos a partir do momento em que estes atingem um determinado número de membros.¹⁹⁰ Este ponto permite aliar a perspectiva weberiana à análise de Ioan Lewis (1977), segundo a qual os cultos mais genuinamente extáticos se marcariam, justamente, por uma inevitabilidade das cisões e fragmentações. Assim, a estrutura institucional da UDV, parece visar um controle desta tendência de segmentação dos cultos extáticos.

As cisões da UDV

O Mestre Gabriel faleceu em 1971, na cidade de Brasília. Após seu falecimento, foi escolhido um integrante do quadro de Mestres, Raimundo Monteiro de Souza, para ocupar o cargo de Mestre-Geral-Representante, que é o cargo máximo da União do Vegetal. O Mestre Monteiro, contudo, permaneceu só alguns meses neste cargo, e a ele se sucederam o Mestre Raimundo Carneiro Braga e o Mestre João Ferreira de Souza, conhecido como Mestre Joanico, num espaço de apenas dois anos. Este processo de escolha do sucessor imediato do Mestre Gabriel aparentemente não se deu sem problemas, como veremos nos depoimentos que citaremos logo a seguir. Atualmente, como relatamos no item anterior deste capítulo, o Mestre-Geral-Representante, responsável pela direção da União do Vegetal, abrangendo todos os seus núcleos, é eleito para um mandato de três anos. Porém, como comentamos anteriormente, a atual estrutura administrativa, bem como os mecanismos estabelecidos nesta linha religiosa para garantir a sucessão de seus líderes, provavelmente foram elaborados de forma gradual. Pois, de acordo com o que apurei, enquanto o Mestre Gabriel era vivo, além dos graus de Mestre, Conselheiro e do Corpo Instrutivo, havia apenas o cargo de Mestre-Representante. Sabemos, também, que para este último cargo, o fundador da UDV chegou, ainda, a nomear algumas pessoas, mesmo enquanto ele era a autoridade máxima no grupo.

O processo de institucionalização da UDV parece ter sido impulsionado, em certa medida, por uma pressão externa local, a qual envolveu inclusive alguns problemas com a polícia de Porto Velho, bem como perseguições variadas de diferentes setores da sociedade da época em que se formava esta linha religiosa. Um episódio relevante, que, posteriormente, passará a marcar a história da UDV, transformado-se, mesmo, num elemento importante de seu conjunto ritual e mítico, é a prisão do Mestre Gabriel em 1967. Conta-se que esta ocorreu quando o Mestre Gabriel estava dirigindo uma sessão de Vegetal em Porto Velho. Nesta ocasião, o chefe da polícia local, acompanhado de alguns auxiliares, interrompeu a sessão, levando o Mestre Gabriel até à delegacia para prestar esclarecimentos sobre o “ajuntamento de pessoas” que ele parecia liderar (Brissac 1999, pp. 73-4) O Mestre Gabriel ficou detido até o dia seguinte, quando foi liberado. Nos depoimentos relatados por Brissac sobre o episódio, o autor destaca a imagem de organização suspeita que, ao menos num primeiro momento, a sociedade ou irmandade dirigida pelo Mestre Gabriel assumia naquela região. Assim, um de seus informantes conta que o delegado responsável pelo caso, ao reconhecer um conhecido seu entre os discípulos do

¹⁹⁰ De fato, esta organização que se manifesta inicialmente no centro fundado pelo Mestre Gabriel tende a se repetir nos centros dissidentes, isto é, tanto naqueles que surgiram a partir de cisões diretas do CEBUDV como nos que se formaram de rompimentos com tais cisões. Por exemplo, no centro criado pelo Mestre Augusto, uma das primeiras fissões do CEBUDV, verificamos esta mesma estrutura organizacional.

Mestre Gabriel, disse a ele: “o senhor, metido nessas organizações clandestinas?”. Para Brissac, esse tipo de discurso expressava o clima político da época, pós golpe militar (1999, p. 74). Uma das exigências deste delegado, ao soltar o Mestre Gabriel, bastante condizente com aquele ambiente político, foi que o grupo criado por ele elaborasse e registrasse um estatuto. Deste modo, poucos dias após o Mestre Gabriel ser solto, a sociedade religiosa União do Vegetal foi registrada num cartório de Porto Velho, passando a ser reconhecida como entidade jurídica.

O Mestre Raimundo Paixão, contemporâneo destes acontecimentos, procura explicar, abaixo, os motivos que levaram à formulação deste estatuto.

“(…) O estatuto foi depois, demorou mais um pouco para a gente decidir fazer (…). Foi numa época que a gente sofreu uma perseguição. Tinha muita gente contra... que falava mal do Vegetal, do Mestre Gabriel, sem saber (…). Chamava de macumba... de feitiçaria... essas coisas... Era muita incompreensão, da polícia, dos padres (…). Foi quando o Mestre Gabriel foi preso (…). Daí, nós fizemos o estatuto, para mostrar que o Vegetal só levava ao bem da pessoa, para garantir que era uma sociedade¹⁹¹ direita, dentro da lei (…)” [MRP].

Essa aspiração por um *status* de legalidade é, igualmente, identificada nos relatos narrados por outros estudiosos desta linha religiosa, como Brissac (1999) e Andrade (1995), parecendo ser uma constante nas relações e negociações entre o grupo criado pelo Mestre Gabriel em Porto Velho e os diferentes setores da comunidade local de então. Também logo após a liberação do Mestre Gabriel pela polícia, alguns membros da UDV publicaram um artigo no jornal Alto Madeira, de Porto Velho. O artigo, denominado “Convicção do Mestre”, tinha como objetivo esclarecer o episódio da prisão do Mestre Gabriel, procurando, simultaneamente, mostrar a seriedade e o espírito pacífico do grupo organizado por ele. O artigo contém trechos de falas do próprio Mestre Gabriel, o qual diz a seus discípulos, entre outras coisas, que não se deve julgar ou censurar ninguém, sendo preciso evitar a revolta.¹⁹² Mas, se por um lado, o artigo enfatiza o comportamento obediente, pacífico, ou seja, uma atitude de submissão às normas e leis vigentes por parte deste grupo religioso, por outro lado, percebemos, nele, a idéia segundo a qual a lei dos homens não pode interferir na lei divina. Pois, num determinado momento desse texto, relata-se que o próprio delegado encarregado do caso teria admitido ao Mestre Gabriel sua incapacidade para proibir ou, ao contrário, dar licença ao trabalho espiritual que ele estava desenvolvendo com o Vegetal. Esta afirmação é interpretada, no âmbito da UDV (e sobretudo no CEBUDV), como a prova de que o Mestre Gabriel dirigia um trabalho sagrado, que estava acima das intervenções humanas e profanas. O artigo “Convicção do Mestre” é lido no início de toda sessão de escala dos núcleos do CEBUDV até os dias hoje, parecendo se constituir, acima de tudo, num marco simbólico da legitimidade desta religião perante os seus próprios adeptos.

¹⁹¹ A noção de “sociedade” é freqüentemente utilizada por estes fiéis para se referirem ao seu próprio grupo e organização religiosa. Lembramos que o termo é usado, também, no contexto da maçonaria e do espiritismo Kardecista.

¹⁹² O trecho mencionado diz exatamente o seguinte: “Podemos ser censurados por todos, mas não podemos censurar a ninguém. Podemos ter inimigos, mas não podemos ser inimigos de ninguém. Podemos ser ofendidos por todos, mas não podemos ofender a ninguém. Podemos até ser julgados por todos, mas não podemos julgar a ninguém. Podemos ser revoltados por todos, mas não podemos revoltar e nem ser revoltados por ninguém.

Na fala do Mestre Paixão é mencionada a perseguição contra a União do Vegetal empreendida pelos “padres”, apontando-se, assim, para a ocorrência de conflitos entre o grupo de Mestre Gabriel e a Igreja católica. Andrade e Brissac também vão se referir a esse tipo de conflito, discorrendo mais particularmente a respeito dos problemas gerados com o bispo de Porto Velho, o qual em seus sermões, por várias vezes, teria alertado os seus fiéis sobre os perigos do Vegetal (Andrade 1995, pp. 161-2 e Brissac 1999, pp. 76-9). Em algumas situações, estas controvérsias com a Igreja católica são apresentadas como um dos motivos que levaram a outra mudança de ordem institucional no grupo religioso fundado pelo Mestre Gabriel. Trata-se da mudança do nome, de *Associação Beneficente União do Vegetal* para *Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*. Mais uma vez, cito aqui o depoimento que me foi concedido pelo Mestre Paixão, sobre o ponto.

“(..) Antes o nome era Associação Beneficente União do Vegetal, só isso. Depois é que mudou, para Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (...) Porque assim já ficava destacado no nome o sentido religioso do nosso trabalho (...) Para evitar a perseguição, principalmente da Igreja, que naquela época ainda falava contra o Vegetal (...) Foi por isso também que o Mestre passou a rezar o pai nosso antes de abrir a sessão (...) As pessoas eram muito brutas naquela época... Precisava, então, rezar as orações cristãs para mostrar que era uma coisa de Deus, de Jesus. O Mestre Gabriel sabia que não precisava nada disso (...) Mas as pessoas não entendiam, e depois vinham os padres dizendo que era macumba... essas coisas (...)”[MRP].

A substituição do nome ocorreu no final de 1970, quase um ano antes do falecimento do Mestre Gabriel. Assim, passa a existir o *CEBUDV- Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*. Brissac diz que o Mestre Gabriel e seus discípulos foram “orientados” para realizar esta alteração, num período em que aconteceram novos conflitos com a polícia de Porto Velho, a qual acabou por determinar que o grupo do Mestre Gabriel não poderia fornecer o chá a novas pessoas, além daquelas que já pertenciam ao culto. A proibição permaneceu por alguns meses, até que se conseguiu uma sentença favorável a um mandado de segurança impetrado pelos representantes da UDV (Brissac 1999, pp. 75-6). Alguns membros do CEBUDV, entrevistados por Brissac, colocam explicitamente que a designação “Espírita” surgiu porque muitas pessoas, naquela época, queriam “fechar a União do Vegetal” (Brissac 1999, p. 76).

Por fim, o falecimento do fundador do culto da União do Vegetal vai gerar uma série de conflitos e rompimentos internos, de forma similar ao que se deu nas duas outras linhas. Evidentemente, o processo de rupturas da UDV tem, também, suas particularidades, expressando uma lógica própria. Passaremos a analisá-lo. Em primeiro lugar, destaca-se uma oposição entre o CEBUDV que, conforme vimos, foi oficializado ainda pelo próprio Mestre Gabriel, e os demais centros surgidos após a morte deste último. É importante registrar que, em diversos pronunciamentos públicos, os dirigentes do CEBUDV negaram veementemente a existência de dissidências que tenham se originado no seu interior. Por exemplo, recentemente, a direção do CEBUDV entrou com um protesto judicial contra Afrânio Patrocínio de Andrade, justamente em função de um artigo que o estudioso publicou a respeito de como o tema das dissidências é abordado neste grupo (Andrade 2002). No protesto, os representantes do CEBUDV contestam vários dos argumentos de Andrade, explicando, sobretudo, que eles próprios não reconhecem grupos que sejam seus dissidentes. Vejamos o que o texto coloca.

“Inexistem os “dissidentes” anunciados na publicação, mas sim, em alguns casos citados, pessoas punidas pela sociedade Requerente que, sem sequer terem feito parte de seu quadro diretivo, criaram outras sociedades, com idêntico nome, passando (ou continuando) a adotar

práticas não compatíveis com o zelo que se deve ter com assuntos da espécie.”¹⁹³

O artigo (Andrade 2002) e o protesto judicial serão discutidos de forma mais detalhada posteriormente. Atentemos, no momento, para a noção de dissidência explicitada no fragmento citado acima. Observamos que, segundo a argumentação usada, as pessoas responsáveis pela criação de novos grupos devem, necessariamente, ter pertencido ao quadro diretivo do CEBUDV, isto é, aos seus graus ou quadros hierárquicos mais altos. Assim, segundo este ponto de vista, uma dissidência do CEBUDV tem que ser fundada por um de seus ex-Mestres ou ao menos ex-Conselheiros. É claro que esta definição de dissidência é bastante particular. Contudo, por outro lado, ela aponta para aspectos relevantes no processo de surgimento de rupturas internas a esta linha. Um primeiro ponto que se destaca é a importância fornecida, no contexto da UDV, à distinção hierárquica. Como veremos, em muitos casos o aparecimento de cisões nesta linha liga-se a divergências acerca de questões doutrinárias, as quais, por sua vez, se tornam acessíveis aos adeptos de acordo com os diferentes graus hierárquicos que eles possuem. Mesmo em algumas situações nas quais os próprios fundadores de grupos dissidentes admitem que não pertenciam, de fato, aos Quadros de Mestres ou Conselheiros do CEBUDV¹⁹⁴, pode-se alegar que a criação do novo grupo tem como fundamento o entendimento, a “descoberta” ou “revelação” de um segredo ou mistério doutrinário, pertencente a um corpo de conhecimentos iniciático. Um outro elemento importante desse processo de cisões na União do Vegetal, também relacionado à ordem hierárquica desta religião, diz respeito às punições mencionadas no trecho do protesto judicial do CEBUDV. Tais punições em geral ocorrem na medida em que os adeptos desrespeitam ou desobedecem as ordens ou orientações dos membros que ocupam os quadros hierárquicos mais elevados, ou então, devido a desvios comportamentais, que evidenciariam um afastamento da conduta moral considerada exemplar. Elas são um recurso freqüente em vários grupos desta linha religiosa, mesmo naqueles que se formaram mais recentemente. Não é nossa intenção comentar aqui o processo de constituição de todos as cisões surgidas na linha da UDV, a partir do CEBUDV. Mas destacaremos apenas algumas delas, justamente aquelas que consideramos mais relevantes. Trataremos, basicamente, do grupo fundado por Augusto Jerônimo da Silva, o Mestre Augusto, mencionado anteriormente, bem como dos centros dissidentes que se originaram dele, e do núcleo criado por Joaquim José de Andrade Neto, em Campinas, São Paulo, no início dos anos oitenta. Estes grupos foram escolhidos conforme se revelaram expressivos e polêmicos tanto no interior deste campo religioso quanto externamente a ele, isto é, enquanto destacam-se na sociedade mais ampla, sendo inclusive freqüentemente citados na mídia. Gostaria de esclarecer, também, que todos estes grupos se colocam como continuadores da linha religiosa fundada pelo Mestre Gabriel. Seus líderes e adeptos se visualizam como discípulos deste último. Portanto, de acordo com as definições analíticas utilizadas nesta tese, podemos dizer que eles pertencem, igualmente, à linha da União do Vegetal.

¹⁹³ Protesto Judicial apresentado pelo Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV) — a “Sociedade Requerente” — contra Afrânio Patrocínio de Andrade, em 04 de setembro de 2002, na Vara Cível de Brasília (DF).

¹⁹⁴ Embora a direção do CEBUDV negue, existem, na verdade, grupos constituídos por seus ex-Mestres e ex-Conselheiros. Este é o caso do grupo fundado por Elza Piacentine, *Luz do Vegetal*, e do grupo criado por Wilson, a *ABLUSA* (Associação Beneficente Luz de Salomão), ambos na cidade de São Paulo.



Fachada de um núcleo do CEBUDV em Rio Branco.

O “Supremo Centro Espírita Beneficente Mestre Gabriel Templo de Salomão Augusta Ordem Maçônica Rosaluz Estrela Oriental Universal Soberana União do Vegetal”

Este centro foi criado por Augusto Jerônimo da Silva, em Porto Velho, Rondônia. Ele começou a ser organizado em 1973. O líder deste grupo, mais conhecido como Augusto Queixada, já foi mencionado na presente tese várias vezes. Ele é uma pessoa bastante polêmica, e foi inclusive preso, alguns anos atrás, por ter assassinado um homem durante uma briga de trânsito.¹⁹⁵ Augusto Queixada é cearense e chegou na região Amazônica no início dos anos quarenta, vindo no mesmo navio no qual se encontrava o Mestre Gabriel, conforme já relatamos. Como vimos, também, ele estreitou laços de amizade com o Mestre Gabriel nos terreiros e batuques de Porto Velho. Porém, na verdade, seu envolvimento com cultos afro-brasileiros é anterior a sua vinda para a Amazônia. Assim, ele nos contou que, desde menino, freqüentou diferentes tipos de terreiros, tendo, inclusive, em suas viagens e deslocamentos, participado de cultos do Maranhão e da Bahia. Já na Amazônia, Augusto se dedicou a diferentes atividades, trabalhando cerca de dez anos como seringueiro, e sendo, até mesmo, dono de um circo. Sua primeira experiência com o Vegetal, mencionada anteriormente, se deu em 1959. Contudo é apenas por volta de 1967 que ele começa a integrar o grupo religioso constituído pelo Mestre Gabriel em Porto Velho, passando a participar mais ativamente do culto da União do Vegetal. O seu rompimento com o CEBUDV se deu em 1973, quando o cargo de Mestre-Geral-Representante era ocupado pelo senhor Joanico. Numa entrevista que realizei com o Mestre Augusto (como ele é chamado pelos integrantes de seu grupo), em novembro de 2002, na cidade de Rio Branco, no Acre, ele procura explicar os motivos que o levaram a fundar o seu próprio centro.

“(…)Eu saí na administração do Joanico (...) Porque eu não aceitava as coisas erradas que eles estavam fazendo(...)Para começar, a primeira coisa que eles fizeram lá, depois que o Mestre Gabriel fez a passagem, foi criar umas novas leis (...) O Braga chamou uma advogada para fazer umas leis...outras leis...Pensando que as coisas espirituais são como as materiais. Mas não é, são duas coisas muito diferentes (..) Porque eu acho que a lei que era do Mestre Gabriel, que ele próprio

¹⁹⁵ Augusto cumpriu pena na penitenciária de Porto Velho durante um período.

deixou, essa lei não devia se acabar nunca...e eu comecei a achar que a lei que o Mestre Gabriel deixou estava sendo mudada(..)E hoje o Boletim de lá é diferente do verdadeiro (...), não é o original de jeito nenhum, porque o original quem tem sou eu. Eles podem negar o quanto quiserem, mas sou eu quem tenho o verdadeiro Boletim (..) Inclusive, o Boletim que eu tenho tem a assinatura do Mestre Gabriel, com a letra dele (...)" [AQ-b].

Este Boletim citado no depoimento do Mestre Augusto refere-se a um conjunto de documentos denominados “Boletins da Consciência”, relativos à gerência, direção e estruturação institucional da União do Vegetal, a maior parte deles redigidos ainda quando o Mestre Gabriel era vivo. A afirmação polêmica, colocada pelo entrevistado, de que é ele quem possui atualmente o “verdadeiro Boletim” refere-se a uma situação, que me foi narrada posteriormente por ele, na qual Augusto teria conseguido obter da viúva do Mestre Gabriel, a Mestre Pequenina, o mencionado documento. Todavia, este episódio foi negado por vários membros do CEBUDV, e inclusive por alguns de seus Mestres. Porém, não nos importa aqui entrar no mérito da questão, determinando qual a versão verdadeira da história, e sim apontar para a lógica que rege tal disputa, bem como para os critérios e elementos acionados por cada um dos grupos para autolegitimar-se. O caso lembra, em vários aspectos, o processo de disputa sucessória que se instaurou no segmento Alto Santo, da linha do Santo Daime, após o falecimento do Mestre Irineu. Assim, vimos que no momento de formação de um dos novos grupos do Alto Santo os seus líderes levaram consigo o estatuto do centro original, passando a utilizá-lo como um elemento a mais no seu movimento de legitimação. Seguindo uma análise weberiana, mostramos que havia uma oposição inicial entre um grupo matriz que marcava-se pelos critérios da dominação tradicional e um outro, dissidente, que se pautava pela lógica do carisma, embora num segundo momento, o grupo dissidente passasse, também, a recorrer, ao lado das alegações de dotes carismáticos, a critérios de legalidade, representados pela afirmação de que eles estavam de posse do estatuto original. Percebíamos, assim, que, na prática dos grupos e adeptos, essas diferentes formas de legitimação de lideranças se combinavam, e a oposição entre elas deixava de ser radical.

Na situação de conflito entre Augusto e o CEBUDV, ocorre algo similar. Notamos que, no princípio de seu depoimento, Augusto critica os primeiros sucessores do Mestre Gabriel por um excesso de legalismo, acusando-os de dar mais importância às coisas materiais, isto é, às leis, do que às coisas espirituais. Mas, ao final de sua fala, ele procura afirmar seu próprio centro por meio de um elemento evidentemente ligado à lógica legal, que é o Boletim. Ao mesmo tempo, o documento, cuja posse ele reivindica, adquire importância, no seu discurso, na medida em que ele é visto como de autoria do Mestre Gabriel. Em última instância, é o carisma do líder original que outorga validade ao Boletim.

As polêmicas entre o Mestre Augusto e os representantes do CEBUDV são bastante acirradas e envolvem uma série de acusações de ambas as partes, muitas de caráter pessoal. Um elemento que parece acentuar ainda mais esta disputa é o fato de Augusto ter sido um dos primeiros adeptos do Mestre Gabriel, acompanhando, inclusive, o processo de constituição do culto ayahuasqueiro fundado por ele. Por outro lado, os membros do CEBUDV o criticam porque ele não possuiria o grau de Mestre. Vejamos, nesse sentido, a fala de um integrante do Quadro de Mestres de um dos núcleos do CEBUDV de Rio Branco.

“O Augusto.. foi um por um caminho errado (..) Ele conheceu o caminho certo, que o Mestre Gabriel mostrou para ele... Estava lá desde o começo da história (...) mas depois se desviou... foi por um caminho de mentiras, de ilusão, vaidade (...) Ele diz que ele é Mestre, mas ele não recebeu esse grau do Mestre Gabriel, e de ninguém da

União do Vegetal... Quando ele saiu, ele não era Mestre não... Então, como agora ele diz que ele é Mestre? Quem foi que deu esse grau para ele? Como ele pode dizer que a União do Vegetal é ele? (...)” [M-2,RB].

No contato e nos depoimentos que colhi com Mestre Augusto, ele frequentemente afirmava que a “verdadeira” União do Vegetal estava com ele, ou melhor, era representada por seu centro. Simultaneamente, ao lado dos questionamentos colocados pelo CEBUDV com relação ao seu o grau de Mestre, ele levantava suspeitas sobre os processos sucessórios ocorridos naquele centro, procurando associar tais desconfianças a uma inautenticidade dos seus opositores. Esse tipo de argumentação é evidente no trecho colocado abaixo.

“Quando o Mestre Gabriel desencarnou, ele não deixou ninguém na representação... não indicou ninguém (...) Ele não deixou nada registrado, em nenhuma gravação, em nenhum lugar, sobre quem deveria ser o representante dele, nada (...) Aí, depois, eles foram colocando outras pessoas para ser o Mestre- Representante (...) Primeiro, foi o compadre Monteiro... ele foi colocado lá pela Pequenina e outras pessoas... porque, quando o Mestre desencarnou, ele deixou vários sem estrela, uns quatro ou cinco... Que eu me lembro, era o Braga, o Pernambucano, o Ramos e própria Mestre Pequenina. Todos esses foram punidos pelo Mestre Gabriel, e ficaram punidos quando ele desencarnou (...) Por isso eles colocaram o compadre Monteiro, que só ficou um tempinho na administração. Eles colocaram o compadre Monteiro porque ele não tinha sido punido (...) e, depois, o Monteiro devolveu a estrela para todos eles... Daí, o Monteiro saiu e entregou a representação para o Braga (...) Depois, veio uma eleição e o Joanico ganhou. Ele dirigiu muito bem no começo, mas depois a coisa começou a ficar toda errada novamente (...) Ficou esse negócio, dois anos um, dois anos outro (...) Mas esses Mestres não são colocados pela força divina, não. Eles são colocados pela força do povo (...) É por isso que eu digo que a União do Vegetal verdadeira, que o Mestre Gabriel restaurou está aqui comigo (...)” [AQ-b].

Depois que saiu do CEBUDV, Augusto foi estruturando seu centro gradualmente. Ele relatou que, inicialmente, a maioria das pessoas que o acompanharam eram, também, ex-integrantes do CEBUDV, que, como ele, haviam sido punidos pelos dirigentes deste último. Este grupo inicial era pequeno e, segundo o que apurei, inconstante, já que vários daqueles que apoiaram Augusto num primeiro momento, posteriormente se reconciliaram com a direção do CEBUDV, retornando para ele. Como ocorreu no movimento de formação de outros grupos dissidentes nesta tradição religiosa, o fato de Augusto ter familiaridade com o processo de elaboração do chá facilitou a consolidação de seu centro. Este aspecto é, aliás, enfatizado por ele. Contudo, segundo seus próprios relatos, por cerca de cinco anos o novo centro manteve um caráter informal. A mudança, que levaria à formalização deste grupo, relaciona-se com a história que explica como o seu líder recebeu o grau de Mestre. Nas suas palavras,

“Eu passei cinco anos, depois que saí de lá, bebendo o Vegetal só com um grupo de pessoas (...), estruturando aos poucos o meu centro (...) Por cinco anos eu só usei a camisa verde, escrito UDV (...) Até que um dia (...), numa *burracheira* forte, o Mestre Gabriel se apresentou dentro do encante para mim, com uma camisa azul, e mandou que eu vestisse aquela camisa dentro do encante... Aí, eu recebi a camisa azul, dentro da sessão, e quem estava lá viu, todo mundo viu. Eu não disse nada, fiquei calado, porque não precisava dizer (...) Isso foi no dia que meu filho nasceu (...) Era 1978(...) Então, no tempo dele eu

não fui Mestre, mas devido a um pedido meu, porque ele quis me entregar a estrela de Mestre três vezes, mas eu não aceitei. Porque eu fiz questão de receber a estrela no dia que eu soubesse o valor que tem uma estrela. E, eu vim receber por dentro do encante, depois que ele desencarnou (...) Mas recebi a camisa da representação completa, a azul (...) E ele disse para mim: “vista, seja meu representante e continue, leva a União do Vegetal como é para ser” (...) [AQ].

Com já foi esclarecido anteriormente, a camisa azul, citada pelo entrevistado, é utilizada, em diferentes grupos desta linha religiosa, apenas pelos Mestres-Representantes, sendo que o primeiro a usá-la foi o próprio Mestre Gabriel. Assim, por um lado, percebemos que Augusto legitima seu próprio centro através dos critérios hierárquicos do grupo com o qual ele rompeu. Por outro lado, no entanto, observamos que tais critérios são atualizados e confirmados por meio da intervenção do líder carismático original. É assim que o fundador desta dissidência consegue explicar como ele pôde obter o grau de Mestre mesmo após o falecimento do Mestre Gabriel, subvertendo o discurso dos representantes do grupo matriz sem abdicar da recorrência a alguns dos princípios organizacionais deste último.

No centro de Augusto, como já indica o seu nome (*Supremo Centro Espírita Beneficente Mestre Gabriel Templo de Salomão Augusta Ordem Maçônica Rosaluz Estrela Oriental Universal Soberana União do Vegetal*), destacam-se as influências relacionadas à maçonaria. Assim, além das sessões de Vegetal que coincidem com o calendário ritual da UDV, ocorrem neste centro sessões da ordem maçônica, as quais são realizadas mensalmente, sempre no dia sete. A esse tipo de sessão corresponde, também, uma roupa, ou melhor, um uniforme específico: “o uniforme dos cavaleiros da ordem”, que é composto de um terno amarelo para os homens.¹⁹⁶ Segundo o Mestre Augusto, estes “cavaleiros da ordem” representam um grau de evolução espiritual. De acordo com ele, seu centro passou a adotar mais elementos maçônicos a partir de meados dos anos noventa. Augusto disse que seu envolvimento com a maçonaria se iniciou há alguns anos, quando começou a se dedicar a estudar seus princípios e ensinamentos. Contudo a adoção de elementos maçônicos no ritual e na doutrina do seu grupo é justificada a partir da presença destes na própria União do Vegetal. Pois, na sua visão, o próprio Mestre Gabriel recomendava a aproximação com a maçonaria. Como ele coloca no seguinte relato:

“os ensinamentos da Ordem Maçônica Rosa Cruz ¹⁹⁷são os mesmos ensinamentos da União do Vegetal... São os ensinamentos altos da parte espiritual (...) Eu conversava muito com o Mestre Gabriel. Eu tinha um gravador e levava aquele gravador na casa dele, e daí a gente bebia o Vegetal e ficava conversando. Ele ia falando e eu ia gravando (...) Ele me falava dos diferentes graus de evolução espiritual que existem... Falava e ia explicando como eram esses graus, quantos eram (...) Eu tenho um caderno com os desenhos de todos os graus... eu ia desenhando conforme ele ia explicando (...) Então, eu fui organizando os diferentes graus no meu centro...os cavaleiros da ordem..., porque toda a organização tem que ter seus cavaleiros, que são doze, como os doze pares de França, do rei Carlos Magno (...) Assim, os graus foram evoluindo, até que chegou ao ponto de se

¹⁹⁶ Na verdade, os elementos maçônicos sofrem uma adaptação. Uma das inovações é que, no centro de Queixada, existe uma maçonaria feminina. Assim, também há sessões da ordem maçônica reservadas apenas para mulheres. Em ambas sessões, de homens e mulheres, bebe-se o Vegetal.

¹⁹⁷ Sobretudo a partir do século XVI começou a ocorrer uma fusão entre a fraternidade Rosa e Cruz, instituição esotérica de origem inglesa dedicada aos estudo das ciências ocultas, alquimia, teosofia etc, e a Maçonaria, a qual surgiu ainda na Id. Média, na França.

organizar uma ordem maçônica (...) O Mestre Gabriel sempre falava para nós que a União do Vegetal ia chegar a esse ponto. Agora, não sei porque lá eles ficaram estacionados... Lá eles estacionaram, não evoluíram. Eu procurei evoluir (...)” [AQ-b].

Vale lembrar, aqui, que em outros estudos ressaltou-se, também, a relação entre a cosmologia da União do Vegetal e a maçonaria (Andrade 1995 e Brissac 1999). Brissac, por exemplo, mostrou que muitos dos primeiros membros da UDV eram maçons, constatando que alguns destes, mesmos depois de entrarem para o culto do Mestre Gabriel, continuaram freqüentando as reuniões das lojas maçônicas durante vários anos, sem sofrerem nenhum tipo de advertência ou punição deste último. Embora o autor não possua dados para afirmar que o Mestre Gabriel tenha pertencido à maçonaria — e considerando que isto seja realmente improvável —, ele coloca que o fundador da União do Vegetal nunca desaprovou a aproximação com esta sociedade (Brissac 1999, pp. 66-7). Vimos, aliás, que alguns dos aspectos da estrutura ritual udevista se assemelham a elementos maçônicos. Portanto, podemos supor que o Mestre Gabriel tenha se deixado influenciar por alguns de seus discípulos que haviam sido maçons, no momento da organização do conjunto ritual e doutrinário da UDV. Entretanto, no grupo fundado por Augusto a influência de elementos maçons ganha uma nova ênfase, sendo o seu centro organizado, até mesmo, como uma espécie de ordem ou sociedade maçônica. É interessante notar que, na visão de Augusto, o acréscimo destes elementos cosmológicos é visto como desenvolvimento dos próprios ensinamentos do Mestre Gabriel, como sua “evolução”, em oposição ao grupo matriz, o CEBUDV, que teria ficado “estacionado”. A idéia de mudança, de alteração dos princípios doutrinários e rituais é vista como positiva. Aqui, curiosamente, a heterodoxia não se opõe à imagem da “verdadeira” e “autêntica” União do Vegetal mas, ao contrário, a legitima. Inversamente, na ótica dos representantes e dirigentes atuais do CEBUDV, esta característica do centro de Augusto é um indicio de desvio da tradição. Como me disse, numa conversa, um Mestre de um dos núcleos do CEBUDV de Rio Branco.

“(…) Bom, esse tipo de coisa já é invenção (...) Não é que se tenha alguma coisa contra a maçonaria na União do Vegetal, não, não é isso (...) Mas é uma questão de se manter tudo como o Mestre Gabriel deixou, de acordo com os ensinamentos dele, que revelavam a consciência dele, toda a sabedoria dele (...) Essa é a tradição da União do Vegetal (...) Mas se começamos a mudar aqui e ali, então já passa a ser outra coisa (...) Daí, não pode chamar mais União do Vegetal, porque já não é mais União do Vegetal, é outro negócio (...)” [M-3, RB]

A questão da designação *União do Vegetal*, mencionada ao final desta fala, é importante e aponta, na verdade, para um dos elementos mais acionados no processo de legitimação dos vários grupos desta linha. Podemos dizer que há uma disputa acirrada em torno do nome *União do Vegetal*. A direção do CEBUDV freqüentemente acusa outros grupos, que também se colocam como continuadores da tradição religiosa fundada pelo Mestre Gabriel, de usarem indevidamente esta denominação. A controvérsia culminou, em algumas situações, em processos judiciais, como veremos quando abordarmos o grupo criado por Joaquim de Andrade Neto. No caso do Mestre Augusto, houve, segundo ele, uma ameaça de processo, a qual levou a uma pequena

alteração do nome do seu centro.¹⁹⁸ Este evento é similar ao ocorrido com os grupos daimistas do Alto Santo. Contudo, ao que parece, na linha fundada pelo Mestre Gabriel, a concorrência pela posse e pelo direito de uso do nome original do culto é mais enfatizada.

Voltando à descrição dos aspectos rituais e doutrinários acrescentados no centro do Mestre Augusto, é preciso esclarecer que não foram apenas os aspectos maçônicos que se destacaram. Assim, muitos dos elementos da cosmologia da União do Vegetal, presentes nos seus mitos, nas suas *chamadas* e histórias, foram retomados no novo grupo de Augusto, para dar origem a diversos “graus espirituais”, os quais, por sua vez, se desenvolvem em diferentes níveis hierárquicos, tipos de sessões, de uniformes, de funções rituais etc. A este respeito, cito uma explicação do próprio Mestre Augusto.

“(…) Eu fui desenvolvendo os graus, como expliquei para a senhora (…). Então, nós temos cinco ternos, o branco, que é o primeiro, e representa a Soberania da União do Vegetal; o amarelo, que é dos cavaleiros da ordem; o azul, que é do corpo da Justiça, porque tem a Justiça da União do Vegetal, que é a Justiça divina... Por isso tem que ter um corpo para representar essa Justiça. Tem o terno cor de rosa, que representa o nascimento de Jesus, pela rosa...; e temos o verde, que é o terno para as ocasiões sociais, festas, reuniões (...) Depois, tem os diferentes destacamentos espirituais. Tem os guardiões, que representam os anjos, que são forças positivas da natureza (...) As chaveiras do marco, do trono universal, que são moças donzelas, doze moças, e que fecham, trancam muita coisa ruim (...) Tem as Samaritanas (...) As Serenitas, que são as enfermeiras do Doutor Camalango, a Diretora, que é outra pessoa que acompanha o Doutor Camalango (...) Tudo que existe dentro do encante nós fazemos a representação dentro do trabalho (...)” [AQ-b].

Muitos dos temas citados neste depoimento, como o da Justiça e da Soberania, são enfatizados no conjunto doutrinário udevista. A imagem da rosa é fundamental na UDV, e liga-se às concepções sobre o próprio chá. Falaremos mais sobre este ponto quando analisarmos o surgimento do centro de Joaquim de Andrade Neto. Alguns nomes remetem diretamente aos mitos desta religião, como as Serenitas e o Doutor Camalango, já comentados. Não vamos nos deter aqui em todos as questões simbólicas tocadas pelo entrevistado. Mas o importante é apontar para a ocorrência desse processo pelo qual temas rituais, míticos, doutrinários etc são desenvolvidos e reinterpretados no decorrer da constituição de novos grupos dissidentes.

O centro criado por Mestre Augusto, a partir dos anos oitenta, contará com núcleos em várias partes do país. Em Rio Branco, no Acre, é fundado, em 1980, o núcleo “Tucunacá”, filiado à sede do Mestre Augusto de Porto Velho. Contudo ele dá origem, também, a outras cisões. Assim, no princípio dos anos noventa surge, em Porto Velho, o *Centro Espírita Benéfico Ordem do Templo Universal de Salomão*, criado por Altenísio José de Albuquerque, um ex-integrante do grupo do Mestre Augusto. O centro de Altenísio passou por um processo de expansão considerável, e em apenas uma década surgiram muitos grupos ligados a ele em diferentes regiões

¹⁹⁸ O primeiro nome dado por Mestre Augusto ao seu centro era: *Centro Espírita Benéfico Mestre Gabriel União do Vegetal*. Após a polêmica, mudou-se o nome para: *Supremo Centro Espírita Benéfico Mestre Gabriel Templo de Salomão Augusta Ordem Maçônica Rosaluz Estrela Oriental Universal Soberana União do Vegetal*. Contudo, embora a alteração tenha acontecido após a suposta ameaça da direção do CEBUDV, Mestre Augusto disse que ele só realmente decidiu empreendê-la devido às suas novas “revelações” e descobertas espirituais.

do Brasil. Em setembro de 2003, após uma série de negociações, este grupo fundiu-se ao CEBUDV, e a partir de então todos os seus núcleos passaram a estar ligados, oficialmente, à direção deste último. Na ocasião, o centro de Altenísio contava com cerca de quinhentos membros.¹⁹⁹

Em 1992, assistimos à mais um processo de ruptura gerado a partir do centro fundado por Mestre Augusto. Assim, José Muniz de Oliveira, um dos dirigentes do núcleo Tucunacá, de Rio Branco, decidiu sair dele. De acordo com Muniz, o acompanharam apenas sua família e alguns amigos íntimos. Num primeiro momento, este pequeno grupo passou a realizar sessões de Vegetal numa propriedade de Muniz, na zona rural de Rio Branco, filiando-se ao centro de Altenísio, de Porto Velho, antes deste se fundir ao CEBUDV. Pouco tempo depois, no entanto, no mesmo local, Muniz decidiu criar seu próprio centro. No seu relato, ele não aponta a ocorrência de nenhum tipo de desavença ou desentendimento mais significativo com a direção do centro de Altenísio, mas enfatiza, neste processo de formação de seu centro, uma necessidade de consolidar uma autonomia administrativa. Por outro lado, ele destacou um desejo de consolidar um trabalho espiritual particular, que expressasse o seu entendimento pessoal a respeito da doutrina da União do Vegetal. Este é um aspecto bastante enfatizado nos movimentos de rupturas ocorridos nas religiões pesquisadas, e que parece relacionar-se a uma discussão sobre o papel das características subjetivas idiossincráticas dos líderes de cultos extáticos no processo de legitimação e constituição destes últimos.

Um outro tipo de questão, também colocada por Muniz para explicar seu rompimento com o grupo do Mestre Augusto, aponta para uma dificuldade de aceitação do conjunto de regras morais impostas por este último. É curioso observar como muitas dissidências tornam-se, depois de constituídas, mais rígidas do que o próprio grupo matriz em termos de conduta moral. Segundo o relato de Muniz, este foi o caso, ao menos em alguns aspectos, do grupo criado pelo Mestre Augusto. Como ele explica,

“Ele começou impor muita regra (...) Não pode isso, não pode aquilo (...) Qualquer coisa, já era uma punição, uma suspensão (...) Eu não concordei com algumas decisões dele, não achava certo todas essas punições (...) Porque nós somos todos imperfeitos (...) Por isso para ser Mestre é preciso ter muita paciência, tolerância, a gente precisa saber conversar (...) A gente tem que ter uma tolerância para aceitar as pessoas (...) Aqui, por exemplo, a gente está sempre com as portas abertas. Não negamos Vegetal a ninguém. Porque o Vegetal não se pode negar (...) Já o Mestre Augusto, quando foi em 2002, com aquela história que o mundo ia acabar..., fechou as portas do templo dele... Ele disse que não ia aceitar mais ninguém, que o templo dele era como a arca de Noé, quem já estava lá ia se salvar, mas quem estava fora, não podia mais entrar (...) Mas isto não está certo. Porque o Mestre Gabriel deixou escrito que o Vegetal é a arma para todos nós combatermos o mal... todos nós.... Então, o Vegetal é a espada de todos nós para se descobrir aonde está o mal (...) Não bebendo o Vegetal, não abrindo as portas para as pessoas, não se está seguindo a lei do Mestre... a gente está descumprindo a orientação do Mestre Gabriel (...)” [C-M: M].

¹⁹⁹ Para efeitos desta pesquisa, fizemos contato com um núcleo de Rio Branco, filiado ao centro de Altenísio, mas não realizamos trabalho de campo sistemático com o grupo. Isto se deu antes da fusão com o CEBUDV.

Percebemos, deste modo, que se num primeiro momento a dissidência liderada pelo Mestre Augusto em certo sentido rompe e subverte com a ordem e os critérios hierárquicos do grupo original, posteriormente, ela se coloca como guardiã da tradição ou restauradora dos princípios morais deste último.

É importante esclarecer ainda que em termos de calendário e estrutura ritual o centro fundado por Muniz se assemelha mais ao CEBUDV do que ao grupo que lhe deu origem, dirigido por Mestre Augusto. Assim, as datas rituais de seu centro coincidem com as udevistas clássicas. A estrutura das sessões de Vegetal é também similar àquela registrada em núcleos do CEBUDV. Porém observei que no centro de Muniz, durante os rituais, há menos espaço para a colocação de perguntas, aspecto marcante das sessões realizadas em núcleos do CEBUDV. Os graus hierárquicos básicos estabelecidos originalmente no grupo fundado pelo Mestre Gabriel também se mantêm no centro de Muniz: Sócios, Corpo Instrutivo, Corpo do Conselho, Quadro de Mestres; e não existem os novos graus que foram criados pelo Mestre Augusto. Talvez isto tenha ocorrido porque quando Muniz começou a formar seu centro, Augusto ainda não havia iniciado sua aproximação com a tradição maçônica.



Membros do núcleo "Tucunacá" (RB), ligado ao Mestre Augusto, com seus "uniformes".



"Sócias" do núcleo dirigido por Muniz (dissidência do "Tucunacá"), antes de beber o Vegetal.

Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal

Este centro foi criado por Joaquim José de Andrade Neto, em 1981, na cidade de Campinas, São Paulo. Bastante polêmico, tem recebido um destaque grande na mídia, sendo simultaneamente alvo e fonte de constantes conflitos e acusações, os quais aludem a controvérsias tanto internas quanto externas a este campo religioso.

Os nossos dados a respeito deste grupo resultam principalmente de levantamento bibliográfico. Assim, consultamos a produção literária interna do *Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal*, bem como material publicado na mídia relacionado a ele. Não realizamos pesquisa de campo junto a este grupo. Isto se deu porque, em primeiro lugar, privilegiamos o levantamento de dados junto aos centros, núcleos e igrejas situados em Rio Branco, o trabalho de campo na região sudeste tendo um caráter apenas complementar, conforme esclarecemos na introdução da nossa tese. Em segundo lugar, a aproximação com o *Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal* se revelou bastante difícil quando comparada com os contatos com os demais grupos envolvidos na pesquisa. O centro de Joaquim caracteriza-se por uma acentuada recusa quanto à realização de estudos científicos ou acadêmicos sobre suas práticas feito por pessoas que não pertencem ao seu grupo. Também o ingresso neste centro, bem como à participação em seus rituais, são muito restritos, envolvendo, já num momento inicial, uma série de exigências. Por exemplo, para participar de uma primeira sessão de Vegetal no *Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal* é preciso que a pessoa se disponha, antes, a realizar vários trabalhos comunitários em uma das propriedades do grupo. O curioso é que a exigência é maior no caso daqueles que já beberam o chá em outros grupos, seja na linha da UDV ou nas demais. Assim, alguém que não teve nenhuma experiência com a ayahuasca deverá trabalhar, em três ocasiões, durante três dias inteiros, numa das fazendas do *Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal* ²⁰⁰; enquanto alguém que já consumiu o chá em outros grupos deve realizar tais atividades por sete vezes. Quando expressei a minha surpresa diante desta informação, numa conversa telefônica com o responsável pelos contatos deste centro com o público e interessados em geral em conhecê-lo ou visitá-lo, obtive a seguinte explicação:

“Pois é...a senhora pode achar estranho.. Pode parecer estranho que uma pessoa que já bebeu o chá em outro lugar tenha que esperar mais tempo para beber o chá conosco. Mas só é estranho para quem não conhece o trabalho da gente. Porque o nosso trabalho é muito sério mesmo (...) E, é como o Mestre costuma dizer: “Entre o nosso centro e os outros grupos, de igual mesmo só tem o chá, porque de resto só são diferenças” (...) Só diferenças... Por isso, esse tempo que a pessoa passa com a gente, trabalhando conosco, na nossa fazenda, serve para ela se limpar (...) Ela precisa se limpar das impurezas destes outros lugares (...)” [int.C-J].

A afirmação de Joaquim, ou do Mestre, como ele é chamado por seus discípulos, citada na fala, é encontrada num livro que expõe uma longa entrevista feita com ele por uma integrante de seu centro. Nesta,

²⁰⁰ São três fazendas, duas na região de Campinas, e outra no estado do Mato Grosso.

quando questionado a respeito da relação ou semelhança entre o seu grupo e os demais que utilizam o chá, entre outras coisas Joaquim disse que:

“Não me responsabilizo por chá de Mariri e Chacrona preparado e distribuído de forma *clandestina*, sem a minha autorização. Considero tal atitude como *sacrílega*, irregular e espúria” (Rodrigues 1998, p. 79, grifos meus).²⁰¹

Evidentemente, ao afirmar que os outros grupos usam o chá de forma “clandestina” e “sacrílega”, o líder do *Centro Espiritual Benéfico União do Vegetal* coloca-se como o representante da ortodoxia desta religião, acusando seus rivais de hereges; já a acusação de uso clandestino do chá, por sua vez, dá um caráter político ao discurso de Joaquim, o qual parece, também, induzir, deliberadamente, uma associação entre sacrilégio e ilegalidade. Na visão de Joaquim e de seus discípulos o seu centro representa a verdadeira e única “União do Vegetal”. É por isso, também, que na fala que citamos acima, a discípula (e autora da entrevista) pergunta ao seu Mestre Joaquim “qual a diferença entre a União do Vegetal e os outros grupos que bebem o chá?”, identificando o seu próprio grupo, portanto, como a verdadeira União do Vegetal. É verdade que esse tipo de discurso não é exclusivo do centro dirigido por Joaquim. Ao contrário, pudemos observá-lo freqüentemente no campo religioso pesquisado, como um argumento crucial nas disputas estabelecidas entre os seus vários grupos. Verificamos, ao longo de nossa tese, que em todas as linhas os membros dos seus diferentes centros, igrejas ou núcleos, no seu processo de legitimação, procuram se afirmar como os representantes da “autêntica” tradição, da “verdadeira” doutrina, dos ensinamentos “originais” etc. Vimos, inclusive, que o caso específico da disputa em torno do direito de uso de designações, como aquelas que foram estabelecidas pelos criadores destas religiões, é uma constante. Porém no caso particular do *Centro Espiritual Benéfico União do Vegetal* a idéia parece adquirir proporções bastante acentuadas. Procurando analisar tal questão, entre outras, relataremos a história do envolvimento de Joaquim de Andrade Neto com a religião criada pelo Mestre Gabriel.

Joaquim teve sua primeira experiência com o Vegetal em 1975, em Porto Velho, no núcleo criado pelo Mestre Gabriel, o CEBUDV, que naquele momento era dirigido pelo Mestre Joanico. Nos dois livros que narram a respeito da experiência de Joaquim, escritos por atuais membros de seu grupo, conta-se que ele ficou sabendo sobre o chá e a União do Vegetal através de um amigo, em Campinas, cidade na qual ele reside até hoje. Contudo, ressalta-se que sua ligação tanto com a bebida quanto com a União do Vegetal é muito antiga, procurando-se, assim, enfatizar a condição especial do Mestre Joaquim e sua posição nesta religião. Rodrigues faz questão de esclarecer, logo no princípio de seu livro, que o seu Mestre, “antes de beber o chá (...) pela primeira vez nesta encarnação, já obedecia sem hesitar à voz da *burracheira*” (Rodrigues 1998, p. 19). A ressalva que afirma que a ocasião de 1975, em Porto Velho, foi a primeira experiência de Joaquim com o Vegetal apenas “nesta encarnação”, indica uma tentativa de relacioná-lo aos próprios eventos míticos udevistas, colocando-o, também, como alguém que possui uma “missão”. Vários dos fatos ocorridos no período dos primeiros contatos de Joaquim com a UDV são apresentados, nos livros de seus discípulos, como espécies de indícios ou provas da sua “missão” no decorrer da história do Vegetal na Terra. Assim, o discurso proferido por Joaquim após a sua primeira sessão de Vegetal em Porto Velho, as palavras trocadas entre ele e o então Mestre-Geral-Representante do CEBUDV, e até mesmo a desconfiança de alguns dos presentes nesta ocasião são

²⁰¹ Existe, também, um vídeo desta entrevista.

entendidos como sinais da “missão do Mestre Joaquim”. Nesse sentido, Milanez, que além de sua discípula é também sua esposa, diz em seu livro que o fato do Mestre Gabriel não estar mais encarnado,

deu início a uma série de acontecimentos que indicavam que alguma coisa estava para acontecer, como se a União do Vegetal aguardasse o preenchimento de uma lacuna ocasionada pela ausência de quem sabe o que faz, porque faz e para que faz (Milanez 1993, p. 45).

Depois, ao relatar que o dirigente do CEBUDV, Mestre Joanico, deu a Joaquim uma certa quantia de Vegetal quando ele retornou para Campinas, a autora conclui que isto se deu porque ele reconheceu que estava “diante de alguém destinado a cumprir uma missão na União do Vegetal”(Milanez 1993, p. 48, grifo meu).

Ainda nesta ocasião, de acordo com os relatos destes livros, Joaquim tocará na questão que, para seus discípulos, será o grande sinal da sua condição de Mestre e fundador do “verdadeira União do Vegetal”. A questão refere-se às letras que compõem uma faixa que era utilizada pelo Mestre Gabriel nas sessões de Vegetal, e depois passou a ser usada por todos os Mestres-Representantes. As letras da faixa compõem o seguinte emblema: “UDV é OBDC”. Conta-se que, numa determinada ocasião, o Mestre Gabriel teria dito que aquele que soubesse o verdadeiro significado destas letras poderia ser o Mestre. De acordo com Milanez, após sua primeira sessão de Vegetal, em Porto Velho, Joaquim perguntou ao Mestre Joanico o que aquelas letras queriam dizer, e ele teria lhe respondido: “um dia o senhor vai saber” (Milanez 1993, p. 47). Algum tempo depois, diz Milanez, na sua terceira viagem a Porto Velho, ao participar de mais uma sessão de Vegetal, Joaquim teria revelado o significado destas letras, causando uma enorme surpresa para todos os presentes, inclusive para o Mestre Joanico. Segundo Milanez e o próprio Joaquim, ninguém mais sabia explicar o significado das letras “UDV é OBDC”. O segredo supostamente descoberto, contudo, não é revelado ao leitor no livro de Milanez. A autora apenas nos conta que Joaquim, naquela ocasião, escreveu o significado das letras num pedaço de papel e o mostrou para os Mestres que ali se encontravam (Milanez 1993, p. 53).

Joaquim se filia ao núcleo do CEBUDV de Porto Velho, mas passa a participar das sessões de Vegetal do então incipiente núcleo de São Paulo, que começou a se formar em 1972, um ano, portanto, após a morte do Mestre Gabriel. O núcleo paulista do CEBUDV é formado, inicialmente, por um grupo de pessoas ligadas a atividades artísticas, como o teatro, e a sua constituição será marcada por uma série de conflitos com a direção geral do CEBUDV, na época situada em Porto Velho. A história destes conflitos é descrita em detalhes por Brissac (1999, pp. 80-6). Um dos motivos principais das divergências entre os adeptos paulistas e a direção do CEBUDV de Porto Velho relacionava-se, segundo Brissac, com a ligação dos primeiros com o guru indiano Rajneesh ou Osho. Em 1976, tais divergências culminam na suspensão do núcleo paulista pela sede geral.²⁰² No mesmo ano, Joaquim, que residia em Campinas, recebeu autorização da direção do CEBUDV para distribuir Vegetal nesta cidade. Durante um período, portanto, alguns membros do núcleo de São Paulo, que havia sido temporariamente fechado, passaram a participar de sessões de Vegetal dirigidas por Joaquim em Campinas. Porém a suspensão do núcleo paulista não se estendeu por muito tempo, e ele logo voltou a realizar sessões regulares de Vegetal, autorizadas pela sede geral de Porto Velho. Mas, um ano depois, em 1977, o próprio Joaquim é punido pela direção geral do CEBUDV, sendo o seu núcleo suspenso e fechado. De acordo com os relatos narrados por Milanez (1993) e Rodriguez (1998), uma série de conflitos entre Joaquim e os dirigentes do

²⁰² Posteriormente, estas divergências vão dar origem a uma cisão e ao surgimento do grupo de Else Piacentini, em São Paulo (Ver também, a este respeito, Labate 2000).

núcleo de São Paulo geraram o fechamento do núcleo de Campinas pela direção geral do CEBUDV. Ao que parece, tais conflitos relacionavam-se com uma disputa de autoridade entre os líderes do núcleo de São Paulo e Joaquim, que confessa ter se ressentido, em diversas ocasiões, com o fato de que os dirigentes paulistas distribuíam Vegetal para pessoas que haviam sido punidas por ele (Milanez 1993). Depois de algumas tentativas frustradas de reconciliação com a sede geral, Joaquim se desliga definitivamente dela em 1978.

Joaquim passa um período sem beber o Vegetal até que, finalmente, em 24 de junho de 1981, após um *preparo* realizado com um mariri que lhe havia sido cedido alguns anos antes pelo Mestre Joanico, realiza uma sessão na qual ele recebe uma “determinação superior” para formar seu próprio centro (Milanez 1993, p. 60). Todo o relato de Joaquim e de seus discípulos é construído para afirmar a necessidade, ou melhor, a inevitabilidade do surgimento deste centro, o qual, em última instância, aparecerá como a própria reconstituição ou refundação da União do Vegetal. Assim, conta-se que a “determinação superior” foi concedida pelo próprio Mestre Gabriel, o qual “autorizou” Joaquim a constituir o *Centro Espiritual Benéfico União do Vegetal* em 22 de julho daquele ano (Milanez 1993). Esta é, como sabemos, a data da constituição ou recriação da União do Vegetal pelo Mestre Gabriel. Na descrição fornecida por Milanez sobre o episódio, a autora conclui que isto ocorria “com o objetivo de se evitar o desvio da doutrina da UDV, preservando assim seus ensinamentos” (1993, p. 60). Percebemos, assim, que o líder deste grupo e seus seguidores procuram afirmar-se como os representantes da “verdadeira” doutrina do Mestre Gabriel e da “autêntica” União do Vegetal, inclusive fundamentando seu discurso numa reconstrução de eventos míticos desta religião. Pois, se na mitologia original o Mestre Gabriel já havia recriado a UDV, agora, na ótica dos membros do *Centro Espiritual Benéfico União do Vegetal*, o Mestre Joaquim empreendeu uma outra recriação, reconstituindo a UDV e resguardando a “missão” do Mestre Gabriel. Vale ressaltar, a importância, na lógica religiosa desta linha ayahuasqueira, de uma precisão quanto a datas e marcos históricos. O grupo liderado por Joaquim segue esse tipo de lógica, talvez enfatizando-a ainda mais. Assim, por exemplo, nos relatos de seus membros, o fato de Joaquim ter constituído seu centro dez anos após o falecimento do Mestre Gabriel é constantemente salientado, como se tal dado funcionasse também como mais uma prova da condição especial ocupada por esse centro e seu líder.

Segundo Milanez, na mesma sessão em que Joaquim recebe autorização do Mestre Gabriel para constituir o seu centro, ele adquire também a estrela de Mestre da União do Vegetal. Esta espécie de relato é, como vimos, razoavelmente comum entre os líderes de grupos dissidentes, tanto nesta linha como nas do Santo Daime e Barquinha. Observamos, na história da formação do centro do Mestre Augusto o mesmo tipo de narrativa. Como este último, Joaquim diz que o momento no qual recebeu a estrela de Mestre Gabriel foi visto e percebido por todos os presentes daquela sessão, embora seja, também, um segredo compartilhado apenas por estas pessoas.

No levantamento bibliográfico realizado sobre este grupo, foi possível observar também que alguns elementos da cosmologia da União do Vegetal recebem uma interpretação bastante particular. É o caso do nome dado ao chá. No centro liderado por Joaquim ele passa a ser designado de *Oaska*, embora eventualmente possa ser chamado de Vegetal. A escolha pela denominação *Oaska* se dá a partir de toda uma exegese simbólica, na qual os significados relacionados ao chá são destacados. Segundo explicações fornecidas pelo líder deste grupo nos livros de Milanez e Rodrigues, *Oaska* significa rosa em língua indígena. Contudo não se esclarece a qual grupo étnico pertence o idioma, que apenas é chamado de língua “primitiva” (Milanez 1993, p. 112 e Rodrigues

1998, p. 28).²⁰³ Mas a relação entre o chá e a rosa não se daria apenas em função do significado do nome *Oaska*, pois explica-se que, quando o mariri é cortado transversalmente podemos perceber, no seu interior, o desenho de uma rosa. Assim, a rosa, que é vista por Joaquim e seus discípulos, como um símbolo da iluminação, da sabedoria e da perfeição, entre outras coisas, está, como coloca Milanez, registrada naturalmente em uma das plantas que compõem a *Oaska* (1993, p. 12). Este fato serve para fundamentar muitos dos significados atribuídos ao chá, bem como os seus efeitos, explicando inclusive o nome do próprio livro de Milanez - *Oaska: O Evangelho da Rosa*. Como esclarece a autora, a palavra evangelho, oriunda do grego, significa mensagem. Deste modo, o título alude às mensagens trazidas pela *Oaska* aos homens, as quais constituiriam exatamente os ensinamentos da União do Vegetal. O Evangelho da rosa, conclui Milanez, está gravado na natureza (1993, pp. 113-14). É interessante notar que este tipo de lógica nos permite, mais uma vez, relacionar a cosmologia da União do Vegetal às concepções do *vegetalismo ayahuasqueiro* peruano analisado por Luna (1986-a). Pois, conforme exposto, a idéia de que todo o conhecimento dos curandeiros provém das *plantas-maestras*, como a ayahuasca, é um dos fundamentos da prática destes agentes.

No âmbito do grupo fundado pelo Mestre Gabriel, o *CEBUDV (Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal)*, utiliza-se a grafia *Hoasca*, ao invés de *Oasca*. Existe, inclusive, um texto redigido ainda na época em que o Mestre Gabriel estava vivo, onde verificamos a grafia *Hoasca* ao invés de *Oasca*. O texto intitula-se “Mistérios do Vegetal”, e é lido até hoje no início de todas as sessões dos núcleos do CEBUDV. Isto é admitido pelos integrantes do centro de Joaquim. Contudo, apesar de admitirem o fato, Joaquim e seus discípulos, curiosamente, sustentam que a grafia correta é *Oaska*, argumentando que o motivo para essa mudança relaciona-se a uma “necessidade espiritual”, a qual foi revelada ao Mestre Joaquim, mas não pode ser explicitada, pois consiste num “segredo”. Entretanto, em última instância, os membros do grupo de Joaquim utilizam esta diferença gráfica como mais um elemento no seu movimento de oposição em relação aos outros grupos desta tradição religiosa e, simultaneamente, na sua tentativa afirmação como a única e verdadeira União do Vegetal. Como coloca Milanez (1993), a grafia *Oaska* “serve para distinguir a União do Vegetal de outros grupos que fazem uso de chá de Mariri com Chacrona” (p. 145).

Um outro elemento bastante acionado por este grupo para diferenciar-se de demais grupos ayahuasqueiros diz respeito a uma sutil mudança da designação “*Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*” para “*Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal*”. Segundo Joaquim, este nome lhe foi revelado na mesma ocasião em que ele recebeu a “autorização” para constituir o seu centro (Milanez 1993). Joaquim explica que a substituição da palavra “Espírita” por “Espiritual” ocorre porque a primeira remete à doutrina de Alan Kardec, a qual pratica a comunicação com os espíritos desencarnados, enquanto a segunda seria mais apropriada ao trabalho desenvolvido na União do Vegetal, que visa proporcionar a todo o ser humano a evolução de seu próprio e único espírito, fazendo com que cada um de nós se recorde de suas encarnações particulares passadas (Milanez 1993, p. 60-1). Ele diz, ainda, que o nome do centro originalmente fundado pelo Mestre Gabriel tinha apenas um caráter estratégico, lembrando os fatos que levaram à escolha desta designação, alguns deles relatados aqui anteriormente. A opção pelo termo espiritual, ao invés de espírita, serve também para a formulação de mais acusações desta dissidência contra o centro que lhe deu origem. Assim, ao se deter nas diferenças entre o seu

²⁰³ No entanto, percebemos, ao longo da leitura destes livros, que tal idioma indígena primitivo é identificado àquele falado por Salomão e Caiano. Como vimos, também, integrantes de outros grupos da União do Vegetal, inclusive do CEBUDV, eventualmente sustentam que o idioma de Salomão é indígena.

centro e os outros grupos que utilizam o chá, Joaquim se refere aos núcleos do CEBUDV como “centros espíritas” que também distribuem o Vegetal, “ainda que não filiados à Federação Espírita Brasileira” (Rodrigues 1998, p. 79), uma ressalva que evidencia uma crítica e uma tentativa de colocar grupos rivais sob suspeita.

Verifica-se, também, que muitas das diferenças entre o grupo de Joaquim e seus rivais são explicadas por seus integrantes através da noção de “curiosidade”. Como já esclarecemos num outro momento, a noção é um importante elemento da cosmologia da União do Vegetal, relacionando-se aos eventos míticos desta religião. Os “Mestres de curiosidade”, nos mitos e histórias da UDV, eram, originalmente, os representantes da antiga tradição ayahuasqueira amazônica, como os caboclos e seringueiros. Porém, observamos que, atualmente, o termo “curioso” pode se aplicar, no interior desta linha, a vários tipos de sujeitos e grupos, sendo normalmente utilizado como uma categoria acusatória, que visa marcar e distinguir identidades. Por exemplo, quando Joaquim procura diferenciar o chá que é bebido no seu centro daquele consumido em outros grupos, ele enfatiza que o fato de uma pessoa saber preparar chá de mariri com chacrona não significa que ela está realmente utilizando Vegetal ou *Oaska*. Segundo ele, fora do contexto do seu centro, que implicaria no verdadeiro respeito à “lei da União do Vegetal”, o resultado da mistura destas duas plantas seria apenas mero “efeito da curiosidade” (Rodrigues 1998, p. 79). Da mesma forma, em outros momentos de sua entrevista, o líder deste grupo refere-se aqueles que não obedecem às suas orientações, não seguindo os procedimentos corretos para se beber o chá, como “pessoas curiosas” (Rodrigues 1998). Assim também são classificados os estudos e experiências psicológicas ou médicas sobre a bebida e seus efeitos. Tais iniciativas, na visão de Joaquim, teriam como consequência danosa estimular a “curiosidade” (Rodrigues 1998, p. 87), a qual é entendida como falso conhecimento, movido por interesses mercenários, de lucro e por uma vaidade pessoal (Milanez 1993, p. 129). Os dois livros que discorrem sobre as idéias de Joaquim sobre o tema colocam que curioso era, no passado, um termo aplicado aos profissionais não autorizados, procurando, com este argumento, opor “curiosidade” e “ciência” (Milanez 1993 e Rodrigues 1998). A “ciência” a qual se referem estes religiosos, no entanto, difere da ciência moderna contemporânea. Trata-se, como se explica, de uma “ciência sagrada”, cujo objetivo principal é ensinar aos homens os meios pelos quais eles podem se “re-ligar a Deus” (Milanez 1993, pp. 92-5).

Mas até mesmo aqueles que não usam o chá e não participam de religiões ayahuasqueiras, podem ser designados de “curiosos”, se eventualmente entrarem em conflito com o grupo de Joaquim. É o que podemos perceber, por exemplo, num evento ocorrido em 2001, quando a Editora Sama e a sua publicação anual *Humanus*, vinculadas ao *Centro Espiritual Benéfico União do Vegetal*, dirigido por Joaquim, foram acusadas, junto ao Ministério Público, entre outras coisas, de anti-semitismo. A acusação foi feita por um judeu, estudante de direito da Universidade Paulista (Unip) de Campinas, José Fernando Steinberg, em função de uma matéria, publicada pela revista *Humanus* e intitulada “Sionismo x Nazismo: a semelhança dos opostos” (*Anuário Cultural Huamnus*-jan/2001). O artigo procurava estabelecer relações entre o movimento nacionalista judeu do sionismo, surgido no século XIX, e as idéias que norteavam o nazismo alemão. Uma das principais polêmicas geradas por ele derivam de uma imagem que o ilustra, na qual temos um rosto cuja metade é do ditador alemão Adolph Hitler (1889-1945) e a outra metade do célebre físico judeu e também alemão Albert Einstein (1879-1955). Ainda neste mesmo número da *Humanus*, encontramos demais matérias que fazem críticas bastante depreciativas a outros importantes pensadores judeus, como Karl Marx e Sigmund Freud. Antes da denúncia ao Ministério Público, a Comissão de Direitos Humanos da Assembléia Legislativa já havia investigado o anuário

Humanus, avaliando que ele continha propaganda subliminar neonazista (*Caderno Regional de Campinas, Folha de São Paulo*, 17.07.2001).

A acusação de anti-semitismo contra à Editora Sama e à *Humanus* resultou na abertura de um inquérito para apurar a ocorrência dos crimes de discriminação de raça, cor, religião e procedência nacional. A denúncia e a abertura de uma representação criminal geraram, também, três artigos publicados no *Caderno Regional de Campinas da Folha de São Paulo*, respectivamente nos dias 16, 17, e 18 de julho de 2001. Os artigos enfatizavam ainda mais as acusações de anti-semitismo e racismo à *Humanus*, aumentando a polêmica sobre o episódio e em torno do centro de Joaquim, principalmente em Campinas. A responsável pela revista *Humanus* redigiu uma nota de esclarecimento em resposta aos artigos do *Caderno Regional de Campinas da Folha de São Paulo*. A nota, que foi publicada parcialmente pela *Folha* em 27 de julho de 2001, afirmava que as acusações de anti-semitismo e racismo dirigidas à sua revista eram completamente improcedentes e descabidas, colocando, entre outras coisas, que muitos dos membros do conselho editorial da *Humanus* eram judeus. Contudo a resposta contida na nota praticamente limitava-se a enfatizar uma diferença entre a religião ou o povo judaico e o movimento sionista, procurando explicar que a matéria da *Humanus* não criticava os primeiros e sim o segundo. Assim, a nota de esclarecimento não respondia ou sequer comentava muitas das outras suspeitas e acusações, levantadas pelos artigos da *Folha*, a todo o formato assumido pelo anuário *Humanus* desde a sua primeira edição.

Além da nota, os editores da *Humanus* escreveram várias cartas contra as matérias da *Folha*. As cartas não foram publicadas pelo jornal, mas tanto elas quanto a nota de esclarecimento completa foram publicadas posteriormente, no número seguinte da *Humanus* (2002, p. 31). Nelas, o responsável pela denúncia de crime de racismo à *Humanus*, bem como o autor das matérias publicadas no *Caderno Regional de Campinas da Folha de São Paulo*, são tratados de “curiosos”, procurando-se desqualificar seus argumentos e suas competências no assunto em questão. O denunciante, por exemplo, é explicitamente classificado, em alguns momentos, de ignorante ou desprovido de capacidade intelectual (*Revista Humanus* 2002, p. 28), enquanto o autor dos artigos é chamado de “pseudojornalista” (*Revista Humanus* 2002, p. 29). As cartas atingiam até mesmo o presidente do jornal *Folha de São Paulo*, Otávio Frias, que é acusado, numa delas, de “covardia”, de ser “pusilânime”, “títere”, entre outras coisas. A mensagem dirigida ao presidente da *Folha de São Paulo* pelos editores da *Humanus* é de fato bastante agressiva, sendo concluída, inclusive, ao registrar o desejo de que Otávio Frias seja carregado pelo diabo (*Revista Humanus* 2002, p. 31).

Percebemos, portanto, que o centro criado por Joaquim possui uma notoriedade acentuada, tendo uma exposição relativamente freqüente na mídia e um caráter bastante controverso. Trata-se também de um grupo cujas dimensões são significativas, mantendo contatos inclusive no exterior. A própria revista *Humanus*, sua publicação, conta com uma razoável expressividade, sendo distribuída nacionalmente e em outros países, como em Portugal, Argentina, Peru, Bolívia. Tal conjunto de circunstâncias acabou culminando na ocorrência de vários conflitos entre o *Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal* e o *CEBUDV* (*Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*), do qual, como vimos, Joaquim é um ex-membro. Assim, acirrou-se cada vez mais, entre os dois grupos, a disputa pelo direito de recorrer a determinados símbolos, termos, expressões etc que viessem a ser identificados ao culto religioso da União do Vegetal. Verificamos, é verdade, que esse tipo de disputa ocorre, igualmente, com relação a outros grupos da UDV. Mas as dimensões e o tipo de visibilidade adquirido pelo grupo de Joaquim fazem com que o conflito, neste caso, seja maior. Ressaltamos, aliás, que com freqüência o centro dirigido por Joaquim é reconhecido, publicamente, como a União do Vegetal. Por exemplo,

nas matérias jornalísticas que abordaram o episódio da acusação de anti-semitismo, ele foi denominado de a “vertente campineira da União do Vegetal” (Caderno Regional de Campinas, *Folha de São Paulo*, 17.07.2001).

Diante desse contexto, o CEBUDV, no ano de 2000, entrou com uma Apelação Cível no Tribunal de Justiça de São Paulo contra o *Centro Espiritual Benéfico União do Vegetal*, de Joaquim, solicitando que este último ficasse impedido de utilizar a “marca” União do Vegetal ou UDV.²⁰⁴ Os dirigentes do CEBUDV alegavam, entre outras coisas, que já haviam registrado a marca União do Vegetal no INPI em 1992, e que por isso o grupo de Joaquim não poderia recorrer a ela para inseri-la no nome de seu centro. A apelação foi julgada em setembro de 2000, com ganho de causa, em parte, do autor, isto é, do CEBUDV. Estabeleceu-se, assim, que o grupo de Joaquim deveria modificar sua denominação social, retirando o termo União do Vegetal e abstendo-se de utilizar estas palavras, bem como a expressão *Hoasca*, principalmente como marcas. Porém, logo em seguida, os dirigentes do *Centro Espiritual Benéfico União do Vegetal* entraram com novo recurso contra esta decisão judicial. A questão encontra-se, até o momento, sem uma definição e enquanto o novo recurso não for julgado, o centro de Joaquim permanece tendo o direito de recorrer à expressão União do Vegetal, mesmo que para designar o seu centro.

Apesar das particularidades desta disputa e mesmo considerando, inclusive, o caráter controverso do grupo fundado por Joaquim, podemos perceber que alguns elementos presentes nela expressam uma lógica típica da linha da União do Vegetal. Tal é o caso da recorrência a meios jurídicos para tentar solucionar conflitos, disputas e oposições próprias desse campo religioso. Valoriza-se, nesse sentido, a avaliação legal de questões cujo âmbito é, em última instância, religioso. Como se, ao se conquistar o direito legal de usar a designação UDV ou União do Vegetal, por extensão, se pudesse alcançar também o direito de exclusividade sobre o conjunto de mitos, ritos, símbolos que compõem esta religião.

Além desta lógica legalista, outros recursos, elementos e tipos de acusações são também enfatizados nos conflitos ocorridos entre os grupos desta linha ayahuasqueira. Assim, Afrânio Patrocínio Andrade, num artigo que mencionamos anteriormente, intitulado “Contribuições e limites da União do Vegetal para a nova consciência religiosa” (Andrade 2002), analisa o uso da noção de “curiosidade” ou “curioso”, pelos membros do CEBUDV, na classificação de seus oponentes. No artigo, Andrade, que é autor também da primeira tese acadêmica sobre a União do Vegetal, fundada em dados obtidos no CEBUDV (Andrade 1995), discute as relações entre o culto da UDV e o fenômeno, denominado por ele e outros estudiosos, de *nova consciência religiosa*. Uma das conclusões de Andrade é que a União do Vegetal distancia-se das posturas e do caráter mais geral de uma série de manifestações religiosas contemporâneas, na medida em que enquanto estas últimas se caracterizariam por uma negação das verdades absolutas, a primeira é marcada, justamente, por um dogmatismo e uma atitude etnocêntrica constantes.

Andrade argumenta que o etnocentrismo da União do Vegetal resulta dos próprios princípios doutrinários e elementos míticos presentes nela. Ele se debruça particularmente sobre a análise de um episódio da *História da Hoasca*, que narra a respeito do *Mestre I-Agora*. Como sabemos, é exatamente esta passagem mítica que explica o surgimento dos *Mestres de Curiosidade*. Estes, conforme esclarecemos, tem sua origem na ação criminosa daqueles que degolaram o *Mestre I-Agora*. De acordo com o relato mítico, foi a partir daí que surgiram “os Mestres de Curiosidade, sem conhecimento de nada”. Segundo Andrade, este evento mítico forneceria uma sustentação conceitual a muitas das acusações dirigidas pelos membros da UDV (entendidos aqui

²⁰⁴ Apelação Cível número 106.682.4/9, julgada em 19.9.2000, na Câmara de Direito Privado do TJSP.

como do CEBUDV) contra outros grupos usuários da ayahuasca. Assim, na ótica udevista, os outros grupos seriam “curiosos”, descendentes daqueles que mataram o *Mestre I-Agora*, representantes, portanto, de um “tronco desviado” (Andrade 2002, pp. 561-2) da tradição ayahuasqueira.

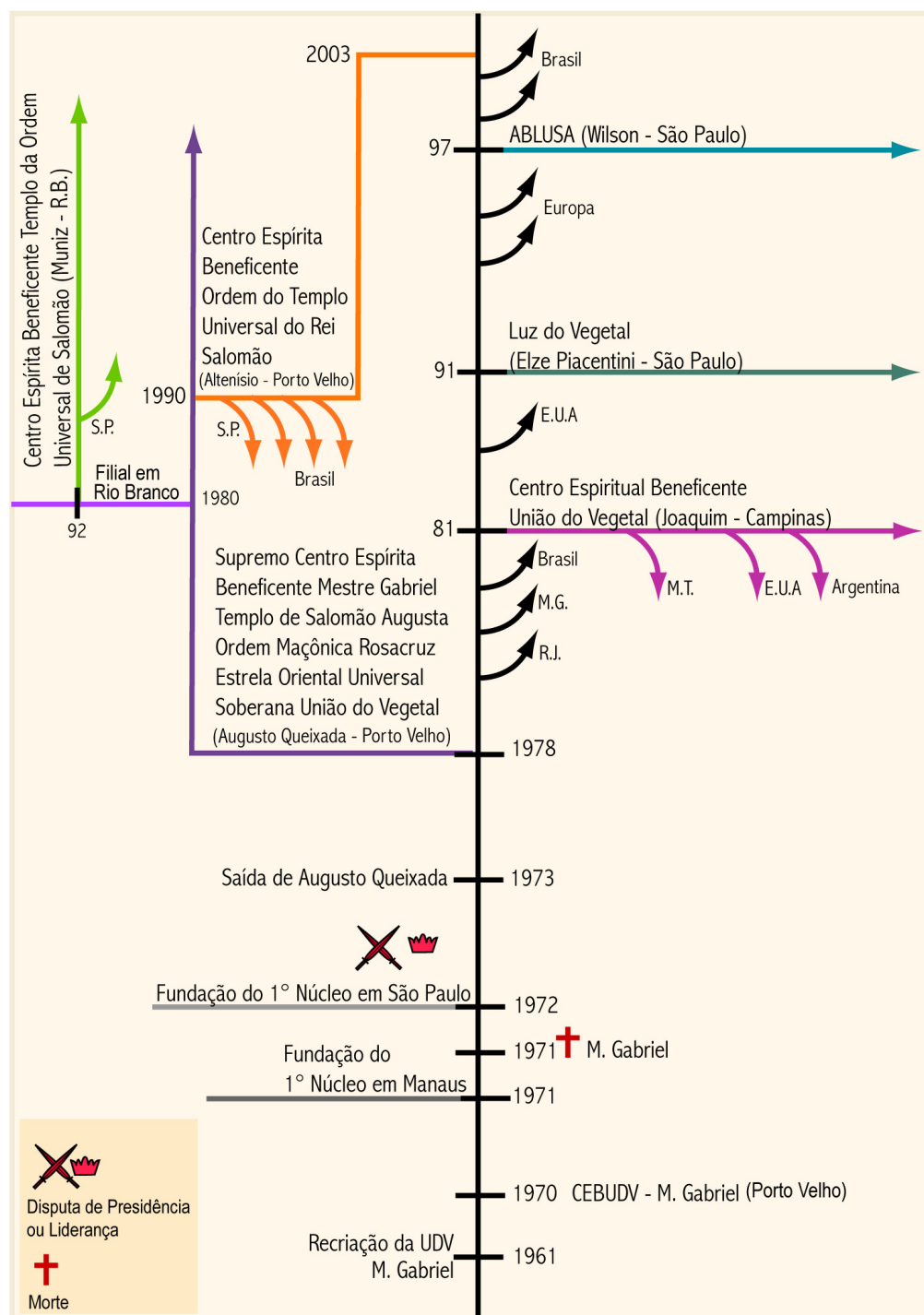
Para este autor, tal classificação se aplicaria a diferentes tipos de usos e usuários do chá, sejam populações indígenas, curandeiros mestiços, outras religiões brasileiras, como o Santo Daime ou a Barquinha, e ainda sujeitos que consomem a ayahuasca sozinhos, fora de um culto religioso. Andrade procura corroborar suas conclusões, ao relatar que, em onze sessões de Vegetal das quais participou, realizadas em diferentes núcleos do CEBUDV, ao perguntar aos respectivos Mestres que dirigiam a cerimônia se os fundadores do Santo Daime e da Barquinha poderiam ser considerados “Mestres de Curiosidade”, obteve sempre uma resposta afirmativa (Andrade 2002, p. 562). Neste ponto é importante lembrar que Andrade foi sócio do CEBUDV durante alguns anos, tendo desenvolvido sua pesquisa de mestrado sobre o culto da UDV neste período. As reflexões críticas a respeito dos conteúdos dogmáticos da UDV não estão presentes na dissertação de Andrade — se encontrando apenas no artigo que comentamos — e se dão num momento em que o autor já não era mais membro do CEBUDV ou de outro grupo da UDV. Nesse sentido, elas evidenciam, também, a perspectiva de um ex-adepto, num momento em que ele revê sua conversão a uma doutrina e a um grupo religioso. Como relatamos anteriormente, aliás, a direção do CEBUDV contestou o artigo de Andrade, protestando judicialmente o autor.

Contudo, por outro lado, observamos que de fato a recorrência às acusações de “curiosidade” ou “curioso”, por membros de diferentes grupos da UDV (e não apenas do CEBUDV), contra aqueles que se apresentam como seus rivais, é freqüente. Nesse sentido, algumas das colocações de Andrade parecem ter fundamento. Retomaremos este ponto ao final da nossa tese, apontando para a base mítica da noção de curiosidade e o seu papel na construção das fronteiras internas da linha da União do Vegetal e entre esta outras religiões ayahuasqueiras.

Até o momento, verificamos, a respeito do processo de fissões da União do Vegetal, que mais do que nas linhas do Santo Daime e Barquinha, procura-se aqui evitar o movimento de fragmentação através de um controle que se funda numa estrutura organizacional rígida, vinculada a critérios de ordem burocrática. Destacam-se, no movimento de distinções e conflitos entre os diferentes grupos da UDV, os argumentos legalistas. Assim, ameaças de processos, inquéritos, protestos judiciais se tornam comuns na busca de autolegitimação de um grupo frente aos demais. As acusações de “curiosidade” ou “curioso” muitas vezes se dão, também, em meio a essa lógica.

Gráfico das Fragmentações e Extensões da Linha da União do Vegetal

LINHA: U.D.V



Lista de Núcleos e Centros da Linha da UDV*

- Núcleo João Lango Moura. Localização: Rio Branco, estrada do Mutum/Km0. (limite entre zona urbana e zona rural); Fundação:1982. (CEBUDV)
- Núcleo Jardim Real. Localização: Rio Branco, estrada do Mutum (Km 02/Ramal Plácido de Castro). Fundação:1998. (CEBUDV)
- Pré-Núcleo Belo Jardim. Localização: Rio Branco, Bairro Belo Jardim (próximo a estrada BR/ Km 12 da BR-364). Fundação:1999. (CEBUDV)
- Supremo Centro Espírita Beneficente Mestre Gabriel Templo de Salomão Augusta Ordem Maçônica Rosaluz Estrela Oriental Universal Soberana União do Vegetal. Localização da Matriz: Porto Velho (RO); Dirigente: Augusto Jerônimo da Silva (Queixada). Fundação: final da década de 1970.
Grupos Filiais em Rio Branco (AC): Núcleo Tucunacá;- Bairro Boa União (Sobral); Fundação:1979. Núcleo Rosa do Sol- Bairro Boa Vista (Sobral); Fundação: 1992.
- Centro Espírita Beneficente Templo da Ordem Universal de Salomão. Localização: Rio Branco, Km 09 da Rodovia AC-40/Ramal Palheira/travessa Mestre Gabriel; Dirigente: Muniz. Fundação: 1991.
Grupos Filiais: Belo Horizonte; Vitória (Espírito Santo); Feijó (Acre); Fortaleza(Ceará).
- Centro Espírita Beneficente Ordem do Templo Universal do Rei Salomão. Localização da Matriz: Porto Velho (RO); Dirigente: Altenísio José de Albuquerque. Fundação: 1991.
Grupo Filial em Rio Branco (AC)- Localização: Bairro Calafate; Dirigente: Antônio.
- Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal. Localização da Matriz: Campinas (SP); Dirigente: Joaquim José de Andrade Neto. Fundação: 1981. Filial: Mato Grosso.

Totais Gerais de Adeptos de matrizes e filiais no Brasil:

CEBUDV: 7 mil;
 Centro fundado por Augusto Jerônimo da Silva: 300 membros;
 Centro fundado por Muniz (RB): 50 membros;
 Centro fundado por Altenísio José de Albuquerque: 500 membros.

* Não são apresentados aqui os dados completos sobre a criação de filiais destes grupos, com seus respectivos nomes e localizações pelo país ou exterior, já que tal lista é muito extensa. Colocamos apenas as informações mais relevantes da nossa pesquisa de campo concentrada em Rio Branco, no Acre. Alguns totais também não foram conseguidos, como o de números de adeptos do centro de Joaquim José de Andrade Neto. Para uma informação mais geral a respeito dos grupos desta linha, consultar, acima, o *Gráfico das Fragmentações e Extensões da Linha da União do Vegetal*.

Cap. IV- Contrastes, Continuidades e Tipos de Relações entre as Linhas: a definição das fronteiras internas e externas

Fissões e categorias acusatórias nas linhas do Santo Daime, Barquinha e UDV

O processo de surgimento de fissões, como vimos até aqui, é igualmente intenso e constante em cada um dos grupos religiosos ayahuasqueiros. Além disso, em todos eles é possível distinguir mecanismos internos relacionados à dinâmica das fissões — e mais diretamente às disputas pela sucessão de seus líderes — os quais, por sua vez, vinculam-se à lógica própria a cada um dos cultos pesquisados. Verificamos ao mesmo tempo a presença de determinados esquemas conceituais acionados para explicar a ocorrência de tais rupturas, que se expressam por meio de polaridades, oposições e várias categorias acusatórias. Observamos também que, no decorrer da história dessas religiões, o significado, bem como a relevância das acusações, mudam. Algumas acusações perdem importância, outras se tornam mais usuais; há também casos onde uma noção (como “macumba” ou “quimbanda”) continua sendo utilizada, mas seus conteúdos originais são transformados e, finalmente, surgem novas categorias de acusação. Notamos ainda que muitas das acusações associam-se ao movimento de construção de fronteiras externas das religiões ayahuasqueiras, tanto umas diante das outras, como de cada uma delas em relação à sociedade.

No Santo Daime constatamos que as segmentações se dão, preferencialmente, como disputas de *carismas*, os quais podem ser estabelecidos de diferentes maneiras. Assim, além do *carisma original (puro)*, um candidato a suceder um líder, presidente ou ocupante de uma posição similar e, por outro lado, um representante de um novo grupo ou dissidência, podem ser considerados carismáticos devido às suas ligações afetivas e pessoais com o Mestre fundador, bem como a partir de suas relações de parentesco e afinidade com ele, evidenciando-se neste último caso uma situação de *carisma hereditário*. Cabe ressaltar que alguns elementos rituais próprios ao universo religioso daimista destacam-se como indicadores de *qualidades carismáticas*, como os hinos e as mirações. De todas as três linhas, esta parece ser a que mais se enquadra no que Weber chamou de *seitas proféticas*, ou seja, seus grupos internos se formam, se dissolvem e se fragmentam a partir de “revelações” recebidas por seus adeptos, as quais anunciam constantemente novas “missões”. O processo de dissidências expressa-se principalmente através da manifestação das características “excepcionais”, “sobrenaturais” e dos “dons” idiossincráticos e subjetivos dos fiéis (Weber 1991). É verdade que o elemento do carisma também se apresenta como relevante nas demais religiões ayahuasqueiras, destacando-se no seu movimento interno de cisões. Na Barquinha e na União do Vegetal, contudo, sua influência é atenuada pela ação de vários aspectos. Na Barquinha, por exemplo, as diferenças rituais e doutrinárias, bem como as de ordem cosmológica, antes do que as “revelações” propriamente ditas, parecem possuir um papel mais significativo no surgimento de novos grupos. Já na UDV a estrutura hierárquica é importante, tanto no controle da ocorrência de cisões quanto, quando elas acontecem, na configuração das suas dinâmicas. Esta discussão remete, também, às distinções entre os tipos de transe que ocorrem nas três linhas, que faremos logo a seguir.

Embora o carisma seja um elemento crucial nas rupturas ocorridas na linha do Santo Daime, estas legitimam-se também através de outros critérios e lógicas. Vimos, assim, que os laços de parentesco — principalmente no Alto Santo — são importantes mecanismos, tanto na constituição de grupos, igrejas e centros daimistas quanto na sua fragmentação, fundamentando novas lideranças e dissidências. Em algumas

circunstâncias, os laços de parentesco são contrapostos ao elemento carismático na disputa de legitimidade entre dirigentes ou aspirantes a líderes, e entre rivais em um processo sucessório. Há casos nos quais o critério do parentesco, que é associado à idéia de tradição, é acionado simultaneamente a critérios de outra espécie, como o do próprio carisma, ou remete a lógicas burocráticas e legais. Nesse sentido, percebemos que alguns grupos ou líderes alegam a posse de determinados documentos ou títulos para afirmar a legitimidade de suas posições. Contudo, este não é um procedimento usual no interior da religião do Santo Daime, pois recorre-se a ele com menor frequência do que ao carisma, e menos do que aos laços de parentesco.

As noções utilizadas para explicar as fissões e demarcar as fronteiras entre os diferentes grupos, matrizes, dissidências e segmentos daimistas foram se definindo ao longo do tempo, com o próprio crescimento desta linha religiosa, como aliás ocorre nos casos da União do Vegetal e da Barquinha. No Santo Daime, mais recentemente, a questão do uso da *Cannabis sativa* introduziu outros catalisadores no movimento de criação de dissidências, conforme esclarecemos. Trata-se de uma nova categoria de acusação, e os perigos associados a ela relacionam-se a mudanças mais amplas da própria sociedade brasileira, remetendo a transformações de ordem política e cultural externas ao campo religioso enfocado. Estas transformações alteram a imagem da religião do Santo Daime, fazendo com que pesem sobre ela novos estigmas, como aqueles relacionados ao uso de uma “droga”. Diante desta conjuntura, a idéia de “droga” passa a ser extremamente recorrente nas acusações entre os grupos do Santo Daime. Como já indicamos, tal processo atinge todas as religiões ayahuasqueiras. Voltaremos a discutí-lo ao final do presente capítulo.

Constatamos que a noção de “macumba” era muitas vezes acionada em acusações contra os adeptos do culto do Santo Daime no momento de sua formação. Naquele período inicial, a acusação vinculava-se ao fato de que o Mestre Irineu era negro e mobilizava um estigma de raça. Aqui, a ameaça percebida era representada pela associação com práticas de origem africana, designadas por termos genéricos como “trabalhos”, “coisa feita” ou “magia negra”. Ao mesmo tempo, as acusações que apontavam para a proximidade com práticas afro-brasileiras (como a de “macumba”), feitas pelos “outros” aos primeiros daimistas, foram utilizadas pelos próprios daimistas, posteriormente, para se distinguirem de demais religiões ayahuasqueiras, como a Barquinha. Contudo, o conteúdo da categoria acusatória se transforma. Ao que parece, o estigma de raça perde importância e, simultaneamente, no lugar de uma designação genérica de práticas de “macumba”, surge uma definição mais precisa dos elementos rituais, simbólicos e cosmológicos (como por exemplo os tipos de transe aceitáveis) que formariam a linha do Santo Daime. Deve-se notar ainda que argumentos como a proximidade ou distância do universo religioso afro-brasileiro não são acionados com frequência para demarcar as fronteiras internas desta linha ayahuasqueira. Eles estão presentes em alguns casos, como no processo de surgimento do CRF, da senhora Nazaré, e na criação da Umbandaime em algumas igrejas do CEFLURIS, mas são menos corriqueiros do que as disputas de carismas, as questões de parentesco ou o tema das “drogas”, representado principalmente pela *Cannabis sativa*.

Já na Barquinha os elementos associados a cultos afro-brasileiros têm importância especial na definição das fronteiras entre os seus grupos. De modo geral, percebe-se como um perigo constante a possibilidade de uma excessiva proximidade com religiões como a Umbanda e o Candomblé. Essa proximidade excessiva é normalmente apontada em centros rivais, marcando as diferenças entre matrizes e dissidências. Há maior relação entre as acusações e estigmas sofridos pela Barquinha, vindos de fora, e as categorias e noções utilizadas para demarcar os limites internos a essa religião. Assim, muitas acusações dirigidas contra o culto fundado pelo

Mestre Daniel (como de “baixo espiritismo”, “quimbanda” ou “macumba”) são também recorrentes entre os próprios membros dos diferentes grupos desta linha em seus movimentos de oposição recíproca. O critério do carisma dos líderes é relevante no processo interno de rupturas, mas está diretamente vinculado ou subordinado a aspectos como a “mediunidade” ou diferentes tipos e “graus” de transe de possessão. As questões relacionadas à proximidade maior ou menor com práticas e crenças afro-brasileiras constituem, a meu ver, os principais motivos das fissões da Barquinha. Mas trata-se aqui de um problema de definição de limites, e não de uma oposição absoluta.

Finalmente, na União do Vegetal, vimos como a relação com religiões afro-brasileiras é fundamental na própria legitimação desta linha ayahuasqueira, a qual define sua identidade, em grande medida, através do estabelecimento de uma distância absoluta em relação a elementos vindos daquelas religiões. De um ponto de vista histórico, procuramos mostrar, não obstante esse procedimento de legitimação, que há continuidades de fato entre o universo religioso afro-brasileiro e a União do Vegetal. Tais continuidades resultam, inclusive, da participação anterior do Mestre Gabriel e de alguns dos primeiros membros da UDV em cultos como o Candomblé ou em terreiros mina-jeje. Os mitos e os discursos de auto-representação da União do Vegetal, no entanto, esforçam-se por negar a existência de influências de cultos afro-brasileiros sobre a UDV, afirmando, ao contrário, o caráter originário da cosmologia udevista e sua superioridade no tocante a demais religiões.

Mas se o universo religioso afro-brasileiro é importante na elaboração das fronteiras externas da União do Vegetal, por outro lado ele não é uma referência significativa para a construção das fronteiras internas entre os grupos udevistas. Os conflitos entre os diferentes grupos da UDV se caracterizam, principalmente, pela utilização de categorias acusatórias como a de “curiosidade”, que remetem a um outro contexto cultural, ligado aos caboclos, seringueiros e, de um modo mais amplo, ao mundo amazônico. Conforme afirmamos, este contexto foi muito importante na formação da União do Vegetal, mas é referido de duas maneiras distintas. Em primeiro lugar, o uso da ayahuasca e um vasto saber fitoterápico, ambos relacionados à floresta amazônica, são reconhecidos, no próprio âmbito da UDV (ao menos em parte), como contribuições positivas de uma cultura de caboclos e seringueiros. Por outro lado, o conhecimento de seringueiros e de caboclos é contrastado com a cosmologia e os conjuntos rituais da religião fundada pelo Mestre Gabriel, num contraponto entre “curiosidade” e religião “verdadeira”. Mas essa oposição é também acionada nas disputas ocorridas no interior da União do Vegetal. Assim, muitas vezes grupos rivais da UDV classificam-se uns aos outros como portadores de um conhecimento “falso”, “incompleto”, “curioso”. Um procedimento semelhante é utilizado com relação às linhas do Santo Daime e da Barquinha. A noção de “mestres de curiosidade” tem de fato um lugar importante na própria mitologia da União do Vegetal, servindo de base para posteriores distinções e oposições desta religião diante de outros cultos, sobretudo aqueles que pertencem ao campo ayahuasqueiro.

A idéia de “curiosidade” opera como categoria central de acusação entre os diferentes grupos da linha da União do Vegetal. Porém as causas e as origens das segmentações geralmente se relacionam com o rompimento de princípios hierárquicos ou com o descumprimento de normas e regras morais, bem como com polêmicas relativas a questões, dogmas, segredos doutrinários. Tais aspectos se entrelaçam na afirmação de novas lideranças. Assim, os líderes muitas vezes se destacam ao alegar a descoberta ou a compreensão de elementos da doutrina e de aspectos mitológicos até então ignorados, desconsiderando os dispositivos hierárquicos que regem a transmissão dos ensinamentos e crenças desta religião, que se apresenta como uma espécie de ordem ou sociedade iniciática. Contra tal fonte potencial de fissão, a estrutura hierárquica, que tem

grande importância na organização institucional da UDV, funciona como mecanismo controlador, como apontamos anteriormente.

A preocupação com problemas metafísicos, a presença de um código de normas que prescreve sistematicamente o comportamento dos adeptos, a determinação de uma hierarquia rígida, com cargos, funções, graus distintamente especificados, bem como a existência de especialistas religiosos que decidem sobre questões doutrinárias e acerca da ascensão espiritual dos fiéis, fazem-nos visualizar a UDV como uma religião de ética racionalizada, conforme colocamos no capítulo anterior. Além disso, o elemento de racionalização parece bem mais destacado nesta linha do que nas duas outras analisadas.

É verdade que as três religiões têm sua origem nas “revelações” de profetas carismáticos, que trouxeram à tona “doutrinas éticas”. Nesse sentido, elas são, igualmente, fundadas pelo carisma, e envolvem, simultaneamente, a sua *cotidianização*, indicando um movimento de racionalização religiosa. Trata-se da ocorrência de um processo observado por Max Weber, conforme já esclarecemos. Porém, como também mostrou Weber, há diferentes formas de *rotinização do carisma* e da profecia, implicando em níveis diversos de racionalização. Assim, Weber (1991) diz que nem sempre a associação ocasional entre o profeta e seus seguidores culmina na formação de uma congregação religiosa, com um corpo de sacerdotes especializados. A falta destes num culto profético em geral indica uma menor “racionalização das idéias metafísicas” bem como uma presença menos acentuada de uma “ética especificamente religiosa” (Weber 1991, p. 295). Há, afirma Weber, fatores extra-sacerdotais que também explicam o desenvolvimento de religiões fundadas por profecias, como as próprias qualidades particulares e excepcionais dos profetas, seus “dons” e sua “autoridade mágica”, ou as características dos leigos e da profecia.

Assim, em comparação ao que sucede nas linhas do Santo Daime e da Barquinha, na União do Vegetal o poder dos líderes e dirigentes se legitima muito mais em função de seus cargos, isto é, da posição que cada um deles ocupa na hierarquia estabelecida, do que devido a constantes irrupções carismáticas. Isto não significa que o carisma esteja ausente da lógica religiosa da UDV. Mas que ele sofre, aí, uma maior *rotinização* do que nos grupos daimistas e da Barquinha. Até mesmo a forma de manifestação das qualidades extraordinárias, do “carisma”, de alguns representantes da União do Vegetal, que conduzem, às vezes, a processos de dissidências, está intrinsecamente ligada a discussões de ordem metafísicas, ao invés de expressarem simplesmente revelações sobrenaturais ou a pura “graça divina”.

Um outro aspecto que aponta para uma maior racionalização religiosa da União do Vegetal do que no Santo Daime e na Barquinha, indicando também uma *rotinização* acentuada do elemento carismático, é o tipo de êxtase incentivado nesta linha que, como dissemos anteriormente, pelos critérios weberianos, poderia ser classificado como “mais suave”. Para Weber (1991), o êxtase parece ser uma espécie de indicio de carisma, que pode, ao mesmo tempo, assegurá-lo. Ele é entendido como um “rompimento de todas as inibições orgânicas”, provocado quer pela “intoxicação” violenta, “erótica” ou “musical” (Weber 1991, p. 361), e ligando-se a diferentes estados carismáticos. Formas de êxtase mais agudas garantiriam, assim, a posse do carisma pelo mago, enquanto os estados extáticos mais moderados estariam relacionados com a autoridade do profeta. Segundo Weber, a embriaguez característica dos êxtases mais intensos ameaça a sistematização moral da vida, pretendida por profetas de uma doutrina ou salvação religiosa (Weber 1991, p. 361), contrapondo-se, portanto, a éticas racionalizadas. Enquanto Weber pensa as diferenças nos tipos de êxtases a partir de sua distinção entre o profeta e o mago, nós podemos relacioná-las a diferentes graus de racionalizações religiosas no interior de cultos

fundados por profetas carismáticos que, no nosso caso, são representados pela União do Vegetal, Santo Daime e Barquinha.

As manifestações mais agudas de êxtase são também, associadas por Weber, a cultos que estimulam uma auto-divinização de seus fiéis, ou seja, que estimulam a prática da encarnação de seres sobrenaturais, de deuses, nos homens. Weber afirma que, por outro lado, conforme avança o processo de racionalização religiosa, a auto-divinização adquire um sentido diferente, se transformando na necessidade da conquista ou manutenção de “qualidades religiosas exigidas por um Deus” (Weber 1991, p. 362), e adequando-se à sistematização da vida cotidiana. Ao contrário, os cultos extáticos de auto-divinização marcam-se, justamente, por um caráter extra-cotidiano. Estas diferenças são expressas na dualidade entre ascetismo e misticismo, que faz parte da tipologia weberiana sobre os tipos de salvação religiosa. O ascetismo se refere a idéia de que o homem é um “instrumento de Deus”, de sua vontade, implicando numa “ação”. Há, contudo, duas formas de ascese: uma que foge do mundo, e outra que se realiza no mundo. Na primeira, o fiel serve a vontade divina através do seu próprio auto controle, enquanto na segunda ele glorifica Deus por meio de suas realizações, suas “obras”, na vida cotidiana. Já no misticismo, o homem é mais um “recipiente” do que um instrumento dos deuses, e não se trata mais de ação, e sim de “possessão contemplativa do sagrado” (Weber 1991, p. 243). O misticismo seria, nesse sentido, auto-divinização, visa aproximar o fiel da condição de seus deuses, afirmando-se por isso mesmo, como extraordinário ou extra-cotidiano. O místico renuncia ao mundo, que é visto como ilusão, tentação etc (Weber 1991, pp. 242-244). Na tipologia de Weber percebemos que o misticismo alude à idéia de possessão. Para outros autores, ao contrário, o misticismo se opõe à possessão, marcando formas de êxtase distintas.²⁰⁵

Do mesmo modo, é difícil equacionar a oposição weberiana entre misticismo e ascetismo à discussão sobre o tipo de transe que define o xamanismo. Como vimos, alguns autores classificam o transe xamânico como uma ascensão aos céus, diferenciando-o, justamente, da possessão, que seria uma espécie de transe descendente.

Em que pese tais dificuldades, a perspectiva de Weber traz novos esclarecimentos à dualidade imanência-transcendência, normalmente relacionada ao problema da classificação dos tipos de êxtase (Guimarães 1992). Na análise weberiana, num primeiro momento, a transcendência, representada pela idéia de um Deus supramundano, aparece vinculada ao ascetismo, enquanto a imanência do poder divino liga-se ao misticismo. Mas, posteriormente, o próprio Weber admite que o elo entre a crença num Deus supramundano e o ascetismo não é absoluto. Assim, por exemplo, ele menciona que o judaísmo desenvolveu esta crença ao lado de um acentuado misticismo (Weber 1991, pp. 242-3). Em última instância, a posição de Weber parece enfatizar que, embora em termos analíticos seja possível sustentar a dualidade entre ascetismo e misticismo, bem como o conjunto de oposições que a ela se ligam, na prática o contraste é atenuado, podendo em algumas situações,

²⁰⁵ Trata-se de uma discussão complexa e bastante polêmica, a qual vários especialistas no tema da religião se dedicaram. Assim, para muitos estudiosos, o misticismo se relaciona à uma experiência de união com Deus ou com o absoluto, indicando um movimento de integração e fusão e se opondo à possessão ou, ao menos, a tipos de possessão. Um autor menos clássico no campo de estudos da religião, Michel Leiris, afirma que misticismo, possessão e xamanismo correspondem a diferentes rupturas do eu ou da individualidade. Para ele, misticismo seria um tipo de ruptura na qual o sujeito tem a sensação de estar fora de si; enquanto a possessão compreende um ato de transformação, de tornar-se outro. Por fim, o xamanismo significaria projetar-se para outros mundos, lugares ou realidades (1980). Contudo, tal distinção pode ser facilmente contestada. É o que observamos, por exemplo, em alguns trabalhos sobre o xamanismo indígena ou *mestizo* da ayahuasca, quando o xamã ou curador é apresentado como alguém capaz tanto de viajar para outros mundos quanto de metamorfosear-se em outros seres, espécies etc (Lagrou 1996, Chaumeil 2000, Luna No Prelo).

desaparecer por completo. Como em outras reflexões desenvolvidas pelo autor, os modelos e tipologias são relativizados pela análise de casos particulares. Weber passa, então, a mostrar as formas de combinação possíveis entre ascetismo e misticismo.

No universo das religiões ayahuasqueiras aqui estudadas muitas destas distinções se diluem, como aliás já indicamos nos capítulos anteriores. Vimos, assim, que na maior parte dos grupos, a possessão, o transe inconsciente ou consciente, descendente ou ascendente, descontrolado ou controlado, estão presentes em níveis de aceitação diversos, podendo encontrar-se combinados. Deste modo, na Barquinha, a prática da incorporação ou possessão se dá ao lado de constantes relatos de viagens astrais, associadas, por alguns autores, a vãos xamânicos (Eliade 1996) ou ao transe de miração (Guimarães 1992). Por outro lado, procuramos mostrar, ao longo do nosso estudo, que no movimento de definição de fronteiras dos diversos grupos desse campo religioso tais dualidades se tornam ainda mais difíceis de sustentar. Por exemplo, as polaridades possessão-imanência e misticismo-transcendência são desconstruídas no decorrer do processo de oposições entre diferentes grupos de uma mesma linha ou entre linhas distintas. Assim, observamos que na diferenciação entre Barquinha e Santo Daime, os adeptos da primeira invertem os modelos analíticos de alguns estudiosos, passando a associar a possessão à transcendência.

Apesar disso, podem ser estabelecidos alguns contrastes. De um modo geral, percebemos que no Santo Daime e na Barquinha, as experiências extáticas envolvem uma intensidade e uma agudez maiores do que na União do Vegetal. Sejam êxtases como um movimento de *estar fora de si*²⁰⁶ para projetar-se para outros lugares, através de “viagens astrais”; sejam êxtases que visam a ocupação do fiel por entes sobrenaturais, a possessão propriamente dita; sejam ainda níveis intermediários entre as duas formas, esses estados de transe, quando comparados àqueles estimulados nos rituais da UDV, parecem abrir mais espaço para a “embriaguez orgiástica” (detectada por Weber como indicio de êxtases mais agudos) ou para o elemento dionisiaco no sentido de Nietzsche.²⁰⁷

Ao mesmo tempo, é possível distinguir entre as três linhas religiosas estudadas diferenças de atitudes, de comportamentos morais, que permitem uma reflexão interessante sobre as combinações possíveis das orientações religiosas analisadas por Weber, como diversos tipos de ascetismo ou misticismo. Isto se torna mais evidente quando atentamos para os preceitos relativos ao uso de bebidas alcoólicas, ou do tabaco, e de substâncias classificadas, genericamente, como “drogas”, observadas em todos esses grupos. Percebemos que um mesmo conjunto de normas pode se apresentar em diferentes linhas, ou em diferentes centros, igrejas e núcleos internos a cada linha. Porém se algumas prescrições se repetem, elas implicam, na maioria das vezes, em diferentes significados. Assim, tanto na União do Vegetal quanto em alguns centros da Barquinha, o uso do tabaco e do álcool pelos adeptos é igualmente condenado, dentro ou fora do contexto ritual. Nos dois casos, a

²⁰⁶ Uma das etimologias possíveis para o vocábulo êxtase sustenta que ele vem do grego. Assim, *ek* = fora; *stasis* = estar, o que poderia gerar a tradução “estar fora de si” (Liddell e Scott 1997). Ver também Goulart e Labate (No Prelo).

²⁰⁷ Em o *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche associa a utilização de substâncias psicoativas em contextos mágicos ou religiosos, denominadas por ele genericamente de “beberagens narcóticas”, a uma “exaltação dionisiaca”. Para ele, bem como para outros autores que se apoiam em sua perspectiva, a experiência dionisiaca se relaciona com uma desintegração do eu, um “esquecimento de si próprio”, produzido pelo sentimento de unidade com o divino. Nestor Perlongher, em dois interessantes artigos, desenvolve esta argumentação procurando pensar justamente o caso de religiões como o Santo Daime (Perlongher s/d, pp. 75-90, e Perlongher 1990).

infração da regra pode implicar em punição, suspensão ou mesmo expulsão, mas na UDV, o descumprimento destas regras está diretamente relacionado com o impedimento do acesso aos graus mais elevados da ordem hierárquica.

Porém talvez a maior diferença que possamos estabelecer seja entre tipos diversos de atitudes mais ou menos místicas e ascéticas. Na União do Vegetal o ascetismo parece, na verdade, se apresentar nas suas duas formas: como fuga do mundo ou ascetismo ativo. No primeiro caso, ele pode ser visualizado no exercício de um auto-controle constante do fiel, representado pela manutenção de uma disciplina rígida com relação aos seus próprios sentimentos, instintos e pensamentos. Esta disciplina é estimulada, inclusive, nos rituais, que destacam os significados de ordem, austeridade, controle, tanto do corpo quanto da mente. Aqui, voltamos a apontar a forma apolínea do transe da UDV, em contraposição aos modos mais dionísios encontrados em grupos ayahuasqueiros como a Barquinha ou o Santo Daime. Simultaneamente, a proibição das bebidas alcóolicas ou do cigarro, na UDV, corresponde, igualmente, a este esforço de auto-controle do adepto, enfatizando-se, agora, o caráter de “limpeza”, de “purificação” desse processo. É uma tentativa de estabelecer uma “higiene física e psíquica” que, para Weber, aliás, ao lado de uma “regulação metódica de todo pensar e fazer” define a própria ética religiosa racional (Weber 1991, p. 363).

De qualquer maneira, quer como disciplina corporal ou mental, quer como “limpeza”, estamos diante da espécie de comportamento definido por Weber como *fuga ascética do mundo* (Weber 1991, p. 243). Esta forma de ascetismo, diz o autor, pode se assemelhar a tipos de misticismo, que destacam a contemplação ou a renúncia do mundo (*fuga contemplativa do mundo*). Mas, para ele, trata-se antes de uma semelhança externa, do que de essência. A analogia entre as regras quanto ao consumo de álcool ou tabaco na União do Vegetal e na Barquinha é ilustrativa das observações de Weber. Na Barquinha, mais do que auto-controle ou “limpeza” do fiel (dos seus pensamentos, do seu corpo e do seu transe), tais regras expressam as formas de manifestação das entidades espirituais, as suas peculiaridades, seus atributos divinos e as exigências que elas fazem aos devotos. Preserva-se assim, como diria Weber, o significado irracional da experiência religiosa — “a criatura deve estar calada, de modo que Deus possa falar” (Weber 1991, p. 243) —, tal como nas experiências místicas típicas. Talvez pudéssemos, aliás, procurar entender os diferentes tipos de incorporação praticados nos vários centros da Barquinha — conforme permitam ou não o uso de certos objetos, adereços rituais, substâncias, gestos, palavras etc — também como orientações distintas de misticismo. Assim, por exemplo, ao admitir-se que um ente sobrenatural pode se manifestar através do uso de elementos materiais e mundanos, como o tabaco, a ênfase estaria recaindo num “misticismo voltado para o mundo”.

O segundo tipo de ascese presente na UDV, o “ascetismo ativo”, pode ser percebido numa atitude de preocupação do adepto desta religião com o *status quo*, muito mais pronunciada do que nas duas outras linhas, conforme veremos mais adiante. Valoriza-se, no âmbito da UDV, a manutenção de um comportamento culturalmente aceito pela maioria, a aquisição de altas posições econômicas na escala social (profissões como advogados, médicos, são especialmente bem vistas), rechaçando-se posturas vistas como marginais. Nesse sentido, é curioso lembrar que, apesar do caráter fechado e restrito das sessões de Vegetal, abre-se uma exceção para determinados tipos de profissionais, como aqueles que ocupam cargos do governo, ou mesmo os que atuam na área médica ou da justiça, os quais encontram mais facilidade para participar pela primeira vez de rituais da UDV. Conforme veremos ainda neste capítulo, este parece ser um contraste significativo entre a União do Vegetal e o CEFURIS, no tocante ao modo como esses dois grupos ayahuasqueiros manifestam seu processo

de expansão. Assim, continuando nosso paralelo com a tipologia de Weber sobre tipos de orientações religiosas, creio que aqui estamos de fato próximos do que este autor chamou de *ascetismo ativo*, quando se procura glorificar ou realizar a vontade divina pela atividade profissional, ou melhor, pelo êxito social e financeiro.

É importante salientar que, independentemente do grau de racionalização que as religiões ayahuasqueiras possam apresentar, todas elas operam, em última instância, com a crença em seres espirituais mundanos. Isto ocorre basicamente por dois motivos. Primeiro na medida em que as três linhas são cultos extáticos, os quais, como mostrou muito bem Ioan Lewis (1977), caracterizam-se por uma reivindicação de contato direto com o mundo sobrenatural. Em segundo lugar, porque em todos os casos enfocados o êxtase é promovido ou estimulado pelo uso de um psicoativo principal, lembrando que em algumas situações são consumidas, secundariamente, outras substâncias desse tipo. Vários estudiosos já relacionaram a discussão dos estados extáticos com o tema de psicoativos (Lapassade 1990), defendendo, inclusive, uma semelhança estreita entre “estados modificados de consciência” induzidos por psicoativos e as sensações místicas experimentadas durante o transe (Xiberras 1989). Ao mesmo tempo, há uma perspectiva que enfatiza o caráter subjetivo, experimental e direto da experiência com psicoativos (“drogas”), assinalando que trata-se de vivências que se dão, sobretudo, no nível do corpo, das sensações e da percepção (Deleuze 1979). Aqui encontraríamos, portanto, mais um elo entre cultos extáticos e consumo de psicoativos, representado pelo aspecto direto de ambas experiências. Outros estudos já sugeriram esta relação, indicando que o uso de tais substâncias facilitaria o acesso à realidade sagrada (Perlongher s/d, p. 87). Na presente tese, concordamos com esse ponto de vista. No próximo item faremos uma breve análise sobre as diferentes concepções acerca do chá, *Daime* ou *Vegetal*, apresentadas nas três linhas, que, acreditamos, contribuirá para a compreensão das questões levantadas.

Concepções sobre o chá sagrado: Daime ou Vegetal

Nas três religiões ayahuasqueiras pesquisadas, bem como em seus diferentes grupos, a bebida, cujo consumo é central para a organização dos conjuntos rituais e simbólicos, está estreitamente relacionada às formas de comunicação dos fiéis com o mundo sobrenatural. Em cada um desses grupos, isto se dá, no entanto, de maneiras variadas. Em todos eles as concepções sobre o Daime ou o Vegetal ligam-se às crenças sobre os seres divinos cultuados. Nos deteremos, a partir de agora, em algumas destas concepções, procurando compará-las.

No Santo Daime existe, como já comentamos, uma relação estreita entre a bebida e o próprio Mestre Irineu. A relação se estabelece em dois níveis, isto é, refere-se à decocção e também ao cipó *Banisteriopsis caapi*. Assim, vimos que na mitologia religiosa do Santo Daime, no conjunto de narrativas que versam sobre a iniciação do Mestre Irineu, este é identificado à própria beberagem ayahuasca. Em certo sentido, tal associação afirma, nos mitos, a condição especial do Mestre Irineu e sua posição de fundador de uma “doutrina” da ayahuasca. Nos relatos sobre “Don Pizango” ou “Pizon”, Irineu Serra descobre ou reconhece o ser espiritual que rege a ayahuasca e, ao mesmo tempo, aprende a transformar-se na bebida. Como afirmamos no capítulo 1, aqui está um dos principais mistérios revelados ao fundador do Santo Daime pela antiga tradição de uso do chá.

Este mote dos mitos de iniciação do Mestre Irineu é repetido e renovado constantemente na prática religiosa dos daimistas. Seja nas mirações individuais dos adeptos, em rituais coletivos como os de bailado e de hinário, ou ainda durante o feitio, a idéia da transformação do Mestre Irineu no Daime é reiterada, sendo parte essencial das iniciações e do aprofundamento espiritual de cada fiel. Ela é, contudo, experimentada de diversos

modos. Trata-se, numa dimensão, da compreensão e aceitação da identidade entre o Mestre Irineu e o Daime e, num outro plano, na reprodução da experiência do fundador do culto, que é atualizada nas vivências particulares de seus adeptos. Nos rituais de feitió tais significados são acentuados. Eis um trecho de entrevista realizada com um membro da comunidade “Céu do Mapiá”, do CEFLURIS, que toca nestas questões.

“No feitió a gente está trabalhando para se transformar no próprio Daime, para entender os mistérios dessa bebida, do mesmo jeito que o Mestre fez (...) Porque o Daime e o Mestre são uma coisa só (...) Por isso, tem a dieta, toda a preparação que a gente faz (...) Quando tem o feitió toda a irmandade tem que ficar atenta, concentrada, mesmo os que não estão trabalhando diretamente no feitió (...) Os homens separados das mulheres, na dieta, mantendo um respeito (...) Cada um fazendo o seu trabalho, ocupando o seu lugar, as mulheres com a rainha, os homens com o jagube. Do mesmo jeito que é no hinário, porque cada um tem o seu papel (...) O homem é masculino e a mulher feminino e, no Daime é a mesma coisa, o jagube é masculino e a chacrona é feminino (...)” [LC].

No decorrer da presente pesquisa, realizei a observação participante de vários *feitios* de Daime, em diferentes grupos desta linha. Mas foi ao longo do trabalho de campo empreendido para o meu mestrado, na comunidade Céu do Mapiá, que pude observar mais detalhadamente, e por mais vezes, a ocorrência desse tipo de ritual. No Mapiá, durante o período de um *feitio*, toda a rotina dos moradores se altera. Mesmo as pessoas impossibilitadas²⁰⁸ de participarem dele devem, em princípio, manter um comportamento mais austero, embora não precisem seguir uma dieta ou os preceitos exigidos para aqueles que estão diretamente envolvidos com a sua realização. A dieta, que rigorosamente implica numa abstinência sexual e alcóolica, além de certos cuidados com a alimentação, tem o sentido de preparar cada um para ingressar num tempo mítico, que abarca os “mistérios” do Daime, entendido como bebida e doutrina religiosa. É nesse tempo mítico que se deu a transformação do fundador do culto na beberagem, e é ele que está sendo revivido durante o feitió.

A metamorfose dos fiéis no Daime compreende, agora, o desenvolvimento de uma simbologia acerca dos significados das plantas que o compõem, associadas a princípios femininos e masculinos. Simultaneamente, tal exegese vincula-se a outros elementos da doutrina, dos rituais e da cosmologia desta religião, como os papéis morais de homens e mulheres no interior da irmandade ou sua função no bailado. Transformar-se no Daime é, num sentido mais amplo, transformar-se no cipó (o “jagube”) e nas folhas (a “chacrona”), com os quais ele é elaborado, embora para homens e mulheres isto tenha um significado particular distinto. Em algumas circunstâncias, como comentamos anteriormente, esta transformação é vivenciada de forma muito intensa, implicando em sensações concretas, como acontece nas mirações. Nestes casos, pode-se, inclusive, romper a divisão de gêneros, que vincula mulheres às folhas e homens ao cipó. Assim, há freqüentes descrições de vários fiéis, mulheres ou homens, que se transformam no jagube. No relato que cito abaixo, Alex Polari narra uma experiência bastante impressionante, na qual a identidade entre o Mestre Irineu e o jagube é percebida por ele numa miração, durante um trabalho de Daime na igreja de Visconde de Mauá.

“Quando a miração estava muito forte, resolvi sair para o meio da mata (...), junto à igreja de Mauá. Fui andando no escuro para ver se ficava mais tranquilo (...) De repente, o negócio ficou muito acochado. Na força da miração, para não cair, me segurei num galho. Eu estava

²⁰⁸ As mulheres menstruadas, por exemplo, não devem participar dos *feitios* de Daime.

necessitando de alguma força, de algum conforto (...) Aí apareceu o Mestre Irineu, enorme como ele era, mas ainda maior. Era muito nítida a sua presença, como nessas imagens que a gente tem dele, segurando o bastão.²⁰⁹ Enquanto eu segurava no galho, sentia a mão dele e me sentia uma criança, como se fosse um menino segurando aquele gigante com a mão (...) Abri os olhos e vi que estava segurando um jagube. Eu estava num meio de um reinado, mas não tinha visto (...) Era a própria mão do Mestre. Era o jagube” (*Revista do Centenário*, p. 42) .

No relato de Alex Polari, há um confluência de significados. Assim, a idéia de força, normalmente associada às peculiaridades e aos efeitos do cipó, como já esclarecemos em outros momentos, é relacionada às próprias características físicas do Mestre Irineu. O contato de Alex com o Mestre ou com sua energia espiritual se transforma no contato com o jagube, e vice-versa. Aqui enfatiza-se, portanto, a identificação entre o Mestre Irineu e o cipó. Na verdade, jamais constatee a ocorrência de paralelos diretos entre o Mestre Irineu e as folhas. Mas isto não impede que se afirme, por outro lado, a idéia de que o Mestre Irineu é o Daime, entendido na sua composição final, que mescla chacrona e jagube. Esta idéia, implica, por sua vez, no estabelecimento de uma relação entre o ser espiritual que rege a beberagem e o Mestre Irineu. O vínculo já está destacado nos relatos míticos que versam sobre Don Pizango, entidade que habita o chá, revelada ao fundador do culto daimista durante sua iniciação. Para os seus seguidores, o Mestre Irineu passa a se identificar com o Daime depois de desvendar os mistérios do ser responsável por essa bebida.

Na União do Vegetal, como vimos na análise da *História da Hoasca*, o cipó, chamado de “mariri”, também é relacionado à noção de força. Assim como no Santo Daime, folha e cipó são, igualmente, ligados a polos femininos e masculinos: a primeira à conselheira “Hoasca” e o segundo, ao Marechal “Thiuaco”. Há outras semelhanças. Por exemplo, de forma similar ao que se dá na simbologia daimista, as crenças sobre as plantas que compõem o Vegetal envolvem metáforas sobre um “reinado”. Deste modo, conforme observamos, a revelação dos mistérios da “Hoasca” depende de reis e reinados. Já no Santo Daime, além da folha ser chamada de “rainha”, e tanto as suas plantações como as de cipó serem denominadas de “reinados”, há todo um imaginário acerca de “impérios”, “reis”, “rainhas” e “príncipes” que, ao menos em parte, remete à dualidade feminino-folha, masculino-cipó.

Porém, na UDV, embora exista no mito uma polarização entre personagens femininos e masculinos, ligados à folha e ao cipó, ela não culmina no desenvolvimento de concepções e interpretações simbólicas sobre essa dualidade, que sirvam de base para distinções rituais ou de papéis entre os adeptos. Lembramos, aliás, que de todas as três linhas, a União do Vegetal é que a menos ressalta a importância de uma separação entre homens e mulheres durante os seus rituais.²¹⁰ Mesmo naqueles em que ocorre a confecção do Vegetal, o “preparo”, observamos esta maior indistinção de gêneros, pois tanto homens e mulheres podem trabalhar ou com o cipó ou com as folhas.²¹¹

²⁰⁹ Trata-se da mesma imagem que inserimos no início do capítulo sobre a linha do Santo Daime.

²¹⁰ Interessante observar que até a prescrição da abstinência sexual para beber o chá, presente nos grupos do Santo Daime e da Barquinha, está ausente na União do Vegetal.

²¹¹ Contudo, é mais comum que os homens se ocupem da coleta do cipó. Mas não há, como no Santo Daime, nenhum preceito doutrinário que impeça as mulheres de participar dessa atividade.

Uma outra diferença é que, enquanto no Santo Daime privilegiam-se as exegeses relativas ao cipó, identificado ao próprio fundador do culto, na UDV os mitos enfatizam os significados da folha, a “chacrona”, que passa a ser “Hoasca”, a qual é o próprio Vegetal. Na UDV, não há, também, como no Santo Daime, uma associação direta entre o Mestre Gabriel e o chá, ou alguns de seus componentes. Ao contrário, ressalta-se a noção do Vegetal como um “veículo”, no sentido de um meio ou facilitador para se atingir um contato com a realidade sagrada, que garante o desenvolvimento espiritual do fiel. Foi essa a perspectiva colocada por um dos sócios de um dos núcleos do CEBUDV de Rio Branco, quando o questionei como ele compreendia a relação do Mestre Gabriel com o Vegetal. Transcrevo, aqui, uma parte do depoimento informal que ele me cedeu.

“A relação é que o Mestre Gabriel ensinou tudo através do Vegetal. Isso não quer dizer que ele é o próprio Vegetal. Eu não entendo assim (...) O Vegetal é um veículo, ele nos ensina como evoluir, nos dá instruções, nos orienta (...) É um veículo divino, que existe para que a gente possa se comunicar com Deus (...) É uma força superior (...)” [CEBUDV: if.-2, RB].

A concepção do Vegetal como veículo para se travar contato com os seres espirituais é bastante generalizada entre os adeptos da UDV. No entanto, como observamos na fala anterior, isto não exclui a idéia de que o chá seja, em si mesmo, divino ou ligado a “forças” e princípios espirituais, mas apenas parece deixar menos espaço para que se criem associações entre ele e o Mestre Gabriel. Mesmo assim, podemos atestar a presença desse tipo de relação em determinadas circunstâncias ou esferas da União do Vegetal. Por exemplo, em algumas explanações do próprio Mestre Gabriel este diz que ele é a “burracheira”. A afirmação aparece em uma das versões da *História da Hoasca*, mostrando uma evidente aproximação entre os efeitos do Vegetal e o Mestre Gabriel.²¹²

É na Barquinha, contudo, que a idéia do chá como um meio de estabelecer relações entre os fiéis e o mundo sobrenatural ganha mais força. Em comparação com as duas outras linhas, a Barquinha é a que menos desenvolve, também, exegeses, paralelos rituais ou míticos associados a significados atribuídos à bebida ou as plantas com as quais ela é produzida. De um modo genérico, um adepto da Barquinha pode concordar com a idéia de que a folha liga-se a um princípio feminino e o cipó, a um princípio masculino. Mas a temática não se encontra destacada nos mitos, nas práticas ou nos preceitos morais desta religião. Da mesma forma, a Barquinha é a linha onde a identificação entre o chá e o fundador do culto recebe menor ênfase. Inversamente ao que ocorre no Santo Daime e, embora em menor escala, mas também eventualmente, na UDV, os adeptos da Barquinha raramente comparam características físicas, intelectuais ou mesmo espirituais do Mestre Daniel aos efeitos ou peculiaridades do Daime, como a bebida é aí, igualmente, denominada.

Uma hipótese possível para essa diferença é a de que talvez, na Barquinha, a importância do chá como elemento divino ou, mesmo, que faz a ligação com os seres espirituais, é relativizada pelo fato de que, como nos cultos afro-brasileiros, os próprios fiéis são os veículos ou recipientes, por excelência, dos deuses. Enquanto na UDV e no Santo Daime a comunicação com a realidade sagrada é, evidentemente, mediada pelo chá, na Barquinha ela se dá de forma mais direta. Nas duas primeiras linhas é a bebida que propicia a manifestação dos seres divinos, na segunda, são os médiuns, “incorporados”, que trazem as entidades espirituais ao plano material e terreno. Reforçando a nossa hipótese, é importante ressaltar, aliás, que a Barquinha é a única dessas

²¹² Na gravação que me foi cedida o Mestre Gabriel explica, durante uma sessão de Vegetal, que ele não fica de “burracheira” porque ele conhece tudo sobre esse chá, concluindo com a frase: “eu não tenho burracheira, eu sou a burracheira”.

religiões que possui rituais onde o uso do Daime não é necessário. É o caso dos “trabalhos de atendimento”, quando os médiuns de um centro fornecem consultas. Não se trata de cerimônias periféricas, e sim centrais, de crucial importância no interior do conjunto de práticas da Barquinha. Embora os médiuns e seus clientes possam, eventualmente, tomar Daime²¹³, isto não é imprescindível para a consulta e mesmo para o tratamento ou cura. Diferentemente do que acontece no Santo Daime e na UDV, a Barquinha conta com uma clientela composta de pessoas que freqüentam assiduamente o culto, consultando os médiuns e participando de várias cerimônias, na igreja e nas festas do parque, apesar de não consumirem o chá e não serem membros da religião. Esta clientela é, inclusive, necessária para a própria dinâmica das práticas e crenças da Barquinha, na medida em que permite a realização das “obras de caridade”.

A menor relevância simbólica do chá na Barquinha, em comparação com o caso da União do Vegetal e do Santo Daime, pode ser atestada também quando nos detemos nas crenças relativas à cura presentes nesta linha. As questões sobre saúde, doenças e suas terapias são, como vimos, bastante enfatizadas no universo religioso da Barquinha, consistindo, na verdade, num dos seus principais motes. A cura está vinculada, muitas vezes, a própria conversão ao culto e, conforme observamos, o Daime é, em várias situações, utilizado como remédio. Porém, como procuramos esclarecer ao longo do capítulo 2, a concepção do Daime como agente principal de cura ou remédio é matizada por outros elementos e crenças, destacados na cosmologia da Barquinha e vistos, na mesma, como estreitamente associados à solução de aflições e infortúnios que atingem os fiéis. Assim, por exemplo, na maioria das vezes, a mediunidade não desenvolvida ou controlada é apontada como a principal causa de uma doença. Em certo sentido, o aprimoramento espiritual do adepto da Barquinha consiste justamente em aprender a controlar e lidar com o “dom” mediúnico. Por outro lado, salientamos que as práticas terapêuticas da Barquinha envolvem, também, um conjunto de conhecimentos fitoterápicos, lembrando que os médiuns incorporados de seus “guias” freqüentemente receitam aos seus clientes chás, banhos de ervas e terapias semelhantes. Nesse sentido, a idéia do Daime como remédio é atenuada em função tanto de crenças em causas de ordem mágica e espiritual das doenças quanto devido à recorrência a outras plantas (além do próprio Daime) para alcançar a cura.

Em última instância a noção de “cura mágica”, como uma explicação mística das doenças, encontra-se em todos os grupos analisados no presente trabalho. A concepção de que uma doença pode ser consequência de um desequilíbrio espiritual ou de que sua cura resulta do “merecimento” do fiel, também espiritual, pode ser observada em todas essas religiões. Entretanto, na Barquinha isto não se dá de forma genérica, como uma explicação final, que visa afirmar apenas a dependência e o vínculo dos homens para com o mundo sobrenatural. Nela, a cura significa também o restabelecimento da saúde e da normalidade, e envolve a observância de uma série de preceitos, obrigações rituais e papéis que remetem a relações particulares do fiel para com os seres espirituais. Ela implica ainda na designação de atributos às entidades, na definição da identidade desses seres em relação aos devotos, culminando na própria organização mais geral do panteão desta religião. Nesse sentido, podemos dizer que a doença do fiel representa um desequilíbrio da ordem cosmológica da Barquinha.

Continuando nossa analogia, é possível afirmar, também, que no culto fundado pelo Mestre Irineu e na UDV, as práticas e conteúdos fitoterápicos da cura se concentram no próprio Daime ou Vegetal, sendo pouco desenvolvidas as terapias rituais apoiadas em outras plantas. Há o caso, é verdade, da *Cannabis sativa* no

²¹³ Vale registrar a concepção, corrente entre os integrantes da Barquinha, de que não é só o médium que pode tomar Daime, mas também o próprio “guia”.

CEFLURIS, e o uso dos nove vegetais na UDV. Contudo, o primeiro exemplo ainda constitui uma exceção na linha daimista, e atualmente encontra-se, inclusive, suspenso das suas práticas. A utilização dos nove vegetais, por outro lado, não tem papel central no ritual da UDV e, hoje em dia, em função de um conjunto de circunstâncias que comentaremos posteriormente, não é muito destacada pelos adeptos desta religião. Na Barquinha, ao contrário, a fitoterapia se desenvolve mais extensamente, por meio não só do Daime, mas de várias plantas, como por exemplo o tabaco, que é visto como um elemento importante no processo de cura em muitos de seus grupos. Assim, é possível especular que se no seu conjunto estas religiões poderiam ser acusadas por se associarem a práticas classificadas como “curandeirismo”, elas o seriam em níveis diversos e por motivos diferentes. No caso da UDV e do Santo Daime, seria sobretudo o sacramento principal o alvo do estigma de agente ou elemento curandeirístico, enquanto na Barquinha a acusação se estenderia a outras práticas e crenças.



Cipó Banisteriopsis caapi ("jagube" ou "marim").



Mudas de Psychotria viridis (A "Chacrona")

Fronteiras entre os grupos e relações com a sociedade

Como mencionamos na introdução da presente tese, sustentamos que o movimento de construção das fronteiras internas ao campo religioso analisado se relaciona ao tema mais amplo do consumo de “drogas” em nossa sociedade. Conforme vimos no capítulo 01, a associação dos cultos ayahuasqueiros ao “uso de drogas” começa a se manifestar com mais ênfase a partir de meados dos anos setenta. Por um lado, nesse período, novos elementos introduzidos no contexto cultural e político da sociedade brasileira alteravam a conjuntura externa no tocante à questão das substâncias psicoativas (ilegais ou legais). Por outro, o próprio crescimento das religiões ayahuasqueiras contribui para a mudança de sua imagem social, com o surgimento de grupos que compreendem adeptos “de fora” do meio amazônico, com um perfil muitas vezes ligado ao imaginário da contra-cultura, como o caso dos hippies da Cinco Mil.

Observamos que essas transformações conduziram, entre outros efeitos, à proibição legal do uso da ayahuasca, nos anos oitenta. Embora em 1987, como mostramos, o CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes) tenha decidido pela revogação da proibição anterior, retirando a ayahuasca da lista de substâncias ilegais, posteriormente muitos outros acontecimentos trouxeram questionamentos à esta decisão. Denúncias a órgãos governamentais, publicações da mídia, com acusações de “uso de tóxicos”, da mistura do Daime ou Vegetal com substâncias ilícitas diversas (como o LSD, cocaína, maconha), ou do uso do chá para “lavagem cerebral”, “sedução de menores”, entre outras coisas, tornam-se cada vez mais freqüentes no cotidiano dessas religiões, que se vêem constantemente ameaçadas de punições, suspensões legais e proibições.²¹⁴

Ao mesmo tempo, a expansão desse campo religioso intensifica, também, os conflitos entre os seus grupos e, por outro lado, estimula os seus esforços de auto-regulamentação. Ambos processos passam a se relacionar mais estreitamente com as acusações de “uso de drogas”. Assim, em novembro de 1991, surge o documento denominado “Carta de Princípios”²¹⁵, elaborado, em Rio Branco, por sete entidades religiosas usuárias da ayahuasca. Ele não tem um caráter legal ou jurídico, mas representa, acima de tudo, um acordo informal entre os dirigentes destes grupos, expressando uma tentativa de organização e homogeneização das suas respostas diante de pressões externas. O documento estabelece um conjunto de princípios que deveriam, a partir daquele momento, ser seguidos pelas religiões ayahuasqueiras que o assinaram.

²¹⁴ Para o presente estudo, procedi a um levantamento de informações junto a fontes da mídia, como jornais e revistas. Realizei uma busca de dados em acervos *on-line*, nos seguintes sites: www.folha.com.br, www.estadao.com.br, www.google.com.br, www.agazeta.com.br. Também foram levantados dados nos arquivos impressos do *Jornal Página 20*, de Rio Branco, num acervo de notícias da *Casa de Memória Daniel Pereira de Mattos*, e em algumas publicações internas às religiões ayahuasqueiras, como números do *Jornal Alto Falante*, da UDV. Consultei, também, alguns itens e trechos de relatórios e documentos do CONFEN, que citam várias denúncias feitas contra os grupos aqui analisados. O objetivo foi registrar as formas pelas quais essas religiões são percebidas pelos meios de comunicação, e a imagem que elas possuem junto à opinião pública. Deu-se atenção especial aos casos de conflitos, acusações e denúncias envolvendo os diferentes cultos ayahuasqueiros situados em Rio Branco, tanto no que se refere às polêmicas internas desse campo religioso, quanto às controvérsias que os relacionam com outros grupos e setores da sociedade mais abrangente. Muitas das acusações e denúncias citadas acima encontram-se no material pesquisado. Ver item *Outras Fontes*, ao final da tese.

²¹⁵ O nome completo do documento é: *Carta de Princípios das Entidades Religiosas Usuárias do Chá Hoasca*, cuja cópia me foi cedida por Francisco Hipólito de Araújo, dirigente de um dos centros da Barquinha.

Entre os pontos colocados na Carta destacam-se vários que indicam a nova situação vivida por esses cultos, bem com os modos pelos quais eles passam a ser percebidos pela opinião pública, por meios de comunicação, setores da justiça ou do governo. A preocupação com os estigmas relacionados à idéia de “droga” é ressaltada, ao mesmo tempo em que se procura assegurar que o chá seja utilizado apenas ritualmente. Nesse sentido, um dos itens do documento afirma que a bebida é restrita a “rituais religiosos”, devendo ser consumida exclusivamente “em locais autorizados pelas respectivas direções das entidades usuárias” e sendo “vedado o seu uso associado a drogas ou quaisquer plantas psicotrópicas” (p. 1). Tais observações expressam, em primeiro lugar, uma adequação às próprias recomendações do CONFEN, no parecer emitido em 1987, que liberava o uso da ayahuasca ao sugerir que ele fosse limitado a contextos rituais. Elas manifestam, também, um esforço dos grupos no sentido de evitar que o Daimé ou o Vegetal fossem identificados a uma “droga”. É curioso notar que mesmo uma designação de cunho mais científico, como psicotrópico²¹⁶, é recusada pelas entidades que assinam a Carta, na tentativa de definir e opor um consumo religioso do chá a usos profanos de demais substâncias.²¹⁷ Como veremos mais adiante, trata-se de uma atitude que visa diferenciar a “droga” do “sacramento”. Em tal perspectiva, as propriedades químicas do chá perdem importância, salientando-se suas características espirituais.

Outros itens presentes na Carta de Princípios parecem sinais mais diretos da maior notoriedade, bem como da expansão, alcançada pelos cultos da ayahuasca já nessa época. Percebemos, assim, uma preocupação explícita com a divulgação, na mídia, de assuntos relativos a esses grupos, e o receio de que o chá seja comercializado. Há um artigo no documento, denominado “difusão das informações”, que ocupa-se especificamente do relacionamento com os meios de comunicação, fazendo várias recomendações acerca dos modos pelos quais os dirigentes de cada instituição devem “falar à mídia”. As orientações mostram um reconhecimento, pelas próprias integrantes das religiões ayahuasqueiras, de sua pouca aceitação pública ou da imagem negativa que, muitas vezes, o uso de chá desperta em contextos sociais mais amplos. Assim, defende-se que cada entidade religiosa “restringa a pessoas experientes de sua hierarquia” o direito de transmitir informações à mídia, “tendo em vista os riscos decorrentes da difusão inconsequente do tema, por parte de pessoas com ele pouco familiarizadas” (p. 2).

A questão do comércio do Daimé ou Vegetal é mencionada logo no início da Carta, quando se diz: “As entidades comprometem-se incondicionalmente em não comercializar o chá *Hoasca*, mesmo a adeptos” (p. 1). O tema da comercialização remete diretamente à disseminação dessas religiões, algumas das quais, como a UDV (representada aqui pelo CEBUDV, e não necessariamente pelos outros grupos desta linha, que possuem um caráter mais local) e o CEFLURIS, expandem-se em dimensões globais. Ele se relaciona a discussões complexas, como as diferenças entre as legislações de diversos países sobre produção, consumo e transporte de substâncias classificadas como “drogas”. Na presente tese não nos deteremos numa análise desse tipo de

²¹⁶ O termo é largamente utilizado nas áreas médica e farmacológicas. “Trópico”, que vêm do grego, é uma derivação de tropismo, que se refere ao movimento de atração dos corpos físicos quando estimulados. Assim “psicotrópicos” poderia ser entendido como substâncias que atraem a mente, o espírito ou alma. Lembrando que “psico”, tem relação com “psique” ou “*psyché*”, etimo grego que designa uma personagem da mitologia grega, “divindade” ou espírito (Houaiss 2001; Liddle and Sott 1997). Ver também a Introdução da coletânea de *O Uso ritual das Plantas de Poder*, de Goulart, Labate e Carneiro (no Prelo).

²¹⁷ Num outro momento, no mesmo documento, coloca-se que o chá não deve ser misturado a qualquer tipo de “droga” ou ser ministrado a pessoas que estejam embriagadas.

problema.²¹⁸ A nossa intenção é frisar que a expansão dos cultos ayahuasqueiros, ao trazer à tona a discussão da “comercialização” da ayahuasaca, conduz também à emergência de novas categorias de acusações no interior do campo religioso pesquisado. A primeira e mais evidente delas é a de “tráfico” de Daime ou Vegetal, que analisaremos posteriormente. Mas, como veremos, outras acusações serão também mobilizadas pelos diferentes grupos das religiões ayahuasqueiras (no seu processo de oposição) com o surgimento da controvérsia acerca da “comercialização” do chá. Em última instância, volta-se, aqui, a distinção entre “droga” e “sacramento”, identificando-se um receio da profanação do Daime ou Vegetal.

Temáticas associadas a estigmas mais antigos sofridos pelos cultos da ayahuasca são, igualmente, tocadas na Carta de Princípios. Tal é o caso do problema do charlatanismo ou curandeirismo. Assim, destaca-se que as práticas de “curandeirismo” devem ser evitadas, lembrando-se que elas são proibidas pela legislação brasileira. Recomenda-se, nesse sentido, que as entidades representadas na Carta acentuem os “benefícios” espirituais do chá, ao invés de propagar outros tipos de seus efeitos, não disseminando “alardes publicitários que induzam a opinião pública e as autoridades a equívocos” (p. 01). Aqui, novamente constatamos uma preocupação com o relacionamento com a mídia e com poderes ou representantes de instituições governamentais. No seu conjunto, o documento enfatiza uma necessidade de legitimação desses grupos religiosos no interior da sociedade brasileira, expressando um evidente desejo de adequar-se às leis vigentes. Aliás, afirma-se, na Carta, que uma das principais metas das entidades que a elaboraram é atingir a “regulamentação do uso do chá *Hoasca* através da lei, aprovada pelo Congresso Nacional” (p. 02), garantindo, assim, uma utilização “adequada” da bebida.

A Carta de Princípios é um dos primeiros indícios do processo de institucionalização de várias religiões da ayahuasca. A recorrência a determinados termos já aponta para um esforço no sentido de se apresentar uma organização e estrutura institucional, como o uso das seguintes auto-denominações: “entidades”, “instituições”, “direções”. Em poucos momentos os grupos que assinam o documento se colocam, nele, apenas como “religiões” ou “cultos”. O próprio título se refere a “entidades” usuárias do chá, embora esclarecendo-se que elas são religiosas. Notamos que muitas das expressões utilizadas na Carta de Princípios são típicas da União do Vegetal, como “Hoasca” e “mariri”. Outros pontos do documento também expressam uma influência de elementos e de uma lógica da UDV, como uma ênfase na necessidade de se respeitar os posicionamentos de adeptos que ocupam cargos ou graus hierárquicos mais altos, e ameaças de punir aqueles que desrespeitarem os acordos estabelecidos no documento com processos judiciais. Embora esse último tipo de recurso possa ser acionado por diferentes grupos do campo religioso ayahuasqueiro, no decorrer dos seus conflitos, ele é de fato mais utilizado pelos dirigentes da União do Vegetal.

Sabemos que a UDV teve, realmente, um papel importante na elaboração da Carta de Princípios. Seus representantes foram os principais articuladores da sua realização, bem como dos contatos com os demais grupos que a redigiram e a assinaram. Uma hipótese que talvez explique a preponderância da UDV e de sua lógica na concepção do primeiro documento coletivo dessas religiões, é sua tendência a valorizar critérios burocráticos e

²¹⁸ Aberto Groisman se debruça sobre esse ponto em sua tese, analisando o processo de institucionalização de igrejas do CEFURIS em alguns países europeus (Groisman 2000). Beatriz Labate faz também uma reflexão sobre o movimento de expansão dessas religiões, procurando pensar o caso da ayahuasca em relação às legislações nacional e internacional anti-drogas. Ela aponta para as incongruências dos discursos jurídicos no tratamento de episódios envolvendo grupos ayahuasqueiros (Labate, no Prelo).

uma rígida ordem hierárquica na estruturação de sua própria dinâmica interna pois, como vimos, a UDV é a mais institucionalizada de todas as três linhas ayahuasqueiras aqui analisadas. Portanto, num momento em que esses grupos religiosos procuram criar mecanismos organizados e unificados de ação frente a órgãos do governo e setores diversos da sociedade, como a mídia, entidades médicas etc, a lógica udevista coloca-se como extremamente útil. Por isso mesmo, muitos dos primeiros esforços de auto-representação coletiva dos cultos ayahuasqueiros parecem indicar, também, uma tentativa da UDV de afirmar a supremacia de suas próprias crenças e práticas em relação às de outros grupos desse campo religioso. É como se a sua posição de destaque no processo de unificação de estratégias políticas das entidades usuárias da ayahuasca pudesse lhe garantir, igualmente, uma maior legitimidade, no âmbito da própria religiosidade, diante dos demais cultos fundados em torno do consumo do chá.²¹⁹

Porém é importante ressaltar que esse tipo de recurso não é mobilizado apenas pela UDV, mas manifesta-se na prática de quase todos os grupos estudados. Na Carta de Princípios, como vimos, de um modo geral, valoriza-se a fiscalização legal dos cultos ayahuasqueiros, por instituições governamentais, como um meio de garantir o “uso adequado do chá”. Evidentemente, cada um dos centros, igrejas ou núcleos possui definições diferentes a respeito do que é um “uso adequado” da beberagem e, por outro lado, todos eles procuram constantemente afirmar o seu próprio consumo do chá como o mais correto, “verdadeiro”, “autêntico”, “tradicional”, conforme mostramos nos capítulos anteriores. A interferência de “autoridades”, representantes de órgãos e poderes públicos, nesse campo religioso, é interpretada e utilizada, por seus agentes, como um importante elemento na disputa de legitimidade dos diferentes grupos ayahuasqueiros e de suas práticas e crenças. Ocorre um processo similar ao analisado por Yvonne Maggie, com relação à repressão às religiões afro-brasileiras (1992). No seu estudo, a autora mostrou que a ação normatizadora do Estado prolongava as disputas existentes entre os diferentes terreiros e centros espíritas, penalizando os “falsos” e “impuros” e distinguindo-os dos “verdadeiros” e “puros”. Para Maggie, os processos judiciais, nesse caso, acabavam reconstruindo as fronteiras do campo religioso reprimido.

Apesar dos esforços de homogeneização de estratégias, discursos, comportamentos, medidas e práticas, e da ocorrência de alianças entre as religiões ayahuasqueiras, tanto as diferenças quanto os conflitos entre elas continuam a se manifestar. Embora um dos principais objetivos do movimento de organização institucional e política desses grupos, no seu processo de busca por uma maior legitimidade social, tenha sido eliminar a assimilação da ayahuasca a uma “droga”, essa assimilação ainda é muitas vezes feita. Muitas das denúncias e acusações²²⁰ feitas contra alguns destes cultos, bem como artigos jornalísticos, matérias de televisão, e até livros, identificam a ayahuasca a uma substância “alucinógena” perigosa e a drogas ilícitas, enquanto seus usuários são, normalmente, vistos como membros de “seitas” exóticas, propensas ao “fanatismo” (*Folha de São Paulo*, 02/09/84). Os próprios títulos e chamadas de vários dos artigos publicados em revistas e jornais indicam tal tendência. Para corroborar nossa argumentação podemos, aqui, citar apenas alguns deles: “divina piração”,

²¹⁹ Nesse sentido, é importante notar que ao longo de toda a Carta de Princípios utiliza-se a designação “Hoasca” para o chá, termo somente utilizado na União do Vegetal.

²²⁰ Em determinados documentos e relatórios do CONFEN mencionam-se algumas denúncias semelhantes. Consultar, a este respeito, o trabalho de Edward MacRae (1992, pp. 79-93)

“seitas cultuam bebida alucinógena da Amazônia”, “a seita do barato”, “liberação de chá alucinógeno da Amazônia”, “o barato legal”.²²¹

Em determinadas situações, acusações similares levaram à abertura de inquéritos e à instauração de processos, fazendo com que os órgãos governamentais passassem a reavaliar a liberação da ayahuasca, determinando a realização de novos estudos ou pesquisas sobre a bebida ou sobre os grupos que a utilizam (MacRae 1992, Labate No Prelo), o que mostra que estamos tratando de um campo religioso sobre o qual paira, constantemente, a ameaça da intervenção policial ou judicial e cujas práticas correm, freqüentemente, o risco de serem legalmente proibidas ou suspensas. É importante salientar que algumas das denúncias e acusações são feitas pelos próprios integrantes desses grupos, ou por seus ex-membros. No primeiro caso, são expressas divergências de todo tipo entre centros, núcleos e igrejas de uma mesma linha ou de linhas diferentes, sobretudo quando considera-se inadequado o uso do chá em outros contextos rituais que não os seus próprios.²²²

Exemplos do segundo caso são os relatos descritos em dois livros publicados em 1995. Um deles é o livro de Fernando Mourão (1995), pai de Jambo, um rapaz que se suicidou em 1992 no *Céu do Mapiá*, sede do CEFLURIS. Jambo tinha, então, dezessete anos de idade. Era membro da igreja de Visconde de Mauá e decidiu conhecer a comunidade mais importante desse grupo daimista. Embora os dirigentes da igreja de Mauá o desaconselhassem a fazer a viagem ao Mapiá, devido ao seu pouco tempo no culto, Jambo insistiu na idéia. O suicídio ocorreu durante a realização de um dos hinários do festival de junho no Mapiá, quando a comunidade recebia um número muito grande de visitantes, e quando Jambo ateou fogo a si mesmo. Fernando Mourão, pai do rapaz, apresentou sua versão do fato em seu livro, fazendo várias críticas e acusações tanto à religião do Santo Daime quanto a seus líderes. O outro livro é escrito por uma ex-integrante da comunidade do CEFLURIS de Visconde de Mauá, Alicia Castilla, que, após romper com o grupo, inicia uma longa e difícil polêmica com os seus dirigentes, envolvendo a disputa legal pela guarda de sua própria filha, Verônica Castilla. O conflito se inicia em 1991, a partir do momento em que Verônica, uma adolescente de quatorze anos de idade, recusou-se a acompanhar a mãe na decisão de deixar o culto daimista. A polêmica conduzirá a vários processos judiciais, com sentenças que ora determinavam que a guarda da menor deveria ser responsabilidade de sua mãe, ora retiravam da mãe esse direito. Em 1994, Verônica fugiu para a comunidade Céu do Mapiá, no Amazonas e, em 1995, Alicia Castilla escreveu o livro *Santo Daime: fanatismo e lavagem cerebral* (1995), onde faz uma série de denúncias ao grupo religioso ao qual havia pertencido, e que ela classifica agora como uma “seita” na qual ocorreriam “aliciamento de menores”, “overdose”, e “uso de maconha”, entre outras coisas.²²³

Os dois casos tiveram o efeito de realçar o debate sobre o consumo da ayahuasca por menores de idade. A questão é complexa e implica em diversas interpretações da própria legislação brasileira sobre o tema, na qual se opõem, em determinados momentos os direitos privados e públicos, o código civil ao código penal. Por exemplo, o uso do chá por menores de idade pode ser visto como uma extensão da liberdade e do direito dos pais educarem seus filhos, inclusive religiosamente, o que é estabelecido pela norma do “pátrio poder” (Ata do

²²¹ Em *Outras Fontes*, ver item “Jornais e Revistas”, para consultar referências completas destas publicações. Ver também Beatriz Labate (no Prelo).

²²² Por exemplo, no site da UDV (www.udv.org), encontrei várias críticas ao CEFLURIS, com alusões à ocorrência da mistura do chá, nas igrejas desse segmento daimista, a “drogas” ilícitas.

²²³ O livro de Alicia Castilla foi publicado quando sua filha já tinha dezoito anos de idade. Verônica ainda reside no *Céu do Mapiá*. Eu a conheci em agosto de 1994, em Rio Branco, na Colônia Cinco Mil.

CONFEN 1997; Sá 1997). Mas, em outras circunstâncias, a legislação pode dar margem para apoiar atitudes de intervenção do Estado no sentido de suspender o “direito” dos pais (Labate No Prelo).

Em 1995, o CONFEN aprovou um parecer recomendando que a ayahuasca não fosse consumida por menores de idade e por doentes mentais. Tratava-se apenas de uma orientação, já que o órgão não têm, aliás, o caráter de legislador. Contudo a recomendação encontrou dificuldade em ser seguida, pois em muitas das religiões ayahuasqueiras admite-se que o consumo da bebida seja feito por menores de idade, se os pais assim concordarem. O curioso é que o parecer do CONFEN foi uma resposta a uma demanda que lhe foi apresentada pela UDV, a qual pedia que o Vegetal pudesse ser distribuído legalmente para crianças a partir de quatorze anos de idade. Antes disso, no âmbito desta religião já se estabelecera informalmente que crianças a partir de doze anos poderiam beber o chá em cinco sessões rituais anuais. Neste caso, portanto, a lógica legalista da UDV parece ter criado um obstáculo para práticas de seus próprios adeptos.

Tais episódios apontam, em primeiro lugar, para o acirramento das polêmicas e conflitos envolvendo as religiões da ayahuasca à medida em que ocorre o seu processo de expansão. A maior visibilidade destes cultos, associada à sua expansão, leva também ao estreitamento da sua identificação ao consumo de substâncias classificadas, genericamente, como “drogas”, “alucinógenos” e noções semelhantes, aproximando-os de um contexto de “marginalidade” ou “ilegalidade”. Por outro lado, percebemos que, muitas das acusações têm origem no próprio campo religioso ayahuasqueiro, sendo acionadas por seus agentes, ao mesmo tempo em que os seus diferentes grupos procuram apoiar suas respectivas perspectivas e posições através de decisões, recomendações, pareceres, normatizações ou leis de instituições governamentais. Visualizamos, assim, um desejo de auto-controle destas religiões com relação às suas práticas e crenças, que acaba por expressar as disputas e oposições entre elas e entre seus grupos internos.

Em 1996, a União do Vegetal opta por retirar sua adesão à Carta de Princípios de 1991. O acontecimento indica, mais uma vez, que os conflitos entre essas diferentes religiões continuam a se impor como obstáculos às suas tentativas de unificação de estratégias e ações. O motivo alegado pela direção da UDV para a decisão foi que alguns dos grupos representados na Carta não estavam cumprindo vários dos pontos estabelecidos nela. Um dos principais aspectos destacados pela União do Vegetal, na ocasião, diziam respeito ao tema da comercialização do chá. Segundo a argumentação desenvolvida pelos dirigentes da UDV numa carta onde se enumeram as razões do rompimento com o documento anterior, alguns grupos não estariam tomando as medidas necessárias para evitar que o comércio da ayahuasca ocorresse, contribuindo para que a bebida fosse utilizada para fins “não religiosos ou “ritualísticos” (abril/1996). Esclarece-se, ainda, que a União do Vegetal continuará seus esforços no sentido de buscar a “regulamentação, por via da lei, do uso religioso do chá”, porém, com a ressalva de que isto será feito visando-se, restritamente, o caso da “Hoasca” (p. 2), isto é, os contextos de uso do chá específicos da UDV. É importante ter em mente, também, que as diferenças e os conflitos entre os grupos da tradição ayahuasqueira são uma decorrência do seu próprio movimento de expansão e de segmentação, cuja tendência é aumentar. Assim, neste período, o número de religiões ayahuasqueiras já havia aumentado consideravelmente.²²⁴

A questão da comercialização do chá torna-se mais aguda com a disseminação de cultos ayahuasqueiros para fora do Brasil. No final dos anos noventa, a ocorrência de problemas com a justiça envolvendo a UDV e o CEFLURIS, em países europeus e nos E.U.A, fornece ainda maior destaque às denúncias de “comércio” e

²²⁴ Consultar os gráficos das segmentações e extensões das três linhas.

“tráfico” de Daime ou Vegetal. Assim, em 1999, cerca de cem litros de Vegetal foram apreendidos pela polícia na Califórnia. Em 2000, na Espanha, alguns dirigentes do CEFLURIS, que entravam neste país trazendo Daime para suas igrejas filiais, aí estabelecidas, foram presos em flagrante, sob a acusação de tráfico de droga (Groisman 2000). Problemas semelhantes ocorreram, no mesmo período, na França e Holanda, também com grupos do CEFLURIS. Tais acontecimentos tiveram desfechos e soluções diversas, e os acordos e sentenças judiciais implicaram, igualmente, em diferentes argumentações e lógicas. Por exemplo, as igrejas do CEFLURIS da Espanha e Holanda obtiveram sentenças favoráveis, e o uso do Daime feito por elas deixou de constituir crime. Contudo, num caso a defesa se baseou em informações farmacológicas e dados químicos sobre os componentes da bebida, enquanto no outro privilegiou-se a idéia de liberdade religiosa (Labate No Prelo). Já a UDV conseguiu normalizar temporariamente sua situação nos E.U.A através de uma primeira decisão de um tribunal do Novo México que autorizou, em 2002, o consumo do Vegetal. A autorização possuía, contudo, uma série de limites, como o impedimento de se ministrar o chá para novas pessoas, criando um evidente empecilho para o crescimento e a própria continuidade desta religião em território norte-americano. A UDV faz questão de enfatizar que a concessão é restrita a ela, não estendendo-se aos demais cultos ayahuasqueiros.

A preocupação tanto com o comércio da ayahuasca quanto com as consequências geradas pela disseminação das religiões que são usuárias da beberagem encontra-se, também, num questionário elaborado pela Secretaria Nacional Antidrogas (SENAD), com parceria da Polícia Federal e do Ministério da Educação. O questionário foi aprovado pelo Conselho Nacional Antidrogas (CONAD)²²⁵ em março de 2001, e abrange um conjunto de setenta e quatro perguntas dirigidas às entidades religiosas que consomem a ayahuasca. Muitas destas questões indicam uma inquietação a respeito da “exportação” da bebida para outros países, e dos modos pelos quais o chá passa a ser utilizado não apenas fora de situações “rituais” mas longe do Brasil e do meio amazônico, entendidos como seus contextos “originais”. O questionário expressa uma visão tendenciosa com relação tanto à ayahuasca quanto aos grupos religiosos aos quais se destinava, recorrendo a termos como “drogas”, “alucinógenos” e falando em efeitos “danosos”, “prejudiciais” ou de dependência causada pelo chá. O sentido evidentemente preconceituoso de muitas perguntas causou choque e indignação em vários dos grupos que receberam o questionário, e levou a uma dificuldade geral para que suas questões fossem respondidas. Ao longo do minha pesquisa de campo em Rio Branco, por exemplo, várias vezes líderes de centros da Barquinha e do Alto Santo me sondaram sobre a possibilidade de contar com o meu auxílio para responder o questionário da SENAD.

Porém existem algumas especulações sobre a possibilidade de que a idéia de realizar o questionário tenha partido de grupos ayahuasqueiros. Alguns integrantes de igrejas da Barquinha e de centros do ALTO SANTO, que não quiseram se identificar, acusaram explicitamente a UDV de ter fornecido informações, específicas desses cultos religiosos, à SENAD e à Polícia Federal, e que teriam possibilitado a elaboração do questionário. Como disse um adepto de um grupo da Barquinha:

“Eu tenho certeza que a UDV está envolvida nesse questionário.
Tem um monte de perguntas, de palavras, que só eles usam, como

²²⁵ O CONAD foi criado em 1998, passando a substituir o CONFEN. Como este, trata-se de um órgão normativo, cujos membros participam de instituições do governo e, também, não governamentais. Ele está vinculado ao Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República. A sua função é a de apresentar orientações, pareceres e recomendações sobre o temas das drogas. A SENAD, criada igualmente em 98, é a secretaria executiva do CONAD, cuidando justamente da efetivação da política de drogas (Fiore 2002).

“preparo”, “burracheira”... Como o pessoal do governo ia saber dessas coisas? E é bem deles mesmo... essa coisa de querer procurar o juiz, o advogado, de pedir a opinião dos médicos, da polícia (...) Tudo para no final mostrar que só eles estão certos” [B: if. 8].

Mesmo que a idéia ou o formato do questionário não tenham sido apresentados por membros de religiões ayahuasqueiras, é possível que alguns de seus dirigentes tenham realmente se dirigido à SENAD ou ao CONAD para pedir a sua atuação na normatização do uso do chá. Afinal, como vimos, esse tipo de demanda é bastante freqüente entre os adeptos das diferentes religiões da ayahuasca. Por outro lado, a preocupação em alcançar tanto a legitimidade do consumo da bebida, e em especial em obter a legitimidade dos cultos que a utilizam, parece ser maior precisamente entre os grupos que vivem um processo de expansão intenso e que possuem uma notoriedade social mais significativa, como a UDV (ou melhor, o CEBUDV) e o CEFLURIS. Cabe ressaltar que a SENAD encaminhou o questionário apenas para estes últimos grupos, pedindo a eles que o repassassem aos demais. Novamente, notamos que no movimento de unificação de estratégias políticas e de organização das religiões ayahuasqueiras no tocante aos seus relacionamentos com diversos setores da sociedade e representantes do Estado, algumas dentre elas tem um papel evidentemente mais saliente. Confirmar-se-ia assim a conexão entre o movimento de expansão, característico de algumas linhas, e a preocupação de demarcação de fronteiras externas em combinação com processos de depuração interna.

Contudo, a fala citada acima indica também que os grupos que se sobressaem no processo de expansão passam a ser objetos de crítica por parte dos adeptos de grupos menores, que podem identificá-los com agentes externos ao campo religioso ayahuasqueiro, como a polícia, a justiça, os médicos e o Estado de modo geral. No caso mencionado, a acusação é dirigida especificamente à União do Vegetal, quando a propensão à institucionalização e legalidade burocrática, observadas nesta linha, são censuradas. Na verdade tais características da UDV apresentam-se como um grande diferencial entre ela e as demais religiões ayahuasqueiras. Mesmo o CEFLURIS, que conhece um movimento de crescimento tão expressivo quanto a União do Vegetal, freqüentemente dirige críticas similares a ela. Mostraremos, aliás, que os dois grupos conduzem seus processos de expansão de formas bem diversas.

Um outro tipo de esforço no sentido de controle ou regulamentação da ayahuasca, ocorrido também no princípio do ano de 2000, foram as investidas do IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis) com relação à extração das plantas que compõem o chá, especialmente o cipó *Banisteriopsis caapi*. Elas tiveram um caráter mais local, se restringindo ao Estado do Acre, e visavam evitar a coleta predatória das espécies vegetais utilizadas na confecção da decocção. Ainda no final de 1999, o IBAMA do Acre começou a empreender seguidas apreensões do cipó em diversos centros e igrejas das religiões ayahuasqueiras de Rio Branco, alegando irregularidades ecológicas no processo de sua extração. As primeiras investidas do órgão ambiental surpreenderam a maioria dos grupos ayahuasqueiros locais, que visivelmente não tinham noção de como lidar com a questão (www.agazeta-acre.com.br). De fato, constatei, ao longo da minha pesquisa, que de todos os grupos contatados em Rio Branco, e arredores²²⁶, poucos possuíam planejamento ou organização para o plantio ou replantio das folhas e do cipó, utilizados na preparação da ayahuasca. A maior parte dos centros, igrejas ou núcleos das três linhas²²⁷, aí localizados, até então realizava a coleta das espécies

²²⁶ Consultar, ao final deste capítulo, o “Mapa dos Centros de Rio Branco”.

²²⁷ Isso vale inclusive para a UDV, que caracteriza-se normalmente por uma organização institucional mais rígida.

vegetais, para a elaboração do Daime ou Vegetal, sem controles ou formalidade, de uma maneira relativamente selvagem. Dito de outro modo, a extração era feita na mata, muitas vezes em locais distantes, em alguns casos, embora nem sempre, entrando-se em acordos informais com os proprietários das terras onde se encontravam as plantas.

A ação repentina do IBAMA fez com que muitos dos dirigentes dos grupos religiosos ayahuasqueiros do Acre começassem a unir esforços na tentativa de se informarem mais adequadamente sobre a nova fiscalização. Com tal intuito, representantes do próprio IBAMA, bem como de outros órgãos locais, relacionados a ele, foram procurados pelos dirigentes dos centros e núcleos da Barquinha, Santo Daime e UDV. A SEFE (Secretaria Executiva de Florestas e Extrativismo do Estado do Acre) foi um dos órgãos que mais se destacou na mediação dos acordos entre as entidades usuárias do chá e o IBAMA. Alexandre Dias, engenheiro florestal que, no período, era o diretor do Departamento de Comunidades Sustentáveis da SEFE esteve à frente das negociações. Em 2002, ele me concedeu uma entrevista, fornecendo várias informações sobre todo o processo. Ele relatou que membros de religiões ayahuasqueiras locais, depois de consultá-lo, decidiram formar um grupo de trabalho sobre o cipó *Banisteriopsis caapi*, constituído por alguns de seus líderes e por profissionais como engenheiros florestais, agrônomos, advogados, promotores. O grupo seria tecnicamente apoiado pela SEFE, através da assessoria do próprio Alexandre. Um dos seus objetivos principais era possibilitar a organização de um plano de manejo do cipó, em cada um dos centros e núcleos. A meta resultava das próprias pressões do IBAMA, o qual fazia exigências semelhantes. Assim, inicialmente, elaborou-se uma Carta de Intenções dirigida ao IBAMA que, posteriormente, se transformou numa minuta de portaria e, depois, na portaria propriamente dita, datada de outubro de 2001 (AD:SF).

Contudo, como explicou Alexandre Dias, esta portaria ainda não estabelecia o plano de manejo do cipó ou da folha, determinando o prazo de um ano para que os grupos o organizassem. Procurava-se, nesse primeiro momento, apenas disciplinar o procedimento de extração destas espécies, sobretudo do cipó. Foi criada, também, a ATPF (Autorização de Transporte de Produtos Florestais) para as folhas e o cipó. Para que a autorização fosse concedida pelo IBAMA, passava a ser necessário que os integrantes das religiões ayahuasqueiras seguissem as normas estabelecidas pelo órgão. A primeira exigência era que as entidades se cadastrassem no IBAMA, fornecendo a este instituto dados como: suas atividades, número de filiados e frequentadores, consumo anual do chá, locais de coleta da folha e do cipó, existência ou não de atividades compensatórias nesses locais, envio das espécies vegetais para outros estados (outubro/2001). O cadastro tinha validade de um ano, devendo ser renovado após este período. As outras exigências para a expedição da ATPF referiam-se mais particularmente aos modos de extração do cipó e das folhas. Assim, o processo de produção só poderia ser iniciado com o acompanhamento de um fiscal do IBAMA, que visitaria o locais de coleta de ambas as plantas, junto com um representante da igreja ou núcleo ayahuasqueiro. As relações com os proprietários das terras onde se encontravam as folhas e o cipó também seriam regularizadas, sendo necessária, agora, uma autorização formal dada pelos primeiros aos grupos ayahuasqueiros para a coleta da matéria-prima. A concessão da ATPF estava condicionada à adequação a tais normas, e as entidades usuárias do chá que não a seguissem corriam o risco de ter o seu material confiscado pelo IBAMA, e de serem multadas em quantias que podiam variar segundo as circunstâncias.

No decorrer da pesquisa de campo, empreendida, em Rio Branco, para o presente estudo, tive oportunidade de registrar esse processo de fiscalização do IBAMA e a organização dos diferentes grupos aqui

considerados frente às novas pressões do órgão. O período do meu trabalho de campo coincidiu, justamente, com o início das medidas de controle do IBAMA. Constatei, em diversas circunstâncias, que os centros e núcleos ayahuasqueiros do Acre tinham evidentes dificuldades para se adaptarem às exigências do órgão governamental. Ilustrando esse ponto, presenciei a ocorrência de algumas apreensões da matéria prima utilizada para confeccionar o chá.²²⁸ A maioria dos grupos religiosos usuários da ayahuasca locais possui, também, como já comentamos, uma infra-estrutura organizacional rudimentar. Na época em que se inicia a fiscalização do IBAMA, muitos não dispunham de documentos exigidos pelo órgão, como alvarás de funcionamento, autorizações municipais, estatutos e registros²²⁹. Os problemas sofridos pelas diferentes religiões ayahuasqueiras do Acre no tocante à adequação às normas estabelecidas pelo IBAMA significaram um novo impulso à estruturação institucional desses grupos, conduzindo à criação de alianças entre eles. No final do ano de 2001 algumas de suas lideranças começam a lançar a idéia da constituição de uma entidade que representasse os diversos cultos da ayahuasca, cuidando de seus interesses e expressando suas principais demandas. Tratava-se de uma segunda tentativa, depois da Carta de Princípios, de unificar estratégias e criar mecanismos comuns de negociação com o governo e outros setores sociais. Assim, no início do 2002 é criado o Conselho Deliberativo da Ayahuasca, que reunia cerca de dezessete grupos, todos situados no Acre.

No decorrer da minha pesquisa de campo pude assistir a algumas reuniões desse Conselho, acompanhando as primeiras iniciativas de sua organização. Presenciei a duas destas reuniões, nos meses de fevereiro e março de 2002. Na última, apresentou-se um primeiro modelo do estatuto da entidade, o qual pude apreciar e cuja cópia me foi concedida (12/março/2002). Além disso, a observação dos esforços de criação do Conselho Deliberativo da Ayahuasca, bem como de sua repercussão no campo religioso analisado, implicou no registro de comentários e opiniões, feitos sobre a recente entidade e acerca de eventos relacionados a ela, por adeptos de diversos grupos ayahuasqueiros de Rio Branco. Apesar de significar uma tentativa de construção de alianças e de redes de cooperação entre as religiões enfocadas e, novamente, de uma busca de homogeneização de atitudes e posturas, o empreendimento do Conselho Deliberativo da Ayahuasca expressou, no seu desdobramento, a existência de inúmeras diferenças e de conflitos entre tais grupos. Assim, na minha última ida a Rio Branco, quando concluía o meu levantamento de dados, entre os meses de outubro e novembro de 2002, verifiquei que muitas das primeiras iniciativas de organização da entidade ainda não tinham se concretizado. Até mesmo a elaboração de um estatuto definitivo não foi realizada. Muitos das religiões ayahuasqueiras que abraçaram, no princípio, o projeto, já o haviam abandonado, assim como seus principais articuladores e, na verdade, a idéia da constituição do Conselho encontrava-se nitidamente esvaziada.

Alguns episódios ocorridos durante o movimento de construção desta entidade apontam para os tipos de questões que impossibilitaram sua efetivação. Por exemplo, apenas um mês depois do esboço de um modelo para o que deveria ser o seu estatuto, os núcleos de Rio Branco ligados ao centro dirigido por Augusto Queixada, dissidência da UDV, enviaram uma carta ao governador do Estado do Acre, Jorge Viana, onde faziam uma série de críticas às iniciativas de organização do Conselho Deliberativo da Ayahuasca. A carta dirigia, de um modo genérico, acusações aos grupos que estavam envolvidos com o projeto de consolidação da nova entidade,

²²⁸ Nestes casos, o material apreendido era, em geral, distribuído a outros grupos ayahuasqueiros que encontravam-se em situação regular frente ao IBAMA.

²²⁹ Apurei que na época que saiu a primeira portaria do IBAMA referente à extração do cipó (*Banisteriopsis caapi*) e das folhas (*Psychotria viridis*), em outubro de 2001, existiam ao menos dezoito grupos usuários do chá, localizados em Rio Branco e nas proximidades, que não possuíam este tipo de documentação.

dizendo, por exemplo, que muitos deles permitiam que seus membros “bebessem, fumassem” e se “viciassem em drogas” (05/abril/2002), fazendo, também, explícitas referências à ocorrência de comércio do chá, e ao processo de expansão de algumas destas religiões, colocado como negativo. Num determinado momento, as duas idéias aparecem associadas, mencionando-se que “a venda da Hoasca” estaria ocorrendo sob “a capa de passeios turísticos”. As críticas e denúncias atingiam o próprio Alexandre Dias, representante da SEFE, argumentando que ele estaria sendo “manipulado” por grupos que almejavam criar uma entidade que só visava o lucro. A carta era concluída com a afirmação de que o núcleo de Augusto Queixada não se sentia representado pelo Conselho então recém criado, embora apoiasse a criação de outras entidades que fossem mais legítimas. Nesse sentido, demandava ao governador do Acre que “intervenha no processo” para que se organize o “verdadeiro Conselho Deliberativo da Ayahuasca”.

Mais uma vez os conflitos entre estas religiões são destacados em detrimento de seus esforços de unificação, ao mesmo tempo em que se evidencia uma recorrência a instâncias governamentais na tentativa de legitimar alguns grupos frente a outros. O representante da SEFE, Alexandre Dias, comentou as acusações feitas a ele e à organização do Conselho Deliberativo da Ayahuasca pelos membros do núcleo de Augusto Queixada, apresentando seu ponto de vista sobre os motivos que inviabilizaram a continuidade da entidade. Nas suas palavras,

“Essa carta ao governador, logo quando nós estávamos iniciando as negociações com várias das entidades ayahuasqueiras e com o IBAMA, já mostrava que iríamos ter muita dificuldade no processo (...) Eu fiquei desestimulado, porque estava procurando auxiliar os grupos, e era acusado por um deles de estar apoiando atividades que visavam o lucro, de vender o Daime (...) Era uma acusação que poderia até me complicar diante do governador (...) E vários outros conflitos foram surgindo ao longo de todo o processo (...) As reuniões eram difíceis. Muitas vezes as questões de ordem interna, de natureza religiosa, como as diferenças de doutrinas entre os grupos, se misturavam às questões relacionadas ao controle da extração do cipó e da folha (...) E tinha também muita divergência entre os grupos quanto aos critérios e as regras a serem adotadas (...) Começaram a surgir novas propostas, como a idéia de uma ATPF para o produto da matéria-prima, quer dizer, para o chá (...) Tudo isso foi dificultando o funcionamento do Conselho da Ayahuasca (...)” [AD:SF].

As colocações do representante da SEFE apontam para a constância de conflitos entre os grupos ayahuasqueiros do Acre, mostrando que as diferenças religiosas se sobrepunham, em boa parte dos casos, não apenas à organização de estratégias coletivas mas impediam que interesses comuns emergissem. A proposta da criação de uma ATPF (guias de coleta e transporte do cipó e das folhas) para o chá indica o desejo, de vários desses grupos, de atingirem um controle uns em relação aos outros. Ela relaciona-se, mais diretamente, com divergências de posturas quanto ao processo de expansão dos cultos (opondo aqueles que são mais “locais” aos de caráter mais “global”), bem como às preocupações sobre a “comercialização” do chá e ao receio de que ele fosse inserido num “mercado”. É a decocção, resultante da combinação da folha e do cipó, o ponto central das atenções de todos esses grupos. Por isso, na visão deles, o controle sobre o seu transporte deveria ser mais importante do que o de sua matéria-prima. Aqui, percebemos que, embora muitas vezes, as religiões da ayahuasca busquem o apoio de agentes do governo, os objetivos de ambos nem sempre convergem. No caso, os

interesses do IBAMA colocavam-se como um controle da extração predatória de espécies vegetais, e os dos grupos religiosos apresentavam-se como uma tentativa de preservar ou, ao contrário, de atacar, práticas doutrinárias em torno do chá e, sobretudo, de defendê-lo enquanto um “sacramento”, embora isto tenha significados diversos nos respectivos centros e núcleos ayahuasqueiros.

Comentarei, a seguir, um episódio ocorrido em Rio Branco no início de 2002, que traz à tona muitas das questões aqui discutidas, elucidando alguns dos principais conflitos e contrastes entre os grupos desse campo religioso. O evento envolve mais imediatamente centros da linha do Santo Daime, permitindo o reconhecimento de suas diferentes visões e posturas, referindo-se, também, ao contexto das novas normas de fiscalização do IBAMA quanto à extração do cipó e das folhas. Mas ele se relaciona, de um modo geral, a temas e problemas que concernem às três linhas enfocadas, e às suas segmentações internas. A descrição e análise do caso contribuirá para a compreensão das oposições que marcam, atualmente, o campo ayahuasqueiro, e que operam na construção de suas fronteiras internas e externas. Passemos a comentá-lo.

Alguns eventos elucidativos: acusação e conflito

No dia 19 de janeiro de 2002, o juiz Jair Araújo Facundes determinou a apreensão de 265 litros de Daime, encontrados na residência do senhor Carlos Fernando da Silva, localizada na Vila Irineu Serra. A Polícia Federal compareceu ao local e seguiu a determinação judicial. A decisão foi uma resposta à denúncia, encaminhada aos representantes legais, de que Carlos Fernando possuiria “maconha” ou “Santa Maria” em sua casa (Jornal Página 20, 22/01/2002; www.agazeta-acre.com.br). Contudo, a substância não foi encontrada com o denunciado. Nessas circunstâncias, a Polícia Federal resolveu apreender o chá, visto que Carlos Fernando não possuía as guias de coleta e transporte do cipó e das folhas (ATPF) expedidas e exigidas pelo IBAMA. Estabeleceu-se, também, que Carlos deveria pagar uma multa ao instituto do meio ambiente.

Não consegui apurar junto aos órgãos judiciais locais a autoria da denúncia. Entretanto, dados recolhidos junto a centros do ALTO SANTO sugerem que, muito provavelmente, algumas de suas lideranças foram as responsáveis pelas denúncias a Carlos. O uso de determinados termos, como o de “Santa Maria”, na própria acusação encaminhada à justiça, aponta igualmente nesta direção, já que se trata de expressão própria do universo religioso daíemista. É importante notar que o acusado reside na Vila Irineu Serra, onde se localizam quatro dos centros do ALTO SANTO.²³⁰

Um de meus informantes, o presidente do CEFLIMMAVI, centro do ALTO SANTO também situado no bairro Irineu Serra, me garantiu que as acusações contra Carlos foram feitas por João Rodrigues (Nica), dirigente do CICLU. Ele procurou defender o denunciado, dizendo que as acusações eram mais uma prova da “intolerância” de Nica, e de seu “desrespeito” em relação a outras pessoas e grupos que utilizam o chá (AS:C-6, J). É importante reter, no entanto, que o presidente (José) é um ex-membro do CICLU, e que ele próprio já havia se desentendido com Nica. Nesse sentido, sua argumentação expressa outros conflitos, além do protagonizado por Carlos naquele momento. Na entrevista que realizei com Nica, ele não confirmou a acusação de José, mas disse que achou “justa” a apreensão do Daime de Carlos, por considerar que ele estava “desrespeitando” a bebida e o “Mestre”, ao misturá-la com “drogas”, concluindo que “a justiça e a polícia” deviam ser “chamadas” sempre que isso acontecesse, para que o Daime fosse usado “como o Mestre ensinou” (AS:C-2, N).

²³⁰ Infelizmente não pude contactar e entrevistar Carlos Fernando, pois, logo após o ocorrido, ele deixou Rio Branco, ficando ausente da região por um longo período.

No momento da ocorrência da apreensão do chá pela Polícia Federal, Carlos encontrava-se desligado das igrejas da linha do Daime, mas era conhecido por já ter freqüentado muitas delas, principalmente os centros do ALTO SANTO, embora também já tivesse estado envolvido com a Colônia Cinco Mil. Ele havia sido filiado, durante um período, ao CICLU-ALTO SANTO, de Peregrina Gomes Serra. De um modo geral, entre os membros do ALTO SANTO, Carlos é visto como alguém “problemático”, “difícil”, possuindo uma imagem bastante negativa. Conta-se que ele viveu conflitos em todas as igrejas que freqüentou, brigando com seus membros e dirigentes (AS:C-6; if.1). A esposa de Carlos, antes de se casar com ele, pertenceu, por vários anos, à Colônia Cinco Mil, comunidade do CEFLURIS. Algumas pessoas explicaram os problemas sofridos por Carlos, na sua participação em grupos daimistas, como um resultado de uma crise conjugal.

Vários entrevistados, sustentaram que, inicialmente, Carlos, que já freqüentava centros do ALTO SANTO, teve dificuldade de aceitar a adesão da esposa à Cinco Mil, posteriormente, contudo, passando a participar dos trabalhos desta igreja junto com sua cônjuge. Mas o casal não permaneceu por muito tempo na comunidade do CEFLURIS, desentendendo-se com alguns de seus integrantes e voltando a freqüentar grupos do ALTO SANTO (AS:C-1; if. 2). Por fim, eles se filiaram ao CICLU-ALTO SANTO, dirigido por Peregrina Gomes Serra. Esta me disse que aceitou a participação do casal no seu centro impondo uma série de condições. Entre as suas ressalvas, destacava-se a exigência de que eles deixassem de freqüentar outros grupos, passando a tomar o Daime só na sua igreja (PGS). Alguns meses depois, no entanto, Peregrina acabou por expulsar Carlos de seu centro, embora continuasse permitindo que sua esposa participasse dos “trabalhos” aí realizados. A decisão de Peregrina se deu após uma “crise de ciúmes e loucura” feita por Carlos, quando ele teria agredido sua esposa. Peregrina relatou que ele, após um trabalho de Daime, ao chegar em casa, rasgou a farda de sua mulher, alegando que ela havia flertado com outros homens (PGS). Tais fatos se passaram antes da apreensão de Daime pela Polícia Federal, anteriormente citada.

Carlos era visto como uma pessoa polêmica, também, conforme se associava a um suposto uso da *Cannabis sativa*, chamada, nesse contexto, de “Santa Maria” e, por outro lado, ao movimento de disseminação do culto daimista para outras regiões do país. A primeira questão estava mais diretamente relacionada com o envolvimento anterior de Carlos com a Cinco Mil. Já a segunda, vincula-se ao fato de que ele era conhecido por saber preparar Daime, e classificado por muitos como uma das pessoas locais que “enviavam” o chá para grupos ou pessoas de “fora”, “do sul”, não necessariamente ligados a esta religião (AS: C-3, if. 3; C-2; if.4; C-6, if. 1). Os comentários referiam-se mais especificamente à ligação de Carlos com paulistas. Tais observações, na verdade, são constantemente acionadas por membros de vários centros do ALTO SANTO nas suas acusações contra o CEFLURIS, e particularmente à Cinco Mil. O uso da “Santa Maria” e o movimento de expansão do culto daimista são, geralmente, identificados ao centro fundado pelo padrinho Sebastião, conforme mostramos no capítulo 1, colocando-se como umas das principais oposições entre os segmentos do ALTO SANTO e do CEFLURIS, responsáveis pela definição dos limites entre eles. Ambas questões remetem a um receio quanto a associação do chá a um contexto de ilegalidade, envolvendo-o em situações de “tráfico”, “comércio” e “turismo”.

As acusações feitas contra Carlos explicitavam esses temas. Muitas pessoas explicavam a apreensão do chá, empreendida pela Polícia Federal, como uma punição pelo fato de Carlos enviar Daime para o “sul”, comportamento visto como contrário aos preceitos “doutrinários” e à “tradição” daimista (AS:C-1, if.5, if. 6; C-3, if. 3). Ao mesmo tempo, as críticas feitas a determinados grupos, como o CEFLURIS, entendidos, às vezes,

como causadores da disseminação, em larga escala, do consumo do chá, pareciam encontrar respaldo e justificativa nos eventos descritos. Assim, um membro do CICLU-ALTO SANTO, ao comentar o caso, expôs argumentos que visavam repreender tanto Carlos quanto aqueles que ligavam-se ao processo de criação de novas igrejas daimistas fora da região Amazônica. Vejamos sua fala:

“Eu acho que isso aconteceu porque não estava certo mesmo. Ele não estava usando o Daime para o bem. Tinha que denunciar para o IBAMA, para a polícia mesmo (...) Não é todo mundo que pode trabalhar com o Daime, e não pode ficar mandando Daime para todo canto. Isso é um perigo! O Daime tem que ser usado por quem tem uma orientação, dentro de uma doutrina (...) Agora, esse Daime que é enviado para longe, às vezes para pessoas que nem tem ligação com a doutrina, como a gente sabe que vai ser usado como se deve? (...) Esse é o perigo de ficar abrindo igreja em todo lugar (...) E vão surgindo um monte de centros, um monte de gente dizendo que é daimista, em todo canto, fazendo os maiores absurdos, misturando Daime com tudo que é coisa... sem a menor noção do que é a verdadeira doutrina do Mestre (...) Por isso, que vira e mexe, sai uma notícia no jornal, na televisão, acusando a gente de tráfico, de usar droga (...) Eles ficam abrindo igreja em todo lugar e a gente, depois, ainda leva a culpa (...) O Mestre dizia que não se deve fazer propaganda do Daime. Quem tiver que chegar até essa casa vai chegar sozinho, não é preciso chamar. Mas tem uns centros aí que já estão fazendo até turismo de Daime... daí para começar a vender Daime é um pulo! “ [AS: C-1; if. 6].

No decorrer da minha pesquisa de campo, foi possível perceber que as acusações de “tráfico” de Daime ou Vegetal eram bastante acionadas. Neste ponto é importante mencionar uma matéria publicada pela Revista Veja, no ano de 2000, intitulada “O Barato Legal” (13/09/2000). O artigo fazia várias críticas às religiões ayahuasqueiras e a seus adeptos, atendo-se especialmente aos casos de sua expansão para o exterior, representados pela UDV e pelo CEFLURIS. O jornalista Ricardo Galhardo, que assinava a matéria, especulava sobre os preços pelos quais o chá seria vendido na Europa e nos E.U.A, acusando as religiões ayahuasqueiras brasileiras de cobrarem quantias altíssimas. Ele comentava, também, a prisão de dois daimistas do CEFLURIS na Espanha, lamentando que o governo do Brasil e renomadas instituições estivessem gastando esforços para tentar negociar sua liberdade. O artigo suscitou, evidentemente, muita indignação no meio ayahuasqueiro, com o surgimento de várias respostas, cartas, publicações de seus representantes e membros dos respectivos cultos. A maior parte das denúncias levantadas parece não ter fundamento, e até hoje alguns grupos, como o CEBUDV, estão em litígio judicial com a Revista Veja. Porém, sua publicação reforçou a idéia de que o chá poderia estar sendo “comercializado” ou “traficado”, disseminando concepções como a da existência de um “mercado negro” de Daime e Vegetal no próprio campo religioso enfocado. As acusações sofridas por Carlos, no início de 2002, bem como os comentários feitos acima pelo integrante do CICLU-ALTO SANTO se davam, também, nesse cenário.

A idéia de um “mercado negro” do chá ilustra muito bem as nossas considerações. Assim, muitas vezes, dirigentes das respectivas linhas procuram legitimar suas lideranças e posições, ou exercer um domínio sobre outros centros, impedir a formação de novos grupos, e ainda controlar suas filiais e extensões através dessa ou de noções similares. Acusações de “tráfico” da ayahuasca, denúncias e matérias sensacionalistas como a publicada

pela Revista Veja se, por um lado, causam revolta, por outro, acabam por justificar os esforços centralizadores de muitas destas religiões. Elas servem para destacar o argumento de que um espaço ou mercado, de uso do chá, “paralelo” ao controle e ao poder dos dirigentes das igrejas, centros ou núcleos é perigoso e ameaçador. Percebemos, nos depoimentos citados, que na ótica de vários dos adeptos de centros do ALTO SANTO, uma das ameaças principais é a deturpação da “tradição” ou da “autêntica” e “original” doutrina, religião, culto. Muitos deles colocam-se abertamente como defensores dessa “ortodoxia” em oposição a outros grupos, como o CEFLURIS, acusados de desviarem os princípios doutrinários do Santo Daime. Mas o caso da apreensão do chá em Rio Branco, aponta também para as oposições e disputas ocorridas no interior do ALTO SANTO. Afinal, como vimos, ele envolve de uma maneira direta os membros de seus centros. Praticamente todos os envolvidos (o denunciado, os denunciantes, os defensores de acusados e acusadores) são ou já foram membros do ALTO SANTO, e residem no mesmo local. Em determinados momentos, como observamos, é bastante claro que as acusações, defesas e argumentações relativas ao evento ocorrido com Carlos ocultam, igualmente, críticas e disputas entre os adeptos deste segmento daimista. Nesse sentido, o depoimento do senhor Osmar, presidente do CICLUMI, também do ALTO SANTO, é esclarecedor.

“Eu soube que foi o pessoal do Nica que fez a denúncia para a Polícia, mas eu não sei se é verdade, não posso dizer (...) É que tem muita desunião (...) O pessoal ouve dizer Alto Santo e pensa que é uma coisa só, que é tudo igual. Mas não é bem assim.... Quer dizer, no fundo é, porque é uma doutrina só, do Mestre. Mas sempre tem uns que querem ser melhor do que os outros, querem se impor (...) E também tem muita maldade, mentira, inveja (...) O Carlos tinha uma ligação com um pessoal de São Paulo, mas aí o povo já começou a falar que ele estava misturando Daime com droga... com maconha, que ele estava fazendo tráfico (...) É o correio da má notícia. Eu sei muito bem como é isso, porque eu já sofri muito com esse tipo de coisa (...) Falam muito do meu centro, só porque tem grupos no sul que tem uma ligação com o meu trabalho. Mas são grupos que seguem uma orientação, que trabalham com o Daime dentro da doutrina do Mestre Irineu. Pode ter algumas diferenças, alguns trabalhos e hinários que não são feitos lá, mas é a mesma linha do Mestre (...) Agora, eu nunca vendi Daime, nunca nem dei o meu Daime para pessoas que querem usar a bebida de uma forma desorientada, sem um controle, de uma igreja, de um centro, de um dirigente (...) Uns anos atrás, apareceram dois rapazes aqui, dizendo que eram estudantes da Unicamp, que queriam levar o chá para Campinas para estudar. Eu não dei nem uma gota para eles. Parece que eles andaram por todo o canto com a mesma história, foram em várias igrejas (...) E eu sei que teve lugar onde eles conseguiram o Daime. Mas eu não vendo, não dou para quem não tem orientação para usar, de jeito nenhum (...) Depois, se descobriu que eles não eram estudantes, mas eram jornalistas disfarçados” [C-5; Os].

O centro de Osmar, situado num bairro rural de Rio Branco, distante da Vila Irineu Serra, abarca um número pequeno de membros, mas possui algumas extensões no estado de São Paulo, além de ligações menos formais com grupos que inserem-se num contexto de uso do chá mais “alternativo”. Osmar pertenceu ao CICLU dirigido por Peregrina e, depois, apoiou a cisão liderada por Tetéo. Posteriormente, na década de noventa, como vimos, ele decidiu criar o seu próprio grupo. Este, muitas vezes é criticado, por membros dos demais centros do ALTO SANTO, em função de suas relações com pessoas ou grupos do “sul” que estariam, afirma-se, usando o Daime enviado por Osmar de uma forma inadequada ou fora da “doutrina” (AS; C-2, if. 2). No seu depoimento, contudo, Osmar responde a tais acusações, devolvendo-as, embora genericamente, aos seus acusadores. O caso

mentionado por ele, dos estudantes que se passavam por jornalistas, foi relatado em outras entrevistas, e parece se relacionar com a origem da matéria da *Veja*, anteriormente mencionada.

É interessante analisar mais de perto algumas das discussões e argumentações desenvolvidas nas matérias jornalísticas que comentaram o episódio da apreensão de Daime na residência do ex-membro do ALTO SANTO. Assim, numa delas afirma-se que o chá encontrado na casa de Carlos havia sido “colhido ilegalmente”, com a finalidade de “abastecer mercados no Sul e Sudeste do país”. Passa-se, em seguida, a fazer uma série de considerações acerca da existência de um “tráfico de Daime” que alimentaria um “mercado nacional e internacional milionários”, nos quais a bebida seria vendida até por 300 dólares o litro. O delegado de Rio Branco, entrevistado para a matéria, por sua vez, justifica a apreensão do Daime dizendo que a quantidade do chá, sob a posse de Carlos, era muito grande, não podendo ser, portanto, apenas para uso familiar, como o denunciado havia alegado, mas indicando um evidente “comércio” da substância (Jornal Página 20, jan/2002). Sugere-se, ainda, no artigo, que a “comercialização” de Daime é proibida e constitui crime.

Observamos, contudo, que muitas destas afirmações não têm, de fato, fundamento legal, embora algumas sejam expressas por representantes da justiça. Em primeiro lugar, ressaltamos que, no que alude ao controle do IBAMA com relação à coleta do cipó e das folhas, não se trata de legalização e sim de regularização da extração destas plantas. Não poderíamos falar, assim, que elas foram colhidas “ilegalmente”. Também não há nenhuma lei brasileira que se refira especificamente ao “comércio” ou “tráfico” do chá, seja proibindo-o ou permitindo-o. Os documentos emitidos por órgãos da justiça e governamentais, que abordam a questão, são todos pareceres, que incluem recomendações, as quais enfatizam, é verdade, a necessidade de se fazer um uso religioso da ayahuasca, evitando-se o seu comércio ou venda. Por fim, a apreensão dos litros de Daime é incoerente quando lembramos que as guias de autorização expedidas pelo IBAMA se reportam ao transporte da matéria prima utilizada para a confecção do chá, e não para ele propriamente dito. Assim, percebemos que as intervenções e posturas de representantes do Estado ou da mídia parecem expressar, acima de tudo, os diferentes posicionamentos e disputas entre os grupos do campo religioso ayahuasqueiro. Mais uma vez, fazemos uma analogia com o estudo de Yvonne Maggie, sobre a perseguição a cultos afro-brasileiros iniciada com a criação do Código Penal de 1890 (1992). A autora argumenta que, na maioria dos casos, delegados, juizes, médicos e jornalistas não faziam mais do que optar pelas diferentes facções de centros e terreiros. Para ela, ações e opiniões de representantes legais e da imprensa reproduziam as próprias acusações que os membros das religiões mediúnicas moviam uns contra os outros.

De forma semelhante, no evento de Rio Branco, notamos que muitas das categorias acusatórias e dos temas mobilizados pelos adeptos dos cultos ayahuasqueiros, no seu movimento de oposição recíproca, encontram-se presentes nos discursos e ações de agentes externos a esse campo religioso, no momento de sua intervenção no mesmo. Tal é o caso da distinção entre consumo “ritual” e profano do chá, a preocupação com o seu comércio, ou das dualidades entre uso da ayahuasca “local e de “fora”, e ainda entre “tradição” e “expansão” ou “turismo”. Trata-se de questões que colocam-se, como já mostramos, como importantes elementos na definição de identidades e fronteiras das religiões da ayahuasca. Vimos que, nas três linhas, cada um dos pólos destas dicotomias pode ser associado, em diferentes situações, a diversos grupos. Não temos, portanto, identificações rígidas, mas um movimento dinâmico e em constante transformação. Porém, em alguns casos as características de um grupo podem, é claro, fazer com que ele seja mais relacionado a um conjunto de noções do que a outro.

Por exemplo, o CEFLURIS e a UDV (representada pelo CEBUDV), que apresentam um crescimento mais acelerado, são identificados à expansão, às mudanças, aos “de fora”, às inovações e como consequência, inclusive, de possuírem filiais no exterior, são associados, muitas vezes, à idéia de “mercado”, “comércio” ou “turismo” da ayahuasca. O CEFLURIS, mais do que a UDV, é remetido a contextos de ilegalidade e marginalidade, a noções como a de “tráfico” e “droga”, em função do uso da *Cannabis sativa*, feito durante um certo período em suas igrejas. A UDV, como mostramos, é vista como excessivamente “legalista”, “aliada” de advogados, policiais e outros agentes externos. Já os centros do ALTO SANTO e da Barquinha, que expressam um crescimento reduzido, são classificados, em geral, como “locais” ou “regionais”. O ALTO SANTO apresenta-se, e é mais facilmente visto por outros grupos, não só como “local” mas também como mais “tradicional”, como representante das “origens” destas religiões. No entanto, conforme dissemos, tais relações tem um alto grau de relatividade, e os diversos personagens do campo ayahuasqueiro podem, dependendo das circunstâncias, alterar sua ordenação, se alinhando a uma ou outra categoria.

Numa das reuniões do Conselho Deliberativo da Ayahuasca, que participei, pude presenciar a mobilização de algumas destas oposições, observando justamente como elas são acionadas dinamicamente pelos adeptos das religiões pesquisadas. Na ocasião, membros CICLU-ALTO SANTO acusavam lideranças do CEFLURIS de estarem desrespeitando a “doutrina” e a “tradição” do Santo Daime ao “divulgarem”, no site da instituição, hinos do Mestre Irineu e de antigos daimistas que pertencem ou pertenceram ao centro de Peregrina Gomes Serra. Os comentários se referiam mais particularmente a hinos de Antônio Gomes. Um dos representantes do CICLU-ALTO SANTO chegou a acusar o CEFLURIS de estar cometendo um “crime de direitos autorais”, argumentando que existiam familiares de Antônio Gomes e do Mestre Irineu ainda vivos, que faziam parte daquele centro e que poderiam reivindicar “legalmente” seus direitos. Os membros de comunidades do CEFLURIS, como da Cinco Mil, presentes, responderam às críticas, contra argumentando que o ALTO SANTO não poderia se colocar como representante único da “tradição” do Mestre Irineu pois, como disse um deles, “nós também temos, na Cinco Mil, no Mapiá, pessoas da família do Mestre e parentes de Antônio Gomes. Nós também temos direito a esses hinos e à doutrina do Mestre”.

Aqui, gostaria de registrar que, ao longo da minha pesquisa de campo, observei que a definição dos conflitos bem como a construção de alianças entre as religiões ayahuasqueiras, segue, igualmente, certos critérios, os quais implicam numa maior probabilidade da ocorrência de aproximações, acordos ou polêmicas e, inversamente, de concorrências entre determinados grupos, mais do que em outros. Por exemplo, os centros e núcleos matrizes de cada uma das linhas, isto é, aqueles de onde se originaram cisões e dissidências, mantém, em geral, relações de boa vizinhança e de diplomacia. Já a hostilidade entre dois grupos de uma mesma linha pode ser bem mais intensa do que a existente entre os de linhas diferentes, sobretudo se, no primeiro caso, estivermos diante de uma matriz e sua fissão. Por sua vez, centros dissidentes e agrupamentos menores, sejam de uma mesma linha ou de linhas distintas, freqüentemente se auxiliam, estabelecendo vínculos de cooperação, principalmente no tocante ao seu processo de afirmação como um novo culto da ayahuasca, conforme já notamos em capítulos anteriores.²³¹

²³¹ Neste ponto, podemos lembrar e nos remeter à análise das “linhagens segmentares” de Evans-Pritchard, em *Os Nuer*. Pritchard mostra que uma “nação Nuer” só existe em contextos de guerra com um inimigo externo; fora desse contexto, em vez de “Nuer” há, por exemplo, duas linhagens principais em conflito, ou uma linhagem média em conflito com outra linhagem média (parte de uma mesma linhagem principal). Às vezes, também, é uma linhagem menor que se enfrenta com outra linhagem menor – no interior de uma linhagem média. Em

É importante frisar, porém, que apesar das inúmeras possibilidades de aproximações e distanciamentos, todos estas religiões procuram, embora de modos diversos, evitar a associação da ayahuasca com idéias de “comércio”, “tráfico” e, sobretudo, “droga”. Mesmo os grupos mais envolvidos com o movimento de disseminação de tais cultos pelo Brasil e para o exterior, negam insistentemente que estejam “vendendo” o chá, e recusam paralelos entre ele e muitas outras substâncias classificadas como “drogas”, “psicotrópicos” ou “alucinógenos”. Inclusive, no caso do CEFLURIS, quando ocorreu a utilização da *Cannabis sativa*, podemos observar a manutenção de uma lógica similar. Assim, verificamos que, aí, a planta era sacralizada, deixando de ser “droga” para tornar-se Santa Maria, e seus usuários não eram “maconheiros” e sim “marianos”, numa alusão à ordem católica de devotos da Virgem Maria. Distinguia-se, com isso, dois contextos de consumo da substância: o sagrado e o profano. Vários exemplos fornecidos ao longo do presente capítulo apontam para a recorrência desta distinção, mantendo-se nos diversos casos a preocupação de afirmar um uso “ritual” ou “religioso” do chá, distinto de um outro “profano”. “Droga”, “drogado”, “alucinógeno” são estigmas que ameaçam, atualmente, as religiões ayahuasqueiras, mas são também categorias fundamentais na construção das suas fronteiras, tanto internas quanto externas. Trata-se de acusações das quais todos grupos procuram se afastar e que, por outro lado, podem ser mobilizadas por cada um deles para atacar os demais, na busca da legitimação de suas práticas e cultos.

Quando alguns grupos acusam outros de estarem fazendo “comércio”, “turismo”, “propaganda” ou disseminado e expandindo excessivamente as doutrinas, religiões e o uso da ayahuasca, estão, em última instância, trabalhando com a oposição entre “sacramento” e “droga”, procurando inserir o seu próprio contexto de consumo do chá na primeira categoria, e aqueles das demais religiões, na segunda. Vale lembrar, aqui, que, de um modo geral, os dirigentes dos centros, núcleos e igrejas das três linhas desencorajam ou, mesmo, proíbem que os seus membros consumam a bebida em outros lugares, isto é, em grupos que não sejam os seus. A recomendação fundamenta-se num receio e numa acusação velada de que a beberagem seja utilizada inadequadamente pelas restantes religiões ayahuasqueiras. Durante minha pesquisa de campo, ouvi, várias vezes, integrantes das diferentes linhas e suas segmentações internas acusarem-se reciprocamente de misturarem substâncias danosas, perigosas ou ilícitas à ayahuasca. Questiona-se, freqüentemente, os modos de elaboração do chá, sua qualidade, sua “pureza” quando ele é utilizado em outros grupos, duvidando-se que a sua sacralidade seja preservada quando ele é consumido num contexto diferente.

As igrejas e comunidades do CEFLURIS sofrem muitas acusações semelhantes, devido à questão da Santa Maria. Mas elas não são as únicas. A UDV, por exemplo, que, freqüentemente, dirige muitas críticas e denúncias de “uso de drogas” ao CEFLURIS, normalmente é, também, vista com bastante reserva pelos demais grupos desse campo religioso, em função de uma série de características que a distinguem mais acentuadamente, algumas já comentadas aqui. Assim, nela, há a tradição de se mesclar a ayahuasca com os “nove vegetais”, o que pode conduzir a comentários de que a UDV usa um “outro chá” ou uma “mistura”. Isto, aliado ao fato de que, em todos os cultos, utiliza-se a denominação “Daime”, enquanto na UDV o termo para o chá é “Vegetal”,

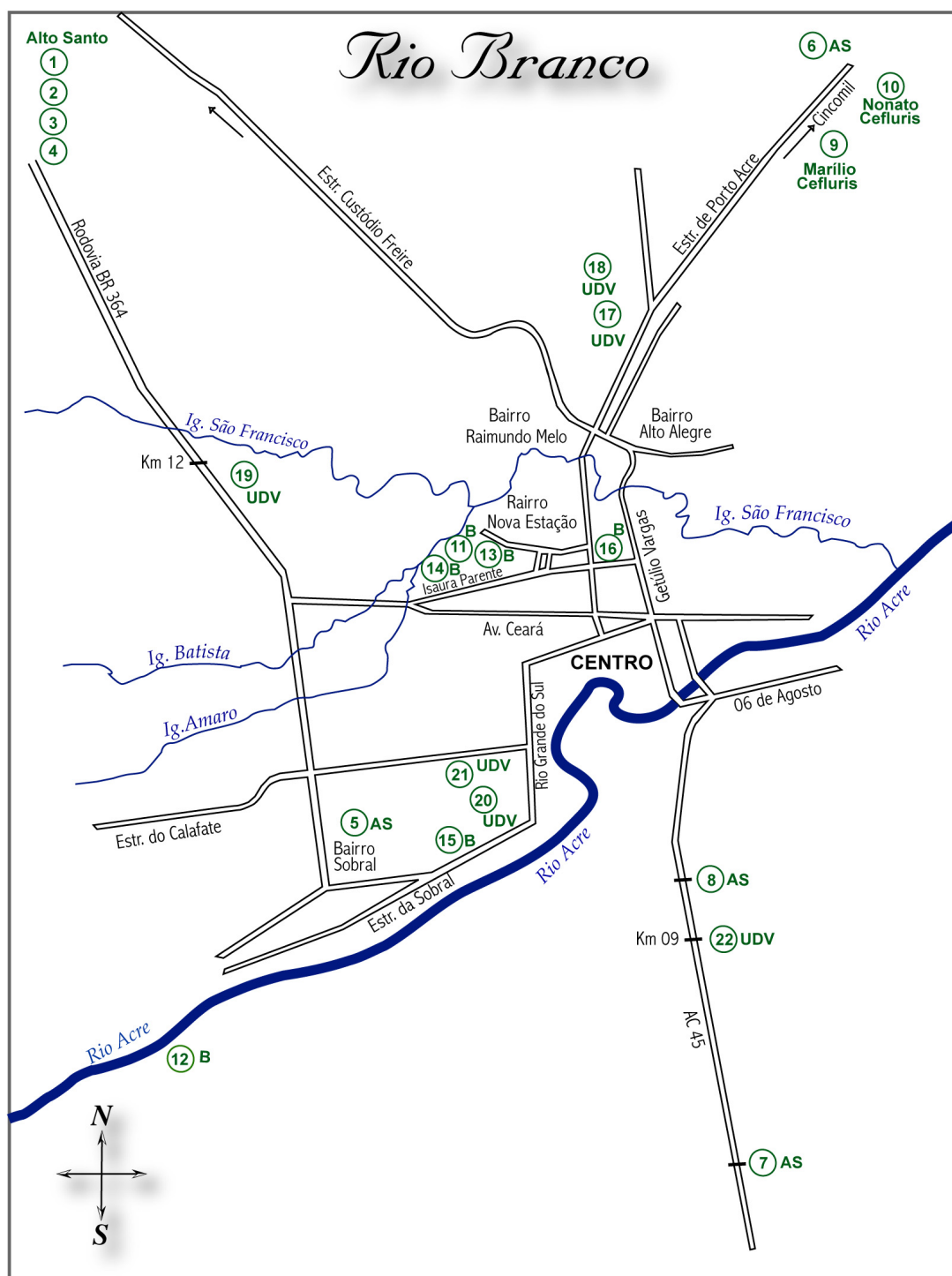
outras palavras, o conflito afirma a identidade de um grupo mas, inicialmente, há conflito entre os mais próximos, depois, conflitos em planos intermediários e, finalmente, a nação enfrenta os seus inimigos externos (1978). O caso das religiões ayahuasqueiras e suas segmentações internas envolve situações similares. Assim, pode ocorrer conflito e oposição entre centros e núcleos locais de uma mesma linha ou segmento; mas, em demais circunstâncias, temos conflitos entre segmentos ou entre linhas diferentes e, ainda, podemos assistir ayahuasqueiros, de um modo geral, se debatendo contra inimigos na escala da sociedade nacional – como por exemplo o Estado legislador das drogas permitidas e proibidas

costuma gerar um distanciamento maior entre esta linha e as restantes. Por sua vez, alguns centros da Barquinha, onde o tabaco é utilizado ritualmente, sofrem acusações similares, embora também possam acusar grupos diferentes de misturarem “drogas”, “maconha”, “alucinógenos” ao Daime ou Vegetal. Torna-se claro, agora, que, não só a ayahuasca, mas distintas plantas e substâncias psicoativas desempenham um papel importante na construção das formas rituais, dos conjuntos cosmológicos e das fronteiras de cada uma dessas religiões. O tabaco, a *Cannabis sativa* e, até os “nove vegetais”, são elementos mobilizados pelos adeptos das três linhas na sua busca de diferenciação e legitimação, o que remete, também, à definição dos limites e das relações do campo religioso ayahuasqueiro com demais campos e setores da sociedade.

Vimos, assim, no presente capítulo, que a expansão dos cultos ayahuasqueiros abarca uma dinâmica intensa de fissões, as quais se apresentam através de categorias de acusações específicas, que os integrantes desse universo religioso movem uns contra os outros. Observamos, ao longo da tese, que os tipos de acusações acionados mudam no decorrer do tempo. Neste capítulo, procuramos ressaltar as principais categorias acusatórias utilizadas, na atualidade, pelos adeptos do Santo Daime, da Barquinha e da União do Vegetal. Constatamos que a idéia de “tráfico” e “comércio” do chá, bem como a de “uso de droga” serve de base, em muitos casos, para a elaboração dos conteúdos das oposições e distinções empreendidas. Simultaneamente, é possível notar que tais estigmas vêm, também, de fora do campo ayahuasqueiro, expressando os modos como esses cultos são percebidos e classificados no interior da nossa sociedade. Contudo, mostramos, também, que agentes externos às religiões da ayahuasca, em muitas circunstâncias, são influenciados por sua lógica, passando a expressar suas diferentes óticas e posições, relativas aos seus diversos segmentos internos.

Trata-se de uma relação dialética, onde acusações e estigmas sociais dirigidos pelo meio externo contra esses cultos ayahuasqueiros passam a ser utilizados internamente por seus próprios grupos na construção de suas fronteiras uns com os outros, associando-se, a partir daí, a noções e dualidades religiosas especiais. Assim, os estigmas de “droga”, “alucinógenos”, “tráfico”, vindos de fora, são alinhados a outras oposições internas ao campo religioso ayahuasqueiro. Portanto, de um lado “tradição”, “doutrina original”, “ritual”, “matriz”, “ortodoxia”, “mais cristão”, “mais antigo”, “mais espiritual e sagrado”; do outro lado, “inovação ritual”, “doutrina deturpada”, “dissidência”, “mais africano”, “mais umbandista”, “do sul”, “menos autêntico e original”, “mais material e profano”, só para mencionarmos alguns exemplos. Num segundo momento, tais distinçõesêmicas passam a fundar, em parte, os argumentos e ações dos representantes do governo, da mídia e demais esferas e domínios sociais, no seu relacionamento com as religiões ayahuasqueiras. Em suma, os contrastes e continuidades entre as linhas do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, envolvendo as suas respectivas cisões internas, remetem às decontinuidades bem como as às alianças entre estas religiões e a sociedade mais ampla a qual elas pertencem.

Localização e Distribuição dos Centros, Igrejas e Núcleos das Três Linhas em Rio Branco



Legendado Mapa dos Grupos de Rio Branco

- 1- CICLU-ALTO SANTO (Peregrina Gomes)
- 2- CICLU (Nica)
- 3- CICLUJUR (Ladislau e Tufi)
- 4- CEFLIMMAVI (José)
- 5- Centro da Rainha da Floresta (CRF- Nazaré)
- 6- Centro de Regeneração Espírita (CRE- Erminio)
- 7- CICLUMI (Osmar)
- 8- CELIVRES (Gilherme e Valcário Granjeiro)
- 9- Colônia Cinco Mil (Maurílio)
- 10- Centro e Pronto Socorro Raimundo Irineu Serra (Nonato)
- 11- Centro Espírita, Luz Amor e Caridade (Maria Rosa e Juarez Xavier)
- 12- Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz (Manuel Araújo; Francisco Hipólito Araújo)
- 13- Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos (Antônio Geraldo; Antônio Geraldo Filho)
- 14- Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz (Francisca Gabriel)
- 15- Centro Espírita Santo Inácio de Loyola (Inácio)
- 16- Centro Espírita de Obras de Caridade Raios de Luz Nossa Senhora Aparecida (José do Carmo)
- 17- Núcleo João Lango Moura (UDV/CEBUDV)
- 18- Núcleo Jardim Real (UDV/CEBUDV)
- 19- Pré-Núcleo Belo Jardim (UDV/CEBUDV)
- 20- Núcleo Tucunacá (UDV- filial do Mestre Augusto)
- 21- Núcleo Rosa do Sol (UDV- filial do Mestre Augusto)
- 22- Centro de Muniz (UDV –dissidência do grupo do Mestre Augusto)

. AS – Alto Santo

. B. – Barquinha

. UDV – União do Vegetal

Conclusão

A diversidade de elementos e o intenso movimento de fissões descrito e analisado nos capítulos anteriores não anula o objetivo central da presente tese, que é salientar o vínculo entre todos os grupos aqui comentados, mostrando que eles participam de uma mesma tradição religiosa. Procuramos apontar, ao longo do nosso texto, para as várias relações existentes entre os cultos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal. Assim, indicamos que os três casos apresentam semelhanças no seu processo de formação, incluindo a referência a um determinado conjunto de aspectos socio-culturais, históricos e religiosos. Vimos, deste modo, que os fundadores das linhas e muitos dos seus primeiros adeptos, possuíam uma trajetória de migrantes nordestinos, que se estabeleceram em regiões da Amazônia para trabalhar como seringueiros. A confluência de elementos culturais nordestinos e de crenças típicas do universo amazônico, presente na experiência destes migrantes, é fundamental na constituição das religiões das quais tratamos. Entretanto, ela se manifesta de formas diferentes em cada uma delas.

A primeira e marcante contribuição do meio cultural amazônico à formação do Santo Daime, da Barquinha e UDV é, evidentemente, o consumo do chá ayahuasca, que nos permite trabalhar, no nosso estudo, com a definição de *cultos ayahuasqueiros*. Verificamos, contudo, que além do uso da bebida, outras práticas, noções e tradições relacionadas a ela, também se destacam na constituição dos rituais e da cosmologia destas religiões. Tal é o caso da pajelança amazônica brasileira e do vegetalismo peruano, que compreendem uma mentalidade empírica-fitoterápica que, aliada a crenças de feitiçaria, se aplica sobretudo ao tratamento de doenças. Simultaneamente, detectamos nas três linhas, a presença de um imaginário que privilegia temas sobre as relações entre o mundo dos homens e a natureza, próprio de uma cultura cabocla. As influências nordestinas se fazem sentir em todos os grupos. Sobressaem-se a manifestação de diversos componentes rituais populares cristãos nos respectivos cultos. Por outro lado, ocorre a adoção de elementos de religiões afro-brasileiras, típicas do nordeste do país.

Observamos que este conjunto de crenças e práticas comuns ao Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal conduzem, porém, a desenvolvimentos particulares, originando formas rituais, míticas e doutrinárias diversas. Por exemplo, em cada uma das religiões abordadas o tema das relações entre seres humanos e plantas recebe diferentes interpretações, e expressa-se de forma mais ou menos enfática nos seus rituais ou na sua mitologia e na doutrina e nos preceitos morais. Vimos que o tema pode ser desdobrado em mitos que enfatizam o mote da transformação de homens em vegetais, na idéia de uma relação estreita entre os fundadores dos cultos e a bebida aí utilizada ou, de outro modo, numa prática terapêutica fundada no conhecimento de chás, banhos de ervas, remédios naturais. Ao mesmo tempo, notamos em todas as linhas atitudes e lógicas que destacam tanto uma aproximação quanto um afastamento em relação a aspectos do universo cultural amazônico ligado ao uso da ayahuasca. Em alguns casos, há bastante analogia entre os modos como isto ocorre. Tal é a situação dos personagens Pizango e Chico Lourenço, respectivamente ligados às iniciações do Mestre Irineu (do Santo Daime) e do Mestre Gabriel (da UDV). Ambos inserem-se nos mitos que fundam, nas duas linhas, os seus próprios usos rituais da ayahuasca, que devem contrastar com o seu antigo contexto de consumo. Nesse sentido, Pizango e Chico Lourenço representam uma tradição que é simultaneamente negada e afirmada.

As influências de tradições nordestinas também se apresentam, e se combinam com outros elementos culturais (como os de origem amazônica), de formas diferentes nos diversos grupos estudados. O Santo Daime e

a Barquinha deixam transparecer mais evidentemente traços de um catolicismo popular. Assim, conforme mostramos, seus calendários rituais são organizados tendo como base festas de santos, e suas cerimônias lembram, em vários aspectos, festejos como dos Santos Reis, a Congada, o Divino Espírito Santo, o baile de São Gonçalo, entre outros, correntes em todo o Brasil, mas especialmente praticados no nordeste. No Santo Daime, a influência cristã é também bastante ressaltada na mitologia, onde crenças sobre Jesus, a Virgem Maria e os santos se associam a concepções do *vegetalismo ayahuasqueiro* e da pajelança cabocla ou, ainda, do espiritismo Kardecista. Na União do Vegetal encontramos, igualmente, a presença de elementos do cristianismo popular, embora eles não se expressem de um modo tão enfático como nos cultos da Barquinha e Santo Daime. Neste caso, os detectamos de uma forma mais sutil e dispersa, em alguns níveis dos mitos (como na *História da Hoasca*, que menciona Jesus em algumas passagens), do conjunto doutrinário (que se apresenta como “cristão”), na cosmologia (que faz associações entre Jesus e o Mestre Gabriel).

Outro conjunto de características comuns às três linhas, com desdobramentos particulares em cada uma delas, é o que se refere às religiões afro-brasileiras, tanto àquelas mais diretamente vinculadas à cultura do nordeste, como o Candomblé e as tradições mina-jeje do Maranhão, como a Umbanda do sudeste do Brasil. Vimos que, contrariamente ao que se coloca em discursos oficiais de seus representantes, a constituição da União do Vegetal se dá a partir de um diálogo e de trocas com cultos afro-brasileiros, especialmente com terreiros que tem uma origem mina-jeje. Muitos dos elementos rituais (como o tipo de transe) da UDV consolidam-se por meio da negação de uma relação com o universo religioso “afro”, embora na prática componentes deste último sejam acionados na elaboração das cerimônias e da simbologia udevista. Este é o caso de algumas chamadas e histórias evocadas nas sessões de Vegetal, além de termos e adereços utilizados nelas. Na Barquinha percebemos uma presença mais nítida de crenças e práticas da Umbanda, com o desenvolvimento de um culto específico voltado para entidades como “caboclos” e “pretos-velhos”, onde noções como a de mediunidade são cruciais. Seres como os “encantados” também são cultuados nesta linha, evidenciando tanto uma relação com a encantaria amazônica (Maués 1990 e 1995), como com tradições maranhenses mina-jeje (Ferrete 1995). Já na linha do Santo Daime, observamos que muitos grupos do Alto Santo negam a influência de religiões afro-brasileiras, enquanto alguns do CEFLURIS a admitem, adotando muitas de suas práticas.

É importante atentar para o enfoque do nosso estudo. Embora tenhamos refletido, em alguns momentos, sobre a maior ou menor predominância de diversas matrizes culturais e religiosas no Santo Daime, na Barquinha e UDV, o objetivo principal, na presente tese, foi, antes, analisar as formas pelas quais elementos dessas matrizes são acionados no processo de diferenciação entre os grupos da tradição considerada. Portanto, a preocupação central não foi estabelecer qual religião ou linha é a mais cristã, espírita, africanizada, umbandista etc, e sim compreender como os componentes relacionados a tais universos são utilizados como emblemas de identidade, funcionando como aspectos importantes na delimitação das fronteiras internas ao campo religioso ayahuasqueiro. Assim, na União do Vegetal, procuramos mostrar que as crenças e práticas afro-brasileiras cumprem um papel relevante na construção dos limites desta linha em relação tanto às duas outras, como no tocante a cultos de demais campos religiosos. No Santo Daime, constatamos um processo semelhante, mas observamos também que as relações com cultos afro-religiosos fundamentam, ao menos em parte, a principal segmentação desta linha. Finalmente, na Barquinha, traços classificados como de religiões tais quais a Umbanda e do Candomblé explicam o surgimento das suas rupturas internas. Em todos esses casos, elementos de determinados cultos e tradições são selecionados e transformados em categorias de acusações, as quais muitas

vezes se organizam em conjuntos de oposições. Dito de outro modo, mais ou menos “africano”, “espírita”, “cristão”, “xamânico”, “caboclo”, “indígena”, “umbandista” pode ser traduzido como uma maior ou menor “autenticidade”, “pureza”, “tradição”, “evolução”, “deturpação”, para citarmos alguns exemplos.

Nesse sentido, também, tratamos aqui não apenas dos contrastes entre as linhas mas das suas distinções internas, as quais, conforme tornou-se claro ao longo da tese, podem ser bastante acentuadas. Constatamos que normalmente elas dão origem a várias fissões, marcando árduos conflitos, e legitimando o surgimento de novos grupos numa linha. Esse processo de diferenciação intensa e constante, contudo, é feito através da recorrência a elementos comuns, retirados de uma mesma tradição, que compreende crenças cristãs, da pajelança e encantaria amazônica, da antiga cultura de uso da ayahuasca ou de cultos afro-brasileiros, presentes, de modos diversos, nas três linhas. É por isso que dizíamos, na introdução, que trata-se de uma única tradição que se constrói e se transforma por meio de um jogo de contrastes e acusações entre os seus diferentes grupos. Assistimos a uma dinâmica na qual a unidade se desdobra em diversidade.

Um movimento similar pode ser observado em alguns conjuntos míticos, doutrinários e cosmológicos dos grupos pesquisados. Por exemplo, na UDV, verificamos que os relatos que legitimam a condição especial do Mestre Gabriel e a origem desta religião afirmam, reiteradamente, uma descontinuidade em relação ao “curandeirismo”, às potencialidades de cura do chá, à “curiosidade” do antigo complexo de crenças existente em torno da ayahuasca, bem como no tocante a práticas associadas a cultos afro-brasileiros. Porém, os próprios mitos e rituais da União do Vegetal acabam por evidenciar o seu vínculo, ou seja, sua continuidade com as tradições das quais se procura marcar um distanciamento. Trata-se de um mecanismo básico, presente igualmente em outras situações, quando procura-se afirmar diferenças para garantir legitimidades. Especialmente a lógica mítica se move dessa forma. Como já mostrou Lévi-Strauss, os mitos oscilam entre estruturas contínuas e descontínuas, históricas e sincrônicas (1989, pp. 237-65), pertencendo a domínios diversos. Isto fornece ao mito um caráter de ambigüidade e, segundo o antropólogo, faz com que ele se defina por um conjunto de contradições. É, simultaneamente, esta natureza antinômica do mito que traz à tona as questões que ele procura ocultar.

Procuramos apontar como se dá tal processo no caso particular das religiões aqui consideradas. Assim, vimos que se as mitologias, as doutrinas, os discursos dos respectivos grupos enfatizam recortes, uns em relação aos demais, por outro lado eles operam com materiais comuns. Portanto, observamos que as cosmologias e práticas do Santo Daime, Barquinha e UDV expressam combinações variadas de um mesmo conjunto de temas, que são invertidos, transformados, resignificados, comentados e desenvolvidos diferentemente em cada um dos cultos. Esta dinâmica tornou-se evidente quando nos detivemos nas concepções acerca do chá nas três linhas. Conforme mostramos, a beberagem e seus componentes dão origem a diferentes ordenações cosmológicas, sendo identificados ora a princípios femininos, ora a masculinos, culminando em crenças mais anímicas e em outras que destacam uma lógica terapêutica mágica-fitoterápica. Igualmente, as metáforas em torno do chá, presentes nos vários grupos, trabalham com imagens similares, recorrendo repetidamente a um conjunto de símbolos. Por exemplo, conforme indicamos, personagens como “reis”, “imperadores”, “Incas” são destacados nas mitologias de algumas dessas religiões, enquanto em outras eles aparecem enfatizados nos rituais ou fundamentam distinções morais, possuindo, em cada uma delas, significados e associações diferentes e novas. Nesse sentido, talvez pudéssemos dizer, fazendo um paralelo com a análise de Lévi-Strauss, a qual sustenta que

os mitos são definidos pela totalidade de suas versões (1989, p. 250), que as respectivas religiões ayahuasueiras são “versões” de uma mesma tradição.

Assim também, embora todas elas marquem uma descontinuidade, em suas cosmologias, no tocante a outros cultos desse campo, e a demais grupos religiosos, o fazem de modos diferentes. Nas três linhas existem mitos que procuram validar as suas próprias “doutrinas”, nas quais se insere o uso do chá. Da mesma forma, elas contêm relatos míticos que legitimam a “missão” de seus fundadores, opondo-os aos representantes anteriores da cultura de consumo da ayahuasca. No Santo Daime, verificamos que as narrativas acerca da iniciação do Mestre Irineu descrevem eventos que discorrem sobre “caboclos peruanos” que faziam um “uso primitivo” e “demoníaco” da bebida. Na Barquinha, não encontramos relatos desse tipo, mas a contraposição se estabelece mais em relação ao próprio Santo Daime. Conforme vimos, em algumas versões da história que conta sobre as “revelações” do Mestre Daniel com o chá, ele afirma sua “missão” ao identificá-la como “cristã”, ou “recebida” da “Virgem”, em oposição à linha de Irineu, do “índio” e do “caboclo”. Mas é na União do Vegetal que encontramos uma definição mais precisa das questões relativas à legitimação de uma nova doutrina construída em torno da ayahuasca e, por outro lado, das suas diferenças em relação a demais religiões que utilizam a bebida.

O tema da definição das fronteiras entre a UDV e outros grupos desse campo religioso é tratado detalhadamente na sua mitologia. Como mostramos, na *História da Hoasca* não só explica-se o surgimento do chá e da “União do Vegetal”, mas também de diferentes cultos e práticas ayahuasqueiras. Assim, o personagem *I-Agora*, identificado ao Mestre Gabriel, é o “primeiro hoasqueiro” e, seus antigos discípulos que o traíram, podem ser entendidos como aqueles que deram origem aos restantes usos do chá, distintos da forma como ele é utilizado na UDV. Nesse sentido, talvez possamos dizer que os mitos desta linha enfatizam, mais do que os da Barquinha e do Santo Daime, uma preocupação em afirmar uma supremacia religiosa e doutrinária em relação a outros cultos, sobretudo aqueles que consomem a ayahuasca. Conforme notamos, diferentes contextos de uso da bebida, como também religiões afro-brasileiras, e inclusive o seu surgimento, são inseridos e explicados na mitologia da União do Vegetal. É como se a coerência dos seus mitos pudesse ser garantida ao admitir-se, neles, a existência da alteridade. O fato de tantos elementos, práticas e cultos diversos serem abarcados na cosmologia da UDV é percebido pelos seus adeptos como mais um indício de seu “avanço” e “superioridade” diante das demais religiões ayahuasqueiras. Esta percepção alia-se à idéia de que é apenas nesta linha que explica-se a origem do chá e das plantas que o compõem, originando novos mitos e profecias, agora sobre o destino dos cultos aquilo considerados. Como me disse um Mestre de um dos núcleos da UDV de Rio Branco:

“Eu nunca vi em nenhum outro lugar uma explicação sobre o chá, a folha, o *mariri*, como nós temos aqui na União (...) O Mestre Gabriel conta toda a história, desde o começo. Ele explica até como surgiram todos esses grupos que estão hoje aí, bebendo o chá (...) Está lá na *História da Hoasca* (...) quando ele fala dos *Mestres de curiosidade* (...) Por isso eu digo que vai chegar um dia que todos esses outros grupos vão desaparecer e só vai ter a União do Vegetal (...) Santo Daime, Barquinha, vai tudo virar União do Vegetal. Porque o Mestre Gabriel é o primeiro hoasqueiro, que voltou justamente para fazer a União do Vegetal (...) Isso já está acontecendo. Você não viu? Agora mesmo, nós acabamos de conseguir uma autorização para beber o chá nos E.U.A, mas nós conseguimos para nós. A autorização, o direito de beber o Vegetal, foi concedido só para a UDV (...) O próprio tempo, as leis estão mostrando (...)” [CEBUDV-if.7; RB].

Percebemos que a mitologia fundamenta as práticas e, também, os posicionamentos e estratégias políticas destes fiéis, diante de instâncias governamentais e setores diversos da sociedade. A concessão legal para consumir a ayahuasca nos E.U.A, mencionada no depoimento e comentada no capítulo quatro, é explicada como resultado das próprias previsões míticas da UDV. A idéia de que o Mestre Gabriel é o responsável pela realização da “União do Vegetal”, explorada na *História da Hoasca*, é transformada no tema da “união em torno do Vegetal”, e serve de argumento para profetizar o fim e o desaparecimento das outras religiões ayahuasqueiras, bem como o conseqüente predomínio da UDV.

Tal lógica encontra um paralelo na maneira como esta linha trata seu próprio processo de fragmentação. Assim, observamos que a União do Vegetal é dotada de mecanismos organizacionais que visam limitar, ao máximo, o surgimento de cisões. Por outro lado, sua estrutura hierárquica, que a configura como uma religião iniciática, na qual os elementos doutrinários são transmitidos segundo os diferentes “graus” e posições ocupados pelos fiéis, procura impedir a ocorrência de constantes inovações míticas e rituais. Isto fornece um caráter particular ao crescimento da União do Vegetal, possibilitando uma analogia interessante com o CEFLURIS. De fato, constatamos que os dois grupos destacam-se, no campo religioso pesquisado, como os que mais manifestam um movimento de expansão. Mas se tanto a UDV como o CEFLURIS expressam, igualmente, um crescimento e uma disseminação considerável, eles conduzem esse processo diferentemente. Enquanto a UDV tenta evitar o aparecimento de novos elementos nas suas mitologias, doutrina e práticas, para controlar, também, as rupturas internas, o CEFLURIS incorpora um número grande de criações rituais e cosmológicas, buscando, assim, assimilar as possibilidades de fissões.²³² Trata-se, portanto, de um outro tipo de controle do movimento de segmentação.

Já o Alto Santo e a Barquinha, ambos menores e menos relacionados com uma expansão dessas religiões, possuem, entre si, mais paralelos no modo como organizam suas diferenças internas e o seu crescimento. Nestes casos, as variações de ordem cosmológica conduzem mais imediatamente ao surgimento de novos e autônomos grupos. Exatamente porque eles são mais regionais e menos expansionistas, parece haver um espaço maior para a criação de dissidências.

Entretanto, salientamos que os esforços de controle das cisões, encontrados em todas as linhas, não impedem que elas ocorram. Como colocamos no capítulo quatro, a fragmentação é uma constante neste campo religioso. Isto se dá na medida em que trata-se de religiões que privilegiam um contato direto com o mundo sobrenatural, fundadas tanto numa experiência extática, quanto no consumo de substâncias psicoativas. O processo intenso de fissões acaba por afirmar a lógica de acusações entre os diferentes grupos, estabelecendo mais uma vez a descontinuidade entre eles, e ocultando os elementos que os ligam e os unem numa mesma tradição. O nosso objetivo foi, justamente, apontar para essa dialética entre unidade e segmentação que move o campo religioso estudado e, por outro lado, trazer à tona as continuidades latentes entre os cultos ayahuasqueiros.

²³² O caso da Umbandaime, tratado no capítulo 01 da presente tese, é um exemplo de tais inovações. Há também as igrejas do CEFLURIS, estabelecidas fora da região amazônica, que adotam práticas e concepções da psicoterapia ou de um imaginário “new age”. Alguns desses grupos foram estudados por Beatriz Labate (2000).

Fontes Orais

Introdução-

AS: C-1, if-a – Depoimento de um membro do CICLU-ALTO SANTO, concedido em janeiro de 2002.

B: AG – Entrevista com Antônio Geraldo, da Barquinha, realizada em Rio Branco, em 1994.

CEBUDV, if. 1, SP- Conversa informal com um sócio de um núcleo paulista do CEBUDV.

Cap. 01-

Entrevistas e Depoimentos (citados) de antigos daimistas e contemporâneos do Mestre Irineu:

LC:CM- Entrevista com o senhor Luís Campelo, integrante da Comunidade Céu do Mapiá, do CFLLURIS, realizada em maio de 1994.

PR-a – Entrevista com Percília Ribeiro, realizada em agosto de 1994, por ocasião da minha pesquisa de mestrado.

CG-a- Entrevista com Cecília Gomes, realizada em agosto de 1994.

WG- Entrevista com Walcário Genésio da Silva (filho do Mestre Irineu), realizada em agosto de 1994.

FG – Depoimento concedido por Francisco Granjeiro, em agosto de 1994.

M:CM- Entrevista com a senhora Mariza (Cinco Mil), realizada em agosto de 1994.

CG-b –Entrevista com Cecília Gomes, realizada em janeiro de 2001.

DG – Depoimento concedido por Dália Gomes Granjeiro (CELIVRES), em março de 2002.

LC – Entrevista com Lourdes Carioca (Alto Santo-CICLU), realizada em novembro de 2002.

JC- Entrevista com Júlio Carioca (Alto Santo-CICLU), realizada em novembro de 2002.

If..ad – Depoimento de uma antiga (hoje ex-adepta) daimista, colhido em novembro de 2002.

Entrevistas e Depoimentos de dirigentes dos centros e igrejas citadas:

LM-a- Entrevista com Luís Mendes, atual presidente do CEFLI, do Alto Santo (AS), realizada em agosto de 1994.

LM-b- Entrevista com Luís Mendes, atual presidente do CEFLI realizada em janeiro de 2001.

J- Entrevista realizada com José, presidente do CEFLIMMAVI, Alto Santo (AS), em janeiro de 2002.

MR- Entrevista realizada com Maurílio Reis, dirigente da Colônia Cinco Mil (CEFLURIS), em janeiro de 2002.

N – Entrevista realizada com João Rodrigues (Nica), presidente do CICLU-2, Alto Santo (AS), em fevereiro de 2002.

VG- Entrevista realizada com Valcário Genésio, um dos dirigentes do CELIVRES, Alto Santo (AS), em março de 2002.

EF- Entrevista realizada com Erminio Feitosa, presidente do CRE, Alto Santo (AS), em outubro de 2002.

N-PS - Depoimento concedido pelo senhor Nonato, dirigente do Centro e Pronto Socorro Raimundo Irineu Serra (Cinco Mil- CEFLURIS), em outubro de 2002.

L- Entrevista realizada com Ladislau, presidente do CICLUJUR, Alto Santo (AS), em novembro de 2002.

Os - Entrevista realizada com Osmar, presidente do CICLUMI, Alto Santo (AS), em novembro de 2002.

SM- Entrevista realizada com Saturnino Mendes, do Alto Santo (AS), filial do CEFLI, em Bujari, Acre, em novembro de 2002.

N- CRF - Entrevista realizada com a senhora Nazaré, dirigente do CRF, Alto Santo, (AS), em novembro de 2002.

LF- Depoimento concedido pelo senhor Loredo Ferreira, dirigente do CLFRF, Alto Santo (AS), em novembro de 2002.

PGS: Dados fornecidos ao longo de consultas informais com Peregrina Gomes Serra, viúva do Mestre Irineu e atual dirigente do CICLU-ALTO SANTO (CICLU-1), durante pesquisa de campo realizada para este estudo, no período de janeiro de 2001 à novembro de 2002.

AP: Dados fornecidos informalmente por Alex Polari, um dos dirigentes do CEFLURIS (integrante da comunidade “Céu do Mapiá”), através de contatos estabelecidos desde o ano de 1994.

Entrevistas, Informações e Depoimentos de integrantes dos grupos:

VS- Dados e depoimentos de Valdecira Serra, fornecidos durante o mês de agosto de 1994.

CEFLI-1;if.1 – Dados fornecidos por integrante do CEFLI, de Luís Mendes, no decorrer de pesquisa de campo realizada no período de janeiro de 2001 à novembro de 2002.

CEFLIMMAVI; if. 2- Dados e depoimentos fornecidos por integrante do CEFLIMMAVI, do senhor José, durante pesquisa de campo realizada no período de janeiro de 2001 à novembro de 2002.

CCM; if. 3 – Dados e depoimentos fornecidos por integrante da Colônia Cinco Mil, durante pesquisa de campo realizada no período de janeiro de 2001 à novembro de 2002.

CICLUJUR; if. 4 – Dados e depoimentos fornecidos por integrante do CICLUJUR (Alto Santo), durante pesquisa de campo realizada no período de janeiro de 2001 à novembro de 2002.

CICLU-2; if. 5 – Dados e depoimentos de integrante do CICLU dirigido por Nica, colhidos sobretudo durante o mês de fevereiro de 2002.

CCM; if. 6 – Entrevista realizada com membro da Colônia Cinco Mil (CEFLURIS), em fevereiro de 2002.

CL- Depoimento concedido por Cosme Lima, integrante do CICLU-ALTO SANTO, em outubro de 2002.

If. 7- Dados fornecidos por integrante do CICLU-ALTO SANTO, durante os meses de outubro e novembro de 2002.

If. 8 – Dados fornecidos por integrante do CICLU-ALTO SANTO, durante os meses de outubro e novembro de 2002.

If. 9 – Dados fornecidos por integrante da Colônia Cinco Mil, durante o mês de janeiro de 2002.

If. 10- Dados fornecidos por integrante da Colônia Cinco Mil, durante o meses de janeiro e fevereiro de 2002.

If. 11- Depoimento fornecido por integrante do CICLU-ALTO SANTO, em novembro de 2002.

If. 12- Dados e depoimentos concedidos por membro do Céu do Mapiá, durante o período de dezembro de 1993 à julho de 1994.

D: CM- Entrevista realizada com Daniel, membro do Céu do Mapiá (CEFLURIS), em abril de 1994.

MA:CM- Entrevista realizada com Maria Alice, integrante do Céu do Mapiá (CEFLURIS), em março de 1994.

B: F-b: Entrevista realizada com Francisco Hipólito de Araújo, dirigente de um dos centros da Barquinha, em outubro de 2002.

LM: Entrevista realizada com Lúcio Mortimer, do Céu do Mapiá, em junho de 1994.

Cap. 02-

Entrevistas com Dirigentes citadas:

B: AG – Entrevista realizada com Antônio Geraldo, presidente do *Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos*, em agosto de 1994.

B: FG-a – Entrevista realizada com Francisca Gabriel, dirigente do *Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte Reino de Paz*, em janeiro de 2001.

B: MR-a – Entrevista realizada com Maria Rosa, dirigente do Centro Espírita, Luz Amor, e Caridade, em janeiro de 2001.

B: FG-b - Entrevista realizada com Francisca Gabriel, em janeiro de 2002.

CE: CM; if. 1- Entrevista realizada com uma integrante da Colônia Cinco Mil, do Santo Daime (na nossa classificação, grupo do CEFLURIS), em janeiro de 2002.

B: F-a - Entrevista realizada com Francisco Hipólito de Araújo, presidente do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, em fevereiro de 2002.

B: I; C5- Entrevista com Inácio da Conceição Andrade, presidente do Centro Espírita Santo Inácio de Loyola, realizada em fevereiro de 2002.

B: AGF - Entrevista realizada com Antônio Geraldo Filho, atual presidente do Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos, em março de 2002.

B: F-b - Entrevista realizada com Francisco Hipólito de Araújo em outubro de 2002.

B: MR-J-b - Entrevista realizada com Maria Rosa e Juarez Xavier, dirigentes do Centro Espírita, Luz Amor, e Caridade, em novembro de 2002.

B:JC; C6- Entrevista com José do Carmo, presidente do Centro Espírita de Obras de Caridade Raios de Luz Nossa Senhora Aparecida, realizada em novembro de 2002

Entrevistas com membros dos grupos citadas:

B:C4; if. 1 - Entrevista com um membro do Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz, realizada em janeiro de 2001.

B:C4; if.5- Depoimento de um membro do Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz, fornecido em fevereiro de 2001.

B: C4; if. 2 - Entrevista com um membro do Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz, de Francisca Gabriel, realizada em janeiro de 2001.

B: C4; if. 3 Entrevista com um dos médiuns mais antigos do Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz, realizada em janeiro de 2001.

AS: C-9- Entrevista com um membro do CEFLIMMAVI, do Alto Santo, presidido pelo senhor José, realizada em fevereiro de 2002.

B: C4; if. 6 – Entrevista com integrante do Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz, realizada em março de 2002.

B: C4; if.4- Entrevista com outro integrante do Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz, realizada em novembro de 2002.

B: C3; if. 1- Entrevista realizada com um membro do Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos, em novembro de 2002.

Cap. 03-

Antigos adeptos e Contemporâneos do Mestre Gabriel:

AQ-a: Entrevista concedida por Mestre Augusto Jerônimo da Silva (Queixada), em outubro de 2002, em Rio Branco.

MRP- Depoimento concedido pelo Mestre Raimundo Paixão (CEBUDV), em novembro de 2002, em Rio Branco.

CEBUDV, if. 5, RB – Depoimentos e informações concedidos por antiga adepta da União do Vegetal, contemporânea do Mestre Gabriel, pertencente, atualmente, a um dos núcleos do CEBUDV de Rio Branco.

Entrevistas e Depoimentos de integrantes dos núcleos da UDV:

CEBUDV, if. C-1 – informações fornecidas por uma sócia (pertencente ao Corpo do Conselho) de um núcleo de Campinas, São Paulo, do CEBUDV.

CEBUDV, if. 3, SP – informações obtidas com membro de um dos núcleos do CEBUDV em São Paulo, no decorrer da pesquisa de campo feita para a presente tese.

CEBUDV, if. 4, PV – algumas informações obtidas com um sócio de um dos núcleos do CEBUDV de Porto Velho, ao longo da presente pesquisa.

CEBUDV, if. 5, SP- informações obtidas com outro membro de um dos núcleos do CEBUDV em São Paulo, no decorrer da pesquisa de campo feita para a presente tese.

CEBUDV, if. 6, RB – informações obtidas com um sócio de um dos núcleos do CEBUDV de Rio Branco.

Int. C-J – integrante do *Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal*, dirigido por Joaquim de Andrade Neto.

Entrevistas e Depoimentos dos dirigentes (Mestres):

CM-M: Entrevista com Muniz, dirigente do Centro Espírita Beneficente Templo da Ordem Universal de Salomão, com sede em Rio Branco, realizada em novembro de 2002.

AQ-b: Segunda entrevista realizada com Mestre Augusto Jerônimo da Silva (Queixada), em outubro de 2002.

CEBUDV, MJ, RB: Depoimento concedido por um dos Mestres de um dos núcleos do CEBUDV de Rio Branco, em outubro de 2002.

CEBUDV, M-2, RB: Conversas realizadas com um dos Mestres de um dos núcleos de Rio Branco do CEBUDV, entre os meses de outubro e novembro.

CEBUDV, M-3, RB: Dados obtidos em conversas informais realizadas com um dos Mestres de um dos núcleos do CEBUDV de Rio Branco, ao longo da presente pesquisa.

Gravações:

MV;G- Gravação em cassete com fala do Mestre Veras, onde ele canta trechos de “chamadas” da UDV e faz alguns relatos. Cedida pelo senhor Muniz em novembro de 2002, dirigente do Centro Espírita Beneficente Templo da Ordem Universal de Salomão.

MJL- Gravação com fala do Mestre José Luís (atual Mestre-Geral-Representante do CEBUDV), cedida também pelo senhor Muniz em novembro de 2002.

Cap. 04-Entrevistas e Depoimentos com integrantes dos grupos:

CEBUDV: if.-2, RB- Informações obtidas no decorrer de um depoimento informal de um membro de um dos núcleos do *Centro Espírita Benéfico União do Vegetal* de Rio Branco, cedido em outubro de 2002.

LC- Entrevista realizada com Luís Campelo, integrante da Comunidade Céu do Mapiá (já falecido), do CEFLURIS, em 1994.

B: if. 8 – Depoimento de membro do *Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, da Barquinha*, concedido em outubro de 2002.

AS:C-2, if. 4 e 2 – Dados fornecidos por dois membros do CICLU, dirigido por Nica, ao longo de pesquisa de campo, realizada nos meses de janeiro à março de 2002.

AS: C-6, if. 1 – Dados obtidos junto a um membro do CEFLIMMAVI, de José, durante pesquisa de campo, realizada nos meses de janeiro à março de 2002.

AS: C-1, if. 2, 5 e 6 - Dados fornecidos por membros do CICLU-ALTO SANTO, dirigido por Peregrina Gomes, nos meses de outubro e novembro de 2002.

AS: C-3, if. 3 - Dados fornecidos por integrante do CICLUJUR, presidido por Ladislau, durante os meses de janeiro e fevereiro de 2002.

Entrevistas e Depoimentos dos Dirigentes:

AS:C-6, J – Entrevista com o senhor José, presidente do CFLIMMAVI (Alto Santo), realizada em fevereiro de 2002.

AS:C-2, N – Entrevista com o senhor João Rodrigues (Nica), presidente do CICLU (Alto Santo), realizada em fevereiro de 2002.

PGS: Dados obtidos ao longo de conversas com Peregrina Gomes Serra, dirigente do CICLU-ALTO SANTO, principalmente entre os meses de outubro e novembro de 2002.

AS: C-5, Os – Entrevista com o senhor Osmar, presidente do CICLUMI (Alto Santo), realizada em novembro de 2002.

Entrevistas com representantes de órgãos governamentais:

AD:SF – Entrevista realizada com Alexandre Dias, diretor do Departamento de Comunidades Sustentáveis da SEFE (Secretaria Executiva de Florestas e Extrativismo do Estado do Acre), realizada em novembro de 2002.

Conclusão-

CEBUDV: if. 7, RB- Dados e depoimentos obtidos com um sócio de um dos núcleos do *Centro Espírita Benéfico União do Vegetal* de Rio Branco, durante o mês de outubro de 2002.

Bibliografia

- ABREU, Capistrano de. *Rã-txa-hu-ni-ku-í. A Língua dos Caxinauás*. Ed. da Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Briquet, 1941.
- AFONSO, Carlos Alberto. “Paródia Sacra”, mimeo, s/d.
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de 1986. “Dilemas da Razão Prática: Simbolismo, Tecnologia e Ecologia na Floresta Amazônica”, in: *Anuário Antropológico*. Brasília, Tempo Brasileiro, 1986.
- _____. “Prefácio”, in: LABATE, Beatriz C. e SENA ARAÚJO, Wladimir (orgs.). *O Uso ritual da ayahwasca*. Campinas, Ed. Mercado de Letras, 2002.
- _____. *Rubber tappers of the Uper Juruá river, Brazil. The making of a forest peasant economy*. PH.D, University of Cambridge, 1992.
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa e CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela (orgs.). *Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo, Cia. Das Letras, 2002.
- ALVERGA, Alex Polari de. *O Evangelho segundo Sebastião Mota*. Boca do Acre, Ed. CEFLURIS, 1998.
- ALVES, Antônio. “Comunicação Pessoal”, in: *I CURA*, Campinas, Unicamp (IFCH), 1997.
- AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional-UFRJ, 1998.
- ANDRADE, Afrânio P. de. *O Fenômeno do Chá e a Religiosidade Cabocla: um estudo centrado na União do Vegetal*. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião, São Bernado do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995.
- _____. “Contribuições e Limites da União do Vegetal para a Nova Consciência Religiosa”, in: LABATE, Beatriz e SENA ARAÚJO, Wladimir (orgs.). *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas, Ed. Mercado de Letras, 2002.
- ARAÚJO, Gabriela Jahnel. *Entre almas, encantos e cipó*. Dissertação de mestrado em Antropologia. IFCH-Unicamp, 1998.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1978.
- _____. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1989, 3ª ed.
- BIRMAN, Patrícia. *Fazer Estilo Criando Gênero*. Rio de Janeiro, RELUME DUMARÁ/UERJ. 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1992.
- _____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro, Ed. Bertrand Brasil, 1998, 2ª ed.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Sacerdotes de Viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis, Vozes, 1981.

- BRISSAC, Sérgio. *A Estrela do Norte Iluminado até o Sul: uma etnografia da Uniaõ do Vegetal em um contexto urbano*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Rio de Janeiro, UFRJ-Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1999.
- BRUMANA, Fernando G. e MARTÍNEZ, Elda G.. *Marginália sagrada*. Campinas, Ed. da Unicamp, 1991.
- CACCIATORE, Olga G. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro, FORENSE-Universitária, 1988.
- CÂNDIDO, Antônio. *Os Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o capiria paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Ed., 1964
- CARIOCA, Jairo da Silva. *Santo Daime: a filosofia do século*. Rio Branco, Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), manuscrito, s/d.
- CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela. *Negros, Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, Brasiliense. 1985.
- CARNEIRO, Henrique. *Filtros, mezinhas e triacas: as drogas no mundo moderno*. São Paulo, Ed. Xamã. 1994.
- _____. *Amores e sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*. São Paulo, Xamã, 2002.
- CASTANEDA, Carlos. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui way of knowledge*. Berkeley, University of California Press, 1968.
- CASTILLA, Alicia. *Santo Daime: fanatismo e lavagem cerebral*. Rio de Janeiro, Imago, 1995.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O Mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- CEMIN, Arneide Bandeira. *Ordem, xamanismo e dádiva: o poder do santo Daime*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, USP- Departamento de Antropologia, 1998.
- _____. “Os Rituais do Santo Daime: sistemas de montagens simbólicas”, in: LABATE, B. C. e SENA ARAÚJO, W. (orgs.) *O Uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Mercado de Letras, 2002.
- CHAUMEIL, Jean Pierre. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*. Genève, Editions Médecine et Hygiène, 2000.
- CLASTRES, Pierre. “Do Um sem o múltiplo”, in: *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro, F. Alves, 1978, 2ª ed.
- COELHO, Vera Penteado. *Os Alucinógenos e o mundo simbólico: o uso dos alucinógenos entre os índios da América do Sul*. São Paulo, EPU: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.
- COHN, Gabriel (org.). *Sociologia: Max Weber*. São Paulo, Ed. Ática, 1986.
- DA MATTA, Roberto. “Panema: uma tentativa de análise estrutural”, in: *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- DELEUZE, Gilles. “Deux Questions”, in: JAUBERT e MURAD (org.). *Drogues, Passions Muettes*. Recherches, no 39, Paris 1979.

- DIAS JR., Walter. *O Império de Juramidam nas Batalhas do Astral: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime*. Tese de Mestrado em Antropologia, PUC-SP, 1992.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1986, 2ª ed.
- _____. *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 6ª ed.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo, Perspectiva, 1978.
- FELDAMAN-BIANCO, BELA.(org.) *Antropologia das sociedades contemporâneas- métodos*. São Paulo, Global, 1987.
- FERNANDES, Vera Frôes. *História do povo Juramidam: introdução à cultura do Santo Daime*. Manaus, SUFRAMA, 1986.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo, EDUSP/ FAPEMA, 1995.
- FIORE, Maurício. “Algumas reflexões a respeito dos discursos médicos sobre o uso de ‘drogas’”. Texto apresentado no XXVI Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 22 a 25 de outubro de 2002.
- FRANCO, Mariana C. Pantoja e CONCEIÇÃO Osmildo Silva da. “Breves revelações sobre a ayahuasca. O uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá”, in: LABATE e SENA ARAÚJO, W. (orgs.). *O Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, 2002.
- FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro, FORENSE Universitária, 1996.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e xamãs*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1955.
- _____. “Vida religiosa do caboclo na Amazônia”, in: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, no. 10, nov., 1983.
- GLUCKMAN, Max. “A Análise de uma situação social na Zululândia moderna”, in: Feldman-Bianco (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas- métodos*. São Paulo, Brasiliense. Global, 1987.
- GOLDMAN, Márcio. “A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé”, in: MOURA, C. E. M. (org.). *Candomblé. Desvendando identidades*. São Paulo, EM W Editores, 1987.
- GOULART, Sandra Lucia. *As Raízes culturais do Santo Daime*. São Paulo, Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de pós-graduação de Antropologia Social da FFLCH-USP, 1996
- _____. “O Contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual”, in: LABATE, B. e SENA ARAÚJO, W. (orgs.). *O Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Ed. Mercado de Letras, 2002.
- GOULART, Sandra L. e LABATE, Beatriz C. (orgs.) *O Uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Ed. Mercado de Letras, No Prelo.
- GOW, Peter. “River People: shamanism and history in Western Amazonia Amazônia”, in: *Shamanism, History and the State*. THOMAS, Nicholas e HUMPHHREY (eds.). Ann Harbor, The University of Michigan Press, 1996.

- GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta: ecletismo e praxis xamânica daimista no "Céu do Mapiá"*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFSC, 1991.
- _____. Santo Daime in the Netherlands: an anthropological study of a new world religion in a european setting. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Londres, 2000.
- HEUSCH, L. de. "Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique", in: *Annales du Centre d'Études des Religions*. Bruxelas, 1962.
- HOUAISS. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, ED. Objetiva, 1ª ed., 2001
- HUXLEY, Aldous. *As Portas da percepção: o céu e o inferno*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1963.
- JACCOUD, Sebastião. *O Terceiro testamento: um fato para a história*. Goiânia, Página Um Editora, 1992.
- KLOPPENBURG, Boaventura. *A maçonaria no Brasil: orientação para os católicos*. Rio de Janeiro, Vozes, 1957.
- LABATE, Beatriz Caiuby. *A Reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. IFCH-Unicamp, 2000, pp. 178-190.
- LABATE, Beatriz C. e SENA ARAÚJO, Wladimir (orgs.). *O Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Ed. Mercado de Letras, 2002.
- LABATE, Beatriz C. e PACHECO Gustavo. "As Matrizes Maranhenses do Santo Daime", in: LABATE, Beatriz C. e SENA ARAÚJO, W. (orgs.). *O Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Ed. Mercado de Letras, 2ª ed., 2004.
- LAGROU, Else. *Uma Etnografia da cultura kaxinawá, entre a cobra e o Inca*. Florianópolis. Dissertação de Mestrado em Antropologia. UFSC, 1991.
- _____. "Xamanismo e representação entre os Kaxinawá", in: LANGDON, Jean (org.) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, Editora da UFSC, 1996.
- LANGDON, Jean E.. "Las calssificaciones del yagé dentro del grupo Siona: etnobotânica, etnoquímica e historia", in: LUNA, L. E. (org.). *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, vol. XLVI, no1, janeiro-março, 1986.
- LANGDON, Jean E. (org.). "Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas". *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, Editora da UFSC, 1996.
- LAPASSADE, G. *La Transe*. Paris, PUF, 1990.
- LA ROCQUE COUTO, Fernando. *Santos e xamãs*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Brasília, UNB, 1989.
- LEIRIS, Michel. "Prefácio a Rouget, G.", in: *La Musique et la transe*. Paris, Gallimard, 1980.
- LEWIS, Ioan M.. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1977.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "A Estrutura dos mitos", in: *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.

- _____. *O Pensamento selvagem*. Campinas, Papirus, 1989-a.
- LIDDLE and SCOTT. *Greek-English Lexicon*. Oxford University Press, at the Claredon Press, 1977.
- LUNA, Luis Eduardo (org.). *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, vol. XLVI, janeiro-março, 1986.
- _____. “Bibliografia sobre el ayahuasca”, in: LUNA, L. E. (org.). *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, vol. XLVI, janeiro-março, 1986.
- _____. *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon*. Estocolmo, Almqvist and Wiksell International, 1986-a.
- _____. *Ayahuasca em cultos urbanos brasileiros. Estudo contrastivo de alguns aspectos do Centro Espírita e Obra de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz (a Barquinha) e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV)*. Trabalho apresentado para o concurso de professor adjunto em Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da UFSC, 1995.
- _____. “Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural”, in: LABATE, Beatriz C. e SENA ARAÚJO, Wladimir (orgs.). *O Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Ed. Mercado de Letras, 2002.
- _____. “Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo da transformação animal”, in: GOULART, Sandra L. e LABATE, Beatriz C. (orgs.). *O Uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Ed. Mercado de Letras, No Prelo.
- LUNA, Luis E. e AMARINGO. *Ayahuasca visions: the religious iconography of a peruvian shaman*. Berkley, North Atlantic Books, 1993.
- LUNA, L. E. e WHITE, Steven (orgs.) *Ayahuasca reader. Encounters with the Amazon's sacred vine*. Santa Fé, Synergetic Press, 1992.
- MACHADO, Roberto. *Danação da Norma*. Rio de Janeiro, Graal, 1978.
- MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua : xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Brasiliense, 1992.
- _____. “O Santo Daime e outras religiões brasileiras”. Texto manuscrito, 1997.
- _____. “Santo Daime e Santa Maria- usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas”, in: GOULART, Sandra L. e LABATE, Beatriz C. (orgs.). *O Uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Ed. Mercado de Letras, No Prelo.
- _____. “O Culto do Santo Daime e sua localização no continuum mediúnico”. Texto manuscrito, s/d.
- _____. “Um pleito pela tolerância entre as diferentes linhas ayahuasqueiras a partir de uma visão brasileira”, in: LABATE, Beatriz C. e SENA ARAÚJO, W. (orgs.). *O Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Ed. Mercado de Letras, 2002.
- MACRAE, Edward e SIMÕES, Júlio Assis. *Rodas de fumo: o uso da maconha entre camadas médias urbanas*. Salvador, CETAD/EDUFBA, 2000.

- MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Zahar ed., 1977, 2ª ed.
- _____. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo nacional, 1992.
- MAUÉS, R. Heraldo. *A Ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém, Coleção Igarapé/EDUFPA, 1990
- _____. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém, CEJUP, 1995.
- MCKENNA, Dennis J.; LUNA, L. E. e TOWERS, G. H. N.. “Ingredientes biodinâmicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada”, in: LUNA, Luis E. (org.). *América Indígena*. México, Instituto Indigenista Interamericano, vol. XLVI, 1986.
- MÉTRAUX, A. *Le Shamanisme chez les indiens de l’ Amerique du Sud tropicale. Mexico: Acta Americana II*. 1944
- _____. “Le Chamane dans les civilisations indigenes des Guyanes et de l’Amazonie”, in: *Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud*. Paris, Gallimard, 1967.
- MILANEZ, Wânia. *Oaska: o evangelho da rosa*. Campinas, SAMA Ed. 1993.
- MINGUARDI, Guaracy e GOULART, Sandra Lucia. “As Drogas ilícitas em São Paulo. São Paulo, in: *Revista do ILANUD*, no15, 2001.
- MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. *O Palácio de Juramidam- Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.
- _____. *O Uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime*. Campinas, Ed. Mercado de Letras, 2002.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na Umbanda*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985.
- MORTIMER, Lúcio. *Bença Padrinho!* São Paulo, Ed. Céu de Maria, 2000.
- MOURÃO, Jorge. *Tragédia na seita do Daime*. Rio de Janeiro, Editora Imago, 1995.
- NARBY, Jeremy. *La Serpiente cósmica. El ADN y los orígenes del saber*. Lima, Takwasi y Racimos de Ungurahui, 1997.
- NIETZSCHE, F.. *O Nascimento da tragédia ou o helenismo e pessimismo*. São Paulo, Cia das Letras, 1992.
- ORO, Ari Pedro. *Na Amazônia um messias de índios e brancos: traços para uma antropologia do messianismo*. Petrópolis, Vozes/ Porto Alegre, EDIPUCRS, 1989.
- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do feitiçeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1991, 2ª ed.
- OTT, Jonathan. *Pharmacotheon*. Kennewick, Natural Products Co., 1993.
- OVEREJO, Francisco Cal. *Relatos del Santo Daime*. Madrid, Ed. Amica, manuscrito, 1996.

- _____. *The Age of Entheogens & The Angels Dictionary*. Kennewick, Natural Co., 1995.
- PASKOALI, Vanessa Paula. *A Cura enquanto processo identitário na Barquinha: o sagrado no cotidiano*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, PUC/ São Paulo, 2002.
- PERLONGHER, Nestor. “Droga e êxtase”, in: LONCETTI, A (org.) *Saúde e Loucura*, São Paulo, HUCITEC, vol. 03. s/d.
- _____. “La Force e la forme. Notes sur la religion du Santo Daime”, in: *Sociétés*, no. 29, Paris, 1990.
- PEREIRA, Nunes. 1979. *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns do panteão daomeano, no estado do Maranhão*. Petrópolis, Vozes, 1979 (1947), 2ª ed.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O Campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis, Vozes/São Paulo, EDUSP, 1973.
- _____. *O Messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo, ALFA-Ômega, 1977, 2ª ed.
- _____. *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*. São Paulo, EDUSP, 1978.
- PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, HUCITEC-EDUSP, 1991
- PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.
- REICHEL-DOLMATOFF. “O Contexto cultural de um alucinógeno aborígene: *Banisteriopsis Caapi*.”, in: COELHO, Vera Penteado (org.). *Os Alucinógenos e o mundo simbólico: o uso de alucinógenos entre os índios da América do Sul*. São Paulo, EDUSP, 1976.
- RODRIGUES, Danielle. *Mistérios e encantos da Oaska: Danielle Rodrigues entrevista o Mestre da União do Vegetal*. Campinas, SAMA Ed., 1998.
- RODRIGUES, Thiago. “Política de drogas e a lógica dos danos”, in: *Verve*, n. 3, São Paulo, Nu-Sol/PUC-SP, abril 2003.
- _____. *Narcotráfico: uma guerra na guerra*. São Paulo, Desatino, 2003.
- ROUGET, Gilbert. *La Musique et la transe*. Paris, Gallimard, 1980.
- _____. *Narcotráfico: uma guerra na guerra*. São Paulo, Desatino, 2003.
- SÁ, Domingos Bernado de, “Comunicação Pessoal” apresentada no Congresso: Uso Ritual da Ayahuasca (I CURA), IFCH/ Unicamp, Campinas, 4 a 7 de novembro de 1997.
- SCHULTES e HOFMANN. *Plantas de los Dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- SEIBEL, Sérgio Dario e TOSCANO, Alfredo. “Conceitos básicos e classificação geral das substâncias psicoativas”, in: *Dependência de Drogas*. São Paulo, Atheneu, 2001.
- SENA ARAÚJO, Wladimir. *Sobre o balanço do mar*. Texto apresentado na XX ABA, Salvador, abril de 1996.
- _____. *Navegando sobre as ondas do Daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha*. Campinas, Editora da Unicamp/Centro de Memória, 1999.

- SHEPARD, Glenn H. . “Venenos divinos: plantas psicoativas dos Machiguenga do Peru”, in: GOULART, Sandra L. e LABATE, Beatriz C. (org.). *O Uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Mercado de Letras, No Prelo.
- SMITH, Huston. *Cleansing the doors of perception: the religious significance of entheogenic plants and chemicals*. New York, 2000.
- SOARES, L. E. “Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil”, in: *O Rigor da indisciplina. Ensaios de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.
- STAFFORD, P. *Psychedelic Encyclopedia*. Berkley, Ronin Publishing, 1992. 3ª ed.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993.
- TURNER, Victor. *The Forest of symbols*. Ithaca & Londres, Cornell University Press, 1967.
- _____. *O Processo ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974b.
- _____. *Schism and continuity in an African Society: a study of ndembu village life*. Manchester/University Press, 1968, 3ª edição.
- VIEIRA, David G. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília, Ed. da UNB, 1980.
- WAGLEY, Charles. *Uma Comunidade amazônica - estudo do homem nos trópicos*, São Paulo, Brasiliense, 1977.
- WASSON, Gordon; Ruck, Carl A. P.; Bigwood, Jeremy; Ott, Jonathan; Staples, Danny. “Entheogens”, in: *Journal of Psychedelic Drugs*, vol. 2, n° 1 e 2, janeiro e junho de 1969.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília-DF. Ed. UnB, vol. 1, 1991, 3ª ed.
- WINKELMAN, Michael. “Altered states of consciousness”, in: *Shaman, priest and witches: a cross-cultural study of magico-religious practitioners*. Anthropological Research Papers, no. 44, Arizona State University, 1992, pp. 93-109.
- WOLFF, Cristina S. *Marias, Franciscas e Raimundas: uma história das mulheres da floresta. Alto Juruá, Acre, 1870-1945*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, USP, 1998.
- WRIGHT, Robin. *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, Ed. da Unicamp, 1999.
- _____. “Os Profetas do pariká e caapi”, in: GOULART, Sandra L. e LABATE, Beatriz C. (orgs). *O Uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Ed. Mercado de Letras, No Prelo.
- XIBERRAS, Martine. *La société intoxiquée*. Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.
- ZINBERG, Norman. *Drug, set and setting: the basis for controlled intoxicant use*. Nova Haven, Yale University Press, 1984.
- A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Paulinas, 1985.

Outras Fontes

Jornais e Revistas:

- “Divina piração: um alucinógeno que leva ao transe religioso”. *Veja*, 09/11/83.
- “Engajamento místico”. *Isto É*, 15/08/84.
- “Seitas cultuam bebida alucinógena da Amazônia”. *Folha de São Paulo*, 02/09/84.
- “Proposta de liberação de chá alucinógeno da Amazônia”. *Folha de São Paulo* (Cadernos), 12/01/86.
- “Santo Daime sai da Amazônia para o mundo”. *Folha de São Paulo* (Cidades: educação e ciência), 20/07/88.
- “A Seita do mal-estar”. *Veja*, 31/08/88.
- “Conselho pode proibir chá do Santo Daime”. *O Estado de São Paulo*, 11/12/88.
- “Psicoterapeuta trata com chá alucinógeno”. *Folha de São Paulo*, 11/08/91.
- “CONFEN libera chá por unanimidade”; “Deputado elogia UDV na Câmara”, *Jornal do Departamento de Memória e Documentação da UDV (Jornal Alto Falante)*, Brasília, março/julho, 1992.
- Jornal: *O Rio Branco*, 10/06/92.
- “A Seita do barato” - *Veja*, 10.01.1996;
- “Daime é vendido como drogas em escolas”. *A Gazeta*, Rio Branco, 01/06/97.
- Chá do Santo Daime proibido para menores” - *O Globo*, 20.07.1997
- “Índio peruano acaba denunciado no 3º DP”. *A Gazeta*, Rio Branco, 21/01/98.
- “A Bebida das visões”. *Superinteressante*, abril /00;
- “O Barato legal”. *Veja*, 13/09/00.
- “Editora de Campinas é investigada por suspeita de anti-semitismo”. *Caderno Regional de Campinas (Cotidiano)*, *Folha de São Paulo*, 17/07/01.
- “Errata da matéria ‘Editora de Campinas é investigada por suspeita de anti-semitismo’”. *Caderno Regional de Campinas*, *Folha de São Paulo*, 27/07/01.
- “Acordo regula extração da ayahuasca”. *O Estado de São Paulo* (Caderno “Ciência e Meio Ambiente”), 28/11/01.
- “Polêmica bebida: polícia apreende 265 litros de Daime contrabandeado no Irineu Serra”. *Página 20*, Rio Branco, 22/01/02.
- “IBAMA: número de igrejas daimistas caiu 60/ desde edição da lei”. *Página 20*, Rio Branco, 22/01/02.
- “Juiz autoriza uso do ayahuasca nos EUA”. *O Estado de São Paulo*, 03/09/02
- “Justiça dos EUA libera chá alucinógeno”. *Folha de São Paulo*. 26/12/02

Arquivos:

Arquivo de Notícias da *Casa de Memória Daniel Pereira de Mattos*. Rio Branco.

Arquivo de Notícias do *Jornal Página 20*. Rio Branco

Sites e Matérias On-line:

“Ibama anuncia maior fiscalização sobre extração de plantas da ayahuasca na Amazônia”, 7/12/2001 - www.viaecologica.com.br

“Ex-daimista é pego com 265 litros de Daime clandestino”, 2/01/02, www.agazeta-acre.com.br

“Manejo do Daime em Discussão”, 18/04/02 - www.ibama.gov.br

www.udv.org.br

www.santodaime.org

www.google.com.br

www.agazeta-acre.com.br

www.gov.org.com.br

www.estadao.com.br

Portarias e Outras Fontes Legais

Ata da 5ª Reunião Ordinária do Conselho Federal de Entorpecentes. Diário Oficial, Seção no1, no 11467 (24/08/92).

Ata da Reunião Ordinária do Conselho Federal de Entorpecentes, Ministério da Justiça, 25 de julho de 1997.

“O Uso do Santo Daime deve ser excepcionado às crianças, adolescentes e doentes mentais, e aos autorizados só no ambiente dos centros daimistas”. Tese apresentada pelo promotor de justiça do Estado do Acre, Getúlio Barbosa de Andrade, na Assembléia Legislativa de Rio Branco (junho de 2001).

Portaria Nº 004/2001, de 16 de outubro de 2001.

Portaria Interinstitucional Nº 001, de 08 de maio de 2002 - IBAMA/IMAC.

Filmes e Videos:

Filme: *Daime Santa Maria*. Direção Noílton Nunes, Seringal Rio do Ouro, 50 minutos, 1983.

Vídeo: Congresso sobre o Uso Ritual da Ayahuasca (I CURA), IFCH/ Unicamp, Campinas, 4 a 7 de novembro de 1997.

Vídeo: “Documentário sobre a União do Vegetal”, 1998.

Documentos e Outros Materiais Internos aos Grupos Pesquisados:

Hinário do Mestre Irineu.

Hinário do Padrinho Sebastião

Gravação em cassete da *História da Hoasca*.

Gravação em cassete da *História do Dr. Camalango*.

Gravação da Chamada dos *Nove Vegetais*.

Gravação em cassete de algumas Chamadas da União do Vegetal “feitas” pelo Mestre Veras.

“Decreto do Mestre Irineu” (decreto de serviço para o ano de 1970).

“Carta de Princípios das Entidades Usuárias da Hoasca”. Rio Branco, 24/11/91.

Estatuto do CEFLIMMAVI. Rio Branco, janeiro/02.

Estatuto do CEFLI. Rio Branco, out/00.

Publicações Internas:

Revista do Centenário. 1992, Rio de Janeiro, Ed. Beija Flor.

Santo Daime: normas de ritual. Folha Carioca, 1997.

Jornal Alto Falante. Brasília, março/julho, 1992.

HUMANUS (Anuário Cultural), Campinas, Ed. Sama, ano II, 2002.

