
U

M DESAFIO AO RESPEITO E À TOLERÂNCIA:
REFLEXÕES SOBRE O CAMPO RELIGIOSO DAIMISTA
NA ATUALIDADE

Isabela Oliveira

A ayahuasca¹ é um chá com propriedades psicoativas que tem sido utilizado milenarmente pelas populações nativas da região amazônica brasileira e andina para diferentes finalidades, como por exemplo: curas, adivinhações, caçadas e preparação para guerras (Macrae 1992). A partir da década de 1930, formaram-se novos contextos de utilização dessa bebida e se constituíram algumas religiões cristãs que passaram a utilizá-la ritualisticamente. Entre essas religiões, encontram-se o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal, que buscam, cada qual, construir sua legitimidade própria, assumindo diferentes posições políticas e ideológicas nesse campo (Bourdieu 1992). Este artigo analisa a configuração do campo religioso da mais antiga entre essas três religiões: o Santo Daime (Oliveira 2007).

O Santo Daime se formou no estado do Acre a partir do início da década de 1930 e hoje conta com mais de 3 mil adeptos² em diversos estados do Brasil e em vários países do mundo. Trata-se, portanto, de um fenômeno religioso tipicamente brasileiro, mas que já apresenta uma dimensão internacional.

Tendo em vista ser o Santo Daime um grupo de cultura essencialmente oral, com a presença de poucos registros escritos sobre seus fundamentos e história, privilegiam-se nesta análise os registros orais³ mais importantes que compõem o *corpus* semântico da religião: os hinos cantados nos rituais do grupo e as histórias de vida e relatos de seus seguidores mais antigos, que rememoram os momentos históricos

mais importantes da religião e explicam os fundamentos doutrinários do grupo. A opção pela oralidade como fio condutor da análise também se justifica por considerarmos, tal como Paul Thompson (1992:137), que “a evidência oral, transformando os ‘objetos’ de estudo em ‘sujeitos’, contribui para uma história que não só é mais rica, mais viva e mais comovente, mas também mais verdadeira”, podendo proporcionar um diálogo salutar e enriquecedor com os registros escritos e a historiografia tradicional a partir daqueles que vivenciaram a história.

O fundador do Santo Daime, Sr. Raimundo Irineu Serra, conhecido entre os seguidores como Mestre Irineu, nasceu no Maranhão, na cidade de São Vicente Férrer, no final do século XIX, e se mudou para o Acre no fluxo migratório fomentado pela extração em larga escala do látex.

Segundo narrativas orais presentes na religião, o Mestre Irineu teve contato com a ayahuasca no início da década de 1910, no contexto de práticas indígenas ou mestiças com a bebida, das quais tomou conhecimento graças um amigo maranhense, o Sr. Antônio Costa, enquanto trabalhava como seringueiro no interior da floresta amazônica peruana.

Quando bebeu a ayahuasca naquele momento, o Mestre Irineu teve revelações psíquicas e espirituais que o levaram, nos anos seguintes, a constituir uma nova forma de trabalho com essa bebida milenar. Inicialmente, instituiu, junto com os amigos Antônio e André Costa, um centro na cidade de Brasileia que ficou conhecido como Círculo de Regeneração e Fé, considerado por alguns pesquisadores (Monteiro 1983) como o primeiro centro brasileiro de consumo cristão da ayahuasca.

Mais tarde, a partir do início da década de 1930, já na cidade de Rio Branco, na direção do centro local, Mestre Irineu começou a reunir a seu redor alguns seguidores, e até o seu falecimento, em 1971, foram se constituindo os principais rituais, símbolos e preceitos doutrinários da religião. Nesse período a Ayahuasca⁴ passou a ser denominada no grupo como Daime, uma nova técnica para o seu preparo foi instituída e aconteceu a parte mais importante do seu processo de resignificação⁵ na religião: sendo atualmente considerada, pela maioria dos daimistas, como sacramento eucarístico cristão (Oliveira 2007).

Segundo as narrativas orais presentes entre os primeiros seguidores, a ayahuasca era uma bebida indígena utilizada no contexto nativo indígena e mestiço amazônico, descrito nesses relatos como não cristão, conforme narrativa do Sr. Luiz Mendes Nascimento, antigo discípulo de Mestre Irineu, ao relatar a primeira experiência do fundador com a ayahuasca.

Ele contou que a primeira vez [que bebeu ayahuasca] foi com os caboclos peruanos. Já constava a existência de trabalho [com a ayahuasca] pra lá [...].

Aí um dia, eles conversando... o Antônio Costa⁶ definiu pra ele, informou da existência dessa bebida, desse trabalho, que ele mesmo ainda não

tinha experimentado. Só sabia que existia. Aí foi quando ele disse: “Rapaz, eles tomam essa bebida assim... é pra invocar lá uma parte satânica, pra ajudar nisso e naquilo, fazer aqueles pactos, aquelas coisas todas...” Ele [o Mestre Irineu] disse: “É pra isso?” “É pra isso” [respondeu o Sr. Antônio] (Entrevista, maio de 2007, Rio Branco/AC).

Com o passar do tempo, e especialmente a partir da disseminação de narrativas que mencionavam curas milagrosas realizadas nos trabalhos espirituais do Mestre Irineu com o Daime, foi se formando uma nova compreensão da bebida, o que fez com que paulatinamente ela fosse sendo chamada de Santo Daime pelos seguidores da religião.

À medida que se disseminou entre os participantes da religião a ideia de que havia um ser divino presente na bebida e que esse ser divino era o próprio Mestre Irineu, que foi, por sua vez, identificado pelos daimistas como o Cristo, foi-se processando a resignificação da ayahuasca até o seu sentido atual.

Esse processo de resignificação é muito evidente, por exemplo, no tocante aos hinos da religião. Ao ingerir o Santo Daime, as pessoas cantam os hinos. Ao cantá-los sob o efeito psicoativo da bebida, fazem uma releitura do seu significado, a partir da vivência e condição psicológica de cada pessoa. Ao estabelecer um diálogo com esse conteúdo, constrói-se uma leitura particular da vivência psicoativa com a ayahuasca na religião, ao mesmo tempo em que se constitui uma leitura do conteúdo expresso nos hinos, condicionada pelo presente. Esse diálogo interior estabelecido entre as pessoas e os hinos também subsidia o surgimento de novas compreensões sobre os princípios doutrinários da religião, que são, então, objetivados em novos hinos. Quando esses novos hinos são cantados nos trabalhos espirituais do Santo Daime, consolida-se o processo de objetivação desses novos conteúdos que, por sua vez, contribuem para o processo contínuo de formação da religião (Oliveira 2007).

O hino “Em minha memória”, do Sr. Valdete Mota de Melo, antigo seguidor da religião, fala sobre a compreensão atual dos daimistas sobre a ayahuasca:

Eu tomo Daime
E considero esse vinho
Eu tomo Daime
E considero esse vinho
O mesmo vinho
Que Jesus deu pra tomar

Aos seus apóstolos
E disse em minha memória
Que é para sempre
Esta luz nunca faltar

Pelo trecho do hino, percebe-se que o Daimé é considerado o mesmo vinho que Jesus tomou com seus discípulos, ou seja, um sacramento eucarístico cristão. Tal ideia estabelece uma continuidade simbólica entre a bebida e a história cristã e constrói um significado bastante diferente daquele existente na cultura indígena, um contexto não cristão.

Assim, é possível perceber que a transformação no conceito sobre a ayahuasca na religião tanto remete ao processo mais amplo de resignificação que fundamenta a constituição das religiões e da cultura como um todo, como corrobora a ideia de que as religiões, entendidas como construções humanas e históricas, estão em contínua formação, inseridas na dinâmica sociocultural mais ampla de seu tempo.

Originalmente, o Alto Santo era um antigo seringal que o Mestre Irineu recebeu, na década de 1940, como doação pessoal feita pelo então governador do Acre, o Sr. José Guiomard dos Santos. Lá o fundador assentou várias famílias de adeptos e outras pessoas que, mesmo não participando da religião, buscaram seu apoio. Desde setembro de 2006, o Alto Santo se tornou área de preservação ambiental e patrimônio histórico e cultural do estado do Acre.

No local, habita até hoje a maioria dos seguidores que acompanharam o Mestre Irineu em vida, e existem quatro centros daimistas, entre os quais a própria Sede, erguida pelo fundador na década de 1940.

Após o falecimento do Mestre Irineu, em 1971, o núcleo original de seguidores se dividiu, surgiram novas lideranças e foram fundados outros centros daimistas, inicialmente apenas na cidade de Rio Branco. À frente dos trabalhos espirituais da sede fundada por Mestre Irineu, o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – Alto Santo (Ciclu) ficou o Sr. Leôncio Gomes. Após o falecimento deste, o Sr. Francisco Fernando Filho, também conhecido como Tetéo, passou a dirigir o centro. Mais tarde, a Madrinha Peregrina Gomes Serra, última esposa de Mestre Irineu, assumiu a direção do Ciclu, continuando como dignitária dessa entidade até o presente.

De modo geral, quando instigados a falar sobre eventos e motivos que levaram a essas primeiras divisões, os participantes da religião relatam a presença no grupo tanto de diferentes posições acerca da maneira adequada da condução da religião, como também expressam motivos de foro íntimo em relação às lideranças do momento e ao conjunto dos filiados (Oliveira 2007).

Apesar de existirem quatro centros daimistas diferentes na região do Alto Santo, esses centros compartilham, por vezes, de certa afinidade ideológica acerca da condução da religião e especialmente sobre alguns temas polêmicos que perpassam a configuração política e a dinâmica mais ampla do campo religioso daimista na atualidade.

Entre outros fatores que contribuíram para a existência dessa relativa uniformidade ideológica entre os centros do Alto Santo encontram-se, por exemplo, a extrema proximidade geográfica desses centros e sua não expansão para outras cidades do país. Tal uniformidade permite a esses centros compor, mais facilmente,

alianças ideológicas entre si, assumindo posições políticas semelhantes no campo religioso daimista e são, por isso, considerados nesta análise como um único espaço social.

Em geral, a postura de não expansão dos centros do Alto Santo se alicerça na compreensão compartilhada pelos daimistas do local de que, para conhecer a doutrina do Daime tal como ela é “realmente”, as pessoas de outros estados e de outros países, devem ir até Rio Branco para vivenciá-la onde é praticada nos moldes deixados pelo fundador. Uma posição que, por sua vez, remete à compreensão da religião como conjunto de práticas e filosofia que podem e devem permanecer inalteradas ao longo do tempo e cujas práticas devem se remeter única e exclusivamente ao conjunto instituído pelo fundador.

Partindo da compreensão de Berger (1985)⁷, aqui se consideram as normativas dos diferentes grupos que compõe o campo religioso daimista como ordenamentos significativos possíveis, leituras historicamente construídas sobre a realidade. Também como teias de significado que oferecem explicações coerentes aos seguidores sobre o cosmos e dão sentido a suas vidas e que se ressignificam continuamente no processo de construção social de significados independentemente do fato de os seguidores da religião pretenderem mantê-la inalterada. Nesse sentido, também se justifica a opção neste artigo pelo termo religião, entre outras opções existentes na literatura, como “rito” (Couto 1989) ou “culto” (Macrae 1992), já que a análise se volta para o entendimento das dinâmicas cultural, histórica e social e da dimensão discursiva presente na construção das práticas religiosas daimistas e na compreensão cotidiana da realidade de seus adeptos.

A partir da compreensão oferecida por Berger (1985), percebe-se que as relações entre os centros daimistas e as alianças políticas e ideológicas apresentam múltiplas configurações, de acordo com os temas abordados e o fluxo das relações sociais construídas ao longo do tempo no campo religioso daimista, composto, grosso modo, pelos centros situados no Alto Santo, por um conjunto amplo de centros no Brasil e no exterior vinculados à Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal — Patrono Sebastião Mota de Melo (Iceflu) e por um conjunto crescente de centros independentes que fazem uso ritual da ayahuasca em função de ampla gama de influências culturais.

Para Bourdieu (1992:89), um campo, seja ele religioso, político ou artístico, é um espaço social estruturado por meio de diferentes posições, com propriedades particulares, cuja dinâmica depende dessas posições para a sua manutenção, independentemente de quem as ocupe. Segundo esse autor, a gênese do campo religioso remete ao processo de aparição e desenvolvimento das cidades na Idade Média, acompanhado pelo gradual desaparecimento da relação imediata e plástica com as forças naturais e pelo estabelecimento de uma relação racionalista do homem com a vida, relação essa que passaria a orientar a busca do “sentido” da existência. Esse processo fomentou a constituição tanto de um *corpus* estruturado de conhecimentos

secretos, raros, como de instâncias especificamente organizadas para difundir “bens religiosos”, ou o capital simbólico de cada grupo, observando-se ainda uma paulatina moralização das práticas e das representações religiosas a partir de então.

A Iceflu é a instituição daimista com o maior número de filiados e a que está mais difundida no Brasil e no mundo. Foi fundada em Rio Branco, ainda na década de 1970, com o nome de Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (Cefluris). Seu fundador, Sr. Sebastião Mota de Melo, conhecido por seus seguidores como Padrinho⁸ Sebastião, foi uma das lideranças que mais se destacou após o falecimento de Mestre Irineu. Esse senhor nasceu no Seringal Monte Lígia, no município de Eirunepé (AM), e conheceu a religião na década de 1960, quando foi curado de uma enfermidade graças ao Daime (Oliveira 2007). Participantes antigos da religião mencionam que o Padrinho Sebastião apresentava naturalmente, desde a infância, dons mediúnicos, como a incorporação de espíritos e a projeção astral⁹ — capacidades especiais que, para os seus seguidores, legitimam sua liderança espiritual.

No final dos anos 1950, o Padrinho Sebastião se mudou do Seringal Adélia para o Rio Branco. Lá ele deu prosseguimento aos trabalhos mediúnicos de Mesa Branca até a sua filiação no Santo Daime, por volta de 1965.

Após o falecimento de Mestre Irineu, em 1971, Padrinho Sebastião afastou-se do Ciclu — Alto Santo. Segundo seus seguidores, isso aconteceu por volta de 1974 e foi motivado por um incidente pessoal com o então dirigente da Sede do Mestre, o Sr. Leôncio Gomes.

Relatam os companheiros do Padrinho Sebastião (Oliveira 2007) que ele teria recebido uma instrução espiritual que preconizava o hasteamento de uma bandeira na Sede do Ciclu – Alto Santo como símbolo de união e igualdade entre os seguidores do Mestre, com o objetivo de amenizar os desentendimentos em curso entre os irmãos após o seu falecimento. Ao ser informado da intenção do Padrinho Sebastião, o Sr. Leôncio Gomes, à época presidente do centro, sugeriu que ele hasteasse essa bandeira em sua própria casa, o que motivou o afastamento do Padrinho, de sua família e dos seguidores que reconheciam a sua liderança espiritual do Ciclu – Alto Santo e a constituição, nos arredores de Rio Branco, de pequena colônia, que ficou conhecida como Colônia 5000, que se tornou a sede inicial do Cefluris, entidade que deu origem a atual Iceflu.

Se por um lado a saída do Padrinho Sebastião do Ciclu – Alto Santo foi motivada por um evento específico ocorrido entre ele o dirigente do centro, por outro também reflete, de maneira ampla, o conjunto de tensões vividas pelos discípulos do Mestre Irineu após a sua morte e o processo natural de constituição de novas lideranças.

O conceito de campo desenvolvido por Bourdieu (1992) enfatiza a existência de tensões, de lutas por poder dentro de cada campo. Isso se manifesta, por exemplo, quando novas pessoas, novas ideias, buscam legitimar sua posição em relação a um grupo ou a uma normativa dominante, que, por sua vez, tenta defender a sua posição excluindo a concorrência e não legitimando o novo.

Bourdieu (1992:89–90) afirma que o dominante num campo religioso é o conjunto de pessoas que detém o capital simbólico específico desse campo, composto por regras, crenças, técnicas, conhecimentos, história, hierarquia. Ao fazer uso desse capital simbólico, o dominante busca manter-se no poder, fundamentando sua autoridade com base nesse capital simbólico e tendendo à defesa da ortodoxia e à busca pela exclusão dos recém-chegados que, então, adotam estratégias de subversão como as da heresia, para construir a sua legitimidade própria. Bourdieu também aponta para a existência de uma divisão social do trabalho na dinâmica dos campos religiosos e ressalta especificamente duas posições sociais assumidas por seus integrantes: a dos sacerdotes, entendidos como aqueles detentores de uma autoridade legitimada pelo grupo dominante, e a dos profetas que, em oposição ao grupo dominante, representam a força carismática e herética de novas posições ideológicas dentro do campo religioso.

Historicamente, o corpo sacerdotal do campo daimista pode ser identificado como as lideranças da religião, especialmente as que compartilham da proposta de manter a doutrina imutável, fundamentando sua autoridade, primordialmente, na busca ideal da manutenção das práticas e dos preceitos constituídos pelo fundador. Segundo Bourdieu (1992:89–90), os sacerdotes dispõem de autoridade de função, que dispensa conquista, continuamente confirmada em virtude do fato de sua autoridade ser legitimada pela função, pela posição ocupada no campo religioso. Já a autoridade do profeta deve sempre ser conquistada, no conjunto de determinado estado de relação de forças. Nas palavras desse autor:

O profeta opõe-se ao corpo sacerdotal da mesma forma que o descontínuo ao contínuo, o extraordinário ao ordinário, o extracotidiano ao cotidiano, ao banal, particularmente no que concerne ao modo de exercício da ação religiosa, isto é, à estrutura temporal da ação de imposição e de inculcação e os meios a que ela recorre (Bourdieu 1992:89).

No campo religioso daimista, é possível considerar, genericamente, que as lideranças no núcleo do Alto Santo assumem, em grande parte, a função sacerdotal, e que o Padrinho Sebastião Mota de Melo ocupou inicialmente a posição de profeta na medida em que questionou a ordem vigente de seu tempo, mediante, segundo seus discípulos, revelações espirituais.

Imbuído e legitimado pela ideologia da revelação, inspiração e missão espiritual, reconhecido por seus seguidores como São João Batista, o Padrinho Sebastião contribuiu de maneira singular para o processo de formação da religião após o falecimento de Mestre Irineu. Incluiu outras práticas na religião: a incorporação de espíritos e o sacramento do casamento; a condução de seus adeptos para o interior da floresta amazônica no início da década de 80, constituindo às margens do igarapé

Mapiá, na Reserva Nacional do Inauini–Pauini (AM), uma comunidade que hoje conta com mais de 500 habitantes — a Vila Céu do Mapiá; e possibilitou ainda uma grande expansão da religião para o sul do Brasil e para o exterior com o surgimento de inúmeras centros daimistas filiados à ICEFLU.

Com a expansão da religião, o Padrinho Sebastião passou, paulatinamente, da condição inicial de profeta, ou seja, daquele que questiona a ordem vigente, para a de sacerdote, na medida em que se transformou, por meio de seus sucessores, no grande agente de expansão e consolidação da religião fora do estado do Acre. Nesse processo, o Cefluris se dividiu em duas entidades distintas: a Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal — Patrono Sebastião Mota de Melo (Iceflu) e o Instituto de Desenvolvimento Ambiental Raimundo Irineu Serra (Ida–Cefluris). A vila Céu do Mapiá passou a ser considerada local de peregrinação espiritual e recebe anualmente centenas de visitantes de todo o mundo.

Entre os habitantes da vila Céu do Mapiá também é possível encontrar hoje em dia, ainda que em menor número do que em Alto Santo, seguidores que acompanharam os trabalhos do Mestre Irineu, dentre os quais se destacam os líderes da comunidade. No entanto, tendo em vista que após o falecimento do fundador tenham se rompido em grande parte as relações desse núcleo de pessoas com a sede do Alto Santo, os seguidores do Padrinho Sebastião desenvolveram uma trajetória singular que contribuiu para que, no âmbito das filiais da Iceflu, a religião se formasse com características distintas em relação aos centros situados no Alto Santo, estabelecendo assim polarizações entre as posições assumidas por esses grupos daimistas.

Dos temas polêmicos que orientam as articulações políticas e sociais dentro do campo religioso daimista e que conduzem a tensões entre os diferentes grupos que o compõem destacam-se: o consumo de outras substâncias psicoativas; a incorporação de espíritos; e a possibilidade de transformações e acréscimos nos rituais constituídos pelo fundador.

De modo geral, os centros que se situam no Alto Santo não admitem a possibilidade de uso de outras substâncias psicoativas por seus seguidores nem durante os rituais da religião nem no âmbito de sua vida privada. Tal compreensão se baseia, essencialmente, nas informações presentes nos relatos orais de antigos seguidores acerca da história da religião e da vida do fundador, assim como por meio do conteúdo do estatuto deixado pelo Mestre Irineu pouco antes de sua morte.

No que diz respeito ao estatuto do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (Ciclu), nome pelo qual ficou registrada a sede constituída pelo Mestre Irineu no Cartório de Rio Branco (AC) em 20 de abril de 1971, nele consta:

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

a marijuana, f) a cachaça, g) o LSD e outros também de efeito deletério incompatíveis com a dignidade humana, os quais obscurecem a consciência e os sentimentos nobres, levando à perversão e ao fatalismo suas vítimas, na ânsia inopitável (sic) de alegrias fortuitas e degradações¹⁰.

Apesar de o texto do estatuto se referir ao Código Penal Brasileiro, percebe-se que a inclusão das substâncias psicoativas em seu texto não é fruto exclusivamente da necessidade de cumprimento da legislação nacional e que, em última instância, expressa um posicionamento político e ideológico historicamente determinado do grupo que o criou e que se encontra ainda hoje à frente de dois dos quatro centros daimistas que se situam no Alto Santo: o Ciclu – Alto Santo, como é chamada na atualidade a Sede do Mestre Irineu, e o Ciclu – Centro Rainha da Floresta, onde o presente estatuto continua vigendo.

Tal consideração fica evidente, por exemplo, na inclusão da cachaça no rol de proibições, a qual não é (nem era) substância psicoativa ilícita no momento da redação do estatuto e é apenas uma entre inúmeras outras bebidas alcoólicas que poderiam estar listadas. Nesse sentido, percebe-se que a inclusão da palavra cachaça no texto revela uma dimensão simbólica importante. O estatuto representa mais que a simples necessidade de cumprimento da legislação nacional. A necessidade de se usar a “palavra oficial” do estatuto, portanto também investida de poder, expressa, em última instância, um posicionamento político e ideológico que busca marcar nitidamente as fronteiras simbólicas entre o uso religioso da ayahuasca e de outros psicoativos. Tal se revela com veemência, por exemplo, na repetição da referência à *cannabis sativa*, a qual figura por duas vezes no estatuto, como maconha e marijuana.

No que diz respeito aos relatos orais presentes na religião que falam sobre o tema dos psicoativos, alguns discípulos que conviveram com o Mestre Irineu mencionam que, além do Daime, ele usava o tabaco (fumado) em seu cotidiano e inclusive, eventualmente, ao longo dos rituais, e que também usou ocasionalmente bebidas alcoólicas durante vários anos. No entanto, com o passar do tempo o consumo de bebidas alcoólicas na religião revestiu-se de um novo significado até ser considerado na atualidade como parte das prescrições negativas necessárias para o consumo ritual do Daime na religião.

Segundo a antropóloga Sandra Goulart (1996:129) a constituição da religião do Santo Daime implicou,

o abandono de certos hábitos, como da moral que os possibilitava. Uma nova ética estava se consolidando e a doutrina do Mestre Irineu a expressava. Ela já era visível quando o uso do Daime se dava no contexto das antigas festas dos santos. Nessas ocasiões, não se tomava a cachaça, bebida que, como foi assinalada por muitos estudiosos (Galvão 1955:78), anteriormente era altamente valorizada em tais comemorações.

Entretanto, apesar de a cachaça figurar como substância proibida no estatuto do Ciclu e do seu uso ser vetado aos seguidores da religião em seu estatuto, o uso de bebidas alcoólicas é, de modo geral, socialmente tolerado entre os daimistas na atualidade. Tal fato aponta para a dimensão histórica e social desses significados e corrobora ainda a importância das narrativas orais e escritas na construção das compreensões compartilhadas pelos daimistas acerca da religião e seus fundamentos doutrinários (Geertz 1989).

Já no que diz respeito à *cannabis*, os relatos orais presentes na religião são, por vezes, contraditórios ou interpretados de maneira diferente pelos seguidores que conviveram com o Mestre Irineu.

Alguns deles, como o Sr. João Rodrigues Facundes, atual dirigente do Ciclu e um dos responsáveis pela redação do primeiro estatuto da religião, e o Sr. Luiz Mendes Nascimento, líder do Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado (Cefli), situado no bairro Bujari, em Rio Branco, relatam ter ouvido o fundador mencionar que seus “primos e amigos usavam a diamba¹¹ em sua terra natal”. Para o Sr. Luiz Mendes, a participação do Mestre nessas práticas é considerada uma consequência natural do uso da planta em seu contexto familiar. Já o Sr. João Facundes considera que o relato feito pelo Mestre não implica nem sua anuência quanto ao uso da planta nem tampouco sua participação nas práticas com a diamba. Outros discípulos antigos, como o Sr. Daniel Serra, sobrinho do Mestre Irineu, não consideram esses relatos verídicos.

Tais declarações revelam como a compreensão dos fundamentos doutrinários da religião pode assumir diferentes interpretações, de acordo com aqueles que a compõem, e revelam a importância da dinâmica discursiva da oralidade na religião. Tendo em vista o fato de Mestre Irineu ter feito pouquíssimas menções a sua juventude, esses e outros registros orais que rememoram a sua vida no Maranhão adquirem para os seguidores um caráter simbólico importante e são usados diferentemente em cada grupo, para legitimar posições políticas e ideológicas.

No entanto, apesar de fazer parte da dinâmica da oralidade em que os relatos compartilhados se resignificam com o passar do tempo (Chauí 2000), perdendo parte de sua característica histórica e ganhando sentidos cada vez mais simbólicos, também é importante averiguar os significados e as práticas associadas à diamba no Maranhão, para se contextualizar o relato oferecido pelo Mestre Irineu acerca de sua juventude.

O Maranhão é famoso por ser um dos únicos locais no Brasil onde a *cannabis* tem um histórico de uso nativo entre indígenas e negros. Por sua vez, a Sra. Zelinda Machado de Castro e Lima, de 83 anos, pesquisadora das tradições culturais maranhenses, lembra que o consumo da planta era muito difundido no Maranhão, tanto na medicina popular, quanto em práticas culturais diversas: para abrir o apetite, para dor de estômago, para “chamar o sono na boca da noite” e dar bons sonhos quando colocada debaixo do travesseiro dos bebês. Suas memórias revelam a inerente

condição histórica da construção de significados associados aos psicoativos e apontam para a necessidade de se entender os relatos orais e escritos presentes no Santo Daime sobre esse tema, tanto mediante os significados associados ao contexto onde se originaram como a partir da compreensão de sua resignificação ao longo do tempo, por meio de diferentes influências culturais e históricas.

No que diz respeito à Iceflu, sabe-se que, enquanto o Padrinho Sebastião esteve com sua família na Colônia 5000, a mesma se transformou num ponto de atração para as pessoas interessadas em conhecer o Santo Daime, especialmente para os “cabeludos”, como eram conhecidos os *hippies* que, vindos de diversos países do mundo, muitas vezes ficavam morando naquela comunidade.

Como resultado da influência desse novo conjunto de participantes na religião, no final da década de 70, passou a vigorar na Colônia 5000 uma experiência comunitária em que os bens e os frutos do trabalho eram integralmente compartilhados pelos moradores do local. Também se observou entre os participantes da religião certa abertura para a utilização de outras substâncias psicoativas, que já faziam parte do universo simbólico e cultural vivenciado por esses novos integrantes da irmandade daimista, entre eles os cogumelos alucinógenos e, especialmente, a *cannabis sativa* (De almeida 2002; Macrae 1998).

Segundo o antropólogo Edward Macrae (1998:468), a princípio o consumo da planta era feito secretamente pelos *hippies* que viviam na comunidade. No entanto, num dado momento, ao longo de um ritual com o Daime, uma das pessoas que faziam o consumo da planta, o Sr. Lúcio Mortimer, tomado por forte necessidade interna, revelou o consumo da planta ao Padrinho Sebastião, mostrando-lhe inclusive onde as plantas eram cultivadas na comunidade.

Nesse momento, segundo esse autor, o Padrinho¹², ao invés de se zangar, teria dito que algum tempo antes havia tido um sonho no qual:

um estranho cavaleiro, cavalgando uma montaria branca e usando uma capa preta, anunciara que brevemente ele iria mudar para outra linha espiritual. Quando Padrinho Sebastião perguntou-lhe “Que linha?”, a resposta foi que ele descobriria por si mesmo. Padrinho Sebastião continuou a caminhar, chegando a um roçado que era cuidado por um homem moreno vestido de branco, o qual lhe entregou o galho de uma planta, dizendo: “esta é para curar”. Padrinho Sebastião disse que, ao receber a oferta, acordou, mas que, ao ver a plantinha que Lucio lhe mostrava, lembrou do sonho e ficara com vontade de cultivá-la para fazer a comparação (Macrae 1998:469).

Macrae (1998:470) também revela que, por algum tempo, o Padrinho Sebastião manteve o uso da planta restrito a poucas pessoas na comunidade, até chegar à conclusão de que

enquanto a ayahuasca trabalhava com a energia espiritual de Cristo, a cannabis veiculava a energia da Virgem. Como entre os *hippies* havia três chilenos que costumavam chamar a planta de marijuana, esta passou a ser conhecida como *Santa Maria*. Padrinho Sebastião explicou que havia sido instruído a tirar a erva da boca do demônio e retorná-la à sua dona verdadeira, a Virgem Maria. Assim, começou uma série de instruções que transmitiu aos seus seguidores, sobre a maneira correta, sagrada, de usar a cannabis, diferente da maneira profana de quem, simplesmente, busca um “barato”.

À semelhança do que aconteceu em relação à ayahuasca no Santo Daime, passou a acontecer então uma resignificação do uso da *cannabis* na religião, a partir do universo simbólico e da cultura das pessoas do local e das práticas e preceitos já instituídos em relação ao Daime. Tal se manifestou, por exemplo, por meio de um novo nome para a *cannabis* que enfatizava a sua natureza sagrada e cristã, assim como o surgimento de novas designações para palavras tradicionalmente associadas às práticas com a planta e seus insumos. “Fumar” virou “pitar”; a “seda” (papel para a confecção dos cigarros de maconha) passou a ser designada “papelinho”; o topo da planta, comumente conhecido como “camarão”, passou a ser chamado de “bucha”. Os usuários, por sua vez, de maconheiros passaram a “marianos” (Macrae 1998).

Nesse processo de resignificação da planta na religião também foram elaboradas várias prescrições para o seu cultivo, manuseio, uso ritual e cotidiano na comunidade do Padrinho Sebastião. Sobre esse tema, descreve Macrae (1998:89):

Foram também elaboradas várias prescrições versando sobre as maneiras corretas de plantar, cuidar e colher a Santa Maria, desempenhando importante papel de reforço à noção de que seu uso deve ser encarado como algo sagrado e sério, e não ser confundido com o simples hedonismo. Recomendava-se que a plantação ocorresse vinte e quatro horas após a lua nova, e deveria ser feita “seguindo um traçado especial que configura o ponto do jardim (estrela, cruzeiro ou outro símbolo de importância para seu zelador)”. A colheita deveria ser realizada na lua cheia e, após três dias de secagem, realizar-se-ia o “feitio de Santa Maria”, onde se faria a limpeza, separação e seleção da erva que, assim como ocorre com o Daime, seria julgada como sendo de primeiro, segundo ou terceiro grau, de acordo com sua pureza e concentração de poder (Silva 1985:10). Havia também uma preocupação sobre o comportamento pessoal do zelador do “jardim de Santa Maria”, e sua adesão aos princípios da doutrina daimista, considerando-se que disso dependeria o resultado da plantação (Silva 1985:9).

Segundo a concepção inicial do Padrinho Sebastião, a “Santa Maria”

deveria somente ser usada a cada duas semanas, em rituais similares aos do Santo Daime. Mas logo se desenvolveram padrões e maneiras de uso mais informais. O prazo de duas semanas entre cada “trabalho de Santa Maria” deixou de ser observado e o consumo tornou-se bastante frequente.

Percebe-se pela descrição oferecida por Macrae que as novas prescrições referentes ao uso da Santa Maria na comunidade do Padrinho Sebastião foram construindo, paulatinamente, um novo *set* e *setting* para a planta, nos termos propostos por Zinberg (1984). Ou seja, foram sendo constituídos um novo ambiente, novas práticas e novas representações sociais, e conseqüentemente uma nova disposição interna nos usuários e novos significados para o seu uso. Entretanto, apoiada na doutrina instituída pelo Mestre Irineu, nas prescrições negativas já existentes para o consumo do Daime e especialmente nos hinos da religião, foi se formando, com o passar do tempo, uma nova teia de significados capaz de sustentar e fornecer um controle social mínimo para a utilização da planta na religião que separava o universo simbólico de seu uso religioso daquele feito na “rua”, como os daimistas se referem ao uso da planta fora da religião. Começaram assim a surgir vários hinos que falavam especificamente da Santa Maria, e hinos antigos da religião que se referiam a Virgem Maria foram relidos à luz da associação da Virgem com a planta.

O hino “Uma bela história”, do Sr. Lúcio Mortimer, fala poeticamente do significado da Santa Maria para os daimistas:

Eu vou contar uma bela história
Da plantinha que mais tem amor
Ela era bem pequenina
Padrinho viu e abençoou

Ele disse preste atenção
Aqui tem uma força divina
Quem souber dar consagração
Tem uma Mãe que nos ensina

Ela cura e alimenta
O amor em nosso coração
O seu perfume nos acalenta
E nos conforta em nossa missão

Um anjo veio e foi dizendo
No sonho de nosso Padrinho
Com esta planta também se cura

E tem mais Luz no seu caminho
Com o galho verde em sua mão
O anjo veio e fez a profecia
Agora vamos ter união
E mais respeito à Santa Maria ¹³

No entanto, com a mudança da comunidade da Colônia 5000 para o interior da floresta amazônica, o consumo da *cannabis* entre os seguidores passou a ser paulatinamente restringido, em conformidade com a legislação nacional e no intuito de se preservar e priorizar o processo de legalização do Santo Daime no país. Atualmente, o uso da planta na religião é completamente vetado dentro dos rituais, mas, tendo em vista a história de vida do Padrinho Sebastião e seus seguidores mais próximos, observa-se que há certa tolerância do uso da planta na vida cotidiana dos participantes da religião, ressaltando-se a integral responsabilidade de cada pessoa por seus atos individuais.

No que diz respeito à incorporação de espíritos nas práticas daimistas, sabe-se por meio dos relatos dos seguidores antigos e das pesquisas feitas sobre os momentos iniciais da religião (Monteiro 1983) que, nas primeiras experiências de consumo ritualizado e cristão da ayahuasca realizadas pelo Mestre Irineu, anteriores à década de 1930, na cidade de Brasileia, as incorporações de espíritos chegaram a fazer parte da religião.

Ao longo dos rituais realizados pelo Mestre Irineu em Rio Branco, não existem relatos que apontem que essas incorporações fossem permitidas ou incentivadas no âmbito da religião. Entretanto, alguns relatos orais dos moradores do Alto Santo falam de experiências vividas pelo Mestre Irineu que podem indicar que, em nível pessoal, ele também admitia a incorporação mediúcnica. Os discípulos lembram-se, por exemplo, de ele ter proferido palavras em tupi-guarani durante um ritual de Concentração¹⁴ na década de 1960, o que tanto pode revelar conhecimento linguístico adquirido pelo fundador em suas vivências na floresta, como também indicar que, em momentos especiais, ele permitiu a manifestação de espíritos em seu corpo durante os rituais da religião. Ainda sobre esse tema, a Sra. Altina Serra, nora do Mestre Irineu, que conviveu com ele durante vários anos em sua casa, também lembra outras vivências do fundador que podem indicar seu contato mediúnico com espíritos:

SRA. ALTINA: Às vezes eu me acordava [no meio da noite], e devido eu ser de Belém, e aqui ter pouca casa, mais mato assim perto, eu tinha medo que só... Mas eu escutava, escutava, escutava e sentava na cama... E só escutando o Mestre conversando. O Mestre conversava, conversava, conversava, eu ficava prestando atenção, com quem é que ele conversava; eu não via ninguém. Eu só via que ele falava aquela linguagem assim,

que eu não entendia nenhuma palavra... Ele sentava na cama, no colchão... Ele tava sentado e conversando como se estivesse conversando com pessoas... E eu ficava querendo saber, querendo ver, mas não via ninguém. Era assim, você sentia aquele movimento como se tinha gente ali sabe? [...] Muitas vezes eu olhei lá que ele tava naquele quarto mais embaixo [...] às vezes o cigarro [na mão], e conversava e conversava. ‘Meu Deus quê que aquele velho tanto conversa?’

ISABELA: Em outra língua ou em português mesmo?

SRA. ALTINA: Parece que tava falando com índio. Era aquelas conversa que eu não entendia nada, sabe? Tinha hora que ele falava forte assim. Eu também não era muito curiosa, não passava pela cabeça [perguntar o que era aquilo] e pronto. (Entrevista, maio de 2007, Rio Branco/AC)

Entretanto, no final da década de 1940, Mestre Irineu ofereceu a possibilidade a um discípulo seu, o Sr. Daniel Pereira de Matos, de fundar outra linha de trabalhos espirituais com o Daime — que ficou conhecida como Barquinha — na qual a incorporação mediúnica é amplamente utilizada, fato que demonstra que ele tanto tinha abertura como chegou a incentivar o uso do Daime em associação a práticas mediúnicas.

O surgimento da Barquinha se insere no conjunto mais amplo das transformações históricas e sociais em curso na religiosidade popular brasileira entre as décadas de 1930 e 1960 (Galvão 1955:146; Goulart 1996:140), pautado, em grande medida, por um processo de legitimação das práticas religiosas afro-brasileiras e das práticas vegetalistas tradicionais da Amazônia por adoção de conceitos pertinentes ao kardecismo e da crescente cristianização dessas práticas religiosas populares.

Neste artigo, considera-se que a concessão oferecida pelo o Mestre Irineu para a fundação da Barquinha também revela dialeticamente tanto um assentimento de possibilidade dessas práticas com o Daime como uma necessidade de separação simbólica da religião Santo Daime das práticas mediúnicas afro-brasileiras, kardecistas e mesmo indígenas, com o objetivo de permitir sua legitimação social a partir de crescente aproximação de seu universo simbólico daquele afeito às práticas cristãs tradicionais e dominantes no país. Um processo que Moreira (2008; 2001) e Macrae (2011) definem como “branqueamento”, no sentido que expressa uma necessidade histórica e socialmente determinada de legitimação das práticas daimistas por meio da afirmação dos elementos cristãos presentes em sua formação.

Tais eventos fizeram com que, apesar de os centros que fazem parte do Alto Santo não adotarem em suas práticas a incorporação mediúnica, haja uma tolerância e uma convivência salutar com a Barquinha e o reconhecimento de que essas práticas são possíveis com o Daime em outras linhas espirituais que não aquela constituída pelo Mestre Irineu.

Na Iceflu a incorporação de espíritos acontece, de modo geral, em trabalhos específicos de estudo e desenvolvimento mediúnicos, entre os quais se encontram a Mesa Branca do Professor Antônio Jorge, realizada nos dias 7 e/ou 27 de cada mês. Também é facultada nos Trabalhos de Estrela — tipo de trabalho de cura onde se permite a incorporação — e em rituais de Umbandaime, como os fiéis se referem aos rituais geralmente ao ar livre, com entoação de pontos para diferentes orixás, sob o efeito psicoativo do Daime. Nos outros trabalhos espirituais do calendário da religião, as incorporações mediúnicas não são oficialmente permitidas nem incentivadas, mas há certa tolerância a manifestações pontuais, especialmente quando acontecem com visitantes. Entre os participantes da Iceflu, a inclusão da incorporação de espíritos se justifica no grupo pela história de vida do Padrinho Sebastião.

Na atualidade, as funções sociais dos diferentes líderes daimistas e o espaço social ocupado pelos grupos nesse campo religioso também se constroem mediante diferentes visões sobre a religião e sobre o que é válido dentro dela. Genericamente, o que se observa no campo daimista é que, para alguns participantes da religião, apenas as práticas instituídas pelo Mestre Irineu são válidas e devem ser mantidas como foram originalmente desenvolvidas. Para outros, a doutrina daimista é viva, ou seja, passível de transformações ou, pelo menos, de acréscimos, incorporando-se, por exemplo, novas datas no calendário de trabalhos espirituais da religião, assim como novos hinos ao repertório cantado.

De modo geral, a postura crítica em relação ao novo está alicerçada na busca ideal da manutenção das origens, da doutrina verdadeira, que é identificada com os ensinamentos e as práticas deixados pelo Mestre Irineu em vida. Essa posição manifesta-se especialmente entre seguidores filiados aos centros do Alto Santo e em outros centros independentes espalhados pelo Brasil que compartilham dessa mesma ideologia. Mas também se encontra, paradoxalmente, difundida, em menor extensão e profundidade, entre alguns dos participantes da Iceflu, o que revela a existência de pluralidade ideológica mesmo dentro dos diversos grupos que compõem a religião. Tal postura ortodoxa fundamenta sua autoridade e busca manter-se no poder mediante a compreensão da religião como algo imutável, desconsiderando o processo intrínseco de reelaboração de sentidos que acontece ao longo da história, por meio da interação de diferentes culturas e das releituras elaboradas constantemente por novos adeptos. Já a postura que se postula como a doutrina viva alicerça-se na compreensão de que existe uma continuidade legítima entre a autoridade dos líderes atuais e o fundador, compartilhando a ideia de que o Mestre Irineu orienta ainda hoje os seus discípulos, por meio do Daime e também pelo conceito de ecletismo evolutivo (argumentos que serão elucidados ainda neste artigo).

Na atualidade, essas diferenças na compreensão sobre o que seja a religião do Santo Daime e sobre aquilo que nela é válido podem ser consideradas como o pano de fundo que alimenta várias tensões no campo daimista, fomentando a intolerância religiosa entre as pessoas e as organizações que bebem o Santo Daime e que se

consideraram, cada qual sob o seu ponto de vista, ramas legítimas da árvore plantada por Mestre Irineu.

A compreensão da religião como construção humana, histórica e social que oferece ordenamento significativo para seus seguidores, tal como proposta por Berger (1985), revela que as práticas humanas são influenciadas pelo tempo em que são produzidas, ou seja, que elas são, a cada instante, recriadas. Assim, não há como os rituais do Daime necessariamente permanecer inalterados desde a época do fundador da religião, mesmo que fossem repetidos o mais fielmente possível conforme as orientações deixadas por Mestre Irineu, posto que o presente sempre conduz a uma releitura do passado.

Além de Berger (1985), adere a tal compreensão Pierre Sanchis, outro estudioso das religiões, para quem o campo religioso constrói-se e se reconstrói continuamente nas ações entremeadas das diversas instituições e agrupamentos que o compõem (Sanchis 1995:81). Para ele, a dinâmica atual, presente na constituição das religiões, tanto emerge como se assenta no passado histórico. Ou seja, no passado está a fonte do presente e do futuro, uma leitura benjaminiana da história (Benjamin 1994). Sanchis refere-se a esse processo de construção social e histórica das religiões como uma atividade que envolve, ao mesmo tempo, a manutenção de “remanescências teimosas e criativas do passado” e a emergência de características “inovadoras e transformadoras da realidade” (Sanchis 1995:81).

Partindo-se do conceito de cultura proposto por autores como Berger (1985:19) e Geertz (1989:24), pode-se perceber o ordenamento simbólico construído dialogicamente pelos daimistas na religião como sendo a própria cultura, entendida como a totalidade dos produtos humanos, e não apenas a esfera simbólica presente nesse conjunto, um amplo sistema entrelaçado de signos interpretáveis transmitidos historicamente (Geertz 1989:103).

Tal compreensão de cultura permite que os sentidos compartilhados pelos daimistas em seu campo religioso sejam compreendidos como um *corpus* semântico, uma teia de significados que se estrutura e se ressignifica sempre, mediante uma releitura do passado a partir do presente.

Nesse sentido, tanto a percepção da doutrina como sendo viva, passível de reelaborações, como aquela que postula serem válidas apenas as práticas deixadas pelo fundador, expressam, em última instância, diferentes normativas controladoras do sagrado. Essa ideia está presente em Bourdieu (1992:89), para quem os sistemas simbólicos, tais como o da arte, da religião e da língua, são inerentemente veículos de poder e de política e cumprem função de conservação da ordem social, contribuindo para a legitimação do poder de determinado grupo de pessoas em detrimento a outras, mediante a difusão de determinados princípios estruturadores do pensamento e da percepção do mundo (Bourdieu 1992:31–33).

No que diz respeito ao Santo Daime, mesmo que essas normativas sejam aparentemente antagônicas — doutrina viva X doutrina imutável —, os limites entre

essas duas concepções sobre religião são tênues, especialmente pela existência da compreensão compartilhada entre a maioria dos seguidores de que o “Mestre (Irineu) é e está no Daime” e pelo fato de o próprio Mestre Irineu ter implantado, ao longo da sua vida, várias mudanças na religião. Na prática cotidiana do Santo Daime, tais posições também não se manifestam rigidamente, como pode ser percebido, por exemplo, pelas palavras de um dos hinos do atual dirigente da Iceflu, o Padrinho Alfredo Gregório de Melo, filho do Padrinho Sebastião: “Seguir realmente a doutrina/ E não alterar nenhum til¹⁵”.

Tais considerações sobre os tênues e dinâmicos limites entre essas diferentes concepções apontam, por sua vez, para os aspectos políticos envolvidos na continuidade da religião, especialmente no que diz respeito à legitimação das lideranças atuais do Santo Daime. Apesar de a posição favorável à manutenção das práticas de acordo com o estabelecido pelo fundador ser aparentemente mais normativa e investir-se de autoridade por meio da tentativa de manutenção da origem, a opinião que acolhe novidades na religião também é igualmente normativa. Ela se fundamenta num campo de forças que permite a legitimação apenas de determinadas transformações na religião, de modo geral aquelas implantadas por lideranças consideradas legítimas na atualidade pelos seguidores da religião. Nesse sentido, a busca da manutenção das origens, por exemplo, revela o esforço de alicerçar a autoridade presente de alguns líderes do Santo Daime, numa tentativa ideal de permanência do passado.

Nessa normativa do sagrado, é comum que a autoridade presente se alicerce nas construções mítico-fundadoras constantes na oralidade. Por essa via, fica obscurecida a condição de que todo retorno ao passado envolve necessariamente uma releitura dele, a partir de determinado ponto de vista presente. Entretanto, a rigidez dessa posição leva a uma desconsideração da legitimidade de outras lideranças não afeitas a essa normativa e ao acirramento, portanto, da intolerância religiosa. Já a percepção do Santo Daime como doutrina viva se alicerça numa normativa que legitima as lideranças atuais da religião por meio do reconhecimento das ações presentes, como uma continuidade legítima do passado que tanto investe essas pessoas de poder como de responsabilidade social por suas ações atuais.

Também é necessário analisar o fenômeno religioso na atualidade para compreender em que medida essas tensões no campo religioso daimista se inserem nas transformações mais amplas em curso na contemporaneidade. De acordo com Sanchis (1995:88), o campo religioso contemporâneo é caracterizado pela influência do pensamento do paradigma pós-moderno que se traduz, entre outras características, por uma tendência ao desaparecimento dos monolitismos, com o reconhecimento da alteridade tanto entre diferentes religiões, como dentro do contexto de uma única religião. No nível cultural (Sanchis 1995:84), isso se expressa na crescente conscientização, entre os diversos grupos religiosos, da necessidade de se compartilhar um único espaço social, incentivando, dessa forma, a tolerância religiosa.

A existência de compreensões semelhantes entre daimistas que buscam a “manutenção do passado” e aqueles que consideram a “doutrina viva” e os tênues limites dessas normativas revelam que também existe uma unidade que perpassa e ultrapassa as diferenças e as polarizações entre as diferentes normativas sobre a religião que evoca, por sua vez, um caminho possível de entendimento e respeito pelas diferenças. Essas continuidades também confirmam que os desafios vividos no Santo Daime se inserem no conjunto de transformações mais amplas em curso no campo religioso pós-moderno.

Sanchis (1995:93) propõe ainda que, na atualidade, o pluralismo religioso se manifesta especialmente pela existência, num mesmo espaço, de várias “sínteses institucionais”. Observa-se uma multiplicidade de agrupamentos no interior de uma mesma instituição e o surgimento de “comunidades emocionais” ou “tribos” — diferentes grupos num mesmo campo religioso.

No Santo Daime, isso pode ser percebido atualmente na presença de diferentes grupos e organizações que fazem novos usos da bebida e também nas diferentes normativas sobre a religião, já analisadas, que orientam o posicionamento dos diversos seguidores sobre temas polêmicos. A posição ideológica de cada instituição em relação aos temas analisados ao longo deste artigo demonstra, por exemplo, que, apesar de o campo religioso ayahuasqueiro ser polarizado por diferentes posições normativas, coexistem também diversas sínteses institucionais que se legitimam, cada qual a partir de diferentes argumentos válidos, e remetem, em última instância, a uma compreensão diferenciada do que seja a religião e daquilo que nela é válido e possível.

Goulart (1996), partindo dos estudos realizados por Yvonne Maggie (1977), analisou os contrastes e as continuidades entre as religiões ayahuasqueiras e sustenta que o jogo acusatório entre as linhas do Santo Daime revela aquilo que é central e periférico nesses grupos, contribuindo assim para sua configuração identitária.

Além das questões analisadas que abordam os temas principais que dirigem a constituição e o ordenamento das instituições conduzidas por seguidores diretos do Mestre Irineu, verifica-se no presente o surgimento de novas práticas com a ayahuasca, em pequenos grupos, especialmente nos centros urbanos do sul do país, que não são filiados a nenhuma das vertentes aqui analisadas. Nesses grupos se associa, por exemplo, à ingestão do Daime a práticas terapêuticas e xamânicas, a estudos esotéricos de diferentes linhas, além da incorporação de outras correntes de pensamento afinadas com o movimento *new age* e os conhecimentos orientais (Labate 2004).

Para Sanchis (1995), a crescente adoção de referências extracristãs, em grande parte vindas do Oriente ou de antigas tradições esotéricas, é uma tendência mais ampla, que orienta todo o campo religioso pós-moderno. Segundo esse autor, na atualidade, “o sincretismo pode ser entendido não como desvio ou alteração de padrão vigente, mas antes como moldura” Sanchis (1995:90), horizonte de definições identitárias religiosas que se encontram em constante processo de transformação e redefinição, mediante o diálogo de diferentes influências culturais.

No que diz respeito ao Santo Daime, o sincretismo tanto está presente na gênese da formação da religião pela incorporação de elementos indígenas, esotéricos, cristãos e espíritas como, mais recentemente, quanto pela incorporação dessas novas práticas à doutrina.

Entre os elementos indígenas presentes na religião está a própria bebida consumida nos rituais — a ayahuasca — e alguns elementos associados ao seu uso, como a entoação de cânticos durante os rituais, o uso de instrumentos como o maracá e as prescrições negativas anteriores e posteriores a sua ingestão (no caso da religião, abstinência de sexo e álcool durante três dias antes e depois do consumo do Daime). Entretanto, grande parte da transformação na dinâmica moral de utilização da bebida na religião se deu por meio da influência do pensamento esotérico, cristão e espírita.

No que concerne ao pensamento esotérico, por exemplo, desde o início a ingestão da ayahuasca foi feita com o intuito de se proceder à concentração mental, prática comum e afeita à normativa do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP), organização dedicada ao estudo do esoterismo, fundada em 1909, em São Paulo. Nas primeiras décadas do século XX, o Círculo Esotérico foi uma organização com destaque no cenário nacional, marcando presença em inúmeros estados brasileiros, inclusive no Acre, divulgando o pensamento ocultista mediante diversas publicações (Monteiro 1983; Couto 1989; Oliveira 2007). Nesse momento vários daimistas, entre eles o próprio Mestre Irineu, se filiaram ao CECP.

Já com relação às influências do pensamento espírita, elas podem ser percebidas, por exemplo, na inclusão da Prece de Cáritas¹⁶ ao conjunto das orações da religião e pela presença de conceitos como reencarnação, carma e doutrinação, que também fazem parte do kardecismo. Mais recentemente, após o falecimento do fundador, a influência do pensamento espírita fez-se ainda mais evidente com a incorporação de trabalhos de desenvolvimento mediúnicos.

Com relação à influência do pensamento cristão, talvez a mais evidente e disseminada na religião, ela se manifesta em diferentes aspectos. Destaque-se especialmente o Cruzeiro (uma cruz de dois trastes, semelhante a Cruz de Caravaca) e o rosário — os símbolos mais importantes da religião —, o conteúdo cristão dos hinos entoados durante os rituais, as datas principais dos trabalhos espirituais, as preces feitas no início e no encerramento dos rituais (o Pai Nosso, a Ave Maria e a Salve Rainha) e a prática de se rezar o terço antes dos rituais mais longos.

Alberto Groisman, antropólogo que estudou a questão, explica o significado de ecletismo evolutivo para os daimistas: “Ecletismo, neste caso, é muito mais um conjunto de valores do que uma escola de pensamento. Este conjunto de valores tem como base essencial a aceitação de tradições espirituais diversas na busca espiritual com o Daime.” (Groisman 1999:46)¹⁷. De acordo com esse autor, a ideia de ecletismo evolutivo surge na religião como “forma de representar e justificar a convivência entre diversos sistemas cosmológicos: a umbanda, o esoterismo, o espiritismo kardecista e outras, na cosmologia grupal” (Groisman 1999:46). Esse conceito tornou-se tão

fundamental para os daimistas que compartilham dessa normativa que o termo eclético está inclusive registrado na denominação da igreja formalizada pelo Padrinho Sebastião — Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo (Iceflu) — e, por consequência, também está presente em todos os núcleos e igrejas vinculados a ela.

Assim, compreende-se que a dinâmica do sincretismo está presente desde a gênese do Santo Daime. Ela se manifestou ao longo da história da religião e se legitima na atualidade como parte importante de sua constituição e expressão cultural, e também orienta a dinâmica do campo religioso ayahuasqueiro em direção a múltiplas expressões, em diferentes instituições. Nesse sentido, tanto as posições ideológicas que preconizam a abertura para o sincretismo e a transformação da religião, como aquelas que buscam a manutenção exclusiva do conjunto de práticas estabelecidas pelo fundador, são normativas que se inserem na própria dinâmica paradoxal do fenômeno religioso pós-moderno. Fundamentam-se cada qual por normativas construídas dialeticamente por seus seguidores ao longo da história e são, portanto, o resultado da própria inserção da religião no cenário da cultura mundial da incessante e frutífera construção dialógica de significados que estabelece cada normativa institucional.

Que a análise desse cenário religioso contemporâneo (dialético, dialógico e paradoxal) possa contribuir para que as diferenças geradoras de intolerância e tensões entre os daimistas sejam percebidas como um convite generoso a uma compreensão mais abrangente da prática da religião na atualidade, além de incentivar os diferentes grupos que a praticam a um convívio de paz e respeito uns pelos outros, compartilhando dignamente um mesmo espaço social.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Milton José de. (1994), “Imagens e sons. A nova cultura oral”. In: *Coleção Questões da Nossa Época*, v. 32. São Paulo: Cortez Editora.
- ARAÚJO, Wladimir Sena. (1999), *Navegando sobre as ondas do Daime: história, cosmologia e ritual na Barquinha*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- BENJAMIN, Walter. (1994), *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- BERGER, Peter. (1985), *O dossel sagrado — Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Editora Paulus.
- BOURDIEU, Pierre. (1992), *Economia das trocas simbólicas*. Rio de Janeiro: Perspectiva.
- CHAUÍ, Marilena de Sousa. (2000), *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- COUTO, Fernando La Rocque. (1989), *Santos e Xamãs*. Brasília: Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade de Brasília.
- DE ALMEIDA, Maria de Fátima Henrique. (2002), *Santo Daime: a Colônia Cinco Mil e a Contracultura (1977-1993)*. Recife: Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal de Pernambuco.

- GALVÃO, Eduardo. (1955), *Santos e visagens*. São Paulo: Ed. Companhia Editora Nacional.
- GEERTZ, Clifford James. (1989), *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GOULART, Sandra Lúcia. (1996), *Raízes Culturais do Santo Daime*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade de São Paulo.
- _____. (1999), *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca*. Campinas: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas.
- GROISMAN, Alberto. (1999), *Eu venho da Floresta — Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- LABATE, Beatriz Caiuby. (2004), *Reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado das Letras.
- LUNA, Luis Eduardo. (1986), *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo: Almquist and Wiksell International.
- MACRAE, Edward. (1992), *Guiado pela lua — xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- _____. (1998), “Santo Daime and Santa Maria — The Licit Ritual Use of Ayahuasca and the Illicit Use of Cannabis in a Brazilian Amazonian religion”. *9th. International Conference on the Reduction of Drug Related Harm*. São Paulo.
- MAGGIE, Yvonne. (1977), *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MONTEIRO, Clodomir. (1983), *O Palácio Juramidam — Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Recife: Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco.
- MOREIRA, Paulo Alves. (2008), *Eu venho de longe: a história de vida de Raimundo Irineu Serra, fundador do Daime*. Salvador: Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade do Estado da Bahia.
- MOREIRA, Paulo Alves; MACRAE, Edward. (2011), *Eu venho de Longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA.
- OLIVEIRA, Isabela. (2007), *Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formação*. Brasília: Tese de Doutorado em História, Universidade de Brasília.
- SANCHIS, Pierre. (1995), *O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?— História da Igreja na América Latina e no Caribe: 1945–1995. O debate metodológico*. São Paulo: Editora Vozes.
- SANTOS, Rafael Guimarães dos. (2006), *Efeitos da ingestão de ayahuasca em estados psicométricos relacionados ao pânico, ansiedade e depressão em membros do culto do Santo Daime*. Brasília: Dissertação de Mestrado em Psicologia, Universidade de Brasília.
- SILVA, T. Lins e. (1985), “A maconha e a lei”. In: L. C. Maciel (org.). *Maconha em debate*. São Paulo: Brasiliense.
- THOMPSON, Edouard Paul. (1992), *A voz do passado*. São Paulo: Paz e Terra.
- ZINBERG, N. (1984), *Drug, set and setting — the basis for controlled intoxicant use*. New Haven e Londres: Yale University Press.

Notas

¹ Em linhas gerais, a ayahuasca é obtida por meio da decocção do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*. Além de ser chamado de ayahuasca — palavra quéchuá que significa “trepedeira das almas” ou “liana dos espíritos” (Luna 1986; Goulart 1999 *apud* Santos 2006:19) —, o chá ainda é conhecido por mais de 40 nomes na região amazônica, entre eles: yagé, caapi, kamarampi, hoasca, uasca, daime, vegetal, nixi pae, natema, cipó etc (Luna 1986).

² Dado fornecido pela secretaria da Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal – Patrono Sebastião Mota de Melo (Iceflu), em 15/04/2011, sobre seus filiados. A Iceflu é a vertente mais

- difundida do Santo Daime e, portanto, é baseada nela a estimativa mínima do número de daimistas no Brasil e no mundo.
- ³ Os registros orais presentes neste artigo foram coletados ao longo de pesquisa de campo realizada entre 2002 e 2007 junto a grupos daimistas das cidades de Rio Branco (AC) e de Vila Céu do Mapiá (AM) e fazem parte do *corpus* documental da pesquisa de doutorado sobre o Santo Daime, realizada no mesmo período pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade de Brasília (Oliveira 2007). Ao todo, foram realizadas 49 entrevistas, sendo: 20 em Céu do Mapiá, 21 em Alto Santo, cinco na Colônia 5.000 e três no Maranhão. As entrevistas privilegiaram a inflexão livre dos entrevistados sobre sua história de vida e foram realizadas segundo metodologia desenvolvida por autores como Paul Thompson (1992) e Milton José de Almeida (1994).
- ⁴ Apesar de a ayahuasca ser conhecida por mais de 40 nomes na região amazônica (Luna 1986), o termo ayahuasca e suas corruptelas (oasca, huasca), segundo observações empíricas em pesquisa de campo, constitui-se na palavra mais usada na região amazônica para se referir genericamente a essa substância, quando não se faz consideração específica das práticas envolvidas em sua utilização. Entretanto, a palavra ayahuasca também é o termo mais amplamente utilizado pela literatura científica sobre o assunto e aquele que designa essa substância nos textos jurídicos, justificando-se, assim, o seu emprego preponderante neste artigo.
- ⁵ Neste artigo, compreende-se ressignificação como o processo dialético de atribuição de novos significados a um mesmo elemento, o que acontece mediante o diálogo contínuo entre as pessoas e os conteúdos relevantes para a construção de sua realidade.
- ⁶ O Sr. Antônio Costa foi um amigo pessoal de Mestre Irineu, um migrante maranhense que trabalhava como regatão (comerciante de borracha) na região onde o Mestre era seringueiro.
- ⁷ Berger entende a religião como um fenômeno social dialético que, por meio da auto-exteriorização de sentidos humanos sobre a realidade, constrói uma explicação para as dimensões sensíveis e suprassensíveis da realidade, projetando uma ordem humana sobre a totalidade da existência (Berger 1985:41).
- ⁸ No Santo Daime, é comum que alguns seguidores mais antigos, assim como as lideranças espirituais dos centros, sejam considerados pelos adeptos como “padrinhos” e “madrinhas”. É também comum que, como um gesto de consideração, as pessoas peçam a bênção a quem, individualmente, reconhecem como seu padrinho ou sua madrinha. Na pesquisa, esta autora pôde perceber que tal costume, no âmbito da religião, teve origem no período em que o Mestre Irineu esteve à frente da religião. Apesar de o título de padrinho e madrinha ser, em princípio, uma consideração de foro íntimo, com o passar do tempo, generalizou-se o hábito de os dirigentes de determinado centro serem referenciados como padrinho e madrinha, já que, de modo geral, a direção das igrejas encontra-se a cargo tanto de homens como de mulheres. Tal fato aponta para a ressignificação do conceito original dos termos padrinho e madrinha: da condição de parentesco formal ou informal, de vínculo afetivo, passa a ser entendido como denominação de uma posição hierárquica na religião.
- ⁹ Nome pelo qual ocultistas e teósofos se referem à projeção da consciência no plano espiritual chamado de astral, assim como denominação genérica para as experiências da alma fora do corpo.
- ¹⁰ Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/11069043/Estatuto-Do-Mestre-Alto-SantoCICLU>. Acesso em 20 de novembro de 2010.
- ¹¹ “Diamba” é o nome pelo qual a *cannabis sativa* é popularmente conhecida no Maranhão.
- ¹² Alguns relatos presentes na religião, como os recolhidos por Macrae (1998), mencionam que teria sido a partir da erva cedida pelos *hippies* que o Padrinho Sebastião, à semelhança dos vegetalistas e xamãs amazônicos (Luna 1986), teria iniciado o seu estudo pessoal com essa planta. Outros relatos obtidos em pesquisa de campo realizada entre 2006 e 2007 por esta autora mencionam que, na verdade, a iniciação do Padrinho com tal planta teria se dado com um certo soldado conhecido por Cancão, que fazia parte do centro do Mestre Irineu.

- ¹³ Hino 30, do hinário “A Instrução”, recebido pelo Sr. Lúcio Mortimer.
- ¹⁴ A Concentração foi um dos rituais formalizados pelo Mestre Irineu. Nele, bebe-se o Daime no intuito de proceder a um período que varia de uma a duas horas de silêncio, visando a buscar a concentração mental e a entrar em contato com a força fluídica da bebida. No final do ritual são cantados os últimos onze hinos que foram deixados pelo fundador, os quais são denominados “Hinos Novos” ou “Cruzeirinho”.
- ¹⁵ Hino 18, do hinário “Nova Era”, recebido pelo Padrinho Alfredo Gregório de Melo.
- ¹⁶ A Prece de Cáritas é uma oração psicografada na noite de 25 de dezembro de 1873 pela médium Madame W. Krill, num círculo espírita de Bordeaux, França, a qual faz parte do conjunto de preces da doutrina espírita e cujo conteúdo exorta os fies à misericórdia, à compaixão e à caridade em relação aos necessitados e invoca espíritos consoladores. Disponível em: http://www.universoespirita.org.br/divulgacao/divul_ora_de_caritas.htm. Acesso em: 20 de maio de 2007.
- ¹⁷ Outros autores, como Wladimir Sena Araújo (1999), que estudou a Barquinha, propõem a ideia de “cosmologia em construção” para designar o processo sincrético de constituição das religiões ayahuasqueiras, nas quais um conjunto de práticas religiosas de diferentes origens são rapidamente reelaboradas e recombinaadas, dando origem a uma nova doutrina específica.

Recebido em abril de 2010
Aprovado em setembro de 2011

Isabela Oliveira (isabelalara@gmail.com)

Doutora em História pela Universidade de Brasília (UnB) e professora da Faculdade de Comunicação da UnB. Consultora científica da Associação Brasileira para o Estudo das Substâncias Psicoativas (Abesusp) e pesquisadora do Núcleo de Estudos sobre Substâncias Psicoativas (Neip). Autora da tese *Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formação* (2007).

Resumo:

Um desafio ao respeito e à tolerância: reflexões sobre o campo religioso daimista na atualidade

O artigo analisa a composição do campo religioso daimista na atualidade e como se estruturam os discursos que legitimam as práticas da religião no âmbito dos principais grupos que a compõem, a saber: o conjunto de centros daimistas situados na região do Alto Santo, em Rio Branco, e as igrejas filiadas à Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo (Iceflu). Demonstra-se aqui como as diferentes posições políticas e ideológicas presentes nesses discursos são construídas historicamente e se inserem, de maneira mais ampla, na dinâmica social das religiões na atualidade.

Palavras-chave: Ayahuasca, Daime, substâncias psicoativas.

Abstract:

A challenge to respect and tolerance: current reflections on Santo Daime religious field

The article analyzes the composition of the Santo Daime religious field today and how the main groups that are part of the religion — Daime centers located in the Alto Santo region in Rio Branco and the churches affiliated to the Iceflu (Church of the Eclectic Cult of the Universal Flowing Light – Patron Sebastião Mota de Melo) — legitimize their practice of the religion. It also demonstrates how the different political and ideological positions assumed by these groups in the Santo Daime religious field are historically constructed and reveal how these positions are also part of the broader social dynamics of religions today.

Keywords: Ayahuasca, Daime, Psychoactive substances.