UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

A REINVENÇÃO DO USO DA AYAHUASCA NOS CENTROS URBANOS

Dissertação de Mestrado em Antropologia Social

Beatriz Caiuby Labate

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Campinas - 2000

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

BEATRIZ CAIUBY LABATE

"A REINVENÇÃO DO USO DA AYAHUASCA NOS CENTROS URBANOS"

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida.

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 27 / 04 / 2000

BANCA

Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida - Orientador

Prof. Dr. Otávio Guilherme Cardoso Alves Velho

Profa. Dra. Maria Filomena Gregori

ABRIL / 2000

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIDADE BC
Nº CHAMADA :
T/UNICAMP
L111r
V. Ex.
TOMBO BC/ 41932
PROC. 238/00
C D X
PREÇO R$ 11,00
DATA 30-08-00
Nº CRD

CM-00142848-7

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA

BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

L 111 r

Labate, Beatriz Caiuby
A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos / Beatriz Caiuby Labate - - Campinas, SP : [s.n.], 2000.

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

1. Santo Daime. 2. Ayahuasca. 3. Religião. 4. Ritual. 5. Nova era (movimento esotérico). I. Almeida, Mauro Barbosa de. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

À Sonia e Gilberto Labate,

Cibele Cellini e Ingrid Weber

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

AGRADECIMENTOS

À Capes, pela bolsa de estudos.

À querida amiga Ingrid Weber, sou *grata* por ter-me introduzido no universo da ayahuasca e também pela companhia nas viagens pela Amazônia.

À Mauro Almeida, grande orientador e companheiro. Uma pessoa que admiro muito e com quem venho aprendendo cada vez mais. Sinto-me privilegiada de ser sua orientanda.

Ao professor Robin Wright, por ter-me sugerido estudar a ayahuasca e apoiado a organização do congresso por mim idealizado, o I Congresso sobre o Uso Ritual da Ayahuasca (I CURA), IFCH, Unicamp, 4 e 5 de novembro de 1997.

Aos professores José Luiz dos Santos (banca de qualificação), Maria Filomena Gregori e Otávio Velho, pelas leituras atenciosas e dedicação.

À professora Heloísa Pontes, coordenadora do Mestrado em Antropologia Social, pelo apoio com as questões burocráticas e incentivos em vários projetos.

À professora Leila Amaral, que me ajudou a formular algumas das notas e referências sobre o universo Nova Era contidas nesta dissertação, enviando-me bibliografia e discutindo trechos da pesquisa comigo.

Ao Júlio Lopes, que fez a diagramação desta dissertação.

Ao professor Antonio Augusto Arantes e à professora Alba Zaluar, ex-orientadores, pelo apoio, confiança e contribuição para a minha formação.

Ao meu grupo de estudos da ayahuasca: Sandra Goulart e Wladimyr Sena, companheiros de infinitas reflexões e peripécias.

Ao Mestre Jogo de Dentro e aos amigos da Capoeira Angola, contraponto fundamental para a realização desta pesquisa.

À Ilana Goldstein e Valéria Macedo, boas amigas e colegas da USP.

Ao Victor Pierre Stirnimann, pelo apoio.

Ao grande amigo Edward MacRae, fonte de inspiração.

Aos demais pesquisadores deste campo de estudos, com quem mantenho contato, especialmente Anthony Henman, Sérgio Brissac e Gustavo Pacheco. A todos os autores do

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

livro o *Uso Ritual da Ayahuasca* (Labate, B. e Sena, W (orgs.), Mercado de Letras, Campinas, no prelo), pelas estimulantes trocas intelectuais e fé no projeto.

Ao German Zuluaga, que me hospedou na Colômbia, ayahuasqueiro experiente e cujo trabalho de preservação da medicina tradicional ingana é admirável. À Merida Aliaga, pela acolhida em Lima e por compartilhar comigo suas vivências no mundo da ayahuasca.

Ao Janderson e à Mara, que abriram as portas do *Centro Terapêutico* no qual se baseia esta pesquisa, pela paciência, atenção, acolhida e generosidade de me permitirem esta oportunidade de estudo. Sem o apoio irrestrito deles, este trabalho não teria sido possível. Também agradeço a todos os outros membros do *Caminho do Coração*, especialmente Guto, Chynthia, Chandra, Jorge, Rosângela e Carlos. Quero aproveitar para declarar que Janderson tornou-se uma pessoa querida e respeito e admiro o seu trabalho.

Ao Wilson e Nízia e aos membros da ABLUSA, ayahuasqueiros também pesquisados nesta tese, pelo apoio e amizade.

A todos os demais informantes que compõem esta dissertação, especialmente Ana Vi, Agustín, Roman, Walter, Elzinha, Ramos, Léo, dentre outros, que foram consultados em alguma oportunidade, os meus sinceros agradecimentos.

Ao Fabio Pagliuso e Lisandro, que cederam algumas fotos que compõem este estudo. À Thais Rebello, que gentilmente tomou a iniciativa espontânea de produzir algumas fotos especialmente para esta pesquisa. A Ernesto Boccara, pela autorização de reproduzir em foto um de seus quadros.

À Lúcia Gentil, da União do Vegetal, que colaborou com leituras e comentários ao texto. Ao Glacus Brito, também da UDV, pelo intercâmbio.

À família do Manuel Araújo, líder da Barquinha em Rio Branco, pela receptividade.

Aos amigos do Santo Daime: Ichiro Takahashi, Silvio Luis, Suely Mizomoto e Ricardo Pessoa, Mariana Pantoja Franco, Gabriela Jahnel Araújo, Claudio Leme, Walter de Lucca, Luis Antonio, Alex Polari e D. Francisca Corrente, entre outros.

À Cibele, por tudo.

À minha mãe, Sonia, meu pai, Gilberto e meu irmão, Fernando (*in memoriam*).

Ao Santo Daime.

RESUMO

As religiões *ayahuasqueiras* brasileiras, sobretudo a União do Vegetal (UDV) e o Santo Daime, vêm se espalhando pelos grandes centros urbanos brasileiros a partir das décadas de 70 e 80, respectivamente, e por outros países, sobretudo desde o final da década 80. Um desdobramento deste processo é o surgimento de *novas modalidades urbanas de consumo da ayahuasca*: pequenos grupos experimentais que utilizam a bebida em atendimento psicoterapêutico em vivências no universo *new age*, em contextos relacionado às artes, como no teatro e na música, ou mesmo atividades com os moradores de rua da cidade de São Paulo (SP). Estes pequenos grupos em formação foram denominados *neo-ayahuasqueiros*.

Tais sujeitos vivem uma tensão entre, por um lado, rejeitar os modelos religiosos tradicionais das *matrizes ayahuasqueiras* disponíveis e, por outro, não cair no uso representado como profano de drogas. São então fabricados novos tipos de rituais e elaborados discursiva e simbolicamente referenciais filosóficos, existenciais, terapêuticos e mesmo religiosos, que introduzem rupturas significativas no universo de consumo da ayahuasca no Brasil.

Neo-ayahuasqueiros estão inseridos numa *rede urbana de consumo da ayahuasca*, onde há uma circulação constante de informações, conhecimentos, pessoas, substâncias e capital. Esta rede faz parte do *campo ayahuasqueiro brasileiro* que interliga os diversos grupos tidos como tradicionais (Alto Santo, CEFLURIS, Barquinha e UDV) e atravessa em alguns casos nossas fronteiras, atingindo *curandeiros* peruanos ou mesmo modernos curandeiros oriundos de países do primeiro mundo. Estas novas modalidades urbanas de consumo da bebida de origem amazônica estão ligadas a processos mais amplos que vêm ocorrendo na modernidade.

A dissertação é principalmente um *estudo de caso* de um neo-ayahuasqueiro, o terapeuta holístico Janderson, coordenador de um centro terapêutico na cidade de São Paulo e líder de um grupo chamado de *Caminho do Coração*.

Completamos essa etnografia com um panorama de outras tendências ayahuasqueiras urbanas, visando fornecer uma contribuição para a compreensão do campo ayahausqueiro brasileiro em suas contínuas reinvenções, assim como a respeito da natureza e dinâmica das novas religiosidades urbanas.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

SUMMARY

Brazilian ayahuascan religions, especially the *União do Vegetal* (UDV) and the Santo Daime, have been increasingly practiced in the large Brazilian cities since the 1970 and 1980s, respectively, and in other countries as well, mainly since the late 1980s. One outcome of this process is the appearance of new urban types of ayahuasca consumption. Many small experimental groups use the beverage as part of psychotherapeutic treatment in experiences within the new-age context, or in social groups related to the arts, the theater, and music, or even in activities carried out with street dwellers in the city of São Paulo. These small groups in formation have been called neo-ayahuascan.

The subjects developing these new forms express a certain tension between a tendency to reject traditional religious models of the ayahuascan matrixes already in existence, and the avoidance of falling into uses seen simply as profane drug consumption. As a result, new kinds of rituals, as well as philosophical, existential, therapeutic, and even religious frames of reference are built up discursively and symbolically, thus introducing significant ruptures in ayahuasca consumption patterns in Brazil.

Neo-ayahuascans belong to an urban network of participants which provides constant interchange of information, knowledge, persons, substances, and funds. This network is part of the Brazilian ayahuascan field, which interconnects the various groups considered traditional (Alto Santo, CEFLURIS, Barquinha, and UDV). It has also crossed the Brazilian borders to reach Peruvian witch doctors and even modern psychic healers in developed countries. These new urban modalities of consumption of this beverage of Amazon origin are related to broader processes which have been taking place in times of modernity.

The present dissertation is basically a case study of a neo-ayahuascan, the holistic therapist Janderson, who is the coordinator of a therapeutic center in the city of São Paulo and the leader of a group called Path of the Heart (Caminho do Coração). We have completed this ethnography with a panorama of other urban ayahuascan trends, intended not only as a contribution to understanding the Brazilian ayahuascan field in its continuous re-inventions, but also as an investigation into the nature and dynamics of new urban religiosities.

ÍNDICE

1. INTRODUÇÃO *1*

1.1. HISTÓRICO DA PESQUISA 1
1.2. O PESQUISADOR COMO OBJETO E ALGUNS PROBLEMAS DA ETNOGRAFIA NO ESTUDO ANTROPOLÓGICO DOS ENTEÓGENOS 5
1.3. AS RELIGIÕES AYAHUASQUEIRAS BRASILEIRAS 29
1.3.1. O Santo Daime: Alto Santo e CEFLURIS *30*
1.3.2. A Barquinha *35*
1.3.3. A União do Vegetal (UDV) *36*
1.3.4. Religiões Ayahuasqueiras: uma matriz comum *38*
1.4. A REINVENÇÃO DO USO DA AYAHUASCA NOS CENTROS URBANOS 39
1.4.1. Nova Consciência Religiosa *39*
1.4.2. Neo-ayahuasqueiros e modernidade *42*
1.4.3. Os novos usos urbanos da ayahuasca: a rede ayahuasqueira *44*
1.4.4. Neo-ayahuasqueiros: legalidade e legitimidade *48*
1.5. ROTEIRO DA DISSERTAÇÃO 51

2. CAPÍTULO I: A CONSTITUIÇÃO DO CAMINHO DO CORAÇÃO E AS TERAPIAS DO CENTRO TERAPÊUTICO *53*

2.1. A TRAJETÓRIA DE JANDERSON E O NASCIMENTO DO CAMINHO DO CORAÇÃO 53
2.1.1. A trajetória de Janderson *53*
2.1.2. O contato com o Santo Daime *56*
2.1.3. O início dos trabalhos com o daime: O ponto a Estrela do Oriente *61*
2.1.4. A ruptura com o Santo Daime: o fechamento da Estrela do Oriente *66*
2.1.5. "Fechado para Balanço" *67*
2.1.6. Nasce o Caminho do Coração *68*
2.2. OS ASSISTENTES DO TRABALHO DO CAMINHO DO CORAÇÃO 71
2.2.1. Mara *72*
2.2.2. Chandra *75*
2.3. O CENTRO TERAPÊUTICO 81
2.3.1. Terapias Individuais *81*
2.3.2. Atendendo pacientes do Santo Daime *82*
2.3.3. Renascimento *83*
2.3.4. Terapia do Grito Primal *84*
2.3.5. Descondicionamento *86*
2.3.6. Sexualidade *87*
2.3.7. Metafísica *88*
2.4. O PERFIL DOS PARTICIPANTES DO CAMINHO DO CORAÇÃO 88

3. CAPÍTULO II: OS RITUAIS DO CAMINHO DO CORAÇÃO *99*

3.1. O RITUAL DO CAMINHO DO CORAÇÃO 101
3.1.1. Os diversos grupos *101*
3.1.2. O espaço ritual *103*
3.1.3. O trabalho do Caminho do Coração *103*
3.2. TRABALHOS DE HINÁRIO 120
3.3. TRABALHOS DE CONCENTRAÇÃO 123
3.4. TRABALHOS DE BANCA 124
3.5. TRABALHOS DE MESA BRANCA 128
3.6. "SAT-SANG": REUNIÕES INSTRUTIVAS 130
3.7. FARDAMENTO (RECEBENDO A ESTRELA) 131
3.8. VIVÊNCIAS INTENSIVAS COM A AYAHUASCA 131
3.8.1. Viagem ao Acre *132*

3.8.2. Vivências fora do Centro Terapêutico: no sul de Minas e no interior de São Paulo.. 135
3.8.3. Vivência no Osho Meditation ... 136
3.9. Atendendo pacientes em consultório com a ayahusca ... 142
3.10. Os hinários do Caminho do Coração ... 146
3.10.1. O hinário do Janderson ... 147
3.10.2. Os trabalhos de apuro ... 150
3.10.3. O conteúdo do hinário do Janderson: elementos e fontes ... 153
3.10.3.1. Entidades/ Temas ... 153
3.10.3.2. Mensagem/ Apelo ... 155
3.10.4. Os hinários da Mara e do Chandra ... 156
3.11. A Eficácia do Hinários do Santo Daime e do Caminho do Coração ... 161
3.11.1. A voz do sujeito ... 161
3.11.2. Sinestesia e metanarrativa ... 164
3.11.3. O poder de construção de imagens ... 165
3.11.4. Multivocalidade ... 169
3.11.5. Professando firmeza ... 170
3.11.6. Coesão/ pertencimento grupal ... 171
3.12. Algumas reflexões: uso ritual e uso profano ... 172
3.13. Identidades e rixas no campo ayahuasqueiro ... 178
3.14. Os processos de legitimação dos grupos ... 181
3.14.1. A legitimidade espiritual da origem [legitimação carismática] ... 181
3.14.2. A conexão com a origem [legitimação tradicional] ... 187
3.15. Produção e circulação da ayahuasca entre os grupos: a dimensão material da rede ayahuasqueira ... 190
3.16. O Caminho do Coração: espaço de interseção ... 197
4. CAPÍTULO III: AS COSMOLOGIAS DO CAMINHO DO CORAÇÃO ... 200
4.1. Aproximações e afastamentos com o Santo Daime ... 204
4.1.1. O Daime ... 204
4.1.2. A Miração ... 215
4.1.3. A Cura ... 220
4.1.4. Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e Padrinho Alfredo ... 225
4.1.5. Críticas com relação ao Santo Daime ... 226
4.1.6. Daimistas e o uso do daime na linha terapêutica ... 228
4.2. A Terapia Sagrada ... 230
4.2.1. O uso terapêutico do daime ... 230
4.2.2. Ego x ser ... 235
4.2.3. A Música como instrumento terapêutico ... 240
4.2.3.1. Chacras ... 240
4.2.3.2. Músicas universais e mantras ... 242
4.2.3.3. Oráculo Musical ... 246
4.2.4. Outros recursos terapêuticos: baralhos ... 249
4.2.4.1. O baralho do Osho ... 250
4.2.4.2. As *Cartas do Caminho Sagrado* ... 252
4.2.5. O Caminho do Coração do ponto de vista dos pacientes-participantes ... 254
4.3. Linha Oriental ... 255
4.3.1. "Linha Oriental": a junção da "linha da floresta" com a "linha do oriente" ... 256
4.3.2. Ajustes e equivalências simbólicas ... 257
4.3.3. Meditações, respirações, ioga ... 261
4.3.4. Mandalas ... 263
4.3.5. Osho ... 265
4.3.5.1. A trajetória de Osho, ex-Bhagwan Shree Rajneesh ... 265
4.3.5.2. A presença do Osho no *Caminho do Coração* ... 268
4.3.6. Os Sannyasins e o Caminho do Coração ... 271
4.4. Hierarquia divina ... 275

5. CAPÍTULO IV: A REDE URBANA DE CONSUMO DA AYAHUASCA *291*

5.1. NOVAS MODALIDADES DE CONSUMO DA AYAHUASCA: OUTROS NEO-AYAHUASQUEIROS URBANOS292
5.1.1. Unidade de Resgate: Flor das Águas, Padrinho Sebastião! *292*
5.1.2. Associação Beneficente Luz de Salomão (ABLUSA) *298*
5.1.3. Ayahuasca e música *304*
5.1.4. Ayahuasca e teatro *308*
5.2. FRONTEIRAS E DISPUTAS EM TORNO DO TRADICIONAL E DO MODERNO 321
5.2.1. Curandeiros tradicionais- modernos ou Neonativos *321*
5.2.2. Neoxamanismo urbano *325*
5.2.3. Turismo xamânico *330*
5.2.4. Críticos do neoxamanismo *331*
5.2.5. Juremahuasca *334*
5.2.6. Turismo psicodélico *337*
5.2.7. O universo dos psiconautas *340*
5.3. USOS DA AYAHUASCA: UMA SÍNTESE 346
5.3.1. Novas tendências contemporâneas de consumo de psicoativos *346*
5.3.2. O campo ayahuasqueiro brasileiro *347*

6. À GUISA DE CONCLUSÃO *351*

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *356*

7.1. BIBLIOGRAFIA CITADA 356
7.2. NOTÍCIAS DE JORNAL 366
7.3. OUTROS TIPOS DE FONTE 366

8. FONTES ORAIS - ENTREVISTAS *368*

8.1. GRUPO CAMINHO DO CORAÇÃO 368
8.2. SANNYASINS E AFINS 368
8.3. GRUPO ABLUSA 368
8.4. CAPÍTULO 4 E OUTROS 368

9. ANEXO 1: OS SANNYASINS DO OSHO MEDITATION *370*

9.1.1. Tornar-se um sannyasin *370*
9.1.2. Meditação *371*
9.1.3. Corpo *372*
9.1.4. Celebração *372*
9.1.5. Amor *373*
9.1.6. Oriente x Ocidente *373*

10. ANEXO 2: A ABLUSA *375*

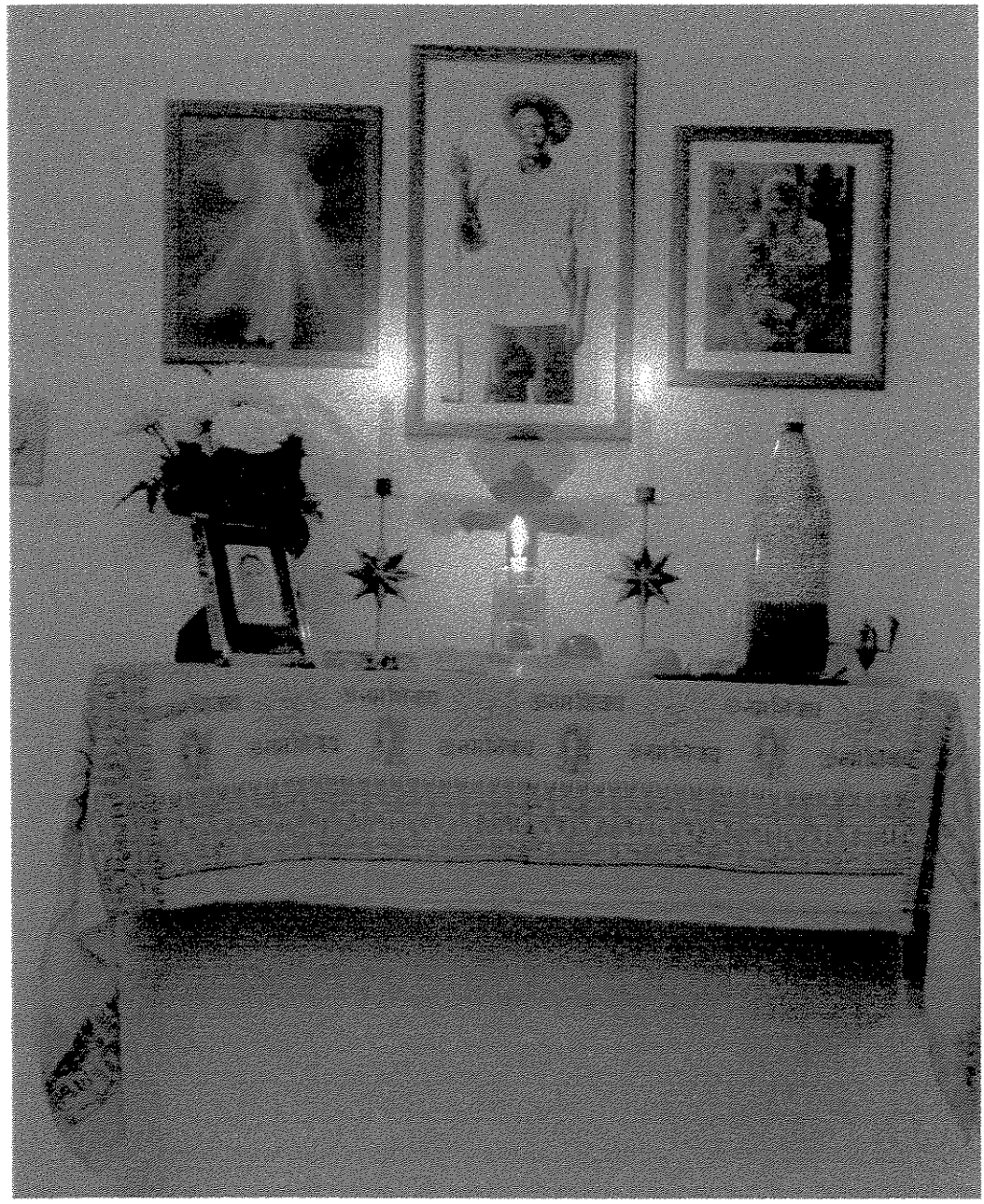


Foto Thais Rebello

1 – O Altar do *Caminho do Coração*.

1. Introdução

Desejo aqui compartilhar com o leitor o percurso através do qual nasceu esta pesquisa e pontuar algumas questões metodológicas que creio serem fundamentais para a sua compreensão. Apresentarei ainda, em linhas gerais, as religiões ayahuasqueiras brasileiras (Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha) bem como os novos movimentos urbanos que têm sido denominados genericamente de Nova Era. Por último, discutirei algumas questões teóricas que norteiam esta dissertação e apresentarei um roteiro para sua leitura.

1.1. Histórico da pesquisa

No dia 2 de novembro de 1996 tomei a *ayahuasca*[1] pela primeira vez, na União do Vegetal, em Pocinhos do Rio Verde, no sul do estado de Minas Gerais. Foi uma experiência maravilhosa, que eu poderia resumir aqui com duas palavras: *luz* - a sensação de ser envolvida e completamente embebida por uma infinita luz divina - e um sentimento entorpecedor de *amor* irrestrito por tudo o quanto é vivo - parentes, amigos, o ar, as estrelas do firmamento... Ao mesmo tempo, o contexto ritualístico de consumo daquela poderosa planta me estarreceu: nunca havia presenciado uma coisa como aquela... Me sentia num filme de ficção científica. Nascia, aí, uma nova paixão, que veio a se transformar numa jornada pessoal de três anos e meio, da qual esta dissertação é um dos frutos. Assim, desde o começo, meu interesse pela ayahuasca foi marcado por este duplo viés: uma busca existencial pessoal e um fascínio antropológico pelos modelos culturais criados ao redor de seu consumo.

Um mês após conhecer a União do Vegetal, tomei o *Daime*[2]. Em seguida, em janeiro de 1997, parti para uma viagem de quarenta dias pelo Acre e Amazônia com uma amiga, Ingrid Weber, que na época realizava uma pesquisa de iniciação científica sobre as religiões

---

[1] Bebida composta pelo cipó *Banisteriopsis caapi* e pela folha *Psychotria viridis*, também conhecida como daime, vegetal, yagé, caapi, entre outros nomes. Mais adiante abordaremos as propriedades e características deste psicoativo.

[2] Nome que a mesma bebida recebe na organização religiosa conhecida como Santo Daime. Uma das principais vertentes do Santo Daime é o CEFLURIS - Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo

ayahuasqueiras brasileiras. Participamos de diversos rituais nas três principais *linhas*: Santo Daime, UDV e Barquinha, na cidade de Rio Branco (AC) e visitamos a sede do CEFLURIS no interior do estado do Amazonas, o Céu do Mapiá, à beira do Rio Purus. Sempre que podíamos, filmávamos os rituais e entrevistávamos os líderes destas instituições.

Retornei a Campinas e inspirada nestas experiências acabei por organizar, no final deste mesmo ano (1997), um congresso sobre a ayahuasca. Este foi o I CURA (I Congresso sobre o Uso Ritual da Ayahuasca), que ocorreu no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), UNICAMP. O encontro reuniu cientistas de diversas áreas bem como ayahuasqueiros do Brasil e do exterior. Ele foi patrocinado pelos Departamento de Antropologia e Saúde Mental da Faculdade de Medicina da UNICAMP.

Paralelamente ao andamento do congresso foi realizado um ritual do CEFLURIS. Vale notar que grande parte dos congressos internacionais sobre psicoativos, conforme veremos adiante, promovem fora do calendário oficial (porém não menos real) cerimônias com as substâncias estudadas no âmbito da reunião científica. Os rituais acadêmicos são assim duplicados por rituais com a ayahuasca. Neste *trabalho* me *fardei*[3] no Santo Daime. Nesta época, eu estava terminando as disciplinas obrigatórias do mestrado, sendo orientada pelo professor Antonio Augusto Arantes num projeto sobre o turismo *off the beaten track*. Quando me fardei, não pensava em estudar academicamente a ayahuasca, mesmo porque achava que era impossível fazê-lo.

Em janeiro do ano seguinte (1998) parti para outra viagem, desta vez para o Peru e Colômbia, em busca das raízes do uso moderno deste psicoativo. Quando retornei, diante da constatação desta súbita imersão total neste universo e por sugestão do professor Robin Wright, decidi finalmente mudar o foco da minha pesquisa anterior para o universo da ayahuasca. Procurei Mauro Almeida, antropólogo acreano, especialista em Amazônia e em seringueiros e que conhece pessoalmente o cipó. Ele aceitou me orientar. Porém: estudar exatamente *o quê*?

Irineu Serra. Daqui por diante, usarei daime (minúscula) para referir-me à bebida e Daime (maiúscula) para a organização religiosa CEFLURIS.

[3] *Trabalho* é o termo adotado para designar as cerimônias ou rituais com a ayahuasca. O *fardamento* significa uma adesão oficial à doutrina do Santo Daime ou ao batalhão do *Império Juramidam*. A partir do fardamento, o indivíduo ganha outro *status* no grupo e passa a usufruir de maiores direitos e responsabilidades em relação aos visitantes externos.

A possibilidade mais imediata era estudar o próprio Santo Daime. Entretanto, esta foi descartada por duas razões. Em primeiro lugar, pois este já se encontrava bem pesquisado - três livros publicados e quase dez dissertações de mestrado a seu respeito.[4] Por outro lado, me parecia inadequado tomá-lo como objeto de estudo, já que esta estava se tornando a minha própria religião e eu não desejava, como observou Segato (1992: 131), interpor entre o sujeito e a experiência o *significado*. Como afirma ela: "há algo de profundamente mortífero nesta modalidade de compreensão". *Sentido* e *ritual* não são intercambiáveis.

A União do Vegetal, por sua vez, de acordo com minhas impressões pessoais, era uma instituição bastante fechada; alguns pesquisadores conhecidos me relataram que não conseguiram obter permissão para estudá-la; outros, ainda, me informaram que o grupo vinculava a realização da pesquisa à uma adesão oficial, exigência que eu não estava disposta a cumprir. Por razões mais materiais e imediatas, era impossível, também, o acesso à Barquinha, que se acha isolada no estado do Acre, bem como aos curandeiros indígenas e mestiços espalhados por toda a Amazônia Ocidental.

Eu tinha muitas idéias e algumas delas eram *conflitantes* com relação à minha recente adesão. Por outro lado, havia escutado alguns boatos sobre usos *não convencionais* (do ponto de vista interno a este universo) da bebida, porém não possuía dados ou referências. Imaginei que seria plausível encontrar algumas novidades neste âmbito, considerando uma metrópole do porte de São Paulo (SP). Comecei, então, a fuçar tudo que existia em termos de consumo de ayahuasca por aqui. Esta investigação foi uma tarefa penosa, pois o acesso a alguns grupos é bastante difícil. Realizei uma pesquisa de campo preliminar de março a junho de 1998. Descobri que havia, de fato, um grande número de usos da bebida de origem amazônica, em combinação com inúmeras situações e práticas.

Foram elas:[5] uso da ayahuasca por alguns grupos de teatro; ayahuasca com meditações do Osho (Rajneesh); ayahuasca para recuperação de moradores de rua; ayahuasca para músicos; ayahuasca para a realização de terapias corporais; ayahuasca em consultórios terapêuticos; uso da ayahuasca dentro do candomblé; ayahuasca ligada à

---

[4] Ver bibliografia no final da dissertação.

[5] Tendo-se em conta que algumas delas podem ocorrer simultaneamente.

terapia dos florais; *neoxamanismo* dentro do Santo Daime; *neoxamanismo* na cidade de São Paulo independente da ayahuasca; *neoxamanismo* com outras plantas alteradoras dos estados de consciência; vivências ou terapias coletivas com ayahuasca.

O que num primeiro momento aparecia como uma série de grupinhos dispersos e experimentais, sem maior fôlego, revelou-se de fato como uma série de dinâmicas e relações: deixou transparecer a existência de uma *rede* urbana de consumo da ayahuasca. Decidi que este seria o tema da pesquisa. Tais atividades estão inseridas, como argumentarei, num *campo* semântico de relações mais amplas, o *campo ayahuasqueiro brasileiro*. Denominei estes sujeitos de *neo-ayahuasqueiros* urbanos e suas práticas *novas modalidades de consumo da ayahuasca nos centros urbanos*. Mais adiante aprofundaremos melhor este fenômeno.

O objetivo inicial não era verticalizar a análise sobre qualquer grupo particular, mas justamente partir da pluralidade empírica existente para compreender o processo de *expansão e reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, desdobramento da chegada da UDV e do Santo Daime às grandes metrópoles a partir das décadas de 70 e 80, respectivamente. Ficou patente logo no início da pesquisa preliminar que seria impossível abranger etnograficamente todo o vasto campo urbano de usos da ayahuasca. Assim, o projeto concentrou-se na idéia de um estudo comparativo contrastando *pelo menos* dois grupos: um liderado pelo *terapeuta holístico* Janderson (ex-CEFLURIS), que realizava sessões com ayahuasca inspirado num modelo psicoterapêutico, e outro comandado pelo psiquiatra Wilson (ex-UDV), que tinha como objetivo auxiliar a recuperação de moradores de rua através da ingestão da *hoasca*[6].

Realizei uma extensiva pesquisa de campo nos grupos de Janderson e Wilson e visitei diversos outros grupos, colhendo alguns depoimentos. Porém, devido ao desenrolar do próprio processo de pesquisa, imprevisível, acabei voltando-me sobretudo para o primeiro grupo. Isto, pois além da pesquisa passar a fluir aí com naturalidade, me parecia que suas atividades poderiam render mais do ponto de vista intelectual (o que não significa necessariamente maior identificação pessoal com elas), devido à sua interface com o movimento Nova Era e portanto como expressão de um tipo de religiosidade urbana

contemporânea. Esta dissertação é, portanto, principalmente uma *etnografia* do grupo liderado pelo Janderson, cujas atividades são denominadas *Caminho do Coração*. Ele também coordena um *Centro Terapêutico*.

A pesquisa de campo foi realizada de junho de 1998 a abril de 2000. Janderson, o idealizador e formulador do *Caminho do Coração*, é o grande informante deste estudo. Entrevistei também outros sujeitos ativos do seu grupo, como é o caso de Mara (esposa dele e sua assistente), Chandra (também assistente do trabalho), Guto e Cynthia (membros mais antigos do grupo). Alguns outros participantes foram entrevistados formal e informalmente.[7] A ênfase foi posta sobretudo nos especialistas religiosos por se tratar de um grupo bastante recente, cujos contornos estão apenas se definindo: há poucos participantes antigos. Utilizei a técnica da *observação participante*, participando dos rituais com daime e de algumas atividades do *Centro Terapêutico*, embora não tenha feito observação direta das terapias realizadas no último.

Discutirei agora algumas condições da produção desta pesquisa e a questão do pesquisador como instrumento e fonte de pesquisa.

1.2. O Pesquisador como objeto e alguns problemas da etnografia no estudo antropológico dos enteógenos[8]

Focalizaremos aqui perguntas do tipo: quais são as possibilidades de uma antropologia de substâncias enteógenas? Considerando-se que sou fardada no Santo Daime: qual a relação entre o meu pertencimento pessoal e o texto produzido? Quais as conseqüências deste envolvimento para a análise? É possível separar participação e pesquisa? Estas questões epistemológicas, políticas e metodológicas não são periféricas porém centrais do fazer antropológico.

---

[6] Designação da ayahuasca no âmbito da União do Vegetal.

[7] Ver relação dos entrevistados no final da dissertação.

[8] *Enteógeno* foi um termo proposto por Wasson, eleito para se livrar de rótulos tais como droga ou alucinógeno, desgastados e carregados de fortes preconceitos, além de conflituosos com relação à visão nativa. Enteógeno, deriva do grego antigo entheos e significa "Deus dentro", quer dizer, que "leva o divino para dentro de si" (MacRae 1992: 16).

Trata-se aqui, como colocou Bourdieu (1984), de *objetivar a objetivação*: *compreender a lógica de compreensão do outro*, analisar a própria mediação do antropólogo com o nativo durante o processo de pesquisa.

Na presente pesquisa, optei por uma abordagem objetiva e distanciada, no sentido positivo dos termos. Por *objetiva* não compreendo uma suposta neutralidade absoluta, uma análise laboratorial e sim um *controle*: evidenciar e explicitar ao máximo as condições de produção desta pesquisa e o lugar de fala do pesquisador (Caldeira 1981 e 1998). O último é a um só tempo *autor* que interage e causa impacto no ambiente que estuda e *autor* do texto, que escreve para os seus pares.

Gostaria de dar partida a esta reflexão tematizando as eventuais tensões existentes entre o projeto acadêmico e a participação pessoal num sistema religioso que envolve o consumo de um psicoativo. Inicialmente, cabem alguns comentários sobre a adesão religiosa em geral: é necessário criticar alguns lugares comuns, como a noção vaga e difusa da religião como algo avesso a crítica, dúvida ou reflexão - virtudes, estas, privilegiadas do cientista. Me identifico com a seguinte observação de Soares (citado in Goldenberg 1990: 53):

> "A tensão (...) é constitutiva da fé, a dúvida é constitutiva da fé. A fé não é o fecho derradeiro de um processo de dúvida."

O tema da relação entre dúvida e fé, aliás, ocupou historicamente o debate entre grandes pensadores religiosos. Com relação a minha adesão ao Santo Daime, em linhas gerais, vale destacar que não me filio a uma vertente mais *ortodoxa* dentro desta organização religiosa e que possuo, como outros, mecanismos próprios de apropriação do sistema. Na verdade, sinto-me num fio: para os daimistas talvez eu seja mais uma cientista, uma pesquisadora; na academia, a minha filiação religiosa pode ser vista com desdém ou preconceito.

É bem verdade que, como estudiosa, tenho dificuldade com algumas posições religiosas. Para ilustrar, cito o seguinte exemplo: *meu hábito de circulação constante entre grupos ayahuasqueiros*. Esta atitude é tida, no mínimo, como algo suspeito dentro deste

universo como um todo, pois uma das máximas aí é a necessidade de fixação, de pertencimento a um grupo particular.[9]

Por outro lado, como uma pessoa que vivencia experiências místicas, torna-se patente para mim que as explicações racionais e especialmente as vinculadas à linguagem acadêmica *não são as únicas formas possíveis de apreender o sensível, nem necessariamente possuem legitimidade maior com relação às demais*. Como já dizia Mauss no seu clássico O *Ensaio sobre a dádiva*: "Ver-se-á então que há ainda muitas luas mortas, ou pálidas, ou obscuras, no firmamento da razão." Ou Wittgenstein: "Daquilo que não se pode falar, deve-se calar". Algumas explicações sociológicas podem até mesmo, por vezes, reduzir brutalmente o real, como é o caso de análises arrogantes que se pretendem totalizantes ou explicações demasiadamente materialistas ou positivistas.

Na verdade, a relação entre reflexão teórica e prática religiosa devem ser compreendidas a partir de um escopo bem mais amplo, para além do seu aparente antagonismo. Evidentemente, não podemos, nem pretendemos, esgotar aqui este problema, porém vale, a partir de uma experiência de campo específica, colocar em perspectiva e complexificar esta relação. Vejamos primeiro como alguns autores tem tratado a relação entre ciência e religião.

Luiz Eduardo Soares argumenta que as ciências sociais são marcadas por elementos centrais do discurso teológico. O próprio campo de estudos da religião, historicamente falando, brota de dentro da religião. No artigo *O Trabalho da inércia: história e teologia na formação da subjetividade moderna* (1994: 264), Soares compara o registro laico e o religioso, indagando se apesar destes permanecerem distintos não representam apenas "interpretações análogas em linguagens diferentes". Ele observa que o discurso religioso oferece como sentido o poder criador, a graça divina. A laicização racional do mundo

---

9 Um curandeiro peruano, por exemplo, me aconselhou: "encontre um bom professor e faça com ele o primário, o ginásio, o colegial e a faculdade". Mara, esposa de Janderson e uma das assistentes do Caminho do Coração, me disse que mudar de grupo constantemente pode causar "confusão e até surtos". Na UDV, por sua vez, há um parâmetro generalizante que postula que após três sessões bebendo o vegetal, o sujeito deve decidir se adere à UDV ou não (embora me parece que esta regra não seja seguida à risca). No Santo Daime e na UDV são utilizadas expressões como "borboleta" ou "beija-flor", referindo-se a pessoas que ficam perambulando entre os grupos. Silva (1998: 18), por outro lado, inserido no contexto dos cultos afro-brasileiros, observa que uma mãe de santo do candomblé refere-se ao pesquisador destes cultos como um gafanhoto: aquele que "pula de uma casa para a outra".

transforma o homem de criatura em criador, conferindo-lhe o *status* de agente. Entretanto, este só "se completa com o reconhecimento da indeterminação que lhe confere a responsabilidade de criar" (idem: 263). Na medida em que o homem-agente se entrega ao acaso, à indeterminação do futuro, o discurso laico, argumenta o autor, repõe a gratuidade e o aleatório característicos da temática religiosa.

A relação entre a antropologia, particularmente, e a religião ou a espiritualidade pode ser pensada, ainda, a partir das propostas de Carvalho (1998, ver também in Silva 1994: 82 e Carvalho 1993). O autor argumenta que a antropologia e o esoterismo são a uma só vez filhos do projeto da modernidade e críticas dos seus sistemas de valores. Aliás, o surgimento das disciplinas acadêmicas dos estudos das religiões na metade do século XIX coincide com o crescimento religioso esotérico. Antropologia e esoterismo seriam cúmplices de um mesmo tipo de cosmopolitanismo. Carvalho interpreta a antropologia como uma ciência sagrada que se recusa a fragmentar o real; disciplina inspirada numa simbologia de busca sendo, desta forma, também um caminho esotérico. Antropologia e esoterismo possuiriam, ainda, diversos pontos comuns, tais como as noções de oralidade, tradição, iniciação e adepto.[10]

A relação entre a ciência e a religião é, pois, bem mais complexa do que um primeiro olhar apressado pode expressar. A identificação de paralelos entre ambas, entretanto, não implica em afirmar que se tratam de coisas equivalentes nem impede o reconhecimento de que cada universo possui seu código de ética e sistema de regras próprios, que devem ser respeitados. E muito menos a análise pode ser comprometida ou reduzida em nome ou em função de um engajamento pessoal, político etc. Como afirmou Paula Monteiro, num seminário organizado na USP intitulado *A etnografia vista pelos observados* (In: Silva 1994: 74):

> "não se adianta se esconder atrás do índio, do pai-de-santo, do operário, não pode, porque se lá vocês têm que aprender a ser pai-de-santo segundo as regras, aqui vocês também tem que se iniciar, e aprender a ser conforme as regras, senão não tem jogo."

[10] Para uma discussão da relação entre ciência e religiosidade ver ainda: Segato 1992; Sousas 1994; Velho 1986 e 1998b; E.E. Pritchard 1986, Pasquarelli., Silva 1994 e 1998. Também ver adiante.

Retomando a reflexão sobre a minha dupla inserção, enquanto ayahuasqueira e antropóloga: trata-se de um lugar cheio de ambigüidades, sem dúvida com dificuldades que lhe são inerentes. De qualquer forma, mais do que uma espécie de esquizofrenia interna, de um eu dividido entre uma parcela (antropóloga) e outra (pessoal), este lugar de fala, sustento, é um lugar potencialmente rico. Como se deu a relação entre reflexão e prática no caso desta pesquisa?

Por um lado sou *de dentro* do grupo pois sou ayahuasqueira; por outro, *de fora* pois sou de outro grupo e também pesquisadora. Por ser *de dentro*, posso pegar um atalho, pois tenho um *acesso bastante privilegiado* a este universo: os adeptos sabem que não se trata, por exemplo, de um jornalista em busca de sensacionalismo. Isto *facilita a pesquisa antropológica*.

Por outro lado, por ser fardada no CEFLURIS, especialmente no caso do grupo do Janderson, que constrói a sua identidade em contraste e oposição ao Santo Daime, mantendo uma relação de ambigüidade com este, a desconfiança se repõe. De fato, como daimista não pude deixar de me sentir, por vezes, desconfortável com relação a alguns aspectos dos rituais comandados por Janderson. Neste sentido, ser *de fora* do grupo, para além deste eventual incômodo, foi positivo pois me inseria numa posição menos imediatamente identificada, além de me permitir vivenciar a minha jornada iniciática como antropóloga, a experiência do trabalho de campo, com maior intensidade.

Como antropóloga, entretanto, tenho um treino um pouco maior que me permite não me identificar totalmente com o discurso de *x*, ou *y*, sabendo relativizar e contextualizar posições. O trunfo do antropólogo é justamente ocupar um espaço *entre*, que não é nem lá nem cá: só alguém não totalmente identificado com um espaço pode vê-lo como uma alteridade e fazer uma *tradução cultural* que ilumine a ambos os lados (Carvalho in: Silva 1994: 72). Posto em outros termos, trata-se do duplo movimento realizado pelo antropólogo que da Matta (1983) cunhou na expressão: *tornar o exótico familiar e o familiar exótico*.

Ora, assinalar que se trata de ocupar um espaço *entre*, liminar, de *mediação cultural*, significa que pode ser produtivo, também, estar identificado com o ponto de vista nativo. Isto, pois geralmente, deixando de lado o discurso antropológico de natureza

explicitamente militante, me parece que prevalece uma ênfase na necessidade de desdiferenciação e nunca na de identificação, segundo *os próprios termos do nativo*. Isto não é pouca coisa. Tal identificação será mais fácil para alguém que já é de dentro? Esta é uma pergunta difícil de responder. Pessoalmente não consigo imaginar, no meu caso, outra possibilidade. Neste sentido, filio-me à proposta genérica de Velho (1998: 4), de que há "mais ganhos do que perdas no abandono de uma distinção forte entre reflexão e prática".

No caso das religiões ayahuasqueiras brasileiras, creio que *para a compreensão de alguns aspectos da cosmologia e do ritual é produtivo participar do ritual ou mesmo ser de dentro*. Espero que isto possa ser demonstrado através das análises propostas nesta dissertação, e voltaremos a esta questão mais adiante ainda nesta introdução. Ao mesmo tempo, é necessário tomar cuidado para não reificar determinadas posições (do operário, do daimista, da feminista Tc), como se houvesse uma magia associada a elas. Como se diz correntemente: "hoje somos todos nativos" (cf. Carvalho in Silva 1994: 82).

Concluindo: no meu caso, creio que

a combinação ayahuasca e pesquisa permite um trânsito entre uma visão que contraste por um lado o mundo ayahuasqueiro com o mundo não ayahuasqueiro e por outro entre os diversos pontos de vistas internos a este (as diversas religiões). Ser de dentro é positivo na medida em que pode facilitar o acesso e a compreensão de alguns aspectos do objeto estudado. Talvez, contudo, devido a minha filiação específica, a capacidade de "iluminar a ambos os lados" ocorra com maior ou menor sucesso dependendo do grupo em questão (Santo Daime, UDV, Barquinha e neo-ayahuasqueiros). Tal filiação implica no ganho em ser aceito pelo grupo, mas há concomitantemente uma perda: ser rejeitado pelo grupo antagônico àquele no qual se foi aceito.

***

Partimos, pois, da minha inserção como religiosa e cientista, tomada como potencialmente conflitiva, para depois pensar a relação entre ciência e religião em termos gerais. A partir disto, refletimos a respeito da tensão dos estudos que tentariam navegar entre os rochedos da "objetificação forte" e do "tornar-se nativo" (Velho 1998). O antropólogo deve ocupar o espaço *entre* as culturas, podendo transitar por diferentes contextos. A seguir, veremos como alguns autores têm problematizado alguns referenciais

do campo de estudos da antropologia da religião, para em seguida relacioná-los à presente pesquisa.

Overing (1984, ver também 1995), critica os pressupostos da ciência ocidental, que conforme argumenta, tenta equiparar ciência e razão. Prevalece aí um dogma epistemológico que estabelece uma oposição hierárquica universal entre por um lado razão/intelecto/objetividade/grupo e, por outro, emoções/experiências/subjetividade/indivíduo. Overing tem como objetivo desconstruir tal dogma, lembrando, por exemplo, que se poderia argumentar que a estruturação das emoções - e não do pensamento - é universal.

O que está em jogo aqui é a própria natureza do conhecimento científico e por conseguinte a sua adequação para o estudo das crenças religiosas, questão discutida por diversos autores. Sousas (1994: 138-139), ao analisar o simbolismo enquanto estratégia interpretativa tanto na teologia, na epistemologia, como em antropologia, afirma que:

> "ao rejeitar o sentido literal e traduzi-lo para um sentido mais profundo, implicitamente, rejeita-se a racionalidade da crença nesse sentido literal - a racionalidade da crença na existência de entidades e processos não observáveis".

Segato (1992), faz observações que caminham na mesma direção. Primeiro, observa que determinados pressupostos das ciências sociais (cf. os estudos de inspiração durkheimiana), são que qualquer afirmação sobre o cosmos aponta, de alguma maneira, para um sentido presente na própria sociedade, isto é: a crença possui relações com o contexto (sociedade) no qual ela surge. Se esta mediação permite tradução da crença nativa, por outro lado, argumenta ela, conduz a uma suspensão da consideração sobre a possibilidade de contato com uma agência metafísica, elemento central do discurso e vivência dos nativos.[11] A ciência, retiraria, assim, parte da vitalidade do objeto em troca de uma maior inteligibilidade (1992: 130).

Pasquarelli Jr. é outro autor que se filia a esta corrente de pensamento. Em um artigo provocativo, ele analisa a etnografia produzida por Castañeda, *Las Ensenanzas de D. Juan*, recentemente recuperada pelos antropólogos pós-modernos como exemplo de uma

---

[11] Para uma argumentação semelhante sobre a necessidade de levar em conta os mitos indígenas na sua literalidade, ver Overing 1994 e 1995.

etnografia modernista e dialógica. Castañeda tem como fio condutor da representação etnográfica a sua vivência iniciática. Neste percurso, interpreta o autor, D. Juan não é informante de Castañeda mas é o aprendiz que é informante do mestre-feiticeiro.

Pasquarelli, apoiando-se em Segato, argumenta que a antropologia - que ele qualifica de *dialógica* - deve superar o pensamento objetificante, racionalizante, que lida com abstrações intelectuais tais como a metáfora e o conceito, classificações estas externas ao propósito de compreender a experipência segundo os termos do outro. Em troca, deve buscar a experiência, o sensível. Estes têm afinidade com a imagem simbólica, com o pensar por imagens, onde não há separação entre experiência e conhecimento e entre sujeito e objeto. A atitude dialógica envolve, pois, estar na presença do outro, é verdadeiramente uma vivência, uma *experiência*.

Retomando a proposta da seção acima, que qualifica o trabalho do antropólogo como o da *mediação cultural*, à luz desta considerações, temos que: há que se atentar para os perigos de um projeto antropológico comensurabilizador que quer "resolver a diferença" (Segato, *op. cit*: 133). É necessário deixar espaço para aspectos não resolvidos, à dimensão da experiência, recuperar o vivido, o introjetado, à poética do ato, ao afetivo. Apenas desta forma seria possível a comunicação com a alteridade de realidades metafísicas. *Tradução* compreende justamente a comunicação de outras maneiras de entender as coisas a respeito do mundo que não privilegie uma racionalidade que está de acordo com o esquema de realidade e razão do racionalista/observador.

Estas observações devem ser levadas em conta no caso de um campo de estudos como o da ayahuasca, que lida com estados alterados de consciência.[12] Nesse caso, especialmente, a experiência, o sensível, tem tanto ou maior importância do que o cognitivo, o conhecimento via intelecto ou razão.[13]

---

[12] Para uma história do conceito de estados alterados de consciência, ver Atkinkson 1992. A autora argumenta que antes que este conceito tivesse oferecido aos cientistas behavioristas um fundamento científico para o xamanismo, uma eficácia terapêutica já tinha sido estabelecida como justificativa racional para os rituais xamânicos.

[13] No caso da ayahuasca, me parece que há uma coexistência entre a brilhante (e às vezes aterrorizante) experiência sensível e a permanente reflexão (inteligível) que acompanha essa experiência, seja na forma de auto-reflexão moral, ou de especulação sobre a experiência sensível, ou de contemplação da forma (na música, por exemplo).

Estas considerações sobre o estudo da religião em geral e dos enteógenos em particular devem, ainda, ser situadas dentro da perspectiva crítica que reconhece a limitação da fragmentação do conhecimento em feudos acadêmicos (com seus respectivos fundamentalismos). No caso da ayahuasca, sem dúvida, é patente a limitação da antropologia para dar conta do fenômeno como um todo. São necessárias pesquisas interdisciplinares, que levem em conta as dimensões psicológica, farmacológica, médica, jurídica e assim por diante.

***

Feitas estas reflexões sobre os dilemas do intelectualismo na antropologia da religião (Sousas 1994), cabe indagar acerca das dificuldades da etnografia do mundo dos enteógenos, das condições em que esta é possível.

É necessário vivenciar uma experiência homossexual para escrever sobre o mundo gay? É necessário experimentar drogas para estudar os usuários? É necessário ser feminista para compreender as feministas? É necessário ser iniciado para pesquisar-se o candomblé? A pergunta "é necessário tomar daime (ou ser daimista) para estudar os daimistas?" é equivalente às anteriores?

Os problemas que dizem respeito a esta temática serão abordados em duas etapas. Primeiro, levaremos em conta como se deu a constituição do campo de estudos da ayahuasca no Brasil: como os antropólogos se relacionaram historicamente com o consumo da bebida ou com a adesão aos grupos. Em seguida, refletiremos sobre a minha própria pesquisa.

De acordo com Jean Langdon, os antropólogos começam a beber ayahuasca nas décadas de 60 e 70, produzindo trabalhos pioneiros que contemplam a experiência em primeira mão.[14]

Como a questão da relação sujeito-objeto tem sido tratada nas pesquisas sobre os grupos ayahuasqueiros brasileiros? Relação esta, aliás, tão controversa quanto sedutora

---

[14] Comunicação no I CURA, UNICAMP, 1997. Para um histórico da identificação química e botânica da ayahuasca, bem como das pesquisas científicas a seu respeito, de Richard Spruce (1875) aos mais recentes Reichel-Dolmatoff (1968), Langdon (1985) etc, ver Schultes (1986).

dentro da antropologia. Uma pesquisa que aborda a participação nos rituais é a de Soibelman (1995: 70- 72). No item *fieldwork hallucinations*, ela afirma:

> "the relationship of the etnographer with this kind of entheogen is a separate research project in itself. Fieldwork and personal investigations under the effects of a power plant are both strong, deep, intensive and long processes which, in my opinion, are hard to be conducted together".

Soibelman não é filiada a nenhum grupo, embora seja simpática ao Santo Daime. Goldenberg (1990), fala sobre suas dúvidas e medos de tomar o daime mas não chega a aprofundar o assunto. Goulart (1996) tem um capítulo mais pessoal onde, em gênero de literatura de viagem, narra suas aventuras no Céu do Mapiá, local de sua pesquisa. Couto (1989) faz na introdução da sua dissertação uma defesa genérica da natureza interacionista da relação entre o antropólogo e seu o objeto de estudo. Dias Jr. tem como apresentação da dissertação um *Diário de Viagem* (1992: 1-26), onde descreve em detalhes sua primeira experiência com a ayahuasca e argumenta a favor da "inseparabilidade do conhecedor, do objeto do conhecimento e do ato de conhecer". Brissac (1999), sacerdote jesuíta, faz menção a uma *empatia* com o grupo estudado. Groisman (1991: 84) afirma que a pesquisa foi participativa e acrescenta em nota de rodapé:

> "É importante ressaltar aqui que esta participação não incluiu o "fardamento", cujos deveres e responsabilidades poderiam, a princípio na minha visão, prejudicar a investigação proposta."

Arneide Cemin (1988: 234), afirma que a pesquisa implicou numa relação íntima com o grupo estudado; como antropóloga, cabia-lhe um lugar especial, colaborando, por exemplo, em situações de conflito. Nela, que adota um estilo bastante formal e impessoalizado, encontramos uma passagem rápida curiosa (19898: 234, grifos meus):

> "No mesmo sentido, de *"recebimento"* de uma identidade espiritual atribuída por um Mestre, ouvimos inúmeros relatos no CECLU e tivemos nossa própria experiência: do alto de nossa racionalidade, vivenciamos atribuição por "Mestre Irineu", entenda-se Juramidã, de uma identidade espiritual, *"doada"* a nossa pessoa, no trabalho de concentração do qual participamos no CICLU I, em Rio Branco, em julho de 1996."

É significativo que ela mantenha as aspas se, afinal de contas, vivenciou tal experiência. Entretanto, por ser um conceito nativo do qual o pesquisador tem a obrigação de diferenciar-se, e sobretudo devido ao seu caráter transcendental, é necessário mantê-las.

O bom leitor poderá ler nas entrelinhas das obras alguns elementos que sinalizam a relação dos autores com o seu tema de estudos. Os trabalhos rendem suas homenagens: Groisman (1991) dedica a dissertação ao M. Irineu e P. Sebastião; MacRae (1996) ao P. Sebastião; Goulart (1996) ao M. Irineu; Brissac (1999) ao Mestre Gabriel; Sena Araújo (1997) à Daniel Pereira de Mattos e Pelaéz (1994) fecha a dissertação com um hino de agradecimento do daime.[15]

Há, ainda, um outro dado importante: após a realização das pesquisas, alguns autores as têm levado para os grupos estudados, *apresentando-as dentro do contexto ritual sob o efeito da ayahuasca*. Este foi o caso de Brissac (1999, comunicação pessoal) e Sena Araújo (1997, idem). Paskoali (1998) teria feito a *defesa* da sua monografia *dentro* mesmo de um ritual da Barquinha do Antonio Geraldo (comunicação pessoal de Sena Araújo). Eu mesma discuti capítulos dessa dissertação com seus principais personagens e estou incluindo apreciações feitas por eles na presente versão.

No Brasil, as pesquisas sobre a ayahuasca estão perpassadas por um engajamento social. A grande maioria destas procura fornecer, mais ou menos explicitamente, um discurso que dê suporte científico para o uso da bebida - ou pelo menos têm, como interlocutor oculto, um determinado tipo de discurso proibicionista. A construção da legitimidade social do uso ritual e religioso da bebida foi formulada, entre outras fontes, justamente a partir da contribuição de alguns antropólogos. Historicamente, aliás, esses foram importantes no processo de legalização da bebida dando, por exemplo, pareceres favoráveis para o CONFEN, quando este ameaçou a proibir o consumo da ayahuasca, primeiro em 1986 e depois em 1992.[16]

---

[15] Groisman introduz, antes mesmo do *Índice*, o hino "Sol, Lua, Estrela" (nº 29 - Hinário *O Cruzeiro* - M. Irineu). Este é o hino que geralmente abre os trabalhos oficiais do Santo Daime. MacRae, a seu turno, encerra as últimas linhas do seu livro com a fórmula utilizada para encerrar os rituais da seita ("*Em nome de Deus Pai...*"). Será que metafórica e metonimicamente esses autores esperam que suas obras funcionem como uma espécie de trabalho espiritual para os leitores?

[16] Esta argumentação está desenvolvida em Labate, *op. cit.* Destaco aqui as figuras de Edward MacRae e Clodomir Monteiro. Um exemplo histórico oportuno sobre o papel dos estudiosos na arena dos psicoativos

Em geral, há, pois, uma forte conexão ideológica com a utilização da ayahuasca por parte dos estudiosos da área, bem como, em alguns casos, um envolvimento direto e pessoal com os grupos estudados – dando-se a conversão anterior, simultânea ou posteriormente à realização da pesquisa.

Isto posto e considerando a apresentação feita acima de como os autores lidam com a natureza de um objeto de estudos como a ayahuasca, concluo o seguinte: *não há uma reflexão sistemática satisfatória a respeito destas questões; muitas vezes, elas nem mesmo aparecem no texto, ou figuram de forma escamoteada.*

Cabe ainda um comentário provocativo, para pensar: até mesmo nas ciências biomédicas, cuja pretensão de objetividade é muito maior do que nas ciências humanas, uma forma legítima de constituir conhecimento se dá através dos chamados *bioessays* - experimentos onde o pesquisador consome as substâncias e faz observações. A propósito, cito toda a obra de J. Ott (1991) e a pesquisa de Alexander e Ann Shulgin (1993), que envolve o desenho, síntese e *bioessays* psiconáuticos de dezenas de análogos visionários da DMT e da mescalina.[17]

Retornemos à minha situação de pesquisa. Senti uma *obrigatoriedade implícita* por parte dos diversos grupos que cogitei em algum momento estudar de que eu tomasse a ayahuasca com eles para poder realizar a pesquisa.[18] Eu poderia argumentar que já conhecia a beberagem (em outro contexto) mas isto me parecia intuitivamente uma saída um pouco capenga. Levando em conta que os sujeitos desta pesquisa consideram fundamental que o pesquisador tome o daime nos rituais, analisarei primeiro as implicações daí decorrentes: *o que este dado nos revela a respeito das suas crenças*?

---

pode ser encontrado na constituição da *Native American Church* (NAC), igreja nativa dos EUA que consome o *peyote*. Esta foi fundada a partir da influência do antropólogo James Mooney. Ele tinha sido enviado pelo governo para estudar o consumo indígena do peyote e sugeriu aos mesmos que organizassem uma igreja no formato dos brancos, que acabou sendo salvaguardada pela *Freedmon of Religious Act* de 1978, que incluiu a NAC (cf. Lanternari 1974 e comunicação de Stephen Lawler no *Primeiro Encontro Internacional Xamânico e Espiritual*, Manaus (AM), 11 a 14/11/1999).

[17] Para uma menção à defesa, pelos "hard cientists", de uma ciência que incorpore conhecimentos advindos de outras tradições, como o budismo e o xamanismo ou onde o observador se encontra no mesmo estado alterado de consciência que seu objeto, ver referência em Velho 1998.

[18] Isto passou a ser algo de alguma forma contra a minha vontade, pois paradoxalmente, ao se tornar meu objeto de estudo, houve um processo inicial de desencantamento com relação a ayahuasca: tomar daime por obrigação já não era a mesma coisa. Pelo contrário, representava um fardo.

Em primeiro lugar, esta atitude simboliza uma política de alianças, reforça para o nativo a suposição de que o pesquisador *está do nosso lado*. Não podemos deixar de lembrar que a relação entre os grupos ayahuasqueiros e a sociedade em geral e a mídia em particular foi marcada por desconfianças, tensões e conflitos.[19] Teríamos, assim, uma díade que estabelece um corte entre *nós* (que bebemos a ayahuasca e compreendemos) e *eles* (que não conhecem/ julgam/ desrespeitam etc.). Esta iniciativa por parte do pesquisador demonstra, pois, disposição e boa vontade na *construção da relação de confiança* mútua que sustenta, aliás, qualquer tipo de pesquisa.

A postura nativa que postula a necessidade do pesquisador tomar a ayahuasca está em consonância, penso, com a concepção que atribui ao Santo Daime, como o próprio nome já indica, um enorme poder, ao ponto de MacRae (1992) ter se referido a esse como uma panacéia. O daime é tido, como veremos adiante, como um *ser divino*, ou seja, não apenas como uma planta, mas uma planta habitada por um espírito, um espírito-planta. O pesquisador deve experimentá-lo por si mesmo, portanto, não apenas devido às questões políticas de fundo abordadas acima mas também, neste sentido, porque o daime sendo o "professor dos professores" traz "ensinamentos", "conhecimentos", "revelações" que não poderiam ser apreendidos de outra forma.

Por outro lado, creio que uma questão que denomino vagamente de *poder* pode lançar luzes sobre a perspectiva nativa do "beba você mesmo". Parece-me que a identidade dos bebedores de ayahuasca em geral está construída em torno de um sentimento de cumplicidade em torno da bebida; como se houvesse uma espécie de confraria ou tribo de iniciados. Neste universo, prevalece uma mitologia difusa de desconfiança com relação à possibilidade de visita a outros centros, seja porque pode estar reservada uma dose excessivamente forte ou uma mistura estranha para o estrangeiro[20], seja porque fausticamente não são conhecidas as reais intenções daquele trabalho - seria ele da *linha do bem?* No contexto indígena e mestiço, especialmente, há o temor de que ao tomar a bebida de outrem seja possível ser enfeitiçado etc.

---

[19] A este respeito ver Labate, no prelo.

[20] Esta atitude pode ter como objetivo funções também pedagógicas, de quebrar as resistências do outro ou combater-lhe a arrogância.

Sem pretender afirmar que o Santo Daime é um sistema xamânico, questão que tem aliás gerado pano para manga,[21] identificamos aí simbolicamente um elemento comum com o referencial xamânico. De acordo com Douglas (1976), o xamã para receber a chave da comunicação com o cosmos e poder mudar os eventos do universo, entregaria sua individualidade social anterior e enfrentaria o risco de estar submetido à natureza pessoal do universo, expondo-se a todos os tipos de perigos. São precisamente estes perigos e entrega que conferem à jornada xamânica conhecimento e poder.[22] Para ilustrar um tipo de relação de poder presente no *campo ayahuasqueiro brasileiro*, cito um exemplo: a prática freqüente dos grandes ayahuasqueiros de tomarem juntos uma garrafa com o líquido e se *examinarem na força*. Analogamente, chegamos ao que nos interessa aqui: o pesquisador seria posto à prova: se você deseja estudar o daime, deve ser capaz de tomá-lo por você mesmo.

Não tenho a pretensão de resolver aqui o problema metodológico da participação ou não dos antropólogos nos rituais que observam, sua adesão aos grupos ayahuasqueiros, nem de formular um manual de campo dos estudos da ayahuasca.

O problema real deste campo de estudos é que ele transforma, de maneira muito imediata, a *consciência do antropólogo* - a "observação", o seu instrumento de trabalho. O mesmo vale para os cultos de possessão. Juana E. Santos (1975: 16 e seg.) defende a possibilidade de uma *antropologia iniciática* no caso da pesquisa dos cultos afro-brasileiros:

> "Devido ao fato de que a religião nagô constitui uma experiência iniciática, no decorrer da qual os conhecimentos são apreendidos por meio de uma experiência vivida ao nível bipessoal e grupal, mediante um desenvolvimento paulatino pela transmissão e absorção de uma força e de um conhecimento simbólico e completo a todos os níveis da pessoa, e que ela representa a incorporação vivida de todos os elementos coletivos e individuais do sistema, parece que a perspectiva que convencionamos chamar "desde dentro" se impõe quase inevitavelmente. É certo que a absorção de uma série de valores coletivos e individuais e o fato de os viver numa inter-relação de grupo não é suficiente para os fins de uma análise e de uma interpretação desses valores. É preciso, pois, colocá-los em

---

[21] Cf. Labate, *op. cit.*: MacRae (1992), Cemin (1998), LaRocque (1989) e Monteiro (1983) consideram o Santo Daime um *sistema xamânico*. Groisman (1991) pensa em termos de uma *práxis xamânica*. Afonso (s/d) é o único autor a argumentar no sentido inverso, rejeitando a identificação do Santo Daime com o xamanismo.

[22] Sobre a questão do poder nos sistemas xamânicos indígenas ver, Langdon 1996.

> perspectiva e reestruturar conscientemente os elementos, suas relações particulares, revelando assim seu simbolismo."

A preocupação da autora é com a transformação da consciência (a iniciação implica neste contato com o sobrenatural via possessão) e também com a transmissão do *segredo*, elemento constitutivo central do candomblé. Não aprofundaremos aqui a proposição dela; por hora, vale ressaltar apenas uma analogia entre situações de pesquisa que demandam uma participação significativa do antropólogo como pessoa, sendo que este envolvimento representa para os nativos um meio de conhecimento insubstituível. Em outros contextos religiosos, a participação observante pode tornar-se participação ritual de modo menos óbvio.[23] Tomar enteógenos é uma experiência individual cuja intensidade e cujos efeitos só podem ser avaliados por quem participa dela. Beber a ayahuasca implica na perda do controle pessoal sobre a grade espaço-temporal. O sujeito não tem opção de entrar e sair da experiência conforme a sua vontade própria. Participar dos rituais tem um efeito extremamente intenso sobre a sensibilidade e sobre a razão - precisamente na ocasião em que supostamente o antropólogo deve ser um "observador". *Isto leva a técnica da observação participante a um ponto em que ela se desmonta*. Não há mais observação participante enquanto uma combinação de "observação" e de "participação": há participação integral que afeta drasticamente a natureza da observação (que inclui a "sensibilidade" e "razão"). Como conviver com a perda dessa fronteira?

Para algumas pessoas, pode ser extremamente difícil realizar esta experiência de *entrar* e *sair* com facilidade. Isto pode gerar pânico ou coisas do gênero. De fato, há diversas anedotas neste universo. Paulo Roberto, fundador da primeira igreja do Santo Daime fora da região Amazônica, narrou o seguinte episódio sobre uma antropóloga que queria estudar o daime (citado in Goldenberg 1990: 37):

> "Teve uma antropóloga uma vez, que foi até interessante. Ela queria estudar, não queria entrar (...) Eu vou te contar o que aconteceu com ela (...) ela tomou o daime e foi lá prô cantinho da Igreja e ficou olhando a gente com uma cara de deboche daquela. E eu entrei no pensamento dela prá ver o que ela pensava "Mas parece o exército da salvação, que babaquice!"(...) E na miração eu vi ela sentada

[23] Obviamente, este tipo de questão tomado de forma mais ampla (a relação entre participação e pesquisa), perpassa diversos temas. Sobre uma reflexão a respeito de uma situação de pesquisa que mescla militância feminista e observação antropológica, ver Heloísa Pontes (s/d).

> numa montanha de livro. Era uma mulher inteligente que já tinha lido mais de cem livros, era livro que não acabava mais. E ela sentada naquela montanha de livros só olhando a gente de cima, superior (...) Ela ia analisando tudo. De acordo com o que o hino ia dizendo ela ia dando referências bibliográficas prá o que o hino tava falando "Isso o Levi Strauss falou (...) Isso a Margareth Mead não sei o quê" (...) a mulher parecia um computador. Aí o hino tava falando dos seres da floresta, ela falou "seres da floresta, que não sei o quê" e ridicularizou aquilo ali. Daqui a pouco, do lado dela, ela sentiu uma presença. "Boa noite". Quando ela olhou era um homem verde, com orelha pontuda. Rapaz! Essa mulher começou a gritar no salão, fez um berreiro "ai, ai, tem um ser aqui, tá querendo entrar em mim, ai". Ela gritava e eu dizia "rapaz, isso é alucinação tua, você não tá inventando isso não? E ela percebeu mesmo a existência (...) ela tava vendo a ponto de se apavorar. Depois quando acabou o trabalho ela contou a história."

Como observa Segato (1992: 132):

> "No mundo do logos, ao trabalhar com um simulacro do real, nos tornamos mais poderosos, exercemos um controle maior sobre os processos que se desencadeiam."

No meu caso particular, creio que o trânsito e separação de esferas foi possível, o que não significa afirmar que não haja crises entre razão e fé nem limitações com relação a este lugar de fala. Creio que a minha familiaridade hermenêutica com determinadas categorias internas foi produtiva para a pesquisa, por exemplo, para compreender a própria experiência dos hinários.[24] Através da análise proposta adiante, sabemos que a eficácia deste não está (apenas) na *letra* (naquilo que é lido fora do contexto ritual) ou na *música* (idem), mas *na execução com o corpo, com a mente, em um registro de consciência alterada* para a qual o hinário funciona como uma espécie de código de barras que desencadeia uma multiplicidade de significados controlados mas extremamente poderosos.

O problema é complexo e é difícil fazer generalizações. O pesquisador pode optar por tomar ou não o daime durante a sua observação mas com certeza para fazer um bom estudo não é necessário ser daimista ou hoasqueiro: esta adesão não é garantia de modo algum da qualidade da pesquisa. A propósito, cito novamente o pensador que se autodenomina ateu, Luis Eduardo Soares, que produziu, no meu entender, uma das análises

---

[24] Cânticos utilizados nos rituais com o daime.

mais brilhantes sobre o daime, num artigo de apenas seis páginas.[25] É curioso, entretanto, que o autor dedique um artigo à parte[26] para comentar as suas experiências pessoais com a ayahuasca, ocasião em que afirma: "falar dessa experiência é torná-la objeto, o que significa dotá-la da unidade e do sentido aos quais ela resiste, a ponto de fazer desta resistência sua substância." (Soares 1994: 227). No *Santo Daime no contexto...*, entretanto, ele demonstra o contrário (aliás, sua análise sociológica me pareceu muito mais instigante do que a reflexão contida neste outro artigo).

Concluindo: uma postura que vem sendo adotada por alguns pesquisadores, entre eles eu mesma, é a possibilidade de uma categoria como a de *antropólogo ayahuasqueiro*, um caminho possível para ficar ligado ao fenômeno a partir de dentro mas também de fora. Há diversas gradações: antropólogos que são mais ou menos ortodoxos ou apegados a seu pertencimento pessoal (poderíamos sugerir, por ex., um contraste entre *antropólogo simpatizante* e *daimista antropólogo* - o último pode eventualmente terminar por abandonar a antropologia). É importante que este tipo de questão apareça no texto e não fique invisível: como vimos, geralmente nada se fala sobre o impacto pessoal e intelectual da experiência com a ayahuasca na vida dos sujeitos, nem sobre como o seu consumo pode modificar a natureza da etnografia.

Discutiremos agora alguns aspectos éticos e políticos envolvidos no fazer antropológico. Em seguida, refletirei sobre a minha pesquisa de campo, discutindo a relação sujeito-objeto na constituição desta. Qual é a natureza desta relação?

O antropólogo, conforme adverte Carvalho (1984), deve estar submetido a uma ética profissional, como qualquer profissão. O autor discute o problema da abordagem, pela antropologia, do segredo em diversas religiões e contextos.[27] Ele conclui afirmando que é necessário buscar um consenso entre o interesse acadêmico e o do grupo estudado, quer dizer, o que for escrito deve passar pela aprovação da maioria dos membros deste grupo (idem).

---

[25] "O Santo Daime no contexto da Nova Consciência Religiosa", in: Soares 1994.
[26] "Misticismo e reflexão", *op. cit.*
[27] Ver discussão semelhante sobre o *awô*, o segredo nos cultos afro-brasileiros, feita pela mãe de santo Sandra Medeiros Epega (in Silva 1994).

Inspirada neste tipo de discussão, discuti algumas questões sobre a realização da pesquisa junto ao Janderson. De comum acordo, optamos por incorporar apenas *os nomes próprios dos sujeitos no texto* e manter o nome do *Centro Terapêutico em anônimo*.[28]

Realizei também um experimento que consistiu em entregar o texto por mim escrito para a avaliação de Janderson e Mara. Ambos comentaram-no comigo e eu o reescrevi a partir destas observações. Este viés procurou amenizar um pouco a violência do exercício de poder que se estabelece sobre o entrevistado e do autoritarismo inerente à pesquisa antropológica, que outorga a *uns* o direito de *observar* e falar sobre *outros*. Procurei respeitar alguns pontos delicados apontados por eles. Janderson em alguns momentos insistia que o que eu havia escrito "não era bem aquilo" e daí surgiu uma iniciativa espontânea dele, incentivada por mim, de fazer alguns comentários pessoais por escrito. Estes foram incorporados ao longo do corpo da dissertação, indicando o autor. A avaliação dos resultados deste experimento poderá ser feita pelo leitor. Não pretendo afirmar, é preciso sublinhar, que esta dissertação seja fruto de uma co-autoria: as informações e análises aqui feitas são fruto sempre de recortes e opções por parte da pesquisadora.

Esta empreitada foi rica também por outras razões: serviu como mais uma fonte de dados na medida em que revelou outros aspectos de sua cosmovisão antes não explícitos. A leitura do texto feita por eles foi diferente de uma leitura acadêmica. Esta experiência forneceu também um exemplo de como a literatura antropológica pode ser apropriada pelo público leigo ou por grupos religiosos.

Uma demanda que tem se tornado cada vez mais freqüente atualmente por parte dos grupos observados e também discutida dentro da própria academia diz respeito à *retribuição* que o pesquisador pode fornecer ao objeto da pesquisa. Esta questão ainda permanece em aberto no presente contexto. Vale lembrar que Janderson me recebia nos seus horários regulares de consulta (sem ser remunerado por isso) e que não cobrava minha participação nos rituais (para os quais eu oferecia espontaneamente contribuições simbólicas). A ele, novamente, expresso minha gratidão.

Creio que a pesquisa que realizei junto ao seu grupo tenha colaborado para acelerar o seu processo de legalização institucional e para iluminar algumas dimensões conflituosas

---

[28] Os termos nativos aparecem no texto entre aspas ou em itálico.

internas. Considero que eu e Janderson tivemos um *diálogo* profícuo. Busquei também estimular o seu interesse pela reflexão sobre o *campo ayahuasqueiro brasileiro*.

Como observa Caldeira (1981: 344-5), a entrevista pode ser uma oportunidade para parar e refletir, ordenar o mundo. E o depoimento não existe pronto para ser dito, ele é construído à medida em que vai sendo dito, uma descoberta para quem o fornece, o vive e revive. Segundo o relato de Janderson, a pesquisa foi importante para a *formalização* do *Caminho do Coração*. Este último é um trabalho recente e em fase de consolidação; através da pesquisa houve uma sistematização teórica para si mesmo a respeito dos seus próprios conhecimentos e crenças. O líder afirmou que na medida em que expôs o trabalho *sentiu no astral* que o estava *assumindo*.

A relação entre duas subjetividades no processo de pesquisa é uma *relação de mão dupla*, onde tanto o pesquisador quanto o entrevistado descobrem, aprendem e refletem. Inversamente, também aprendi bastante com a realização desta pesquisa: a ser (aprendiz) de antropóloga, sobre a natureza e dinâmica do universo ayahuasqueiro, a respeito das minhas próprias buscas espirituais. Como afirmou José Carlos da Silva no seminário citado acima (in: Silva 1994: 64), o contato entre o etnógrafo e o nativo modifica a ambos, tal qual uma escultura que esculpe o escultor: o sujeito, ao esculpir o objeto, acaba por esculpir a si mesmo.

Um exemplo de como a "verdade" produzida pela pesquisa científica é produto de uma *relação de troca* entre sujeitos pode ser encontrado neste trecho de Sandra Epega (in Silva 1994: 22-23), mãe de santo, que vale a pena citar na íntegra:

> "É muito interessante a gente ver a evolução do pesquisador. Aí nós é que estamos do outro lado da jaula. Porque [ele] entra em nossa casa, duro, frio, rígido, levando um livrinho de presente (...) Então você serve um cafezinho, conversa... Da segunda vez, ele vai assistir a um toque. Na terceira vez, ele assiste a mais um, se torna amigo. Aí você vai numa outra casa e vê que ele também é amigo daquela casa, e de uma outra ainda, e de repente vê que ele faz parte do axé. O orixá viu, ele vai lá e se prostra perante o orixá. É suspenso ogã, ou de repente pede para receber um bori."

Como nota a *personagem* agora transformada em *leitor*, tudo isto muda o enfoque e o desenrolar da pesquisa.

Outra implicação da pesquisa será a divulgação do seu trabalho, que pode trazer conseqüências positivas ou nem tanto, já que se trata de uma atividade pioneira e polêmica, que tem interlocução com uma série de referenciais políticos, morais e legais. Estes fatores foram apresentados por mim e extensivamente discutidos por nós em conjunto; Janderson aceitou *correr o risco* da exposição parcial.

Centremos nosso olhar agora sobre a experiência de campo. Parto do pressuposto de Caldeira (1981: 349) de que mal-entendidos, choques e desconfortos, ainda que desagradáveis do ponto de vista subjetivo e emocional, podem representar situações fecundas para entender o universo do outro. Iniciarei esta reflexão com uma anedota da pesquisa, pois conforme observou da Matta (1983), essas deixam de ser folclore do campo ou nota de rodapé e progressivamente passam a integrar o próprio texto.

No grupo do Janderson, que está inspirado em um modelo psicoterapêutico de consumo do daime, no *início* de cada sessão há uma roda onde os participantes se reúnem e expõem as suas *intenções* para aquele trabalho: investigar as causas de problemas afetivos, de relacionamento, sexuais; questões que remetem à infância, dificuldades profissionais e assim por diante. Os depoimentos são bastante intimistas. No *final* do trabalho é feita uma avaliação coletiva do andamento da experiência.[29] Ora, a perspectiva de participar desta roda me sufocava a ponto de adiar a participação nos rituais: o que deveria eu dizer? Ficava ensaiando colocações. Poderia dizer que estava lá para fazer uma pesquisa antropológica, que essa era a minha profissão, e portanto tinha o objetivo de "observar vocês", inclusive este momento do trabalho justamente. Mas me sentia impelida a ter alguma intenção mais nobre. Certo dia, falei que queria "trabalhar isto de não ter intenção para o trabalho", numa tentativa de escamotear metalinguisticamente o meu turno de me pronunciar. Ao que as pessoas do grupo concluíram que eu queria trabalhar a *entrega*...

Nas atividades do *Caminho do Coração* há uma *supervalorização da busca espiritual e psicológica* pessoal. Esta, aos olhos dos participantes, aparece como mais legítima e louvável do que qualquer outro projeto. Daí o *perigo ou tentação de não tornar a pesquisa um processo de terapia*. Janderson e Wilson são dois homens carismáticos e

sedutores, acostumados a entrar nos terrenos obscuros e da intimidade do outro e da mente. Sobretudo no caso do Janderson, este tipo de relação pessoalizada é padronizada e corriqueira. Neste ambiente, senti uma quase competição entre as pessoas com relação ao projeto de conhecer-se a si mesmo, ter coragem, se transformar etc. Estes são valores e referenciais importantes para a aceitação do sujeito dentro do grupo. Tudo isto está informado por aquilo que Sennet (1993) denominou *troca mercantil de intimidades*, relacionado ao individualismo moderno e ao papel do espaço público na modernidade, conforme veremos em outra oportunidade.

Outra fonte de reflexão rica a partir do trabalho de campo é o constrangimento com a idéia de *neoxamanismo*. Figuras como o terapeuta holístico e líder esotérico Janderson ou a mistura entre medicina e esoterismo realizada por Wilson causam um tipo de incômodo diante desta hibridez. O que isto nos revela?

Uma forma possível de interpretar o problema é identificando a existência de uma espécie de *disputa entre antropólogos e neoxamãs*. Este movimento de enfrentamento ocorre em dois sentidos, alternando-se pares de oposição. Numa versão, teríamos o antropólogo como "fonte de conhecimento, autoridade, especialista" e o neoxamã como "impostor, bagunça, colagem". Numa segunda versão, ao contrário, o antropólogo figuraria como aquele "desespiritualizado, sanguessuga, inútil" em oposição ao neoxamã "curador, buscador".

A primeira vertente pode ser ilustrada pelo pensamento de Perez (s/d). Este faz uma leitura absolutamente ácida contra o que ele define como "pseudoxamãs indígenas" e "comercialização do xamanismo". Para ele, trata-se de um fenômeno que produz uma tentativa de criar uma única religião ameríndia. Isto ocorreria através da proclamação de um indígena Uno e da idéia de Um Xamã; da não-referência às comunidades e etnias e da ausência de contato com os aspectos obscuros e conflitantes presentes no xamanismo. Todos estes fatores acabariam por destruir a diversidade religiosa, ou seja, um processo de uniformização das culturas indígenas que acaba por folclorizá-la, transformando a tradição em superstição.

---

[29] A dimensão da fala está ausente no ritual do daime (onde se valoriza o silêncio e sobretudo o canto) e é um dos maiores signos de diferenciação do trabalho do Janderson. Na UDV, também há a tradição de falar

Concordo com a idéia de que o neoxamanismo apresenta uma idealização do mundo indígena. Entretanto, mais do que discutir a validade deste tipo de argumentação, é possível captar por detrás desta um problema mais complexo, que tangencia questões caras à antropologia, tais como as noções de pureza, autenticidade, a dinâmica da mudança nos processos culturais bem como a própria hegemonia do cientista enquanto observador. Me explico. Comecemos pelo último aspecto.

Neoxamãs ou curandeiros modernos realizam a seu modo uma leitura do mundo indígena, campo de saber tradicional do antropólogo. O último deixa de ser uma fonte ou autoridade privilegiada e passa a ter a sua produção interpretada à luz de outros sistemas de referência. Por exemplo, neoxamãs podem ler Mircea Eliade e Michael Harner (autores, aliás, às vezes pouco valorizados no meio acadêmico) e inventar sistemas de cura próprios. A literatura antropológica é certamente uma das principais fontes reflexivas do universo da Nova Era.[30]

Um outro artigo que também aborda este tipo de questão é o de Joralemon (1990). O autor pesquisou um xamã indígena, no Peru, que fazia sessões com a ayahuasca no estilo local. Muitos anos depois, ao voltar ao país, descobre que seu antigo informante estava engajado no universo da Nova Era, tendo viajado algumas vezes para o exterior e produzido uma série em vídeo para uma televisão norte-americana. Estava liderando no momento grupos de turistas em uma viagem aos lugares sagrados peruanos e organizando sessões com a bebida para este novo grupo de interessados. Inicialmente, relata o autor, sentiu-se traído e lamentou o destino daquele curandeiro, julgando a série uma grande bobagem, repleta de incongruências históricas, colagens díspares etc. Pareceu-lhe que tais pseudo-representações eram apresentadas como uma experiência autêntica do xamanismo tradicional. O artigo constitui-se numa metanálise sobre esta reação, refletindo, a partir do episódio, sobre o problema da autenticidade cultural, sobre a legitimidade do informante na antropologia e sobre o papel do antropólogo nisso tudo.

---

durante as sessões, mas a proposta aí é diferente da de Janderson.

[30] O debate sobre como a produção antropológica é incorporada na sociedade em geral e nos grupos estudados em particular é um tema de interesse crescente na disciplina. Este é o caso por exemplo de alguns estudos recentes sobre como alguns terreiros de candomblé na Bahia têm evocado as etnografias produzidas a seu respeito como fonte de legitimidade de suas origens na disputa com relação a outros grupos (Silva 1998).

Joralemon avalia que o xamanismo sobreviveu historicamente devido à sua capacidade de se adaptar às mudanças culturais. Chega à conclusão de que o xamã em questão diferencia-se apenas na medida em que sua capacidade de inovar se dá a partir de uma base mais ampla de tradições. E nota como as explicações oferecidas pelo xamã estão ligadas à "comunidade cultural" onde são empregadas, isto é, orientações que estão de acordo com as crenças dos participantes oriundos do universo Nova Era.

Por um lado, a maioria dos antropólogos contemporâneos qualifica a mistura e o intercâmbio cultural como positivos.[31] Há um consenso antropológico, baseado numa longa tradição de debates e críticas das posições teóricas da disciplina em outras épocas históricas, de que não existem de fato sistemas puros, nem fixos, estagnados - a cultura estaria em constante modificação. Por outro lado, não é demais afirmar que esta disciplina também se move, paradoxalmente, a partir de uma certa reificação do tradicional, do primitivo, estando informada por uma determinada concepção de *nativo*. De acordo com Appadurai (1988), estes seriam pessoas com um modo de pensamento próprio, não contaminados pelo mundo exterior, sujeitos *confinados* aos seus lugares de origem, imóveis, diferentemente de seus observadores, que seriam móveis. O autor argumenta que isso provavelmente nunca existiu: nativos seriam, antes, "criaturas do pensamento antropológico".

Nicholas Thomas critica a antropologia clássica por ter uma fixação no exotismo, acusando-a de intencionalmente produzir o exótico, operando sobre um pressuposto onde os outros "devem ser diferentes". A antropologia, pois, fabricaria a alteridade (in: Peirano 1995: 35). Segundo a nossa interpretação, uma das questões que o neoxamanismo põe em pauta é o problema de como a antropologia lida com a alteridade e a autenticidade.

Joralemon (1990) observa a propósito do eventual desprezo que o antropólogo pode atribuir aos nativos convertidos para o universo da Nova Era, que o primeiro também ganha dinheiro baseado no fascínio ocidental com outras culturas. Carvalho (1984) observa, por exemplo, que o antropólogo, "mago da etnografia", pode possuir o desejo, conscientemente ou não, de extrair algum poder das histórias maravilhosas que narra, mesmo que este seja o de se ver transformado em autor das mesmas ao traduzi-las para um novo idioma. Bruner (1989), por sua vez, pensa contrastivamente as atividades dos turistas, etnógrafos e

colonialistas - aos quais poderíamos acrescentar a figura dos neoxamãs, ainda mais se levarmos em conta que estes sujeitos estão ligados a um desdobramento recente do turismo, a modalidade do turismo xamânico. O autor afirma que do ponto de vista do nativo todos esses atores sociais são comparáveis entre si, são o *outro*.

Partimos pois da leitura negativa que alguns antropólogos fazem do neoxamanismo e especulamos quê dimensões podem estar informando esta disputa. Isto nos conduziu para a reflexão acerca da legitimidade do antropólogo enquanto tal e de alguns conceitos importantes presentes na disciplina, como os de nativo, tradição e pureza, conceitos estes que vêm sendo atualmente repensados.

Sem pretender esgotar aqui o problema, damos continuidade à reflexão, analisando agora o vetor inverso: aquele representado pela postura de alguns esotéricos que criticam a natureza do empreendimento antropológico, contrastando-a com a atividade do curador ou neoxamã. Os últimos, ao contrário do antropólogo, seriam capazes de curar e de fazer um trabalho de *caridade*. Este mote aparece no seguinte trecho de Philipe Bandeira de Mello (1996), ex-comandante da Barquinha no Rio de Janeiro e atualmente líder de um trabalho, na mesma cidade, com *juremahauasca* (estando provavelmente identificado, à exceção da substância utilizada que não é exatamente ayahuasca, com a categoria neo-ayahuasqueiro proposta):

> "Na realidade, muitas e muitas vezes e em muitos e muitos estudos de antropólogos sérios e bem intencionados, de fato não se deram conta, pois não tinham como, que a tecnologia espiritual do povo investigado era superior à sua. A maior prova de que a tecnologia espiritual do xamã é superior à do cientista moderno é a de que nem o médico nem tampouco o antropólogo conseguem realizar o mesmo que ele: chamar um espírito para realizar a cura".

Inicialmente, vimos a trajetória do nascimento desta pesquisa e da sua autora. Depois, foram pontuadas algumas questões sobre a antropologia da religião em geral e pensadas as condições e dificuldades de uma antropologia do *campo ayahuasqueiro* em particular. Foi analisada a minha inserção nesse, refletindo a respeito da relação entre sujeito e objeto, problematizando alguns aspectos do ofício do antropólogo e contextualizando as condições de produção desta pesquisa. Vamos, então, agora a ela.

---

[31] Ver uma argumentação clássica em Lévi-Strauss 1974.

1.3. As Religiões ayahuasqueiras brasileiras

Faremos um breve histórico do surgimento das religiões ayahuasqueiras brasileiras, o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal, incluindo a delimitação das suas principais características.[32] Em seguida, uma definição do fenômeno que ficou genericamente conhecido como Nova Era. Serão expostas aqui, também, algumas das principais questões teóricas que norteiam esta pesquisa.

Ayahuasca é uma palavra de origem quéchua e significa *vinho das almas, liana dos espíritos* ou ainda liana *dos sonhos, dos mortos* (Luna 1986). A *ayahuasca* consiste geralmente na infusão do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*, à qual se podem acrescentar ainda diversas outras plantas. Luna contabiliza 72 grupos indígenas que fazem uso da *ayahuasca* na Amazônia Ocidental.

Além do uso indígena, associado ao xamanismo, outra modalidade de consumo deste cipó é a do *vegetalismo*, uma forma de medicina popular à base de alucinógenos vegetais, cantos e dietas. Os *vegetalistas* são *curandeiros* (curadores) de populações rurais do Peru e da Colômbia que mantêm elementos dos antigos conhecimentos indígenas sobre as plantas (Luna 1986), ao mesmo tempo em que absorvem algumas influências do esoterismo europeu e do meio urbano.

Embora em vários países da América do Sul, tais como Colômbia, Bolívia, Peru, Venezuela e Equador, haja uma tradição de consumo da *ayahuasca* por xamãs e *vegetalistas*, curiosamente é somente no Brasil que se desenvolvem religiões de populações não indígenas que fazem uso desta bebida. Estas religiões, a exemplo dos casos da religião do Bwiti no Gabão (que utiliza a *iboga*) e da *Native American Church* no México e nos EUA (que faz uso do *peyote*) (Samorini s/d, Boyer 1976, Camino 1987, Lanternari 1974), reelaboram as antigas tradições dos sistemas locais a partir de uma leitura influenciada pelo cristianismo. Esta releitura, no caso brasileiro, é formulada a partir da herança de consumo da ayahuasca pelos sistemas de curandeirismo amazônicos, bem como de outras fontes: a tradição afro-brasileira, o espiritismo kardecista e o esoterismo de origem européia (sobretudo via o *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento* e o movimento *Rosa*

[32] Não será feita aqui uma revisão bibliográfica sistemática da literatura que aborda o tema pois esta pode ser encontrada em Labate *op. cit.*

2 – Raimundo Irineu Serra (1892-1971), "Mestre Irineu" ou "Chefe Império Juramidam", fundador do Santo Daime.

Cruz). Considerando que o fenômeno abordado neste estudo é um desdobramento do processo de expansão das religiões ayahuasqueiras pelas grandes metrópoles do país, é necessário apresentar ao leitor um breve histórico e caracterização das mesmas.

1.3.1. O Santo Daime: Alto Santo e CEFLURIS

Santo Daime pode servir como identificação de dois grupos religiosos: o *Alto Santo* e o *Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* (CEFLURIS). Ambos situam sua origem num mesmo fundador (Mestre Irineu Serra) e compartilham a doutrina básica do Santo Daime, embora haja também diferenças.[33] Há poucas igrejas que se autodenominam Alto Santo, localizadas na cidade de Rio Branco (AC) e de Porto Velho (RO)[34]. O CEFLURIS, ao contrário, é mais conhecido, tendo se expandido pelas principais capitais do Brasil e alguns países do mundo. Geralmente, quando se fala em Santo Daime (na imprensa, por exemplo) a referência é o CEFLURIS. Salvo indicação em contrário, o mesmo vale para este estudo.

Raimundo Irineu Serra nasceu em 15 de dezembro de 1892 em São Luís de Ferré, Maranhão. Negro e pobre, oriundo de uma família ligada ao Tambor de Mina, em 1912, com vinte anos de idade, chega ao Acre como parte da população recrutada pelos patrões amazônicos para a colheita da seringa.

Conta-se que Mestre Irineu (como ficou conhecido) entrou em contato com a bebida através de *ayahuasqueiros* peruanos. Seu processo de iniciação é acompanhado pelos irmãos André Costa e Antonio Costa, que o introduziram à bebida enquanto se encontravam

---

[33] Enquanto a literatura sobre o Alto Santo é pequena, composta apenas pelo estudo de Cemin 1998 e por referências laterais, o CEFLURIS foi amplamente documentado. A esse respeito ver: Monteiro 1983; Froés 1983; Polari 1984, 1992 e 1998; Cunha 1986; La Rocque 1989; Abreu 1990, Goldenberg 1990; Groisman 1991; Guimarães 1992; MacRae 1992; Dias Jr. 1992; Soares 1994; Peláez 1994; Soibelman 1995; Castilla 1995; Bolsanello 1995; Goulart 1996; Ferreira 1996; Viana 1997; CEFLURIS 1997 e Afonso s/d.

[34] Veremos no capítulo sobre os *rituais* que o estabelecimento de quem é dissidência é complexo e implica numa filiação política a um grupo específico, pois cada grupo se considera legítimo legatário da tradição (e cada um possui sua própria releitura histórica do processo de formação dos grupos independentes). Todas essas vertentes do Alto Santo se afirmam herdeiros e continuadores diretos da obra de M. Irineu e há alguma disputa em torno da nomenclatura original. O CICLU, atualmente comandado por Madrinha Peregrina, viúva de Irineu, é o grupo que possui o maior *status* de originalidade e mantém relações de amizade com o CECLU em Porto Velho. Sob a denominação de Alto Santo, existem ainda outros grupos pequenos em Rio Branco: um liderado por Nica; um liderado por Ladislau, relacionado ao centro comandado por Luis Mendes, que recentemente saiu de Rio Branco e foi para Bujari-AC (e que, diferentemente dos outros Alto

na floresta, na fronteira com a Bolívia. Ao tomar a *ayahuasca*, M. Irineu escuta uma voz que lhe ordena que fizesse um retiro na mata, onde deveria passar oito dias só comendo macaxeira insossa, sem *ver nenhum rabo de saia* e bebendo o líqüido poderoso. Seguiu com atenção as instruções, após o que teve uma miração[35], onde lhe apareceu uma Senhora muito bela. Ela estava sentada dentro da lua, perto dele. Era a Rainha da Floresta ou a Virgem da Conceição. Esta Deusa Universal lhe declara: "o que você está vendo ninguém jamais viu, só tu". Diz também que vinha lhe "entregar seus ensinos" pois ele tinha uma missão a cumprir. E lhe dá o título de "Chefe Império Juramidam". M. Irineu disse à Rainha que desejava tornar-se um grande curador. A partir daí nomeia a bebida de "Daime", do verbo dar, e das invocações "dai-me força", "dai-me luz", "daime-amor" (MacRae 1992).

Nos anos 30, os irmãos Costa fundam em conjunto com M. Irineu, em Brasiléia, na fronteira do Acre com a Bolívia, o *Centro de Regeneração e Fé* (C.R.F.), também conhecido como *Centro da Rainha da Floresta*.

De 1935 a 1940 Mestre Irineu vai desenvolvendo a doutrina, conforme instruções recebidas do *Astral* durante suas experiências com o daime. Em 1945 recebe de um político local uma *colocação* (pedaço de terra) em Rio Branco, para onde se muda junto com sua família e alguns seguidores, fundando o *Centro de Iluminação Cristã Universal* (CICLU). Este veio a ser conhecido como *Alto Santo*, chegando a abrigar mais de 40 famílias. Mestre Irineu faleceu em 6 de julho de 1971, aos 79 anos de idade.

Depois que Mestre Irineu fez a *passagem* (faleceu), Leôncio Gomes da Silva foi indicado para sucedê-lo. Após a morte de Leôncio Gomes, o Alto Santo passou a ser comandado por Francisco Fernandez Filho (Teteu). Este se desentendeu com a Madrinha Peregrina (Peregrina Gomes da Serra, viúva do Mestre Irineu), fundando um novo centro. Atualmente, a Madrinha Peregrina comanda uma igreja denominada de Alto Santo. Contudo, o grupo de Francisco Fernandez Filho, sucedido por Luis Mendes, também se autodesigna de Alto Santo, além de outros pequenos grupos, conforme afirmado em nota acima.

Santos, possuem alguns vínculos com o CEFLURIS); um liderado pelo Ramos (que nos interessa especialmente, pois ele está ligado ao Janderson).

[35] Visão suscitada pela ingestão da bebida. Dedicaremos atenção especial a ela quando abordarmos a cosmologia do grupo do *Caminho do Coração*, mais a frente.

3 – Sebastião Mota de Mello (1920-1990), "Padrinho Sebastião", fundador do *Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* (CEFLURIS)

O surgimento do CEFLURIS está ligado à figura de Sebastião Mota de Mello, que depois ficou conhecido como Padrinho Sebastião. Ele nasceu em 7 de outubro de 1920, na cidade de Eirunepé, situada às margens do rio Juruá, no estado do Amazonas. Em 1959 mudou-se do seringal em que morava para Rio Branco, indo viver nas terras da família de sua mulher, Rita Gregório, nos arredores de Rio Branco, área conhecida como Colônia Cinco Mil. Em 1965 chega desenganado ao Alto Santo em busca de cura. Nessa época, antes de conhecer a *ayahuasca*, P. Sebastião havia passado por uma iniciação com Mestre Oswaldo e incorporava guias espirituais como o médico José de Bezerra Menezes e o professor Antonio Jorge, da linha do espiritismo kardecista.

Progressivamente, Padrinho Sebastião passou a ocupar uma posição importante na comunidade do Alto Santo, recebendo autorização do Mestre Irineu para produzir seu próprio daime na Colônia Cinco mil, devendo enviar metade da produção para a igreja central.

Quando Mestre Irineu faz a *passagem* (falece), Leôncio Gomes da Silva é indicado para sucedê-lo. Há, entretanto, diversos conflitos e disputas em torno da herança espiritual do Mestre e a coesão do grupo fragmenta-se. Padrinho Sebastião, não aceitando a liderança de Leôncio, retira-se durante um hinário com a sua família e seguidores, num total de mais de 100 pessoas, fundando em 1974 na Colônia Cinco Mil o CEFLURIS - *Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra*.

Em 1976 o local passa a viver em experiência comunitária, reunindo cerca de 300 pessoas, sobretudo agricultores e ex-seringueiros. No final dos anos 70 começam a chegar à Colônia Cinco Mil jovens andarilhos, mochileiros, curiosos, pessoas em busca de cura, estudiosos e outros oriundos de diversos centros urbanos do Brasil e do exterior. Várias destas pessoas acabam por integrar-se à comunidade. Por ocasião da sua segunda visita, o psicólogo carioca Paulo Roberto Souza e Silva leva de volta consigo uma quantidade de daime, fundando em novembro de 1982 a primeira Igreja do Santo Daime no sul do país, o *Céu do Mar*, no Rio de Janeiro (RJ). A segunda Igreja do sul, o *Céu da Montanha*, é criada em Mauá (RJ), por Alex Polari, um ex-militante da luta armada contra a ditadura militar.

Devido às dificuldades materiais de sobrevivência, parte da comunidade, sob a orientação do Padrinho Sebastião, decide se mudar em 1980 para o seringal Rio do Ouro,

perto de Boca do Acre (AM). Lá, um grupo de 250 pessoas ocupam uma área de 13 mil hectares. A experiência dura em torno de dois anos apenas. Em 1983 mudam-se para uma terra cedida pelo INCRA na beira do Igarapé Mapiá, afluente do Rio Purús, no município de Pauini, no estado do Amazonas. Aí é fundado o *Céu do Mapiá*. Este foi organizado inicialmente sob um sistema comunitário. Hoje, a organização comunitária, subordinada pela associação de moradores, continua central, mas o comunitarismo foi atenuado: por exemplo, o trabalho deixou de ser organizado principalmente de modo coletivo. Atual sede do CEFLURIS, residem aí mais de 500 pessoas. Os membros incluem pessoas de várias partes do Brasil e também estrangeiros (das levas mais antigas, dos anos 70, e das mais recentes).

Padrinho Sebastião faleceu em 20 de janeiro de 1990, sendo indicado para sucedê-lo seu filho, Alfredo Mota. Padrinho Alfredo mora no Céu do Mapiá e é o atual presidente do CEFLURIS. O Céu do Mapiá, a *Nova Jerusalém*, é o centro social e simbólico do CEFLURIS. É lá que se produz todo o daime consumido pelos centros do CEFLURIS das cidades e do exterior.

O CEFLURIS chegou à cidade do Rio de Janeiro em 1982 e em São Paulo em 1988. A década de oitenta é marcada pela adesão de algumas celebridades e pela polêmica com a imprensa. O CEFLURIS possui em São Paulo quatro igrejas, totalizando aproximadamente uns duzentos fiéis (no total, estima-se uns cinco mil seguidores). O primeiro trabalho espiritual do CEFLURIS no exterior foi na Espanha em 1988; entretanto, a expansão tem sido rápida e hoje existem centros na Itália, Japão, Estados Unidos, França, Espanha, Holanda, entre outros.

Os grupos do Alto Santo, segundo Cemin (1988), são legatários do xamanismo amazônico e foram formulados, em grande medida, a partir da influência da filosofia do *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*. Goulart (1996), que estuda o CEFLURIS, afirma que este sistema religioso preserva o caráter sagrado da festa e da dança oriundo do catolicismo popular. De acordo com a autora (1996), convivem no seu panteão mítico Deus, Jesus, a Virgem Maria, os santos católicos, entidades oriundas do universo afro-brasileiro e seres da natureza (sol, lua, estrelas). No Alto Santo e no CEFLURIS é louvada a figura do Mestre Irineu, e no caso do CEFLURIS, também do Padrinho Sebastião. Neste último âmbito, Mestre Irineu é identificado com Jesus Cristo e o Padrinho Sebastião como

reencarnação *da força* de São João Batista, de onde derivam algumas concepções messiânicas e apocalípticas da *doutrina*.

O núcleo do ritual dos grupos do Alto Santo e do CEFLURIS consiste em entoar coletivamente os *hinos*, sendo esses considerados *revelações* do *Astral*. Os *trabalhos espirituais* realizados pelos daimistas destas duas vertentes são de: *hinários oficiais* - festas comemorativas, que contêm também um *bailado* (execução de uma coreografia simples) e *concentração* (com períodos de meditação e silêncio). Há também trabalhos de *Missa* (para os mortos) e rituais de *fardamento*. O calendário de atividades varia nos dois grupos, sendo mais extenso no CEFLURIS.

Há, ainda, diversos tipos de trabalhos de *cura*, cura esta que é compreendida como sendo física e espiritual. No CEFLURIS, há um trabalho de cura de *São Miguel*, que vem ganhando força recentemente através das influências crescentes da umbanda no seio desta organização. Nesta ocasião há *banca aberta*, ou seja, permissão para incorporar entidades.

Este é um dos principais pontos de divergência entre Alto Santo e CEFLURIS. O primeiro não admite a possessão nem a expansão da *doutrina* pelo mundo. Outro ponto de divergência doutrinal é que, ao contrário do CEFLURIS, o Alto Santo não tem crenças apocalípticas. Finalmente, o Alto Santo, conforme veremos ao longo deste texto, não aceita a *Santa Maria* (*Cannabis sativa*), utilizada ritualmente no âmbito do CEFLURIS.

Tanto o Alto Santo quanto o CEFLURIS possuem doutrinas reencarnacionistas. Os indivíduos possuem dentro de si elementos de uma *memória divina*; ao mesmo tempo, podem, através do próprio comportamento, limpar e alterar seu carma, evoluindo espiritualmente em direção a sua salvação (Groisman 1991). Assim como ocorre nos sistemas xamânicos analisados por Groisman (1991), prevalece uma noção de guerra mística entre os homens e os seres espirituais. Os daimistas são concebidos como os soldados do *Exército de Juramidam*, empenhados numa *batalha astral* para doutrinar os espíritos sem luz (idem). Todo o ritual está permeado por um espírito militar: os daimistas como um batalhão; a utilização de uma farda, a ênfase na ordem e na disciplina no ritual (MacRae 1992).

Para compreender alguns aspectos das práticas dos neo-ayahuasqueiros, é importante reter aqui que a cosmologia e ritual do Alto Santo e do CEFLURIS divergem

em alguns pontos, porém guardam também diversas semelhanças entre si. Para o CEFLURIS, há uma linha legítima que parte de Irineu e segue Sebastião Mota. Para os grupos do Alto Santo, há uma linha legítima que parte de Irineu e não segue Sebastião Mota, que vêem como dissidência. Os primeiros se expandiram pelo mundo enquanto os segundos permanecem restritos ao norte do país.

1.3.2. A Barquinha[36]

A Barquinha foi fundada por Daniel Pereira de Matos, Frei Daniel, também maranhense. Daniel foi para o Acre a serviço da Marinha. Ele procurou Mestre Irineu no Alto Santo para se curar de seus vícios, residindo ali por mais ou menos um ano. Por volta de 1945, Frei Daniel teve uma miração onde recebeu um *livro azul* de *anjos vindos do céu*, que continha uma missão que deveria realizar. A partir daí abandonou a bebida e começou a receber hinos, ou melhor, salmos - por volta de duzentos durante os doze anos seguintes. Esses salmos compõem o ritual da Barquinha. Daniel, segundo se conta, passou a curar muita gente e a ganhar fama.

Inicialmente, Frei Daniel recebia daime do Mestre Irineu e depois passou a produzir seu próprio daime, sendo incentivado pelo primeiro a seguir sua própria missão. Assim criou uma nova irmandade. Frei Daniel morreu em 1958.

Atualmente, há alguns grupos na cidade de Rio Branco (AC), no interior do Acre e no interior de Rondônia que se identificam como Barquinha, bem como uma extensão da Barquinha do Manuel Araújo no Rio de Janeiro (RJ). A Barquinha permanece bem pouco conhecida no âmbito nacional. Vem começando a ganhar algum destaque nos estudos acadêmicos do campo.

A Barquinha talvez seja a *linha* ayahuasqueira mais eclética das três religiões ayahuasqueiras brasileiras (ver UDV adiante), bem como, seguramente, a que recebe a maior influência da Umbanda[37]. Aí convivem a ingestão do daime e a incorporação de entidades espirituais, que expressam os três planos cosmológicos: o astral, a terra e o mar. O plano astral é considerado o mais elevado, povoado por entidades com maior grau de luz,

---

[36] Sobre a Barquinha ver: Luna 1995; Almeida (*et. alli*) 1996; Sena Araújo 1997, 1999a e 1999b; Paskoali 1998. Sobre uma extensão da Barquinha no Rio de Janeiro, ver Soibelman 1995.

tais como São Francisco das Chagas, São Sebastião e São José. Nos planos da terra e do mar, há entidades com menor grau de luz - encantados como caboclos, pretos-velhos, indígenas, bem como sereias, golfinhos, polvos, cobras d'água, príncipes e fadas, entre outros. As entidades, como se vê, são próximas do panteão umbandista e também expressam a influência nordestina e amazônica (Luna 1995). Alguns destes seres têm permissão para entrar em contato com os seres humanos (incorporação), outros não.

A Barca representa, por um lado, a missão deixada por Daniel e, por outro, significa a viagem de cada um dentro desta grande viagem, a viagem de suas vidas. Ainda, a Barquinha é concebida como sendo a própria Igreja do grupo. Os adeptos são tidos como *os marinheiros do mar sagrado*. O calendário das atividades rituais da Barquinha é o mais extenso (Luna 1995), e a diversidade dos trabalhos a mais ampla. Os fiéis realizam duas grandes *romarias* por ano (um mês onde tomam daime todo dia, entrando na igreja em forma de procissão). Há também trabalhos de *aplicação de passes*, *doutrinação de almas*, *batismo de entidades*, *bailado* (o único fora da igreja, em volta do coreto) e *concentração*. Dependendo da ocasião, são cantados *salmos* ou *pontos*, mensagens sagradas que foram recebidas de entidades divinas pelo presidente da casa ou pelos *aparelhos* (médiuns) do centro, respectivamente.

1.3.3. A União do Vegetal (UDV)[38]

O baiano José Gabriel da Costa, Mestre Gabriel, nascido em Feira de Santana, também faz parte do exército nordestino que migrou para o Norte do país para tentar a sorte com a borracha. Em 1942/43 se estabelece em Porto Velho (RO). Nesta época freqüenta um terreiro de Umbanda onde foi ogã (Brissac 1999).

Em 1959, bebe o seu primeiro copo de *vegetal* num seringal próximo à Bolívia através de um antigo seringueiro, Chico Lourenço. Mestre Gabriel trava contato então com o universo do consumo da ayahuasca pelos seringueiros da região Amazônica.

---

[37] Todas as informações que seguem a respeito da Barquinha foram retiradas de Sena Araújo 1997 e 1999a e Luna 1995.

[38] Sobre a UDV, ver Henman 1986; Luna 1995; Andrade 1995; Labigalini Jr. 1998; Luz 1999; Brissac 1999. Para uma abordagem rápida de uma dissidência da UDV no Rio de Janeiro ver Soibelman 1995. Há uma dissidência da UDV em Campinas: ver Milanez 1993 e Andrade Neto 1998.

Após três anos *examinando* o *vegetal*, Mestre Gabriel *re-cria* (termo que aparece no mito fundante da UDV, a *História da Hoaska*), no dia 22 de julho de 1961, a União do *Vegetal na terra*. No ano seguinte, no dia 6 de janeiro (1962) conta-se que Mestre Gabriel se reúne em Plácido de Castro (AC) com diversos líderes para uma sessão especial cujo objetivo é eleger o *verdadeiro Mestre*.

Mestre Gabriel volta para Porto Velho, dando continuidade às sessões da UDV até *desencarnar* (falecer) em 1971. O primeiro núcleo da UDV fora de Rondônia é fundado em Manaus em 1967; em São Paulo, o primeiro núcleo data de 1972.

O *Centro Espírita Beneficente União do Vegetal* possui hoje mais de oito mil associados, sendo a mais discreta, organizada e numerosa entre as religiões *ayahuasqueiras*. Há núcleos nas principais cidades do país, em algumas cidades dos Estados Unidos e da Europa. A sede geral localiza-se em Brasília. Existem também vários pequenos grupos dissidentes da UDV.

A União do Vegetal (UDV) é o grupo mais sóbrio entre os três, possuindo, em relação àqueles, um ambiente *clean* (não há sequer uma vela ou imagem de santo). Mais do que devoção, hinos ou preces, o trabalho está voltado para a *concentração mental* e uma *evolução espiritual* (Luna 1995). A UDV possui uma forte relação com o espiritismo kardecista, através de noções como *evolução espiritual*, *reencarnação* e *cientificação* (estado de perfeição total que o espírito alcança) (Andrade 1995). A influência cristã, em relação aos outros grupos, parece menos evidente, porém Jesus Cristo e a Virgem Nossa Senhora possuem grande peso na *doutrina*. Para Luna (1995), a UDV possui uma sensibilidade protestante luterana. Nas *sessões* da UDV, somente algumas pessoas[39] entoam as *chamadas* (cânticos que chamam as forças da natureza) deixadas pelo Mestre Gabriel. Além destas, a cosmologia do grupo é composta de uma série de histórias (espécie de parábolas) que foram transmitidas pelo fundador. Histórias e chamadas incluem figuras de universos religiosos distintos, como a Princesa Samaúma, Iemanjá, Salomão (*autor de toda a ciência*), Caiano (*o primeiro hoasqueiro*), Tiuaco, entre outros.

---

[39] Para fazer chamadas é necessário que o fiel seja, no mínimo, do corpo instrutivo (ver abaixo). O mais comum, entretanto, é que apenas conselheiros (as) e mestres façam as chamadas.

A UDV, tal como algumas escolas esotéricas, organiza-se em uma estrutura hierárquica e secreta. Há quatro níveis de iniciação: discípulos, corpo instrutivo, corpo do conselho e quadro de mestres. Toda a transmissão do conhecimento é feita por via oral. Os rituais são realizados duas vezes por mês (à exceção de algumas datas anuais especiais e das *sessões instrutivas*, restritas aos níveis hierárquicos superiores) e duram quatro horas. Durante as sessões, além das chamadas que são entoadas e as histórias (de acordo com a ocasião), há leitura de documentos internos da UDV, tempo de silêncio e meditação, músicas (como forró, música andina ou *new age*) e conversações ritualizadas (como por exemplo a elaboração de perguntas pelos fiéis e respostas pelos mestres). Na acepção do grupo, a palavra possui um significado especial: uma força própria, uma substância que lhe é inerente e que tem um efeito sobre a realidade (Weber 1997).

1.3.4. Religiões Ayahuasqueiras: uma matriz comum

Como se pode notar, se por um lado o Alto Santo, CEFLURIS, Barquinha e UDV possuem uma matriz comum, pertencem a uma mesma tradição mais ampla - a da religiosidade não indígena de consumo da *ayahuasca* no Brasil -, por outro, são versões bem diferenciadas entre si. E como afirmamos rapidamente, existem diferenças internas dentro destas linhas principais, que ocasionaram rupturas e cisões nos grupos originais. Tudo isto compõe um quadro empírico formado por diversos tipos de combinações.

Embora o uso social deste psicoativo numericamente falando permaneça, como vimos, bastante reduzido, seu uso desperta importantes questões sociológicas, conforme veremos ao longo deste trabalho. Algumas destas são: a legitimidade de usos tradicionais de psicoativos x os usos modernos considerados ilegítimos; a representação da natureza, do moderno e do tradicional nas sociedades pós-modernas; a natureza e dinâmica de um determinado tipo de religiosidade característica dos centros urbanos; a construção do *self* e das identidades no mundo contemporâneo; a formação de redes urbanas de consumo da ayahuasca; uma brasilianidade ayahuasqueira, entre outros. E o interesse pelo tema revigora-se no atual momento, já que há uma expansão generalizada do consumo da *ayahuasca* pelo mundo.

1.4. A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos

1.4.1. Nova Consciência Religiosa

Eliade talvez possa ser considerado um dos precursores na área de estudos do esoterismo moderno. No seu livro *Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais* (1979), afirma que na década de 70 há uma explosão ocultista nos EUA, seja num tipo de religião *pop*, segundo a qual haverá uma grande renovação da era pós-Aquarius, seja o esoterismo mais tradicional que nega a possibilidade de uma renovação cósmica e histórica sem uma destruição do mundo moderno.

No Brasil, Luiz Eduardo Soares, em ampla pesquisa conduzida no Instituto de Estudos da Religião (ISER), no Rio de Janeiro (RJ), estudou um fenômeno que denominou *nova consciência religiosa*. Ele o definiu como um tipo de experimentalismo cultural e religioso, um *revival* do interesse intelectual, político e existencial pelas "terapias, disciplinas esotéricas ou práticas alternativas" por camadas médias intelectualizadas das grandes metrópoles urbanas (Soares 1994: 122).

De acordo com o autor, existe uma forte correspondência entre a modernidade e a nova consciência religiosa. A modernidade caracteriza-se pelo deslocamento da religião, onde o compromisso religioso seria, nas suas palavras, mais um exercício de opção da subjetividade pessoal. Para ele, a nova consciência representaria, desta forma, a "realização, talvez mais rigorosa e radical, da experiência religiosa moderna (...) parece ser, afinal, o último avatar do "racionalismo moderno ocidental" ou a expressão mais radical de um de seus efeitos mais significativos" (idem: 211).

Camurça (s/d) faz observações análogas a Soares no que diz respeito especificamente ao movimento que denomina de *Nova Era*, que não é uma religião mas um tipo de religiosidade de caráter difuso. De acordo com o autor, a Nova Era é uma inspiração oriental do ramo do hinduísmo. Algumas das suas propriedades gerais são o seu fundamento no "Holismo", a idéia (oriental) de que "tudo é um" e no "místico", a idéia de que "o espírito é o interior de todas as coisas" (s/d: 03). A linguagem da Nova Era é mais cheia de símbolos, sensibilidade e poesia mística do que teorias, discursos filosóficos explicativos ou teologias. Conforme Camurça, este movimento caracteriza-se por um sincretismo, por um estilo de itinerância, de errância pelas religiões, uma adesão religiosa instável, aproveitando

tudo que há de "bom nas religiões" para compor "uma religiosidade experiencial individual". De acordo com o autor, os adeptos da Nova-Era costumam postular uma unidade transcendental das religiões, que não são nada mais do que reflexos e fragmentos de uma *única* religião.[40]

O antropólogo Magnani (1995, 1996) está levando a cabo uma pesquisa sobre as práticas *neo-esotéricas* na cidade de SP. O autor estabelece como um dos subconjuntos do universo do neo-esoterismo o do *neoxamanismo*, que contempla subdivisões entre grupos que utilizam plantas de poder ou não. Magnani opta por uma abordagem diferente da de Soares e de Camurça, afirmando que menos do que estudar as práticas esotéricas em si, o seu objetivo é estudar as relações que estas práticas estabelecem com a cidade, com a "dinâmica urbana" (1995: 66). O autor identifica os padrões espaciais e institucionais dos núcleos *neo-esotéricos*[41] e analisa o tipo de sociabilidade e padrões de comportamento que instauram, no sentido de verificar se estes determinam *estilos de vida* diferenciados na metrópole. É importante frisar que, de acordo com Magnani, as assim chamadas práticas esotéricas são oferecidas na forma de serviços e mercadorias, sendo gerenciadas através de um modelo empresarial.

Amaral (1998) realiza um excelente estudo sobre a *espiritualidade Nova-Era*. A autora pesquisa os eventos que ocorrem nos *centros holísticos urbanos* e *os encontros holísticos*. Seu argumento gira em torno do conceito de *sincretismo em movimento*. O estilo Nova Era de lidar com o sagrado implicaria, segundo o seu ponto de vista, na descanonização entre lugar e essência: o sincretismo constituir-se-ia no deslocamento, circulação e fluxo de identidades. Isto significa que antes do que uma desterritorialização absoluta de identidades, as próprias religiões tornam-se, elas mesmas, errantes.

Tavares (1998), pensa em termos de uma *rede mundial* de novas técnicas terapêuticas e de uma *rede terapêutica alternativa*. Para ela, a noção de rede é propositalmente vaga e enfatiza o aspecto dinâmico e a multiplicidade de formas de interações possíveis entre indivíduos ou entre grupos e indivíduos cujas identidades são

---

[40] Para Soares (1994), existe uma *aversão ao aprofundamento das diferenças* dentro do mundo místico-alternativo.

[41] A pesquisa levantou 842 endereços neo-esotéricos. Eles formam uma verdadeira mancha esotérica na cidade, cujo contorno está em constante movimentação.

difusas ou heterogêneas. Ela nota que alguns autores utilizam, analogamente, a noção de *circuito* para referir-se a este universo.

A autora argumenta que a partir da década de 80 passa a ocorrer, no interior da *nebulosa místico-esotérica*, uma tendência crescente de *terapeutização*. Segundo ela, mesmo as práticas alternativas consagradas dentro desta rede, como o tarô e a astrologia, começam a desenvolver uma perspectiva mais terapêutica, com uma ênfase no autoconhecimento e na idéia de um aperfeiçoamento pessoal. Para dar conta deste fenômeno, Tavares desenvolve o conceito de *espiritualidade terapêutica*.

Se as definições conceituais variam um pouco entre si e sobretudo divergem os objetivos de cada estudo, há, não obstante, homogeneidade com relação a alguns pontos centrais: em primeiro lugar, que este universo amplo e difuso está estritamente vinculado à própria modernidade. Também há o reconhecimento de que o mesmo é composto por redes de relações, circulação de conhecimentos e práticas distintas.

Observaremos ao longo deste estudo como os neo-ayahuasqueiros interligam-se a estas novas redes urbanas, como as neoxamânicas (Magnani 1995, 1996), e às redes terapêuticas que vêm ganhando autonomia própria no interior do universo da Nova-Era (Tavares 1998). Também investigaremos como o grupo do Janderson constrói sua cosmologia fortemente inspirada nos moldes da espiritualidade *new age* . Isto conduz a uma reflexão mais teórica sobre a natureza desta construção, a partir do diálogo com a obra estes autores.

Os neo-ayahuasqueiros fazem interface, por outro lado, conforme viemos afirmando, com a rede urbana de consumo da ayahuasca. O texto procura desta forma analisar os primeiros também a partir do contraste com as organizações religiosas ayahuasqueiras mais antigas, já exploradas pela literatura antropológica.

Neo-ayahuasqueiros formam assim uma interseção entre as redes que compõem o universo da Nova Era e as suas matrizes, de um lado, e as religiões ayahuasqueiras tradicionais, de outro. Esta posição gera uma configuração *sui generis*, rica em simbolismos e práticas. Esta é justamente a *especificidade do caso brasileiro de uso urbano de psicoativos de origem indígena*: os usos modernos e urbanos da ayahuasca aqui, diferentemente por exemplo dos Estados Unidos com a sua própria tradição de consumo de

drogas em geral por jovens de classe média, têm como referência central, mesmo quando se propõem à autonomia, os usos adotados pelo Santo Daime e pela UDV, tidos por eles como portadores da tradição milenar de consumo da bebida. As matrizes ayahuasqueiras brasileiras possuem uma hegemonia simbólica e concreta, pois o acesso à bebida está em grande medida mediado por essas religiões.

Tais religiões, como afirmamos no início, operaram novas sínteses a partir da influência de diversas tradições, sendo produto e produtoras de uma *matriz cultural específica*, a da *religiosidade brasileira* em geral. A última compreende um modo particular de operar ecletismos e combinar tradições religiosas diversas. A propósito, é significativo que as religiões ayahuasqueiras, em grau maior ou menor, apresentem 'traços' da umbanda em combinação com o uso "seringueiro" de uma bebida de origem indígena. Isso é significativo porque os usos urbanos da ayahuasca, realizando uma síntese das religiões ayahuasqueiras com a Nova Era, evocam a síntese operada pela umbanda entre o kardecismo (cientificista, francês e urbano) e o culto dos orixás (animista, africano, rural), com a presença de possíveis idéias e práticas do xamanismo indígena (lembre-se, no nordeste, da importância de plantas psicoativas como a *jurema* em uma espécie de vegetalismo nordestino, o dos *catimbozeiros* e *raizeiros*).

Os neo-ayahuasqueiros, portanto, tal como ocorre num contexto como o norte-americano, norteiam-se pelo movimento da Nova Era, pelas gerações de Huxley e Leary ou as mais contemporâneas de Castañeda e Harner e assim por diante. Ao mesmo tempo, estão inseridos dentro do campo da religiosidade brasileira.

Finalmente, os neo-ayahuasqueiros fazem parte, ainda, de processos característicos da pós-modernidade (Giddens 1990 e 1991; Lash e Urry 1994; Sennet 1993). Vejamos brevemente alguns destes autores para depois determinar como e em que medida os nossos sujeitos relacionam-se aos mesmos.

1.4.2. Neo-ayahuasqueiros e modernidade

De acordo com Giddens (1990, 1991), no capitalismo desorganizado, com a circulação de sujeitos e objetos em escalas cada vez maiores, o tempo e o espaço são progressivamente esvaziados, "desencaixados" de seu conteúdo concreto. Isso significa que o tempo se reduz a

uma série de eventos contingentes, desconectados; as culturas são desterritorializadas; os sujeitos despojados de sua afetividade e os objetos de seu conteúdo simbólico e material.

Com a crescente importâncias das imagens, o *outro* (etnias, nacionalidades), está progressivamente se mediatizando, isto é, cada vez mais sendo (re) construído através das imagens e como mercadoria. A natureza, por sua vez, passa a receber valor e atenção crescentes, tornando-se cada vez mais um dos meros "artefatos da escolha do consumidor". Isto é, o gigantesco consumismo global transforma a natureza em apenas uma dentre outras possibilidades de escolha de consumo (Lash e Urry 1994: 227).

O consumo da ayahuasca reflete e é reflexo das tendências de mediatização e consumo da natureza e da cultura do *outro* na medida em que, afinal, ela vem dos *xamãs indígenas ou dos Incas* (cujos herdeiros legítimos seriam o Santo Daime e a UDV) e da *Floresta Amazônica*. Vimos que a expansão e diversificação do consumo da ayahuasca está inserida numa rede local de consumo da bebida, ao mesmo tempo que se relaciona com um movimento que vem ocorrendo globalmente, que diz respeito às redefinições contemporâneas da religiosidade. É possível acrescentar agora que este consumo está inserido, também, dentro de determinados *fluxos transnacionais* através da *circulação* constante de informações, sujeitos, imagens, substâncias e capital, num mundo progressivamente desterritorializado. A propósito, a categoria *neoxamã* é ilustrativa neste sentido: cada vez mais a figura do xamã torna-se um signo desterritorializado.

Segundo Giddens, existe uma relação integral entre a modernidade e a dúvida radical. Ligada à multiplicidade de escolhas, à especialização e ao aparecimento de diversas classes de especialistas, a modernidade impõe a pergunta "como devo viver" em termos cotidianos, fortalecendo um sentido de identidade e de procura por si mesmo em cada indivíduo. A tese de Giddens é, em síntese, a de que na modernidade o *self* se torna um projeto reflexivo: a criação de narrativas biográficas coerentes, continuamente revistas. Os "futuros" são organizados reflexivamente no presente, entre as múltiplas possibilidades. Estas narrativas auto-criadas estabelecem um conjunto de temporalidades personalizadas, subjetivas. Giddens observa que o fenômeno que melhor evidencia a reflexividade do *self* na modernidade é o crescimento dos modos de terapia e consulta de todos os tipos.

O surgimento de uma modalidade de consumo da ayahuasca dentro de consultório e relacionado a diversas terapias deve ser compreendido dentro deste contexto. A ayahuasca pode estar se tornando popular na medida em que está sendo progressivamente vinculada a um projeto de autoconhecimento (diferente, por exemplo, da legitimidade que ela possui no âmbito indígena e mesmo nas instituições ayahuasqueiras tradicionais, com suas formulações religiosas específicas). Isto em consonância com a ênfase contemporânea, quase obsessiva, na busca de si mesmo, conforme apontada por Sennet (1993).

Por fim, gostaria de lembrar que vários autores (Goulart 1996, MacRae 1992, Goldenberg 1990, Soares 1994) observaram que a expansão da doutrina daimista para as grandes metrópoles está relacionada a uma crítica cultural da modernidade, a um acirramento das contradições da vida moderna e dos princípios que a fundam. O desafio é justamente demarcar a especificidade dos neo-ayahuasqueiros frente aos adeptos urbanos do Santo Daime e da UDV, ou dito de outro modo: determinar as motivações que vêm conduzindo pessoas que tiveram em algum momento uma filiação daimista e UDVista (em maior ou menor grau) a romperem com estes sistemas, dando vida a novas sínteses. E verificar até que ponto essas são realmente novas.

Apresento agora um breve roteiro do percurso desta dissertação, para em seguida começarmos a navegar juntos pelos meandros desta modernidade em sua infinita mobilidade e criatividade.

1.4.3. Os novos usos urbanos da ayahuasca: a rede ayahuasqueira

O objetivo deste estudo é investigar os novos usos urbanos da *ayahuasca,* usos estes que ainda não foram pesquisados nos estudos da área: a formação recente de grupos que realizam trabalhos com *ayahuasca* em conjunto com técnicas de meditação oriental, em diversas linhas de terapias corporais, dentro de atendimento psicoterapêutico e relacionados às artes, como a pintura, o teatro e a música. Tais práticas, que ocorrem fora do contexto religioso-institucional, através de ayahuasqueiros independentes, serão denominadas daqui para frente como as *novas modalidades de consumo da ayahuasca.*

Estes novos usos inspiram-se fortemente nas religiões *ayahuasqueiras* brasileiras, ao mesmo tempo em que as ressignificam e nelas introduzem mudanças a partir de novas fontes. Tais novos modelos estão inseridos numa *rede urbana de consumo da ayahuasca,* onde há

uma circulação constante de informações, conhecimentos, pessoas e substâncias. Esta rede faz parte do *campo ayahuasqueiro brasileiro*, que interliga os diversos grupos tidos como tradicionais (Alto Santo, CEFLURIS, Barquinha e UDV) e atravessa em alguns casos nossas fronteiras, atingindo curandeiros peruanos ou mesmo modernos curandeiros oriundos de países do primeiro mundo.[42]

Taussig analisa a inter-relação, na Colômbia, entre os curadores da floresta e os da montanha. Para ele, existe um sistema pan-andino de crenças e de curas mágicas, que incluiria também os curandeiros negros da costa do Pacífico. Haveria, neste contexto, uma topografia moralizada, ou seja, a paisagem torna-se impregnada com um significado moral. A partir do espaço e das suas distinções é criada uma diferença que separa a selvageria da civilização. O autor argumenta que o colonizador atribui aos índios das planícies amazônicas poderes xamânicos especiais (poder de cura) e também características de selvageria. Esta topografia apresentaria uma correspondência entre as relações entre o índio das montanhas e os da floresta. Assim, teríamos, de um lado, a floresta: inferior, baixa, hostil, perigosa, desordenada, demoníaca. Ao mesmo tempo, a floresta é criadora e fertilizadora. Do outro lado, as terras altas, a civilização, a ordem. Quer dizer, a descida ao inferno tropical da selva em oposição à ascensão, à salvação, ao paraíso terrestre.

Na Colômbia, existe uma longa história de forte comércio entre o altiplano andino e a floresta, inclusive do próprio yagé. Este particularmente passa a ser investido do poder mítico e metafórico das florestas da planície e de seus habitantes; a aura mágica da indianidade sendo transformada em mercadoria. Os xamãs da serra, ao contrário dos da planície, seriam mais cosmopolitas, necessitando dos últimos, que freqüentemente lhes vendem yagé. Assim, xamãs da floresta e da montanha possuem relações de amizade e de inimizade.

Luna (1986: 35) também detecta a existência de uma rede em torno da ayahuasca no contexto do Peru mestiço, embora invista nela menor centralidade. Afirma ele que apesar dos *vegetalistas* serem altamente individualistas, existe, não obstante, uma rede informal de relações entre eles, que pode incluir a transmissão de novas informações ou conhecimentos,

---

[42] A interpretação do fenômeno a partir da idéia da existência de uma rede é inspirada nas obras de Taussig (1993), Luna (1986), Cunha (1998) e Tavares (1998).

ou mesmo o ataque sobrenatural que causa doenças ou rivalidades. De acordo com Luna, provavelmente existe uma grande rede de comunicação que interliga *vegetalistas* que vivem na cidade com aqueles que vivem nas áreas mais remotas da floresta. Tais redes de curadores atravessariam inclusive áreas geográficas e tradições culturais. Luna observa que isto está de acordo com o espírito do xamanismo: o xamã é aquele que transcende as fronteiras da sociedade e vai para fora, onde existe o poder. Os xamãs mais poderosos, observa ele, são aqueles que freqüentemente obtém uma arma secreta de um grupo distante. Isso enfatizaria o sincretismo.

Manuela Carneiro da Cunha (1998) também aborda o xamanismo em termos de uma rede de relações e estruturas. Nesta rede, cada sujeito ocupa uma posição relativa, com determinado ponto de vista particular. O xamã, para ela, é justamente aquele que é capaz de ver de diferentes modos, colocar-se em perspectiva, assumir o olhar de outrem; em outras palavras, reunir em si mais de um ponto de vista, totalizando os pontos de vistas particulares (locais). O xamã busca uma passagem entre códigos de mundos distintos. Constrói, assim, uma nova síntese, uma linguagem que oferece uma nova maneira de estabelecer a relação entre os níveis e os códigos, permitindo que o novo penetre no mundo. Desta forma, de acordo com a autora, os xamãs realizam o ofício de tradutores, de geógrafos e decifradores de mundos alternativos, encarnando o projeto de junção do local e do global.

No caso do Brasil, também é possível pensar em termos da existência de uma *rede* de uso da ayahuasca. A floresta Amazônica é investida de poderes mágicos e representa o refúgio do antigo e do autóctone. *Os grupos ayahuasqueiros originais, apesar de não serem compostos por populações indígenas, passam a representar a tradição da ayahuasca.* Uma vez que estes se expandem para o centro-sul do país, os novos grupos ganham como referência simbólica (tanto no caso do Santo Daime quanto da UDV) o norte amazônico do Brasil. Um subconjunto desta rede mais ampla seria o contexto urbano do centro-sul do país. Este tende a constituir uma lógica própria. A partir da introdução da ayahuasca neste novo ambiente, passam a ocorrer novas parcerias, novas exegeses e novas cisões. Edward MacRae (1997), por exemplo, observa que a adesão das camadas médias urbanas ao Santo Daime implica na absorção de novos elementos orientalistas e do universo da umbanda nessa religião.

Os neo-ayahuasqueiros, os novos grupos que estão se constituindo nos centros urbanos, desvinculados das religiões ayahuasqueiras tradicionais, representam um subproduto da expansão nacional do Santo Daime e da UDV. Estes novos atores sociais possuem diálogos e intercâmbios com novos e diversificados sistemas de referências, interligando-se com outras redes e subconjuntos. Os ayahuasqueiros alternativos são, portanto, parte da *rede urbana da ayahuasca e* integram ao mesmo tempo outras redes urbanas. Estão contidos naquilo que denominei, inspirada na teoria de Bourdieu (1987), de *campo ayahuasqueiro brasileiro.* O resultado é um conjunto formado por justaposições distintas, entrecruzamentos e interseções múltiplas. Veremos adiante como é possível extrapolar esta rede local e pensar em termos de uma *rede ayahuasqueira global.*

Os ayahuasqueiros alternativos mantêm relações ambíguas com os grupos ayahuasqueiros tradicionais (localizados nas cidades e no norte). Por um lado, são seus filhos: Santo Daime e UDV representam-se como versões milenares, legítimas e enraizadas.[43] Por outro, tais religiões carregam, para os neo-ayahuasqueiros, o peso negativo da tradição, dos vícios ou desvios inerentes ao estabelecimento das instituições. Os novos ayahuasqueiros representaram justamente os interstícios deste sistema, explicitando-nos a existência de uma rede, um sistema orgânico em comunicação constante. Na minha leitura, o aparecimento do marginal, do liminar evidencia os contornos da estrutura. E, como veremos ao longo deste texto, este é exatamente o lugar que estes grupos ocupam na rede ayahuasqueira: uma zona fronteiriça perigosa, característica típica dos espaços de difícil classificação (Douglas 1976).

No meu entender, apreendemos o embrião de uma *tendência*: o processo de intensificação gradual e crescente, através de uma espécie de mecanismo de fragmentação e projeção múltipla, de aparecimento de novas versões de consumo da *ayahuasca* nos centros urbanos. Trata-se de uma diversificação que significa uma reinvenção contínua das suas formas de utilização.

É importante averiguar, através de uma etnografia detalhada destes grupos ou experimentalismos, até que ponto tais usos são realmente novos: se introduzem rupturas significativas ou são apenas parte da dinâmica das religiões *ayahuasqueiras* brasileiras de

constante criação de novos grupos, desmembramentos e fissões. Os temas e hipóteses formulados até o momento serão abordados na forma de um estudo de caso do grupo do Janderson, líder do *Caminho do Coração* e de um *Centro Terapêutico*. Este grupo, especificamente, se move numa área fronteiriça entre o campo ayahuasqueiro e o universo da Nova Era. Também farei breves incursões entre outros grupos e pessoas.

1.4.4. Neo-ayahuasqueiros: legalidade e legitimidade

Os novos usos alternativos da ayahuasca colocam questões importantes acerca da natureza do ritual e do religioso no consumo de substâncias psicoativas, justamente porque os neo-ayahuasqueiros vivem uma tensão entre, por um lado, rejeitar os modelos tradicionais de consumo da bebida (*sagrada*), e por outro, não cair no uso profano de *drogas*, associado por eles a objetivos menos nobres. São então fabricados novos tipos de rituais e são elaborados discursiva e simbolicamente referenciais filosóficos, existenciais, terapêuticos e até mesmo religiosos comuns a cada nova unidade. Cada uma destas se relaciona direta ou indiretamente entre si e com o sistema maior.

A tensão entre o uso tradicional (*sagrado*) da ayahuasca e seu uso destradicionalizado (profano), é também uma tensão legal, uma vez que a legalidade (e a legitimidade) da bebida estão associadas ao uso tradicional e religioso, bem como às suas supostas raízes culturais. Ao rejeitarem o quadro institucional das religiões (Santo Daime, UDV e Barquinha), os ayahuasqueiros urbanos, ao se consolidarem enquanto tais, podem vir a colocar no futuro problemas de ordem legal.

O uso da *ayahuasca* foi banido durante os anos de 1985 a 1987, quando a beberagem foi colocada sob a lista das substâncias proscritas da Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED). Foi formada uma comissão multidisciplinar com juristas e pesquisadores de diversas áreas que durante dois anos estudaram o seu uso, visitando comunidades do Santo Daime e núcleos da UDV. O Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) elaborou um parecer positivo, retirando a substância da ilegalidade. Em 1992, houve uma nova tentativa de proibi-la, tendo sido organizada uma nova comitiva, que reafirmou as decisões da anterior. Não existe uma lei específica que regulamente o uso da

---

[43] Estou deixando de lado o Alto Santo e a Barquinha porque estes não se expandiram para o resto do país.

ayahuasca. Ela simplesmente foi retirada da lista elaborada pelo DIMED, podendo ser incluída novamente, devido a pressões políticas ou à nova conjuntura e orientações do governo. Ou seja, não existe uma garantia efetiva da manutenção do panorama atual. (Para uma análise do processo histórico de legalização da ayahuasca ver Labate, *op.cit.*).

É importante frisar que os pareceres que fundamentaram a decisão de retirar a bebida da ilegalidade apoiaram-se nos modos de uso *religiosos e institucionais*. Esses são associados à idéia de um uso coletivo, com a presença de líderes experientes, em espaços delimitados e com calendários específicos, sendo convenção ética a proibição de comércio da substância. Embora a lei não faça menção especificamente a idéia de um ritual, está implícito e aceito pelo CONFEN e pelas matrizes ayahuasqueiras já estabelecidas que esse é o caso, mesmo porque, como vimos, o estudo que serviu de base para os pareceres se deu a partir da análise empírica destes modos de uso.

Isto significa que a situação dos neo-ayahuasqueiros urbanos é juridicamente liminar: eles estão num espaço entre o que é legal, o uso legítimo, religioso e institucional da ayahuasca e um terreno ainda não conhecido, que é composto por uma imagem projetada de um suposto uso ilegítimo, recreativo e não institucional.

A situação legal vigente prevê a reabertura da análise do uso da ayahuasca no caso de novas evidências concretas que possam questionar o quadro atual. Minha opinião é que os novos usos urbanos da ayahuasca, embora não se enquadrem nas principais igrejas ayahuasqueiras institucionalizadas, e apesar da sua ambigüidade (são "religiosos" ou terapêuticos"?, por exemplo) devem, não obstante, ser considerados como parte de uma *cultura ayahuasqueira brasileira*. Excluí-los seria talvez mais simples do ponto de vista legal - eliminando a ambigüidade entre "comércio" da ayahuasca (visto com suspeita) e "troca ritual" da ayahuasca (tida como legítima), entre "uso recreativo" (ilegítimo) e "uso religioso" (culturalmente legítimo e legalmente já relativamente consolidado). Contudo, tal decisão seria fruto de uma ilusão, talvez convincente porém injusta. Pois ela eqüivaleria a não reconhecer a validade das crenças e práticas dos neo-ayahuasqueiros urbanos.

Essas não seriam consideradas sagradas apenas se o ponto de partida é o ponto de vista das representações hegemônicas, que salvaguardam este título para determinados grupos específicos. É importante sublinhar, ainda, que a tensão que estou detectando entre

uso ritual e *não ritual* ocorre do ponto de vista teórico e conceptual, do ponto de vista das representações dominantes, porque na prática não se coloca em absoluto desta forma para os sujeitos diretamente envolvidos com essas atividades, os neo-ayahuasqueiros. Mesmo nos casos mais radicais, em que a ruptura é maior, o uso é regrado e concebido como sagrado. As tensões e conflitos que vivem alguns destes grupos ocorrem justamente por estarem inseridos numa ampla cultura ayahuasqueira.

Concluindo: a auto-regulamentação do uso da ayahuasca tem sido uma recomendação constante do Dr. Domingos Bernardo de Sá às diversas entidades que dela fazem uso. Este ponto de vista, pode-se dizer, coincide com a perspectiva de alguns antropólogos (cf. MacRae 1992), que apostam na capacidade que as comunidades têm de desenvolver os seus próprios meios sociais e culturais de controle. Estes seriam muito mais eficazes do que os mecanismos de controle institucionais e legais (externos). Obviamente, na medida em que surgem novidades, a legitimidade e justificativas do sistema como um todo podem ser reavaliadas. O que estou argumentando é que tais novos grupos devem lançar luzes sobre a necessidade da ampliação das fronteiras entre o que deve ser proibido e o que deve ser permitido.

Para finalizar, gostaria de expressar uma *opinião pessoal*, para o leitor saber onde me situo politicamente: na verdade, creio ser limitante a dicotomia entre por um lado sagrado/religioso/ritual/tradicional/enteógeno e por outro profano/laico/não ritual/droga. Tais noções, como a de *tradicional* e *moderno*, são relativas e construídas *relacionalmente*. É o que veremos ao longo desta dissertação. E muitas vezes carregam forte etnocentrismo. Para mim, a pergunta "sagrado ou profano?" é uma falsa pergunta e uma que coloca uma falsa oposição.

Ao lidar com este modelo hegemônico, enraizados em categorias dos estudos antropológicos, muitos antropólogos terminam por fazer um compromisso com estas representações dominantes reificando a idéia de um uso *ritual* e *religioso*.

A oposição entre sagrado e profano e suas variantes não são suficientes para dar conta de usos recreativos, lúdicos, voltados para fins clínicos ou pesquisa científica, para fins artísticos, entre outros. Os últimos deveriam ser vistos *com menor preconceito* por um ou outro lado da corrente, mesmo porque são absolutamente reais e fazem parte do nosso

mundo. Evocar a dimensão farmacológica como critério soberano é impossível, pois significa minimizar o papel da cultura no consumo de psicoativos. E supor, por outro lado, que é possível o estabelecimento de uma linha que separa o que "faz bem" para o ser humano daquilo que "faz mal" é tarefa impossível e, de fato, as ciências médicas, elas próprias, não são unitárias neste sentido: um olhar rápido sobre a história das drogas demonstra como cada período histórico cultuou uma substância em detrimento de outra.

Estou pensando que é necessário um novo paradigma. Sem esta nova visão, sempre haverá uma dualidade, uma *relação de oposição*, um *apartheid* que coloca de um lado a *minha substância* (seja ela o café, o álcool, a heroína, a *Cannabis* ou o daime) e de outro a *substância do outro*. Tudo isto tem contribuído para um visão demoníaca das drogas, relacionada a um sistema proibicionista que criminaliza consumidores que, além de não apresentar soluções eficazes para o problema, torna o conflito mais violento. Porém esta é uma outra discussão, que vai além dos objetivos e possibilidades deste estudo.

1.5. Roteiro da dissertação

No **primeiro capítulo** proponho uma interpretação sobre as narrativas de Janderson a respeito da constituição histórica do seu próprio trabalho. Junto à sua biografia pessoal e institucional, serão abordadas as trajetórias de Chandra e Mara, braços-direitos do líder. Em seguida, as terapias que acontecem no *Centro Terapêutico* dirigido por ele são apresentadas ao leitor, bem como um perfil dos participantes que freqüentam este espaço.

No **segundo capítulo**, são contemplados os rituais com o daime propriamente ditos, denominados genericamente de *Caminho do Coração*. Descrevermos e analisaremos os trabalhos particulares que levam este mesmo nome, os trabalhos de hinário; de concentração; de banca; de mesa branca; os Sat-Sangs; o fardamento e as vivências intensivas com a ayahuasca (no sul de Minas Gerais, no *Osho Meditation* e viagem ao Acre). Por fim, a utilização da ayahuasca em consultório com pacientes individuais. Isto nos remeterá às disputas diferenciais em torno da legitimidade do uso da ayahuasca e a rede urbana de consumo desta bebida.

No **terceiro capítulo**, focalizamos as cosmologias do grupo. Estas se apoiam numa concepção tripartite, informada pelos seguintes referenciais: Daime, Psicologia, Nova-Era e

Orientalismos. Na primeira ponta do triângulo, há aproximações e diferenciações com relação ao Santo Daime. Na segunda, o conceito de *terapia sagrada* dá o tom e ganham centralidade algumas categorias comuns ao universo da Nova-Era. No último vértice do triângulo, temos a união da *linha da floresta* com a *linha do oriente*. Destacamos aí as técnicas do guru indiano Osho (ex-Rajneesh). Finalmente, na seção sobre a *Hierarquia Divina*, fazemos uma tentativa de articular a síntese dessas pontas em uma visão integrada do cosmos segundo o grupo estudado, no sentido de verificar se há uma "cola" que converte as cosmologias em *uma cosmologia*.

O **quarto capítulo** fornece um panorama de outras tendências ayahuasqueiras urbanas. Neo-ayahuasqueiros estão inseridos neste quadro de tendências mais amplas. Trata-se mais de um *registro de campo* do de que uma análise sistemática, abrindo possibilidade para pesquisas futuras.

Finalmente, **à guisa de conclusão** apresenta as considerações finais deste estudo.

2. Capítulo I: A Constituição do *Caminho do Coração* e as terapias do *Centro Terapêutico*

Neste capítulo, veremos o nascimento e a constituição do *Caminho do Coração*. Este nome designa genericamente todas as atividades lideradas pelo terapeuta holístico Janderson e em *particular* os rituais com o daime. Ele também coordena um *Centro Terapêutico* onde ocorrem diversas terapias características da rede terapêutica alternativa (Tavares 1998). Os trabalhos com *daime na linha terapêutica* são uma modalidade específica das possibilidades do cliente deste espaço. Examinaremos o mito de origem pessoal de Janderson, que está mesclado com as narrativas fundacionais sobre o seu próprio trabalho. Conheceremos a trajetória de vida de dois dos seus principais auxiliares, sua esposa Mara, e do músico místico Chandra, também a partir das suas próprias narrativas. Finalmente, um breve panorama das atividades que ocorrem no *Centro Terapêutico* e o perfil de seus freqüentadores.

2.1. *A Trajetória de Janderson e o nascimento do Caminho do Coração*

2.1.1. A trajetória de Janderson

Veremos aqui a trajetória pessoal de Janderson a partir da sua narrativa. É importante observar, antes, que a reconstrução da trajetória espiritual pelo indivíduo implica num processo que é sempre relido a partir de uma interpretação *a posteriori* das experiências vivenciadas (Carneiro, S. 1998: 20-1). Convivem, no narrador, duas dimensões distintas: passado e presente. A história de vida é um processo que se constrói a si mesmo:

> "na forma de um "devir", que implica em transformações sucessivas de um espaço social de cuja reelaboração o sujeito da narrativa participa."

Ao reconstruirmos a trajetória de vida de Janderson, devemos ter em mente que a memória não é algo só íntimo e pessoal e sim é construída coletivamente. A memória é, portanto, seletiva, estando submetida a transformações constantes.

Com relação aos padrões de narrativa, Luna (1986: 41) observou que alguns dos episódios descritos pelos *vegetalistas* não correspondiam, de fato, a experiências pessoais. Segundo ele, tais episódios:

> "rather corresspond to ideal models that are implict in the cosmology of that cultural area, a body of knowledge that is tacitly accepted as plausible, and which is repeated again and again."

Luna afirma que após escutar muitas estórias percebeu que um dos recursos utilizados para tornar uma história mais crível são as indicações sobre a localização - como em *tal* rio, a *tal* hora, ou certos tipos de diálogos.

Janderson define-se como um *buscador*, desde criança um *pesquisador*, possuindo, uma expressiva biografia no que diz respeito ao quesito mundo espiritual. Sua formação familiar é evangélica. Aos dezoito anos, segundo conta, já era professor de ioga.[44] Além do ioga, passou por cursos de anatomia oculta, estudo dos *chacras*, tantra, paranormalidade, mundos paralelos, elemento-terapia (cura através de plantas), gnose, Rosa Cruz, espiritismo kardecista, umbanda, candomblé, budismo, Santo Daime e assim por diante. Este processo de busca da espiritualidade é descrito por ele mesmo como contínuo, inacabado, estando ainda em pleno vigor.

Esta pluralidade de adesões, ainda que temporárias, encontra ressonância no que alguns autores definiram como o universo da Nova Era. Camurça (s/d: 06) observa que este caracteriza-se por um sincretismo, por um estilo de itinerância, de errância pelas religiões, uma adesão religiosa instável, aproveitando tudo que há de bom nas religiões para compor uma religiosidade experiencial individual. Soares identifica, analogamente, a transitoriedade como constituinte fundamental deste fenômeno, elegendo expressões tais como "nomadismo religioso" e "peregrino". Segundo este autor, o religioso alternativo brasileiro tende a reconhecer na sua própria busca "a essência de sua utopia e a natureza de sua devoção" (1994: 205).

Carneiro, no artigo *Trajetórias Espirituais enquanto projeto na modernidade* (1998: 19-20), detectou um padrão recorrente na trajetória de alguns indivíduos que têm como projeto o desenvolvimento de sua espiritualidade. Este caracterizar-se-ia por uma

---

[44] Optei aqui pela grafia em português. Nativos geralmente adotam a grafia "yôga".

insatisfação com relação aos discursos religiosos tradicionais e com relação a outras formas de inserção totalizante (como adesão a partidos, família etc). Seriam recorrentes, ainda, elementos como crise familiar, nomadismo, processo de individualização crescente, participação em cursos e workshops, métodos autodidatas e busca de literatura de auto-ajuda. Neste sentido, Janderson está inserido, apesar da unicidade da sua trajetória, em uma rede social mais ampla, com a qual mantém trocas intensas.

No âmbito profissional, Janderson iniciou o curso de administração, porém o abandonou. Formou-se em teatro. Fez também uma formação em *psicologia holística* num curso ministrado pela Universidade da Paz, realizado na Faculdade Anhembi Morumbi (SP). À sua formação como terapeuta ele atribui também outras duas fontes principais: o gnosticismo e o trabalho realizado por uma *sannyasin* (discípula do Osho) dirigente de uma dissidência UDV (ver *capítulo 4*), da qual foi assistente. Sobre sua atuação como terapeuta, acredita Janderson:

> "É uma coisa que está em mim, não sei explicar, é uma coisa que acontece, eu tenho esse *dom*. A pessoa senta aqui, eu acho a história dela. É um dom que eu tenho. Cada um tem um dom, cada um sabe fazer melhor uma coisa. Eu tenho o dom de mexer no psiquismo das pessoas, eu tenho essa facilidade. Claro que tem casos que eu não sei, quando eu sinto que não está para mim, eu não atendo, indico para alguém" (grifo meu).

Conforme veremos adiante, a idéia de dom, ou graça divina, está presente também na concepção do próprio valor do daime e da relação com o mundo espiritual. Neste contexto, a importância do diploma ou da legitimidade científica são relativizados.

Num primeiro momento de sua trajetória, juntando seu conhecimento de psicologia com as diversas *escolas espirituais* pelas quais passou, começou a atender pacientes num espaço de pesquisa de fenômenos parapsicológicos.[45] Além dos pacientes individuais, dava aulas de ioga e ministrava um curso de *anatomia oculta*. Reuniu nessa época em torno de cinqüenta pessoas, num grupo que mesclava técnicas de ioga, dança sagrada, respiração, massagens, utilização de ervas e terapia em grupo, promovendo vivências práticas, viagens e

[45] Nesta fase, a base do trabalho era a massagem, onde misturava diversas técnicas, como a indiana, alinhamento de *chacras* e *shiatsu* (terapia de origem japonesa baseada no equilíbrio dos *meridianos*). A consulta envolvia também uma conversa, ou seja, uma abordagem psicologizante.

discussões teóricas. Este grupo, após um ano de encontros semanais, ficou reduzido a dez pessoas.

Mais ou menos nessa época, Janderson conhece então o Santo Daime, tomando pela primeira vez o tal chá em 1989. Isso vai alterar o curso da sua vida, conforme veremos adiante.

De acordo com Janderson, a certa altura a *parte holística* já estava se tornando repetitiva e ele teve um *insight* de que o que estava faltando era a "parte científica". Assim o nosso personagem, após vários anos de atividade terapêutica, resolve prestar vestibular para psicologia. A busca de legitimidade social parece ter inspirado seu movimento:

> "porque uma coisa é um curandeiro ou um curador falar a respeito da cura através de estados não usuais de consciência, outra coisa é um cientista falar, outra coisa é alguém que teve uma formação."

Janderson coordena, portanto, o *Centro Terapêutico* que promove terapias individuais e em grupo, trabalhos com daime dentro e fora do consultório e cursa, paralelamente, o quarto ano de psicologia numa faculdade particular. É o líder, para um grupo de aproximadamente cento e vinte pessoas, de uma *escola de conhecimento*, o *mestre* desta *egrégora*. Ele tem atualmente trinta e três anos, está no terceiro casamento e não tem filhos. Tal qual em outras tradições, Janderson possui uma identidade espiritual (por exemplo, Mestre Irineu é *Juramidam* no *astral*). O seu nome espiritual é Bodhi Narayendra Swami.[46]

2.1.2. O contato com o Santo Daime

Um pouco antes de trabalhar no centro de fenômenos parapsicológicos, Janderson toma contato com a ayahuasca pela primeira vez. Nesta ocasião, freqüentava um grupo de elemento-terapia, cujo mestre se referia, constantemente, ao *chá hoasca*, o *chá da consciência*, que ele teria conhecido com os índios. Através de uma publicação deste

---

[46] Trata-se de um nome em sânscrito. "Swami" significa *senhor de si mesmo*. "Bodhi" vem de *Bodhsatva* (*corpo que está sendo preparado para receber o mestre*) e significa também *consciência*. Todas as traduções apresentadas neste trabalho, salvo indicações contrárias, são de Janderson. Segundo ele, na concepção da iniciação gnóstica existe um determinado momento da trajetória espiritual que *ser* , o *Mestre Interior*, se *apresenta* para o sujeito. Ao contrário de outras tradições - onde o Mestre dá um novo nome ou título ao discípulo - no gnosticismo este seria *espontâneo*. Janderson conta que este nome começou a lhe aparecer ainda quando menino. Na leitura dele, o *ser* está associado ao *self*.

mestre, seus discípulos tomaram contato com o tema e saíram à procura da tal bebida sagrada. Após várias andanças, por fim encontraram a folha e o cipó (que juntos constituem a ayahuasca) no Mato Grosso. O grupo tentou várias vezes cozinhar o chá, sem obter sucesso. Paralelamente, tomam um cogumelo dentro de um ritual gnóstico, o que deixou Janderson bastante impressionado e com vontade de conhecer a ayahuasca.[47]

Alguns membros do grupo ouvem falar de um grupo, que bebia o *vegetal* em Campinas. Pelo que verifiquei, tratava-se de uma dissidência da UDV, liderada pelo Sr. Joaquim Andrade Neto (Milanez 1993 e Andrade Neto 1998). Este, entretanto, vincula a experiência dos interessados com a bebida à adesão ao grupo, o que desinteressa os gnósticos.

Um pouco mais tarde, um dos integrantes do grupo, ouve falar do Santo Daime, na época com uma única Igreja na cidade de São Paulo, a *Flor das Águas*, liderada então por Pedro Malheiros. Segundo conta, na primeira vez que bebeu o daime entrou *em julgamento* e *não aconteceu quase nada*. Esta categoria é uma referência central no fluido universo simbólico da nova Era: a razão impediria o acesso e afloramento do verdadeiro *ser*, do amor (ver capítulo sobre a *cosmologia*).

Na segunda vez que toma o santo daime, entretanto, entra num transe que o conduz a um lapso de consciência. Segundo relembra, ficou impressionado com os hinos, *sobretudo pelas suas influências orientalistas e da umbanda, escolas espirituais* com as quais já possuía afinidade. Este é um dado relevante na medida em que a reapropriação que Janderson fará do Santo Daime se dá a partir sobretudo da primeira vertente. São precisamente as novas influências urbanas do CEFLURIS que darão passagem para a construção do novo sistema, o *Caminho do Coração*. Conforme observa MacRae (1997), através da adesão de outras classes sociais, sobretudo do sul, como os adeptos da cultura alternativa, às suas práticas, o CEFLURIS estaria ganhando atualmente novas influências. Estas são pouco cristãs e caminham mais na direção de uma reapropriação de concepções e práticas sobretudo orientais e africanas. Afirma ele (1992: 132):

> "Em vez de seres da floresta, o repertório espiritual [das camadas urbanas do sudeste] é povoado por discos voadores, seres

[47] Posteriormente, Janderson veio a tomar também outras *plantas de poder* quando freqüentou o candomblé e em outras circunstâncias.

> extraterrestres, cristais, pirâmides, chamas violetas, lamas tibetanos, iogues, orixás, os ensinamentos de Don Juan relatados por Carlos Castañeda e outros exotismos"

No terceiro trabalho que participa, um trabalho de cura, Janderson passa muito mal. Porém continua freqüentando o Santo Daime, com envolvimento crescente. E sucessivamente segue passando mal durante os trabalhos espirituais. Segundo conta, *recebeu um recado* dizendo que estava passando mal porque não se fardava. Assim, após um ano de participação nos rituais como novato, se farda em 1989 ou 1990.

Sandra Carneiro (1998: 21) observa que na maioria dos relatos de seus informantes há marcos ou pontos recorrentes. Em geral, uma situação de ruptura ou de crise é o marco zero nas narrativas biográficas, que desencadeia a busca espiritual. Na presente narrativa, vamos observar diversos marcos: pontos liminares entre um estágio e outro, que Janderson reconstrói valendo-se de recursos como o aprofundamento dos detalhes em contraste com a suspensão temporária da narrativa, o que enfatiza o mistério e curiosidade com relação ao desfecho da mesma.

Langdon (no prelo) analisa as narrativas siona sobre as experiências com yagé. Ela observa que a tradição oral é uma tradição poética e performativa: "as narrativas são narradas utilizando mecanismos poéticos para embelezar a experiência de contar e ouvir". Tais mecanismos são expressos através da linguagem e também no corpo, na voz e em outros aspectos da performance oral. Apesar de Janderson não fazer parte de uma cultura oral que enfatize a tradição narrativa, o leitor deve ter em mente que o texto escrito sempre reduz a experiência performática total. Observa ainda Cemin (1998) que a *narrativa* engendra padrões cognitivos. Ou seja, o próprio relato do líder a seus discípulos (e ao antropólogo) a respeito da sua iniciação e trajetória espiritual reflete e compõe o modo através do qual o grupo interpreta o mundo.

Em 1991, Janderson parte para uma viagem para o Céu do Mapiá. Os daimistas possuem um centro simbólico e social incrustado na Floresta Amazônica o qual devem visitar idealmente pelo menos uma vez. Participa aí de um *feitio* de daime, o ritual de cocção das plantas *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis* que compõem o chá. Janderson conta que tomou nessa época daime todos os dias durante um mês. Refere-se ao episódio como uma *iniciação*. Um acontecimento significativo nessa viagem, segundo revelou, foi um

trabalho de missa em que participou.[48] Aí teve contato com Juramidam, a entidade máxima da doutrina do Santo Daime, que representa a uma só vez o próprio fundador, Jesus Cristo e o Daime. De acordo com Janderson, tal ser lhe informou que ele deveria *abrir um trabalho de cura*. Janderson afirma, entretanto, que na época ficou *questionando*, ou seja, duvidando da validade da suposta revelação (dimensão análoga à do julgamento, vista anteriormente).

Todas estas vivências intensas não o impedem de sofrer decepções com relação à recente adesão, decepcionando-se com a diferenciação social encontrada no lugar e com a presença de alguns *rodados*. Esta palavra é uma espécie de gíria usada por adeptos do Santo Daime. De acordo com Pelaéz (no prelo), o termo rodar "conotaria um desequilíbrio mental, temporário ou permanente. Embora os "rodados" tenham sido numericamente insignificantes dentro do grupo estudado [a Igreja do Santo Daime de Florianópolis], não podemos ignorar ou menosprezar estas situações indesejáveis." Dada a importância do tema, um pequeno parênteses.

Na prática, os dados sobre os casos problemáticos são geralmente ignorados no decorrer dos estudos dos antropólogos. Na minha trajetória pessoal, não conheci indivíduos nesta situação, porém ouvi relatos. Alguns têm mesmo criticado o imaginário antropológico pela construção, por vezes, de uma abordagem romântica com relação ao consumo de substâncias psicoativas, que acabaria por conduzir o público leigo para uma imagem idealizada das experiências.[49] A União do Vegetal está organizando um estudo sistemático sobre casos de psicose através do uso do chá dentro do âmbito da instituição - foram registrados ao todo 23 casos (Glacus Brito, comunicação pessoal 1998). O problema reside no temor, interno aos grupos ayahuasqueiros, de divulgar tais dados publicamente, devido ao preconceito e estigma que tais religiões carregam.[50] Isto acaba por impedir uma abordagem mais sistemática e oficial do problema e eventuais parcerias com a ciência, pois

---

[48] A missa daimista é realizada em benefício dos mortos. Existem trabalhos de missa oficiais, como por exemplo o dia de Finados e o dia da morte do fundador da doutrina, Raimundo Irineu Serra, ou trabalhos de missa esporádicos, em homenagem a daimistas ou parentes já falecidos (Goulart 1996: 202/3).

[49] Crítica que ouvi de um aluno do departamento de saúde mental da Faculdade de Medicina da UNICAMP por ocasião de um seminário sobre a ayahuasca realizado aí.

[50] Sobretudo o Santo Daime, devido a uma série de episódios públicos envolvendo-o. A respeito, ver Castilla 1995 e Mourão 1995. É preciso separar, entretanto, a acusação de *fanatismo* da de *loucura*. A primeira diz respeito à fé religiosa. Os relatórios do CONFEN analisaram o caso de Castilla como sendo o de uma

teme-se que a divulgação de alguns poucos casos implique que estes passem a representar o todo.

A propósito: a única contra-indicação para tomar daime, no CEFLURIS, são pessoas que tomam remédios psiquiátricos. A UDV possui um *Departamento de Estudos Médicos* que tem uma rígida orientação para não dar o vegetal para pessoas com potencial de surtos psicóticos ou que estejam tomando determinados remédios para depressão ou outros problemas psíquicos (Lúcia Gentil, comunicação pessoal: 2000).[51] Faltam pesquisas científicas sérias neste sentido e fica aqui a sugestão para pesquisadores da área biomédica. Do ponto de vista nativo, pelo que pude averiguar, existe no Santo Daime (e creio que também na UDV) uma concepção de que o chá não produz surtos (ou a loucura): ele "puxaria para fora" o que a pessoa já traz consigo, ou seja, acabaria por eliciar o desabrochamento de um processo já inerente, não sendo, neste sentido, o agente, o produtor do efeito indesejável.

Para Janderson, o Mapiá é, assim, um lugar de iluminação e perigoso. O líder mantém até hoje certa ambigüidade com relação à instituição com a qual veio posteriormente a romper. Janderson retorna, de qualquer maneira, segundo ele, *transformado*. Na volta, abandona o grupo de gnosticismo e também as demais escolas que freqüentava ou já tomara contato, restringindo-se à prática da ioga. Nessa época, Janderson continua explorando o universo da ayahuasca, tomando daime em Mauá, na Igreja *Flor das Águas* ou participando de um "preparo" (ritual do feitio nos termos da UDV) com a Elzinha, líder do grupo *Luz do Vegetal*, uma dissidência da UDV.

A Igreja *Flor das Águas* começa então a atravessar uma forte crise interna, fruto de uma luta pelo comando da mesma. Janderson continua freqüentando o culto. Vivencia, então, outro acontecimento que teria confirmado a revelação obtida no Céu do Mapiá: durante o hino *Salomão* do Hinário do Mestre Irineu, teve uma miração onde recebeu uma

---

inconformidade da mãe com relação à opção religiosa da filha (Domingos Bernardo de Sá, comunicação no I CURA, UNICAMP 1997. Ver também MacRae 1992).

[51] De acordo com Wilson (dissidência da UDV, ver último capítulo), Mestre Gabriel afirmava que o chá não era para *loucos* e só para *doidos*. Segundo ele, tal distinção representaria, no linguajar simples do mestre fundador da UDV, uma diferenciação entre psicose (loucura) e neurose - comum a todos os indivíduos.

estrela de cinco pontas do Astral, interpretando o fato como tendo chegado o dia de iniciar o seu próprio trabalho com o daime.

2.1.3. O início dos trabalhos com o daime: O ponto a Estrela do Oriente

Janderson nessa época continuava com o seu grupo no espaço de estudos parapsicológicos. Ele pede autorização para o Padrinho Alfredo, presidente do CEFLURIS, para fazer um *estudo* com o daime, pois possuía o desejo de usá-lo *num contexto mais terapêutico, ligado a outras pesquisas*. O dirigente do Santo Daime o autoriza. É alertado, entretanto, para ficar sob a supervisão direta do então chefe da comunidade *Céu da Montanha*, em Mauá (RJ), Alex Polari.

Nesta época, outras pessoas em lugares diferentes receberam autorizações equivalentes do CEFLURIS: um pai de santo, um psiquiatra, um músico, um neoxamã e assim por diante. Muitos deles vieram - ou podem vir a - constituir o que estou denominando de neo-ayahuasqueiros. A existência de autorização do usos do daime em contextos experimentais pode ser interpretada de duas maneiras: o Santo Daime como um sistema que convive com a pluralidade, tolerando a diferença a ponto de permitir e até incentivar o aparecimento, no seu bojo, de um movimento que romperá com sua estrutura. Ou, inversamente: a estratégia do sucesso de expansão do Santo Daime pelo mundo se deu não em função da rejeição de elementos de outros contextos, mas ao contrário, da sua capacidade de incorporar a diversidade, recodificando-a, mantendo-se um sistema coerente com uma diversidade interna controlada. Este fato, aliás, é marcante na própria história do cristianismo e especialmente na história do catolicismo no Brasil.

A primeira experiência com a ayahuasca comandada por Janderson, em novembro de 1991, é relatada da seguinte forma por Guto, um dos membros mais antigos do grupo:

> "Aí, ele fez uma concentração, a gente estava acostumado a fazer concentração pelo yôga, sentar e respirar e fazer uma meditação só com respiração (...) Aí ele montou uma mesa, que foi uma novidade, colocou algumas pessoas sentadas em volta da mesa, outra pessoas num círculo maior e fez uma meditação na respiração como a gente fazia (...) aí a gente bebeu (...) até então a gente não sabia o que era ayahuasca."

Neste primeiro encontro, apenas quatro pessoas tomaram a bebida e foi servida somente uma pequena quantidade para cada um. Foram cantados alguns hinos do Santo Daime e feita uma meditação e exercícios de respiração. No final cada um relatou a sua experiência.

O marco inicial, o primeiro trabalho oficial, vem a acontecer, entretanto, apenas em fevereiro do ano seguinte (1992), em Itanhanhém. Participaram cerca de quinze pessoas entre amigos do Janderson do Santo Daime e membros do grupo de estudos. Desta vez, todos tomaram doses regulares e foi realizado um hinário (sem farda), um trabalho que dura quase a noite inteira. Nestes primeiros tempos, Janderson era auxiliado por Marco Antonio, um membro fardado do Santo Daime que era também pai de Santo.[52]

Este grupo prossegue suas atividades terapêuticas sem e com o daime, fazendo trabalhos de concentração (sem bailado, sentados, cantando hinos[53]) regularmente, de uma a duas vezes por mês. Neste momento, temos a semente do que viria a ser o ponto *a Estrela do Oriente*. Diferentemente do Santo Daime, onde se separam homens e mulheres, Guto lembra que se alternavam homens e mulheres para haver *uma harmonia na energia*. Ainda segundo ele, o daime era um grande agente catalisador do processo terapêutico:

> "Eu senti uma aceleração muito rápida do processo, porque até então eu fazia uma terapia antes com ele sem o Santo Daime e a gente começou a fazer o trabalho de Santo Daime, eu senti e o grupo inteiro sentiu que deu uma super acelerada no processo terapêutico (...) Então, por exemplo: "Eu estou vendo uma história da minha infância com a minha mãe" o que antes eu demorava duas ou três sessões para descobrir qual que era a dor que eu tinha, isso depois de um trabalho de Santo Daime, a coisa vinha assim, muita informação, muito *insight*, a gente acelerou."

Em função desta sensação coletiva de alcançar níveis mais profundos através de um aprofundamento da experiência, toma-se a decisão de formar um núcleo capaz de receber mais pessoas, fossem elas pacientes do Janderson ou apenas pessoas *querendo se autoconhecer*. Nesta época, portanto, os trabalhos com daime ainda possuem o caráter de uma entre as demais atividades do grupo de pacientes do centro de estudos parapsicológicos

---

[52] Marco Antonio (já falecido) também presidiu um grupo de estudos durante algum tempo, fazendo trabalhos de daime *na linha dos Orixás*, com incorporações etc. Depois voltou a dedicar-se exclusivamente ao candomblé.

(sendo que só algumas pessoas do grupo original foram selecionadas para as vivências com o daime).

O desejo de consolidar as descobertas nascentes leva o grupo a decidir conhecer melhor os hinos do Santo Daime. Passam então, a partir de 1992, por sugestão do Janderson, a freqüentar os rituais do CEFLURIS Santo Daime (Na verdade, antes mesmo desse primeiro trabalho comandado pelo Janderson algumas pessoas já haviam ido no Santo Daime por indicação dele). A adesão à *doutrina* sempre foi, entretanto, mediada. Conforme nos conta Guto:

> "Essa parte foi bem essa coisa de uma religião nova, que unisse tanto Umbanda, Espiritismo, Catolicismo, nessa fase era uma coisa que a gente considerava bem holística mesmo."

A categoria holismo é central no universo da Nova Era e será discutida no capítulo sobre a cosmologia do *Caminho do Coração*. O Santo Daime era freqüentado esporadicamente, uma vez a cada dois ou três meses - os membros do grupo do Janderson não realizavam o calendário regular da religião. Neste processo, algumas chegam a se fardar e entrar definitivamente para o Santo Daime. Este não é o caso de Guto e Cynthia, que, não obstante, se fardam em 1993. Explica ela:

> "Eu fiz o trabalho do Ano Novo [1992/3] e eu ouvi uma coisa assim: "como é que é? Vamos levantar daí e vamos trabalhar ou você vai ficar aí só olhando? (...) no trabalho de Reis [cinco dias depois], eu tava sentada e eu ouvi assim: você não entendeu ainda? É prá você levantar daí e trabalhar! Tem muita coisa prá fazer! (...) Você quer uma estrela? Então fuuu..., aí eu vi um monte de estrela em volta da minha cabeça. Bom, aí eu falei, vou ter que ir lá pedir a minha estrela. Mas aí eu saquei que era uma coisa de compromisso espiritual com a minha vida. Eu não me sinto comprometida com a doutrina do Santo Daime, com ninguém, mas comigo mesma."

A primeira parte do relato poderia ser característico de qualquer membro do Santo Daime: a miração como meio de revelação espiritual e o fardamento como comprovação desta verdade transcendente[54]. Na segunda parte, entretanto, a narradora se afasta deste modelo, introduzindo matizes. Acrescenta:

---

[53] Os hinários mais apreciados pelo grupo eram os do Mestre Irineu, P. Alfredo e Pedro Malheiros.

[54] É muito recorrente no Santo Daime o sujeito ver a condecoração do seu fardamento *Astral*, isto é, em miração. Ver outro depoimento adiante.

> "eu acho que as conquistas obtidas com o daime [no sentido do autoconhecimento] é também porque a gente já vinha com esse trabalho de investigação interna que antecedeu o daime."

Ou seja, o fardamento é compreendido antes como parte do *estudo* relacionado às atividades com o Janderson e/ou como uma comunhão com essa religião que representava uma *união de religiões*. E não como a adesão a um novo sistema, com uma lógica e regras próprias. Embora Cynthia e Guto desejassem se fardar através do Janderson, isso não foi possível. Afirma Cynthia que:

> "O Janderson foi com a gente no fardamento. O meu padrinho é ele, o Alex [Polari, então dirigente da comunidade de Mauá] só pôs a estrela. Quem me levou por esse caminho foi o Janderson, e disso eu não tenho dúvida."

Mara narra uma experiência semelhante à de Cynthia:

> "Eu recebi o fardamento no astral. Eu recebi uma estrela no astral, o astral me dava uma estrela de flores maravilhosa e colocava na minha cabeça. Eu tive uma visão tão bonita, uma estrela de flores vindo na minha cabeça, uma estrela dourada no meu coração."

Mara *recebeu a estrela no astral* mas não quis se fardar no Santo Daime porque segundo conta quando conheceu a Igreja do Santo Daime em Mauá viu *muita coisa esquisita*. Afirma que Janderson teria dito, na época "você vai se fardar, mas realmente não é aqui". Chandra e Vânia são outros exemplos de membros do grupo de Janderson que não quiseram se fardar no CEFLURIS.

A relação de Guto, Cynthia e Mara com o Santo Daime, portanto, sempre ocorreu via Janderson. Vejamos outro depoimento no mesmo sentido, de Guto:

> "A gente sentiu que a gente conseguia ir no Santo Daime participar daqueles ritos, cantar os hinos, conhecer melhor a história dos hinos e estar tendo mais *insight* sobre os nossos processos (...) mas a nossa história era realmente aqui [no grupo do Janderson] e não lá (...) foi super bom, porque a gente ia lá e fazia esses trabalhos e a gente ia descobrindo muito mais coisas do nosso processo".

Neste momento em que o grupo está freqüentando o Santo Daime e ao mesmo tempo realizando seus trabalhos próprios com regularidade já podemos dizer que estamos diante do embrião do *ponto Estrela do Oriente*. Progressivamente, começam a entrar novas pessoas. Janderson *recebe* um hino (ver capítulo sobre a *cosmologia*), prática freqüente

entre os daimistas. Este fala da *Estrela do Oriente*. Trata-se do hino 18 do seu hinário, do qual destacamos uma estrofe:

> "Para a Estrela do Oriente
> Se firmar na constelação
> Só com fé e lealdade
> É que se forma um salão"

O nome é interessante: evoca ao mesmo tempo um elemento místico que poderia ser equivalente aos demais presentes nos hinários daimistas (onde são freqüentes alusões ao sol, à lua e às estrelas) e já indica uma vertente específica deste grupo, que posteriormente se diferenciará do Santo Daime. O grupo vai se tornando associado, no Santo Daime, a uma noção vaga como *linha terapêutica do daime*. Janderson é o comandante do trabalho; Guto exerce o papel de fiscal; Cynthia é puxadora dos hinos. Conta Guto:

> "Nós resolvemos: "a *Estrela do Oriente* vai ser um trabalho nosso, desse tipo de trabalho que a gente quer fazer com a nossa história". Em vez da gente ir com a nossa história lá no Santo Daime, a gente quis trazer um pouco das coisas legais do Santo Daime para aqui, para a *Estrela do Oriente*."

A *Estrela do Oriente*, foi, portanto, uma espécie de ponto alternativo do Santo Daime, que durou uns três anos e chegou a possuir em torno de quarenta pessoas. O grupo mantinha alguns aspectos do ritual do Santo Daime ao mesmo tempo em que introduzia algumas novidades. Faziam sobretudo trabalhos de concentração e de cura (ainda que com maior liberdade, por exemplo pulando alguns hinos da seqüência obrigatória); os trabalhos de hinário eram feitos na Igreja *Flor das Águas* (SP) e os fardamentos ocorriam em Mauá (RJ). Em alguns trabalhos se usava farda (sendo que poucas pessoas eram fardadas: além de Janderson, Mara e Guto, outras cinco), em outros não. A estrutura do ritual era menos rígida e formal do que no Santo Daime. Eram freqüentes práticas como ioga, meditação, respiração e a utilização de mantras indianos. Seu início foi bem influenciado, segundo contam os participantes, e conforme atesta o hinário do Janderson, pela ioga.[55] Aos poucos, o grupo foi abandonando seu vínculo com o CEFLURIS, dedicando-se apenas aos seus

[55] O prefácio do hinário do Janderson é em sânscrito; os dois primeiros hinos louvam entidades do oriente. Analisaremos mais adiante o conteúdo e eficácia dos hinários.

estudos particulares. Por opção do Janderson, a *Estrela do Oriente* era um grupo bastante fechado, de difícil acesso.

Durante a existência deste ponto foi freqüente também o contato com o Mano, um músico *new ager* do qual falaremos no último capítulo desta dissertação.

A *Estrela do Oriente* - ou os trabalhos que precederam o ponto propriamente dito - eram inicialmente feitos na praia. Depois o grupo passou a utilizar um sítio em São Roque, SP. Em 1994, é constituído o *Centro Terapêutico* (ver adiante).

Neste mesmo ano, Janderson viaja com um amigo para o Peru para uma busca interna e eventual *contato com extraterrestres*. Nesta oportunidade, travou contato novamente como o cacto *San Pedro* que havia conhecido no Brasil através de Agustín (ver capítulo final), um psicoativo cujo princípio ativo é a mescalina.

Observa-se que o líder possui uma formação eclética nas práticas espiritualistas, profissionais e também na sua trajetória dentro do Santo Daime. Apesar de chegar a comandar uma pequena unidade do último, seu pertencimento sempre foi diferenciado. No âmbito da ayahuasca, seu ponto de saída foi o Santo Daime, porém travou contato também com outras fontes (como UDV, curandeiros e *vegetalistas*), o que indica a existência de uma ampla rede de circulação de conhecimentos, informações e substâncias. Aliás, no reino dos psicoativos, não se restringiu a ayahuasca, tendo utilizado também *cogumelo, pariká, Cannabis Sativa e San Pedro*.

2.1.4. A ruptura com o Santo Daime: o fechamento da *Estrela do Oriente*

O desligamento definitivo do Santo Daime ocorreu devido a três motivos principais: *divergências ideológicas; pressões do CEFLURIS; crise interna do próprio grupo*. O último trabalho do *Estrela do Oriente* ocorreu em junho de 1995.

Janderson realizava como vimos um ritual diferenciado, incorporando elementos novos ao culto do Santo Daime. Sua adesão, na verdade, sempre foi mediada por referências alheias ao sistema como um todo. Janderson rejeitava explicitamente algumas dimensões deste, fossem institucionais ou religiosas propriamente ditas. Um dos pontos de atrito era a realização de trabalhos grandes (com até duzentos participantes). Esta estrutura implicava, de acordo com ele, num *militarismo*, onde existia uma ação ostensiva por parte dos fiscais,

havendo um controle excessivo sobre a ação do sujeito. Tal estrutura, de acordo com Janderson, impediria o acompanhamento de cada caso particular.[56] Janderson era contra também, por exemplo, rezar a prece *Salve Rainha*, que para ele representava um *cristianismo piegas* que faz *apologia do sofrimento*. Desenvolveremos mais estas questões na seção relativa às *diferenças com relação ao Santo Daime (*capítulo sobre a *cosmologia)*. Neste momento de ruptura, ganha peso, como veremos adiante, a construção da narrativa terapêutica como signo de diferenciação.

Por outro lado, quando o grupo começou a crescer, começou a ocorrer, de acordo com Janderson, uma cobrança velada. Por volta do ano de 1995, 1996 passou a haver uma pressão do Santo Daime: ou ocorria uma adesão definitiva - que implicava em obedecer rigidamente a estrutura desta instituição, farda, bailado, calendário ritual etc - ou o grupo se desligava.

Paralelamente, o grupo começa a atravessar disputas e rixas internas, pois, nesta altura, já se constituíam hierarquias incipientes (como por exemplo, a prática de algumas pessoas se sentarem durante o trabalho em torno da estrela, local de destaque). Janderson observa, descontente, a falta de coesão do grupo. O próprio líder começa a se questionar, sobretudo a posição de comandante que havia adquirido. "Não sei se é isso que eu quero para a minha vida", angustiava-se

2.1.5. "Fechado para Balanço"

Todos estes fatores levam Janderson a decidir encerrar temporariamente as suas atividades com o daime. De acordo com o seu relato,

> "eu comecei a questionar o meu trabalho, passei mais uma fase de verificação daquilo que eu estava fazendo. Eu questionei o meu hinário, questionei tudo. Até que ponto que é real? Estou viajando em algumas questões? Essas entidades que se manifestam? Quem são? De onde vêm?"

Conta que começou então a refletir profundamente. E acrescenta: "Só que para fazer esse estudo eu preferi fazer só." Assim, de acordo com a sua narrativa, começa a

---

[56] Os fiscais são encarregadas de garantir o bom funcionamento do trabalho. São responsáveis pela água, velas, incensos, organização das fileiras do bailado etc. Têm uma responsabilidade na medida em que, nas

reconhecer o que era *cada força daquela que eu invocava*, passando por um profundo *processo de reciclagem*.

Há então um episódio marcante: o contato com um ser espiritual que teria se apresentado para Janderson. O líder preferiu não detalhar este acontecimento, revelando apenas que teria ocorrido duas vezes, em estado de vigília, e que isto o teria *deixado muito balançado* e *assustado*. Decidiu definitivamente fechar a casa.

O nosso personagem resolve então,

> "procurar alguém que pudesse me ajudar, alguém de fora da *Estrela do Oriente*. Encontrei um homem relacionado a uma ordem que não tem uma estrutura definida, um pequeno grupo ligado a uma pessoa, um homem que chegou em um grau de iluminação, um grau de muita consciência (...) ele pediu que eu ficasse um tempo sem tomar o chá, aí eu fiquei tendo experiências só com meditações, experiências fora do corpo, regressivas, contato com planos dimensionais e muito estudo sobre eu mesmo"

Este *balanço* durou oficialmente menos de um ano (junho de 1995 a março de 1996). Nesta época, encerrou as suas atividades com o daime: deixar de bebê-lo pessoalmente ou oferecendo aos demais.

2.1.6. Nasce o *Caminho do Coração*

Janderson afirma que neste período já estava *saindo do balanço*, porém ainda se encontrava receoso, não querendo se envolver com grupos. Recebe, então, a visita de Roberto Z., um terapeuta renomado neste universo, ligado ao Stanislav Groff, que o procurou no *Centro Terapêutico*. Roberto possuía um grupo de pessoas que fazia *respiração holotrópica* (ver adiante) com ele havia cinco anos. Tal grupo, segundo Janderson, havia chegado *a um limite* e por isso seus membros gostariam de realizar experiências com o chá. Desejavam fazê-lo fora do *conceito religioso tradicional*, o qual não apreciavam. Janderson organiza então uma sessão individual de daime com o terapeuta.

---

palavras do guia do CEFLURIS (1997: 16), devem também "zelar pelas passagens daqueles irmãos e irmãs que estão necessitando de auxílio para viver a sua experiência espiritual" .

Paralelamente, outra pessoa ligada ao grupo indica-o para um terapeuta alemão, Jurgen, que fazia parte do *movimento da bioenergética*.[57] Este também queria conhecer o chá de origem amazônica. Foi organizada uma sessão, onde estiveram presentes Janderson, alguns assistentes, Jurgen e alguns membros do seu grupo.

Um pouco depois, uma terceira pessoa o procura, indicado pelo terapeuta Roberto. Tratava-se de K, um empresário e *ex-sannyasin* ligado à linha de Gurdjieff (ver adiante).

De acordo com Janderson, "nesse período eu fui sentindo que era hora de voltar, acabei cedendo". Surge o grupo com o terapeuta Roberto e as vivências com o grupo ligado a Z, da linha gurdjieffiana. De acordo com o informante, Jurgen (o terapeuta alemão) formulou então uma proposta: traria o seu grupo da Alemanha para fazer uma experiência com o chá. Seriam vinte e quatro pessoas: doze alemães, doze brasileiros. O grupo faria uma vivência de cinco dias com bioenergética e a sessão com daime constituiria parte do calendário das atividades deles no Brasil.

Tem início uma nova fase: *o Caminho do Coração*. O antigo grupo composto começou a retornar. Novos pacientes chegaram; depois outros grupos aderiram (como por exemplo, em 1998, os discípulos do Osho). No início foi formado um grande grupo, que posteriormente é subdividido, conforme veremos ao longo deste trabalho.

Janderson passou a procurar uma fonte alternativa de ayahuasca, que pudesse torná-lo independente do CEFLURIS.[58] Viajou, a partir daí, quatro vezes para a Ilha do Arara, no Rio Negro, a três horas de barco de Manaus (Amazonas), onde foi tomar ayahuasca com Bibiano, um curandeiro de origem indígena, que posteriormente acabou aderindo à União do Vegetal. Este usava também uma outra substância, o *pariká*. Janderson ficou cerca de um ano recebendo a bebida de Bibiano. Depois disso, passou por um período em que ganhava daime de amigos seus, do CEFLURIS e de uma dissidência da UDV.

---

[57] A bioenergética é uma terapia corporal. Foi desenvolvida pelo "...psiquiatra Alexander Lowen a partir das teorias de Wilhelm Reich, com o objetivo de fazer o paciente liberar energia e emoções, através de gritos, choros e chutes com o auxílio de técnicas da psicanálise, experiências da infância e imaginário de sonhos" (Amaral, no prelo).

[58] Possuir ou não um *reinado* ou um *plantio* da folha e do cipó, é um pré-requisito fundamental para as aspirações de autonomia de qualquer grupo. Na verdade, o fato de a bebida ser de difícil acesso é por si só um dos grandes mecanismos de controle do seu uso.

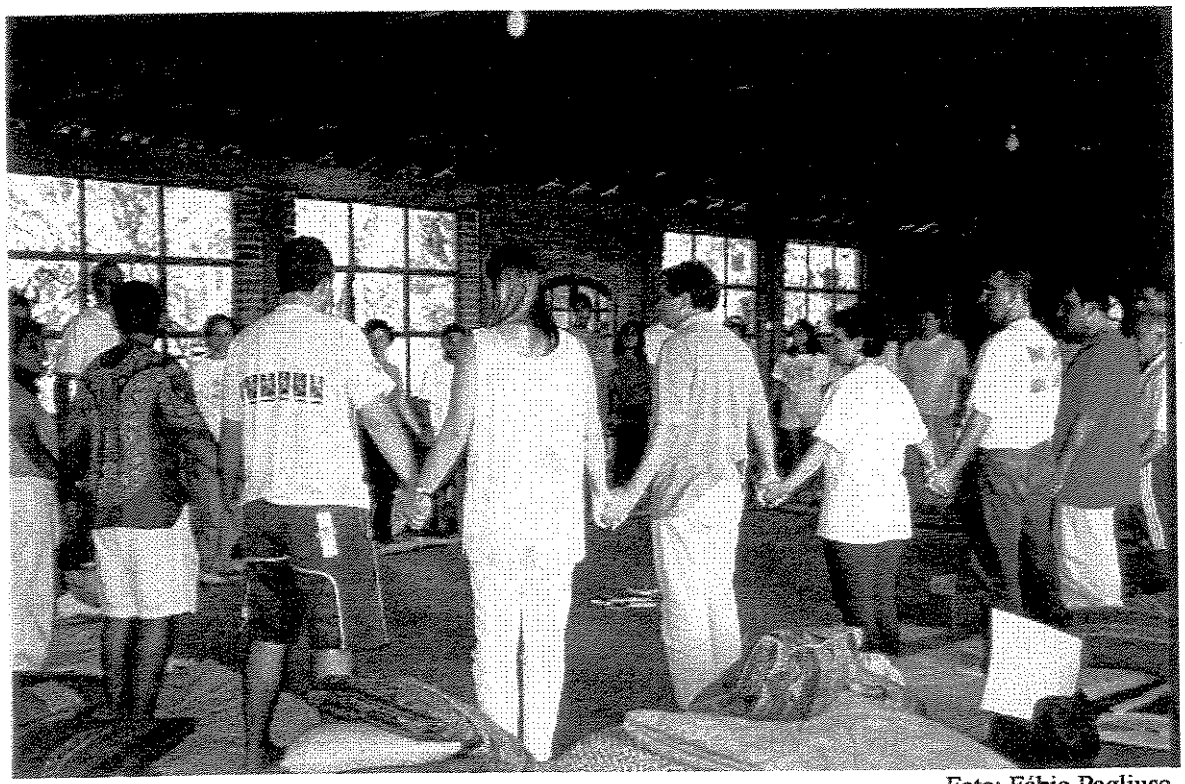


Foto: Fábio Pagliuso

4 - Abertura dos trabalhos atuais do *Caminho do Coração*.

No final de 1996, Janderson, Guto, Mara e Cynthia fizeram uma viagem para a comunidade alternativa do Matutu em Airuoca, no sul de Minas. Um dos membros mais antigos do local lhes informou a respeito da existência de Ramos[59], um dissidente do Alto Santo que produzia daime por conta própria, do qual já haviam tido referências indiretas. No retorno à São Paulo, Janderson entra em contato com ele. E passa assim a obter novamente a bebida considerada sagrada.

O ano de 1997 é o marco oficial do *Caminho do Coração*. Pode-se dizer que uma das principais características deste é a possibilidade de tomar ayahuasca e permanecer deitado, novidade em relação ao contexto ritual anterior do Santo Daime. Na opinião de alguns membros mais antigos, como o Guto, o trabalho possui hoje uma "identidade própria, cada vez com menos influências de outras pessoas, de outros ritos".

Na época de uma visita de uma comitiva do Céu do Mapiá à cidade de São Paulo, em 1998, Janderson foi pedir autorização do Padrinho Alfredo para cantar os seus hinos no seu trabalho:

> "eu fui falar com ele como é que estavam os meus trabalhos, como é que estou fazendo, expliquei para ele (...) Porque foi o Padrinho Alfredo que abriu o meu trabalho. Foi o P. Alfredo que deu autorização para eu começar o meu estudo na época da *Estrela do Oriente*."

Desta forma, Janderson aumenta seus aliados e consolida sua liderança. Ele possui, até hoje, um vínculo afetivo - e estratégico - com o Santo Daime, estando ligado também a uma dissidência do Alto Santo. Não se furta, entretanto, de toda uma nova elaboração em torno do consumo da bebida. Esta hibridez é justamente o que pretendemos aprofundar ao longo desta dissertação.

Observamos como a narrativa de fundação do *Caminho do Coração* se dá nos moldes de um *rito de passagem*, conceito que é reelaborado por Turner (1974b), a partir dos estudos de Van Gennep. O ritual de passagem, que passou a ser amplamente utilizado na literatura antropológica, implica na passagem de uma posição estrutural para uma nova posição através de um período liminar de privações. Turner reconhece três fases: separação,

---

[59] Pseudônimo.

margem (liminaridade) e reintegração. A liminaridade é um estado de transição entre esses estados de cultura e sociedade, situado "dentro e fora do tempo" *(idem)*.

No caso de Janderson, há o contato com o Santo Daime e a fundação da *Estrela do Oriente* (separação); o período de *entressafra* (suspensão das atividades) e o ressurgimento com uma nova identidade social: nascimento do *Caminho do Coração*.

A narrativa de Janderson é feita em um tempo não histórico. O líder constrói um mito pessoal da sua origem, afirmando a sua identidade. Janderson se auto-representa como um xamã (o que não significa que ele utilize esta terminologia para se referir a si mesmo), ou pelo menos sua narrativa deixa transparecer elementos comuns à simbologia do xamanismo. O período de *entressafra* vivido pelo sujeito-narrador pode ser lido à luz das idéias de Eliade (1982). O autor observa que a eleição do sagrado pelo xamã é marcada por uma *crise religiosa*, ou seja uma mística na qual ele se vê em comunicação direta e intensa com o sagrado. Daí advém o caráter de escolhido, o que observamos no discurso de Janderson através da noção de uma certa inevitabilidade, de uma *missão* a qual está destinado a cumprir. Este elemento é comum a outros neo-ayahuasqueiros (ver capítulo final).

Observamos como a narrativa da sua trajetória está mesclada com o surgimento do *Caminho do Coração*. Ela também está relacionada a outras narrativas: todas estão em diálogo entre si, conforme veremos a seguir.

2.2. *Os assistentes do trabalho do Caminho do Coração*

Em geral, em todos os grupos ayahuasqueiros, há pessoas que *dão* mais e outras que *recebem* mais. As primeiras auxiliam as demais, mantêm o vigor do ritual, geralmente estão envolvidas há mais tempo etc, embora estes papéis possam eventualmente ser rotativos. No *Caminho do Coração* há alguns auxiliares diretos de Janderson.

Num primeiro momento, identifiquei as figuras de Mara e de Chandra como possuindo maior centralidade neste sentido. Com o tempo, comecei a observar que Cynthia, na verdade, possui também um papel bastante importante na liderança feminina do trabalho. Ela acompanha Janderson desde o início de seus estudos com a ayahuasca e puxa os hinos com seu violão. Existe uma tendência de se consolidarem mais assistentes, como já é o caso de Guto, Sandra e Jorge. Estes devem estar envolvidos com as demais terapias do *Centro*

Terapêutico e fazer (ou já ter feito) terapia individual com o Janderson. Veremos a trajetória de Mara e Chandra, devido à sua rica biografia no âmbito de práticas espirituais e terapêuticas.

2.2.1. Mara

Mara, além de esposa de Janderson, é sua auxiliar nos trabalhos do *Caminho do Coração*, sobretudo aqueles realizados fora do *Centro Terapêutico*. Ela freqüenta o grupo um (ver no próximo capítulo) como paciente e os demais grupos como assistente. Este auxílio envolve uma dimensão prática e outra espiritual, definida por ela como: *ajudar as pessoas energeticamente* e também estar ali *como um instrumento, um canal da luz*" (falaremos destas categorias quando abordarmos a cosmologia do grupo). Ela canta os hinos, dá assistência individual a quem estiver precisando, organiza o salão etc. Para exercer este papel, segundo conta, *recebeu autorização* do Janderson e também vem *aprendendo com a força*.

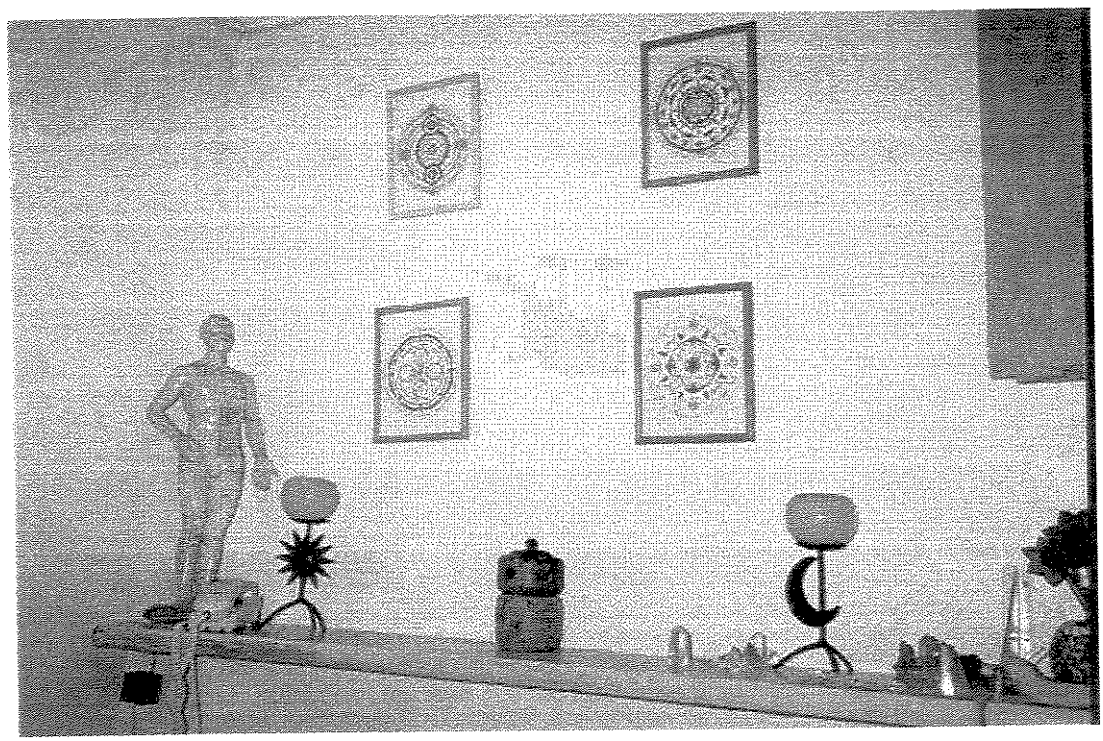
Mara e Chandra (ver a seguir) são *aprendizes* do líder. Assim, se existe o trabalho individual realizado por cada um dos presentes, o do Janderson e seus assistentes para o grupo como um todo, há também um *trabalho paralelo* desenvolvido pelo Janderson com seus assistentes, onde ele os ensina ao mesmo tempo em que supervisiona seus processos terapêuticos. De acordo com Janderson,

> "é uma formação que tem o aprendizado sobre o trabalho, a parte mais técnica e uma iniciação. É uma formação iniciática."

Um aspecto particular que ganha destaque na exegese sobre o papel exercido pela Mara nos trabalhos do *Caminho do Coração* diz respeito ao fato dela ser mulher e de ser a esposa do Janderson. Mara e Janderson formam, espiritualmente, um hierogamo[60]: um casamento sagrado, que envolve a idéia de par perfeito ou em equilíbrio harmônico. Segundo Janderson, a Mara é a *sua Shakt*. Este seria um termo usado no *tantra* e representa a parceira espiritual, a mulher que está preparada para o ato sexual tântrico. A palavra em si significa *energia*, por extensão *esposa*; na interpretação Nova Era, a *energia feminina que sustenta a consciência*.

---

[60] A respeito deste conceito, ver Cemin 1998: 251/2.



5 – Sala de atendimento da Mara no *Centro Terapêutico*.

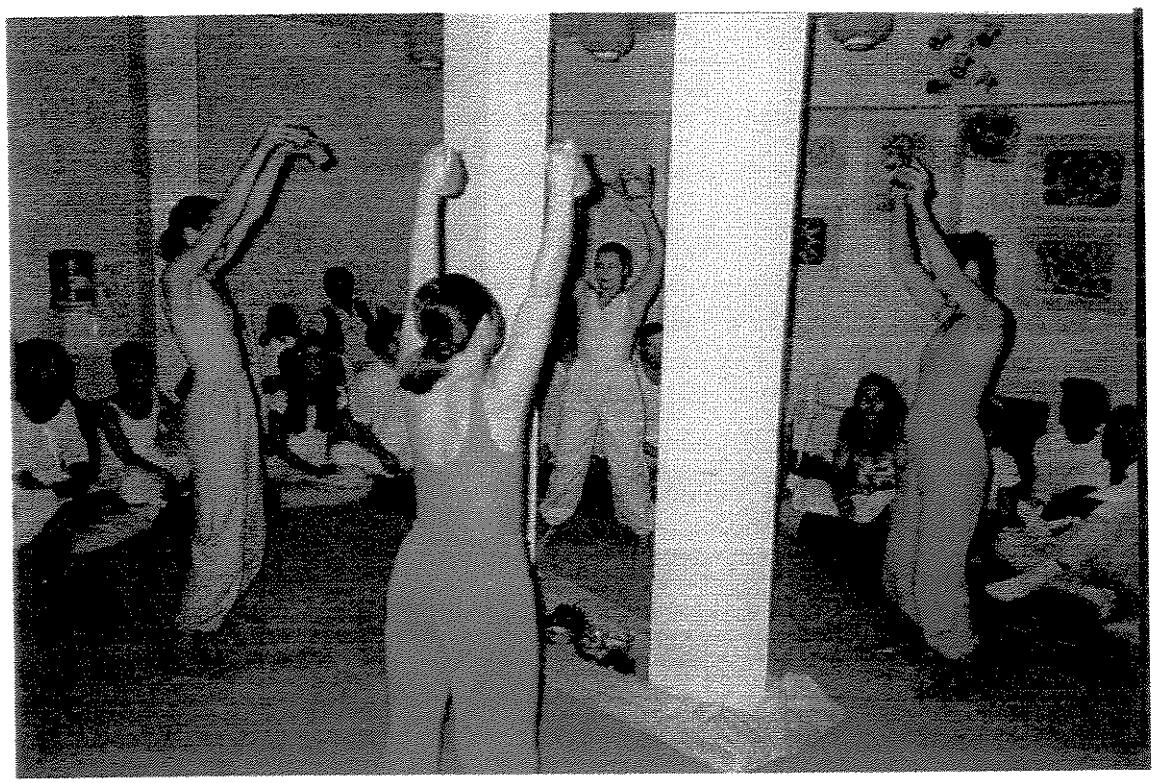
Segundo Janderson, dentro da cosmologia tântrica, a iluminação é o casamento de Shiva e Shakt dentro de nós. É como se a Shakt estivesse no primeiro *chacra*, na base (*muladhara*, o chacra que fica na base da coluna vertebral, ver capítulo sobre a *cosmologia*) e Shiva no oitavo chacra. *Kundalini* é a ascensão da Shakt: quando ela chega no último chacra, ela se casa com Shiva e esse é o fenômeno da iluminação. Existe, portanto, uma Shakt interna em cada um (inclusive no homem). A mulher em si seria a própria encarnação da Shakt porque ela é duas vezes feminina.

Assim como Shakt, contraparte de Shiva, Mara representa na cosmologia do grupo um *canal da força feminina*, dessa *energia telúrica*, possuindo um papel importante dentro da *corrente* (ver capítulo sobre *cosmologia*). De acordo com Janderson,

> "Tem muitos homens com essa capacidade, com certeza, agora a mulher já tem isso nato, além do que ela gera um equilíbrio com a energia masculina. Então um homem e uma mulher geram um equilíbrio, é o positivo e o negativo, o côncavo e o convexo, isso é realmente muito interessante. Nos trabalhos normais é importante que haja realmente esse equilíbrio entre masculino e feminino, que haja uma Shakt, uma mulher, até para que eu possa realmente fazer o meu trabalho sem perturbação."

Os paralelos de Janderson possuem sua historicidade. A partir da década de setenta, nos primeiros anos de pesquisa da experiência psicodélica, autores com Timothy Leary, Richard Alpert e Ralph Metzner investigaram a literatura esotérica e mística, como o I Ching, o tantra e a astrologia, fazendo uma adaptação psicodélica do *Bardo Thodol*. De acordo com Metzner, alguns experimentos com psicodélicos despertavam a energia kundalínica sem a preparação prévia do corpo pelas técnicas do Hatha Ioga, técnicas que eram aplicadas geralmente pelos tântricos (Drury 1989: 72/3).

É curioso observar que, a partir de bases diversas, Janderson atinge o mesmo ponto de chegada do Santo Daime, onde a *energia* feminina também é avaliada como sendo substancialmente diferente da masculina. No último caso, o ritual separa de um lado homens e mulheres, demarcando, assim, especificidades no papel de gênero. As virgens, inclusive, devem ocupar um local próprio no salão do ritual do Santo Daime, sendo a opção pela castidade muitas vezes valorizada. Isto tem sido interpretado por alguns autores como uma cultura machista, ancorada nas profundas relações patriarcais características do Norte do



6 – Apresentação do *Corpo Ativo e Consciente* no *Centro Terapêutico*. Exercícios que ativam os chacras.

país (cf. Cemin 1998).[61] No trabalho do Janderson, apesar da afirmação da necessidade de equilíbrio e complementaridade espiritual entre o elemento masculino e o feminino, não existe separação entre homens e mulheres no espaço ritual. Num sentido mais amplo, pode-se dizer que as identidades sociais masculina e feminina possuem aí outros matizes, mais semelhantes aos da classe média urbana intelectualizada.

Mara relata que é oriunda de família *supercatólica*. Estudou educação física e dança, atuando muitos anos como bailarina. Seu primeiro contato com o universo esotérico ocorreu em 1989, quando participou do curso de *anatomia oculta* ministrado pelo Janderson no centro de estudos parapsicológicos. Posteriormente, passou a fazer terapia com ele, ao mesmo tempo em que realizava psicoterapia de grupo. Este encontro viria, posteriormente, a resultar no matrimônio. A história do romance é recheada de elementos do mundo místico-alternativo, como por exemplo, a primeira experiência de intimidade profunda vivida pelos dois (na verdade, um abraço), quando ambos sentiram que seus *corpos energéticos* se *uniram*.

O contato com Janderson, segundo avalia, foi *revolucionário*. A partir dele, começou a ler Osho, tomou contato com a obra de Castañeda e passou a fazer diversos cursos no instituto no qual ele trabalhava e fora dele. Desde então, tem participado ativamente em cursos, palestras e workshops deste universo.

Em 1992, tomou daime pela primeira vez, no ponto *Estrela do Oriente*. Conta que se irritou com o ritual e as músicas: "erros de português, chatas, repentista, tudo cantava duas vezes, comecei a contar no relógio". De qualquer forma, julgou que "se tem Virgem Maria é uma coisa boa, do bem, de Deus e não do Demônio". Este conflito irá caracterizar toda a sua trajetória, pois, no seu entender, sua formação familiar e católica lhe imprimiram enorme preconceito com relação à cultura afro. Conta ela:

> "Fora do Demônio, tinha uma questão cultural que eu achava que quem era de centro espírita fazia macumba tal (...) eram pessoas que não tinham cultura (...) que eram pessoas baixas, ignorantes, pobres mesmo."

---

[61] Afirma a autora [ela se refere ao Alto Santo]: "Por algum tempo cheguei a pensar que a religião daimista configurava espécie de sociedade de homens orientada para o controle das mulheres" (Cemin 1998: 131).

É interessante observar que na primeira miração que teve, Mara viu uma UTI com mesas e um monte de pessoas morrendo. Depois começou a ver muita gente, muito feia: "só pretos, muitos pretos". Conta ela: "aí eles falavam assim: 'EU SOU VOCÊ'". Este episódio evidencia, no meu entender, os determinantes culturais presentes na experiência com a ayahuasca. Para além das memórias e conteúdos individuais, a utilização ritual da bebida promove o despertar, na mente do sujeito, de símbolos, conceitos e estereótipos profundamente arraigados na vida social, articulando-os através de um outro tipo de linguagem, que muitas vezes pode assumir a feição de uma espécie de superego cultural. Por isso alguns estudiosos (cf. Luna 1986), defendem que as plantas de poder, utilizadas ritualmente, não representam uma fuga da realidade mas, ao contrário, validam e reificam a cultura.

Atualmente Mara está, curiosamente, aprendendo a trabalhar com incorporações de alguns seres, processo que, segundo ela, foi *cobrado pelo Astral*. Mara atende como terapeuta no *Centro Terapêutico*, mesclando *técnicas de respiração*, conversação e *trabalho corporal*. Também coordena um trabalho denominado *Corpo Ativo e Consciente*, que utiliza como recursos a dança moderna, a ginástica, o teatro, a música e a arte (por exemplo, desenho de mandalas). Mara possui um hinário próprio e está cursando a faculdade de psicologia.

2.2.2. Chandra

Assim como a Mara, Chandra é paciente no grupo um do *Caminho do Coração* (ver adiante) e atua como assistente do Janderson em outros trabalhos. Chandra é músico e compositor e tem o papel de cantar o tocar a kalimba nos trabalhos. De acordo com Janderson, ele também é um *bom canal*.

Chandra, como é comum neste tipo de relato, afirma que possuía tendências para a espiritualidade desde muito cedo. Filho de mãe artista, Chandra passou a infância em Brasília e a partir da adolescência começou a fumar maconha, ler Herman Hesse e fazer psicanálise em grupo, além de freqüentar um grupo de protestantes.

Não concluiu seus estudos, tendo logo descoberto o mundo musical, ao qual passou a dedicar-se desde 1981. Com dezoito anos conheceu o movimento dos discípulos do Osho e se tornou um *sannyasin* (o nome Chandra foi *recebido* nesta época). Afirma que já

vivenciava neste período uma "busca pelos estados não usuais de consciência" mas de uma maneira "não direcionada para o sagrado".

A partir dos 20 anos conheceu a ioga[62]. Esta imediatamente o fascinou. Dedicou-se a esta prática de forma autodidata, ao mesmo tempo em que integrava uma banda *new age*, que compunha "música de mensagem ecológica, de conscientização, uma música para o espírito".

Conheceu um mestre da Kundalini-ioga a partir de 1987, passando a dedicar-se a ela com fervor. Conta que:

> "com o guru Dev e com todo esse tesouro nas mãos da Kundalini-ioga eu conheci o êxtase profundo mesmo, em uma dimensão assim, de ver cores, de entrar em estado assim extático, permanecer nele continuamente por uma hora ou mais, em uma única posição, em perfeita concentração, em perfeita unidade, em perfeita transcendência dos aspectos mais densos do meu ego, do meu corpo. Eu conheci isso unicamente através disso."

Chandra passou a acompanhar o guru Dev e optou por uma *iniciação* no universo do sikhismo, adotando o uso de um turbante, roupas e alimentação especiais, uma agenda diária de práticas de meditação, além de diversos outros costumes.

Após seis meses, abandonou o turbante e voltou para as comunidades alternativas, por onde ficou vagando durante alguns anos, *como um peregrino*. Também morou em São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília, participando de diversas bandas. Casou-se três vezes e teve dois filhos. Sua música, segundo compreende, sempre foi *inspirada por certas entidades, seres, mentores*. Adquiriu *status* no mundo místico-esotérico, tornando-se um referencial no mesmo. Posteriormente, chegou quase a fazer uma iniciação na umbanda, a qual abandonou pouco tempo depois.

Tomou daime pela primeira vez numa comunidade alternativa do sul de Minas que faz uso da bebida, porém que não é uma comunidade daimista. Conta que:

---

[62] "Vários sistemas de disciplina espiritual. A palavra *yoga* em sânscrito deriva da raiz *yuj* que significa "arrear os cavalos em uma biga". O praticante de ioga busca ligar-se à divina realidade, através de práticas cuja essência não é intelectual, sendo mesmo anti-intelectual, e inteiramente experimental. Essa busca do mistério do universo encontra-se comprometida com a busca pelo "verdadeiro eu" do praticante, cujo objetivo é liberar o espírito da matéria e juntar-se ao Absoluto. Principais tipos de ioga: *Bhakti Yoga* (...); *Hatha Yoga* (...) *Jnana Yoga* (...); *Karma Yoga (...)* e *Raja Yoga* (...) Tem-se também um sistema de práticas ióguicas voltadas para o despertar da *kundalini* - força primal de base sexual (...)" (Amaral, no prelo).

> "eu vi, por breves instantes, seres de olhinho puxado, extraterrestres, vi os turbantes da minha linhagem com o sikhismo. Posteriormente outros seres (...) Parecia que eu estava fazendo um resumo sintético da minha trajetória."

A revisão da biografia pessoal foi relatada a mim por diversos participantes do *Caminho do Coração* sendo, aparentemente, característica recorrente das experiências com a ayahuasca em contextos diversos. Esta primeira experiência foi marcante para Chandra, pois esteve relacionada à inspiração do seu oráculo musical (ver capítulo sobre a *cosmologia*), que ocorrera um pouco antes.

Ele passou, a seguir, por uma fase que considera de *decadência*:

> "não no sentido dos meus valores mais profundos espirituais, mas no comportamento não estava condizente com o iogue que eu havia sido (...) eu comecei a beber todo final de semana (...) eu comecei a fumar, voltei a comer carne, frango. Então de certa forma minha vibração caía assim, minha aura ficou um pouco mais opaca nesta fase".

Este relato sintetiza algumas das categorias principais do universo da Nova Era, como a idéia de um *padrão vibracional* que perpassa tudo (ver capítulo sobre *cosmologia*). O corpo é concebido para além da sua materialidade, com uma impressionante ênfase nos aspectos, por assim dizer, invisíveis que o compõem.[63]

Esta construção está ligada, também, a uma dimensão de *poder*, pois o *mais forte energeticamente*, o *mais puro* - a partir dos valores e parâmetros hegemônicos neste universo - passa a ser mais *legítimo* perante os demais. Ou seja, por um lado, apregoa-se um desprendimento do ego, uma transcendência dos valores mundanos. Por outro, curiosamente, seríamos conduzidos, na prática, ao contrário, ao desenvolvimento de um, para usar um termo nativo, *ego espiritual*, num quadro hierárquico de "egos" (alguns mais adiantados e outros menos).

A segunda experiência do Chandra com o daime foi em Brasília, numa ocasião em que alguns *sannyasins* se reuniram num ritual do Santo Daime, incorporando uma meditação do Osho neste. Em 1994, Chandra reencontra Janderson, o qual havia conhecido anos antes

---

[63] Ao utilizar a linguagem de "vibração", a linguagem do "invisível" se torna imediatamente compatível com uma interpretação *física*, isto é, *científica* (na física quântica descrevem-se objetos por suas "vibrações", que não vemos). Neste universo também há interpretações *fisicistas* para a "aura".

7 – Chandra com a sua kalimba.

num congresso mundial de ioga. Os dois passam a desenvolver uma enorme cumplicidade devido a uma identificação, segundo Chandra, com relação às jornadas iniciáticas trilhadas por ambos. De acordo com Janderson, esta se deu através da música. Fica patente aí a existência de uma rede de valores, práticas e estilos de vida alternativos.

Chandra volta então a Brasília e repentinamente reencontra o guru Dev e retoma a Kundalini-ioga. Vem a São Paulo periodicamente e passa a fazer trabalhos de ayahuasca com o Janderson. Atualmente, Chandra dá aulas de ioga num espaço alternativo na cidade de São Paulo; trabalha como músico, promove *recitais*, toca em bandas e oferece consultas com o *oráculo musical*. Faz terapia do *grito primal* (ver adiante) no *Centro Terapêutico*, toma daime e auxilia Janderson nos trabalhos do *Caminho do Coração*.

Chandra, ao que tudo indica, possui o desejo de dirigir pessoalmente trabalhos com a ayahuasca. De acordo com Janderson,

> "Eu estou soltando devagar, porque eu percebo que ele não está preparado, porque ainda teima na vaidade e no fanatismo místico (...) aí ele deixa de ser um canal puro, não toca a música direito, esquece a letra, e daí enrosca um pouco a história."

Na verdade, Chandra já vem comandando alguns trabalhos esparsos, em outro espaço alternativo, quando obtém de presente uma garrafa de daime de algum amigo do Santo Daime. Estes trabalhos - os quais infelizmente não pude observar pessoalmente - possuem características semelhantes aos do Janderson, embora haja especificidades. Chandra já cantou seu hinário em trabalhos autônomos algumas vezes e também possui o desejo de inserir técnicas de meditação da ioga neles. Talvez venha a se constituir, no futuro, uma outra nova modalidade urbana de consumo da ayahuasca. Ou seja: o evento está dentro da lógica que estamos identificando neste trabalho, a recriação constante operada pelos neo-ayahuasqueiros.[64]

---

[64] De fato, depois de estágio avançado da redação desta dissertação, Janderson e Chandra romperam, embora tenham ainda algumas atividades em comum (sem daime). Chandra desejava coordenar trabalhos próprios, fato que Janderson não aprovava. O líder retirou então seu discípulo da assistência e depois houve o rompimento. Janderson afirmou que Chandra pulou estágios, virando assistente devido a seus dotes como músico. Chandra fazia terapia do grito primal no *Centro Terapêutico* e abandonou-a. Ele está atualmente dirigindo o seu próprio trabalho, ligado a um fardado do CEFLURIS. Ele evoca a sua longa trajetória pelo mundo esotérico.

Sobre a possibilidade de surgirem outros grupos a partir do seu, Janderson afirmou que:

> "existe a possibilidade da pessoa seguir o caminho dela, só que eu sinto que isso deve acontecer naturalmente, sem briga, ego etc (...) na própria força a gente entende isso (...) o Ramos fala que lá em cima[65] é assim, começa a ter essas briguinhas de ego, logo o dirigente fala: "ó, compadre, porque você não vai abrir um ponto para você?..", porque já evita o problema, já evita a tensão, já evita a briga, né?"

Não obstante, a criação de novas unidades a partir de uma matriz original envolve, quase sempre, um processo recheado de tensões e conflitos. A recriação constante de grupos e formação infinita de subunidades põe em evidência o problema do controle do uso ritual da ayahuasca, pois nem todos podem estar aptos a conduzir atividade semelhante. A *Carta de Princípios das Entidades Usuárias da Ayahuasca*[66] foi um documento elaborado por diversos grupos ayahuasqueiros em conjunto em 24/11/1991, em Rio Branco (AC), que estabelecia, perante as autoridades e a opinião pública, princípios éticos para a utilização da beberagem.

Esta não possui *status* jurídico. Sua elaboração foi relevante na medida em que representou uma iniciativa de estabelecer parâmetros e formas de controle do uso do chá pelas próprias entidades, tornando-se assim um referencial para o público e junto ao CONFEN. A auto-regulamentação do uso da ayahuasca tem sido uma recomendação constante do Dr. Domingos Bernardo de Sá (vice-presidente do CONFEN e relator dos pareceres sobre a ayahuasca) às diversas entidades que dela fazem uso. Este ponto de vista, pode-se dizer, coincide com a perspectiva de alguns antropólogos (cf. MacRae 1992), que apostam na capacidade que as comunidades têm de desenvolver os seus próprios meios sociais e culturais de controle. Estes seriam muito mais eficazes do que os mecanismos de controle institucionais e legais (externos). Neste sentido, o controle exercido por Janderson com relação às aspirações dos seus discípulos, pode ser interpretado como parte dos

---

[65] *Lá em cima* diz respeito ao Acre. Notamos aqui a mesma topografia moralizada identificada por Taussig (1993): no presente caso, teríamos o norte do país como alto, conhecimento, divindade; sul como baixo, materialismo, superficialidade.

[66] Para consultar a *Carta...* na íntegra, ver *Jornal Alto Falante*. Nov/Dez. 1991: 3. Para um resumo sobre o tema, ver Labate *op. cit.*

próprios processos culturais que vêm mantendo o uso da ayahuasca dentro de parâmetros tidos socialmente como éticos, ainda que isto seja um pouco relativo, pois conforme viemos argumentando, a legitimidade é relacional, sendo que Janderson representa uma ruptura com os modelos hegemônicos. Ao mesmo tempo, esta já passa a cristalizar as suas próprias verdades.[67] Por outro lado, o controle exercido por Janderson revela também questões de disputa de poder, freqüentes neste universo.

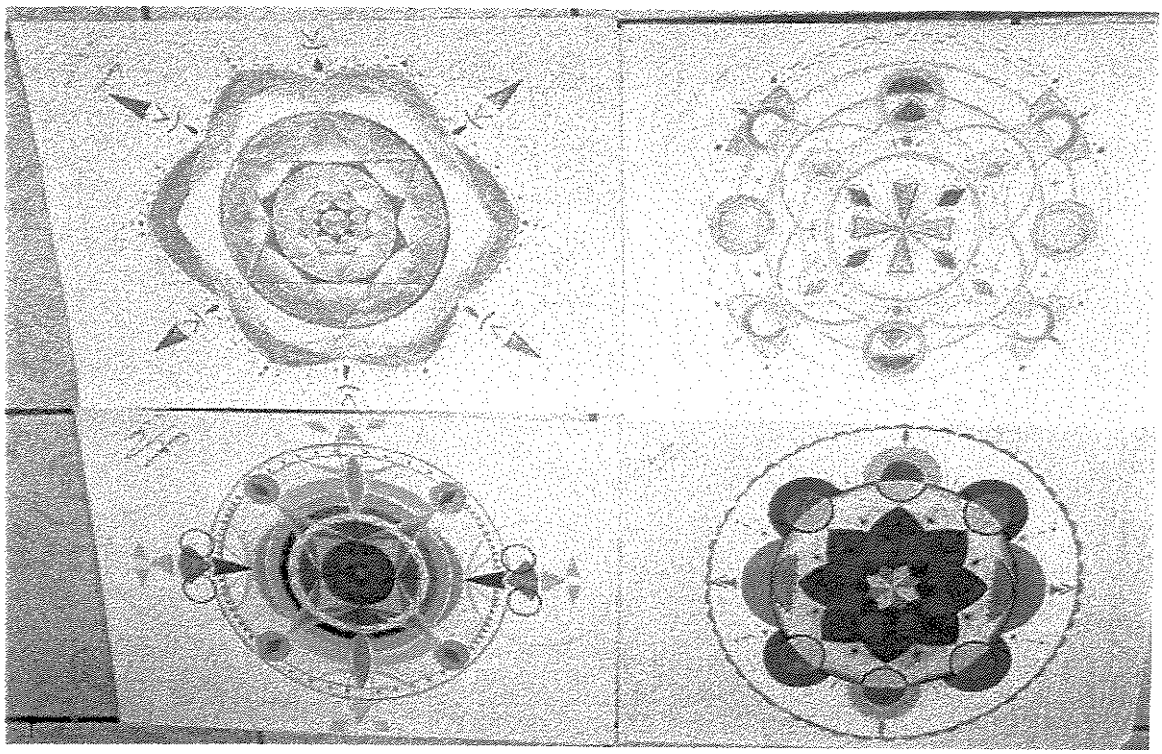
O surgimento de rupturas ou cisões (sejam elas amigáveis ou não), indica que o trabalho do Janderson já pode ser caracterizado como algo para além de um fenômeno incipiente, pois me parece que só é possível romper ou recriar a partir de algo que já está constituído. De fato, uma ex-freqüentadora do ponto *Estrela do Oriente*, Ana Vi, passou a dirigir um trabalho pessoal com a ayahuasca, o qual abordaremos no capítulo quatro. Janderson conta também que sua própria irmã, uma psicóloga, começou a fazer, recentemente, vôos independentes, realizando trabalhos de daime, como ele, numa *linha mais holística*.

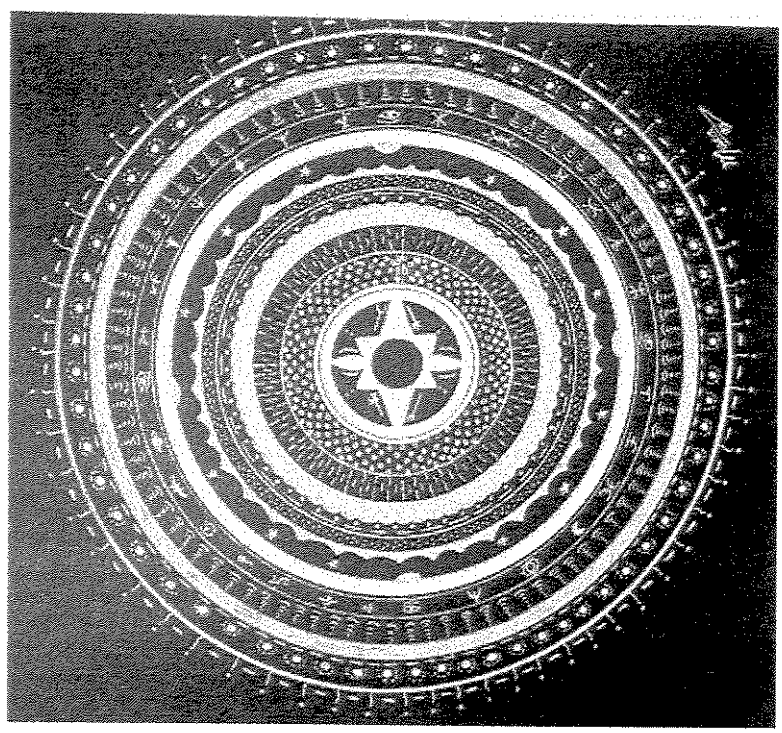
Os eventuais participantes que venham a comandar grupos criados a partir deste muito provavelmente adotarão modelos de consumo da bebida distintos dos modelos mais tradicionais e até o momento ainda hegemônicos do Santo Daime e da União do Vegetal. O grupo de Janderson representa os interstícios deste sistema, as suas margens e regiões subliminares. É possível prever uma ampla tendência de expansão e diversificação da utilização da ayahuasca nos centros urbanos e antever o surgimento de uma enorme pluralidade de modelos possíveis.

Focalizemos nossa atenção agora nas práticas desenvolvidas no *Centro Terapêutico* coordenado por Janderson. É importante observar que à exceção de algumas poucas atividades das quais participei, não fiz observação das terapias desenvolvidas aí, apenas dos rituais com o daime, que são uma das modalidades de trabalho oferecidas neste espaço holístico. As atividades que envolvem o uso da ayahuasca recebem o designativo geral de *Caminho do Coração*. O termo é englobante: representa um tipo particular de trabalho realizado com o daime e, ao mesmo tempo, todas os diversos tipos de trabalhos que

---

[67] A propósito, argumenta Janderson que se sente, justamente, responsável por haver introduzido *modificações no rito tradicional*. Afirma recear que outros trabalhos acabem por desvirtuar o que ele faz,





8 – Mandalas da Mara no *Centro Terapêutico*.

envolvem a utilização da bebida. Num sentido mais amplo, representa todas as atividades do *Centro Terapêutico*.

2.3. O Centro Terapêutico

O *Centro Terapêutico* foi fundado em 1994. Ele nasce do desejo de Janderson de ter um espaço onde pudesse trabalhar como terapeuta com maior liberdade e ao mesmo tempo dar continuidade às atividades com a ayahuasca. Inicialmente era composto por Janderson, Guto, Cynthia e mais duas pessoas. O primeiro atuava como terapeuta e os demais como sócios-administradores. Guto e Cynthia começaram a fazer cursos em diversas áreas (tais como massagem, *tarô* e *renascimento*). Guto passou a trabalhar com *massagem terapêutica, na linha ayurvédica.*[68] Cynthia acabou desistindo de se tornar terapeuta.

Atualmente, existem cinco terapeutas no espaço: Janderson, Mara, uma assistente da terapia do grito primal, Guto, uma psicóloga terapeuta corporal. O espaço também conta com a participação de alguns *facilitadores*: professores ou palestrantes que ministram cursos, vivências, palestras ou *workshops* temporários. No primeiro semestre de 1999, por exemplo, houve um *workshop* com ayahuasca ministrado por Mano, para *desenvolvimento do talento musical* (ver capítulo 4) e foram oferecidas consultas com o Prof. Mario S., para *diagnóstico pelo pulso e orientação alimentar*. Cursos de *Maha'Lila*[69], *Tarot Crowley*[70], entre outros, foram atividades promovidas pelo *Centro Terapêutico* em outras épocas.

Vejamos agora, esquematicamente, os tipos de atividades terapêuticas desenvolvidas no *Centro Terapêutico*.

2.3.1. Terapias Individuais

Uma das principais atividades do espaço é o atendimento psicoterapêutico individual com Janderson. É definido por ele como a *busca da causa primeira do problema* do paciente. A resolução deste representaria, de acordo com ele, a primeira fase da terapia. A

---

comprometendo a sua amizade com as lideranças do Santo Daime.

[68] A ayuruveda é uma ciência indiana da saúde que concebe o paciente como um todo (...) A massagem *Ayurvédica* "é uma das técnicas dessa medicina indiana para reduzir a insônia, a má digestão e o estresse". (Amaral, no prelo).

[69] Um jogo ou esporte dos deuses, no Hinduísmo, reapropriado pelo universo *New age*.

segunda seria a de *autoconhecimento* que para ele, já se afasta da terapia propriamente dita, conforme veremos na seção *terapia sagrada* (no capítulo sobre a *cosmologia*).

Janderson define o seu trabalho terapêutico como filiado à *psicologia transpessoal*. A terapia transpessoal faz parte do *Human Potential Movement* (Movimento do Potencial Humano), que inclui também a psicologia humanística. Este movimento emergiu nos Estados Unidos no final da década de 60, espalhando-se pela Europa. É um movimento de caráter difuso, de difícil especificação. O objetivo das diversas psicoterapias humanísticas e transpessoais é desenvolver o potencial dos pacientes no sentido mais amplo (Amaral, no prelo). Conforme a autora, entre as terapias mais conhecidas pode-se citar: "a Bioenergética de Alexander Lowen; a Biosíntese de David Boadella; o *Counselling* de Harvey Jackin; os Grupos de Encontro; a *Gestalt Therapy*; a LRT (*Loving Relationship Training*) de Sondra Ray; Terapia Primal de Arthur Janov; Psicodrama; *Rebirthing*; Grito Primal; Psicosíntese de Roberto Assagioli; Análise Transacional de Eric Berne e Respiração Holotrópica de Stanislav Grof. O HPM também articula técnicas e atividades tais como Alexander Tecnique, Vegetarianismo, Meditação Transcendental, Ioga, Artes Marciais, Astrologia, Ocultismo, Eckankar, Teosofia, Trabalhos de Gurdjieff, Ecologismo, Feminismo, *Gay Lib*, Psicanálise, Análise Junguiana, e diversos tipos de aconselhamentos (*Counselling*)"

Segundo a auto-definição de Janderson, sua técnica é resultado da mescla de conhecimentos das diversas terapias realizadas no *Centro Terapêutico* (ver a seguir) e das escolas espirituais pelas quais passou.

2.3.2. Atendendo pacientes do Santo Daime

Janderson possui uma tradição de atender daimistas, seja como pacientes regulares, seja em função da dificuldade de alguns destes em adaptar-se a aspectos do culto do Santo Daime, conforme discutimos em outra parte deste trabalho. Devido a sua dupla inserção, como terapeuta e daimista, de certa forma se especializou neste tipo de serviço, sendo conhecido informalmente no meio ayahuasqueiro urbano. Ele tornou-se uma referência justamente devido a seu perfil, pois grande parte dos psiquiatras tradicionais, segundo

---

[70] O *tarô* é um jogo de cartas usado para adivinhação, auto-ajuda, crescimento espiritual, cultivo da intuição e habilidade psíquica (Amaral, no prelo). Não consegui obter informações acerca desta modalidade específica.

afirma, possuiria enorme preconceito com relação a esta filiação religiosa. Isto criaria um fosso entre os parâmetros do paciente e do terapeuta (ou psicólogo ou psiquiatra), dificultando as possibilidades do tratamento. Isto evidencia novamente a existência de uma *ampla rede de amparo informal, uma cultura urbana da ayahuasca, onde as trocas e fluxos são constantes*.

Vimos portanto que uma das modalidades centrais do *Centro Terapêutico* é o atendimento individual de pacientes com Janderson, que pode ocorrer com a utilização de daime (esta atividade é parte das integrantes do *Caminho do Coração* e será retomada no capítulo adiante) ou sem daime. Veremos agora as outras terapias deste espaço alternativo, realizadas independentemente dos rituais com o daime.

A ayahuasca possui um papel central na proposta terapêutica desenvolvida por Janderson, mas não exclusivo:

> "Já houve um tempo que eu achava que o trabalho com a ayahuasca era o miolo da flor, mas hoje não, hoje eu vejo que o trabalho com o daime é uma das pétalas da flor. Os outros trabalhos são também tão importantes quanto o daime."

Para Janderson, isto se dá pois a experiência demonstra que se a pessoa participar somente do trabalho com o daime (ver capítulo 2), não necessariamente ela se transformara. O daime é um grande *acelerador* dos *processos*, mas por si só não basta: na concepção de Janderson, é necessário também um *apoio terapêutico*.

Em determinados casos, ainda, a utilização da bebida pode não ser eficaz. Janderson descreveu o caso de uma pessoa que estava tomando daime no *Caminho do Coração* mas *sem progressos*. Nesta situação, o terapeuta optou por parar os trabalhos desta paciente com daime. Ele pretende dar continuidade apenas à terapia individual e no futuro realizar sessões individuais da paciente com daime.

2.3.3. Renascimento

O *Rebirthing* é uma técnica desenvolvida e difundida pelo *Human Potential Movement*. O *renascimento* foi criado por Leonardo Orr na década de 70 na Califórnia. Para ele, as primeiras impressões do bebê, despertadas no momento do nascimento, ficam gravadas no seu inconsciente e se transformam mais tarde em padrões de comportamento. As marcas do nascimento são equivalentes as de um trauma. O objetivo de sua técnica seria

reviver física e psicologicamente a experiência de nascer e superá-la. Esta técnica funda-se em mecanismos de respiração alterada, através de uma respiração muito mais profunda e rítmica do que a habitual (*Jornal Sannyas* 1998: 8-10).

Grof foi outro precursor do renascimento, embora tenha ficado mais conhecido pelo seu trabalho com o LSD. Este foi substituído, devido às controvérsias envolvidas com o ácido, pela respiração holotróprica. Esta "consiste em técnicas de respiração para se atingir um estado alterado de consciência responsável pela regressão do paciente ao "estado perinatal" - estado imediatamente anterior ao nascimento - com o objetivo de reviver os traumas experimentados naquele momento, razão dos atuais distúrbios emocionais, psíquicos e corporais da pessoa que são, por sua vez, causadores de distúrbios morais e éticos na sociedade" (Amaral, no prelo).

Tanto o *rebirthing* como a terapia da respiração holotrópica derivam da *Pranayama*, a respiração hindu da ioga, que emprega um ritmo de respiração específica para produzir um estado alterado de consciência (Drury 1989: 90/1).

A versão utilizada no *Centro Terapêutico* realiza uma mistura das técnicas de Orr, Groff e uma abordagem corporal inspirada em Osho. A colagem ou sobreposição não é vista pelo seu criador com desconfiança: pelo contrário, a mistura imprime ao modelo maiores chances de eficácia. De acordo com Janderson:

> "É uma característica do meu trabalho não ficar preso a nada, estar inovando, trazendo elementos que possam estar ajudando a pessoa. Porque eu sinto que essas coisas às vezes tão rígidas não funcionam (...) Eu sinto que tem que Ter talento de tirar e juntar o bom de cada coisa, e conseguir utilizar de uma forma segura e que vai surtir um efeito. Porque não?"

O tema da mistura, flexibilidade e pluralidade serão retomados nos capítulos dois e três.

2.3.4. Terapia do Grito Primal

O texto que segue é de Janderson e foi publicado também num jornalzinho que circula neste universo.

BOX 1: A TERAPIA DO GRITO PRIMAL

Desenvolvida originalmente na década de 70 pelo psicólogo Arthur Janov, a terapia primal visava provocar uma ruptura das barreiras criadas pelo ego para impedir a manifestação da "normalidade" do ser humano. Apontava para as defesas, com neuroses ou máscaras, capazes de iludir o próprio indivíduo, que sem a menor noção da cisão (personalidade/essência) que carregava, seguia como marionete de sua dor encoberta. Ao assistir um espetáculo teatral onde uma personagem após gritar a súplica "mãe" vomita num saquinho, Janov observa um movimento catártico: a platéia, portando sacos de plástico, reproduz a ação. Resolve, então, adaptar o método demasiadamente intelectual da livre associação psicanalítica que utilizava. A partir daí, quando se deparava em seu consultório com um paciente com grande dificuldade de "acessar" um sentimento, pedia para que ele engatinhasse gritando o nome da mãe.

Certa vez, um paciente emitiu um grito como se estivesse saindo das entranhas do útero e, a seguir, caindo num choro convulsivo. Foi aí que Janov teve o *insight* e construiu sua teoria alicerçada nos traumas gerados nas fases de desenvolvimento da libido. Traumas que servem de base para a psicanálise, prática que Janov julgava insuficiente e enfadonha.

As crianças são tidas como seres que necessitam de pelo menos quatro elementos básicos para se desenvolverem plenamente: AMOR - compreendendo o contato afetivo, relação cérebro/pele (a realidade, dependendo da fase, é o que a criança vê ou sente - *Piaget*); LIBERDADE - PROTEÇÃO - ALIMENTO.

Mas quais são os pais capazes de oferecer tais elementos? De fato, nenhum. Tomemos o exemplo de uma criança livre, fazendo algazarras e sempre recebendo uma repreensão de seu pai sisudo e rígido. A criança precisa do amor e do alimento provido pelo pai, então, cede e aceita a chantagem. Lá fora, com os amiguinhos é de um jeito: ela mesma. Dentro de casa passa a usar uma máscara para ser aceita. Um belo dia ocorre o fenômeno do "split" ou "cisão" - a criança esquece quem é e acredita ser a máscara. Suas necessidades suprimidas, contudo, continuam latentes e manifestam-se simbolicamente em diversas formas de neuroses: das mais simples - como fumar para saciar o desejo do peito que foi bruscamente retirado - até as mais sérias. A criança interna negativada e cheia de dor segue

pela vida buscando suprir suas necessidades. Daí o surgimento das angústias, da maioria dos problemas de relacionamento, dos medos, das fobias, dos vícios etc...

Janov afirma que é preciso descobrir o "split", as "cenas secundárias" e a "cena primal" que deram origem à neurose. Descobrindo a causa, provoca-se uma catarse para distensionar da mente e do corpo a dor reprimida. A catarse é obtida quando o indivíduo abandona suas defesas impostas pelo intelecto e atinge o sentimento mais profundo revivendo a dor do "split". As técnicas são variadas e sofisticadas e, basicamente, conduzem o indivíduo de volta para a cena primal através da agressividade e do amor. Já há, então, uma liberação dos sentimentos sufocados (raiva, mágoa, ressentimento), da *persona* original, e abre-se caminho para o perdão, para a compreensão e a cura.

Pessoalmente, discordo de muita coisa na teoria janoviana. Conheci o método do Grito Primal na versão do Mestre Osho através de uma psicoterapeuta que o aprendeu na Índia. Passei pelo método em três ocasiões e fui assistente em diversas outras, o que me levou aos conhecimentos e à vivência que obtive com psicologia gnóstica. Na verdade, há muitas semelhanças entre o método de Janov e o de M. Osho, embora os objetivos sejam diferentes - um busca a adequação social e o outro a libertação da alma.

De qualquer forma, em ambos passa-se a vida a limpo, cura-se velhas feridas, libera-se a dor e abre-se para novos horizontes. Enfim, reencontra-se o grande propósito da alma: o amor.

JANDERSON

2.3.5. Descondicionamento

O descondicionamento é provavelmente inspirado nas técnicas do *Human Potential Movement*. De acordo com Janderson, a versão adotada no *Centro Terapêutico* funda-se em Osho, alguns exercícios de teatro e Gurdjieff.

Georgei Ivanovith Gurdjieff nasceu na década de 1860 ou 70 na Rússia e morreu em 1949. Para alguns, foi o maior professor místico de todos os tempos, para outros, uma fraude. Gurdjieff mesclou conhecimentos de Blavastksy, hipnose, filosofia ocultista ortodoxa, línguas, ciência, o conhecimento dos dervixes sufis, entre outros, criando uma

cosmologia própria. O seu maior símbolo é o *eneagrama*. Gurdjieff desenvolveu o método de *choques*: por meio de exercícios físicos exigentes e complicados movimentos de dança o aluno começa a mudar todas as suas noções preconcebidas e despertar a autoconsciência. O líder fundou algumas escolas, como em Moscou no início da primeira guerra e na França a partir de 1922. E depois dedicou-se a escrever suas idéias. Seus alunos viajaram pelo mundo divulgando-as após a sua morte. (Guiley 1991: 247-249).

Para Janderson, o principal objetivo do descondicionamento é *identificar padrões de comportamento*, descobrindo sua estrutura e funcionamento. Primeiro, o indivíduo obteria consciência destes, entretanto, não conseguiria transformá-los. O grupo propõe então exercícios físicos neste sentido. O descondicionamento é composto também por leituras teóricas. Um exemplo de exercício, fornecido por Janderson, é: ficar com os olhos vendados e fazer todas as atividades ao contrário, como comer com a mão esquerda em vez da habitual mão direita.

2.3.6. Sexualidade

Esta atividade não é regular, ocorrendo de uma a duas vezes por ano. São *workshops* que contêm uma série de práticas, exercícios e técnicas voltadas para casais ou para solteiros que formam casais de amigos que desejem *trabalhar a questão da sexualidade*. A base deste grupo, segundo Janderson, seria o *tantra*, o qual foi abordado anteriormente. Nas palavras de Janderson, o grupo de sexualidade:

> "visa chegar no tantra, no sexo sagrado, no supra-sexo, no sexo como um caminho para se chegar a Deus (...) Uma possibilidade até de estar extático numa relação sexual a ponto de poder estar em meditação, mantendo o êxtase buscando o prazer na relação e se preparando para aprender a canalizar essa energia mesmo através do mantra, da concentração."

A princípio, entretanto, o objetivo mais importante seria trabalhar bloqueios e dificuldades, permitindo alcançar o *sexo normal*. Nas palavras de Janderson:

> "é poder transar numa boa, é poder estar gozando, é poder estar fazendo sexo como uma coisa natural na vida. É poder estar relaxado na relação com alguém, estar se permitindo. O prazer é um direito legítimo de qualquer ser humano que nem sempre nós permitimos por conta de sabe lá quantos mil anos de repressão."

Janderson apropria-se assim de uma tradição oriunda do oriente, relendo-a à luz do discurso moderno da psicologia. Cria práticas fundadas no experimentalismo empírico que passam a tornar-se, elas mesmas (tais como as atividades de outros Espaços Holísticos), referências no universo de atividades da Nova-Era, em sua dinâmica de recriação contínua.

2.3.7. Metafísica

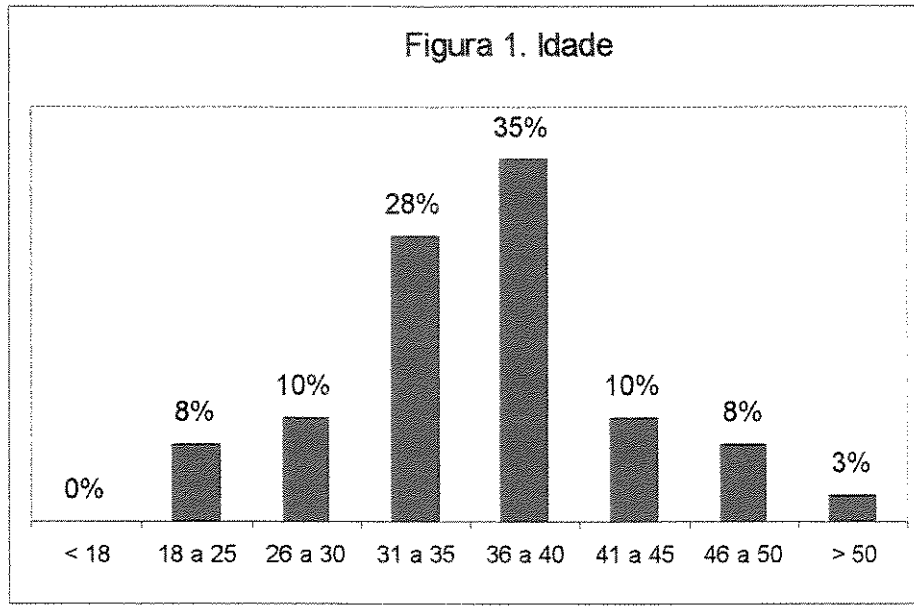
Outro grupo regular é o de metafísica, que aborda questões *esotéricas*, do ponto de vista teórico e prático. Para este fim, são feitas diversas práticas de meditação. A meditação é compreendida por Janderson como sendo o *pão da alma*. O tema das meditações aparece em todos os autores que estudam o ambiente Nova Era (Amaral 1998; Tavares 1998; Magnani 1995, 1996; Camurça s/d; Soares 1994; para uma abordagem mais detalhada, ver Guiley 1991: 355/8 e Drury 1989: 91/3). A relevância da meditação no *Centro Terapêutico* é enorme; entretanto, optamos por pensá-la aqui tão somente em contraste com a prática de utilização do daime, o tema central deste trabalho. Este assunto será abordado no capítulo sobre a *cosmologia*. Antes, porém, vejamos o perfil dos participantes do *Caminho do Coração*.

2.4. *O Perfil dos participantes do* Caminho do Coração

Discutiremos aqui o resultado de uma pesquisa quantitativa feita junto aos participantes do *Caminho do Coração* (muitos dos quais também fazem outras terapias no *Centro Terapêutico*). O questionário foi inspirado na pesquisa de Brissac (1999). Foi aplicado a quarenta pessoas, durante vivência com a ayahuasca no *Osho Meditation* (ver capítulo dois). Nesta ocasião, estiveram reunidos o 'núcleo duro' dos fiéis de Janderson e alguns sannyasins. A participação foi anônima e voluntária.

Há aproximadamente o mesmo número de homens e mulheres no trabalho: dos quarenta entrevistados, 21 são mulheres (52%) e 19 homens (48%).

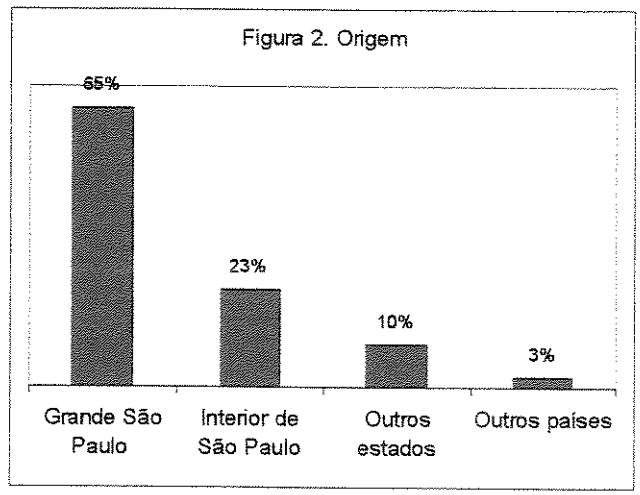
A idade média dos participantes é de cerca de 36 anos, com a distribuição ilustrada na Figura 1.



Vemos na Figura 1 que mais de 83% dos participantes têm acima de 31 anos, e metade têm mais de 36 anos. Assim, podemos dizer que a *maioria dos participantes estão na maturidade*.

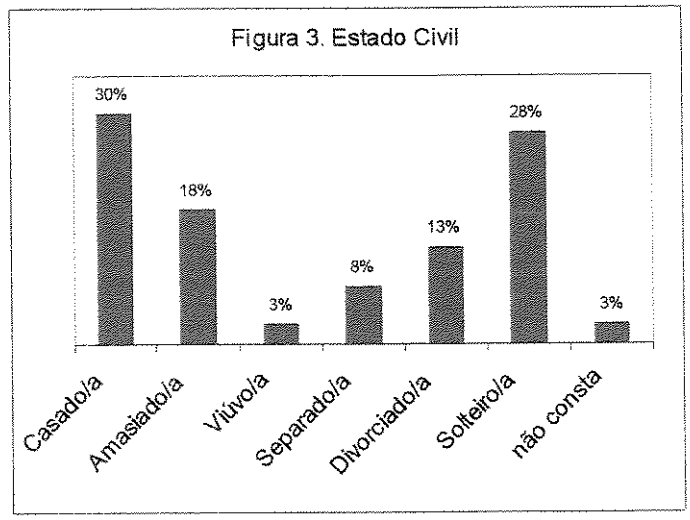
Isto está em consonância com o fato de haver algumas famílias e casais neste grupo e também explica parcialmente o fato de que a maioria dos participantes possui uma vasta trajetória pessoal de circulação pelo ambiente das práticas e terapias do universo místico-esotérico, conforme veremos adiante.

A origem dos participantes é exposta na Figura 2.

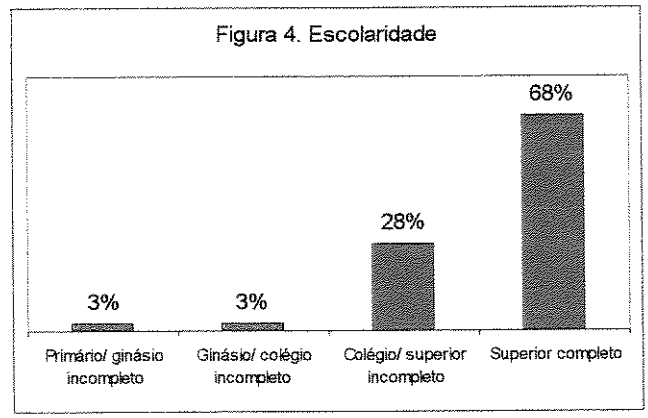


A grande maioria das pessoas (64%) é oriunda da grande São Paulo, vindo as demais do interior (9 pessoas, representando 23%). E 80% dos clientes residem na grande São Paulo, o que significa que o *Centro Terapêutico é composto basicamente pela clientela paulistana* (Figura 2).

O estado civil dos participantes deste trabalho é representado na Figura 3. Vemos pela Figura 3 que *os casados e amasiados perfazem 46% da população total do grupo*. Os que já foram casados ou amasiados no passado (viúvos, separados, divorciados) representando 21% do total. Assim, reunindo os que vivem conjugalmente no presente com os que já constituíram vida marital no passado, temos um total de 70%. Em seguida vêm os solteiros com 27% do grupo. O alto grau de solteiros talvez indique uma tendência ao casamento tardio, considerando as idades dos participantes (ver acima).



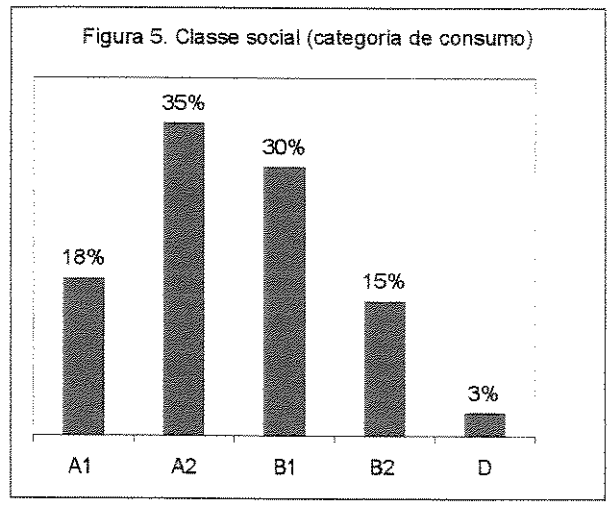
Os dados de escolaridade são resumidos na Figura 4 abaixo.



Estes dados explicitam *o alto grau de escolaridade*. No grupo, 67% do total possuem o grau superior completo, uma margem evidentemente acima da média nacional. Não aparecem, entretanto, participantes que tenham feito pós-graduação (mestrado e doutorado), aspecto que se relaciona ao tipo de profissão dos mesmos (ver adiante). Apenas 6% do grupo (2 pessoas) não possuem o colégio completo ou incompleto, sendo que não há nenhum analfabeto ou participante com o primário incompleto.

Com relação à classe social dos participantes, foi aplicado uma questionário padrão dos institutos de pesquisa de mercado,[71] obtendo-se os dados da Figura 5.

[71] As classes sociais A até D são classificadas a partir da somatória de pontos, conforme metodologia utilizada em pesquisas de mercado. O questionário indaga acerca de informações como instrução escolar do chefe da casa, daquele que preenche o formulário, objetos que possui e características da casa (número de aspiradores, empregadas domésticas, banheiros etc).



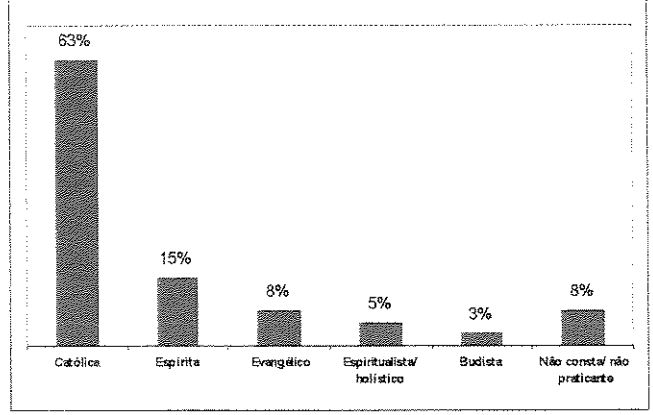
A grande maioria dos participantes pertence às categorias de consumo mais elevadas. A maioria está *concentrada na classes A2 e B1*. Apenas uma pessoa foi classificada como pertencente a classe D. Conforme veremos adiante, os trabalhos com daime têm um custo alto e neste sentido não é estranho que os membros deste grupo pertençam às camadas mais privilegiadas da sociedade. Outro dado obtido importante foi que 97% dos participantes (39 pessoas) estão no momento empregados; apenas uma pessoa (3%) está desempregada.

Um dos objetivos do questionário foi também o de traçar o *perfil esotérico e espiritual dos participantes do Caminho do Coração* num sentido mais amplo. Elaboramos uma pergunta sobre as práticas espirituais e religiões pelas quais estes já haviam passado. As respostas não se prestam facilmente a apresentação em forma de tabelas, e é mais útil traçar comentários gerais a partir dos dados obtidos do que reproduzi-los aqui. A grande maioria dos participantes teve passagens por diversas religiões e práticas esotéricas, em consonância com o Estilo Nova Era de lidar com o sagrado, marcado por uma enorme transitoriedade. Nessas trajetórias, vem em primeiro lugar o catolicismo e em segundo o espiritismo e a umbanda, havendo alguns poucos com passagem pelo candomblé. São freqüentes também a passagem por terapias e práticas do universo *new age*, como é o caso da ioga, meditações do Osho, meditação transcendental, cristais, banhos energéticos, reiki, massagem ayurvédica, leitura áurica, comunidades esotéricas. Ainda, alguns membros do *Caminho do Coração* tiveram experiências ou adesão ao movimento Rosa Cruz, à maçonaria, budismo,

hinduísmo e pentecostalismo. Pouquíssimos entrevistados não preencheram de alguma forma esta resposta.

Sobre a filiação religiosa materna, foram obtidas as seguintes respostas (Figura 6):

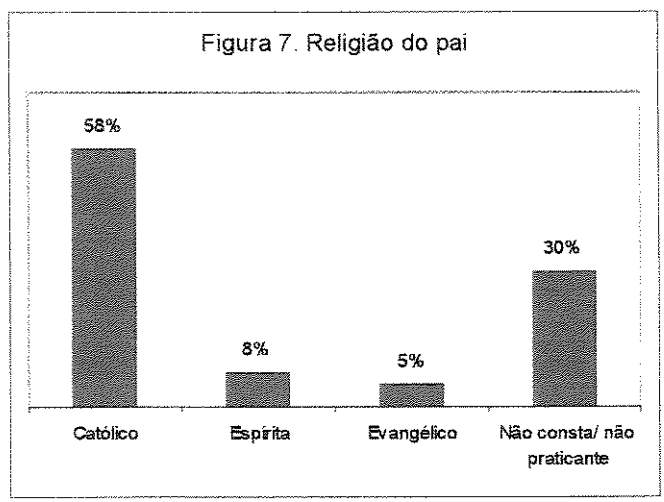
Figura 6. Religião da mãe



Observa-se, pois, *um predomínio da formação religiosa familiar materna de origem católica* (62%). Em segundo lugar, a filiação materna dos participantes do *Caminho do Coração* é espírita (14%) e em terceiro evangélica (5%). Parece-me significativa a presença de duas mães pertencentes ao ramo autoclassificado como *espiritualista/ holístico*.

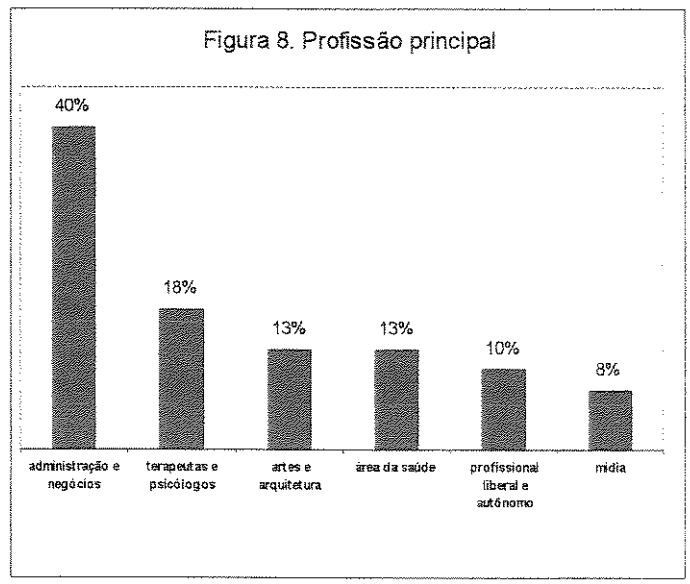
Os dados com relação à religião dos pais dos participantes do *Caminho do Coração* aparecem na Figura 7.

Figura 7. Religião do pai



Podemos notar aqui um padrão semelhante ao anterior: *em primeiro lugar quanto à filiação religiosa paterna aparece o catolicismo (57%)*, em segundo o espiritismo (8%) e em terceiro evangélicos (5%). Um dado contrastante é que 30% tenham sido classificados como não praticantes ou sem resposta (infelizmente estas categorias não estão separadas).

A investigação da formação profissional dos participantes está contida na Figura 8.



A *área administração e negócios* inclui ofícios como administrador, empresário e área comercial, sendo aquela que possui maior incidência entre os participantes (39%). Conforme observa Amaral (1998: 02), uma das vertentes da Nova Era é a reinterpretação *yuppie* de um tipo de espiritualidade centrada na perfeição interior. Haveria mesmo, nas empresas capitalistas, serviços *new age* oferecidos para o treinamento de recursos humanos. Este não é o caso em questão, mas de qualquer forma há um parentesco estreito entre a *espiritualidade terapêutica* (Tavares 1998) do *Centro Terapêutico* e valores do capitalismo moderno.

Em segundo lugar, temos sete pessoas (17% do total), que são terapeutas e psicólogos. Em terceiro, representando 13% das atividades profissionais, cinco pessoas (13%) envolvidas com música, artes, fotografia e arquitetura. Também há cinco pessoas (13%) da área de saúde, entre médicos, nutricionistas e fonoaudiólogos. Há, ainda, dois advogados e dois autônomos (representando 10% do total). A categoria de *Mídia* incluiu profissões como produtor de merchandising, direção de TV e jornalismo, englobando 8% do total das profissões dos participantes do *Caminho do Coração*.

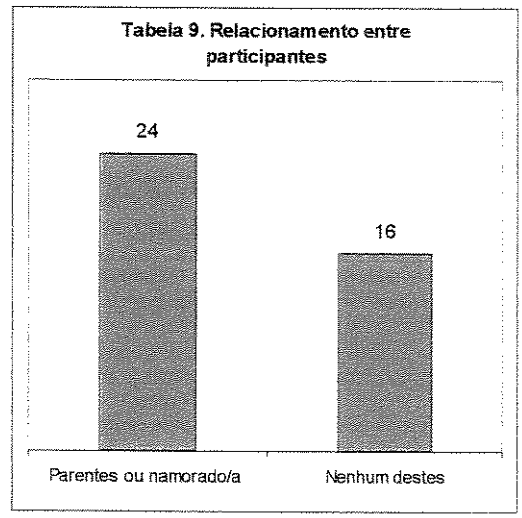
Onze participantes (28%) afirmaram possuir uma segunda profissão, sendo que cinco destes, quase a metade, são terapeutas e dois são artistas. Tal dado indica uma característica provavelmente comum no ambiente Nova Era: a realização profissional paralela de

atividades voltadas para o âmbito humano, espiritual e artístico, além das terapêuticas, conforme veremos a seguir.

O questionário indagava aos participantes se ANTES de participar dos trabalhos com Janderson ou das atividades do *Centro Terapêutico* já haviam feito algum tipo de terapia. Um total de 29 pessoas (72,5 %) responderam que sim e 11 (27,5%) que não. Ou seja, a grande maioria dos participantes do Caminho do Coração havia passado por outros tipos de terapia antes desta. Nesse caso, o tipo de terapia variou entre: psiquiatria, psicanálise, análise, terapia, terapia junguiana, terapia comportamentalista, terapia transpessoal, terapia em grupo, terapia holotrópica, *biocibernética bucal*, renascimento, *cromoterapia*, terapias energérticas orientais taoístas, alquimia, bioenergética, terapia reichiana, parapsicologia e Osho. As durações variaram entre poucos meses a 20 anos de prática.

Veremos agora algumas das características dos trabalhos do Caminho do Coração. Na grande maioria dos casos, a freqüência aos trabalhos é de uma vez por mês. O *Caminho do Coração* é um trabalho recente: a grande maioria participa deste há no máximo dois anos. Este é um dado importante: o grupo é basicamente de caráter experimental, estando absolutamente no processo de consolidação de membros. Há alguns poucos membros mais antigos, oito pessoas (20% dos entrevistados) que acompanham Janderson há quatro ou mais anos.

O *Caminho do Coração*, conforme veremos adiante, é marcado por relações de consangüinidade e afinidade. Janderson procura incentivar que os participantes venham acompanhados de seus cônjuges ou companheiros, filhos e demais parentes, dado o *caráter terapêutico do trabalho*. Na verdade, em muitas situações, o trabalho assemelha-se a uma terapia familiar. Há relatos de enfrentamentos entre pais e filhos, por exemplo, bem como reconciliações, pactos etc. A tabela abaixo indica que a maioria dos participantes (60%) possui laços familiares (incluindo aí os casais não unidos formalmente) com os demais participantes (Tabela 9):



Outra característica do Caminho do Coração é que ele é uma dentre as outras atividades que ocorrem no Centro Terapêutico, conforme vimos ao longo deste capítulo. É o que indica o dado a seguir: apenas 30% (doze pessoas) dos participantes entrevistados participam apenas dos rituais do *Caminho do Coração* e não estão envolvidos em nenhuma terapia do *Centro Terapêutico*.

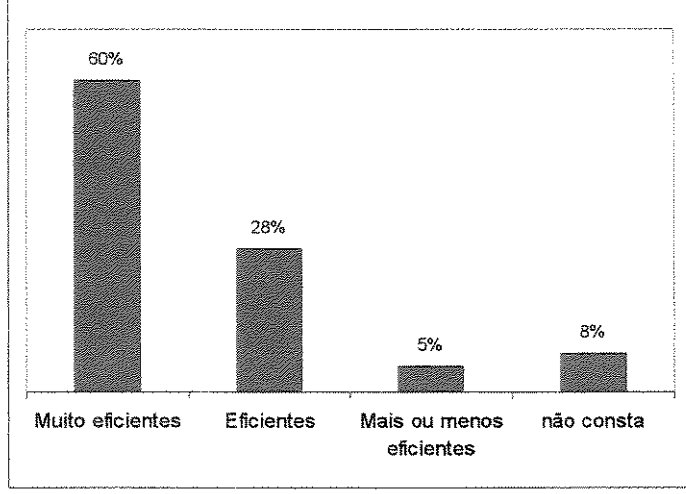
No capítulo sobre a cosmologia do *Caminho do Coração*, analisaremos até que ponto o trabalho de Janderson constitui um determinado conjunto simbólico com unidade própria, isto é, até que ponto se pode atribuir a ele uma unidade cosmológica. O *Caminho do Coração* representaria, neste sentido, algo de natureza diferente de uma apropriação livre e seletiva, como é comum na Nova Era, das diversas tradições disponíveis? Este problema está ligado à questão do trânsito religioso: em que medida o *Caminho do Coração* torna-se o único referencial espiritual da sua população? Das 40 pessoas entrevistadas, 23 (57%) responderam que participam de algum outro grupo religioso ou espiritual, ou de alguma atividade terapêutica além desta; 15 afirmaram que não (37,5%) e duas pessoas não responderam (5%).

Essas respostas parecem indicar um grau considerável de superposição entre as atividades do *Caminho do Coração* e outras. Em outras palavras, pertencer ao *Caminho do Coração* não é uma adesão que exclui as demais atividades. Tais atividades paralelas incluem a psicanálise, a freqüência a outros espaços holísticos ou grupos religiosos e práticas diárias de meditação, além de outras. Essa indicação, contudo, não é conclusiva:

haveria que determinar até que ponto o pertencimento ao *Caminho do Coração* é dominante com relação às demais atividades. Também é possível que tal adesão se transforme com o tempo.

Com relação ao consumo de daime, apenas ¼ dos entrevistados (8 pessoas) já tomou a bebida em outros contextos. Isto indica a possível rotação e fragmentação futura da hegemonia das formas tradicionais (Santo Daime e UDV) de consumo das bebida no país. Já existem pessoas que conhecem apenas as novas modalidades de consumo da ayahuasca no contexto urbano e não os grupos tidos como tradicionais.

Figura 9. Avaliação



Finalizando, apresento um quadro com os resultados de uma avaliação solicitada aos participantes do *Caminho do Coração* (Figura 9).

Podemos observar que a avaliação dos trabalhos pelos participantes tem sido positiva na grande maioria dos casos: em 88% estes foram considerados como muito eficientes (59%) ou eficiente (28%), levando em conta ainda que 3 pessoas (8%) não responderam à esta pergunta.

No questionário foi deixado um espaço em aberto para a manifestação da impressão pessoal dos participantes, preservando o anonimato das respostas. Eis alguns dos depoimentos obtidos, que nos introduzem um pouco no clima do *Caminho do Coração*:

> "Quando eu comecei a tomar daime era apenas para viajar, sem o intuito de estar me trabalhando. Com o tempo, percebi que a energia movimentada vai muito além de apenas "viajar" e procuro estar me

entregando a ela no trabalho e após o trabalho. Estou num processo de descoberta e amor muito gostoso e harmonioso."

"O *Caminho do Coração* é um grande trabalho de transformação, já que une o processo terapêutico com a prática espiritual. Acredito que as mudanças internas têm sido muito verdadeiras e profundas. Esse processo é um catalisador com relação aos processos ortodoxos de terapia. Acredito ter compreendido coisas de mim mesma em tempo muito menor do que os processos "normais".

"Acredito que o *Caminho do Coração* é a terapia mais eficiente (no meu caso) para o meu processo de crescimento interior."

"Sinto que o daime veio complementar, abrir e expandir a minha consciência e sinto que qualquer outra terapia levaria muitos anos e sinceramente nem sei se chegaria lá."

"Desde que comecei minha terapia com o Janderson, posso dizer que conquistas importantes e verdadeiras eu obtive. Hoje sou uma pessoa mais livre emocionalmente e independente, posso dizer que cada vez mais me sinto inteira. Questões familiares, sociais e financeiras estruturam-se".

"Entrei em contato com momentos e pessoas e com uma energia de perdão bastante forte. Muitas relações com pessoas e familiares ficaram mais leves e simples".

"É como ter a chance de "olhar lá atrás" e poder "limpar a dor". Para mim também foi muito importante que toda a vivência e interpretação "é sua", a certeza vem do coração, é você com você mesmo. Isto é possível pelo excelente trabalho e postura que o Janderson e a Mara têm de serem guias, sem tomar a posição de "gurus", dando o espaço certo para tudo e respeitando a vivência de cada um, sem interpretações. Da parte espiritual, o mesmo ocorre, é você encontrando seu Deus e sua luz, seu sentimento, sem dogmas impostos, sem crenças ou fanatismos".

Nestes trechos, observamos que os participantes estão em consonância com a linguagem Nova Era e terapeutizante do seu Mestre. Observamos como a identidade do *Caminho do Coração* está posta também em contraste com relação às terapias tradicionais (lentas e/ou ineficazes). Esta transformação, tida como *profunda* e *verdadeira*, é permeada pelo *amor*. Mas o que são, afinal, os trabalhos *do Caminho do Coração*, que utilizam uma bebida de origem amazônica, com um enfoque terapêutico, inspirado em técnicas orientais?

3. Capítulo II: Os rituais do *Caminho do Coração*

Na primeira parte deste capítulo, descreveremos e analisaremos os rituais com daime realizados pelo Janderson. Como afirmamos, o trabalho como um todo (incluindo as terapias do *Centro Terapêutico* sem daime) leva o nome de *Caminho do Coração*. Há, porém, um tipo de rito específico dentre todos que é o emblema desta linha, sendo denominado com este mesmo nome. Começaremos nossa análise por ele. Os demais rituais são: os hinários; trabalhos de concentração; trabalhos de banca; de mesa branca; o fardamento; as vivências intensivas com a ayahuasca fora do *Centro Terapêutico* e os trabalhos de daime em consultório com pacientes individuais.

Na segunda parte, abordaremos a constituição do hinário de Janderson. Veremos como estão presentes no hinário elementos oriundos de diversas tradições religiosas distintas, como o Santo Daime (com suas influências umbandistas e espíritas), os referenciais da Nova Era (de cunho especificamente terapêutico) e orientalismos. No próximo capítulo, discutiremos em detalhe a cosmologia do *Caminho do Coração*. Propomos também uma análise para compreender a eficácia do mecanismo dos hinários tanto no Santo Daime quanto no *Caminho do Coração*.

Na terceira parte, faremos algumas reflexões acerca das representações de uso ritual e uso profano de drogas e sobre as disputas internas no campo ayahuasqueiro brasileiro, explicitando a construção interna das identidades e mecanismos de funcionamento desta rede, como a produção e circulação da ayahuasca dentre os diversos grupos. Tais considerações serão retomadas no último capítulo desta dissertação, quando serão contempladas outras experiências urbanas com a bebida e fenômenos análogos.

Decidi introduzir o leitor no *Caminho do Coração* a partir do que o seu principal idealizador escreveu a respeito de seu trabalho:

BOX 2: O CAMINHO DO CORAÇÃO - Terapia Sagrada

A jornada do "Guerreiro do Coração" é um processo terapêutico profundo, que visa resgatar a conexão com a real fonte de luz, relembrando a guiança da intuição, a voz do silêncio (nota harmônica resultante da clara razão e do puro sentir). Um trabalho de cura

que acontece através do despertar da alma, atingindo as esferas biográficas, intra-uterinas e transpessoais.

Para isso, modifica-se o estado usual de consciência, com o auxílio de elementos de diversas tradições, abrindo espaço para a revisão do passado, para o perdão, cura das relações, compreensão das leis humanas e divinas. Mas principalmente para o encontro com o "Grande Mistério" de onde vem o que for necessário para seguir o caminho. Terra e céu, a abertura para a luz sem negar a sombra. O jogo divino do reconhecimento da dissociação para se chegar na integração.

Isso acontece num ritual de passagem, fazendo uso de um elemento alquímico: a ayahuasca, ressignificada na década de 30 pelo seringueiro Irineu Raimundo Serra – O Mestre Irineu – que a batizou com o nome *Santo Daime*. Um chá portador de substâncias enteógenas – que despertam os aspectos divinais (luz e sombra) – para que a pessoa possa "se ver". Músicas especiais que conduzem a jornada pelos universos internos; cantigas de diversas tradições que ativam forças arquetípicas; memórias; a interação das forças da natureza; os sete elementos.

E para a integração após (ou na própria) a experiência com os estados não usuais: mandalas, oráculos, conversações, yôga, meditações.

Para que tal processo possa ser melhor compreendido, podemos nos valer das novas descobertas da neuro-ciência, que explica o fenômeno da plasticidade neuronal, onde uma experiência significativa, ou seja carregada de conteúdo simbólico, pode alterar as redes neuronais que determinam o comportamento, quer seja geneticamente herdado ou aprendido.

Sabe-se hoje que uma experiência que envolva razão, emoção e sensação pode desencadear somatizações via sistema nervoso, que dependendo da intensidade da experiência real ou imaginada (pois para o cérebro não tem diferença), aciona conteúdos do sistema límbico ou mesmo da região mais antiga (filogeneticamente falando), que podem alterar a plástica do córtex responsável pela razão intelectual.

O Caminho do Coração é uma vivência integrada ao projeto de crescimento interior proposto pelo facilitador Janderson (Sri Bodhi Narayendra Sw.) que compreende uma série de outros recursos terapêuticos.*

Para que a experiência, os conteúdos vivenciados se frutifiquem no dia a dia, sugere-se o acompanhamento terapêutico individual ou em grupo.

Ainda visando um melhor aproveitamento da experiência, sugere-se, até como pré-requisito, uma preparação psicológica/espiritual, através de sessões individuais de terapia holística transpessoal (psico-espiritual), uma alimentação adequada e em alguns casos pode ser interessante sessões de renascimento (respiração) e trabalho de corpo.

A freqüência nas vivências do "Caminho do Coração" é relativa, dependendo do processo de cada um. Porém, de forma geral, no início o intervalo de um mês é o suficiente para a elaboração dos conteúdos emergidos e este intervalo pode se alargar com o tempo.

* Recomenda-se outros grupos como: Terapia Primal, Descondicionamento, Relacionamentos e Sexualidade Sagrada, Anatomia Oculta, Renascimento, Trabalho Corpo Ativo Consciente, Metafísica, Meditação ou Yôga, conforme o caso, ou mesmo a terapia individual. Estes são recursos que compõem a mandala do projeto de crescimento interior, cuja proposta é a integração do corpo físico, emoção, intelecto e espírito – que carregados de programação negativa não exercem sua plenitude e sim repetem mecanicamente atitudes aprendidas.

O projeto visa revisar a vida até aqui e propõe uma retomada num sentido mais positivo.

Obs.: Este texto não é uma propaganda do Caminho do Coração (já que eticamente não concordamos com a divulgação de tal trabalho) e sim uma nota esclarecedora aos leitores desta tese.

JANDERSON

3.1. O Ritual do Caminho do Coração

3.1.1. Os diversos grupos

O trabalho do *Caminho do Coração* é realizado em grupos fechados, que possuem de três a vinte pessoas no máximo; em média, os grupos contêm dezessete pessoas. Estas unidades são mais ou menos maleáveis: há uma espécie de núcleo duro que não varia e alguns membros flutuantes, que circulam entre os grupos ou que entram ou saem do

trabalho do *Caminho do Coração*. Cada grupo possui um calendário próprio; em média, tomam daime uma vez por mês juntos. São eles:

Grupos 1, 2 e 3: inicialmente um grande grupo, que foi subdividido em 1997. É composto pelas pessoas mais antigas (de 1991/2) da época da *Estrela do Oriente,* pacientes e ex-pacientes. Mara, Chandra, Guto e Cynthia estão nesse grupo. Janderson considera que esses grupos são compostos pelas pessoas com maior bagagem. Não parece, contudo, haver uma hierarquização entre os diversos grupos.

Grupo 4: composto pelos membros de uma associação *holística (centro de recomposição energética*), que realiza atendimentos de *cromoterapia (cura através das cores), hidroterapia (cura através da água), arte-terapia (cura através da arte)* e terapia. O cromoterapeuta Jorge é um dos coordenadores desta instituição e também dedicado discípulo do *Caminho do Coração*.

Grupo 5: grupo de pessoas ligado ao terapeuta Roberto Z., que trabalha com respiração holotrópica.

Grupo 6: grupo de pessoas ligadas ao um dissidente do movimento Rosa Cruz, Fernando. O grupo está atualmente estudando o Livro *Curso dos Milagres*[72] (durante a fase de realização da pesquisa este grupo parou com as suas atividades).

Grupo 7: ligado ao casal de terapeutas holísticos Sa. e Av., discípulos do guru Osho, coordenadores do centro *Osho Meditation*[73] nos arredores da cidade de São Paulo (SP).

Grupo 8: grupo do terapeuta alemão Jurgen, ligado à bioenergética (fizeram trabalhos uma vez por ano, durante três anos consecutivos. As atividades no momento estão suspensas).

Grupo 9: recém-formado. Pessoas de Americana (SP), pacientes de uma terapeuta *sannyasin* ligada ao *Osho Meditation*.

---

[72] Documento transcrito entre 1965 e 1973 por Helen Schucman nos EUA. O texto apresenta fortes conotações cristãs, sugerindo que sua fonte é o Cristo da Bíblia. Contém 365 exercícios práticos de natureza psicoterapêutica. Diversos grupos se reúnem para a prática destes e reflexão. Realizam uma forma de meditação religiosa e é incentivada uma vida ritual grupal (Amaral, no prelo).

[73] Nome fictício.

É importante deixar claro que o núcleo central do *Caminho do Coração* é composto pelos grupos um, dois, três e quatro. Os membros do grupo quatro são freqüentadores de uma outra instituição holística, entretanto, alguns deles fazem parte ativamente da *escola espiritual* liderada por Janderson.[74] Já o grupo dos sannyasins não são membros do *Caminho do Coração*: trata-se de uma *egrégora* para a qual Janderson oferece o seu trabalho. Janderson e seus assistentes (Mara e Chandra, ou eventualmente Guto ou outros) vão até a sede dos sannyasins, o *Osho Meditation*, e juntos fazem o trabalho com daime. Os grupos 5, 6, 8 e 9 têm atividades mais irregulares, embora exista uma tendência de consolidação do calendário do grupo 9.

3.1.2. O espaço ritual

Os trabalhos do *Caminho do Coração* são realizados, à exceção dos que ocorrem fora de São Paulo ou em outras instituições esotéricas (ver adiante), no salão do *Centro Terapêutico*. O espaço ritual não é constituído por uma enorme variedade de símbolos. A sala, retangular, possui uma mesa em um dos cantos, ao lado da porta. Em cima da mesa está o altar do *Caminho do Coração*, que contém os elementos cosmológicos centrais deste grupo (ver capítulo sobre cosmologia). Nas paredes, algumas figuras hindus e o símbolo do OM.

O uso do salão do centro alternativo para os rituais do *Caminho do Coração* não é fixo, sendo apropriado de diversas formas, conforme a situação. Talvez daí, também, o despojamento dos símbolos e dos signos demarcadores de uma identidade estritamente relacionada ao daime, pois neste ambiente ocorrem práticas diversas.

3.1.3. O trabalho do *Caminho do Coração*

As pessoas vão chegando ao *Centro Terapêutico*. No salão onde se realizará o trabalho há colchonetes espalhados pelo chão. Cada um escolhe seu lugar e aos poucos vão se acomodando. Alguns conversam, outros procuram se concentrar. No fundo, músicas orientais em volume baixo. Existe uma leve tensão no ar, afinal nunca se sabe o que está por

[74] Existe uma tendência recente, relativa à fase final de redação da dissertação, de juntar todos os grupos num só grupo. Nesse caso, seriam reunidos os grupos 1, 2, 3 e 4.

vir. Conforme assinalam vários autores e os próprios ayahuasqueiros, uma das recorrências, um *padrão* da experiência com a ayahuasca é que esta é totalmente *imprevisível*. [75]

Este momento que antecede o trabalho propriamente dito já *constitui o mesmo*, devendo ser considerado parte da cerimônia.[76] Os pacientes conversam entre si a respeito dos trabalhos com a ayahuasca e dos processos terapêuticos vivenciados, consolidando os laços de solidariedade e a crença na eficácia da experiência.

Um aspecto importante destes grupos é que são constituídos parcialmente por membros de uma mesma família (pai, mãe, irmãos, primos, cônjuges ou outros parentes). Esta organização é produto de um esforço deliberado do Janderson. Como mencionamos anteriormente, é possível ocorrer uma espécie de terapia familiar durante o *Caminho do Coração*.

Aos poucos as conversas e a circulação vão cessando. Finalmente um silêncio espesso toma conta do ambiente. É feito um círculo, as pessoas sentadas no chão. O dirigente faz alguns comentários e pede que cada um se apresente e expresse a sua ***intenção***: porque está ali, o que está buscando, o que deseja *trabalhar*. De acordo com Janderson, ele vai:

> "dando um retorno prá pessoa e até para estar auxiliando nessa intenção, prá que ela possa realmente clarear. Que às vezes a pessoa pode estar confusa, pode não saber exatamente o que trabalhar (...) essa intenção deve ser realmente uma ponte com a realidade (...) Eu vejo como mar aberto: uma bússola é importante. O mar aberto que eu falo realmente é esse universo, o inconsciente. Ela pode até se esquecer durante a experiência, mas enquanto estiver consciente é importante saber o que ela quer trabalhar. É uma forma de manter

---

[75] Comenta Mabit (in: Labate e Sena Araújo, no prelo), a respeito das sessões de ayahuasca entre curandeiros peruanos contemporâneos: "Cualquiera que sea el grado de preparación o evolución del que toma Ayahuasca, la experiencia siempre es imprevisible. Es imposible antecipar la naturaleza y calidad de la sesión que se va a tener. En otros términos cada sesión es una aventura. En el curso de la sesión, la evolución es también generalmente imprevisible (...) La experiencia varía de un sujeto a otro en el curso de la misma sesión, o de una sesión a otra para el mismo sujeto. En el curso de nuestros trabajos nunca hemos encontrado a una sola persona capaz de prever la calidad, el ritmo, la duración y la naturaleza de la "mareación" de la sesión futura, aún entre los curanderos más competentes."

[76] Conforme observa Luna (1986: 142), a respeito de um contexto semelhante ao relatado por Mabit, pacientes e vegetalistas se reúnem de duas a quatro horas antes do início da cerimônia com a ayahuasca. Durante esse período, o vegetalista conta histórias sobre caça, espíritos da floresta, doenças mágicas, plantas medicinais, casos que tratou etc. As pessoas geralmente só escutam. De acordo com o autor, este período é essencial como mecanismo de coesão cultural e social.

Foto: Fábio Pagliuso

9 – Grupo discute as *intenções* de cada um para a sessão com o Daime.

> acesa a chama da sincronicidade. Estar consciente do seu ponto de trabalho é o mesmo que estar conectado com o propósito da alma."

Iniciam-se então as falas dos participantes. Os depoimentos são sinceros e em tom intimista. São apresentadas questões que variam de existenciais a extremamente pessoais. O clima de naturalidade neste procedimento vai contagiando a todos, conduzindo a uma adesão generalizada nesta breve exposição. Arrisco: o *outro* funciona como espelho, na medida em que todos se igualam pelas dores, traumas e limitações. Eis alguns dos depoimentos observados por mim durante estes trabalhos:

- tenho dificuldades de relacionamento com o meu pai e/ou mãe;

- quero entrar num espaço de tesão; quero trabalhar minha sexualidade; não consigo gozar; não consigo abraçar as pessoas que eu amo; quero arranjar um namorado etc;

- quero trabalhar essa questão, de como é ser "a mulher do Mestre";

- preciso aprender a ganhar dinheiro;

- quero trabalhar minha raiva; orgulho; medo; ciúme; ego; desapego etc;

- quero aprender a levar a vida com leveza; superar o *stress* e a ansiedade;

- estou com um problema de saúde tal e quero trabalhar isso;

- quero entrar num espaço de morte; superar o medo da morte e assim por diante.

A categoria **intenção** é central no grupo do Janderson. A pessoa pode até não ter como intenção algo específico e sim apenas "se entregar para a força do daime e permitir que ela conduza". Mas de acordo com o líder, isto já é uma intenção, a *intenção da entrega*.[77] Cynthia, por exemplo, contou que sempre vai para o trabalho com uma intenção em mente. Segundo ela, durante a semana já vai tentando observar o que *não está bem*. Na sua avaliação,

> "todas as vezes que eu vou com uma intenção, eu saio satisfeita. Eu me concentro no trabalho para ir naquele ponto (...) quero entrar, quero ver, limpar, me transmutar mesmo, compreender, principalmente compreender (...) você se coloca à disposição, verdadeiramente à disposição."[78]

---

[77] Cf. episódio narrado por mim na introdução.

[78] Uma sugestão para pesquisadores das áreas biomédicas e da psicologia seria propor um esquema de avaliação para este tipo de experiência com o daime, relatada também freqüentemente no âmbito de outros grupos.

10 – Palmas silenciosas no ar, "vibrando" em união.

Após cada fala, todos os participantes, à exceção do que acabou de falar, sentados abrem os braços e erguem as mãos para o alto, chacoalhando as palmas da mão abertas no ar. De acordo com eles são *palmas silenciosas*; uma forma de todos *vibrarem* em conjunto. *Batendo palmas* todos gritam em conjunto, três vezes, o nome daquele que acabou de falar. Este gesto traz descontração, alegria e união ao grupo, mesmo porque algumas colocações são bastante fortes e pesadas.

Os depoimentos são voltados diretamente para o dirigente. Às vezes, outras pessoas intervêm, fazendo um comentário ou uma interpretação sobre o que foi dito, dando um conselho ou mesmo soltando uma piada. Predomina um sentimento de solidariedade e de identificação mútua, através da constatação da semelhança dos conflitos e agruras de todos. O líder intermedia as intervenções e impõe o ritmo às falas, faz mais perguntas, corta, comenta, sugere algo (por exemplo: "se você quer trabalhar a mudança, o novo, é melhor trocar esta camisa preta por uma branca) etc. Também faz esclarecimentos sobre a estrutura e os objetivos do trabalho. Este período de conversa se estende bastante. Num grupo de vinte pessoas pode durar até duas horas.

Depois que todos se manifestam, Janderson faz uma oração introdutória. Todos se levantam e se dão as mãos em um círculo. Este círculo é pensado como meio de se estabelecer uma *corrente*. De acordo com Janderson, isto porque:

> "embora no *Caminho do Coração* o trabalho seja individual, cada um vai mergulhar na sua história, o trabalho é também um trabalho de grupo (...) usa-se também uma corrente de trabalho, a gente formata esse elo. A história de cada um contribui para que eu me veja: nos vemos refletidos no outro."

Trata-se do mesmo princípio encontrado no Santo Daime, onde o círculo, a roda sagrada, é concebida como o lugar por onde circula a energia de todos, acionada pela ingestão coletiva do daime (cf. Groisman 1991), embora aí não esteja presente o hábito dos participantes se darem as mãos. No círculo formado no *Caminho do Coração*, as mãos devem ser dadas colocando-se a palma da mão direita voltada para baixo por sobre a palma da mão esquerda do companheiro ao lado voltada para cima (e vice-versa). Isto, segundo me foi explicado, para que a *energia circule livremente*. Segundo Janderson,

> "isso tem a ver com estudos da anatomia oculta, conhecimentos da medicina chinesa, tibetana, ayurvédica... tem aí um estudo com

relação às correntes de força no corpo, tem uma série de elementos."

A concepção da "circulação da energia" se estende do grupo para outros domínios:

"Existe uma comunhão com a energia de cada um, com a energia do ambiente, com a energia da vizinhança, com as hierarquias celestiais, com os seres que atuam nessa *egrégora* [ver adiante], uma convocação divina para que realmente sejamos guiados, principalmente pelo Mestre Irineu e com o auxílio dessa hierarquia."

Janderson então fala pausada, suave e ritmadamente. Todos de mãos dadas em círculo escutam:

"Entre em contato com a sua respiração, sinta a *energia* do ar *vibrando*. Sinta ou imagine uma *luz azul celeste no centro do seu peito* (...) Imagine então que essa luz se expande por todos os sentidos e direções. *E imaginar para o sábio é ver* (...) Então imagine a sua aura em harmonia, vibrando, nesse azul celeste (...) Então imagine que essa *luz* se *irradia* para todos os sentidos e direções. Sinta que essa energia vibra na tônica do amor, na harmonia, de paz profunda. Essa energia se expandindo, chegando ao companheiro do lado, da frente, de trás. É uma *doação* daquilo que há de melhor em você. De paz, harmonia, amor do seu real e verdadeiro ser (...) E imaginamos que essa aura se expanda por todo o ambiente. Impregnamos o local com a nossa energia. Impregnamos cada objeto aqui presente, o chão, as paredes, o teto, preparando o ambiente prô trabalho. Imantando o local com essa energia, porque o local nos acolhe. Nesse momento nós nos tornamos um 'lumisial', um emissor de luz. As pessoas merecem essa luz" (grifos meus).

De acordo com o líder, a partir disso é possível entrar em

"comunhão com o sagrado. É um pequeno rito, um pequeno ato prá que possamos entrar em contato com o sagrado. Ou seja, elevar a energia, propiciando a reconexão com a fonte, o que promove a consciência do sagrado."

O espaço ritual é assim demarcado.

A *chama azulada dentro do peito* à qual se refere Janderson é um símbolo que representa, também nos seus termos, o *Mestre Interior*, o *Buda interior*, o *Cristo interior*, *Chispa divina*, ou seu *Centro*. Estas referências estão intimamente ligadas ao universo da Nova Era. Camurça (s/d) identifica duas vertentes na Nova Era: uma panteísta e outra

crística. Na sua compreensão, a primeira é mais difundida e marca mais o tom da Nova Era. Esta vertente não reconhece a idéia do Deus da Revelação. Seu "Deus" é o cosmos:

> "Ela se caracteriza pela idéia de uma Divindade difusa e ampla, que se materializa nessa energia cósmica que perpassa o Universo e todos nós (...) divindade é essa energia cósmica que compõe e recobre todo o Universo, toda a criação e as criaturas. Desta forma, as criaturas são uma centelha, uma parcela dessa Divindade e deveriam estar integradas nessa Divindade (...) Pode-se referir a uma forma de Divindade mas Deus não é um Ser, não é o totalmente Outro, não é o Criador, mas energia, o próprio cosmos, essa grandiosidade" (s/d: 04/5).

Diferentemente do Cristianismo, nesta abordagem Jesus não é *o* Deus mas um grande Mestre Ensinador, um Avatar. Esse "Cristo cósmico", afirma Camurça, também se encarnou em Buda, em Krishna, em Maomé. Por isso mesmo, esta concepção não vê o sentido de salvação de Jesus Cristo nem o dom da graça e da redenção.[79] A vertente crística, por sua vez, vê Jesus como um antecipador da Nova Era, um profeta, um iluminado. O que Jesus pregou não foi compreendido por ele estar vivendo naquela época e por isso teria sido incompreendido e morto. Neste ponto de vista, o Cristianismo só se realizará plenamente no ano 2000, na Era de Aquário. No caso do Janderson, Jesus não é o único meio de acesso à salvação. Sua *energia* está associada a todas estas forças por ele mencionadas bem como ao Santo Daime e ao Mestre Irineu.

Outro trecho significativo da fala de Janderson é a metáfora por ele evocada: "imaginar para o sábio é ver". Ele argumenta em favor da importância da *imaginação dirigida*, a *imaginação consciente*.

De acordo com Amaral (1998), no movimento da Nova Era existem duas concepções bastante difundidas: a do poder da visualização criativa e a da força do pensamento. Muitas vezes tais concepções se juntam, neste contexto, às metáforas das teorias da física quântica. A autora vai buscar a origem destas idéias no desenvolvimento da parapsicologia a partir do final do século XIX. Tais concepções partem do pressuposto de

---

[79] Disto tudo resulta a rejeição da Nova Era por determinados segmentos do cristianismo. Esta é compreendida pelos últimos como um "encantamento monista" ou um movimento de "neopaganismo" (Camurça s/d). Para as Igrejas Evangélicas de cunho pentecostal, bem como para a Renovação Carismática (linha da Igreja Católica), são representantes transfigurados do próprio Satanás (ver Comunidade Anuncia-me *s/d* - publicação interna da Renovação Carismática).

que todo o pensamento gera *vibrações* na *aura* ou *corpo astral* e no *corpo mental*, possuindo efeitos também no *corpo físico*. A mente possuiria, assim, uma faculdade natural para exercer influência sobre a matéria através de meios invisíveis Ou seja, o pensamento cria algo palpável, estabelecendo uma harmonia que facilita sincronicidades casuais (1998: 58/9). Daí a importância da imaginação, sublinhada por Janderson.

Explicando trechos da sua fala introdutória, prossegue ele, acrescentando:

> "É uma *doação* que acaba se tornando uma *troca*. É um momento de comunhão, de reverência, de respeito pelo irmão, pela irmã que tá ali, partilhar a sua experiência. E formamos então uma única aura, uma aura coletiva (...) é um exercício de doação." (grifos meus).

Janderson, ao afirmar solenemente a importância da doação, estabelece, assim, vínculos com o plano espiritual e um laço implícito que une todos os participantes do ritual. Feita esta pequena introdução, há uma oração coletiva. *Esta tem origem*, de acordo com Janderson, *numa prática gnóstica*.[80]

A oração de origem supostamente gnóstica, para Janderson, deve:

> "brotar do seu ser. É um diálogo com a sua interioridade, é um diálogo com o sagrado. Eu acho que não dá prá ser algo mecânico, que possa criar na verdade um vício mental. Tem que ser espontâneo, surgir de dentro do coração, prá que haja realmente liberdade, prá que haja força."

---

[80] O gnosticismo é uma religião cristão mística que floresceu no Mediterrâneo durante o segundo século antes de Cristo. *Gnóstico* vem do grego *gnosis* e significa *conhecimento*. Os gnósticos acreditam que a salvação da alma só é possível através do conhecimento (*gnosis*) e não da fé. Os gnósticos teriam sido, segundo a interpretação moderna prevalecente, os descendentes dos cristãos originais que herdaram os conhecimentos esotéricos de Cristo. Elementos gnósticos podem ser encontrados em qualquer religião; num sentido mais amplo, o gnosticismo é o elemento criativo de qualquer religião. Idéias gnósticas foram espalhadas antes do tempo de Cristo, nos cultos egípcios e gregos, no Zoroastrianismo, no Judaísmo, no Budismo e no Taoísmo. No coração do gnosticismo está a idéia de que o amor místico é o caminho de conhecimento de Deus. Os gnósticos desenvolveram um dualismo entre *bem* (o espiritual) e *mal* (a dimensão física). Os gnósticos reinterpretaram as escrituras bíblicas e foram perseguidos pelos representantes oficiais da Igreja, sendo condenados como heréticos. Apesar das perseguições, as idéias gnósticas foram mantidas vivas em várias ordens esotéricas. O interesse pelas práticas gnósticas foi reavivado no século XX, quando foram achadas escrituras gnósticas. Isto ocorreu também através do interesse de diversos autores, entre eles o psicólogo C. G. Jung, que as relacionou à alquimia (Guiley, 1991: 236/9).
Para uma argumentação da gnose como parte do "espírito de época" em tempos de globalização, ver Velho 1998b. Para o autor, a noção de gnose (concebida por ele num sentido amplo) pode ser um caminho para pensar um tipo de *nova tolerância religiosa*, que não reifica identidades, mas permite troca e assimilações.

Este discurso está pautado pela rejeição das instituições religiosas e pela busca de novos tipos de religiosidade, característicos do movimento da Nova Era. Existe, não obstante, uma formatação da oração. Janderson diz cada frase e repetem todos juntos:

Oração do Janderson (abertura dos trabalhos)

"Que todos os seres sejam felizes
Que todos os seres sejam ditosos
Que todos os seres estejam em paz"
(repete três vezes)

mantra A - O - M (três vezes)

"Então eu peço
Meu pai
Minha Mãe
Deus em mim
Eu peço em nome do amor,
Em nome do sagrado,
Faça-se presente
Sejas tu meu guia,
Nessa operação mágica que realizaremos
Eu peço em nome do sagrado que invoques até aqui a consciência dos sagrados Mestres da Luz, todos os Mentores e Guias deste trabalho
Para que possamos através do Santo Daime[81] aprender um pouco mais sobre nós mesmos
Para que possamos nos curar um pouco mais, nos iluminar um pouco mais
Eu peço, Meu Mestre, que eu seja Um contigo
Que eu possa estreitar cada vez mais esse espaço que me separa de Ti
Que cada palavra que saia de minha boca seja a pura expressão do teu Santo Verbo
Que cada ato por mim praticado seja uma co-expressão da tua Santa Vontade
Que eu seja digno de dizer: Eu sou, Eu Sou, Eu Sou"

Eu Sou está ligado ao *Fraternidade Branca*, grupo fundado em 1931 nos EUA por espiritualistas e ocultistas, uma referência importante no movimento da Nova Era (Amaral

[81] Há uma outra versão mais resumida, também utilizada: continua afirmando a partir deste momento "trilhar o *Caminho do Coração*" e aí já pula para a última frase.

1998) e também presente no *Caminho do Coração*, conforme veremos no capítulo da *cosmologia*.[82]

Feita a oração coletiva, há o primeiro *despacho* (distribuição) de daime. Forma-se uma fila indiana e Janderson vai servindo um a um. Há um padrão geral para as doses, embora possa variar um pouco em relação a cada pessoa (ver adiante). Existe uma tônica de cumplicidade no ar: as pessoas se entreolham, como que desejando "boa sorte" uns aos outros...

Todos tendo tomado daime, inclusive o comandante, se sentam novamente e conversam mais um pouco. Janderson pode abrir um oráculo, que ele escolhe entre: o baralho do Osho ou o baralho da cartas do *Caminho Sagrado*, o oráculo musical de Chandra (ver capítulo sobre a *cosmologia*).

Existe espaço ainda para mais comentários, perguntas etc. As pessoas podem assim opinar sobre a carta selecionada, traçar paralelos com as suas vidas, falar do que estão sentido etc. O trabalho do *Caminho do Coração* é concebido, portanto, como um lugar onde o indivíduo tem "maior liberdade" de expressar os seus sentimentos (em relação ao ambiente do Santo Daime, por exemplo, onde o ritual é bastante mais fixo, rígido e formal). Também há toda uma narrativa, por parte do líder, de que nestes trabalhos, em contraste com os demais, "existe uma assistência para trabalhar os conteúdos que vão emergindo durante a experiência". Outra característica que distinguiria o *Caminho do Coração* é sua maleabilidade: não existe um tempo fixo de duração de trabalho. Dura em média 6 horas, mas pode chegar a 10 horas, dependendo do que acontece durante a sessão.

Cada um vai então para o seu colchonete. As pessoas podem ficar sentadas ou deitadas. A possibilidade de permanecer deitado é relativamente inovadora com relação aos contexto do curandeiros peruano; do Santo Daime; da Barquinha (à exceção de alguns tipos específicos de trabalho, como os de cura) ou da União do Vegetal. Constitui-se num dos grandes atrativos do trabalho com a ayahuasca para os participantes. Durante a experiência, é importante manter os olhos fechados para se *concentrar* e poder receber os *ensinamentos* e as mirações propiciadas pelo consumo da beberagem.

---

[82] De acordo com Amaral (no prelo) "O nome "EU SOU" é retirado do Exodus 3:14-15, quando Deus diz a Moisés 'Eu Sou Quem Eu Sou'. A energia poderosa do "EU SOU" seria a representação da existência

Geralmente, ocorre aí alguma prática de meditação - através da respiração, de mantras, meditações do Osho, movimentos corporais, músicas, entre outras. A idéia desta meditação, segundo Janderson, é fazer com que o sujeito fique mais relaxado, não se assustando com a chegada da *força* do daime, permitindo que se *entregue* para a experiência. Esta começa então a tomar conta do salão, que já se tornou, neste momento, um "templo".

Sucede um período de aproximadamente uma hora de concentração, em silêncio absoluto. São selecionadas músicas consideradas de abertura A concepção central que perpassa o *Caminho do Coração* como um todo, como veremos no capítulo sobre a *cosmologia*, é que o daime vai percorrendo, ao longo do trabalho, os *chacras* do indivíduo, de baixo para cima (base - centro - cabeça), alinhando-os.

A concentração é interrompida para um novo despacho de daime. Não é expressamente obrigatório tomar o daime, porém *recomendável*. Na prática, existe implicitamente a expectativa de que todos tomem as doses *oficiais* indicadas. A partir de um determinado momento do trabalho, mais a frente, as doses passam a ser opcionais, abertas para quem desejar, *estiver precisando* etc.

A concentração é reiniciada, durando novamente de quarenta minutos a uma hora. Novamente, *world music* e *música étnica*. Neste momento as músicas já são *mais fortes*, de percussão, estilo tribal. Podem ser africanas, de índios norte-americanos ou músicas orientais. Para Janderson, trabalha-se o *chacra* básico, do centro, que diz respeito às questões mais duras e difíceis, como a relação familiar, amorosa, problemas estruturais de infância, vida intra-uterina, entre outros.

Chegamos neste momento ao miolo do trabalho, que se constitui num intercalar de doses de daime, músicas, hinos do Santo Daime (cantados ou escutados através de fitas cassete), hinos do Janderson, hinos do Chandra, entre outros. As músicas progressivamente tornam-se mais aéreas, do tipo *new age* (ver capítulo sobre *cosmologia*). Este período é o mais extenso, durando em média umas três horas.

Janderson comanda atenciosamente todo o trabalho: seleciona as músicas e hinos, atende pessoalmente os participantes, determina as interrupções e redirecionamentos do ritual. Ele coordena e orienta seus auxiliares na composição do ambiente como um todo:

---

individualizada de Deus em todas as pessoas: a luz, o amor, o poder de Deus, isto é, Deus em Ação."

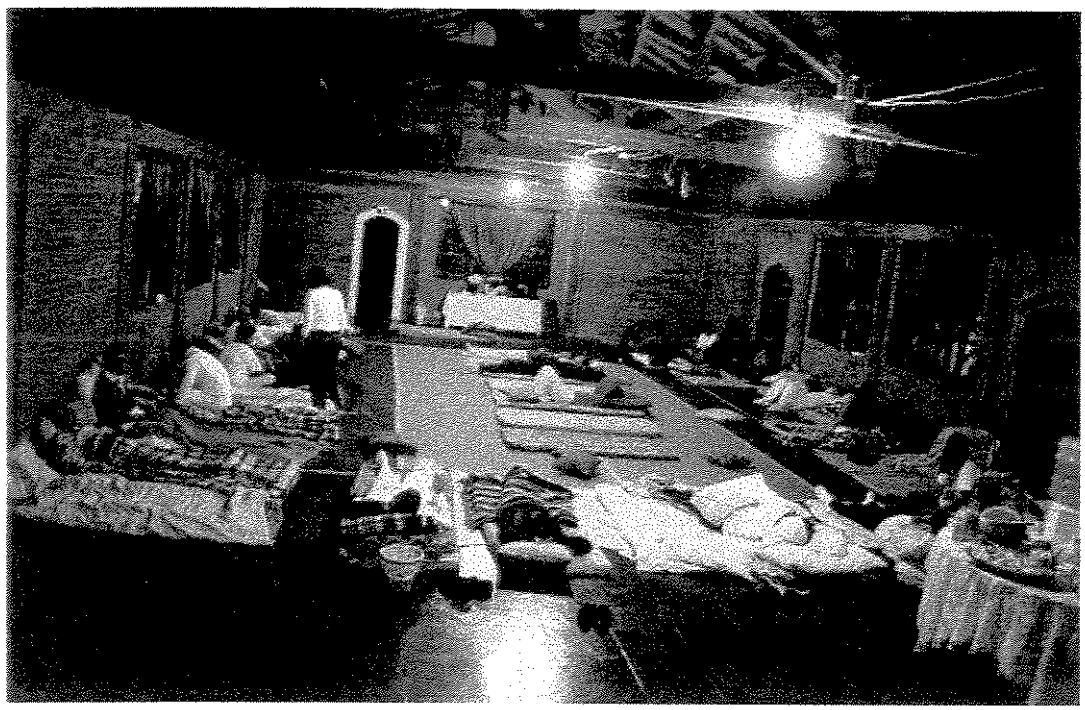


Foto: Fábio Pagliuso

11 – Participantes viajando na luz do Daime.

incensos, velas e alguns instrumentos musicais (como maracás, bongô e kalimba). Atua como uma espécie de *maestro mágico* e *místico*, compondo o ritmo e o ambiente do salão, que vai se alternando conforme as experiências particulares e em sintonia com o movimento do conjunto dos participantes. O comandante escolhe e alterna também as luzes: azuis, verdes, vermelhas, amarelas.... *O espaço ritual é assim constantemente fabricado, produzido.* Existe, pois, uma dimensão de *teatralidade*, de encenação no ritual, de *espetáculo*.[83]

Nas sessões do *Caminho do Coração*, eventualmente pode ocorrer uma espécie de intervalo silencioso: uma quebra na estrutura do ritual, suave e discreta. As pessoas vão ao banheiro, dão uma conversadinha, se abraçam, visitam um companheiro, algumas risadinhas etc. Durante alguns minutos a formalidade é posta de lado e o papel de rituando é amenizado. A quebra - não anunciada nem formalizada - na estrutura formal serve apenas para retomá-la com mais força, mais solenidade; enfim, reafirmá-la.

Durante o trabalho, são recorrentes os vômitos e as diarréias. Estes, como veremos (na seção *cura* do capítulo sobre a *cosmologia*), são produtos freqüentes do efeito do chá e possuem um significado positivo no âmbito do grupo. Durante os momentos mais difíceis do trabalho, as pessoas se ajudam mutuamente, formando uma rede de cooperação e apoio mútuo. Alguns membros mais antigos do grupo, como o Guto, possuem especificamente a função de acompanhar as pessoas durante essas *passagens*, levando-as ao banheiro, vigiando-as, amparando-as.

Caminhando-se em direção ao final do trabalho, há músicas de MPB. Alguns dos cantores favoritos do grupo são Milton Nascimento, Roberto Carlos, Oswaldo Montenegro e Guilherme Arantes, Leila Pinheiro e Almir Sater, entre outros.[84] Algumas pessoas passam a cantar acompanhando as fitas. Estas músicas alegres, românticas ou de tônica espiritual proporcionam o início do "retorno" gradual da experiência. Os participantes começam a se

---

[83] Eliade (1982) observa que a sessão xamânica possui um caráter dramático; os preparativos deste drama e o seu desenvolvimento seriam, por si mesmos, instrumentos capazes de exercer uma influência benéfica no doente. Taussig (1993) aborda o ritual do yagé entre os indígenas da Amazônia colombiana como um *teatro ilusionista*, comparando-o ao teatro de Artaud. Taussig se vale também da idéia de teatro épico. Para o autor, este teatro é produto do poder mágico que é atribuído pela história colonial ao xamã índio.

[84] Grande parte da estrutura do ritual da UDV consiste em escutar fitas. Voltaremos a este tema em outra oportunidade.

mexer. Algumas pessoas sentam-se. O contato entre todos passa a ser maior. Formam-se, enfim, "bolinhos" de pessoas deitadas, abraçadas, entrelaçadas.

Como encerramento, um período de dança. Todos ainda sob o efeito do poderoso chá têm espaço para se movimentar livremente, em clima de festa. A idéia básica é que você *deixe a dança acontecer em você*. De acordo com Chandra,

> "a dança é para mobilizar tudo isso [os aprendizados] num nível emocional corporal (...) para instigar uma alegria e uma celebração saudáveis que também de certa forma podem levar à cura. Então a dança também é utilizada em um contexto terapêutico dentro do trabalho, é como para celebrar e para selar mesmo uma comunhão em um nível de confraternização."

Para Janderson e Mara, há outra interpretação: a dança seria para *acordar*, para trazer o sujeito de *volta para a terra*.

O lúdico, a festa, portanto, são revestidos de caráter sagrado. Goulart (1996) mostra como o Santo Daime possui raízes culturais nos antigos festejos populares do catolicismo rústico. Aqui, entretanto, as músicas eleitas são, dentre outras fontes, retiradas do universo do Osho, cantadas em inglês pelos discípulos de Puna (comunidade central na Índia, ver capítulo sobre a *cosmologia*). Do forró com daime originário do culto criado pelo Mestre Irineu[85] ao daime *new age*!

É importante frisar que a dança, neste contexto, é construída em oposição ao bailado do Santo Daime. Nas palavras de Chandra:

> "quando você movimenta o corpo em dado momento dentro do trabalho, a movimentação corporal não exatamente o bailado, mas uma movimentação mais livre, mais espontânea, serve para você estar irradiando outros tipos de força assim, e trabalhando no nível somático."

---

[85] Goulart 1996 e Cemin 1998 recriam as origens do Santo Daime. Segundo relato de antigos, coletados por ambas, inicialmente os aniversários de alguns *irmãos* e dias de santos eram comemorados com festas em que se tomava cachaça e se dançava muito, pois o Mestre Irineu era, conta-se, um homem alegre e festeiro. A partir de 1955, foi abandonada a cachaça e passou a ser realizado o forró com daime. Depois foi instituído o bailado. No início, findo o bailado, ainda se continuava a festa, só que sem cachaça. Posteriormente, foram abolidas as festas com cachaça bem como o forró com daime, prevalecendo somente bailado, sem festa após o seu término.

Em outro momento, ou a partir de outro ponto de vista (Janderson), não há, aparentemente, o contraste entre bailado do Santo Daime e dança. De fato, pode ser feito o bailado do daime em círculo:

> "acho o bailado do Daime - dois prá lá, dois prá cá - ótimo. São trabalhos diferentes mas que podem caminhar juntos. Talvez como ioga e ginástica ou tantra e ioga."

Após uma meia hora de dança, em alguns trabalhos é cantado e bailado, com enorme alvoroço e alegria, o penúltimo hino do hinário *o Cruzeiro*, do Mestre Irineu, *Eu Cheguei nesta casa*:

> "Eu cheguei nesta casa
> Eu entrei por esta porta
> Eu venho dar os agradecimentos
> A quem rogou por minha volta
>
> Eu estou dentro desta casa
> Aqui no meio deste salão
> Estou alegre e satisfeito
> Junto aqui com os meus irmãos
>
> Ia fazendo uma viagem
> Ia pensando em não voltar
> Os pedidos foram tantos
> Me mandaram eu voltar
>
> Me mandaram eu voltar
> Eu estou firme vou trabalhar
> Ensinar aos meus irmãos
> Aqueles que me escutar"

Este é um hino de grande importância no Santo Daime e encerra o hinário *o Cruzeiro* (à exceção de outros hinos cantados apenas em situações especiais). Segundo alguns relatos, M. Irineu teria abandonado o corpo e ido até o *astral*, voltando de lá ao mundo terrestre a pedidos.

Durante o bailado são dados vivas, prática cuja origem está no Santo Daime. Um *homem* puxa o viva, por exemplo: "Viva o Mestre Império Juramidam!" ao que todos

respondem, "Viva!".[86] São dados Vivas, no caso do Caminho do Coração, a entidades ausentes (ou ligeiramente modificadas) do panteão daimista, como é o caso do *Sagrado Mestre Jesus Cristo* e da *Santa Estrela da Conceição*, conforme veremos na seção sobre os *hinários*, adiante.

Novamente é feita uma grande roda. As pessoas vão se recompondo para a reinserção no ambiente social, de volta de suas viagens individuais. Cada um dá o seu *feedback* a respeito do trabalho. São relatados vôos astrais; regressos à vida intra-uterina; lembranças da infância de sensações no berço; episódios traumáticos (re)vividos; contato com parentes já mortos; viagens a vidas passadas; enfrentamentos com aspectos obscuros da própria personalidade; sensações de horror, medo, contato com o mundo das trevas; sentimentos de amor, de sensação de fusão e unidade com o cosmos e com a totalidade; declarações de amor mútuas entre os presentes. Alguns retomam as falas iniciais, relatando o sucesso ou fracasso do empreendimento. Mesmo no segundo caso, em geral este é compreendido, não obstante, de forma positiva. Como se vê, a moldura dentro da qual os participantes relatam suas experiências está intimamente ligada ao quadro cosmológico do *Centro Terapêutico* e suas múltiplas terapias (como, por exemplo, a ênfase no retorno à vida intra-uterina e infantil, base da terapia do renascimento). Janderson, novamente, comenta e intermedia as diversas falas, fazendo, eventualmente alguma pequena preleção. Um dos recursos utilizados também, em resposta aos anseios do depoente, é a evocação de algum hino. Após cada fala, palmas silenciosas e saudação do participante por todos.

Gostaria de citar um exemplo concreto de como opera a categoria *intenção* no *Caminho do Coração*, do ponto de vista dos participantes, para que o leitor possa contemplar seu funcionamento na prática. Cynthia contou que seu pai tem uma formação metodista. Ele sempre soube de todos os seus *estudos*, do seu interesse pelo oriente, pelo Santo Daime etc., mas sempre *questionou muito tudo*. Algumas coisas que o pai falava incomodavam profundamente a filha, como certo sarcasmo com relação ao tema. Então ela

---

[86] No Santo Daime, apenas os homens podiam dar e responder aos Vivas. Há cerca de um ou dois anos, as mulheres receberam autorização do Mapiá para participar do coro de respostas (mas não *puxar* os vivas). Mesmo com a mudança formal, na prática, a ala feminina do salão faz-se ouvir pouco neste momento. Obviamente, estas regras são revestidas de uma simbologia de caráter espiritualizante.

começou a se perguntar: "se eu tenho tanta certeza, o que que tá me pegando?". Nas suas palavras:

> "Aí através do daime eu vi que tinha uma necessidade profunda de reconhecimento [das coisas que havia conquistado através do seu *trabalho interno*]. E que essa necessidade de reconhecimento eram raízes de infância. E que isso tinha a ver com o complexo de Édipo que eu tinha de criança. Era como uma cebola. Primeiro eu vi que eu estava querendo o reconhecimento dele (...) aí depois a gente aprofundava em conversas, na terapia individual, tomava daime, ia aprofundando: "onde tá a raiz disso? (...) eu fui rememorando sentimentos através da bebida. O sentimento do desejo da criança pelo pai foi uma coisa que eu vivi em trabalho. Eu rememorei esse sentimento: eu entendi isso no trabalho, quando eu senti o desejo."

No momento da roda final, fica explícito que Janderson é considerado pelos presentes como um *Mestre* vivo. Não foi possível detectar até onde este título alcança: aparentemente, não chega a possuir o *status* de figuras como Jesus, Mestre Irineu ou Osho (centrais para o grupo). Talvez mais de um conselheiro, orientador, ayahuasqueiro mais experiente ou coisa que o valha. Cynthia usou o termo *facilitador*, parte do jargão, aliás, do mundo místico-esotérico. Janderson possui o *status*, no seu grupo, equivalente talvez à mais alta hierarquia do Santo Daime (como o Padrinho Alfredo e a sua mãe, a Madrinha Rita) e não a de um simples comandante ou padrinho local. Seja como for, o fato é que os pacientes-daimistas o têm em alta estima.

A respeito da relação *Mestre/discípulo*, cito um episódio. No final de semana de vivências intensivas com a ayahuasca no *Osho Meditation* (ver adiante), Janderson entregou uma carta (julho 1999) a todos os participantes, abordando temas polêmicos com relação ao seu trabalho.[87] Um deles foi intitulado por ele de *idolatria*. Lê-se aí:

> "Quando o trabalho envolve questões ligadas à espiritualidade, fácil é cair no fanatismo e fazer do facilitador um ídolo ou do próprio movimento um instrumento de idolatria. Existem aqueles que por

---

[87] Ele conta que o conteúdo da carta foi *recebido*, por ocasião em que teve uma visão, de manhã cedo, sem tomar daime: "Eu vi dois homens orientais. Um deles era um iogue, estava em posição de lótus, coluna alinhada, moreno, dava para ver que era um hindu. Ao lado, uma pessoa com barbas brancas, cabelos brancos. E ao lado tinha um outro, uma pessoa que eu não pude ver. Vi de olhos fechados; eu abri e continuei vendo. Depois sumiu. E tinha um símbolo também. Um deles também estava tocando um tambor e este tambor tinha um símbolo de couro muito bonito. Tinha uma estrela de seis pontas, com vários outros símbolos juntos, que eu não consigo me recordar mais. E quando sumiu esta imagem eu comecei a entrar no canal. Num estado alterado de consciência eu comecei a receber uma mensagem."

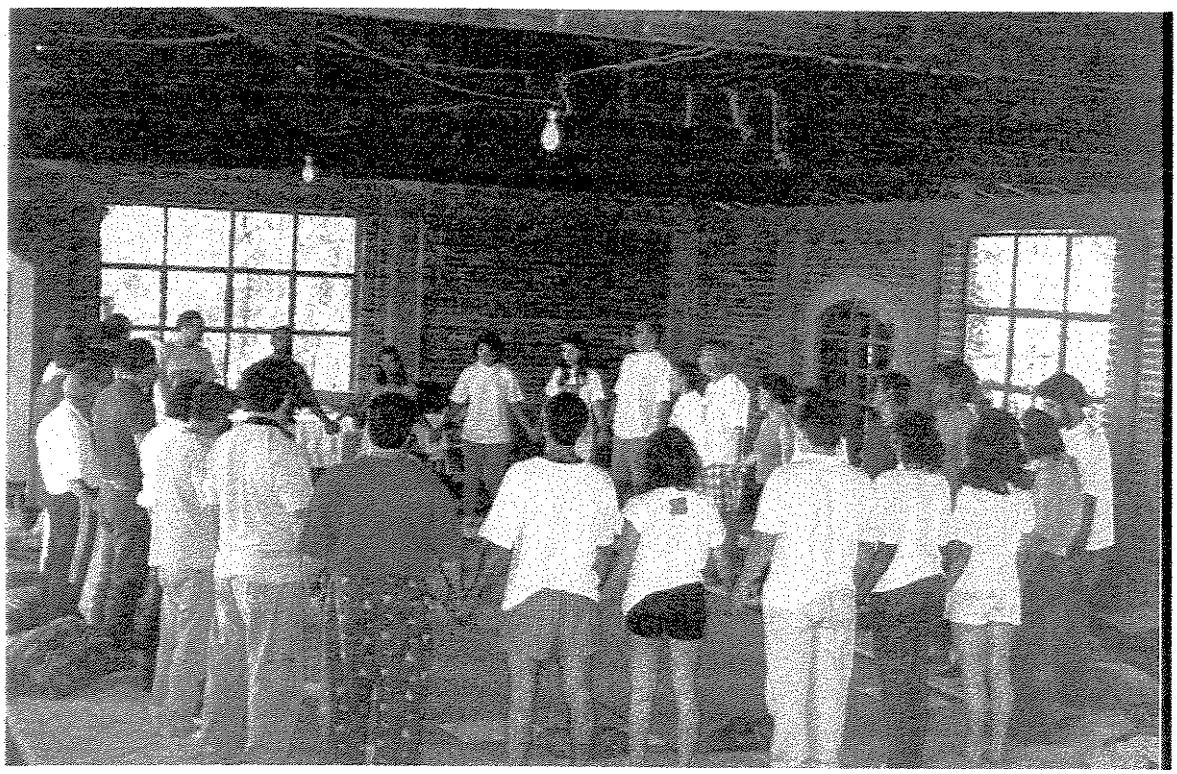


Foto: Fábio Pagliuso

12 - Fechamento do trabalho do *Caminho do Coração.*

> outro lado tanto medo tem de se fanatizarem, que rejeitam qualquer possibilidade de entrega. Estamos falando de extremos de uma mesma coisa: o ato de aceitar ou rechaçar cegamente é fanatismo ou idolatria (...) Porém o processo de idolatria em algum nível pode ser considerado como um desdobramento do processo transferencial da psicanálise".

Podemos observar como o processo como um todo é reflexivo, característica esta da pós-modernidade (Giddens 1990 e 1991), conforme discutimos na introdução e retomaremos ao longo deste trabalho.

O fechamento do ritual do *Caminho do Coração* vai ocorrendo sucessivamente. É refeito o círculo inicial, com todos de pé, dando-se as mãos. O mantra OM é repetido três vezes. Canta-se o hino 29 do Hinário de Janderson, do qual destacamos um trecho:

> "Visitei as alturas celestes
> Trago o brilho da Estrela em mim
> Sinto agora a firmeza do Mestre
> Que se faz aqui neste jardim"

O líder fecha finalmente o trabalho através de uma fórmula um pouco alterada do Santo Daime, evocando Juramidam. Todos ficam de pé e de mãos dadas em círculo, enquanto Janderson fala:

> "Em nome do Ser Supremo que habita dentro de cada um
> Em nome de todos os seres divinos da Corte Celestial
> Com a ordem e a proteção da força viva da Floresta Mestre Império Juramidam
> Com as graças do Sagrado Mestre Cristo
> do Sagrado Mestre Jesus
> da Santa Estrela da Conceição
> Está encerrada está sessão
> Meus Irmãos e minhas Irmãs
> ALEGRIAS!"

Toda a concepção do trabalho terapêutico com a ayahuasca pode ser interpretada à luz das idéias de Sennet (1993). Ele estuda a relação entre o indivíduo e a esfera pública. O autor mostra como no século XVIII o espaço público representa a esfera da sociabilidade, enquanto a esfera privada diz respeito à realização das necessidades individuais "naturais". Na modernidade, ao contrário, argumenta ele, o espaço público destina-se somente à passagem e não à permanência. O espaço público perde, desta forma, sua sociabilidade.

Para Sennet, com o espaço público morto, as pessoas procuram o terreno do íntimo. O último passa a penetrar na esfera pública: é construída, assim, uma *visão íntima da sociedade* que *enfatiza o psicológico*.

De acordo com Sennet, o século XX superpositivisa esta idéia de autoconsciência, privatizando a psique. Há uma obsessão pela individualidade, uma busca romântica de auto-realização da personalidade. As pessoas tornam-se ensimesmadas - o autoconhecimento é um fim em si mesmo.[88]

Observamos nos depoimentos do *Caminho do Coração* esta ênfase moderna na personalidade, no autoconhecimento, na autenticidade. Isto não exclui, paradoxalmente, uma crítica à própria dimensão individualizante da modernidade, através da formulação de discursos que valorizam o coletivo, a totalidade.

Este tema está ligado ao da *reflexividade* (Giddens 1990, 1991). Janderson, como vimos (e provavelmente também os seus adeptos), realiza uma auto-reflexão constante em torno das suas práticas. O uso da ayahuasca numa versão terapêutica é um bom exemplo da reflexividade do *self* na modernidade, marcada pelo crescimento dos modos de terapia e consulta de todos os tipos.

Por fim, a partir desta descrição inicial do *Caminho do Coração*, cabe uma reflexão mais genérica sobre o surgimento constante, no âmbito ayahuasqueiro brasileiro, de novos grupos.

Paden (1996) afirma que as religiões traçam linhas: elas distinguem entre o que é compatível e o que é incompatível com o sagrado. Esta polaridade sagrado/profano, contudo, não é monolítica e sim relativa: depende da posição social e religiosa do sujeito. É portanto posicional, relacional. Creio que na experiência com a *ayahuasca* em geral existe um grande campo maleável aberto para as exegeses pessoais em relação aos códigos postulados pelo universo simbólico e ritual. Seria mesmo uma característica própria das experiências extáticas através do uso de psicoativos. Talvez isto ocorra, em certa medida, justamente pois o acesso ao saber é de alguma forma livre a todos, uma vez que as *revelações* são obtidas

---

[88] O livro de Sennet é um ensaio. Não há um rigor historiográfico, a metodologia e fontes não são explicitadas. Alguns críticos vêem suas idéias como conservadoras, na medida em que não permite ver algo que constitua um novo padrão de relações públicas. Entretanto, alguns de seus *insights* podem ser úteis para nós.

individualmente através do *contato direto* e *imediato* do sujeito com o transcendente via bebida, gerando, desta forma, diversas possibilidades de interpretações pessoais, isto é, versões e projetos diferenciados em torno da verdade.

Evidentemente, alguns sistemas são mais rígidos do que outros, mais ou menos inclusivos, ecléticos ou holísticos. Retomaremos esta discussão no capítulo sobre a *cosmologia* do *Caminho do Coração*. Por hora, daremos continuidade à análise dos diversos tipos de rituais realizados por Janderson.

3.2. Trabalhos de hinário

Estes trabalhos são realizados esporadicamente, não seguindo um calendário fixo. Nesta ocasião, canta-se o hinário completo do Janderson. Este tipo de atividade é realizada em datas como a passagem do ano astrológico, quando o sol entra em áries; o aniversário do Janderson (9/11); dia das mãe e dos pais; o aniversário do Chandra (nessa ocasião, canta-se o hinário dele), entre outras a serem escolhidas.

A maioria dos participantes dos diversos grupos são convidados para essas ocasiões especiais. Os trabalhos de hinário são considerados dias de festa, de celebração, de alegria: dia de reunião de todos e de reencontrar velhos amigos.[89]

Do ponto de vista do Janderson, os trabalhos de hinário são mais *devocionais*, mais *espirituais*, nas suas palavras: "uma oportunidade de estar estudando a questão esotérica". Como vimos, para o líder, o *Caminho do Coração* é um trabalho psicoterapêutico, cujo enfoque está voltado sobretudo para a resolução dos problemas e dilemas do paciente. Nos trabalhos de hinário esta dimensão torna-se secundária, enfatizando-se a esfera espiritual per se, o que inclui louvar e agradecer aos seres divinos.

Na concepção do grupo, estes trabalhos, portanto, aproximam-se mais da linha do Santo Daime , pois conforme viemos discutindo até o momento, o último é tido como mais estritamente devocional e menos terapêutico. Segundo Janderson, nos trabalhos de hinário, tal como no Santo Daime, todos produzem conjuntamente o trabalho, ao passo que no

---

[89] Participei do hinário do ano novo astrológico, dia 20/03/1999 e 21/03/2000. Estiveram presentes cerca de 30 a 40 pessoas em cada ocasião.

Caminho do Coração o trabalho é *oferecido* para o grupo; eles se limitam *a ouvir e entrar em suas histórias.*

É formado um grande círculo. Todos se sentam: na maioria das vezes, embora nem sempre, de um lado homens e de outro mulheres. Este princípio é retirado da estrutura do Santo Daime, onde se compreende que as energias de cada sexo seriam diferentes e complementares. A idéia é de que esta energia *circula* pelo salão na roda que é formada, produzindo assim uma *corrente* por onde circula a *força*. Enquanto no Santo Daime os papéis de gênero são bem definidos e marcados, no caso do Janderson não.

Não existe uma roupa especial para se participar do trabalho, embora o branco seja recomendável. Na seleção de roupas de alguns membros há uma estética algo orientalizante: símbolos como o OM, figuras de templos e motivos hindus e assim por diante.

No centro há uma mesa, onde são colocados alguns símbolos rituais: uma vela, incensos, água, cristais (representando os quatros elementos: fogo, ar, água e terra), uma foto do Mestre Irineu e o *Cruzeiro*. O último é o símbolo central do Santo Daime. Trata-se de uma cruz com dois braços transversais, o de baixo mais comprido do que o de cima, que é conhecida também como *Cruz de Caravaca* ou *Cruz de Lorena* (MacRae 1992).[90] Para os daimistas, o segundo braço representa o Mestre Irineu, ou a segunda volta de Cristo. No Santo Daime, o Cruzeiro é colocado sobre a mesa central da igreja que geralmente possui forma de uma estrela de seis pontas. Este é considerado o ponto do qual emana e de onde se capta a energia do *Astral* para o salão (cf. Groisman 1991, MacRae 1992).[91] No caso do Janderson, a estrela hexagonal é substituída por uma pequena mesa circular.

---

[90] Esta cruz é bastante comum nas populações camponesas de partes da América Latina. O livro *La Santa Cruz de Caravaca*, um livro de orações de origem medieval espanhola, é comumente utilizado pela população pobre e mestiça do Peru (Luna 1986).

[91] Por isso, Ferreira (1996) se vale do *simbolismo do centro*, tal qual definido por Eliade, para interpretar o Cruzeiro como o *Axis Mundi*, o "Centro do Mundo" do cosmos daimista, o lugar sagrado por excelência. Segundo Eliade (1993: 241-242), a variante mais propagada do simbolismo do centro é uma Árvore, a Árvore da Vida ou a Árvore Cósmica, que se encontra no centro do universo e liga o Céu, a Terra e o Inferno: um poste cósmico que sustenta o mundo, eixo entre os três mundos. Ainda segundo o autor (em Ferreira 1986: 64-66), o cristianismo interpretou e utilizou esse símbolo da Árvore do Mundo: "A Cruz, feita da madeira da Árvore do Bem e do Mal, toma o lugar da Árvore Cósmica: o próprio Cristo é descrito como uma Árvore (Orígenes)."

A abertura e o encerramento dos trabalhos são realizados da forma-padrão, como no *Caminho do Coração* (ver acima). Em seguida é servido o daime, individualmente, com um fundo de música oriental.

O ambiente começa a tornar-se solene; aos poucos, o silêncio vai penetrando na sala.

Tem início a concentração. Por cerca de 40 minutos, mantém-se silêncio absoluto (interrompido apenas por vômitos, choros ou soluços, deslocamentos ao banheiro etc). Músicas étnicas (sobretudo orientais) e *world music* selecionadas são colocadas e recomenda-se aos participantes que prestem atenção absoluta na música, tida como fio condutor da experiência. Isso é comum ao Santo Daime, embora no último este papel seja exercido pelos hinos.

Inicia-se o hinário: os hinos são cantados um após o outro em ordem cronológica. Um bongô, alguns maracás e violões acompanham a cantoria. Um núcleo pequeno de pessoas conhece bem os hinos, cantando firmemente, enquanto outras acompanham ou tentam aprender. Janderson vem insistindo, recentemente, para que as pessoas se envolvam com o processo de aprendizado dos seus hinos. Passou a haver, no percurso de realização deste estudo, maior número de ensaios dos anos (canto e instrumentos, pois no início não havia nenhum violão no salão).

O trabalho passa por ondas sucessivas diferentes, que, grosso modo, correspondem ao entusiasmo do grupo: momentos mais pesados, quando os hinos são cantados com maior dificuldade, de forma arrastada (talvez por isso mesmo sejam momentos mais duros), a momentos de total empolgação coletiva. Os participantes então começam a bater palmas, cantar alta e animadamente e os hinos são repetidos diversas vezes e assim sucessivamente.

É introduzida uma ruptura e realizada nova concentração. Após outros 40 minutos o hinário é retomado. O trabalho dura ao todo cerca de oito horas e pode ser realizado durante o dia ou durante a noite.

No final é colocada uma fita com o *Cruzeirinho*, o conjunto dos 13 últimos hinos do hinário do Mestre Irineu. O Cruzeirinho é considerado pelos adeptos do Santo Daime como o resumo do Hinário o *Cruzeiro*, isto é, das suas Santas Doutrinas (MacRae 1992). A fita utilizada é uma gravação de Mano, um músico *new-ager* que faz arranjos especiais dos hinos do Santo Daime (ver último capítulo e adiante). No último hino do Cruzeirinho as pessoas

se levantam e *bailam* no ritmo de marcha, dois prá lá, dois prá cá, fechando o trabalho conforme o padrão do *Caminho do Coração*.

Como se pode observar, existe a permanência de alguns símbolos do Santo Daime: a mesa central, o Cruzeiro, a eventual separação dos homens e mulheres. Entretanto, estes ganham centralidade e importância re-dimensionados e/ou transformados: por exemplo, homens e mulheres, diferentemente do Santo Daime, formam uma única fila para tomar o líquido. Outros símbolos são rejeitados: por exemplo a farda não é utilizada. Enquanto no Santo Daime o hinário é um dos pólos rituais centrais, para o grupo de Janderson o hinário é *uma* atividade entre várias outras.

3.3. Trabalhos de concentração

Janderson tem como projeto realizar trabalhos de concentração uma vez por mês junto a seu grupo, embora estes ainda não estejam plenamente em vigor.

De acordo com Janderson, o trabalho de concentração possui como objetivo ajudar as pessoas a *se firmarem*. Ou seja, desenvolver maior controle sobre a força da bebida e estabilidade na experiência, o que permite maior sustento para a realização do *vôo espiritual*. Esta iniciativa, no meu entender, é uma tentativa de consolidar o grupo, ou seja, criar uma base de pessoas capazes de sustentar o projeto como um todo.

Ainda de acordo com o informante, "a idéia é tomar o daime e aprender a fazer silêncio, (...) para aprender realmente a silenciar e aprender a estar confortável também dentro do silêncio". Este silêncio é compreendido de forma análoga aos exercícios de meditação e respiração, um estado de transcendência, de capacidade de distanciamento e despreendimento com relação à própria mente (ver seção *Linha Oriental* no capítulo sobre a *cosmologia*).

No Santo Daime, as concentrações ocorrem duas vezes por mês, todos os dias 15 e 30. Este é o modelo para o projeto de Janderson. A novidade introduzida por ele com relação ao seu sistema de origem é a adoção de exercícios de respiração suave e outras técnicas de meditação e de corpo.

3.4. Trabalhos de banca

Estes trabalhos são realizados com uma freqüência ainda mais irregular do que os trabalhos de hinário.

Trata-se de trabalhos voltados para pessoas que, nas palavras de Janderson, *estão enroscados com a sua mediunidade*. Ao longo do processo terapêutico individual ou das terapias em grupo realizados no *Centro Terapêutico*, e durante os trabalhos de daime, algumas pessoas demonstram maior abertura e/ou vulnerabilidade para o contato com o mundo dos espíritos. Este grupo de pessoas é separado e se reúne para os trabalhos de banca, que, novamente de acordo com o líder, são "basicamente uma escola de médiuns, onde as pessoas realmente colocam para fora, ali, todas as suas histórias".

O princípio que norteia a realização destes trabalhos pode ser compreendido através das relações entre os conceitos de **incorporação** e **canalização**. Enquanto a primeira seria um contato mais *duro*, *direto* e de certa forma, *primitivo* (no sentido de pouco desenvolvido) com os espíritos, a segunda representaria uma possibilidade de comunicação mais *elevada*, mais *abstrata* e *menos bruta*, sendo, portanto, *superior*, ou seja, almejada.

O processo de passagem da incorporação para a canalização é compreendido como um processo de *sutilização*. Entretanto, para se atingir a possibilidade de canalizar seres do plano Astral, para conseguir transcender esta etapa, algumas pessoas precisam passar pelo processo de incorporação. Na definição de Janderson, canalizar:

> "é uma comunhão telepática com o plano espiritual, com os seres que até se aproximam mas não têm incorporação física, não têm escândalo (...) Mas para a pessoa chegar nisso, alguns pelo menos precisam passar pelo processo da incorporação".

Em outro momento, apresentou uma outra definição de canalização:

> "É uma luz que está em você e está no todo. Nesse momento nós nos tornamos *canais*. Existe uma comunhão com a fonte, a fonte de luz original. Nesse momento você se torna uma coisa só, se torna uno com a fonte."

Aqui, a *canalização se torna o idioma privilegiado para a possessão.* Evidentemente, este tipo de trabalho se torna possível somente quando este tipo de idioma (da canalização e da possessão) é compartilhado pelos membros do grupo.[92]

Nos trabalhos de banca existe, portanto, espaço para a incorporação ou canalização de entidades específicas da *linha da umbanda.* Janderson, como vimos no primeiro capítulo, teve uma passagem pelo universo da umbanda e do candomblé, o que é atestado também pelo seu hinário, onde há diversos hinos que evocam pretos-velhos, caboclos, orixás, exus etc (ver seção sobre *Hinário do Janderson* no capítulo sobre a *cosmologia*). No próprio Santo Daime, por sua vez, existe, nos termos nativos, uma *linha de umbanda.*

A estrutura dos trabalhos de banca é semelhante à dos demais (abertura, fechamento, organização do espaço ritual, conversas que precedem e finalizam os trabalhos etc). Há, contudo, uma seleção específica de hinos do Santo Daime e do Janderson que seriam da *linha* de umbanda. Na primeira parte do trabalho', há hinos de umbanda, depois Janderson afirma que *vai subindo.* Tal seleção, seguindo a lógica dos demais trabalhos, envolve a idéia de uma **evolução**, uma progressão linear e gradual do mais *básico, duro* ao mais *elevado.*

Qual é a relação entre as atividades de banca, relacionadas à umbanda, e as atividades de hinário, que remetem ao Santo Daime? Qual a relação entre a linha da umbanda e a linha do daime no caso do Janderson? Esta é uma discussão complexa que será apenas iniciada aqui.

Partimos ressaltando que possessão, já incipiente com o P. Sebastião (ver MacRae 1997), tende a se desenvolver cada vez mais na doutrina do Santo Daime como um todo, os assim chamados trabalhos de *Umbandaime.* O trabalho de São Miguel recentemente vem ganhando uma identidade mais definida e maior destaque na doutrina. Este, considerado *um trabalho de banca* (CEFLURIS 1997: 25), tem como finalidade "praticar a 'doutrinação dos espíritos sofredores'", podendo haver incorporação de entidades espirituais, estimulando

---

[92] Observa Clodomir Monteiro (no prelo), citando Crapranzano (1977: 1-40), que: "O fenômeno de possessão, não como fantasia patológica, mas sim como fenômeno cultural, pode manter sua credibilidade e plausibilidade somente através da circulação contínua do discurso que o interpreta como possessão. É imprescindível na construção cultural da possessão a circulação do discurso que envolve um conjunto de idiomas de possessão, validando os casos concretos de possessão que venham a surgir na vida real. O processo é dinâmico. Cada manifestação de um espírito é interpretada de acordo com o padrão transmitido

mesmo a possessão (idem: 202). No CEFLURIS existe também o trabalho de *Cruzes*, conhecido como trabalho de desobsessão ou exorcismo (CEFLURIS 1997: 25-6). É realizado em benefício de alguém que está doente, geralmente relacionado a um caso de *encosto* (Goulart 1996: 201). A estrutura é semelhante aos demais, embora haja algumas especificidades.

Neste sentido, não é surpresa que Janderson navegue neste conjunto de interseção entre Santo Daime e Umbanda. Dessa união surgem questões teóricas relevantes, que merecem um comentário à parte, como a relação entre duas formas de comunicação com o mundo espiritual: a possessão e a miração.

Guimarães (1992) pesquisou a trajetória de um terreiro de umbanda que realizou a junção da Umbanda (cujo ritual estaria voltado para a possessão) com o Santo Daime (ênfase na miração) no Rio de Janeiro (R.J.). A mãe-de-santo do grupo estudado por Guimarães considera que sua contribuição junto aos fiéis do Santo Daime é ajudar a desenvolver a mediunidade de incorporação destes, abrindo espaço para a possessão no ritual do Santo Daime.

Destaco, oportunamente, que a relação entre transe e xamanismo é um tema já recorrente na área de estudos do xamanismo. Eliade (1982) define o xamã como aquele que realiza um vôo ao mundo astral (o espírito desprende-se da matéria). Isto implica numa espécie de metafísica ascendente, diferente, portanto, da possessão, que é uma encarnação, uma descida dos deuses ao homem. Lewis (1977) afirma que esta distinção é insustentável, pois o xamanismo e a possessão podem ocorrer simultaneamente: "de fato, por seu poder sobre os espíritos que encarna é que o xamã consegue tratar e controlar males causados por espíritos patogênicos em terceiros" (Lewis 1977 *apud* Guimarães 1992).

Uma forma intermediária entre a miração e a possessão seria a *irradiação*, prática que encontramos na Barquinha, ao lado da possessão. Aí os espíritos *irradiam* sua energia através dos médiuns, não chegando a haver uma incorporação propriamente dita (Sena Araújo 1988: 211-2). A irradiação, sugiro, se aproxima do conceito de Janderson de

---

ao longo do tempo. Mas, ao mesmo tempo, cada caso de possessão serve como um comentário sobre o "mito" existente em relação a esse espírito, acrescentando algo novo ao conjunto de narrativas."

canalização, embora o último represente, talvez, uma relação ainda mais indireta e abstrata com os espíritos ou com o mundo sobrenatural.

Esta progressão, tal qual definida por Janderson, ecoa a arqueologia espiritual proposta pela Umbanda, conforme nos demonstra o estudo de Guimarães (1992: 23-30). Na umbanda está presente a crença na reencarnação. Num extremo da hierarquia estaria Deus, no outro, os homens. Entre eles, os Orixás, elementos da natureza que recebem irradiações divinas. Os Orixás transmitem seus atributos a seus *mensageiros*, que realizam a ponte entre eles e os homens. No extremo inferior desses mensageiros estão os eguns (espíritos obsessores; almas penadas; seres que não possuem nenhum conhecimento espiritual). A seguir, encontram-se os exus e pomba-giras (energias mais próximas da esfera humana, como a agressividade e a sexualidade); são seguidos pelas crianças (que representam o claro, a luz, a pureza e a alegria de viver). Adiante, os que possuiriam maior prestígio: pretos-velhos (figura do pai ou de um terapeuta) e caboclos (associados aos índios que ao incorporarem no branco passam a ser caboclos; figuras guerreiras).

No *Caminho do Coração* a linguagem da umbanda (evolução, seres superiores e seres inferiores, possessão) é ressemantizada através da linguagem da Nova Era (energias densas e sutis, vibração, canalização): a linguagem vibracional tem uma estreita analogia com a tradução da possessão, feita aqui no 'idioma' da canalização. Ao invés de falar de possessão, Janderson utiliza uma linguagem em que o indivíduo se torna um "canal" com a "fonte de luz" original. Essa linguagem é compatível com a cosmologia de "energia" que é "captada" pelo indivíduo na forma de "vibrações". Em lugar de uma ênfase no vôo xamânico do indivíduo até o astral (central no Santo Daime), encontramos uma noção de "vibração" (central na Nova Era): nós "vibramos" em ressonância com a energia de níveis mais sutis.[93]

---

[93] É importante observar que a categoria Nova Era "vibração" extrapola os limites locais, sendo produto de um sistema mais amplo e global. De acordo com Amaral (comunicação pessoal: 2000), o significado vibracional vem de outras matrizes culturais – o conceito cristão (mais protestante do que católico) de contato direto com a divindade em diálogo mais com uma cultura xamânica do que com uma de possessão (através do material de divulgação antropológica sobre as culturas indígenas xamânicas norte-americanas às quais os criadores de vivências Nova Era têm acesso). No Brasil, onde a cultura de possessão é forte e através do diálogo com religiões tidas como legítimas para os *new agers* locais (como é o caso do Santo Daime), há a ressemantização do significado da possessão por intermédio de sua categoria vibracional e vice-versa, numa espécie de interpenetração mútua de significados. Amaral sugeriu que tratar-se-ia de uma *possessão epistemológica*, isto é, a confluência de categorias que se mantêm com significados diferentes,

A categoria de vibração remete à idéia de "freqüência", "egrégora" e "sincronicidade", que possuem centralidade neste universo, conforme veremos a seguir.

3.5. *Trabalhos de mesa branca*

O trabalho de mesa branca, também sem calendário fixo, seria uma *evolução natural* do trabalho de banca. Isto, pois enquanto nos trabalhos de banca existe a incorporação e/ou contato com os seres da umbanda, neste caso, a proposta é abrir um espaço de comunicação maior. Para Janderson,

> "é na verdade abrir as portas para quem tiver que vir, não necessariamente seres da umbanda, então vêm espíritos, seres, entidades outras, até a pessoa saber que entidade, o que é o ego, o que é uma invenção da cabeça, o que é uma memória de vidas passadas, o que é, o que não é, separando o joio do trigo."

Quanto à estrutura do trabalho de mesa branca, pode-se dizer que talvez teoricamente seja mais aberta. Entretanto, na prática, os hinos funcionam como chave reguladora do trabalho, como nos demais casos, aliados aos outros instrumentos e técnicas rituais utilizadas por Janderson, conforme vimos observando até o momento.

Já discutimos em outro momento a pluralidade de dimensões que convivem sem conflito no trabalho do Janderson, como por exemplo a convivência da miração com a canalização. Isto é possível através do conceito de **freqüência**, que, conforme argumenta Tavares (1998), é um dos denominadores comuns das diversas práticas do universo da Nova Era. Tomemos essa declaração de Janderson, por exemplo:

> "na verdade todas essas entidades, todos esses seres se apresentaram para mim depois que eu comecei a fazer os trabalhos com o daime, mas eu sinto que tem alguns seres que na verdade não vêm da *egrégora* do daime, mas *egrégoras* outras que eu estive conectado, e que estão auxiliando, faz parte do meu *grupo espiritual*, cada um tem seu grupo, você tem o seu, eu tenho o meu (....) De repente, o grupo desses seres atua na *freqüência* do daime, outros atuam em outras *freqüências*. Eu tive minha passagem pelo candomblé, então eu tenho algumas coisas que eu trago do candomblé, os orixás..." (grifos meus)

---

mas que se deixam "possuir" por significados que provêm de outras matrizes. O que é, aliás, segundo ela, o que a Nova Era faz em qualquer lugar do mundo.

A categoria **vibração** ou freqüência (e uma série de termos que são variações destes), de acordo com Tavares (1998), opera um deslocamento de uma conotação mais geral, do nível cósmico, para uma mais particular, da esfera individual. Na fala de Janderson citada acima, freqüência refere-se a esta dimensão mais geral, da "pulsação cósmica" (Tavares 1998b: 19).[94] É como se existissem sintonias paralelas em coexistência no universo, cada uma com seu *modus operandi* particular, compondo um conjunto harmônico. Eventualmente, as freqüências podem intercruzar-se. Freqüência pode ser compreendida também em relação aos conceitos de *falange, linhagens, egrégora* e *escola*.

Na umbanda cada entidade faz parte de uma determinada *falange* ou *linhagem* e essas compõem a estrutura básica da umbanda. Cada terreiro está ligado no Astral ao comando de determinadas falanges espirituais (Guimarães 1992: 31-32). Segundo a autora, no daime e na Umbanda, diferentemente do espiritismo - que possui uma doutrina fechada, cujos ensinamentos já estão todos escritos e codificados - existiria um sistema "aberto", onde a cada dia podem ser reatualizadas as mensagens do mundo espiritual (idem: 33).

Outro conceito que merece análise é o de **egrégora**. Este termo também é freqüentemente utilizado no Santo Daime. Egrégora representa linhagens ou "escolas espirituais". Contém, em primeiro lugar, uma dimensão social: a "nossa egrégora" é composta por pessoas com tal perfil, tal identidade etc.

O termo "egrégora", tal qual utilizado por Janderson, evoca um sistema aberto: as religiões ou grupos seriam fechados, fixos, determinados - e freqüentemente entram em choque pois são, no limite, irredutíveis. As egrégoras, ao invés, permitem recombinações, trocas, contato; enfim, virtualmente (e de fato) uma reconfiguração constante de seu conteúdo e limites.

O que me chama a atenção nesta noção é sua natureza, por assim dizer, democrática: a ênfase não está no conflito; ao contrário, este parece ser jogado para segundo plano. "Eles são de outra egrégora" sublinha não a diferença em si mas uma convivência com a

---

[94] No nível individual, Tavares mostra que para os terapeutas não médicos a desarmonia é tratada, no processo terapêutico, "como uma "eqüalização" entre as freqüências, permitindo que a "energia" possa "vibrar" adequadamente, recompondo assim o estado de equilíbrio perdido". (1998b: 19). Este equilíbrio "natural" possui diversas dimensões: física, emocional, psíquica e espiritual, e é recuperado a partir do realinhamento da vibração dos níveis mais sutis aos mais densos (idem: 21). O mesmo vale para o modelo terapêutico de Janderson.

alteridade, uma aceitação tácita desta. Entretanto, é necessário não superestimar uma suposta harmonia globalizante: conforme veremos no capítulo sobre a *cosmologia*, onde serão retomados todos estes temas, também pode haver conflito entre egrégoras e entre os traços internos que compõem uma mesma egrégora ou escola.

Chegamos então à outra dimensão contida neste conceito: a crença de que, no limite, cada indivíduo possui a sua própria egrégora (os seres que o acompanham, as entidades que pertencem às diversas egrégoras às quais ele adere, a junção de diferentes egrégoras e assim por diante). Como atesta literalmente Janderson: "faz parte do meu grupo espiritual, cada um tem seu grupo, você tem o seu, eu tenho o meu". Esta é, como vimos, uma característica da Nova Era: uma livre combinação de diversas tradições religiosas, culturais ou filosóficas de acordo com as possibilidades do sujeito-criador.

3.6. "Sat-Sang": Reuniões instrutivas

Os Sat-Sangs podem acontecer com ou sem o daime. Sat-Sang em sânscrito significa, segundo Janderson, *Encontro com a Verdade*. De acordo com ele, esta prática vem do hinduísmo: é o encontro dos discípulos com o Mestre. Inicialmente, há uma meditação. Depois, uma longa conversa, entremeada por algumas práticas. Tais encontros possuem também uma dimensão social, de reunião, de encontro. Pode haver depois do Sat-Sang um chá coletivo, bolachas, conversas etc.

Nos Sat-Sangs, os participantes têm o direito de formular as perguntas que desejarem para o líder, que responde na medida do possível. De acordo com Janderson, os temas abordados falam a respeito de questões genéricas sobre a vida, útil para todos e não apenas para quem as formula.

Como forma de resposta podem ser ensinadas técnicas de respiração da ioga, meditações, visualizações, explicações sobre a utilização de óleos e plantas específicas etc. Podem ser discutidos, ainda, aspectos do processo terapêutico de cada um.

No meu entender, os Sat-Sangs vêm se consolidando sobretudo como espaços de fixação da cosmologia do *Caminho do Coração*: um momento onde o líder explicita formalmente o seu sistema de crenças para o grupo.

3.7. *Fardamento (recebendo a* estrela*)*

O fardamento ocorre no Alto Santo, no CEFLURIS e na Barquinha. A farda é uma roupa cerimonial usada durante os rituais, concebida como uma proteção para quem a usa. A decisão de fardar-se é individual e espontânea (embora possa haver algumas pressões do grupo) e representa o desejo do sujeito de integrar-se plenamente na *doutrina*, nos dois primeiros casos tornando-se um membro definitivo do *Império Juramidam*. Tem evidentes relações com a simbologia militar e também remete aos uniformes escolares acreanos (Cemin 1998; MacRae 1992). Em qualquer uma das *linhas*, isto implica em direitos e deveres. Na UDV fala-se em filiação, em associação.

O fardamento não é, portanto, um tipo de trabalho especial mas algo que ocorre dentro dos trabalhos espirituais, representando um momento diferenciado da trajetória do indivíduo. No CEFLURIS (1997) é classificado como um ritual social (o fardamento está classificado neste capítulo junto aos diversos tipos de trabalhos apenas para destacá-lo).

No caso do Janderson ocorrem algumas modificações em relação ao Santo Daime: o fardamento não implica na utilização de uma farda, sendo reduzido à estrela, que contém uma águia por sobre uma meia-lua; também não é necessário usar a estrela durante os trabalhos.

De qualquer forma, o fardamento representa também neste caso um símbolo de adesão e compromisso. Os únicos que receberam a estrela do Janderson até o momento foram a Mara e o Chandra. A estrela que eles receberam de Janderson não funciona como forma de demarcação de autoridade dentro do grupo ou sinaliza algum tipo de hierarquia, mesmo porque eles não usam a estrela e a maioria dos membros do grupo nem tem consciência disto. Representou momentos especiais de Janderson com estes dois discípulos, mas nada impede que no futuro a estrela venha a funcionar como um símbolo de autoridade religiosa ou como emblema de pertencimento ao grupo.

3.8. *Vivências intensivas com a ayahuasca*

Eventualmente o grupo do Janderson reúne-se para realizar vivências em torno da ayahuasca, onde são mescladas outras atividades terapêuticas com as sessões de daime. Este tipo de trabalho é mais recente e ocorre no máximo de duas a três vezes por ano.

Janderson vem manifestando o interesse, entretanto, de a partir do ano 2000 reformular a estrutura do *Caminho do Coração* como um todo. Neste caso, ele juntaria os grupos um, dois e quatro num grande grupo que faria vivências com a ayahuasca uma vez por mês juntos, num sítio fora de São Paulo. Tais vivências poderiam abordar temas específicos, tais como mãe, pai, morte, nascimento, sexualidade, dinheiro, relacionamentos, espiritualidade, o orgulho (*Carta de Janderson...* 2000). O líder está montando uma parceria com um amigo do grupo que possui uma pousada na Juréia que abrigará estas atividades. Caso isto ocorra, implicará numa mudança significativa, pois o grupo passará a ser maior e a experiência sempre inserida num contexto de viagem (e portanto de lazer) e de práticas terapêuticas mais intensivas.

Ainda, estão planejados dois intensivões do *Caminho do Coração*: um de uma semana e outro de quinze dias. No *Centro Terapêutico* seriam realizados trabalhos de cunho mais espiritual, tais como concentrações, hinários e ensaios. Janderson continuaria atendendo os grupos de *sannyasins* (do *Osho Meditation* e de Americana), separadamente. O líder afirmou que *recebeu* que é necessário neste momento fechar o grupo como um todo, torná-lo um grupo fixo e coeso. De acordo com Mara, este processo de fechamento do grupo é cíclico, já tendo ocorrido outras vezes.

Durante o próprio processo de pesquisa o grupo vem redefinindo os seus contornos e propostas, o que evidencia a sua maleabilidade. Vejamos quais têm sido até o momento as vivências com a ayahuasca no grupo do *Caminho do Coração*.

3.8.1. Viagem ao Acre

Um pequeno grupo de pessoas viajou, em julho de 1999, para o que Janderson denominou de uma *iniciação espiritual*: um mergulho no universo local do Santo Daime. O objetivo central foi participar de um *feitio*, o processo de preparo do chá. O feitio foi liderado por Ramos, um dos grupos relacionados ao Alto Santo, o fornecedor de daime do Janderson.

Um dos objetivos do deslocamento é mostrar para o grupo o trajeto do *Caminho do Coração*, isto é, reconstituir *in loco* a partir de onde este trabalho se originou, uma espécie de processo reflexivo do próprio Janderson em conjunto com seus discípulos.

A viagem também se inspira numa busca ou num resgate das *origens* ou da *raiz* do Santo Daime, pois como vimos anteriormente Ramos é visto como um *guardião da história do Santo Daime*. Esta qualificação de Ramos por Janderson tem um peso específico e ecoa a imagem projetada de Ramos a respeito de si mesmo.

A ida ao Acre representa uma consolidação da liderança do Janderson, uma vez que este organiza e conduz um grupo de adeptos. Também é uma viagem importante para o próprio líder, pois ele pode *evoluir espiritualmente* aprendendo mais sobre a alquimia do chá.

Afirmar que as raízes do *Caminho do Coração* encontram-se no Acre é uma forma de postular uma antigüidade ao mesmo. De certa maneira, podemos pensar analogamente à viagem feitas por alguns sacerdotes paulistas em direção à África (e não somente à Bahia). Como afirma Silva (1998: 249-50), "essa travessia "constrói" uma origem mítica, constituindo-se em "atalhos" para a tradição".

O Acre vêm ganhando na cosmologia ayahuasqueira brasileira, sobretudo no que diz respeito ao Alto Santo, CEFLURIS e Barquinha, um lugar de destaque como **mito fundante.** As **origens** destes cultos residem aí, como vimos a partir da história de M. Irineu e também de Frei Daniel.[95]. Cemin (1998: 118) chega a utilizar a expressão a *Meca dos daimistas*.

Além disso, no caso do CEFLURIS, que se expandiu para o resto do país (diferentemente da Barquinha e do Alto Santo), há o fato de a sua sede central, o *Céu do Mapiá*, estar localizada no estado do Amazonas, porém numa área bastante vinculada geográfica, econômica e culturalmente ao estado do Acre. Segundo Soares (1994: 220-1):

> "o Daime propõe, em sua prática peregrina, em seus deslocamentos periódicos, sacralizados e ritualizados ao Acre, e também nas dobras latentes dos discursos, uma reinvenção do Brasil, da brasilidade ou da identidade nacional, articulando-a num projeto identitário religioso bem mais amplo e ambicioso".

---

[95] A UDV teve início em Porto Velho (RO), embora Mestre Gabriel tenha permanecido durante algum tempo no Acre (Andrade 1995). Neste caso, o estado do Acre não possui tanta centralidade, porém vale a idéia de que o manancial do saber original vem do *norte* do país. "Norte" tem um significado esotérico neste sentido: o norte geográfico como lugar real onde se originou o culto e o norte dos discípulos da UDV, no sentido de orientação (cf. Brissac 1999).

A Amazônia, em particular, ocuparia um lugar especial no nosso universo simbólico (idem):

> "A Amazônia, a floresta continental, guarda os impulsos mais recônditos e profundos, mais enigmáticos e primitivos, mais intempestivos, ferozes, indomáveis, selvagens, mas também pródigos, geradores de riqueza incomensuráveis e de abundância ímpar. Nem coração, nem razão: pulsa, lá, no interior sombrio e imperscrutável da selva, algo que é vivo e se manifesta por excessos, é fonte inesgotável de vida e permanente ameaça de aniquilamento e morte, algo que é irredutível e irremediavelmente outro, exterior, distante e também central, íntimo, próximo, presente." [96]

A ruptura de Janderson com o Santo Daime, de certo modo, é uma ruptura muito mais local, com os grupos da cidade de São Paulo, do que global. São mantidos vívidos alguns dos eixos simbólicos centrais da doutrina, como as concepções sobre o daime, o feitio, a importância do Acre, a existência do hinário e todos os outros elementos discutidos ao longo deste texto. Mesmo porque *a 'tradição' está distante*, não representando risco de conflitos ou gerenciamento sobre suas atividades.

Para o ano de 2000 está planejada uma outra viagem ao Acre, complementar a esta. Será para um bom hotel de Manaus, onde serão combinadas viagens de barco, passeios pela natureza e trabalhos espirituais. Deixando, nas palavras de Janderson, "que a natureza ensine por ela mesma". Neste sentido, Janderson rompe com a lógica da centralidade do Acre: como em outros casos, o símbolo é apropriado, porém perde a soberania que tinha no sistema de origem, passando a constituir mais um entre outros elementos do *Caminho do Coração*.

A respeito do tema da *natureza*, Keith Tomas (1988) mostra como a consolidação do período moderno – o aparecimento de uma nova ordem industrial, o crescimento urbano, a separação entre mundo urbano e rural - produziu uma nova sensibilidade ecológica. Justamente quando a natureza passa a ser tratada mais intensamente como objeto, emerge o

---

[96] O próprio Santo Daime parece manipular a imagem de "doutrina ecológica" ou "amazônica". Um jornal interno do Mapiá (Jornal do Céu 1997: 09, grifo meu), anuncia o *II Encontro internacional de Centros daimistas*: "Com a presença de delegações de várias partes do mundo vamos compartilhar a universalidade de nossa Doutrina, seu ritual, sua mensagem comunitário-ecológica, seu *espírito amazônico*". No mesmo documento (*op.cit.*: 06, grifo meu), Alex Polari fala da "expansão e crescimento de nossa *Doutrina da*

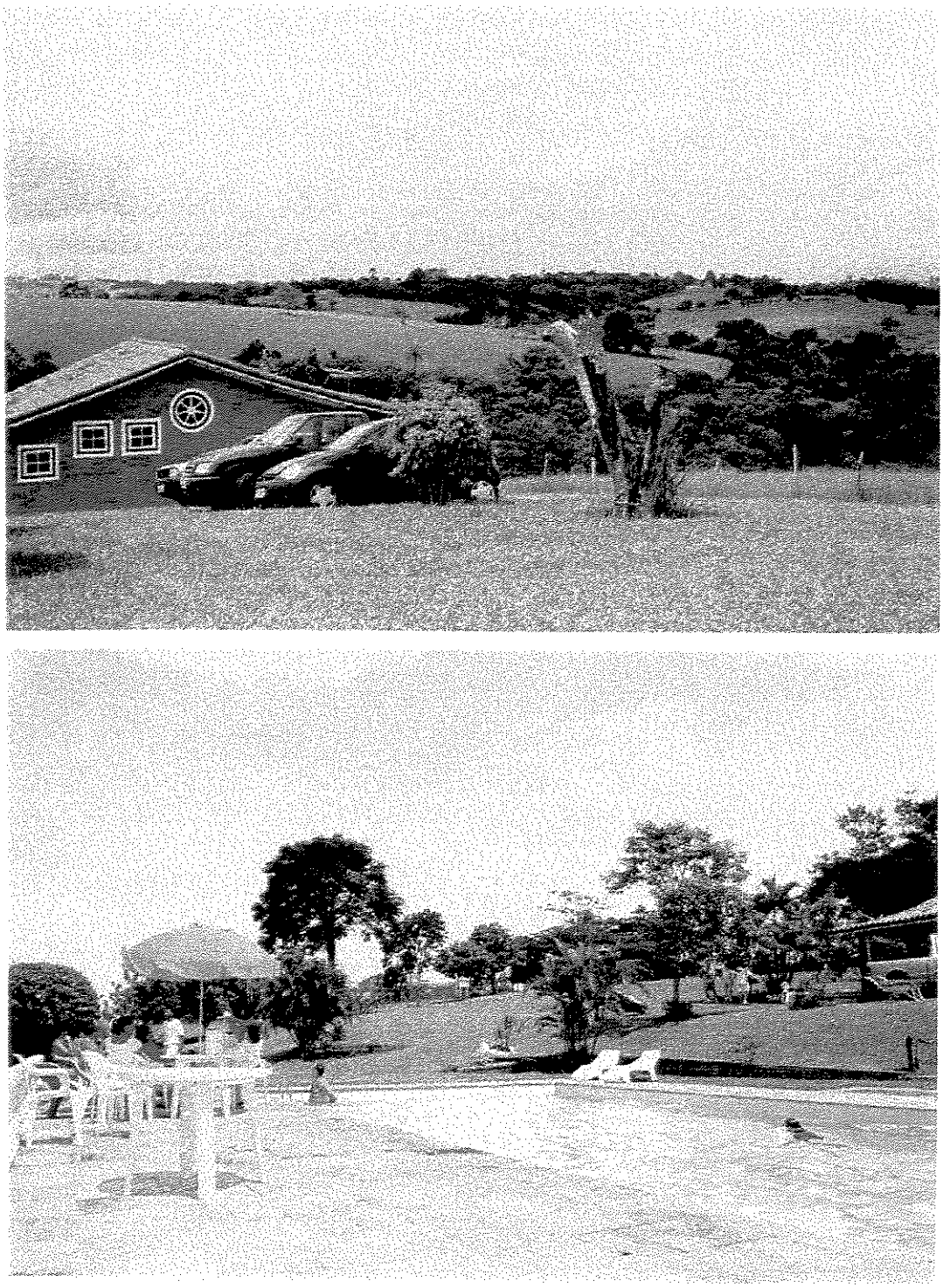


Foto: Fábio Pagliuso

13 – Um dos locais onde são feitas as vivências intensivas do *Caminho do Coração*, fora da cidade de São Paulo.

discurso da natureza como sujeito, como alteridade, que deve ser respeitada em si mesma, independente de sua utilidade para o homem (in Goulart 1996: 194).[97]

3.8.2. Vivências fora do *Centro Terapêutico*: no sul de Minas e no interior de São Paulo

Em setembro de 1998 e 1999 foram realizadas vivências intensivas, que segundo Janderson representam uma data especial: o fechamento de um ciclo. Este ciclo se abre na Lua cheia de touro (por volta de abril) e acaba com a entrada da primavera. De acordo com o seu relato, trata-se de um festival ligado ao festival de *Vesak* (budista-hinduísta). Porém, é sobretudo um festival pessoal, um festival interno que acontece nos *mundos interiores*, fruto de uma revelação que obteve.

Em outras ocasiões, são feitas vivências numa cidade pequena próximo a São Paulo, numa pousada alugada para esse fim. Nesse caso, pode se tratar de uma data especial, como a Semana Santa, ou não.

Em ambos os casos (festival de *Vesak* e vivências regulares), são feitos rituais do *Caminho do Coração*. Estes, entretanto, tendem a se estender por toda a noite. O diferencial com relação aos trabalhos do *Caminho do Coração* no *Centro Terapêutico* são a realização paralela aos trabalhos com daime de diversas **vivências terapêuticas**, *relacionadas às técnicas do Osho, às terapias desenvolvidas no Centro Terapêutico e outras do universo Nova Era*.

Mara, por exemplo, pode coordenar uma atividade do seu trabalho, o *Corpo Ativo* (ver capítulo 1). Ou ser feito um *Vision Quest*, uma das práticas mais populares no universo da Nova Era, a *Busca da Visão*, associada à tradição dos índios norte-americanos (ver capítulo 4). A vivência consiste no seguinte: cada pessoa deve procurar um lugar na natureza e ficar só, traçando um círculo no chão e sentando dentro por cerca de 30 minutos. O aspirante deve se concentrar e procurar entrar em contato com um *objeto de poder*, como um galho, uma pássaro, uma folha. Se possível, seria bom trazê-lo de volta. O sujeito deve

---

floresta para o mundo". A análise da construção da imagem de floresta e de natureza através dos hinários do Santo Daime poderia conduzir a conclusões semelhantes.

[97] Retomaremos esta discussão logo a frente, ao final desta parte.

concentrar-se nas suas próprias questões, buscando uma comunicação através da *sincronicidade*. O grupo se reencontra novamente e são discutidas as experiências vividas.

Com relação às viagens ao sul de Minas, vale uma observação específica. O estudo de Magnani (1996: 12/13) propõe uma classificação do calendário neo-esotérico. Ele detectou três tipos de práticas: a) "as que se acoplam a determinadas datas do calendário religioso católico e do calendário civil (...) dando-lhes, porém, novos conteúdos"; b) "as que propõem novos eventos, como as celebrações de solstício de verão e de inverno, equinócio de primavera e outono; c) "as que ressignificam datas comerciais como o Dia dos Pais, das Mães - enfatizando, é claro, outras conotações". Os trabalhos *do Caminho do Coração* estão dentro desta lógica. O seu calendário é composto por: rituais *do Caminho do Coração* (datas próprias, escolhidas de acordo com a conveniência); inspiração no modelo religioso do Santo Daime (como opção por trabalhos de concentração, hinário, comemoração de aniversário do líder da casa); ressignificação de outras datas religiosas ou esotéricas, como trabalhos de hinário no Ano Novo Astrológico, as vivências do festival de Vesak ou na Semana Santa.

Por outro lado, a área do sul de Minas foi eleita pois é uma área tradicionalmente conhecida no meio esotérico como um *ponto de encontro de energias fortes*, dada a sua geografia. No Matutu existe uma comunidade alternativa que utiliza esporadicamente o daime, com a qual Janderson possui alguns vínculos de amizade. É a rede de daimistas alternativos em constante troca - de experiências, de daime, de conhecimentos, de afetividades. Os trabalhos realizados por Janderson não ocorrem nesta comunidade mas numa pousada. Entretanto, podem ocorrer também no interior do estado de São Paulo, sem problemas...

As viagens para fora da cidade de São Paulo mesclam esta busca de autoconhecimento, espiritualidade, lazer e consumo. O desejo de estar junto à natureza e mesmo o contato com o *outro* também inspiram esse deslocamento, conforme veremos adiante.

3.8.3. Vivência no *Osho Meditation*

Janderson reuniu, em julho de 1999, todos os grupos do *Caminho do Coração* para um grande trabalho coletivo. Este foi sediado no *Osho Meditation*, um centro em uma

cidade vizinha a São Paulo, coordenado por um casal de discípulos de Osho: Sa. e Av. O espaço possui um calendário intensivo, com workshops de final de semana e um programa de *formação de terapeutas*. As atividades mesclam técnicas terapêuticas diversas com as meditações do Osho (muitas das quais já são mesclas com terapias ocidentais): *dinâmica*, *renascimento*, *regressão* e assim por diante. Há também várias festas, cerimônia de entrega de *sannyas*, livros e CDS do Osho à venda, um jornalzinho publicado pela casa etc. O *Osho Meditation* possui laços estreitos com a comunidade do Osho em Puna (Índia), sendo comum as viagens entre os dois locais.[98]

É importante esclarecer que Janderson atende este grupo de sannyasins separadamente (ver os *diversos grupos*, acima).[99] Nesta ocasião, contudo, os membros do *Caminho do Coração* e dos demais grupos se deslocaram ao *Osho Meditation*, para, junto com os sannyasins da casa, fazer um final de semana de vivências intensivas. A idéia foi, segundo os organizadores, dedicar um tempo maior para aprofundar o processo terapêutico, tomando daime e realizando técnicas terapêuticas diversas, sobretudo do guru Osho. Ao mesmo tempo, foi uma *celebração*.

Tive a oportunidade de participar deste encontro que reuniu mais de cinqüenta pessoas. Nesta ocasião, apliquei os questionários aos participantes. A seguir, exporei um resumo das atividades:

Sábado manhã (início 8:30hs): meditação AUM (Awarness Understanding Meditation). Esta meditação foi criada por Veeresh, um americano naturalizado, discípulo do Osho, coordenador da Human University (uma universidade holística), na Holanda. O objetivo desta prática é *quebrar as resistências* através de um processo onde a pessoa pode *entrar em contato com as suas emoções*, alterando sua *energia* e *humor* repentinamente. Desta forma, afirmam, seria possível nos reconhecermos como um *Buda*, com pleno controle si mesmo.

A meditação foi orientada pelo pessoal da casa, os *sannyasins*. Constituía de doze fases e demorava aproximadamente três horas. São elas:

---

[98] Ver ANEXO 1 sobre os *sannyasins* paulistas.

[99] No capítulo 3 (seção *Os Sannyasins e o Caminho do Coração*) analisamos como o grupo dos sannyasins têm interpretado as suas experiências com o *Caminho do Coração*.

1ª fase: *eu te odeio*: com os joelhos dobrados, punhos cerrados, as pessoas devem olhar fixamente o companheiro e gritar "eu te odeio" ou qualquer outro xingamento que desejem. As pessoas circulam pela sala, procurando diversos parceiros. Ao fundo, uma música frenética. Aos poucos todos estão transpirando, vermelhos e a raiva toma conta do ambiente;

2ª fase: *eu te amo*: você deve se dirigir às mesmas pessoas com as quais se enfrentou e com as palmas das mãos sobre o peito se inclinar, olhando-a nos olhos e dizendo: "eu te amo". Isto é seguido de um abraço. Algumas pessoas choram;

3ª fase: *segundo vento*: consiste em pular freneticamente com os joelhos para cima, os braços estendidos e gritando "hu! hu!". Se alguém está sem fôlego, os outros vêm ao seu encontro, gritando e pulando na sua frente, estimulando-o;

4ª fase: *kundalini*: em pé, dobrar os joelhos e chacoalhar as pernas com intensidade, até começar a sentir a *energia subindo*, isto é, a *kundalini*, "a energia sexual básica do ser humano"(ver capítulo 1);

5ª fase: *loucura*: cada um deve *entrar na sua loucura*, criando um personagem louco e se encarnando nele. As pessoas devem comunicar-se entre si nesta condição;

6ª fase: *dança*: dançar livremente, com os olhos fechados. A orientação é que você não "dance mas deixe a dança acontecer em você". As músicas são do universo do Osho;

7ª fase: *choro*: cada um se deita num canto da sala com uma almofada na mão. As pessoas devem estimular o seu próprio choro. O ambiente fica impregnado de soluços, gritos e gemidos.

8ª fase: *riso*: cada um deve procurar rir, gargalhar. São feitas brincadeiras, almofadas atiradas, beliscões, cócegas etc.

9ª fase: *dança dos amantes*: cada um deve entrar no seu *espaço de sensualidade e prazer*. A idéia é dançar com os outros, travar contato. Alguns pares chegam a ficar bastante libidinosos;

10ª fase: *silêncio*: sentar em posição de meditação em silêncio absoluto. Música relaxante ao fundo;

11ª fase: *Om*: todos se abraçam. Uma vela é colocada no centro do círculo. Durante mais de vinte minutos todos entoam coletivamente o mantra "OM".

Foto: Lisandro

14 –Participantes confraternizam após término do *Caminho do Coração*, vivência no *Osho Meditation*.

12ª fase: *Namaste*: cada um se dirige ao outro e lhe diz: "Namaste: Eu reconheço o Buda que há em você". Após essa saudação mútua se abraçam. O abraço sannyasin, conforme veremos no capítulo sobre a *cosmologia*, ocupa um papel central no imaginário *sannyasin*.

Sábado à tarde: reunião em pequenos grupos. Cada um deve expor para os demais qual é a sua **intenção** para o trabalho (como é de praxe nos trabalhos do *Caminho do Coração*. A diferença é que desta vez isto foi feito de forma prolongada e fora do ritual propriamente dito). Cada grupinho possuía um representante. Este tentava amarrar as intenções de cada participante nas intenções do grupo como um todo. O grupo geral foi refeito e cada representante fez a sua exposição.

É impressionante a recorrência dos mesmos temas em todos os grupos: entrega, perdão, confiança, autoboicote, discernimento, busca de raízes, resgate do feminino; resgate do masculino; resgate do pai e da mãe" e assim por diante. Apesar de não existir uma divisão explícita dos papéis de gênero, como no Santo Daime (onde homens e mulheres têm ocupações específicas e posição simbólica bastante demarcada dentro e fora do ritual), existe, de qualquer forma, uma ênfase nas questões de gênero. Por exemplo, o número de homens e mulheres de cada grupo pequeno é cuidadosamente relatado pelo representante ao grupo geral. São freqüentes colocações do tipo: "no nosso grupo, os homens querem trabalhar x; as mulheres y".

Depois disto, cada representante retirou uma canção do Oráculo musical do Chandra (ver seção sobre o *oráculo musical* no capítulo sobre a *cosmologia*). Tal canção deveria orientar cada grupo particular (e seus respectivos membros) quanto ao trabalho.

Sábado à noite a domingo de manhã: trabalho com daime. O ritual foi um misto do *trabalho do Caminho do Coração* (ver acima: com leitura do baralho do Osho; hinos e concentração com fitas de músicas universais) e Hinário (sentado, cantando hinos ininterruptamente, idem). Foram acrescentadas várias músicas do Osho. O dirigente lembrou que a data em questão era importante no calendário maia (ver seção sobre *vivências no sul de Minas e no interior de São Paulo*). Segundo ele, os maias já teriam usado a ayahuasca. São as

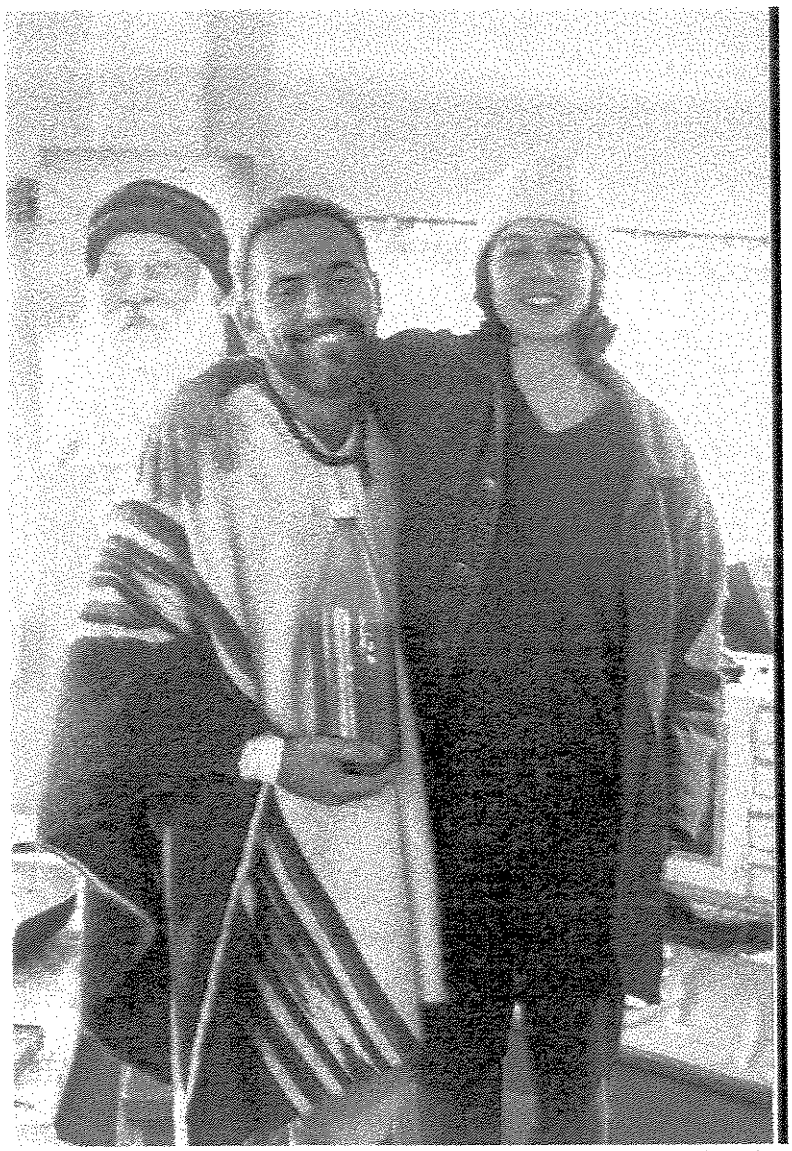


Foto: Lisandro

15 – A autora e Janderson. Ao fundo, foto de Osho. Amanhecer após a vivência do *Caminho do Coração* no *Osho Meditation*.

reapropriações operadas pelo universo da Nova Era, que funde tradições diversas numa espécie de panreligiosidade comum a todos os povos.

Domingo de manhã: curto período de descanso. Aproximadamente quatro horas de sono.

Domingo à tarde: fechamento. Basicamente, repetiu-se o procedimento da tarde anterior, os grupinhos se reuniram separadamente e cada um fez uma avaliação do trabalho, relatando o êxito (ou não) no sentido da *intenção* que fôra apresentada para o trabalho. O grupão se reuniu novamente e os representantes fizeram os respectivos relatos.

O grau de adesão ao trabalho parece ser total; são poucas as críticas (pelo menos oficial e publicamente) e enorme o entusiasmo. As pessoas, de fato, pareciam bastante dispostas a obter respostas para suas aflições. Quer dizer, a dimensão psicológica não é apenas retórica porém também fatual: os sujeitos devem apresentar os resultados de suas viagens pelo mundo espiritual, e conseqüentes desdobramentos destas para as questões da sua própria vida, aos demais. Todos opinam e avaliam conjuntamente. A linguagem psicológica é moeda corrente. O clima é de uma grande terapia em grupo. Todas as falas, ações, acontecimentos e detalhes são revestidos de caráter sagrado. Por exemplo, a constituição de cada grupinho é interpretada como um *sinal*, um indicador dos processos individuais de cada um e da orientação que estes devem seguir. O mesmo vale para o oráculo musical ou para o fato de ter ocupado a posição *x* ou *y* no salão. Conforme observa Carvalho (1998:63), o esotérico se caracteriza por um "um estado constante de alerta diante de sinais tênues e às vezes recônditos de significados ocultos e reveladores (...) uma alta predisposição aos efeitos da sincronicidade e uma rejeição radical à obra do acaso".

A seguir, Janderson abriu um Sat-Sang, uma prática que consiste na apresentação de perguntas pelos discípulos e esclarecimentos pelo *facilitador*. Os temas variam desde o momento astrológico pelo qual o mundo passa até o problema do choque de egrégoras (por exemplo entre a *linha da floresta* e a *linha do oriente*, ver capítulo sobre a *cosmologia*), a relação Mestre/discípulo e assim por diante. O encerramento, por volta de 20:00hs, se dá com algumas canções românticas, todos de pé, em círculo, abraçados e emocionados.

A realização de vivências em outro Espaço Holístico pode causar alguns conflitos que dizem respeito ao trânsito dos participantes entre ambos. Além de fazer esta vivência no

Osho Meditation, Janderson atende um grupo de *sannyasins* liderado por S. e Av. (grupo 7, ver acima) em sessões mensais com a ayahuasca. Ora, algumas destas pessoas passaram a se interessar pela experiência do daime e procuraram Janderson no *Centro Terapêutico*, tendo se engajado em algum dos grupos daquele espaço (grupo 1, 2 ou 3), como é o caso de Hya e Siari. Ambas eram antes entusiastas *sannyasins* e participantes ativas do *Osho Meditation*. Hya hoje é terapeuta corporal do *Centro Terapêutico* e Siari foi uma das pessoas que acompanhou Janderson ao Acre, o que não é privilégio de todos.

Todas estas vivências intensivas com a ayahuasca são momentos de estreitamento dos laços sociais entre os diferentes participantes e possuem também um caráter de *lazer*, no sentido de uma quebra da rotina e imersão numa outra temporalidade e espacialidade. A ênfase do *estar na natureza* é preponderante.

De acordo com Lash e Urry, com a crescente importância das imagens, a natureza passa a receber valor e atenção crescentes, tornando-se cada vez mais um dos meros artefatos da escolha do consumidor. Isto é, o gigantesco consumismo global[100] transforma a natureza em apenas *uma entre outras possibilidades de escolha de consumo* (Lash e Urry 1994: 297). A mídia global e os estados supranacionais cooperam na sustentação da idéia de uma *aldeia global*, ajudando a construção de uma comunidade imaginada, comprometida com a preservação da natureza.

Os autores observam que não existe uma *natureza* pura e absoluta: tanto a sua produção como a sua leitura são construções culturais, algo que deve ser aprendido. Os processos de aprendizagem variam enormemente entre sociedades diferentes, épocas históricas distintas e dentro dos diversos grupos de uma mesma sociedade. Por exemplo, o que é visto e criticado como não natural ou prejudicial à natureza varia de uma época para a outra, de sociedade para sociedade. Quer dizer, a atual ênfase na preservação da natureza, do natural, é ela mesma uma construção cultural. A cultura foi necessária para resgatar a natureza *(idem.)*

O *Caminho do Coração* está inspirado numa mitologia comum ao Universo da Nova Era, que postula a esperança de um mundo melhor, do resgate das espiritualidades

---

[100] De acordo com Lash e Urry (1994), a base estrutural das sociedades ocidentais é o consumo de bens e serviços.

ancestrais, da sua reconexão com a Mãe Terra e da recuperação da dimensão natural do ser humano. Como pertencente especificamente a uma parte da rede alternativa terapêutica, entretanto, há uma ênfase maior no encontro do sujeito consigo mesmo. De qualquer forma, a combinação viagem/natureza/lazer/consumo/espiritualidade é característica do universo Nova Era (cf. Amaral 1998) e ecoa, como vimos, alguns processos mais amplos que vêm ocorrendo contemporaneamente, denominados por alguns autores de pós-modernidade.

3.9. *Atendendo pacientes em consultório com a ayahusca*

Chegamos agora ao que eu considero uma das partes mais importantes desta dissertação: a utilização do santo daime dentro de uma sessão psicoterapêutica.

Não fiz uma etnografia direta das situações em que pacientes de Janderson tomam ayahuasca com ele durante sessões individuais sob sua orientação. Tudo o que segue foi baseado exclusivamente nos relatos do terapeuta. A observação *in loco* de sessões desta natureza seria bastante complicada. Isso pois uma sessão de terapia particular possui dimensões éticas e a transposição desta privacidade pode gerar dificuldades para o paciente, o terapeuta e o pesquisador.

Indagado a respeito do caráter destas sessões terapêuticas com a ayahuasca, o informante contestou que: *para mim todo trabalho de daime é um ritual*. Em outro momento, afirma: *é um ritual e uma terapia* Vejamos uma declaração de Janderson a respeito:

> "Eu faço uma abertura e faço um fechamento, só que para não chocar muito ... na verdade, eu estou sentindo cada vez mais que eu vou enxugando isso, eu estou percebendo que não precisa tanto (...) Eu faço simplesmente um momento de silêncio, a pessoa fecha os olhos, ela entra em contato com a divindade dela, em contato com o sagrado, eu vou induzindo isso."

Aprofundaremos a discussão da noção de terapia sagrada no capítulo sobre a *cosmologia*. Por hora, vale destacar que o ritual, neste caso, é viabilizado através de um processo de síntese ou condensação, onde o ritual (extenso) é substituído ou captado na sua essência através de alguns pequenos mecanismos. A sessão começa com uma *oração induzida*. Tal oração é concebida como necessária para *chamar a força*, isto é, produzir uma conexão dos seres humanos com as forças Superiores através da bebida tida como

santa. Como na abertura do *Caminho do Coração*, o líder fala de cinco a dez minutos, uma fala que já se tornou padronizada, repetitiva, portanto ritual (ver descrição acima dos rituais do *Caminho do Coração*).

A estrutura da sessão/ ritual conta com os mesmos recursos do trabalho como um todo - músicas universais, concentração, hinos etc. Uma parte central nova, característica desse tipo de trabalho, é uma **conversa** com a pessoa, **dentro *da força***, isto é, sob efeito da bebida. Janderson faz uma ressalva, contudo, de que é necessário "escolher as palavras, não é qualquer palavra que você pode falar (...) a *palavra em concentração tem poder materializante*" (grifos meus).

A crença no **poder das palavras** sobre o efeito do daime (e também fora dele) expressa por Janderson é consoante com o procedimento ritual adotado pela União do Vegetal, conforme veremos no capítulo quatro.

Os trabalhos desta natureza são privativos, estando presentes o terapeuta e o paciente. Esta consulta-trabalho tem duração média de aproximadamente quatro a cinco horas. O paciente bebe o daime, enquanto que o terapeuta pode fazê-lo ou não, dependendo da ocasião. Segundo Janderson, ele toma daime apenas quando o *ponto a ser trabalhado* ainda permanece obscuro para ele, ou seja, casos que representam maior dificuldade para o próprio terapeuta. Arrisco sugerir que nestas situações a sessão contempla também uma outra dimensão, paralela ao tratamento do *outro*, de auto-análise, onde doente e terapeuta são a mesma pessoa, realizando um trabalho terapêutico para e através de si mesmo.

A utilização de daime em consultório é uma prática freqüente no grupo do Janderson. Ocorre, porém, apenas em casos de necessidade ou em circunstâncias especiais da trajetória terapêutica do indivíduo, sobretudo quando o paciente está enfrentando grandes dificuldades e não está obtendo sucesso através da terapia individual (sem daime) ou das outras terapias oferecidas no *Centro Terapêutico*. Nesse caso, um dos instrumentos disponíveis, de acordo com o Janderson, é a realização de uma sessão individual com o daime.

Um caso extremo relatado pelo terapeuta, como exemplo, foi o de uma moça que na terapia primal percebeu que tinha sofrido um estupro na infância. Ela ficou muito abalada e não conseguia *regredir* mais, tamanho o trauma. Resolveram então tomar daime, *ir mais*

fundo. O líder afirma que ela reviveu toda a cena e acessou várias memórias. A abreação, na psicanálise, diz respeito ao momento decisivo da cura, quando o doente revive intensamente a situação inicial que está na origem de sua perturbação (Lévi-Strauss 1985). A avaliação da experiência por ambos, segundo Janderson, foi positiva. O processo terapêutico dela continua.

Alguns pré-requisitos, entretanto, são necessários para obter sucesso na cura. Afirma o líder:

> "O daime mostra, mas precisa estar aberto para o daime te mostrar. Se você estiver fechado o daime não te mostra nada. Você vai ver um monte de coisas e não vai te ajudar em nada. Ver luzinhas, é muito bonito, daí volta para terra e continua tudo igual."

Essa abertura subjetiva está ligada à idéia de *entrega* e *confiança* - na sabedoria da bebida (ver capítulo sobre *cosmologia*), nas possibilidades do próprio sujeito e também no Mestre do grupo, que conduz o processo terapêutico e a viagem pelos espaços interiores do paciente. Ainda assim, tudo isso seria insuficiente, pois, conforme nos diz Janderson:

> "Eu sinto que a pessoa tem que estar preparada para receber. Sabe aquele hino do mestre Irineu "Subi, subi, subi/ Conforme os meus ensinos"? Se você está preparada, você chega aqui no dez, se você não está preparada, você chega no cinco, é mais ou menos assim."

Num primeiro momento, interpretei esta observação de Janderson, relacionando-as aos conceitos de *memória divina*, *carma* e *merecimento* presentes na cosmologia daimista. O carma do indivíduo é uma *carga espiritual* que ele carrega de outras encarnações, que deve ser *trabalhada*, *descarregada* através da ingestão do daime durante os trabalhos espirituais. A pessoa só pode limpar o seu carma durante o plano da encarnação". O "merecimento" é um objetivo a ser alcançado por todos através da sua conduta pessoal para "limpar" seu próprio carma. Ao *descarregar* o carma, o indivíduo abre caminho para o resgate de uma memória divina presente em cada ser humano, que contém elementos que atestam a origem divina da humanidade. O carma e a memória divina estão relacionados a uma determinação cósmica, divina, enquanto que o trabalho espiritual está ligado à consciência de cada um, ou seja, depende do livre-arbítrio individual, o desejo de evolução pessoal (Groisman 1991: 90-103).

Após novas conversas com o líder, ele apresentou novas colocações, que vão num sentido um pouco diferente:

> "Sei que o daime ajuda em algum nível, face à própria miração, como disse o Mestre Irineu no hino 'Subi, subi, subi, conforme os meus ensinos'. Isto quer dizer que dependendo dos ensinos, existe a possibilidade de uma "limitação" muito grande. Assim como os índios usam ayahuasca para caça, matar, o daime pode ser usado como uma muleta para encobrir um "vazio maior", iludindo, criando a ilusão de crescimento, porém as vidas continuam as mesmas, às vezes piores. É necessário fazer um teste de realidade: observação da vida prática do dia-a-dia."

Aparecem, portanto, mais algumas informações para o sucesso da psicoterapia com daime e há indicações também acerca de como Janderson constrói o seu trabalho em contraste com outros usos da ayahuasca. Continua ele, explicando:

> "Não é só a teoria espiritualista como também a psicológica. Porque a experiência com o daime propicia uma vivência *razão + sentimento. Tenho percebido um rápido processo das pessoas que já tinham uma bagagem razoável, por ter feito psicoterapia ou participado de estudos de autoconhecimento*. Isto facilita a compreensão dos processos pessoais e também facilita o caminho para a verdadeira espiritualidade." (grifo meu)

Para o sucesso no *Caminho do Coração* como um todo, portanto, valem também as experiências prévias ou paralelas do sujeito-paciente com outros tipos de terapia. No capítulo 1, constatamos que grande parte dos membros do *Caminho do Coração* possui passagens anteriores por outros tipos de terapias e está envolvido, no momento, com algum outro tipo de terapia no *Centro Terapêutico*. Ou seja, a ênfase terapêutica presente neste grupo é retórica e fatual. Por outro lado, conforme vimos em outro momento, o daime recebe menor ênfase e autonomia, quer dizer, centralidade, do que possui na tradição do Santo Daime. Aqui, a linguagem Nova Era terapêutica aparece como englobante.

Observa-se então que o processo de cura, ou de atribuição de propriedades sagradas ao daime e/ou à própria terapia, não é linear e definitivo. Várias instâncias operam uma mediação entre obter sucesso no tratamento ou não: grau de abertura, entrega, autoconfiança; o próprio daime, o merecimento; passagem anterior (ou paralela) por outros

tipos de terapia; a condução do líder. Esta multiplicidade de fatores operantes pode explicar, ao mesmo tempo, eventuais fracassos, sem prejuízo do sistema como um todo.[101]

Por outro lado, evidencia-se que a construção da identidade do *daime na linha terapêutica* é um signo de diferenciação do trabalho do *Caminho do Coração* frente às outras terapias do universo Nova Era e frente ao Santo Daime. Trata-se da *auto-imagem* que o líder projeta a respeito do seu trabalho, construído agora também em contraste, como vimos acima, além do Santo Daime, com o uso indígena da ayahuasca[102] O seu trabalho figuraria, a partir de uma visão evolucionista, como um desdobramento posterior e superior com relação às demais tradições, embora seja necessário matizar esta afirmação: há, paralelamente, um respeito à pluralidade.

Concluímos aqui um ciclo, tendo conhecido e explorado todos os tipos de rituais existentes no *Caminho do Coração*. Estes rituais estão íntima e organicamente ligados à cosmologia do grupo, que será inicialmente apresentada ao leitor, através da contemplação dos *hinários*. Os hinários do *Caminho do Coração* e do Santo Daime encerram suas cosmologias: são tanto ritual (execuções, performances), quanto mito. Dedicaremos atenção especial, além do processo de constituição e do conteúdo dos hinários do *Caminho do Coração*, aos mecanismos que lhe conferem eficácia como instrumento ritual (comuns ao Santo Daime).

3.10. Os hinários do Caminho do Coração

Em seu estudo sobre o universo dos *vegetalistas* peruanos, Luna (1986) enfatiza a importância dos *ícaros*: melodias ou cantos mágicos que os espíritos das plantas ensinam ao *vegetalista* e que representam a essência do poder deste. O ícaro possui relação estreita com o conteúdo das visões experienciadas e tem diversas propriedades, entre elas a capacidade de transportar para o xamã qualidades da planta evocada, de curar ou prejudicar pessoas. No I Primeiro Congresso sobre o Uso Ritual da Ayahuasca (UNICAMP 1997), Luna

---

[101] Penso que a análise clássica de Lévi-Strauss (1985) sobre a eficácia simbólica continua válida: aqui, também, a eficácia da magia implica na crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; na crença do doente no poder do feiticeiro e na crença da comunidade na cura, o consenso coletivo.

[102] Embora valha ressaltar que em nenhum outro momento Janderson fez paralelos sobre as suas atividades com o contexto indígena – a abordagem acima não é, portanto, definitiva. Talvez o mais seguro seja simplesmente observar que o uso indígena da bebida não é um interlocutor privilegiado de Janderson.

afirmou que uma característica provavelmente transcultural da experiência da ayahuasca é que a sabedoria desta está intimamente ligada aos cantos e às visões que propicia. No Santo Daime e nos trabalhos do Janderson, bem como na União do Vegetal e na Barquinha, a comunicação entre o mundo dos espíritos e dos homens também ocorre por meio de cantos mágicos. Nos dois primeiros casos, através dos "hinos"; no segundo, por meio das chamadas; no terceiro, via salmos.

Os hinos são considerados mensagens, conteúdos, ensinamentos *recebidos do Astral*, portanto, são um fenômeno mediúnico. O hinário é um conjunto de hinos. No Santo Daime os hinos possuem uma centralidade absoluta, pois toda a *doutrina* está contida nos principais hinários do grupo, os hinários do Mestre Irineu, do Padrinho Sebastião, dos Finados e do Padrinho Alfredo (Groisman 1991). O ritual consiste no entoar coletivo destes hinos. Os últimos são sempre cantados numa ordem pré-determinada e fixa, que varia de acordo com a o calendário ritualístico.

No trabalho do Janderson, os hinos possuem uma centralidade menor. Isto pois, como vimos, são apenas um dos recursos utilizados no ritual. Outra diferença é que neste contexto, à exceção dos trabalhos de hinário, apenas algumas pessoas cantam hinos (Janderson, seus assistentes e alguns membros mais antigos do grupo). Por outro lado, os hinos cantados não são preestabelecidos prioritariamente (à exceção do trabalho de hinário), sendo selecionados conforme o desejo do comandante. De qualquer forma, os hinos também representam um dos pilares básicos das atividades do Janderson.

Os hinários do Santo Daime são composições musicais pontuadas por três tipos básicos de compasso: a valsa, a marcha e a mazurca (Fróes 1986 in: Groisman 1991: 130). No caso do Janderson, essa estrutura é parcialmente mantida: existem alguns hinos em marcha ou valsa, outros possuem uma composição melódica e rítmica diferenciada, distanciando-se totalmente deste padrão.

3.10.1. O hinário do Janderson

Os hinos são *revelados* ao líder do grupo ou ainda aos membros envolvidos mais diretamente na concepção do trabalho, como por exemplo a Mara, o Chandra e a Cynthia. Tais mensagens podem ser recebidas durante o estado de transe propiciado pela *ayahuasca*, imediatamente antes ou depois deste, durante o sonho ou numa situação normal do dia-a-

dia; Os participantes relatam que o hino é uma espécie de inspiração que vem subitamente; o recebimento pode ser auditivo ou visual. Após uma sessão de daime, Chandra contou que recebeu uma letra de hino e Fernando (um outro participante) recebeu uma melodia. De acordo com ambos, era o mesmo hino recebido através de duas pessoas diferentes. Este caso, entretanto, constitui uma exceção. Também é possível receber primeiro a letra e depois a melodia (ou vice-versa); ou ainda demorar vários dias para receber o hino completo.

Neste sentido, o grupo de Janderson orienta-se pela mesma lógica do Santo Daime. O hino é *recebido*: o autor do hino, portanto, não deve mexer neste, alterando-lhe a estrutura, propondo rimas etc. Pacheco (1999: 16) traz um relato interessante de um daimista acerca do processo de recebimento dos hinos:

> "A experiência mais forte que eu tive recebendo hino foi durante um feitio e... Bom, feitio tu sabe que toma daime direto, eu já devia ter tomado vários daimes aquele dia e estava olhando o foguista. Tava ali de bobeira, só mirando, aí quando eu olhei o cara, abriu a miração eu vi chegar vários anjos de instrumento, coro de anjos... e começar a cantar o hino assim no céu, eu olhava prô céu e via os anjinhos assim como se fosse uma banda... (risos). Agora tem outros que é normal, que tu entra meio que em transe assim... nada de mais, mas tu dá um estalo na cabeça e tu começa a ouvir a música dentro da tua cabeça, dentro da tua cabeça tu ouve a musiquinha, e o coro cantando o hino. (...) Eu cheguei a receber hino assim, andando na praia e pá, começar a ouvir o hino".

Janderson relata que recebeu hinos em diversos lugares (e momentos), como no Matutu, em São Paulo, em Manaus e recentemente na Índia e no Acre. Seu primeiro hino apareceu quando ele ainda tomava daime na *Flor das Águas* e nem era fardado.

O hinário de certa forma representa ou condensa a trajetória de vida de seu dono, sobretudo no que diz respeito às suas vivências espirituais. Assim, de acordo com a interpretação de Guto, é possível observar todas as fases que o trabalho *do Caminho do Coração* percorreu através do hinário do Janderson.[103] Cynthia detecta no hinário duas

[103] Seriam elas: fase mais indiana, depois período de maior envolvimento com o Santo Daime; a seguir influências da Umbanda e, posteriormente, uma abertura maior para o universo da música universal, sem o ritmo e a melodia característicos dos hinos do Santo Daime.

grandes fases: uma antes - a do Santo Daime - uma depois - a do *Caminho do Coração*.[104] Ao tomar o hinário como um todo, que atualmente é composto por 43 hinos, não pude verificar a linearidade desta progressão. De qualquer forma, os diversos elementos citados por Guto e nas narrativas da história de vida do líder estão presentes.

De acordo com a exegese de Janderson, o próprio desenvolver do seu hinário segue claramente uma trajetória que acompanha a linha dos *chacras* no corpo humano, da base para cima. Uma síntese das suas idéias a respeito do seu próprio hinário pode ser encontrada na tabela a seguir:

Hinos	***Chacras***	**Significado**
Abertura	Básico Energético Solar	entrada no trabalho: invocação, chamada do daime e dos mentores do trabalho e questões mais ligadas ao ego (desenvolvidas a seguir)
Meio (mais longo)	Coração Laríngeo	mais "fortes", questões mais difíceis, duras, que mexem com o "pai" e a "mãe"; acesso ao sentimento, abertura da intuição
final	Frontal Coronário	hinos mais festivos, bonitos; sem doutrinação; celebração, êxtase; compreensão, discernimento

O informante nos conta que atualmente está recebendo hinos *mais elevados*.[105]

Observa-se, então, que por um lado é mantida uma estrutura semelhante à do Santo Daime - cujo ritual e corpo simbólico operam através do mecanismo de comunicação com o divino via hinário - ao mesmo tempo em que esta é ressignificada. É tomada de empréstimo uma visão característica do universo da Nova Era (cf. Amaral 1998): a linguagem dos *chacras* é deslocada do seu referencial de origem e associada ao novo contexto, sem rupturas ou conflitos. Tal visão é estendida ao próprio Santo Daime: ainda segundo o ponto de vista de Janderson,

> "de uma forma geral, todos os hinários são mais ou menos assim (...) Padrinho Sebastião, Alfredo, Mestre Irineu: você começa realmente trabalhando questões mais difíceis, questões mais duras, aí de certa forma você vai entrando num espaço mais de êxtase (...) vai alinhando os *chacras*, da sombra prá luz".

---

[104] Ela localiza, inclusive, pontualmente esta ruptura: o hino 19.

[105] Quando indagado por mim como faria se recebesse agora um hino mais de "base" ou do "coração" (quer dizer, em que parte do hinário inseriria este hino) respondeu ele que não saberia o que fazer, se o deixaria na seqüência cronológica (como é o procedimento padrão) ou o intercalaria no começo. Pensou e acrescentou: "aí eu teria que receber essa mensagem também". A lógica mantém-se.

A releitura do Santo Daime à luz de novos referenciais diminuiu a própria distância entre este e o trabalho do Janderson, já que "*de uma forma geral todos os hinários são mais ou menos assim*". Isto termina por eqüivaler, inclusive, o grau espiritual de todos os mestres em questão.

3.10.2. Os trabalhos de apuro

Estes são trabalhos realizados a portas fechadas, são privativos, e não pude participar de nenhum deles. Nesta ocasião, Janderson reúne-se com a pessoa que será avaliada (Mara ou Chandra) e juntos fazem uma análise da veracidade do hino. Marco Antonio (já falecido), um pai de Santo que foi fardado do Santo Daime, costumava ajudá-lo nesta tarefa.

Os trabalhos podem ser mais ou menos formais, dependendo da ocasião. Os hinos supostamente recebidos por cada um dos assistentes são apresentados, cantados e *sentidos* em conjunto. O objetivo é pesquisar o que "é hino mesmo, o que é coisa da sua cabeça". Ou seja, uma espécie de peneira, onde se filtrariam as influências externas e pessoais no relacionamento direto e puro do indivíduo com o mundo espiritual ou com o seu *Eu Superior*. O *canal* deve estar *limpo*: nesse caso, é feita a *conexão* e o hino é recebido.

O critério para saber se um hino é hino de fato ou se *veio de dentro prá fora* é, evidentemente, altamente subjetivo: de acordo com a Mara, o critério último é a opinião do Janderson: *ele sabe*. Entretanto, ela ressalta que quando são feitos trabalhos com esse objetivo, e cada um observa o que sente cantando o hino, a opinião de todos sempre coincide.

Para ilustrar o tema, narrarei uma situação que presenciei. Em determinada ocasião, nas conversas coletivas que precedem o trabalho do *Caminho do Coração*, Janderson explicava aos presentes a natureza do trabalho. Afirmou que cantaríamos trechos do hinário do Chandra, que continha alguns hinos que ele tinha *recebido* e outros que ele tinha *composto*. No final deste mesmo trabalho, na sua rodada de relatar o que havia experienciado, Chandra contou que achava que era *isso mesmo*, que Janderson havia feito uma avaliação correta ao referir-se ao seu hinário. Isto põe em evidência a distinção entre o hinário recebido e o hinário composto e, ao mesmo tempo, as hierarquias presentes no grupo.

No Santo Daime, também há um questionamento quanto à veracidade de determinados hinos, classificados como *invenção*. Porém, não existe aí um tipo de trabalho equivalente ao trabalho de apuro do *Caminho do Coração*, embora a concepção que orienta o último também esteja presente no Santo Daime. Aí, há uma hierarquia entre os hinários, alguns sendo considerados mais importantes do que outros. O hinário fundante, referência dos demais, ou, nas palavras de Groisman (1991) o *hinário tronco*, que compõe uma *árvore de conhecimento*, de onde todos os demais derivam, é o do Mestre Raimundo Irineu Serra.[106] Em seguida, vêm todos os demais hinários mencionados no início desta seção. Segundo Cemin (1998), estes foram se constituindo em diálogo com o Cruzeiro do Mestre Irineu, construindo e reforçando a legitimidade deste como Mestre Ensinador.

Os hinários dos dirigentes de Igrejas do Santo Daime pelo país ou dos membros mais antigos residentes no Céu do Mapiá vão adquirindo sua força com o passar dos anos, de acordo com o consenso grupal em relação à melodia, ritmo e conteúdo doutrinário (Groisman 1991).[107] Afirmar que o critério de legitimidade se dá pelo consenso coletivo não significa rejeitar que algumas opiniões possuam mais peso do que outras, como é o caso daquelas emitidas pelos membros de maior destaque na *doutrina*. De forma geral, pode-se dizer que é como se alguns hinários "pegassem" e outros não. Os últimos podem ter, no máximo, expressividade a nível local. Assim, ver o seu hinário cantado oficialmente num trabalho de Igreja é um privilégio que poucos têm a oportunidade de alcançar (Groisman, *op.cit.*)

No nosso caso em estudo, o mecanismo de legitimação da validade do hino pela autoridade do líder é explícito.

O hinário encerra-se apenas quando o seu *dono* morre. Isto significa que são constantemente acrescentados hinos a um hinário (no caso do Santo Daime, todos os trabalhos encerram-se sempre cantando-se o último hino recebido pelo Padrinho Alfredo,

---

[106] O hinário do fundador é interpretado por alguns como o *Terceiro Testamento* ou "a tradução dos ensinamentos da bíblia, de uma forma mais simples e acessível a todos".

[107] De acordo com Groisman (1991: 131), conta-se que no Alto Santo era o Mestre Irineu quem pessoalmente atestava a autenticidade do hino. Na UDV, analogamente, há um comitê que avalia as chamadas. Creio que há um número bem menor de chamadas na UDV do que hinos no Santo Daime. Na UDV, apenas os Mestres ou membros mais graduados cantam as chamadas (uma pessoa por vez) e os demais

atual líder máximo do grupo. É como se fosse a última comunicação do divino, o ponto final). Esta máquina pulsante que reafirma, atualiza ou modifica continuamente mensagens do Astral nos revela o caráter dinâmico, em fluxo constante, do Santo Daime. Tal reconstrução simbólica permanente permite, por um lado, a incorporação de novos elementos, a mudança (*ainda que sempre sobre a égide de uma estrutura central aglutinadora*), e por outro, expressa a enorme plasticidade do sistema.[108]

Nas palavras de Luis Eduardo Soares (1994: 217), a doutrina do Santo Daime é plástica,

> "no duplo sentido da palavra: flexível, frouxa, pouco integrada internamente e aberta a sincretismos vários ou a reapropriações criativas relativamente livres; "visualmente traduzida, ou, ao contrário, produzida como fluxo de imagens, revelada e misticamente *pela* e como *visão* [miraçõesl".

Esta plasticidade não exclui, como afirmamos, a centralidade e a rigidez de alguns elementos da *doutrina*, como: a própria estrutura do ritual (embora sejam criados novos tipos de rituais), o modo de cantar os hinos, o bailado, a hierarquia de determinados símbolos (por exemplo, o daime, Jesus Cristo, Mestre Irineu, o Cruzeiro, a Rainha da Floresta e assim por diante). Neste sentido, há um contraste entre Santo Daime e Janderson, cujos rituais são mais maleáveis e os símbolos mais cambiantes.

Concluindo: no caso dos hinos, há numa distinção bem durkheimiana (1989): é *recebido* o que a coletividade aceita como tal (no caso de Janderson a avaliação passa apenas por ele) e é *inventado* ou *composto* ou o que ela (ele) não aceita. O primeiro caso representa o domínio do sagrado; o segundo, o do profano. A composição pode ser resultado de uma elaboração inconsciente do ego, plágio inconsciente, ou mistificação proposital.

---

escutam. Um estudo comparativo entre ícaros, chamadas e hinos - inclusive do ponto de vista musical - permanece por ser realizado.

[108] No caso do Santo Daime há um encontro feliz entre o *local* (cada igreja do país) e o *global* (a doutrina como um todo, cuja base material e simbólica irradia-se a partir do Céu do Mapiá). O primeiro reatualiza o segundo, é a experimentação contingente deste, ao mesmo tempo em que existe espaço para a introdução de novos elementos locais, particulares. Ver exemplo de Léo Artése no capítulo 4.

3.10.3. O conteúdo do hinário do Janderson: elementos e fontes

Nesta seção, observaremos, em linhas gerais, as mensagens e os apelos contidos nos hinos, bem como os temas e entidades presentes nestes, ou seja, o repertório de símbolos veiculados pelos hinário, através do qual os participantes interpretam suas experiências no mundo concreto. Em seguida, pesquisaremos quais entidades ou elementos são novos em relação à estrutura central do Santo Daime. Os hinos foram abordados em seu conjunto.

Nos quadros abaixo fizemos uma listagem das categorias presentes nos hinos como um todo. O primeiro quadro trata de categorias que designam seres e entidades – que agrupamos segundo as suas afinidades com determinadas tradições religiosas (Santo Daime, Catolicismo, Hinduísmo, Nova Era). O segundo quadro inclui categorias que designam apelos, e aqui agrupamos os apelos que o hino faz ao participante em alguns grupos abrangentes, detalhando suas formas específicas na coluna da direita.

Dessa maneira, não focalizamos a atenção na estrutura interna dos hinos e sim nos elos entre o conjunto dos hinos e suas referências externas daimistas, católicas, *new age*. A justificativa para esses tipo de análises são as interessantes indicações que elas fornecem, como se vê nos quadros abaixo.

3.10.3.1. Entidades/ Temas[109]

Origem	Entidades/ Temas
Candomblé ou Umbanda ou Santo Daime[110]	*Orixás (***Exu**, *Oxalá, Oxum), Congá*[111], *Rainha Cires Beija-Mar, Mamãe Jurema*[112], **Filhos de Umbanda**[113], **Velhinhos de Aruanda**[114], **Tupequá**[115], Tucum, B.G., Soloína, Currupipiraguá, Jaci, caboclos

[109] O tema dessa tabela será retomado no Capítulo 3, seção *Hierarquia Divina*.

[110] As palavras que estão em negrito na próxima coluna não aparecem, pelo menos nestes termos estritos, nos hinários do CEFLURIS e do Mestre Irineu. Neste caso, podemos especular que essas referências presentes no hinário de Janderson tenham origem na sua experiência direta com a umbanda e com o candomblé. Os termos grifados estão contidos no *hinário tronco* de Mestre Irineu; os termos em itálico aparecem em versões mais recentes dos hinários do CEFLURIS que conheço. Não pesquisei as fontes das entidades presentes no hinário do Mestre Irineu, havendo certa ambigüidade no assunto. Os trabalhos publicados aludem vagamente à relação entre as entidades desse panteão e sua origem "afro", o que é insuficiente. No hinário do Mestre Irineu há entidades aparentemente ligadas ao universo "afro" e que não

Origem Entidades do catolicismo popular também presentes no Santo Daime	**Entidades/ Temas** Deus,[116], Virgem da Conceição[117], São João, São Miguel Estrela do Oriente, Cruzeiro, Salomão (rei da Ciência)
Seres e elementos próprios do universo do Santo Daime	Sol, Lua, Estrelas, Floresta, Mar água, fogo, terra, céu, vento, chuva, fogo, nuvens, relâmpagos Mestre Irineu, Padrinho Sebastião Juramidam, Rainha da Floresta[118], beija-flor, passarinho, Cipó, Santo Daime.
"Linha Oriental"	Falanges orientais, iogues, Luz do Oriente Shiva[119], Govindam[120], Gayatre[121], Ganesh[122]; Shakt[123]; Swanandaji;
Universo *Nova Era*	Mestre Jesus, Cristo interno, Buda = Cristo = Infinito, Meu Mestre, Meu Espírito, Meu Ser, Arcanjos, querubins, serafins, Coração, Amor[124]; Eu Sou, Eu Sou, Eu Sou; arco-íris; azul, águia, Sagrada Serpente, Lótus Dourado, Jóia de Lótus

---

estão presentes no hinários de Janderson: Tuperci, Ripi Yayá, Tarumim, Papai Paxá, Barum, Marum, Princesa Janaína, Êquior, entre outras. Para alguns daimistas, tais entidades seriam os "encantados da floresta", seres específicos da *linha do Santo Daime*.

[111] Congá é um altar.

[112] Jurema é uma cabocla da linha de Oxossi.

[113] Filhos de Umbanda são os devotos desta *linha*.

[114] Pretos-velhos de Nanã, Orixá dos Pretos-velhos.

[115] No hinário de Alex Polari (CEFLURIS) há entidade Tupequapá.

[116] Variações: Divino Deus, Papai, Pai Eterno, Criador, Santo Brilho, Divina Luz, Luz.

[117] Variações: Mamãe, Mãe Divina ou Divina Mãe, Divina Mãe Flor de Jasmim. Também é a própria Rainha da Floresta (idem Santo Daime); daí termos como "Mãe Rainha" (ver abaixo).

[118] Variações: Rainhas do Céu, da Terra e do Mar, Mãe Rainha, Rainha de Amor, Rainha Universal.

[119] Divindade do panteão hinduísta. De acordo com Janderson, o "Terceiro Logos", equivalente ao espírito Santo. Representa a energia de transformação, a consciência cósmica.

[120] Divindade do panteão hindu. Desdobramento de Vishnu, Segundo Logos.

[121] Representa a Grande Mãe. É uma introdução recente no hinário, fruto do contato de Janderson com Maharaji, um mestre iluminado, em uma recente viagem a Índia.

[122] Filho de Shiva. Para Janderson, a terra que faz a conexão com o céu. A flor que nasce da terra, o filho que nos liga ao Pai.

[123] Energia feminina que sustenta a consciência. Oposto complementar de Shiva.

[124] Variação: Amor Divino.

Origem	Entidades/ Temas
Específicas desta "linha:"	Estrela Brilhante, Estrela da Conceição[125]; Lucaia[126];
Tradição judaica	Eelohim[127]

3.10.3.2. Mensagem/ Apelo

Apelos	Formas e variantes
"Invocação"	É chamar as entidades
Valores (cristãos)	humildade, perdão, **amor,** união, bondade, caridade, servir, doar, respeito, lealdade, fé, justiça, oração
"amor"	aprender a amar, amor universal, carinho, sorriso, beleza; alegria
"unidade"	unidade com a natureza/ o cosmo/ a divina luz
"paz"	paz, harmonia, calma, paciência
"Verdade" x "ilusão"	Enxergar/ ver; conhecimento/ esclarecimento/ compreensão/ iluminação elevação às alturas/ voar para o infinito, luz divina/ brilho "ilusão" = cegueira; escuridão, medo/nós, terrores, mal
"Coração" x "razão"	escutar a voz do coração; pureza de coração; não se apegar aos pensamentos; mente = ilusão; integrar razão e coração feminino/ intuição
Transformação e cura	Transformar: a doença, a dor/escuridão, a si mesmo, despertar, aprender a receber a cura; se libertar, "desabrochar as flores", novo início limpeza
"Encontrar o seu caminho"	orientar-se, buscar
Poder	força, firmeza
Entrega	confiança; "não cair"; prestar atenção[128]
Mestre Interno	busca do Mestre Interno; amor divino dentro de si

---

[125] Para Janderson, trata-se de um "desdobramento da mesma força". Parece uma variante combinatória de "Estrela do Oriente" e "Virgem da Conceição"

[126] Este é um anjo de cura que, de acordo com Janderson, não existe em nenhuma das tradições religiosas pelas quais passou. Ele associa esse ser à Cabala e ao cristianismo primitivo, ao conhecimento gnóstico.

[127] Idem anterior. Segundo Janderson, Eelohim é o "exército da voz", o "som criador". A Bíblia começa assim: "No princípio Deus criou o céu e a terra". Aqui, "Deus" traduz o hebraico Elohim [grafia diferente da adotada por Janderson]. Na edição da Bíblia de Jerusalém, o texto continua: "... e um vento de deus pairava sobre as águas". Em outras traduções, esse "vento" é traduzido como um "espírito" ou "sopro criador", embora essa interpretação seja rejeitada pela *Bíblia de Jerusalém*. Como Janderson afirmou que "Eelohim" é uma entidade original, fruto de própria experiência mística, pode-se especular que Janderson guardou "Elohim" no inconsciente, a partir de sua formação evangélica (Gênesis 1, 26, nota 1. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Sociedade Bíblica Católica Internacional, 1973. Ver também a "Introdução ao Pentateuco", pp. 22-23, na mesma edição).

[128] Os campos "poder" e "entrega" (e seus subcampos) compõem um conjunto maior, integrado.

Apelos	Formas e variantes
Gratidão	saudação/ louvação à natureza e aos seres; ser acolhido por si mesmo e pelos seres divinos; benção divina, glória divina, dádiva divina; proteção
"**Balanço**"	Vem chegando o tempo do apuro; balanço da terra; balanço de cura; "peia e dor para os falsos do amor"
"seguir essa linha", "**Missão**"	"quem não está aqui comigo vai ficando"; "tem gente a duvidar"; "só fica quem deve ser"[129]

As mensagens, portanto, falam por um lado de um processo individual: uma transformação do participante, apoiada na "entrega", no "coração", através da qual ele irá deixar o mundo da "ilusão" e entrar no mundo da "verdade". É preciso ter "força" e ser guiado pelo "mestre Interno". No mundo da "verdade" há paz, amor, harmonia e gratidão. Mas falam também de um processo coletivo: um "balanço" que se aproxima, uma "missão", uma distinção de "quem está comigo" e "quem vai ficando".

3.10.4. Os hinários da Mara e do Chandra

"Cristo, Buda, Tupã
Babaji, Shiva, Xangô
Alá e Juramidam
Sinônimos de Amor"
trecho do Hino 47 - *Aqui Estou (ecletismo)* - do Chandra

O hinário da Mara está com 74 hinos mas estes ainda estão sob *estudo*, não sendo cantados pelo grupo.

O hinário do Chandra, o *Rosário*, possui atualmente 72 hinos, sendo portanto, o mais extenso dentre os três. Os temas e as entidades, bem como as mensagens e apelos, são semelhantes aos do hinário do Janderson. Entretanto, há algumas diferenças importantes entre os dois hinários (bem como com relação os do Santo Daime):

a) Pela sua formação musical, como cantor, músico e compositor - nas suas palavras *poeta místico* - o hinário do Chandra é bem mais rebuscado, tanto no que diz respeito às letras, quanto à melodia. A poesia é mais elaborada e as letras são marcadas por palavras eruditas ou expressões sofisticadas, como por exemplo:

hino 1 - "Recordarei o cetro original/ Antigo cajado que foi imantado"
hino 4 - "[Arcanjo Rafael] vem com seu caduceu"
hino 5- "sigo sem ismos"
hino 7 - "No coração soa um campanário"
hino 8 - "manah da verdade"
hino 11 - "luzeiro da Floresta"
hino 26 - "umbral (...) abismal"
hino 27 - "caminho atemporal"
hino 38 "bem além do mundo dual"
hino 39 - "arcos do infinito (...) quando aceito que a morte é mito"
hino 41 - "É o maestro da sinfonia/ Que transforma luz em cor"
hino 47 - "Arco-íris multicor"
hino 51 - "luminescência"
hino 64 - "espelho astralino"

Ora, considerando-se a origem popular e cabocla dos hinos do Santo Daime, que muitas vezes contêm erros de português, erros de concordância etc, expressões regionais, pode-se observar como estilisticamente o ponto de chegada distanciou-se do ponto de partida.

A melodia, por sua vez, afasta-se definitivamente dos três ritmos básicos dos hinários do Santo Daime (marcha, valsa e mazurca), borrando, portanto, a marca distintiva do hino.

b) Isto também ocorre devido à diversidade de novos instrumentos que acompanham o hinário, tais como a kalimba (central), a tabla indiana, a tambura indiana, violinos, além dos instrumentos mais tradicionais , como flautas, violões e instrumentos de percussão.

c) Muitos dos hinos são cantados em falsete, sendo dificeis de acompanhar. Neste sentido, tornam-se mais individualizados; muitas vezes, as pessoas apenas ouvem e apreciam mas não conseguem cantar juntas.

d) Introdução de alguns elementos diferentes oriundos das tradições orientais. Chandra possui, como vimos, uma trajetória extensa pelo mundo da ioga e, segundo ele, uma *identificação com a cultura da Índia*. No seu hinário aparecem: Dharma, Wahey Guru[130], Sri Bhagavan[131], Yogananda[132], Izramerin[133], entre outros.

---

[129] Para ilustrar, cito um hino do Santo Daime, de Maria Marques, que afirma "aqueles que não dão crença desocupem os assentos" (in Cunha 1986: 32).
[130] Segundo Chandra, uma experiência de êxtase, aquilo que não pode ser conceituado.
[131] Segundo Chandra a palavra é em sânscrito e significa "Respeitável Senhor da Lua Cheia", "Deus", "Pai Criador".

Amaral (1998: 133) observa que uma das características das vivências espirituais da Nova Era é retirar do contexto cultural global os elementos que as compõem:

> "seus experimentos musicais também tendem a buscar materiais e justificativas nas antigas tradições da China, da Índia, da Grécia, dos rituais xamânicos, das festividades folclóricas dos diferentes países do ocidente e dos povos primitivos, os quais são articulados com o objetivo propriamente Nova Era da descoberta do "verdadeiro eu" - a transformação do *ego* em *self*".

No hinário do Chandra alguns hinos, inclusive, intercalam sons mântricos - em outros idiomas, que já existem em outras tradições - entre as demais estrofes (recebidas por ele e que tematizam o Santo Daime). De acordo com o músico, não é possível mudar a letra dos mantras, mas sim a melodia. Esta recriação, ou talvez melhor dizendo, "co-criação" criativa da tradição, está ligada ao que Amaral (1998: 140) define como:

> "É da incorporação *ad infinitum* de recursos improvisatórios, sem se fixar em nenhuma tradição, mas jogando com um estoque global de possibilidades, que as experiências Nova Era tendem a realçar, ritualmente, a sensação de liberdade criadora, intoxicação emocional e mudança contínua - um apelo constante para o "tornar-se" (...) Tais vivências exacerbam em seus integrantes uma sensação de participar de uma força de criação sem lugar fixo ou determinado, mas sempre disponível como potencialidade ou virtualidade. Em outras palavras, "vivencia-se" uma sensação de participar de uma força criadora que se faz e se desfaz constantemente "

Vejamos por exemplo os hinos 22 (*O Caminhar*) e 33 *(Duas escolas espirituais*; ver também *Abertura* e hinos 55, 56, 63):

22	33
Ek Om Kar	Om Bhur Bhurvar Swaha
Sat Guru Prassad	Om Tat Sarvitura Vahenyam
Sat Guru Prassad	Barghô Dêvasya Dhimahi
Ek Om Kar[134]	Dhiôyô Náha Pratshodayatô[135]

[132] Personagem histórico. Criador do *krya* ioga. Um hindu que viveu neste século e trouxe este tipo de ioga para o ocidente.

[133] De acordo com Chandra, um deva de uma oitava superior que está por detrás dos trabalhos espirituais com plantas de poder. Figura que ele contatou, afirmando não haver tido referências a seu respeito em qualquer tradição religiosa ou filosófica.

[134] Segundo Chandra, esta estrofe é um mantra em Gurumuk, o dialeto falado pelos sics, utilizado na Kundalini Ioga. A tradução significa algo como: "A consciência cósmica é una (Deus é um só)/ Este é um presente que vem pela verdade do guru".

UNICAMP BIBLIOTECA CENTRAL

Uma das principais características do hinário do Chandra, em contraste com o do Janderson bem como com relação aos do Santo Daime, é justamente esta tentativa, nos termos do entrevistado, de *fusão total de duas egrégoras*": o universo da ioga, das meditações e dos mantras com o do Santo Daime. Essa mescla de tradições é explicitada no seguintes versos dos hinos 32 (*Luz do Caminho*) e 54 (*Duas Escolas Espirituais*):

32	54
Na unidade sem conflito	Pedindo permissão
Dois caminhos conciliei	Para esse experimento
Bebo Daime, canto Mantra	Floresta e Oriente
Vislumbrando o novo Rei	Unidos na sessão
	(...)
	Seguindo o coração
	Ir dissolvendo a trama
	Cipó, rainha e sâmkhia (prana)
	Divina comunhão

O hino 54 representaria, de acordo com Chandra, uma *súplica* sua para que seja possível uma experiência de tomar daime e fazer ioga simultaneamente. "Dissolver a trama" representa a sua própria dúvida quanto à possibilidade de fazer essa junção, de não haver *choque de egrégoras* (ele ainda não sabe se isto é possível).[136] Ou seja, há uma iniciativa de juntar conscientemente tradições religiosas distanciadas. A introdução de símbolos e práticas de origem hinduísta indiana numa religião cuja fonte é a Amazônia brasileira da década de 30 é um exemplo de como a dinâmica cultural é capaz de produzir novas combinações *ad infinitum*. Resta lembrar que a formação do próprio Santo Daime também contou com elementos de origens diversas, como o esoterismo de origem européia, práticas de origem xamanística e do catolicismo popular (Cemin 1998). Com a chegada desta religião às cidades, novas combinações são possíveis: estamos diante do estágio de nascimento e de formação do que pode vir a se constituir numa nova religião.

O projeto de Chandra de unir daime e ioga o afasta de seu Mestre e representa um ponto de divergência entre ambos. Isto porque, para Janderson, a combinação entre daime e

---

[135] De acordo com Chandra, trata-se de um mantra hinduísta em sanscrito. Quer dizer: "Que haja paz no plano mortal, imortal e no plano divino/ Eu medito sob o mais brilhante resplendor do Deus Sol/ Que possa estimular o nosso intelecto para que sejamos inspirados a tomar a ação correta no tempo correto".

[136] Retomaremos esta discussão na seção *Linha Oriental*, no capítulo sobre a *cosmologia*.

ioga já teria sido experimentada por ele na época da *Estrela do Oriente*. Segundo sua avaliação, esta união é bem sucedida apenas quando o praticante já é um *expert* no assunto, ou seja, um iogue experiente e, mesmo assim, a realização de exercícios de ioga só seria eficaz em determinadas partes do ritual.[137]

O hábito de superpor elementos oriundos de contextos diferentes, característica da cultura alternativa (Magnani 1995, 1996), ocorre, nesse caso, através da mediação do Santo Daime. O último é o sistema de referência central em relação aos elementos exógenos. O hinário do Chandra, ao afastar-se um pouco do *Caminho do Coração*, contém um novo conjunto de símbolos que, no limite, compõe uma religiosidade experiencial individual (Camurça s/d).

e) referência à terapia primal no hinário. Ainda com relação a este universo Nova Era, observe-se o seguinte hino:

> Hino 58 - *Harmonia*
> "Quem está limpo é porque perdoou
> Os enganos de quem nos gerou
> Sol, lua, céu e terra
> Nessa harmonia já estou"

As duas primeiras estrofes referem-se ao *perdão do pai e da mãe* feito por cada um de nós. Como vimos no capítulo 1, essa é a base da terapia do grito primal, tal qual realizada no *Centro Terapêutico*. Este elemento é incorporado, acompanhado das estrofes seguintes, referências centrais na cosmologia daimista.

Analisamos aqui as características e conteúdos específicos dos hinários de Janderson, Mara e Chandra, bem como o mecanismo através do qual é verificada a veracidade dos hinos, considerados *canalizações* do mundo divino. Está aberto o caminho, então, para uma pergunta de natureza mais extensa: porque e como os hinários são eficazes para aqueles que participam dos rituais com daime no Santo Daime e no *Caminho do Coração*?

---

[137] De fato, após período avançado desta tese, como afirmei em nota anterior, Chandra e Janderson romperam. O primeiro está coordenando rituais de daime com seu hinário e realização simultânea de ioga. Também é utilizada o método da *intenção* para os trabalhos. Parece-me que uma das características dos processos de ruptura é justamente esta: o novato deve apresentar algo novo (ou rompe pois tem uma nova versão), que supere o já disponível. Um outro participante do *Caminho do Coração*, Gerson, fez críticas a Janderson e a seu modelo, o do *daime-terapia*. Para ele, este traria consigo o problema da manipulação, inerente à relação paciente-terapeuta. Gerson, que foi daimista durante anos e é *sannyasin*, afirmou que a solução eram trabalhos com ayahuasca e meditação, os quais está começando a organizar.

3.11. A Eficácia dos Hinários do Santo Daime e do Caminho do Coração

Proponho aqui uma análise baseada nas minhas próprias vivências no universo do Santo Daime e do *Caminho do Coração*. *Estou supondo que vale, para os dois contextos, a mesma dinâmica de funcionamento dos hinários (para além de seus conteúdos específicos ou da centralidade que possuem nos respectivos sistemas como um todo)*. Os hinos, principal ferramenta dos rituais daimistas, permanecem pouquíssimo estudados, tanto do ponto de vista da melodia, ritmo e harmonia, quanto das letras. Esta abordagem pretende dar um *passo inicial* nesta direção, abrindo possibilidade para pesquisas futuras. Uma pesquisa completa envolveria parcerias com a teoria literária e musical, que estão além do escopo do presente estudo.

Pelo que pude observar, existe uma forte carga afetiva associada ao hinário. Ao cantar, escutar, ler ou relembrar os hinos, a experiência inteira do daime é revivida com enorme intensidade. Ou seja, os hinários tornam-se, eles mesmos, uma espécie de condensadores das descobertas, sofrimentos e visões experienciadas através da bebida.

Antes de mais nada, é importante enfatizar que uma análise puramente textual dos hinários é extremamente reducionista, uma vez que os hinos são cantados (e a melodia desempenha papel de igual ou maior importância do que a própria letra) e ouvidos *quando se toma daime*. Para os participantes, nessa situação, o hino ganha uma dimensão desconhecida: é como se ocorresse uma espécie de descortinamento de conteúdos metafóricos e simbólicos que vão muito além do simplesmente textual. Feita esta ressalva, arriscarei, de qualquer forma, algumas hipóteses sobre as operações estratégicas desenvolvidas pelo hinário.

3.11.1. A voz do sujeito

O hino é composto de forma a causar *uma ambigüidade com relação ao sujeito da frase*: por um lado, pode ser o autor do hino; de outro, aquele que o canta (o ouvinte); finalmente, numa perspectiva mais ampla, tem-se a impressão de que o sujeito é a própria divindade - esta *falaria* através dos hinos. Este deslocamento de sujeito - um recurso simples, porém sutil - aliado ao contexto sugestivo onde ocorre (luzes, sons, incensos e perfumes, solenidade, estado alterado de consciência, enfim, o contexto ritualístico como

um todo) - *provoca uma identidade entre aquele que escuta/ canta e o próprio divino*. Esta identificação é compreendida como natural, absoluta; antes do que formulada racional ou teoricamente, é *experienciada sensorialmente*, conferindo maior força a seu mecanismo.

Vejamos alguns exemplos:

Nas seguintes estrofes dos hinos 3 e 28 de Janderson, aparentemente a voz vem de fora, de longe, do *outro*, de Deus:

> Hino 3 - Quem voz fala aqui está / Também para ajudar
> Hino 28 - Te chamo, neste momento/ Vem/ Prá onde, eu estou também

Já nos hinos 16 e 11 do mesmo hinário, parece haver uma maior aproximação entre o *Eu* e *Deus*:

> Hino 16 - Bailando assim junto das flores/ No jardim do astral e suas cores
> Hino 11 - A Água, o fogo, a terra e o espaço/ Eu chamo, eu junto, eu mando, eu faço

No primeiro caso, você é transportado, neste momento, ao cantar, para o próprio astral, lugar por excelência do divino. No segundo, Deus, onipotente, é aquele capaz de todas essas ações.

Sob as ondas do daime, contudo, o próprio cantador torna-se um agente ativo, se vê identificado com essa força cósmica; uma sensação de totalidade, de plenitude, de união e pertencimento a uma realidade superior. Dito de outra forma, é como se a Realidade houvesse encontrado uma voz através da qual expressar-se.

O hino 35 de Alex Polari, *Eu Sou (Cristo é o Daime)*, vice-presidente do CEFLURIS, realiza o mesmo tipo de operação, conforme observamos nestes trechos:

> Eu sou o princípio que fecunda
> Do Pai Celeste Eu Sou a criação
> São meus raios de amor sobre a Terra
> Quem comandam toda manifestação
>
> Eu Sou o princípio da matéria
> Sou o mesmo desde o sol até um grão
> Estes astros luminosos no espaço
> São meus pontos de luz na escuridão
>
> Eu sou anterior a todo tempo
> Antes que o mundo fosse Eu já Sou
> Mandei há muitas eras meus profetas

Mas o povo nunca acreditou

Esse dia do Universo mal começa
Mas com a noite o que Eu criei terá seu fim
O espírito de tudo que existiu
Retorna ao Um e serão unos em mim

Eu Sou Buda, Eu Sou Krishna, Eu Sou Cristo
A minha glória completa ninguém viu
Eu reino nas esferas invisíveis
Mas Sou o Daime que você bebeu

Podemos encontrar algumas semelhanças desta equivalência no artigo que Henry Munn (1976: 133) escreveu sobre o uso do cogumelo entre os índios mazatecos do México. De acordo com eles, o cogumelo *fala*. O ritual observado pelo autor constituía-se basicamente numa fala longa, padronizada e repetitiva do xamã, no escuro. Essas eram suas palavras:

> "Yo soy el que habla. Yo soy el que habla con las montañas. Yo soy el que habla con las esquinas. Yo soy el médico. Yo soy el hombre de las medicinas. Yo soy. Yo soy el que cura. Yo soy el que habla con el Señor del Mundo. Yo soy feliz. Yo hablo con las montañas de los picos. Yo soy el que habla com la Montaña Calva. Yo soy el remedio y el curandero. Yo soy el hongo. Yo soy el hongo recién cogido. Yo soy el gran hongo. Yo soy el hongo fragante. Yo soy el hongo del espíritu."

Estas idéias são consoantes, também, com a concepção vegetalista das plantas *maestras* (professoras) (Luna 1986). Para os vegetalistas, as plantas são habitadas por entidades ou espíritos protetores, que ensinam os homens. Neste sentido, são seres vivos, possuem inteligência, personalidade própria, exigências específicas. O daime é tido como um *ser divino* (esta discussão será retomada com maior detalhe na seção *o Daime*, no capítulo sobre a *cosmologia*).

A herança das concepções vegetalistas no Santo Daime, e por conseguinte no trabalho do Janderson, é captada e expressa nos hinos, que, conforme vimos demonstrando, são a forma de comunicação entre os espíritos e os homens. Mais ainda, *propiciam uma identidade entre aquele que bebe ayahuasca e o espírito da planta que a protege*, o que permite inclusive a fusão do homem com o espírito desta planta (Goulart 1996). Num

sentido mais amplo, permitem a identificação com a própria divindade, o que é auxiliado pelas modificações na percepção sensorial que conduzem a um alargamento dos sentidos usuais. Neste sentido, gostaria de finalizar retomando mais uma vez Munn, cuja análise pode ser útil também no presente caso:

> "Se anuncia el otro yo, el ego transcendental, el yo de la voz, el yo de la fuerza en comunicación con la fuerza. Al haberse intensificado su existencia, se afirma él mismo mediante sus afirmaciones: yo soy el que. La simultánea mensión de sí mismo como primera y tercera persona, como sujeto y objeto, es una indicación de la impersonalidade de sus palabras, dichas por él y por los fenómenos mismos que se expresan a través de él (...) él es el que habla con todo el que tenga alguna conotación de padre: - poder, autoridad y orígen" (1976: 118).

3.11.2. Sinestesia e metanarrativa

Luis Eduardo Luna (1986) afirma que os vegetalistas são mestres da sinestesia[138], um fenômeno comum entre os efeitos de diversas plantas ou substâncias psicotrópicas. O autor cita Gebart-Sayer:

> "His songs [do xamã entre os Shipibo-Conibo] can, so to speak, be heard in a visual way, and the geometric designs may be seen acoustically. This phenomenon is often referred to in the texts of the shamanic songs. For example, a medicine may be called "my painted song", "my voice", "my little painted vessel", "my words with those designs" or "my ringing pattern" (Luna 1986: 106).

A eficácia do papel desempenhado pelos hinos durante a realização dos trabalhos espirituais reside também na *capacidade que estes possuem de evocar musicalmente* - através de estruturas bastante simples - *esta unidade dos sentidos experienciada sensorialmente*. Os hinos mencionam freqüentemente cores, perfumes, sensações, sons, como atestam, por exemplo, os hinos seguintes do Janderson: hino 37 - "frescor e resplendor"; hino 33 - "perfume em flor". Ocorre assim *uma coincidência entre o que se vive (através dos efeitos da bebida) e os significados produzidos pelos hinos*. Uma

---

[138]. *Sinestesia*, de acordo com a definição do *Novo Dicionário Aurélio* (Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1986) é: "a relação subjetiva que se estabelece espontaneamente entre uma percepção e outra que pertença ao domínio de um sentido diferente (por ex., um perfume que evoca uma cor, um som que evoca uma imagem etc.)."

tautologia que confere magia e fluidez à experiência, como se "tudo estivesse no lugar certo".

Outra característica dos hinos é que estes possuem uma *dimensão de metanarrativa*. Esta produz, novamente, *a impressão de que tudo é "uno", "indiviso"*. Por um lado, os hinos falam dos próprios efeitos do daime (a *força*, a *luz* etc.), ou de sensações grandiosas, fortes, intensas, que são relatadas como propiciadas pelo consumo da *ayahuasca*. Como exemplo cito os seguintes hinos de Janderson:

> Hino 03:
> Pois a força vai chegar
> Muita gente vai balançar
> Por isso vamos nos firmar
> Para a luz suportar"
>
> Hino 06:
> É o tormento dessa força
> Revoltando até o mar

São recorrentes também termos como *estremecer*, *balançar* etc. Por outro lado, a *própria situação da atividade ritual é expressa nos hinos*, é cantada. Por exemplo, o hino 16:

> Bailando assim com muito amor
> Vou avistando o beija-flor[139].

Já o hino 11 afirma:

> Também me lembrando do meu São João
> Para que nos dê força aqui neste salão

São João torna-se assim presente, vivo, personificado naquele tempo/espaço diferenciado do tempo/espaço real ao se tomar daime e bailar; e através dessa afirmação, os participantes buscam alcançar a sua iluminação.

3.11.3. O poder de construção de imagens

Na minha opinião pessoal, os hinários do Santo Daime, na sua grande maioria de origem popular, possuem enorme lirismo e qualidade poética, especialmente o do Mestre Irineu. De acordo com MacRae (1992), os hinos seriam assim verdadeiros "roteiros de

---

[139] O beija-flor é o símbolo da doutrina do Santo Daime.

miração". Os hinos, apesar da simplicidade de seus recursos, possuem uma grande capacidade de construir imagens vivas, como por exemplo o hino que dá título ao livro de MacRae (1992), *Ia Guiado pela Lua*, do Mestre Irineu:

Ia guiado pela lua
E as estrelas de uma banda
Quando eu cheguei em cima de um monte
Eu escutei um grande estrondo

Este estrondo que eu ouvi
Foi Deus do Céu foi quem ralhou
Dizendo para todos nós
Que tem Poder Superior

Eu estava passeando
Na praia do mar
Escutei uma voz
Mandaram me buscar

Aí eu botei os olhos
Aí vem uma canoa
Feita de ouro e prata
E uma Senhora na proa

Quando ela chegou
Mandou eu embarcar
Ela disse para mim:
- Nós vamos viajar

- Nós vamos viajar
Para um ponto destinado
Deus e a Virgem Mãe
Quem vai ao nosso lado

Quando nós chegamos
Nas campinas desta flor
Esta é a riqueza
Do Nosso Pai Criador

O indivíduo é transportado para este reino durante o ritual, chegando muitas vezes a visualizar a *Rainha da Floresta*, a abandonar o seu corpo nesta viagem pelo além-mundo. Ele vive cada substantivo, metáfora e verbo como realidade plena de significado, e de significados mais reais do que os da vida cotidiana – a luz brilha mais, as cores são mais ricas e puras, os sentimentos são exaltados. Parte da beleza dos versos vem do poder

concreto dos substantivos. São versos sem nenhum adjetivo e de grande força concreta, material.

Por outro lado, o daime abre a acuidade de ouvido, a precisão absoluta de ritmo e altura e a exigência de harmonia. O Daime "ensina a cantar", dizem os daimistas. A coletividade, através do canto uníssono (especialmente no caso do Santo Daime), reforça o poder de penetração dos hinos, que são experienciados a partir da hermenêutica individual.

A vivência com o daime através do hinário, parafraseando Huxley (1979), produz um efeito análogo às artes propiciadoras de visões, obras com *poder de transporte* (entre as quais o autor menciona ouriversaria, a joalheria, a arte dos vitrais, o paisagismo místico, a pirotecnia, os fogos de artifício, a pompa e o teatro).[140]

Para Huxley o *Outro Mundo* seria composto de pedrarias, vidros, jardins e flores. Nas suas palavras:

> "A maior parte dos paraísos é adornada de edifícios e estes, tal qual as árvores, as águas, os montes e as campinas, refulgem de pedrarias. Todos conhecemos a Nova Jerusalém: "E sua muralha fora erigida em jaspe, e a cidade de ouro puro e vidro cristalino. E os alicerces da muralha eram inteiramente ornados de pedras preciosas" (1979: 61/2).[141]

O Mundo Espiritual contido nos hinários do Santo Daime, além destas características, possui outra que eu denominaria como *o tema da realeza*. O hinário do Janderson ecoa estes princípios. São freqüentes termos como "coroa", "príncipes e princesas", "Império", "reinado", "reino encantado", "corte celestial" etc. No meu entender, isto está veiculado pela sensação de poder obtida através da ingestão da bebida nestes rituais

---

[140] O autor observa que se por um lado em nossa sociedade existe um grande progresso nas técnicas de iluminação, por outro, há uma banalização das luzes e cores, dos vidros e metais polidos, como é o caso das grandes cidades contemporâneas.

[141] Huxley possui uma teoria própria, bastante esotérica, sobre porque vemos, sob o estado visionário obtido através da ingestão de poderosos psicoativos, luzes e cores. Para ele, isso explica ao mesmo tempo o fascínio humano pelas pedras preciosas. Adquiri-las significa "possuir algo cuja preciosidade está assegurada pelo fato de elas existirem no Outro Mundo". Acredita o autor que os objetos brilhantes podem recordar ao nosso inconsciente a visão dos *antípodas da mente*. Lembram implícita ou explicitamente o brilho e as cores preternaturais do Outro Mundo. Também os objetos da natureza possuem o poder de nos transportar para o Outro Mundo; a natureza primitiva retratada seria rememorativa das formas geométricas animadas desta outra realidade. Resolvi reproduzir esta tese fundada nas experiências subjetivas de Huxley dada a coincidência e a similitude entre *o Mundo Astral* contido nos hinários do Santo Daime e a descrição feita por

absorventes: o consumidor torna-se ele mesmo *Rei*, povoando um mundo de forças e paisagens extraordinárias, ao lado de outros seres divinos. O *Império Juramidam* no *mundo astral* possui também uma dimensão que nos remete ao plano social: o *reinado* dos daimistas, delimitando, assim, identidades e pertencimento a uma comunidade. Veja por exemplo este trecho do hino 113 do Mestre Irineu, *Sigo nesta verdade*:

> Quando eu cheguei nesta casa
> Estrondo de palmas me deram
> Meu chefe me recebeu
> O dono de todo Império.

É importante lembrar que este tema da realeza não é exclusivo do Santo Daime. A imaginação tradicional de moradores do campo no nordeste, como se vê na literatura de cordel, nas congadas etc., está cheia de "príncipes e princesas", "reinados", "reinos encantados". A própria tradição católica refere-se muito a "rainha", "reino": "venha a nós o Vosso reino". No daime, este se transforma em "Vamos nós a vosso Reino": é o indivíduo que sobe ao astral, através da miração.

Também são constantes nos hinários os *temas da luz e experiência extática de luzes multicoloridas*. Vejamos alguns exemplos:

> Hinário Janderson:
>
> Hino 08 - limpo/ brilho/ fino/ cristalino
> Hino 10 - Trono de marfim/ brilho celeste
> Hino 11 - Jardim dourado
> Hino 14 - Brilho das Estrelas
> Hino 35 - Cristal brilha bem mansinho
> Hino 33 - Reluz brilho por todo esse jardim/ Exalta as cores que falta agora em mim
> Hino 01 (ofertado) - Lótus Dourado
> Hino 02 (ofertado) - Essa luminária que vem lá das alturas
>
> Hinário Chandra:
>
> Hino 38 - Diamante Celestial
> Hino 53 - Salve o Budha reluzente/ Salve todo ser dourado
> Hino 59 - brilho redentor
> Hino 62 - O verde, o azul e o branco prata

Huxley do *Outro Mundo*. E também para dar voz e espaço no conteúdo do texto a interpretações de cunho mais nativo.

O tema da luz mística merece um comentário à parte. Eliade (1979) argumenta que em diversas tradições religiosas (primitivas e orientais e também nas grandes religiões monoteístas) existe uma associação ou equivalência entre Deus = espírito = luz = sêmen. O encontro com esta luz, as experiências "fóticas" originais básicas, possuiriam uma estrutura geral comum, com significados particulares em cada contexto. Esta estrutura geral caracterizar-se-ia por uma ruptura: a retirada do homem de seu universo profano ou de sua situação histórica e sua projeção num universo diferente, totalmente novo, transcendente e sagrado, revelando-lhe a sua existência como criação divina.[142]

3.11.4. Multivocalidade

Podemos nos valer, para contemplar a eficácia dos hinários nos rituais do Santo Daime e do *Caminho do Coração*, das análises de Turner a respeito dos símbolos (1974a). De acordo com este autor, o símbolo é uma unidade mínima de significação, construído socialmente. O símbolo sintetiza e explicita, condensa e unifica significados diversos para o grupo. O processo de síntese de significados dos símbolos não se dá apenas no plano cognitivo/ racional; trata-se de algo muito mais profundo, que ocorre também no nível sensório; ou seja, os símbolos juntam o abstrato ou normativo e o afetivo/ emocional. *Uma das principais características dos símbolos é que são polissêmicos ou multivocais*, ou seja, suscetíveis de muitos significados.

O hino, como observa Fróes (1983), diz respeito às questões da trajetória pessoal do dono do hinário, ao momento que a comunidade está passando na ocasião do recebimento daquele hino e às questões doutrinárias propriamente ditas. Conforme observa Cemin (1988: 240), o hino possui uma face externa, que tematiza os valores básicos do culto, e outra interna, que é mantida secreta. Os hinos funcionam, de acordo com ela, como *conversores de códigos*, como uma *linguagem cifrada*, encobrindo determinadas informações. Por exemplo, ele pode conter uma informação que foi revelada em miração e nada nele indicar o real conteúdo daquilo para os demais, estando codificada apenas para o dono do hinário.

---

[142] Eliade cita, para ilustrar seu argumento, inclusive, um mito dos desana (grupo Tucano da Amazônia colombiana) que conta que a Mulher yagé sobrenatural deu à luz uma criança que tinha "a forma da luz: ela era, ao mesmo tempo, humana e Luz, era yagé" (1979: 124). Afirma o autor: "O caso dos índios desanas ilustra admiravelmente como um tipo específico de religião solar pode interpretar as experiências de luz e integra as visões alucinatórias em estruturas de um universo extático" (1979: 125).

Todas estas camadas se sobrepõem, se fundem, se complementam: o indivíduo tem a exegese pessoal, a oficial; interpretações novas a serem descobertas ou outras que são abandonadas. É comum ouvir um daimista afirmar, por exemplo: "nossa, depois de tantos anos cantando o hinário do Mestre só agora entendi aquela passagem tal...".

3.11.5. Professando *firmeza*

Os hinos do Santo Daime e do *Caminho do Coração* são eficazes durante o ritual pela sua capacidade de dar sentido (positivo) à experiência, o que de certa forma implica também em "trazer os sentimentos corretos" (paz, amor, harmonia etc.). Particularmente, a ênfase constante dos hinos no tema da firmeza, da coragem, da entrega, da confiança etc. pode ser interpretada como uma forma de produzir segurança para os participantes do ritual.

É com base no fundamento psicológico de que o medo barra o caminho para o *Mundo Celestial*, afirma Huxley (1979), que se ergue a doutrina teológica da preservação da fé. Os hinos propiciam, através da repetição sucessiva e intercalada em seu conjunto, ***uma experiência estruturada, enraizada***. Evitam assim o tétrico sentimento de irrealidade, a ameaça, o horror infinito, enfim, a angústia que pode gerar uma experiência desestruturadora.[143]

Numa dimensão bem mais ampla, o argumento acima pode ser pensado da seguinte forma: as palavras (de uma forma geral, não apenas as que professam firmeza) domesticam a experiência, passando do domínio do desconhecido ao conhecido, diminuindo-lhes a periculosidade (Peláez 1990: 23/4). Isto é, realizam a passagem do caos (falta de referências) para a ordem (estrutura), o que é o papel central da cultura, assunto discutido tão freqüentemente pelos antropólogos.

Este debate nos remete para a relação entre as experiências com psicoativos e a linguagem: parece haver uma estreita relação entre estas duas dimensões. Luna (1986) afirma que os vegetalistas reivindicam que a ayahuasca lhes ensina as línguas indígenas dos

---

[143] Luna analisa os personagens que habitam o imaginário dos vegetalistas. O *chullachaki* e o *yakuruna* possuem os pés virados para trás. O mesmo acontece com as pessoas que são raptadas por eles: gradualmente se transformam como seus raptores. Luna interpreta essa crença como o medo de esquecer esse mundo e "não conseguir voltar" ou enlouquecer: a pessoa olhará para trás, estará mudada, o pé e/ou a face não estarão mais voltados para esse mundo (Luna 1986: 86-7).

cantos que cantam (quéchua, cocama, omagua e outras). O autor (1986: 64) reproduz um relato do xamã Don Manuel Córdoba Ríos, contido no livro de Lamb:

> "After spending the night in the forest sharing strange visions with my captors, it became noticebly easier for me to understand the meaning of their previously unintelligible language. It was still many months before I learned to speak with any fluency, but I began to understand most of what was said to me after our first seance in the forest."

Para Munn (1976), o xamã permite uma tomada de consciência por parte do doente através da articulação do significado, do discurso. O xamã expressa e comunica; formula o não dito, faz compreender - falando dá a solução. A experiência produzida pelos cogumelos - *los hongos que hablan* - seria sinônimo de linguagem, de enunciação de significado, enfim, de comunicação, pois cria linguagem. Lévi-Strauss (1985) formula uma argumentação no mesmo sentido, afirmando que o xamã oferece ao doente uma linguagem na qual se podem exprimir estados de outro modo informuláveis, pois a perturbação psicopatológica só seria acessível através de símbolos. Como se vê, este tema tangencia o da relação entre as experiências com psicoativos e a linguagem.

3.11.6. Coesão/ pertencimento grupal

Alguns hinos veiculam uma mensagem que explicita mais diretamente o pertencimento ao grupo religioso, sua coesão, sua centralidade como produtora de sentido. No caso do Santo Daime, isto é absolutamente visível; no caso do *Caminho do Coração*, aparece de forma mais discreta. Mesmo porque aí a proposta não é (explicitamente pelo menos) a criação de uma *doutrina*. O pertencimento certamente é reconfortante, cria solidariedades, laços, enfim, possibilidade de sucesso na experiência.

A seguir, alguns exemplos de hinos de Janderson (que têm, neste sentido, uma forte aproximação com o *ethos* daimista). Reafirmo, novamente, a necessidade de cautela para não reduzir estruturas mitopoéticas e performáticas (portanto contextuais, não somente textuais) a objetivos estritamente utilitários e lineares:

> Hino 19 - E na força deste brilho/ Ela [Rainha da Floresta] faz estremecer/ Quem quiser correr que corra/ Só fica quem deve ser

Hino 21- Vós que me ouvis/ Mas que duvidais/ Depois não venham reclamar

Hino 26 - Estou ouvindo os desígnios da Rainha/ Estou pronto para Amar e seguir por esta linha

Hino 39 Chandra - Luz de pura compreensão (...) só não toca quem duvida

São afirmados aí os princípios de adesão ao grupo, definidos os contornos que separam os que são *de dentro* e os *de fora* e delimitada uma região semântica de conhecimento, *a linha da Rainha*.

3.12. Algumas reflexões: uso ritual e uso profano

Como vimos acima, a sessão terapêutica com o daime e o trabalho do *Caminho do Coração* como um todo possuem um cunho psicoterapêutico, sendo concebidos por Janderson como um **ritual sagrado**. Penetremos um pouco mais neste terreno denso, fértil e para muitos perigoso, o do uso ritual do daime em consultório e/ou num esquema psicoterapêutico. A noção de ritual é central do ponto de vista nativo e político, e social em termos da legitimidade conferida ao uso ritual e não profano ou desregrado de psicoativos.

O conceito de **ritual** possui uma longa historicidade e complexidade dentro do debate antropológico.[144] Discutiremos alguns aspectos da noção de ritual relevantes para o presente estudo, sem pretender esgotar a discussão sobre este conceito aqui, mesmo porque isto não faz parte dos nossos objetivos.

Norman Zinberg (1980) afirma que existem três dimensões que devem ser levadas em conta no consumo de drogas: a própria droga (suas propriedades farmacológicas); o *set*, que eqüivale às atitudes e personalidade do consumidor; e o *setting* - o ambiente físico e social onde o consumo ocorre. Para ele, esta última dimensão ainda é pouco compreendida e estudada. Zinberg sustenta que o uso de drogas é determinado por *sanções sociais* - normas

---

[144] Apenas para um breve panorama, lembramos que Frazer, no clássico *The Golden Bough* (1982), já abordou o tema. Van Gennep (1978) destacou a importância dos *ritos de passagem* (certo tipo de ritual) para a estrutura da sociedade e para a dinâmica social. O autor focalizou a sociedade *européia rural*. Turner utilizou a noção de *rito de passagem* de Van Gennep, passando a pensá-la como uma abordagem para a *mudança social*. Ao fazer isso, Turner (ver bibliografia no final) tratou de situações da sociedade européia (ordens religiosas medievais; Thomas Becket), mexicana (Hidalgo), espanhola (Caminho de Santiago),

que definem como uma droga particular deve ser utilizada, sejam elas valores informais e formas de conduta do grupo, sejam leis e políticas formais que regulamentam o uso de drogas. Os *rituais sociais*, por sua vez, nas suas palavras são:

> "stilized, prescribed behaviour patterns surrounding the controlled use of the substance and having to do with the methods of procuring and adminstering it, the selection of the phsyical and social setting for use, the activities under a ken after adminstration, and the ways of preventig untoward effects. Rituals serve to butress, reinforce, and symbolize the sanctions" (Zinberg 1980: 237).

Embora reconheça que os rituais e sanções nem sempre sejam efetivos, que há conflitos entre os controles formais e informais, que o controle de drogas ilícitas é mais complexo e difícil do que o controle das drogas lícitas, Zinberg argumenta que a sociedade não dá atenção ao *papel das sanções e rituais no controle do uso de drogas*.

O autor fornece vários exemplos de como o *social setting* influencia o uso controlado de substâncias. O primeiro é o da história do álcool nos EUA. Na era pré-revolução, afirma, beber estava associado a celebrações e rituais e algumas bebidas eram consideradas medicinais (sendo utilizadas por mulheres grávidas, por exemplo). Com a liberação do uso, a sociedade, de acordo com o autor, é deixada sem sanções e rituais que controlem tal consumo.

Outro exemplo diz respeito ao consumo de psicodélicos nos EUA. Zinberg nota que no final da década de 60 diminuiu drasticamente casos de internação por uso de psicoativos (sobretudo psicoses), mas o consumo destas substâncias continuou aumentando. O autor interpreta esse fato da seguinte forma: enquanto na década de 60 existia um total desconhecimento e medo com relação a este tipo de experiência - sendo esta portanto bem mais extrema -, na década de 70 há uma familiaridade bem maior, através de um processo de *aprendizado social* promovido pela contracultura. Esta teria ajudado a internalizar inconscientemente sanções sociais e rituais.

Finalmente, Zinberg cita um estudo de Robbins (1977) que constatou que 35 % dos soldados americanos que foram para o Vietnan usaram heroína, sendo que 54% destes se tornaram viciados. Destes últimos, apenas 10% continuaram usando a droga no retorno aos

---

oriental (Índia, China), norte-americana (hippies, expressões artístico-culturais contemporâneas) e africana.

EUA. Ou seja, a maior parte das dependências parou naquele contexto. Zinberg argumenta que este é um caso análogo ao dos pacientes que usam uma droga quando estão hospitalizados e não voltam a consumi-la após abandonar o tratamento. Outros estudos mais recentes (Robbins and Helzer 1975 in Zinberg 1980) mostraram que apesar de 95% dos soldados viciados em heroína não continuarem viciados após o retorno, 88% continuou usando a droga ocasionalmente, indicando que desenvolveram alguma forma de capacidade de controle do uso da heroína. Tais exemplos, segundo o autor, desautorizam explicações cuja ênfase recai apenas sobre as propriedades farmacológicas das drogas ou na personalidade do usuário, demonstrando o poder do *setting* social. Conclui ele:

> "The social setting, with its formal and informal controlas, its capactity to develop new informal social sanctions and rituals, and its transmission of information in numerous informal ways is a crucial factor in the controlled use of any intoxicant" (1980: 244).

Um outro autor que comunga desta mesma orientação é J. P. Grund (1993). Ele analisa o uso de heroína e cocaína por dependentes na Holanda, se valendo de uma etnografia vívida, rica em detalhes e ambientação. De acordo com Grund, os rituais de uso de drogas possuiriam funções instrumentais - como maximizar o efeito desejado da droga, controlar os níveis de uso da substância e balancear os efeitos positivos e negativos do consumo destas, prevenir problemas secundários etc. O estudioso argumenta que embora não existam *guidelines* e modelos de uso controlado socialmente aceitos para a heroína e cocaína, existe de toda forma uma estrutura social para o seu uso.

No meu entender, parece que há, no caso dos dois autores, sobretudo de Grund, uma equivalência entre as noções de **ritual** e, numa perspectiva mais ampla, a de **cultura**; numa mais específica, a de **padrão** e/ou **regra**. Que o ambiente social determine fortemente o uso de um psicoativo, isto é certo; que este, entretanto, se constitua num "ritual" representa uma passagem não necessariamente linear. O fato de o dependente possuir um alto apego a sua parafernália de uso 'ritual' da droga, que passa a ser emblema de sua identidade enquanto usuário, que existam laços e redes de reciprocidade em torno do consumo da substância, que este ocorra de acordo com alguns princípios e padrões recorrentes, que existam regras de

---

Da Matta (1990) segue de perto Van Gennep, analisando o rito do carnaval no Brasil.

partilha da droga, que esta seja consumida e comprada num ambiente específico, entre outros (Grund 1993), entretanto, não transforma esta atividade imediatamente num "ritual". Por quê?

Retomando a argumentação dos autores, esses parecem sustentar que o uso da droga é, no contexto que analisam, *culturalmente organizado*. Isso significa, entre outras coisas, que há uma fronteira estabelecida entre espaços, tempos e relações sociais onde a droga pode ser utilizada e outros onde esse uso é ilegítimo. Estas características, entretanto, não bastam para definir o uso de drogas como "ritual". Para uma argumentação aprofundada, seria necessário uma definição de "ritual" e do papel dos rituais nas sociedades modernas, o que foge ao âmbito deste trabalho. Para fins da nossa análise, afirmo que vejo rituais não apenas como ações culturalmente organizadas, mas como algo mais restrito – ações, representações e relações sociais associadas a tempos, lugares e seres separados e considerados como "sagrados". Mauss (1974) distinguiu cuidadosamente as ações técnicas ("fazer algo") das ações rituais; ambas (como no caso da magia) têm eficácia. As ações rituais teriam eficácia, contudo, por se reportarem a uma esfera coletiva (que para Mauss e Durkheim (1989) é representada como o "sagrado").

As argumentações de Zinberg e Grund, vale lembrar, são inspiradas por questões de caráter político e ideológico. Trata-se de uma luta por legitimidade de *direitos*. É o que justifica, a meu ver, o uso nesse caso de noções como a de *uso ritual* e *social*. Esta também parece ser a justificativa que leva a afirmações como as de Grund (1993), de que o uso de drogas em grupo seria uma *prática universal* e de que a busca de estados alterados de consciência é uma das *necessidades primárias* do ser humano. Afirma ele (1993: 125): "drugs have *instrinsic* or *primary* ritual value for biological and social reasons".

Feitas essas observações, as idéias dos autores ganham contornos mais precisos. MacRae (1998) faz uso destas noções ao analisar o uso da *Santa Maria* (*Cannabis sativa*) no Santo Daime. Esta foi introduzida pelo Padrinho Sebastião na década de 70, fruto de seu contato com hippies e andarilhos na comunidade da Colônia 5.000 (Rio Branco, AC). A Santa Maria é tida como o *princípio feminino* (em oposição ao princípio masculino do daime) e representa a *energia consoladora e curadora da Virgem Maria*, sendo considerada tão sagrada quanto o daime.

MacRae afirma que, devido à proibição legal do uso da maconha, é muito difícil manter um uso totalmente ritualizado da planta e controlar a sua utilização pelos daimistas. Esses, pela falta de possibilidade de utilizar oficialmente a *Santa Maria* dentro dos *trabalhos espirituais*, bem como pela proibição do plantio ritual da planta (o que não ocorre com o daime), acabariam por fazer, para os parâmetros da doutrina, um uso 'selvagem' da planta sagrada. Nas palavras do autor (1998: 32):

> "when their banning makes it difficult for them to become fully institutionalized, as is the case with Santa Maria, their controlling influence is weakened and it is more difficult for them to prevent undesired effects. Further evidence of this is the fact that in contrast to the "wild" use of Santa Maria we find that Santo Daime is never used out of a strictly ritual context except for when it is used in small doses as a remedy."

Desejo agora fazer uma comparação dos contextos de usos profanos e ritualísticos de drogas, contrapondo as visões de Zinberg e Grund com o material etnográfico sobre o *Caminho do Coração*, pois este debate coloca em jogo, mais do que uma diferenciação de identidade pleiteada pelos ayahuasqueiros, importantes questões teóricas e sociológicas. Tal qual entre os sujeitos estudados por Grund e Zinberg, igualmente se pode afirmar a importância das *sanções sociais* (mais do que os supostos *rituais sociais*) no caso do *Caminho do Coração* e do Santo Daime, na medida em que são um sistema de apoio a seus membros, integrando-os numa estrutura social efetiva, relativamente estável e coesa (Grund 1993).

Uma diferença entre os dois contextos (campo ayahuasqueiro brasileiro e uso de heroína e cocaína), entretanto, é que se no caso do uso recreativo de drogas existem normas e padrões, essas não estão estritamente relacionadas a sistemas religiosos ou cosmológicos estruturados que informam o seu uso. No caso dos usuários de drogas ilícitas, as sanções e 'rituais' em geral não são explicitamente definidos – embora o que Zinberg e Grund estejam argumentando, e mesmo MacRae, é que isto se dá justamente porque esses usos são proibidos.

Isto tudo está intimamente ligado também à noção de **tradição**, pois o pressuposto implícito é de que o uso tradicional desenvolveu um sistema ritual e cosmológico próprio. Entretanto, fica difícil em alguns contextos determinar o que é 'tradicional'. Este é o caso do

uso da iboga pelos fang no Gabão, que já é produto do contato colonial e se consolida a partir do século XIX (Samorini s/d). O mesmo vale para a *Igreja Nativa* norte-americana do peyote (Lanternari 1974). E no caso do Santo Daime, também observamos como o ritual foi se desenvolvendo e consolidando aos poucos, durante a própria vida do Mestre Irineu (Goulart 1996).

Alguns autores chegaram mesmo a sugerir que a idéia de que a prática xamânica de consumo da ayahuasca teve origem na cultura indígena da floresta e depois foi importada por populações das pequenas cidades na orla da selva constitui uma transposição literal de uma narrativa cultural para o interior de uma explicação antropológica (Gow 1996 in: Afonso s/d). Na verdade, segundo Gow (*op.cit.*), tal pretensão de origem seria produto de uma auto-afirmação de autenticidade característica de xamãs mestiços. O xamanismo da ayahuasca, segundo ele, seria, de fato, freqüentemente uma importação da cidade para a floresta, sendo menos significativo nas zonas mais marginais ao processo de contato colonial no espaço do capitalismo internacional da borracha.

Através da presente análise percebemos nos casos aqui abordados (Grund e Zinberg) que a noção de ritual possui uma elasticidade própria, que vem sendo reapropriada e revalorizada de acordo com os objetivos políticos e sociológicos de cada estudo. Vimos que ela traz no seu bojo uma discussão sobre questões complexas acerca da representação da tradição e do tradicional na modernidade.

É importante ressaltar, de qualquer forma, que no caso do Janderson, analogamente, a construção da *terapia com o daime* como um *ritual* também é feita a partir de uma base ideológica, que valoriza o ritual em detrimento do não-ritual ou do profano. Janderson localiza-se num conjunto que ocupa uma interface entre o campo ayahuasqueiro brasileiro e uma racionalidade que almeja uma base científica, característica das terapias alternativas da rede terapêutica da nebulosa místico-esotérica (Tavares 1998). No segundo âmbito, vale uma visão laica do consumo de psicoativos, como por exemplo os experimentos em consultório com psicoativos na década de 60 nos EUA, embasados em alguns pressupostos científicos mais ou menos legitimados. No primeiro, predomina a valorização do ritual, do sagrado, do modelo do *trabalho com daime*. Janderson, não é à toa, conforme veremos no capítulo sobre a *cosmologia*, pensa em termos de uma *terapia sagrada*.

Retomemos o nosso percurso: iniciamos descrevendo os diversos tipos de trabalho do *Caminho do Coração* (que incluiu um primeiro contato com o universo simbólico do grupo, através da análise dos hinários). Notamos que este uso é concebido como terapêutico e ritualístico pelo seu criador. Contrastamos essa experiência com os usos tidos como profanos de drogas, que para alguns autores também contêm sanções e rituais sociais. Problematizamos tais assertivas e debatemos semelhanças e diferenças existentes entre os dois contextos, enfatizando que a construção da experiência como *ritual* é um referencial central no discurso nativo, que, como os demais *usos religiosos*, são definidos em contraste com os *usos não religiosos*. Observamos também que Janderson está inserido dentro de uma rede ayahuasqueira mais ampla que o transcende, parte constitutiva de um campo semântico específico, o universo ayahuasqueiro brasileiro. Também vimos que a identidade do *Caminho do Coração* é construída parcialmente a partir do contraste com o Santo Daime.

Para compreender melhor o *Caminho do Coração* é necessário contemplar alguns aspectos do universo no qual Janderson transita. Aí, há uma série de variedades de pontos de vista sobre a legitimidade do uso da bebida que dependem do lugar onde o agente se situa na rede mais ampla. A seguir, focalizaremos nosso olhar sobre esse campo e sobre a sua dinâmica interna, levando em conta sobretudo a questão da construção das identidades e das rixas entre os diversos grupos. Pedimos licença ao leitor para fazer esta reflexão, que em certa medida se descola das atividades do *Caminho do Coração*, tendendo a compor um quadro à parte – embora não totalmente, pois Janderson está inserido nesse campo, como tentaremos demonstrar.

3.13. Identidades e rixas no campo ayahuasqueiro

Como vimos acima, o uso do daime, nas suas vertentes dominantes (CEFLURIS ou Alto Santo) ou na do Janderson, se estabelece a partir da construção de uma identidade que os diferencia do uso comum, não ritualístico de drogas. Esta dicotomia, como afirmamos na introdução, também inspirou os legisladores, na medida em que permitiu retirar a *ayahuasca* da lista das substâncias oficialmente proscritas, num país conservador como o

Brasil em termos da legislação antitóxicos. Argumentou-se que se tratava de usos *religiosos tradicionais*, que deitam *raízes culturais* e portanto ordenados e responsáveis.[145]

Nesse sentido, o *Caminho do Coração* possui pouca legitimidade perante o Santo Daime. O último tem *status* de *tradicional* (apesar de historicamente o Alto Santo possuir menos de 70 anos e o CEFLURIS pouco mais de duas décadas e meia). Lembremos que o ritual é comumente validado pela sua suposta antigüidade. Por isso, a ênfase e esforço na fabricação de um ritual pelo líder do grupo, que ora se apropria do modelo do Santo Daime, ora o rejeita ou o ressignifica.

O sistema de classificação da legitimidade de uso da ayahuasca parece desdobrar-se infinitamente: tal qual entre os Nuer (Evans-Pritchard 1993), os grupos se constituem em oposição uns aos outros e dependendo da situação - do interlocutor em questão - o grupo se recompõe com outros limites. Isso significa que uma pessoa pode ser membro de um grupo e ao mesmo tempo não ser membro deste grupo. Para ilustrar essa questão, vejamos a tabela abaixo:

Diversos pontos de vista sobre a legitimidade de uso da ayahuasca:

Ponto de vista	Legítimo	Não legítimo
Gomes 1988	Usos *indígenas* da ayahuasca	Usos *modernos* da ayahuasca[146]
Lei, CONFEN	Substâncias validadas pela lei e pela medicina	Todas as demais substâncias
Alto Santo	Ayahuasca (autêntico)	Santo Daime ("desvio do original", "perversão")
Alto Santo, Santo Daime	Uso "tradicional" de daime	"criações recentes", "invenção de moda" (ex. Janderson)
Igrejas daimistas + UDV + Barquinha + Janderson	Uso "sagrado" de "enteógenos" ayahuasca	Uso "profano" de "drogas"; "recreativo"[147] todas as outras substâncias[148]

[145] Ver relatório do CONFEN in UDV 1989; para análise ver Labate, no prelo.

[146] Essa dicotomia é sustentada por setores conservadores da sociedade, orientados por um jargão do tipo: "tudo bem com os índios" mas "não aqui". Este é o caso de Gomes (1998), que reconhece como legítimo o uso da *ayahuasca* nas "regiões andinas", diferentes das "tropicais" do Brasil (o que é, aliás, historicamente um equívoco, pois a ayahuasca não vem dos Andes mas da floresta Amazônica). Este tipo de postura é severamente criticada no parecer no CONFEN: "o confinamento das práticas rituais à cidade de Rio Branco não tem qualquer embasamento lógico ou científico. Em primeiro lugar, basta circular pelas ruas de Rio Branco, sentar-se à mesa de um restaurante ou ligar o rádio ou a televisão para verificar-se a identidade das programas, à semelhança de modas e padrões adotados nos diversos estados da federação." (in: *Alto Falante*, mar/jul 1992: 8).

[147] Esta diferenciação pode variar dependendo de quem é o sujeito *de dentro*. Por exemplo, no discurso de um caboclo da Amazônia, que não tem referências do uso de cocaína nas grandes cidades, a oposição pode se dar com relação ao álcool. Para o daimista *do sul* (expressão que designa todos os que não vem da região

Ponto de vista	Legítimo	Não legítimo
"Sistemas de Juramidam" ou linha do daime	"daime" (Alto Santo, Santo Daime, Barquinha)	"hoasca" (UDV)[149]
UDV	União do Vegetal	Seringueiros Alto Santo, Santo Daime, Barquinha
Santo Daime	Santo Daime (CEFLURIS)	Dissidências do CEFLURIS[150]
UDV	União do Vegetal	Dissidências da União do Vegetal
Barquinha	Barquinha	Dissidências da Barquinha

Podemos observar que nem todos os interlocutores aparecem em ambas as colunas: isto pois determinados diálogos e disputas não estão em jogo (como por exemplo entre o Santo Daime e as dissidências da UDV). A tabela é uma sugestão para reflexão. Foi formulada a partir das minhas observações pessoais, fruto de uma imersão nesse universo, que incluiu algumas viagens e visitas por diversos centros do país.[151]

As rixas envolvendo grupos *ayahuasqueiros* parecem ser mais acirradas entre "matrizes" e "dissidências" do que entre as "matrizes" entre si.[152] Provavelmente, isto se

---

amazônica - cf. Goulart 1996), o uso do daime aparece em oposição aos usos de outras substâncias psicoativas.

[148] Pode haver a construção de uma identidade ayahuasqueira genérica, pelo menos por parte de segmentos de cada grupo. Esta tribo de ayahuasqueiros, de pessoas que comungam uma mesma bebida, pode ser construída seja em oposição àqueles que usam substâncias não consideradas sagradas e de maneira desregrada, ou àqueles que não utilizam nenhuma substância.

[149] Esta oposição é mais teórica do que fatual (no sentido de não engendrar disputas reais). Se dá em função dos três primeiros centros da primeira coluna denominarem a bebida "daime". Cemin (1998) concorda com a classificação de Monteiro (1983), que propõe o conceito "sistemas de Juramidã": sistemas com a mesma *narrativa mítica* primordial (a hierofania vivenciada pelo Mestre Irineu) e cuja organização do culto e estrutura social são semelhantes. Esta dicotomia é curiosa no sentido de que é mais "inclusiva" do que "exclusiva": o que mais se destaca nela não é a oposição à UDV mas a inclusão da Barquinha junto ao Santo Daime e Alto Santo, inclusão incorreta do ponto de vista dos primeiros. A Barquinha reconhece a relação de Daniel com Irineu, porém tem a sua própria hierofania – o livro azul contendo a sua missão, que ele teria recebido diretamente dos anjos (ver introdução).

[150] Tendo a sugerir, porém de forma não conclusiva, que os conflitos entre as dissidências do CEFLURIS e o mesmo são mais tênues do que nos casos da UDV e da Barquinha com as suas respectivas dissidências, devido a dois fatores: o seu caráter eclético e inclusivo e o fato dele mesmo já ter sido uma ruptura inicial com a ortodoxia (Alto Santo). Há um caso interessante que é o de Elzinha, líder de uma dissidência da UDV em São Paulo: ela é filha de um dos mais importantes mestres da UDV da região centro-sul do país e tem vários outros parentes na UDV oficial. Sem dúvida este é um dado importante, porém não podemos deixar de separar a dimensão institucional (oficial) da local (pessoal).

[151] Por ocasião de uma viagem ao Acre e à Amazônia em janeiro/fevereiro de 1997, quando pesquisávamos várias linhas que utilizam ayahuasca, observamos que *todas* criticavam as demais, muitas vezes inclusive com as mesma acusações, usando até frases idênticas (tais como: "lá eles misturam daime com cogumelos", "nós somos os herdeiros legítimos de M...", "aqui é mais sério" etc.).

[152] Esta idéia foi sugerida por Wladimyr Sena Araújo (comunicação pessoal). Segundo suas observações - com as quais concordo - as dissidências muito pequenas referenciam-se pejorativamente às suas matrizes. Isto ocorre mais freqüentemente do que o inverso. É necessário, entretanto, mais pesquisa nesta direção.

deve ao fato de as segundas possuírem muito menor número de adeptos, notoriedade, autonomia e poder. Ambas visariam (potencialmente) um mercado religioso (Bourdieu 1987) de candidatos semelhantes. Esta disputa pode se dar também em função de um arsenal simbólico comum.[153]

3.14. Os processos de legitimação dos grupos

Analisarei, através da observação de alguns fatos recorrentes, sem enfatizar nenhum caso particular, como os grupos ayahuasqueiros constróem seus **processos de legitimação**, recorrendo a noções inspiradas em Weber. Isto será feito à luz da teoria weberiana. A legitimidade pode ser reivindicada através da *legitimidade espiritual da origem* ou da *conexão com a origem*. Verificaremos como Janderson se insere nesta lógica.

Weber (1964) denomina de legitimação *tradicional* aquela que se refere à "tradição", ao que "sempre foi assim", "é assim que se fazia" e de *carismática* aquela legitimação associada ao contato direto com o plano divino. Ele analisa a seqüência dinâmica de: *tradição*, *carisma* (ruptura da tradição com um "fundador"), *rotinização do carisma* (uma legitimidade que poderíamos denominar genericamente de "legitimidade social") e *recarismatização da rotina* (pequenas irrupções de carisma no interior de uma mesma instituição). É como primeiro a água benta, e depois todas as garrafinhas que são obtidas por diluição com a água benta original, e que por isso conservam o carisma *ad eternum*... até que alguém consiga uma nova água benta original.

3.14.1. A legitimidade espiritual da origem [legitimação carismática]

Mestre Irineu, Frei Daniel e Mestre Gabriel são líderes que fundaram grupos que têm neles a sua origem. Seu poder é conferido diretamente pelo mundo espiritual, não sendo questionada pelos seus respectivos seguidores. Trata-se, na linguagem weberiana, de uma **legitimação por carisma**. A narrativa de um mito de origem pode servir como justificativa

---

[153] No caso da UDV, este arsenal tem uma dimensão até mesmo material: há uma série de fitas gravadas deixadas por M. Gabriel onde são contadas algumas histórias importantes para o grupo. Dado o alicerce oral desta religião, não é difícil imaginar a importância de tais fitas, que são escutadas em ocasiões célebres. Só algumas pessoas muito bem localizadas na rígida hierarquia interna têm acesso e manejo a estas. Há, entretanto, algumas fitas piratas circulando, copiadas de membros antigos, dissidências e de outros que por acaso a elas tiveram acesso.

de legitimidade deste líder e da origem de seu grupo. Vejamos por exemplo como isto ocorre no âmbito da UDV, através do seu **mito de origem**, a *História da Hoasca*.[154]

Conta o mito fundante da UDV que em tempos imemoriais, na época do Reinado de Salomão, se fazia uso do Vegetal.[155] Depois ele teria se extinguido da terra por um bom período de tempo, tendo reaparecido no Peru, no meio dos índios. Este Mestre, conhecido como "Rei Inca", era reencarnação do Mestre Caiano, o "primeiro hoasqueiro" (da época de Salomão). "Um dia os seus discípulos, achando que sabiam mais que o mestre, o decapitaram e saíram pelo mundo criando curiosidades e ilusões pensando que tinham consciência do que faziam" (Fróes 1983: 160-162). E assim segue o mito, quando finalmente o verdadeiro Mestre reencarna novamente em Feira de Santana (BA) como Mestre Gabriel - que portanto, "recria" a UDV na terra.[156] Patrocínio de Andrade (1997: 7) afirma, neste sentido, que de acordo com o fundador da UDV "todos os usuários do chá são derivados de um único tronco, do qual ele, o Mestre Gabriel, é o fundador".

Este mito pode inspirar a forma através da qual alguns adeptos da União do Vegetal apreendem os outros usos da bebida: trata-se dos herdeiros destes antigos "Mestres da Curiosidade" que andaram por aí espalhando o uso indevido da bebida sagrada, e continuam fazendo-o.[157] Andrade (no prelo) discorre sobre a intolerância religiosa da UDV, observando, entretanto, o seguinte:

> "Um dos discípulos diretos do mestre Gabriel, o mestre Raimundo Carneiro Braga (...) indagado em sessão de escala em 1991 em

---

[154] Uma análise de fato comparativa entre todas as linhas implicaria no método da simetria analítica, aplicando sistematicamente a mesma pergunta aos mitos de origem de cada grupo. Isto não será feito aqui, pois mais do que realizar uma análise comparativa de todos os grupos ou do conflito sociológico, o objetivo é indicar algumas das possibilidades de argumentação de legitimidade existentes neste campo e como Janderson se insere no mesmo. Para tanto, alguns exemplos são suficientes – não estamos, portanto, esgotando a discussão deste tema. Uma questão que permanece em aberto, por exemplo, é o caso da Barquinha, que tem um mito de origem simultaneamente no recebimento de um missão pessoal de Daniel e na sua relação com Mestre Irineu.

[155] Para a UDV Salomão é o mesmo da Bíblia; para o Centro Espiritu*al* Beneficente União do Vegetal Salomão não é o mesmo da Bíblia e sim muito anterior a ele.

[156] Como sugeri em nota acima, seria produtivo um estudo que inventariasse e comparasse várias histórias sobre a origem da *ayahuasca* e de cada grupo religioso. Neste caso, as ciências sociais se depareriam com um problema ético: considerado um saber secreto e iniciático, as histórias e chamadas da UDV não poderiam ser publicadas. A *História da Hoasca* foi publicada pela primeira vez em Fróes 1983, abrindo precedentes, sendo republicada em Luna 1995, Patrocínio de Andrade 1995, entre outros.

[157] A palavra "curioso", na compreensão dos adeptos da UDV, parece de alguma forma conter algo de pejorativo pois evoca uma idéia de especulação, de pesquisar sem a intenção real de aprender, de ilusão, de pretender um conhecimento que não se tem.

> Porto Velho (RO) não sustentou a tese segundo a qual seriam mestres de curiosidade, por exemplo, o Padrinho Sebastião, o Mestre Irineu Serra e Daniel. Esta, no entanto, é uma exceção: a maioria dos udevistas os enquadra automaticamente entre aqueles, o que gera a tônica da diferença, o menosprezo etc."

Ou seja: não existe um consenso oficial que afirma que os mestres da curiosidade são os mestres dos demais grupos religiosos (Sena Araújo 1997 apoia esta tese). Isto alerta para a necessidade de cautela nas abordagens propostas, evidenciando que não existe homogeneidade plena nos grupos religiosos, que contemplam sempre uma diversidade de posições internas.[158] Por outro lado, é muito reducionista ler um mito – cujo caráter é o de um conhecimento esotérico – à luz somente de questões políticas e faccionais. É preciso entender a lógica interna do mito, pois os mitos pertencem a um mundo de sentido. Enfim, o tema é complexo: como cosmologias diferentes podem dialogar, se por definição criam mundo diferentes em que as pessoas vivem? Conviver com a diversidade é tolerar os mitos alheios – pelo menos enquanto eles não preguem a destruição dos outros!

Os supostos herdeiros do fundador da Origem são continuadores (metonímicos) em relação ao portador original de carisma. É o caso da UDV, da Barquinha e do Santo Daime (Alto Santo e CEFLURIS) com relação aos mestres fundadores. Estamos diante do que Weber denominou de *rotina*, afirmar a descendência direta do tal fundador carismático.

Aqui já passa a haver um problema, pois vários grupos podem se denominar herdeiros legítimos de uma tradição. Este é o caso do CEFLURIS e do Alto Santo com relação ao Mestre Irineu e da Barquinha do Manuel Araújo e do Antonio Geraldo com relação a Frei Daniel (as demais são desdobramentos destas duas: a de Xica Gabriel e Juarez e Maria Baiana saíram de Manuel Araújo; a de Inácio foi uma ruptura com Antonio Geraldo). O mesmo vale para a União do Vegetal e algumas de suas dissidências com relação ao Mestre Gabriel (como é o caso de Augusto e Andrade Neto). Abordaremos este tema em maior detalhe na seção seguinte. Por ora, vamos supor apenas que alguns grupos tenham maior sucesso no estabelecimento desta continuidade do que outros – estes grupos

---

[158] É curioso que Andrade, apesar de criticar esta lógica, está inserido dentro da mesma: em outro momento, ele repete a mesma dicotomia. Isso na medida em que afirma que de fato existem os *mestres da curiosidade*, que bebem o chá para *conquistar a mulher dos outros* ou para *dar peia nos outros* - só que estes falsos

constituem os herdeiros oficiais de tais tradições, a *rotinização do carisma*. Vale lembrar que todas estas religiões são bastante recentes e suas tradições ainda estão em pleno processo de configuração.

A ruptura com este líder fundador original ou com o grupo que se autodenomina herdeiro legítimo deste tem ampla legitimidade social neste sentido (como por exemplo a UDV oficial) e pode ocorrer através também do surgimento de uma **nova liderança carismática**. Ou seja, um líder que tem ele mesmo seu poder de mando conferido diretamente pelo astral. Este poder, porém, até o momento, não é equivalente ao dos Mestres fundadores originais das três principais linhas ayahuasqueiras, estando, portanto, submetido diretamente a eles. Ou seja: as dissidências não têm criado até o momento tradições ou origens novas.

No livro de Milanez (1993), há um relato de como se formou o Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal, cujo Mestre é o senhor Joaquim José de Andrade Neto, grupo que se separou do Centro Beneficente Espírita União do Vegetal (UDV). O livro conta, no primeiro episódio significativo, que Andrade descobriu ao participar de uma das suas primeiras sessões da UDV o que significava a expressão "UDV é OBDC". Afirma a autora (que é esposa dele): "Sabem alguns membros mais antigos da UNIÃO do VEGETAL que o MESTRE Gabriel disse: - 'Quem descobrir o significado destas letras, esse é o Mestre'" (1993: 53). Segue, entremeando a narrativa de aspectos dos aprendizados espirituais de Andrade com provas concretas do reconhecimento do seu valor espiritual por parte de figuras centrais da UDV. Em 1976 ele recebe autorização da Sede Geral da UDV em Porto Velho para distribuir o Vegetal em Campinas (1993: 54):

> "É importante ressaltar que tal autorização ocorreu após um ano apenas de freqüência de Mestre Joaquim à União do Vegetal, e sem que ele tivesse assistido a nenhuma sessão instrutiva (...) Essa nova prova de confiança do Mestre Geral Representante em relação a Mestre Joaquim pode ser também considerada inédita em sua carreira na Representação, haja visto o tempo que demorava para autorizar a abertura de núcleos da UNIÃO DO VEGETAL em outros locais, como foi o caso, por exemplo, do núcleo de Brasília".

---

mestres não seriam, para ele, os fundadores ou líderes do Santo Daime ou da Barquinha (e sim, provavelmente alguns seringueiros).

Após vários conflitos, Andrade é proibido de continuar distribuindo o vegetal em Campinas e se desliga da UDV. Há uma tentativa frustrada de reconciliação, ao que se sucede o seguinte acontecimento, três anos após o fechamento do seu núcleo, narrado sob o título de *A intervenção do Mestre Gabriel* (1993: 60-2):

> "realiza uma sessão no dia 24 de julho de 1981 com o Vegetal preparado com as mudas enviadas por Mestre Joanico, sendo este o primeiro preparo ocorrido em Campinas. Nessa ocasião recebe ordem superior e autorização espiritual do MESTRE Gabriel para constituir, aos 22 de julho do mesmo ano, o CENTRO ESPIRITUAL BENEFICENTE UNIÃO DO VEGETAL, com o objetivo de se evitar o desvio da doutrina da UDV preservando, assim, seus ensinamentos. Pela determinação superior recebida, o nome do referido Centro deveria permanecer o mesmo, com exceção da palavra "Espírita", que deveria ser substituída por "ESPIRITUAL", uma vez que a primeira remete coincidentemente ao Espiritismo, ou seja, à doutrina de Allan Kardec (...) É preciso, no entanto, esclarecer que Mestre Joaquim recebeu não só a autorização como também a estrela nessa mesma ocasião. Mas a forma como isso ocorreu é um segredo que pertence às pessoas que estavam presentes nessa mesma sessão."

Este caso demonstra como uma cisão que é deslegitimizada pelo argumento da continuidade com a "origem" [tradição] pode se autolegitimar pelo argumento da legitimidade espiritual: o líder da dissidência invoca sua legitimidade referindo-se diretamente ao Astral [carisma].

Este tipo de mecanismo de legitimação não exclui, necessariamente, nem deixa de ocorrer paralelamente às habilidades reais no plano social, ou seja, a legitimidade social [continuidade com relação ao fundador – rotinização do carisma]. Este parece ter sido o caso de Padrinho Sebastião. Ele recebe o hino 'Sou eu' "cujo conteúdo afirma que é a ele que o Mestre estaria entregando a continuidade de sua 'missão'" (Groisman 1991: 39; Fróes 1983: 55; Cunha, G. 1986: 69, cita o hino "Procurando um General" do Padrinho Sebastião, que teria os mesmos propósitos). Em 1974, por ocasião do recebimento deste hino, Padrinho Sebastião já contava com grande liderança espiritual na comunidade.

Pode-se argumentar um *chamado* (posterior) ou uma *missão* (inerente) àquele indivíduo. São comuns relatos em que a tarefa de comandar aparece como obrigatória,

muitas vezes à revelia do sujeito, como um fardo, com caráter de inevitabilidade. Vejamos por exemplo este trecho da autobiografia de Virgílio (in Cemin 1998: 154/168):

> "Aí eu pergunto, quer dizer que não tem jeito para mim sair desta missão? Me responderam, tem não, porque isto tudo é do homem, dono do mundo inteiro, então para onde você vai? Aí me conformei."

Vejamos onde Janderson se localiza nesta complexa teia. Conforme vimos, afirma ter recebido a *missão* de criar o trabalho do *Caminho do Coração*. Numa carta distribuída a seus discípulos (*Carta de Janderson...*2000: 02), este tema aparece como uma preocupação central. Escreve ele:

> "No meu caso especificamente o ritual foi recriado, relido através da "*minha*" ótica. E você pode até pensar: "Tá! E quem é você para recriar?" Eu sou Eu. *Recebi* assim, uns acreditam, outros não (...) Nada foi criado por minha cabeça e sim *recebido do poder superior*. Em todas as tradições ou escolas iniciáticas em que passei, fui respeitado como líder espiritual, inclusive só iniciei meus trabalhos com o Santo Daime (da forma como venho fazendo) com o aval e benção do Padrinho Alfredo Gregório de Mello, filho do Padrinho Sebastião, atual líder do CEFLURIS. E hoje tenho também o respeito do *Alto Santo*, que é a mais *pura* linha do Mestre Irineu, para seguir o meu caminho (*com as bênçãos do Mestre*)" (grifos meus)

As aspas que Janderson coloca para designar a sua ótica são significativas: ele, na verdade, não é o *autor* desta vertente, é apenas um *canal* da vontade divina. Em outros momentos deste trabalho (cf. capítulo 1), vimos como ele recorre ao argumento do carisma, através da idéia de um *dom* natural como terapeuta.

As idéias do líder do *Caminho do Coração* remetem, simultanemente ao plano espiritual e a uma dimensão que será abordada na seção abaixo: a do plano social, isto é, a continuidade com a tradição. No caso dele, isto se dá via CEFLURIS (autorização obtida do Padrinho Alfredo) e por meio do Alto Santo (dissidência de Ramos). *As bênçãos do Mestre* aparecem entre *parênteses*: talvez expressem justamente a dificuldade de estabelecer uma relação de continuidade linear entre estes diversos planos sociais (considerando que Alto Santo e CEFLURIS são antagônicos e se julgam herdeiros legítimos de Mestre Irineu) e destes com o espiritual.

No capítulo final desta dissertação veremos como outros neo-ayahuasqueiros, como Ana Vi (ayahuasca para atores) e Wilson (ayahuasca para moradores de rua), afirmam ter recebido autorização do astral para realizar seus trabalhos. *O surgimento de neo-ayahuasqueiros está, portanto, relacionado ao aparecimento de lideranças com características carismáticas.*

3.14.2. A conexão com a origem [legitimação tradicional]

Este argumento é o que afirma a "continuidade temporal" de determinado grupo particular com relação ao fundador carismático original. Argumenta-se que o grupo é legítimo em nome de determinada territorialidade, por exemplo associada ao estabelecimento inicial onde ocorriam os cultos (como é o caso da Barquinha do Manuel Araújo ou do Alto Santo da Madrinha Peregrina); ou que porta o nome utilizado pelos Mestres originais (um dos outros grupos do Alto Santo) etc. Também se evoca como justificativa a manutenção de determinados símbolos culturais originais, evidenciada através de características rituais (como cor da farda, salão retangular ou quadrangular, velocidade dos hinos - mais rápido ou mais lento...) ou questões doutrinárias (conteúdo dos hinos). Ou ainda, a pureza e autenticidade iniciais, através da acusação de "perversão" (por exemplo, a acusação do Alto Santo de que o CEFLURIS deturpou a doutrina original do M. Irineu, introduzindo a "maconha" [que para este é "Santa Maria"], outorgando-se indevidamente o direito de "sucessores" etc).

Esta passagem de Fábio Antieiro, líder de uma dissidência do CEFLURIS no sul de Minas, ilustra um pouco a temática:

> "Sempre se manteve o mesmo [ritual] e a gente luta para não deixar modificar, porque muita gente quer inventar, quer modificar coisa. Então nós temos uma farda que a gente luta para não mudar, nós temos os hinários que lutamos para cantarmos como foram recebidos, manter o ritual exatamente como foi para não deixar ninguém inventar nada. Essa doutrina foi feita assim e ela é perfeita do jeito que foi recebida da Nossa Senhora da Conceição. Então, se a gente deixar modificar alguma coisa, nós estamos presumindo que alguém aqui na Terra sabe mais que a Virgem da Conceição. Então para a gente isso é um dogma" (trecho de uma entrevista transcrita na íntegra in: Ferreira 1996).

Na citação de Fábio acima, não há nenhuma referência a rupturas introduzidas pelo Padrinho Sebastião (CEFLURIS) ou ao não pertencimento institucional do grupo de Fábio ao centro de Sebastião Mota. Como se vê, a mesma originalidade ou autenticidade podem ser reivindicadas pelo Alto Santo (contra o CEFLURIS), por uma dissidência do CEFLURIS (caso da igreja liderada por Fábio) ou pelo próprio CEFLURIS (que projeta uma auto-imagem de continuador *natural* da obra de Irineu, sem levar em conta as reivindicações do Alto Santo nem reconhecer uma ruptura pela parte de Padrinho Sebastião).

Quanto ao caráter originário, ainda, a palavra do caboclo pode de saída possuir vantagens sobre as do homem urbano.

Vimos até o momento, portanto, que a **conexão com a origem** tem a ver com uma **legitimação pela tradição** (territorialidade, símbolos originais etc). Outra forma de legitimação pela tradição ligada a esta é aquela determinada pelos *mecanismos de transmissão* do patrimônio espiritual, ou em outras palavras, a *relação com os Mestres fundadores* (Raimundo Irineu Serra, Daniel Pereira de Matos e José Gabriel da Costa). Evoca-se parentesco, seja ele filiação ou descendência.

Há *linhagens* (pai, filho – por exemplo o filho do Mestre Virgílio, do CECLU, ou o Padrinho Alfredo, filho do Padrinho Sebastião). Mas a *transmissão* também pode ser de marido para a mulher (Madrinha Peregrina, esposa de Mestre Irineu Serra). Esta classificação, lembre-se, é conceitual, representa tipos ideais, que não se encontram exatamente neste formato na realidade empírica. No caso do CECLU citado, por exemplo, a outorga de poder é atribuída a um sonho que o filho do Mestre Virgílio teve, indicando que ele deveria ser seu sucessor.[159]

Também se aponta a *relação Mestre/Discípulo*, independente do laço sangüíneo em si – pensamos aqui em termos de um parentesco por afinidade. Por exemplo, o discípulo que sucedeu o mestre logo após sua morte; o mestre dando aquela missão àquele discípulo em particular. O fato mesmo de ter convivido com o Mestre pode outorgar poder (por exemplo

---

[159] Neste exemplo, portanto, convivem: o fato do rapaz ser filho do Mestre (provavelmente predominante); a alegação de um "chamado" (legitimidade conferida diretamente do astral, ver seção acima); aceitação no plano social. Cemin discute justamente o conflito entre um modelo, neste centro, "absolutista monárquico" e outro "presidencialista democrático".

Mestre Augusto, outra dissidência da UDV em Rondônia), independentemente de ter sido o sujeito um discípulo dedicado ou apenas ocasional e assim por diante.

No caso de Janderson, como vimos acima, também aparece o tema da relação entre Mestre Irineu e os seus discípulos. Há, porém, uma peculiaridade. Em outro trecho da carta já mencionada *(Carta de Janderson...* 2000: 03), o líder traça um paralelo entre o seu caso e o do Santo Daime (que seria agora o continuador temporal de Mestre Irineu) com a relação de Freud e Jung:

> "Jung foi por um caminho diferente de Freud, nem por isso foi uma coisa ruim, muito pelo contrário, abriu as portas para uma visão muito mais abrangente a respeito da vida com as teorias de inconsciente coletivo, arquétipos, etc, que deu origem, inclusive à psicologia transpessoal, linha holística e muito mais próxima do espiritual e da integração."

No trecho citado na seção anterior, aparecem as *bênçãos do Mestre* (permissão espiritual). Agora, neste, a continuidade com o Mestre é questionada, tal qual Freud e Jung romperam. Isto significa que a relação de discípulo com o Mestre Fundador pode ser evocada não necessariamente para justificar um legado que permitiria uma continuidade da obra e sim para justificar uma diferença e portanto ruptura. Não obstante, estas são igualmente legítimas. Pode-se perguntar: ora, porque citar este aspecto no trecho referente à legitimidade pela continuidade com a tradição, se está em jogo justamente uma ruptura com esta tradição? Estou argumentando que esta ruptura é parcial: ela reproduz a lógica de que há na verdade, uma relação de discipulado – Janderson não conviveu nem é herdeiro próximo do legado de Mestre Irineu, porém o vínculo foi desta forma estabelecido.

Concluindo: note-se que os dois modos de afirmar legitimidade não se excluem. Um, a legitimação carismática, apela diretamente à legitimidade Espiritual (constituindo-se na Origem de uma tradição). Outro, a legitimação tradicional, apela indiretamente à legitimidade Espiritual. Neste caso, pode-se dizer afiliado, seguidor, conservador dos modelos deixados pelo fundador original, como é o caso das matrizes ayahuasqueiras. Mas o que é que dá legitimidade ao Mestre Irineu, a Frei Daniel e ao Mestre Gabriel? O que é que legitima a Origem? É o "Astral".

No caso de Janderson, há um apelo carismático (como missão, dom, revelação do astral) e outro tradicional (através da legitimação concreta de um segmento auto-

identificado como Alto Santo e da passagem de Janderson pelo CEFLURIS). Seu caso é interessante justamente pela ambigüidade e simultaneidade: a legitimação carismática não é conferida diretamente pelo Astral a ele, sendo mediada também por uma relação com Mestre Irineu; a legitimação tradicional implica numa continuidade e ao mesmo tempo numa ruptura, ou seja, a relação com Mestre Irineu é de benção e de rompimento.

É minha intenção contribuir intelectualmente nesta dissertação, a partir do instrumental antropológico, *para mitigar a intolerância*, seja da sociedade como um todo em relação aos grupos ayahuasqueiros, seja no âmbito interno desses grupos, nos quais a troca de acusações, disputas e pretensões de legitimidade exclusiva são freqüentes. Tentei explicitar aqui alguns processos de montagem das identidades e dos lugares de fala envolvidos nestas rixas, evidenciando a fragilidade das diversas premissas que estão presentes em **todos os contextos**.

3.15. Produção e circulação da ayahuasca entre os grupos: a dimensão material da rede ayahuasqueira

Como vimos argumentando até o momento, Janderson e os demais neo-ayahuasqueiros (cf. último capítulo), estão inseridos num campo ayahuasqueiro brasileiro, que é orientado por alguns processos de legitimação, construção de identidades e rixas. Há aqui, como em qualquer outro universo, regras próprias, princípios éticos etc. Uma das dimensões que torna a atividade dos neo-ayahuasqueiros mais liminar é aquela que diz respeito à questão da obtenção da ayahuasca para a realização de seus rituais. As matrizes ayahuasqueiras tradicionais possuem um sistema de produção e circulação interna da própria bebida. Neo-ayahuasqueiros estão excluídos desta possibilidade, tendo que obter a bebida justamente através de algum grupo relacionado às matrizes originais ou de alguma outra fonte possível. Há, pois, uma diferença importante. Pode-se mesmo sugerir que aquele grupo que for capaz de produzir o seu próprio daime/vegetal já não ocupa, necessariamente, lugar de suspeita ou posição delicada dentro do conjunto.

A questão da *comercialização* da ayahuasca é um dos nódulos de conflito relativos a este tema como um todo. A opção de abordar esta dimensão nesta dissertação já implica em vários riscos e eventuais incômodos. A *Carta de Princípios das Entidades Usuárias da Ayahuasca (Jornal Alto Falante* nov/dez. 1991: 3), mencionada anteriormente (cf.

introdução), postula que é proibido comercializar a bebida, mesmo que para os próprios adeptos de cada grupo. Uma das questões de fricção entre a União do Vegetal e o Santo Daime é exatamente esta: a UDV considera que o Santo Daime não cumpria devidamente esta recomendação, o que contribuiu para a retirada do seu nome desta carta (ver pronunciamento de Wolney Queiroz 1996).

Veremos inicialmente como o Santo Daime e a UDV lidam com a questão da participação econômica dos seus fiéis e depois abordaremos o grupo do Janderson.

Existem algumas diferenças entre o Santo Daime e a UDV que geram esses conflitos: a UDV possui uma estrutura mais organizada e desenvolvida (inclusive economicamente), sendo menos centralizada. O Santo Daime, ao contrário, é menor em número de adeptos e possui uma infra-estrutura bastante carente. Na UDV todos os núcleos possuem uma área de plantio - onde são cultivadas a folha e o cipó que compõem o chá. Esta é, inclusive, um pré-requisito para que o grupo possa se tornar *núcleo* oficial da UDV. Isto diminui consideravelmente a necessidade de trânsito econômico entre os diversos núcleos, ainda que geralmente cada um deles não seja completamente auto-suficiente. No Santo Daime, ao contrário, a produção de daime ocorre toda no Céu do Mapiá (AM), que divide com as igrejas espalhadas dentro e fora do Brasil os custos de produção da bebida (que inclui transporte para o centro-sul, material de trabalho e também a mão-de-obra envolvida). O dinheiro assim obtido ajuda a manter a comunidade, que como a maioria dos povoados na Amazônia, enfrenta grandes dificuldades de sobrevivência. Este procedimento é encarado com naturalidade pelo grupo.

O resultado desta estrutura é que no Santo Daime todos os participantes devem pagar para participar dos trabalhos espirituais. Os fardados possuem a alternativa de se filiarem à instituição, pagando uma taxa mensal que varia de R$ 5 a R$ 50,00 (parte destinada ao Céu do Mapiá, parte à Igreja local).[160] Outra opção é contribuir com a quantia de R$ 15,00 por trabalho. Também se pede uma *contribuição* de valor equivalente aos não fardados cada vez que participam de um trabalho espiritual. Na União do Vegetal os filiados pagam uma taxa mensal fixa no valor de 10% do salário mínimo. Tal taxa pode variar entre

os diversos núcleos - de zero a uns R$ 25,00 aproximadamente. Há também uma taxa na ocasião do *preparo* (produção) do vegetal, o que ocorre em média de quatro em quatro meses (Brissac comunicação pessoal: 1999). No final de cada sessão regular, é aberto um espaço para *doação* de dinheiro. Não se cobra nada dos novatos que desejam participar do ritual.[161]

A contribuição econômica dos fiéis está relacionada aos *custos de produção da bebida*, tanto na UDV quanto no caso do Santo Daime. Vejamos alguns dados relativos ao CEFLURIS. Recentemente, passou-se a distinguir neste âmbito três tipos de daime: o normal, "1x1"; o "2x1" e o super concentrado "3x1". De acordo com as recomendações oficiais do CEFLURIS (*Conselho Doutrinário. CEFLURIS.*: 1998), deve-se servir inicialmente uma dose de 120ml de daime de primeiro grau; 70ml de daime 2x1; 40 de daime 3x1. Estas são doses máximas, para serem tomadas apenas no primeiro *despacho*. As próximas doses devem ser menores. Nos trabalhos de hinário as doses são menores; os trabalhos de concentração, e especialmente os trabalhos de cura, requerem mais daime (Edward MacRae, comunicação pessoal). "Nas repetições as doses devem ser decrescentes sucessivamente: redução de 1/3 e da metade, respectivamente para a segunda e a terceira dose, havendo mais despachos eles devem ser sempre opcionais" (Cons. Doutr. CEFLURIS 1998: item 4, p. 1). Até pouco tempo atrás, o litro de daime "normal" no CEFLURIS era repassado (só para as próprias igrejas da instituição) por R$ 25,00. Atualmente, só existe transação via o sistema de pagamento de mensalidade fixa (proporcional ao número de adeptos) de cada centro.

Como se dá a questão monetária no *Caminho do Coração*?

---

[160] Essa estrutura é relativamente recente. No passado, não se pagava para tomar daime. A mudança ocorreu em função do crescimento e expansão da doutrina pelo Brasil. Na época da defesa desta dissertação 1 U$ (um dólar) eqüivalia a R$ 1,90 reais aproximadamente.

[161] É importante ressaltar que o acesso à União do Vegetal é bem mais difícil do que ao Santo Daime, por diversas razões (inclusive, me parece, estratégicas de ambas). Na UDV uma pessoa só pode beber o vegetal pela primeira vez em uma sessão especial para *novatos*, e deve passar antes por uma rígida entrevista e seleção prévias. As sessões para novatos ocorrem apenas algumas vezes (ou só uma) por ano, e eventualmente há uma fila de espera. No Santo Daime todos os trabalhos são abertos. Esta atitude é compreendida como *doutrinária*, de *não recusar* seu *sacramento há quem quiser que o necessite* (MacRae, no prelo). Na UDV, argumenta-se que o controle de acesso ocorre pois existe uma limitação de produção da bebida (Andrade, no prelo).

O *Caminho do Coração* tem como custo para o participante, idealmente, a quantia de R$ 150,00. Os trabalhos de hinários não custam nada ou apenas se *rateiam* os custos do daime - o que significa a quantia de R$ 15,00 por pessoa.

Esta divisão é justificada da seguinte forma: de acordo com Janderson, o *Caminho do Coração* é um *trabalho terapêutico* - em última instância equivalente a uma sessão de terapia particular - enquanto que os trabalhos de hinário são mais *espirituais*. Como trabalhos *devocionais* implicam justamente na idéia de *doação*, ou seja, são voluntários, portanto não se cobra/gasta nada. Por outro lado, exigem menos do terapeuta, pois são reuniões mais de festa, de confraternização. Este é um exemplo de como as esferas econômica e simbólica caminham juntas: sem descartar a possibilidade de que uma (econômica) seja determinante em relação à outra (simbólica), não se pode afirmar que uma se reduza à outra, pois existe uma coesão cosmológica e lógica que norteia esta partilha.

Nas palavras de Janderson:

> "Trabalho terapêutico eu cobro. Eu acho importante cobrar. Faz parte da cura da pessoa ela se responsabilizar pela cura dela, ela aprender a ganhar dinheiro. É uma grande dificuldade as pessoas não saberem lidar com dinheiro (...) Às vezes tá ligado até a um processo espiritual das pessoas. As pessoas que estão desestruturadas por conta de não conseguir ganhar dinheiro têm que aprender a ganhar dinheiro! (...) Se não paga em dinheiro paga em serviço, faz alguma coisa, contribui de alguma forma (...) Mas tem que pagar, nem que seja um real tem que pagar. Você pode pagar quanto? A minha sessão é R$ 150,00 mas cê pode pagar R$ 10? Então paga R$ 10,00. Mas paga os R$ 10,00."

Na carta distribuída aos discípulos (julho 1999), fez afirmações semelhantes, como esta:

> "A moeda bem gasta é aquela investida no processo de autoconhecimento; compreender o dinheiro num ponto de vista espiritual não é negá-lo, porque ele é real; mas aceitá-lo como uma energia e como tal deve circular, para que não haja estagnação (apego)"

O pagamento pelos trabalhos com a ayahuasca é lido, pelo grupo, à luz das concepções que o norteiam. Cynthia, por exemplo, recorre aos ensinamentos do guru Osho, que, de acordo com ela, atentam para a necessidade de não desvincular a vida espiritual da

vida material. Ela avalia tranqüilamente a existência de uma taxa, já que este é o trabalho (no sentido terreno, profissional) do Janderson. Criticar o uso de dinheiro neste caso seria, para ela,

> "um ranço cristão, um ranço católico bem bobo. Eu não acho que o reino do Céu seja o dos pobres. Eu acho que o importante é você não se apegar. Mas eu duvido que Deus não queira que a gente viva bem, comendo bem, morando bem, passeando... Esse é o Deus que eu enxergo."

Infelizmente, não foi possível fazer um levantamento de quantas pessoas pagam os R$ 150,00 propostos e quantas obtêm desconto. Para obter o desconto seria feito, segundo Janderson, um exame para verificar *a realidade desta necessidade*. De acordo com o líder, cerca de 50% dos pacientes paga o valor integral e a outra metade negociaria.

De onde os grupos alternativos obtêm a bebida para a sua sobrevivência? A minha hipótese é que existe uma *rede que produz e permite a circulação da ayahuasca dentre os diversos grupos, paralela à rede oficial das matrizes ayahuasqueiras com suas distribuições internas*. Outra característica dos neo-ayahuasqueiros é justamente o seu *trânsito freqüente entre os grupos*. Neo-ayahuasqueiros ressignificam a relação simbólica (e material) estreita existente nas matrizes ayahuasqueiras entre a produção e o consumo do líquido considerado sagrado. Vejamos os contornos desta rede.

Há alguns núcleos e dissidências do Santo Daime (Alto Santo e CEFLURIS) e da União do Vegetal, ou caboclos independentes em Rio Branco (AC), que produzem ayahuasca e vendem aos interessados.[162]

Paulo Roberto, presidente do CLEFUSME, uma dissidência do CEFLURIS, repassa a bebida para grupos aliados: o daime 1x1a R$ 25,00 o litro; o 2x1 a R$ 50,00 o litro e o 3x1 a R$ 75,00 o litro.

Uma outra opção é comprar a matéria-prima (folha e cipó) e confeccionar a própria bebida. Este é o caso de uma dissidência da UDV liderada por Elzinha Piacentini em São Paulo. Este grupo costuma fazer três *preparos* de vegetal por ano. Cada um deles custa em média R$ 50,00 por participante do grupo (taxa que deve ser paga independente da

---

[162] Correm boatos de serviços de venda de daime por *internet* e mesmo a existência de um *disque-daime* em Sorocaba, embora eu não tenha podido verificar a veracidade dessas informações.

mensalidade mensal). Segundo me relatou um dos dirigentes, um preparo custa em média R$ 2.500. Isto implica nos custos do *mensageiro* (pessoa que vai no mato buscar o cipó e a folha), o material (lenha, panelas etc.) e o transporte aéreo para S.P. Este preço é equivalente a aproximadamente 10 sacos ou 100 kilos de mariri (cipó) e um saco ou 10 kilos de folha. Se o cipó colhido for do tipo *Tucunacá* (mais brando), o resultado será 70 litros de vegetal; se o cipó for do tipo *Caupuri* (mais forte), serão obtidos 60 litros da bebida. Uma sessão onde estejam presentes 50, 60 pessoas (média que freqüenta o grupo) gasta em torno de 7 litros de vegetal. Em média, há duas sessões por mês. Ou seja, um preparo com 70 a 100 litros abastece o núcleo por 3 a 4 meses.

Esta dissidência da UDV possui contatos no norte, em Manaus e numa cidadela próxima a Rio Branco, com outras duas *dissidências* da UDV, bem como alguns contatos com *mateiros*: serigueiros desvinculados das igrejas que conhecem o cipó. Esta configuração explicita que existe uma rede ayahuasqueira que passa pelos grupos oficiais mas não termina neles.

Janderson, particularmente, obtém o daime que utiliza no *Caminho do Coração* de Ramos, um dissidente do Alto Santo (ver capítulo sobre a *cosmologia*). Ramos vende daime normal (1x1), presumivelmente com características semelhantes ao do CEFLURIS, por R$ 60,00. Este é um preço superior ao preço de custo, conforme vimos acima, que é o do CEFLURIS (a comparação deve levar em conta que o segundo possui também uma estrutura muito mais desenvolvida). A venda da bebida está mediada, entretanto, por uma série de elementos, conforme veremos a seguir.

A questão do preço do daime é bastante delicada, pois segundo a exegese nativa este é considerado algo sagrado, um *ser divino*, que possui inteligência e sabedoria próprios, havendo, neste sentido, uma certa recusa de abordá-lo com objetividade (no sentido monetário), como na relação consumidor/produto. Na UDV o vegetal também é considerado misterioso, ou seja, com características que vão além da sua materialidade concreta. De acordo com MacRae (s/d: 06), no Santo Daime:

> "(...) não se dá muita importância doutrinária a questões mais diretamente relacionadas aos seus aspectos farmacológicos como: grau de concentração, tamanho da dose servida etc. Mestre Irineu ensinou a fazer Daime de uma só forma, o que deveria garantir certa homogeneidade na composição química de lotes, mesmo quando

> produzidos em diferentes momentos e locais. As poucas diferenças reconhecidas em seu tempo eram relacionadas a aspectos mais cosmológicos e espirituais do que materiais. Dessa forma acreditava-se que era importante levar em conta as fases da lua e o ambiente em que o Daime era produzido, estocado, transportado, e, finalmente, consumido."

Este tema - da compra e venda da ayahuasca - está relacionado a um fenômeno que tem gerado desconfiança entre pesquisadores e sociedade civil, denominado por Dobkin de Rios (1994) de *drug tourism*. A ayahuasca (bem como outras plantas utilizadas tradicionalmente), ou os estados alterados de consciência, estariam se tornando mercadoria para turistas. Americanos e europeus, obcecados por uma busca de autoconhecimento e crescimento, acabariam protagonizando esta relação de consumo com as plantas de poder. Muitos curandeiros não tradicionais - charlatões nas palavras da autora - com representantes em países estrangeiros estariam organizando tours para clientes ricos oriundos dos países de primeiro mundo. Tais "xamãs", que não foram ensinados por professores nem possuem nenhuma forma de controle, muitas vezes fazem combinações de plantas que não são usadas em conjunto tradicionalmente, dando por exemplo uma mistura de 10 ou mais alucinógenos.

A autora repudia veementemente este tipo de prática, argumentando que ela ajuda a extinguir os índios tradicionais, como os huicholes (México), que em função da expansão do turismo de drogas no país passam a ser tratados como narcotraficantes. Camino (1987) aborda um problema semelhante, discutindo a questão dos índios norte-americanos *peyoteros* e a legitimação dos recursos rituais tradicionais diante das legislações de narcotráfico. O problema da compra e venda das substâncias utilizadas ritualmente também está relacionado à dimensão ecológica e o eventual perigo de extinção destas plantas, a partir do estabelecimento de uma relação predatória com a natureza.

Existe, por determinados setores da sociedade ou mesmo em função das rixas entre ayahuasqueiros, uma tentativa de vincular o caso do Santo Daime a este tipo de comércio de plantas de poder. A imprensa fez na década de 80 - quando o CEFLURIS ganhou maior visibilidade - um grande alarde sobre a suposta comercialização da bebida. Um dos pontos nevrálgicos consiste justamente no deslocamento de pequenos grupos para o Céu do Mapiá (AM), para vivenciar temporadas de imersão profunda no universo daquela religião.

No meu entender, o caso estudado por Rios e o do Santo Daime diferenciam-se totalmente, pois geralmente está em jogo uma conversão religiosa (mesmo que não duradoura), que implica na adoção de novos valores, rejeição de alguns elementos da vida pregressa, releitura do passado de cada indivíduo, enfim, uma adesão religiosa (análoga a outras conversões) à doutrina do Santo Daime.

Com relação à *circulação* do daime no interior do Santo Daime, é necessário frisar dois pontos fundamentais. Primeiro, a produção do daime é feita no interior da *sede ritual do Santo Daime*. Segundo, a produção do daime *não é feita em um circuito comercial cujo objetivo é a geração de renda ou lucro* e sim a *satisfação das necessidades de consumo ritual*. Na linguagem marxista, um circuito de *valor de uso*, que pode consistir ora em *escambo* (troca de objetos por objetos, todos eles para consumo), ora em *troca equivalente a escambo* (troca onde intervém dinheiro, mas onde o dinheiro não é acumulado para render mais dinheiro, não é investido como capital).

O trabalho do *Caminho do Coração*, analogamente ao do Santo Daime, não constitui comercialização da ayahuasca. Mesmo porque há uma série de *restrições* para participar da experiência. O sujeito deve comprometer-se a se inserir no processo terapêutico como um todo, havendo um acompanhamento de cada caso. O fato de o preço cobrado ser equivalente ao de uma sessão regular de terapia (nesse sentido exorbitante em relação ao 'mercado' ayahuasqueiro brasileiro) é um acordo feito entre terapeuta e clientes, interpretado a partir de um referencial comum e sujeito a uma negociação que envolve a aceitação ou não de seus termos. O único critério válido para saber se há abuso econômico é se as pessoas reclamam. À parte um ou outro caso em particular, segundo minhas observações, esse não é o caso. No capítulo sobre a *cosmologia*, verificamos como a dimensão econômica aparece do ponto de vista do Ramos.

3.16. O Caminho do Coração: espaço de interseção

Na primeira parte deste capítulo abordamos os rituais do *Caminho do Coração*. Na segunda parte, tratamos dos hinários, onde a abordagem do ritual permitiu iniciar a discussão sobre categorias cosmológicas, a ser retomada no Capítulo 3. Na última parte, verificamos a inserção de Janderson no campo ayahuasqueiro brasileiro: como está inserido na lógica de disputas e rixas, como constrói a sua identidade, como obtém o daime que

consome e as implicações disto. Vimos que a prática de comprar daime e de cobrar sessões com o mesmo leva a um conflito potencial no interior do campo ayahuasqueiro.

Há outras questões potencialmente conflitivas. A primeira diz respeito ao conflito entre as práticas do *terapeuta* e o do *psicólogo*.[163] Os limites entre esses dois pólos tem a ver com questões sociais, culturais, éticas, legais e também políticas e econômicas. Como exemplo, cito a polêmica portaria recentemente imposta pelo governo proibindo o uso de florais e outras substâncias do universo da medicina alternativa.

Como vimos, Janderson ainda está cursando a faculdade de psicologia; ele já atende há anos como *terapeuta*. Ele não é filiado ao *Conselho Regional de Terapias Holísticas* e, segundo ele, quando se formar não pretende usar o seu CRP, pois *não acredito na psicologia que tá aí, acredito no meu trabalho*. De qualquer forma, como veremos no capítulo seguinte, ele também busca legitimidade social neste sentido.

Outro ponto controverso tem a ver com a sua inserção no próprio universo local da Nova Era. Este possui algumas vertentes bastante conservadoras, que não têm nenhuma simpatia com relação à utilização de substâncias psicoativas para *despertar a consciência*. Os próprios discípulos de Osho (ver capítulo sobre a *cosmologia*), que ele atende, podem se referir eventualmente ao daime como uma *droga* (qualificando o termo pejorativamente). Não fiz pesquisa sistemática neste sentido, porém segundo Janderson há alguns pares seus no ambiente urbano dos espaços holísticos que o vêem como meio *bruxo*, com certa desconfiança (*será que é da linha do bem?*).

O trabalho de Janderson está, portanto, numa zona de múltiplos cruzamentos: fronteiriço no campo ayahuasqueiro (em relação às matrizes originais); marginal com relação às racionalidades médicas dominantes (a posição estrutural inferior dos terapeutas holísticos com relação aos psicólogos); liminar com relação ao próprio universo *new age* (com fortes vertentes *antidrogas*). Como afirma o líder do *Caminho do Coração*: *eu sinto que eu levo chumbo de todos os lados!* Mas talvez derive daí também o seu poder simbólico.

---

[163] A prática da psicologia é regulamentada pelo *Conselho Regional de Psicologia* (CRP) e pelo *Conselho Federal de Psicologia* (CFP). Existe um conselho que surgiu recentemente, *o Conselho Regional das Terapias Holísticas*, que tenta servir como intermediário entre as diversas terapias e entre estas e a sociedade, não tendo, porém, muita força.

Uma das características dos neo-ayahuasqueiros, como veremos no capítulo final, é navegarem em espaços de interseção, gerando, portanto, polêmica. Vejamos agora como Janderson formula o seu sistema simbólico em contato e contraposição a todos estes referenciais: as cosmologias do *Caminho do Coração*.

4. Capítulo III: As Cosmologias do *Caminho do Coração*

> *"Meu conhecimento nas áreas da psicologia, das ciências ocultas, do orientalismo, a meu ver, só incrementaram as possibilidades de se usar este chá no caminho da busca da iluminação." (Carta de Janderson aos seus discípulos, SP, Jan. 2000).*

Neste capítulo analisaremos a dimensão simbólica do grupo liderado pelo Janderson. Ela está intimamente ligada ao referencial daimista. Exploraremos inicialmente as semelhanças e diferenças entre os dois sistemas. Isto feito, focalizaremos a formulação central do trabalho do Janderson: o uso terapêutico do daime. Em seguida, abordaremos outra inovação que caracteriza este grupo: a introdução de orientalismos nos rituais com daime. Destacamos especial atenção, aí, à presença central do guru indiano Osho. Por último, contemplaremos o panteão mítico, os seres e entidades divinas que protegem os participantes do *Caminho do Coração*. Faremos um esforço para compreender se há uma unidade no sistema e qual é o mecanismo que lhe confere coerência.

Como foi feito no capítulo anterior, daremos início ao nosso passeio pelas cosmologias do *Caminho do Coração*, contemplando a opinião do seu autor sobre uma série de temas que aparecerão de forma fragmentada ao longo deste capítulo, a partir de um texto de seu próprio punho.

BOX 3

Imagino o quanto é difícil para as pessoas que não viveram ou vivem tal experiência compartilhar o entendimento desta "loucura"... "divina"!

Lembro-me de uma professora de psicologia que disse: "É difícil emprestar um olhar científico para algo tão sublime como a fé...!"

Mas entre o ceticismo e a espiritualidade existe um ponto de conexão, inclusive é onde reside a confiança e o amor do homem. Porém, encontrar este ponto e permanecer nele é como caminhar pelo fio de uma navalha. (Talvez, por isso, não seja tão fácil encontrarmos mestres ou homens "sábios" andando pelas ruas).

E neste universo onde acessamos o "Grande Mistério", também através de uma substância exógena, um psicoativo, paira a questão: *drogas x remédio espiritual*.

Sabe-se que a pessoa que busca se drogar está fugindo dela mesma, porém com a vontade de achar (...algo...), mas se ilude facilmente com a "falsa luz". Na verdade, esta fuga se reveste de narcisismo quando a pessoa tem ou quer ter a ilusão de ser Deus (onipotência). A droga é um caminho curto para se sentir Deus e com isso aplacar o seu sofrimento, inclusive de não ter uma "identidade". A droga gera estados de identidade, na verdade constitui consciência que se tem identidade. Ou seja: exalta os elementos que a pessoa não tem. Mostra uma realidade paralela que possibilita tirá-la da angústia. E sabe-se também que este caminho geralmente acaba muito mal.

Agora se faz importante acordarmos para o fato de que nem toda substância psicoativa é uma "droga", ou que necessariamente seja usada sempre como "droga". Uma mulher bonita e sensual pode ser um psicoativo e tanto, com direito a dependência e tudo o mais, e nem por isso é considerada uma droga. A avidez por uma luz que não existe é universal. O cientista que possui o instinto epistemofílico - está também procurando sair da angustia existencial. (O grande conflito: Ser ou não Ser? Sou ou não sou Finito? Qualquer droga te faz pensar que não!)

Sabe-se que a droga inibe o sintoma e não o resolve (ver diferença entre alopatia e homeopatia, por exemplo). E para fugir do problema, cria-se um mal maior ainda. Segundo Jung, "A fuga do verdadeiro sofrimento é a causa das neuroses." A neurose age como a droga.

Com relação ao Daime, acredito (porque tenho visto) que possa também ser usado como uma droga, embora ele faça o caminho contrário ao das drogas, que é colocar a pessoa em contato com ela mesma. Mas o que ocorre é que muitos desconsideram a verdade da alquimia e do sagrado presentes no chá ou as consideram de forma equivocada (fanática), que também pode levar a distorções da realidade. Existe porém (também tenho visto e muito – ainda bem que a maioria dos casos) a utilização sadia e útil do Daime, no sentido de verdadeiramente "ajudar" o ser humano a "curar-se" de seus males e evoluir espiritualmente. Considero esta possibilidade, principalmente quando os trabalhos ficam atrelados à terapia e

à meditação. O Daime sozinho pode provocar apenas a identificação de uma realidade paralela, mas necessariamente não garante a constatação e nem a apreensão da experiência.

De qualquer maneira, o rito é fundamental para promover a interiorização do sagrado, e para auxiliar na percepção da *verdadeira miração*. O mito promove a conexão com as forças espirituais que realizam a transcendência da experiência e a eleva acima dos componentes químicos do chá (droga em si). Esta é a grande diferença que dá a direção para a luz e para o progresso. O rito pode ser complexo ou simples, o importante é que estabeleça a ligação com as forças espirituais que atuam através do Daime e dos grupos espirituais que dão sustentação à egrégora.

Os sinceros conscientes desta sabedoria, e que seguem as formulações tradicionais (Santo Daime, Barquinha e UDV), são considerados por mim como guardiões da Terra e dos segredos da Natureza. Acredito que cumprem um papel importante e fundamental, assim como os templários que guardavam o Santo Graal (e acho que tenho muito o que aprender com eles...). Porém, não podemos deixar de considerar a possibilidade de tais métodos cumprirem apenas uma parte do processo; justamente por conta da tarefa de guardar o segredo, acabam muitas vezes acreditando que é a única saída. E desta forma a saída estaria fora (substância exógena) e não dentro. *O Daime é um fim e não um meio.*

Segundo Freud, "A formulação do simbólico é antes de tudo uma formulação interna". Ou Santo Agostinho, "Busquei-te em tantos lugares e me esqueci de procurá-lo dentro de mim".

É importante compreender o momento que se toma o Santo Daime, como um encontro com Deus. A hora da "eucaristia". Porém, tal comunhão deve ser mantida no dia a dia, até que não se faça necessário nem mesmo o Daime como ponte (claro que se trata de minha opinião!). Sinto que o problema ocorre quando o Daime se torna a única maneira de se aproximar de Deus. Uma coisa é o padrão de uso funcional e outro é o patológico. Uma coisa é introduzir hedonismo na vida do deprimido, outra é auxiliá-lo a compreender sua relação com a dor e o prazer.

Tratar o Daime com respeito não é o suficiente, pois ainda pode levar ao fanatismo e à dependência do estado não usual de consciência. É preciso além do respeito ter a consciência de estar utilizando um remédio espiritual e como uma ponte para a meditação

(muitos no início das experiências com o Daime não podem nem ouvir falar em meditação; depois de algum tempo, o próprio Daime revela a necessidade de tal alimento – no caso do Caminho do Coração). E ter a maturidade de admitir que necessita do auxílio de alguém para fazer a travessia do rio.

Estou falando a respeito de chaves da natureza que estão à disposição de quem as reconhece e que muitas vezes por medo ou pré-conceito não se permite realizar a apreensão da realidade.

Tudo vai depender da relação que a pessoa tem com o "sagrado"; ou seja da relação: ceticismo x espiritualidade dentro dela. Os dois pólos são aspectos da realidade. Creio que possa haver uma fé científica em detrimento de uma fé cega. E o caminho para se atingir este ponto é o coração. O amor, a compaixão que traz a consciência, são as chaves para a reedificação da "humanidade".

O Santo Daime tradicional abriu as portas para que eu pudesse dar mais alguns passos nesta jornada através deste trabalho que chamo O Caminho do Coração. Considero hoje trabalhos diferentes, embora em muitos aspectos sejam semelhantes. Diria que a diferença básica não está na questão terapêutica em si, mas no que está nas entrelinhas disso que chamo "terapia". Que é o fato de o Caminho do Coração ser um trabalho de autoconhecimento centrado na pessoa. O grupo é o veículo, mas as necessidades de cada um de acordo com o seu processo são respeitadas. Existe uma direção espiritual como no Santo Daime, só que agem por códigos diferentes. Digo isso porque considero o Caminho do Coração uma *vertente* do Santo Daime, já que foi na luz do Mestre Irineu que este trabalho foi concebido, até mesmo para atender uma necessidade do momento. Para tanto agradeço ao Mestre e ao Padrinho Sebastião Mota de Mello, que foi a porta que se abriu para que eu redescobrisse este mundo de sabedoria e amor. Não poderia deixar de agradecer ao padrinho Alfredo Gregório de Mello, que confiou e autorizou o início dos meus trabalhos, e a Ramos, que consagrou esta ligação.

JANDERSON

4.1. *Aproximações e afastamentos com o Santo Daime*

Janderson classifica o seu grupo como uma *vertente* do Santo Daime. Conforme afirmamos anteriormente, este grupo possui uma relação ambígua com a matriz da qual deriva. Várias categorias presentes no universo do Santo Daime existem também no grupo do Janderson; algumas são reinterpretadas e há, ainda, diversos pontos de ruptura. Estabelecer até que ponto este grupo opera uma mudança significativa com relação à tradição do Santo Daime é uma das perguntas que este trabalho como um todo pretende responder. Através da descrição dos rituais que ocorrem no *Caminho do Coração*, vimos que o modelo por ele adotado está em grande parte inspirado no Santo Daime. Primeiro e acima de tudo há o consumo da própria bebida; a condução do trabalho através dos hinos; os tipos de trabalho (concentração, hinário etc); a reverência aos patriarcas do Santo Daime e à mitologia presente no mesmo (Mestre Irineu, entidades espirituais etc) e assim por diante. Vamos explicitar agora os pontos centrais de convergência e afastamento entre Janderson e o Santo Daime, focalizando como se dão as ressemantizações da tradição daimista à luz de novos referenciais.[164]

4.1.1. O Daime

Para compreender a concepção que Janderson tem da bebida é necessário antes tomar a concepção do daime na tradição do Santo Daime – e a partir disso como Janderson faz uso desta categoria daimista. Esta seção é construída a partir da literatura existente sobre o Santo Daime bem como da minha própria experiência da religião daimista, além de dados da pesquisa com o grupo de Janderson. Na introdução, argumentei que esta abordagem etnográfica aparentemente misturada é um recurso deliberadamente escolhido como potencialmente produtivo.

Inicialmente, descreverei a composição da bebida e pensarei algumas de suas implicações. Em seguida, farei uma breve compilação da interpretação nativa sobre o daime, tema que foi amplamente desenvolvido pela literatura sobre o Santo Daime. Finalmente, explorarei uma diferença fundamental entre o grupo do Janderson e os daimistas, que diz

---

[164] Os hinos, ferramentas centrais no trabalho do Janderson, são produtos da sua herança da tradição do Santo Daime e já foram abordados numa seção à parte, dedicada exclusivamente a isto.

respeito à produção da bebida, uma vez que o Janderson compra a mesma e não a produz pessoalmente.

O daime é composto pelo cozimento do cipó *Banisteriopsis caapi* com a folha *Psychotria virids*. Esta é a sua composição mais clássica. Diversos povos indígenas amazônicos utilizam essas espécies vegetais em combinações nas quais entram muitas outras plantas, inclusive alucinógenas (como é o caso do *Toé*), embora o cipó *Banisteriopsis caapi* esteja presente em todas elas (Amaral 1996)[165] Isto porque a ayahuasca é considerada uma *planta de pesquisa*, útil para conhecer as propriedades das demais plantas (Luna 1986). Ou seja: no âmbito indígena, o cipó é central e invariante: *ayahuasca* significa, pois, primariamente o cipó. Em grande parte dos casos, é acompanhado da folha mencionada. Neste sentido, por metonímia, ayahuasca significa o cipó com a folha, ou seja, a associação de duas plantas. Nesta dissertação adotamos doravante, quando falamos em ayahuasca, esta última concepção da palavra, mesmo porque no caso do daime e do vegetal participam a sempre apenas a folha e o cipó.

No ambiente ayahuasqueiro brasileiro, a introdução de novas plantas na composição do chá é com freqüência considerada como algo ofensivo, como falta de "pureza".[166] No universo indígena e mestiço, baseado na experimentação empírica das substâncias e numa ampla classificação da natureza, a ayahuasca não possui exclusividade absoluta sobre as demais plantas. Ela é certamente central, a mãe de todas as plantas, porém sempre é acompanhada de suas "companheiras", suas "irmãzinhas" (seja a introdução de outras plantas na composição do chá, como vimos acima, seja a utilização paralela de outras plantas). Luna (1986) narra o caso de um vegetalista que acrescentou uma aspirina na

---

[165] Pela minha experiência pessoal no Peru e na Colômbia, a ayahuasca ou yagé, mesmo quando compostos apenas pela folha e pelo cipó, são totalmente diferentes do daime ou da hoasca, tanto em termos da aparência, gosto, cor, textura (geralmente muito espessa), quanto dos efeitos propriamente ditos (sobretudo são extremamente vomitivos). Na verdade, é difícil acreditar que a matéria-prima de todas estas denominações seja a mesma, o que comprova a importância do processo de produção desta substância. Da mesma forma, o daime da Barquinha também é bem diferente daquele no Santo Daime, sendo conhecido por ser o mais concentrado de todos (o padrão da dose é o copo de café). O gosto e textura do vegetal também é, grosso modo, diferente do Santo Daime. O vegetal é servido geralmente em doses maiores do que o daime, pois é menos concentrado (e são servidas menos doses, pois os rituais da UDV são bem mais curtos que os do daime).

[166] Por exemplo, Ramos, fornecedor de daime do Janderson, afirma que o daime é "puro, sagrado, do tempo dos Incas" e que haveria muita gente que "mistura com outros componentes, como cachaça ou drogas". Isso poderia deixar tais pessoas "doidas" ou "doentes".

ayahuasca que fabricou, a fim de estudar se a aspirina era habitada por alguma entidade própria.

O arbusto *Psychotria viridis* contém um princípio ativo, a DMT (N, N, Dimetil-triptamina). Este princípio ativo possui uma semelhança estrutural com a serotonina, um importante neurotransmissor do sistema nervoso central. Quando administrada por via oral, a DMT é decomposta pela monoaminoxidase (MAO), tornando-se inativa. O cipó contém alcalóides beta-carbolinas: a Harmina, a Harmalina e a Tetrahidroharmina. Estes alcalóides inibem a atuação da enzima de MAO, enzima secretada pelo aparelho digestivo, o que evita que esta inative a DMT presente na folha. Assim, a interação entre esses alcalóides e a DMT permite que a bebida atue sobre o corpo humano, produzindo alterações nele.[167]

O daime, em linhas gerais, fundamenta-se no mesmo princípio vegetalista segundo o qual as *plantas professoras* possuem um *espírito-mãe*, ou seja, são seres animados, inteligentes, com personalidade própria e capazes de transmitir conhecimentos aos homens (Luna 1986). O Santo Daime, de acordo com Goulart (1996), é fruto, por um lado, de uma reelaboração das antigas práticas católicas populares (com suas instituições como compadrio, mutirão, festas dos santos) e do crescimento do espiritismo kardecista na região Amazônica. Por outro, provém da antiga tradição do vegetalismo ayahuasqueiro (Goulart 1996 e MacRae 1992).[168] Goulart demonstra como, para os daimistas, existe uma identidade entre tomar daime, encontrar o Mestre Irineu e se transformar no próprio daime. Isto significa que ocorre uma transformação do homem num vegetal, melhor ainda, num *espírito-planta*.[169]

O daime está relacionado à cura espiritual, conforme veremos na seção seguinte. No Santo Daime, também é utilizado em partos, queimaduras, ferimentos, diversos males, e como talismã de proteção pessoal, do lar e em viagens (Cemin 1998).

---

[167] Para uma revisão de como a ciência chegou a estas descobertas, ver Ott (no prelo). A respeito da composição química do chá e uma pesquisa interdisciplinar sobre os seus efeitos no corpo humano ver, Brito (no prelo).

[168] Estas reelaborações devem ser compreendidas dentro do quadro de mudanças que estavam em andamento na região Amazônica na década de trinta, relacionadas à queda do segundo ciclo da borracha (Goulart 1996).

[169] "A história da iniciação do Mestre Irineu com a ayahuasca é vivida pelos daimistas como o mito da transformação do homem em vegetal, mito que é atualizado nos rituais e, de um modo geral, na experiência de cada adepto" (Goulart 1996: 158).

Segundo os daimistas, a folha, *rainha*, e o cipó, *jagube*, representam respectivamente a *energia feminina*, identificada com a Rainha da Floresta, a Virgem Maria, a Lua ou a *luz* e o princípio masculino, Deus, Juramidam, Sol, a *força*. O Daime é tido como um *ser divino* ou o *professor dos professores* (ver Groisman 1991; Cemin 1998; MacRae 1992).

O grupo do Janderson está informado pelo imaginário daimista, ao mesmo tempo que possui sua própria linguagem. Mara afirmou que para ela:

> "a bebida tem uma sabedoria por si só. Mas tem que haver alguém ali que comande muito bem essa bebida. Essa bebida é um elemental inteligente (...) elemental é a alma da planta (...) são forças da natureza que podem ser manipuladas. O daime é isso: um elemental. É uma planta de luz (...) uma planta divina."

Chandra, por sua vez, declarou que:

> "O deva do ayahuasca... é o que talvez você chame de Juramidam, ou essência crística que está por trás desse trabalho - um ser, um deva. Não são só duas plantas ali juntas mera e simplesmente, não é uma química, mas você nota que existe um ser, uma luz, uma aliança espiritual por trás."

Os participantes do *Caminho do Coração* recorrem a categorias do universo *new age*, apropriando tradições de origens diversas nas suas explicações. A idéia central presente no Santo Daime, entretanto, é mantida: o daime é habitado por um entidade divina, é ele mesmo um ser divino.

Na tradição daimista, a bebida é produzida através de um processo altamente ritualizado, o *feitio*. Na União do Vegetal este processo é nomeado *preparo*. Na Barquinha, há uma peculiaridade: o cipó é macerado com um triturador, uma máquina, enquanto que no Santo Daime e na UDV este processo é feito inteiramente manualmente, com marretas de madeira. No Santo Daime mulheres limpam as folhas e homens maceram o cipó, divisão esta mantida na Barquinha mas não na União do Vegetal. No Santo Daime, o *feitio* é concebido como um processo através do qual simultaneamente se produz a bebida e o adepto se aperfeiçoa ("ao fazermos o daime nós estamos nos fazendo também, evoluindo espiritualmente"). O *feitio* envolve, pois, muito esforço físico, ensinamentos e aprendizagem

(Polari 1984 e 1992). Também se afirma que é o daime que produz o daime (MacRae, no prelo). A quantidade de daime ingerida durante este processo é alta.

Janderson não produz o seu próprio daime, comprando-o de Ramos, que lidera um pequeno grupo, dissidência do Alto Santo, matriz estritamente relacionada ao Mestre Irineu (ver introdução). Este é um dado muito importante, conforme vimos no capítulo anterior, pois diferencia Janderson das matrizes ayahuasqueiras, que são auto-suficientes ritualmente (possuindo uma relação como o vegetal no seu estado natural e sua transformação para a condição de chá). Janderson, assim como outros neo-ayahuasqueiros, são ritualmente *dependente* das *linhas daimistas*.

Cada daime é compreendido como possuindo características diferentes, um conteúdo específico, dependendo de quem / como se produz. Influenciariam a sua composição: a *vibração* da pessoa que o está fazendo; os *seres espirituais* chamados; a época em que foi colhido o cipó e assim por diante. A alquimia do chá está intimamente ligada à sabedoria espiritual de quem comanda o *feitio* do daime. Conforme Janderson,

> "Influencia bastante quem faz o daime. Eu vejo que o chá tem que ser passado por alguém da história. Se você quiser fazer na marra, a partir do ego, sabe, você acaba dando com os burros n'água".

Ora, no caso do Janderson, temos um problema: ele não tem condições de produzir o seu próprio daime, pois não tem acesso a um *reinado*, nem estrutura material para produzir um *feitio*; e afirma que não possui autorização espiritual para fazer daime. Janderson deve, portanto, obter o daime de alguma outra fonte possível. Acontece que neste sistema como um todo a comercialização do daime é extremamente mal vista, conforme vimos no capítulo anterior. Isto coloca Janderson diante de um dilema. Este é contornado através de alguns mecanismos: atribuindo legitimidade ao seu fornecedor de daime - que passa a possuir, inclusive, um *status* maior do que o do próprio CEFLURIS - e destacando a importância de quem conduz o trabalho, de certo modo, sobre as propriedades da própria bebida. Tomemos algumas explicações de Janderson:

> "Eu acredito no *Império Juramidam*, que é uma força espiritual que age através de um chá, que te orienta, te cuida e te protege. Mas é uma força que tá no plano espiritual e que se você não tem uma ponte física, que te dá apoio e ajuda, fica muito difícil. E a ponte de apoio tem que ser um canal competente realmente (...) Embora eu

> sinta claramente que o daime tem uma sabedoria, que ele é um professor. Na verdade, o ensinamento se faz através de quem tá ali proporcionando aquela experiência, tá conduzindo a experiência (...) o daime se presta à sua força, à sua consciência. É como se ele agisse em consonância com o seu eixo, com o seu Mestre Interno."

Este *canal*, neste caso, é representado pelo líder e pela condução pessoal e direta dos processos terapêuticos vivenciados através da ingestão do daime no *Centro Terapêutico*. No CEFLURIS, o papel do comandante me parece menos central, pois aparentemente há uma atribuição maior de autonomia e saber ao próprio daime (parte central da cosmologia daimista). No capítulo anterior, sugerimos que isto está ligado a um predomínio da linguagem da vibração sobre a da miração no *Caminho do Coração*, e retomaremos este tema mais adiante. Por outro lado, o ritual do CEFLURIS é mais coletivo do que o do Janderson (no *Caminho do Coração* há diversos outros recursos rituais além dos hinos e em apenas um dos ritos – o de hinário – os participantes entoam os hinos juntos); ou seja, o papel de Janderson no seu grupo, neste sentido, é mais central do que o do comandante no CEFLURIS.

Comenta, ainda, o terapeuta:

> " O Ramos, eu sinto que é um guardião. Ele é um feitor de daime, ele aprendeu a fazer o daime com o feitor do Mestre Irineu. E ele aprendeu com ele (...). E como guardião ele tem a possibilidade de transmitir, percebo isso (...) ele me deu uma autorização. Foi durante o feitio do daime. Eu fui lá fazer o meu daime com ele. Ele comandando e eu ali junto, participando, só eu e ele. E foi muito especial (...) Foi aí que eu reconheci realmente o poder dele como guardião da história (...) E por aí que eu reconheci também a necessidade de que esse poder fosse realmente transmitido, de que houvesse uma autorização. Porque tem uma hierarquia dentro dessa história, uma hierarquia espiritual (...) pedi autorização para estar seguindo com o daime numa outra direção... e não na dele, a do Alto Santo. Então ele como um guardião da história autorizou."

Desta forma, Janderson, que rompeu com o CEFLURIS em São Paulo, passa a ter um vínculo direto com esta dissidência do Alto Santo liderada pelo Ramos, que possui também uma extensão em Sorocaba (SP). O daime recebido provém assim da mítica floresta

do Acre, e mais: de um grupo representado como depositário do manancial de saber original do Santo Daime, ligado diretamente ao Mestre Irineu.[170]

O vínculo entre Janderson e Ramos é pensando como *vínculo espiritual*, com a seguinte particularidade: o primeiro não se sente com obrigação ou vontade de participar dos rituais liderados pelo segundo. Com relação à *venda* do daime propriamente dito, afirma Janderson:

> "Na verdade, existe essa questão monetária, isso é um fato, com certeza é um fato claro e notório, é a verdade do daime em muitos lugares. Mas eu sinto que essa verdade é entre aspas. Existe um critério. Um critério baseado no *sentimento*".

Janderson justifica esta afirmativa retomando a história do fornecimento de daime por Ramos na cidade de São Paulo, permeada por uma série de ajustes. No caso de Ana Vi, por exemplo, Ramos condicionou a venda do daime à realização de um ritual mensal por ela nos moldes do Alto Santo, com abertura e fechamento invocando-se Juramidam. Ramos também cortou o daime que fornecia para Luis Carlos e Roman (ver abaixo). Segundo relatos, o último teria distribuído um panfleto com seu nome, onde se apresentava como um índio boliviano fazendo trabalhos com a ayahuasca. A ética no meio é que não se faça propaganda (cf. Carta de Princípios...*In: Alto Falante* 1991), embora os critérios, obviamente, não sejam unânimes.

Por outro lado, Janderson acredita que a venda do daime está normatizada através da ação de outros fatores, entre eles o controle de uma *força espiritual maior*:

> "Mas é claro que, agora para você chegar até lá e comprar é porque você está realmente envolvido com a história (...) eu acho que aos poucos as coisas vão se compondo sim: quem é, fica, quem não é, se afasta. Eu acho que existe realmente uma proteção, uma força maior que vai separando o joio do trigo. Acredito nisto. Tanto que ele está lá, está meio fechado, não é para todo mundo. Se chega alguém lá querendo comprar, ele vai sentir a pessoa e ver."

---

[170] Obviamente, a questão da legitimidade se repõe no caso da relação entre Ramos e os demais Altos Santos. Não fiz pesquisa neste sentido, porém imagino que ele não seja bem visto pelos demais grupos, sobretudo porque ocorre neste contexto uma acirrada disputa sobre a (exclusividade pela) herança espiritual do Mestre Irineu. Além do mais, o CICLU é antiexpansionista, não possuindo filiais ligadas e ele.

Ou seja, existe uma confiança na aparente seleção natural entre pessoas capazes de administrar daime para outras pessoas e as pessoas não capazes, através da proteção da entidade espiritual que habita o daime, o *Chefe Império Juramidam*. Isto repõe a autonomia e crença no poder do próprio daime, minimizado acima, como se ele fosse inerentemente sagrado – pelo menos aquele feito na *linha da Rainha*.

Ramos, na verdade, é o principal fornecedor de daime de todos estes novos grupos urbanos ayahuasqueiros. Se tomarmos os grupos para os quais Ramos fornece daime na cidade de São Paulo, teremos um bom panorama da configuração neo-ayahuasqueira da *urbes*: adiantando alguns dos personagens que conheceremos no último capítulo, podemos citar Mano, um músico que faz *worshops* de música com a ayahuasca; Ana Vi, que utiliza a ayahuasca para a formação de artistas de teatro; Wilson, que trabalha com a recuperação de moradores de rua; Roman, um índio de origem boliviana que conheceu o daime através de Ana Vi e o já familiar Janderson. Também para Luis Carlos, que entretanto não classifico como neo-ayahuasqueiro, pois não apresenta rupturas significativas com relação ao Alto Santo e ao CEFLURIS.

Por isso fui procurá-lo, em uma de suas visitas a São Paulo, e ele me concedeu uma entrevista. Eu estava interessada em saber como ele conjugava a comercialização do daime com a atribuição de um poder mágico ao mesmo, com a idéia de que o daime é um ser divino com um temperamento próprio. 'Como isto será elaborado simbolicamente?' imaginava. A dicotomia 'dádiva' ou 'mercadoria' procede ou trata-se de uma falsa pergunta?

Ramos é natural de Rio Branco (AC). Segundo conta, seu pai freqüentava o Alto Santo na época em que Mestre Irineu era vivo, tomando daime nas concentrações na casa do Loredo, que era *feitor* de daime. Os hinários oficiais eram feitos em conjunto com o Mestre Irineu na sede, o atual CICLU (da Madrinha Peregrina). Relembra a sua primeira experiência no daime com dezoito anos de idade, muito forte. Ele chegou inclusive a desmaiar:

> "Meu corpo se separou da matéria (...) minha cabeça era uma caixa de vidro de cristal (...) fui ver o que era a vida (...) os capins estavam vivos, falando uns com os outros (...) jurei que se escapasse desta nunca mais voltaria."

Ramos, entretanto, voltou e prosseguiu, estando hoje com vinte e três anos de daime. Primeiro tomava daime com Loredo, depois com Luis Mendes, durante aproximadamente dez anos (de 1985 a 1996). Em 1997, pede *licença* (afastamento) do grupo do Luis Mendes para montar um grupo próprio no estado de São Paulo, pois desde mais ou menos 1988 já produzia seu próprio daime independentemente, num barracão que montara com mais três companheiros.

Ramos relata o seu percurso como *feitor* independente: começou enviando daime para uma dissidência da União do Vegetal em Brasília; depois passou a fornecer a bebida para uma dissidência do CEFLURIS em Sorocaba. Na mesma época, passa a vender daime também para um outro grupo em São Paulo, liderado por Luis Carlos, ligado ao Alto Santo do Luis Mendes (este grupo paulista possui também relações com o CEFLURIS).

Um grupo de pessoas ligados ao Luis Carlos, que morava em Sorocaba, pediu, segundo Ramos, que ele comandasse um trabalho lá, o que acabou gerando a criação de uma nova unidade comandada por ele, atualmente com 27 pessoas. Este é o momento em que rompe com Luis Mendes e registra o seu próprio grupo.

De acordo com Ramos, para vender o daime para alguém ele recebe esta pessoa e faz um ou dois trabalhos com ela, avaliando-a espiritualmente. Depois fica acompanhando o trabalho desenvolvido pelo candidato, deixando informantes observando-o. Isto para estabelecer se o pretendente quer fazer trabalhos *para se envaidecer* ou para *ajudar a humanidade*. Se nota que se trata do primeiro caso, corta o fornecimento de daime. Mas o mais importante é observar o seguinte:

> "Quando eu faço o daime é em combinação com o Mestre. É o Poder superior que determina. Se existe merecer, o daime acontece. Eu tenho entrega e confiança no Poder. Vou te explicar, vamos dizer assim: eu tenho cinqüenta litros de daime. Eu dou dez litros para cada um. No meio dos dez litros, tem um daime que não dá nada - tá comprovado, não tem merecer".

Há, portanto, a presença dominante de um referencial religioso nos novos usos urbanos da ayahuasca, mas ao mesmo tempo há uma transformação desse referencial, na medida em que o *campo* se torna fragmentado. As categorias que o legitimam são transformadas e reintepretadas. Alguns seringueiros (e índios) sabiam fazer ayahuasca, mas os portões para o buscador urbano - a porta de entrada para o cliente moderno para os

encantes da Floresta - se localiza na cidade de Rio Branco (AC), extremamente pontuada pela influência das religiões ayahuasqueiras oficiais.

Quando eu indago a Ramos o que é *merecer* recebo a resposta: *é o esforço pessoal mais o dom*. Ele caminha, assim, numa linha tênue que revela uma ambigüidade entre a conquista pessoal e a graça divina. Desta forma, Ramos, mesmo aparentemente rompendo com alguns princípios éticos deste universo, está inserido na mesma teia de significados: a atribuição de uma essência (e eficácia) divina ao daime, o merecimento como herança espiritual, o daime como dádiva (Cemin 1998), fatores que evidenciam a dinâmica deste quadro de legitimidades de consumo da bebida.

O ideal para Ramos seria que todos estes grupos que procuram Ramos como fornecedor de daime aderissem a ele. Mas conforme ele mesmo diz "estou deixando todo mundo à vontade. Uma hora eles vão se cansar e vão me procurar". Mas enquanto isso... Por sinal, Janderson tem planos de fazer o seu próprio daime - isto o tornaria de fato um ayahuasqueiro independente. Porém afirmou que ainda *não recebi permissão do astral* para tanto. Este projeto, evidentemente, colocará questões difíceis para a relação entre Janderson e Ramos. No desenrolar de sua trajetória Ramos acaba de dar um passo importante: fundou, em 1999, um núcleo em Rio Branco, onde plantou 1000 mudas de rainha. O cipó, ele busca no mato.

Gostaria de finalizar esta parte com uma visão do Ramos sobre este processo contínuo de reconfiguração do campo ayahuasqueiro:

> "Vamos pegar a abelha. Tem o zangão e a Rainha. Quando a colméia cresce, não cabe mais todo mundo. A Rainha sai e vai fazer outra casa. Sai brigada. Nós somos como um povo de abelha: vai, adere, vai, vai, vai, e sai, vai e faz outra casa, outra... Sem briga ninguém separa".

Nesta fala, o conflito é trazido para o centro: há uma ideologia que o valoriza como positivo na medida em que engendra mudanças. No campo ayahuasqueiro há uma grande possibilidade de exegeses pessoais, através do contato direto que o fiel obtém com a divindade. Embora haja uma hierarquia de símbolos dominantes, na prática o que se tem verificado é que cada um pode se converter em intermediário ritual para um novo grupo – no caso da *linha do daime*, primeiro recebendo hinos, depois sentindo-se apto a presidir um

grupo ritual, e finalmente sendo capaz de incluir toda a seqüência ritual (desde o *feitio* ao consumo). Entretanto, o processo de crescimento dos grupos ayahuasqueiros, como revela o caso dos neo-ayahuasqueiros, pode promover o rompimento com um único campo de autoridade (o comando central das matrizes), porém mantendo a ligação com um campo religioso (doutrina, ritual, substância sagrada etc).

Ramos não chega a constituir uma produção comercial do daime: por um lado, rompe com a lógica do campo ayahuasqueiro (ao vender o daime para outros grupos); por outro, a mantém (há critérios e mediações, inspirados nos temas religiosos dominantes). Janderson, por sua vez, está diante de uma situação que o leva a incorporar a produção ritual do daime como tarefa do grupo, no futuro.

Através da narrativa de Ramos e mesmo da trajetória de Janderson, salta aos olhos a circulação recorrente das pessoas, informações, bem como a multiplicidade de interações possíveis, evidenciando o aspecto dinâmico destas configurações com suas freqüentes rupturas, alianças, criação de novas unidades e fechamento de antigas. Também vemos a dificuldade em estabelecer classificações nítidas entre os grupos: no limite, cada unidade, com sua especificidade, comporia uma categoria autônoma. O importante não é se esforçar para criar um modelo que dê conta desta diversidade empírica, mas observar o mecanismo de fragmentação e recomposição constante, os empréstimos e intercâmbios compostos pelas linhas diversas, como Santo Daime e União do Vegetal. Tudo isto forma o que estou denominando de *campo ayahuasqueiro brasileiro*.[171]

Como se pode observar, venho usando até o momento os conceitos de *rede ayahuasqueira* e de *campo ayahuasqueiro*. O primeiro sugere algo mais descentrado e o segundo algo mais semelhante a uma árvore de poder. Talvez esta dualidade esteja indicando a própria mudança básica associada aos fenômenos da "modernidade" urbana. As "filiais" do Alto Santo, da UDV, do Santo Daime e da Barquinha são, como vimos, ritualmente auto-suficientes (produzem a sua própria ayahuasca) e articuladas em um *campo* ayahuasqueiro com suas estruturas de poder e hierarquias, seus conflitos por controle etc. Ao contrário, Ramos é o exemplo vivo da formação de uma *rede* que dissemina o daime em

[171] Para o conceito de campo, ver Bourdieu 1987.

pequenos grupos daimistas independentes (dissidências ou novas vertentes). Ramos abre assim um canal de difusão parainstitucional do daime.

Por fim, uma reflexão sobre a afirmação de Janderson de que seus trabalhos estão mais identificados com o Alto Santo do que com o CEFLURIS. Janderson recorre ao fato de possuir uma relação imediata com o Mestre Irineu, de não estar na *linha da Santa Maria* (CEFLURIS) e de possuir ligação direta com Ramos, uma dissidência do Alto Santo.

É curiosa e paradoxal a autofiliação de Janderson ao Alto Santo, se levarmos em conta que, por sua abertura para a expansão e por sua heterodoxia ritual, é o CEFLURIS o grupo que parece sociologicamente e ideologicamente mais próximo de Janderson. Por que é então que o grupo inovador e flexível que Janderson lidera busque filiar-se simbolicamente ao culto que talvez seja a versão mais fechada e isolada do daimismo? Talvez uma explicação para esse paradoxo seja a seguinte. O Alto Santo, por estar mais longe no espaço e no tempo, representando a pureza original da religião daimista, presta-se mais à reinterpretação inovadora – segundo essa hipótese, a maior distância dá maior liberdade interpretativa ao grupo de Janderson.

4.1.2. A Miração

A miração é o estado visionário produzido pelo chá. Num sentido mais amplo, significa todo o efeito obtido a partir do seu consumo; eqüivale mais ou menos a *trabalhar espiritualmente*, por exemplo, uma pessoa pode dizer que outra ainda *está mirando* após o término do trabalho - isto significa que ela está ainda sob o efeito da bebida. Num sentido mais estrito, *mirar* contempla as visões experimentadas através do consumo da beberagem.

Gostaria de iniciar esta parte com uma reflexão sobre o problema da etnografia dos enteógenos – ligado a um tema comum à antropologia da religião. Escrever sobre as mirações é muito complexo, pois os relatos fazem alusão a uma dimensão intangível. Há depoimentos, por exemplo, como este:

> "Tive visões: é difícil explicar porque eu não tenho parâmetros, ela não se traduz dentro da nossa realidade (...) coisa que não existe nesse mundo. Era como se eu estivesse sobrevoando uma cidade alienígena e eu fizesse parte dela. E eu não tivesse esse corpo desse jeito: eu me vi com outra aparência, eu me vi com uma outra forma (...) é como se a viagem do daime me mostrasse todos os referenciais ao mesmo tempo (...) ver mais do que eu estava vendo

> normalmente (...) uma pessoa cega, ela vive no mesmo mundo da gente. Ela experimenta as mesmas coisas. A única diferença é que ela não vê. Existe uma realidade da qual você faz parte, só que você não vê (...) com o daime é como se eu tivesse vendo essa realidade, a mesma coisa, só que mais completo."

Neste relato sobre a experiência há uma indescritibilidade, uma ambigüidade entre metáfora e realidade e uma visão totalizante da realidade. Os fenômenos místicos também são descritos desta forma. William James (1929), no início deste século, determinou alguns traços que seriam característicos dos *estados místicos de consciência*, através de experiências de estado alterado de consciência ou de vivências religiosas. Estes seriam caracterizados por uma *inefabilidade* (relacionada à necessidade de experimentação pessoal deste estado, à sua incomunicabilidade), uma *qualidade noética* (estados de conhecimento, iluminações, revelações), uma *transitoriedade* deste estado e uma *passividade* (do sujeito em relação a esta 'força') (James 1929 in: Labiganalini 1998: 35).

Isto posto, indagamos: o que é a miração no CEFLURIS e como esta categoria aparece no imaginário de Janderson?

Na concepção do CEFLURIS a miração é uma comunhão com o *Eu Superior* - espécie de *íntimo superior* que é divino - e com o cosmos. Através da ingestão do daime e dos ensinamentos doutrinários, pode-se realizar um mergulho ou ascensão ao plano Espiritual, onde é possível entrar em contato com os seres divinos, obter revelações e receber mensagens que orientam a vida (Groisman 1991: 112-115).

Vale atentar para algo talvez óbvio, porém relevante: *mirar* é revestido de um conteúdo religioso/ espiritual, justamente por tratar-se de uma apropriação da bebida voltada para estes fins específicos. Neste caso, as visões colocam os sujeitos, de acordo com a concepção nativa, em contato com uma dimensão que é interpretada como a *realidade espiritual*, o *plano superior*, sendo este justamente o *verdadeiro* mundo, que governa o mundo aparente, visível, tido como ilusório (aliás, como sabemos, tal concepção dualista do real é comum a diversas religiões). No caso de consumo laico da ayahuasca, as mesmas visões podem ser tomadas como *alucinações*, uma *viagem* ou um *barato*, espetáculo visual etc, ou seja, despojadas de qualquer significado transcendental particular.

Como veremos a seguir, entretanto, esta abordagem não dá conta etnograficamente da questão, pois, na verdade, para alguns existe a "verdadeira miração e a "falsa miração", ao passo que não há a "verdadeira alucinação" e a "falsa alucinação". O que distingue a "verdadeira miração" da "falsa miração"? Uma resposta hipotética rápida é que a "falsa miração" é a alucinação, ou a fantasia arbitrária e subjetiva. Porém, esse não é exatamente o caso. Iremos nos aprofundando neste tema complexo aos poucos.

No caso do Janderson, a miração possui um *status* divino semelhante àquele existente no âmbito do Santo Daime. O caráter revelatório e sagrado da miração, entretanto, não é imediato nem dado a priori e sim mediado por alguns elementos. Assim, de acordo com o informante,

> "tem duas mirações. Tem uma miração verdadeira e tem a falsa miração. A miração verdadeira é aquela realmente onde o daime está te conduzindo, há um plano espiritual que está te conduzindo. E tem aquela que é uma criação da sua cabeça - você fica ali viajando, viajando, viajando, está me entendendo? É assim que eu compreendo. A miração verdadeira é uma comunicação com a divindade; porém existe uma que é criação da sua mente".

Esta oposição "verdadeiro/falso" também pode ser verificada no discurso daimista e remete-nos a outro par dual, sintetizado na oposição entre *ego* e *ser*, que no caso do Santo Daime estaria representado pelo embate entre o *Eu-Inferior* e *o Eu-Superior*, conforme veremos adiante.

Todos os grupos ayahuasqueiros brasileiros utilizam a expressão *miração*. A palavra *miração*, do verbo *mirar*, ou ver, do latim *mirare* ("admirar"), talvez tenha sido derivada do uso espanhol na fronteira. Em todo caso, *miração* é um idiomatismo daimista, que contrasta com a forma *miragem* ("visão fantástica, enganosa" segundo o Aurélio): a *miração* não é "enganosa", como o é a *miragem*.

No meu entender, este conceito é relativamente homogêneo em todos estes grupos. A análise de Brissac (1999) sobre o significado da miração na União do Vegetal revela que ela ocupa papel absolutamente semelhante àquele que têm no Santo Daime, embora o autor não trace pararelos entre a UDV e os demais grupos. O mesmo pode ser dito com relação à Barquinha (Sena Araújo 1997) e ao Alto Santo (Cemin 1998). Este é, aliás, mais um

exemplo de como é possível pensar em termos da existência de uma (recente porém efetiva) tradição ayahuasqueira brasileira.

No caso do Janderson, a eficácia terapêutica da miração é retoricamente um pouco exacerbada com relação ao discurso daimista. Na verdade, este tema tange um conjunto de questões complexas: a relação entre daime, meditação e drogas – que ganha centralidade, aliás, no texto de Janderson que abre este capítulo.

Prossegue o líder:

> "O que eu chamei de falsa miração tem um sentido, também faz parte do trabalho da pessoa. É indicativo do momento que ela está vivendo. E digo que não é uma questão de juízo de valores e sim de uma adequação à sua proposta, quando procurou este caminho de autoconhecimento. Estar "viajando" em assuntos que nada têm a ver com a sua temática/questão é sinal de resistência ou falta de preparo para encarar o problema. O que não dá é para a pessoa empacar na resistência e fazer dela motivo de um culto. Neste caso, fácil será confundir o daime com uma droga qualquer e ainda com o aval de estar numa prática místico/religiosa. Porque toma, viaja, e nada muda na sua vida."

Há nos diversos discursos de Janderson dois momentos distintos: num, um par de oposições constituído por "daime x outras drogas", onde o primeiro possuiria inerentemente funções mais nobres que as últimas. Ao mesmo tempo, Janderson reintroduz esta dicotomia em outro plano, na medida em que opõe o trabalho realizado por seu grupo àquele que *pode* ocorrer no Santo Daime. No *Caminho do Coração*, seria difícil tomar daime apenas "viajar", ou seja, com uma ênfase maior nos aspectos lúdicos e estéticos propiciados pela miração. Como estamos argumentando ao longo deste texto, o referencial terapêutico Nova Era tem caráter por vezes englobante em relação à cosmologia daimista (onde o daime é tido sempre como mais nobre do que outras substâncias e jamais poderia ser confundido com uma droga, pois sua natureza é em si mesma sagrada).

Vários autores argumentam que os ícaros dos vegetalistas (Luna 1986), os hinos do Santo Daime (Groisman 1991), os salmos da Barquinha (Sena Araújo 1987) bem como as chamadas na UDV (Henman 1986), estruturam as visões nos rituais com a ayahuasca. Mais do que isso, no caso do Santo Daime, Groisman (1991) menciona que os relatos das mirações são avaliados a partir da mensagem espiritual contida neles, podendo passar a ser

selecionados e incluídos na cosmologia e tradição grupal oficial, eventualmente se tornando um *mito* que proporciona uma reflexão parabólica e *ensinamento* para todo grupo.[172]

No caso do Janderson, não fiz um estudo sistemático de como as visões obtidas são filtradas, reinterpretadas e moldadas de acordo com o conjunto simbólico movimentado pelo ritual – que por sua vez é modificado pela ação dessas visões. Entretanto, pela narrativa dos participantes após o final dos trabalhos, é possível notar a apropriação eminentemente psicológica das visões obtidas durante os mesmos, como por exemplo a associação dessas imagens com o processo terapêutico que o sujeito está vivendo no *Centro*. Esta leitura é feita em conjunto pelo grupo e sobretudo sob a orientação de Janderson. Eu diria, em termos gerais, que há uma priorização deste tipo de interpretação sobre aquela espiritual - como aparições de seres ou entidades - embora também estas sejam recorrentes; ou ainda, podem ocorrer associadamente a abordagem espiritual e psicológica das mirações. É difícil fazer um contrate com o Santo Daime, pois ali os participantes não fazem um balanço sistemático conjunto (rodada após o final dos trabalhos) para comentar as experiências – especificamente, no que diz respeito às mirações, há um certo tabu que as envolve.

---

[172] Existe aqui um debate paralelo sobre a relação e limite entre natureza e cultura, presente no consumo da bebida. Não é o caso de aprofundar aqui esta discussão, porém gostaria de mencioná-la, para que o leitor saiba da sua existência. Estamos diante de um embate entre duas posições distintas: as visões engendradas pela experiência da ayahuasca dão acesso à dimensões universais da mente humana ou são culturalmente prescritas? Shanon (1989) defende a primeira posição através de uma interlocução com a psicologia cognitiva. O autor advoga que a ayahuasca ajuda a desvelar "novos domínios cognitivos da mente humana", portanto universais. Ele tem como interlocução uma abordagem tal como a de Reichel-Dolmatoff, autor que sugeriu que "the geometrical patterns reported to be seen under the effect of ayahuasca reflect the geometrical patterns which are prominent in various Ameridian tribe cultures" (apud Shanon 1989: 19-20). Para Shanon, ao contrário, tais padrões não são determinados culturalmente: "it is not that indigenous people see geometrical patterns because they are significant in their cultures, but rather - the patterns in question are drawn and are significant because they appear in the visions that Ayahuasca induces" (1989: 21).
MacRae (1992: 22) cita uma informação contida em Naranjo [1976] acerca de uma experiência feita com 35 chilenos brancos após tomarem harmalina [contida na ayahuasca]. Estas pessoas, que não sabiam a substância que lhes estava sendo administrada, "relataram uma grande variedade de experiências, que incluía vôos ou visões a partir de um ponto de vista muito alto, encontros com serpentes, crocodilos, répteis em geral, tigres, leopardos, gatos, pássaros, vampiros. Quinze dessas pessoas também relataram imagens, sentimentos ou preocupações religiosas: diabos, anjos, a Virgem, Cristo, o Paraíso e êxtases místicos. Outras visões tinham qualidade mística, com ambientações típicas de contos de fadas, incluindo castelos, reis, trajes medievais etc."

4.1.3. A Cura

A idéia de que o *daime cura* está presente no grupo do Janderson. Este conceito vem da tradição do Santo Daime, onde a cura está relacionada a uma dimensão física e também espiritual. A cura no *Caminho do Coração* possui uma particularidade em relação ao Santo Daime: está imersa no imaginário *new age* da temática da cura, associada especificamente à idéia de terapia. Primeiramente, veremos como é contemplada a cura na tradição do Santo Daime; em seguida, abordaremos a cura no *Caminho do Coração*. Analisaremos a dimensão terapêutica propriamente dita no item *Terapia Sagrada*.

O que significa a *cura* no Santo Daime? Peláez (1994) realiza uma análise detalhada sobre o conceito de *cura espiritual* nesta organização religiosa. Neste contexto, a doença é compreendida como tendo suas raízes em transgressões a leis que governam o mundo social, localizadas na realidade espiritual: "a cura significaria o restabelecimento do equilíbrio perdido, a reinserção individual numa ordem social e cósmica" (1994: 73-4). Isto quer dizer que a doença espiritual e doença física seriam simplesmente graus diferentes de uma mesma experiência de desequilíbrio. Os rituais possuiriam justamente a função de descobrir as causas espirituais da doença e o daime seria o veículo de transformação desta. Tal cura representaria, desta forma, experiências iniciáticas, uma vez que ela não significaria apenas a eliminação dos sintomas da doença mas também "implicaria na modificação de hábitos geradores de doença" (1994: 77). Assim, *curar-se na doutrina* significa para os daimistas "transitar pelo caminho de salvação proposto pelo Santo Daime" (1994: 88), o que implica incorporar o ethos e a visão de mundo daimistas.

Uma das formas através da qual a cura se dá no Santo Daime - e por extensão no grupo do Janderson - seria justamente através da *purificação* do corpo, causada pelos vômitos e diarréias propiciadas pela bebida.[173] Estes são compreendidos como uma *limpeza* necessária. Neste sentido, o Santo Daime aproxima-se da tradição indígena (Taussig 1993) e vegetalista (Luna 1986) de consumo da ayahuasca. Na Colômbia, a bebida é conhecida também como *la purga* (o purgante), devido às suas características de desintoxicação. Ou também como *el remedio* (UMIYAC 1999), denotando sua dimensão mais estritamente

[173] Também podem ocorrer taquicardia, suores, náuseas, vômitos, tremores, tonturas, debilidade, contraturas musculares, hiperflexia e dores generalizadas.

medicinal. Luna (1986: 58) cita estudiosos que levantam hipóteses de que o chá contém propriedades eméticas, antimicrobianas e anti-helmínticas, o que o tornaria efetivo no combate a vermes ascáridos e protozoários, como os tripanossomos e as amebas. Os vegetalistas afirmam também que o chá é útil no combate à malária.

No Santo Daime, o vômito, além de ser compreendido como uma *limpeza* do organismo, é revestido de um conteúdo moral, muitas vezes ligado ao comportamento do indivíduo (Goulart 1996). *Às vezes*, pode ocorrer, associada à *limpeza*, uma experiência de intenso sofrimento. Trata-se da *peia*, uma *surra do daime*, amplamente descrita na bibliografia sobre o Santo Daime (Groisman 1991; Peláez 1994), presente também na União do Vegetal (Brissac 1999 e Andrade 1995) e na Barquinha (Sena Araújo 1997). A peia não está necessariamente associada ao vômito: pode vir junto com ele ou com outros processos fisiológicos desagradáveis ou apenas sob forma de visões ou pensamentos. Apesar de extremamente desagradável - incluindo visões aterradoras, monstros, vermes, trevas, sensação de morte ou medo intenso, diarréias, vômitos, enfim, toda classe de tormentos – a peia produziria efeitos benéficos, didáticos e transformadores.[174]

Há no universo ayahuasqueiro, portanto, diversas categorias em comum, como as noções de *peia*, *miração* e *limpeza* entre os diversos grupos. Por outro lado, há uma diferença interessante entre a União do Vegetal e o Santo Daime no que diz respeito à concepção que se tem sobre a bebida sagrada. Na União do Vegetal, rejeita-se a utilização da hoasca para fins curativos. O discurso oficial desta instituição, dialogando implicitamente com o Santo Daime, se opõe a uma abordagem medicinal em torno da bebida, atitude esta tomada como *curandeirismo* (UDV 1989: 34). Entretanto, se a dimensão mais estritamente física da cura é posta de lado, na UDV também está presente a idéia da hoasca como veículo de uma cura mais ampla, a cura espiritual, compreendida como uma *evolução*.

Como Janderson se situa com relação a este tema da cura? Por um lado, há o quadro de referências daimistas, que postula a eficácia do daime como instrumento de cura

---

[174] A experiência como um todo pode conduzir o sujeito a uma experiência de contato com a morte - seja através da vivência de uma luta experiencial entre a vida e a morte, seja pela sensação física de morte ou enfrentar a loucura, a dissolução do corpo (Peláez 1994: 111-2). Na exegese daimista este processo está ligado a uma morte simbólica e renascimento para a vida espiritual, abandonando-se uma identidade em prol de um novo *status*. Segundo alguns daimistas, as sensações provocadas pelo daime podem ser equiparadas à dor do parto (Goldenberg 1990).

espiritual, o que pode também incluir a dimensão estritamente física. Por outro, há noções que remetem para o universo Nova Era, especialmente para a rede terapêutica alternativa, como a idéia da necessidade de mediação do terapeuta no processo.

Mara fez questão de enfatizar o seguinte relato:

> "Eu tive duas curas físicas. De uma ferida no útero, e tive uma cura na minha garganta. E tive um processo no meu cérebro muito esquisito, não sei se você já teve isso. A minha ferida, foi o seguinte: eu comecei [durante o trabalho] a sentir um negócio, aí eu falei "puts, vou fazer xixi". Aí eu fui me levantar e alguma coisa me falou: "não, não levanta ainda porque ainda não está bom, a gente está fazendo uma operação" - "Puts! Mas eu estou com vontade de ir ao banheiro". - "Não, não, é xixi que vai sair". De repente começou a sair uma água, para mim era xixi, "puts... estou fazendo xixi!". - "Não, não levanta, não é xixi, eu estou fazendo uma operação". Aí eu fiquei lá esperando tal, de repente "pode ir no banheiro". Quando eu vi minha calcinha estava limpa, tinha saído uma agüinha branca, eu não fiz nenhum xixi. Aí depois de um tempo eu fui no ginecologista e não tinha mais ferida. Eu estava indo para fazer minha cauterização, ele tinha indicado um remédio mas eu nem estava passando, esquecia de passar o remédio, e fui lá para cauterizar mesmo assim. E depois desse dia me descia umas coisas esquisitas, uns corrimentos escuros, aí o médico falou "Mara, o remédio realmente adiantou, não precisa mais cauterizar". Aí eu fiquei assim...porque eu acabei nem passando o remédio. A outra cura foi de um calo nas minhas cordas vocais. Eu tinha a voz rouca. Um dia de repente no trabalho eu sentia aqui mexer, mexer, mexer, e de repente eu comecei a falar fino (...). E aí depois normalizou a minha voz, que não era assim, era muito mais (...) depois de bastante tempo fui no otorrino e ele falou "não tem mais nem calo aqui, quê que você fez? Você operou?". Eu falei: "não, parei de falar". Aí outra vez na minha cabeça, começou a torcer meu cérebro. Eu ia abrir o olho, aí escutava falar assim "calma que eu ainda não acabei". Engraçado, na cabeça eu não sei o quê que foi. Eu achava que eu estava tendo um troço, aí escutava "não, você não vai ter nada, a gente só está decodificando o seu cérebro". Então me deu uma torção... ploft! Parece que encaixou alguma coisa. "Agora abre o olho". Aí eu abri, estava tudo muito claro, como se eu tivesse vendo muito bem... Estranho!"

A ciência norte-americana dos anos 50 e 60 desenvolveu diversas pesquisas sobre as possibilidades terapêuticas dos psicoativos, que foram entretanto abandonadas diante da proibição de seu estudo experimental (Carneiro, H. 1998). As substâncias estudadas podem

ser classificadas em: plantas naturais (como a combinação da folha e do cipó que compõe a ayahuasca); a utilização do princípio ativo de determinadas substâncias, como é o caso da ibogaína, o princípio ativo da planta *Thabernante iboga*; ou substâncias sintéticas, produzidas em laboratório (como é o caso do LSD ou do êxtase, o MDMA). Existem pesquisas atuais sobre os efeitos dos psicoativos em tratamento de doenças terminais, tais como o câncer e o HIV. Tradicionalmente, os psicoativos foram empregados no tratamento de diversos tipos de toxicomanias.[175]

Descrições de curas como a relatada por Mara, o que a literatura sobre psicoativos tem denominado de *anedoctal reports*, mereceriam uma abordagem colaborativa entre antropólogos e médicos, que talvez chegue à conclusão que as substâncias como o chá possuem não apenas "eficácia simbólica" mas também "eficácia farmacológica.[176]

O relato acima de Mara é semelhante aos relatos de daimistas sobre curas físicas (ver sobretudo Peláez 1994). O mesmo vale para o que segue. Mara contou que Sandra B. fez um trabalho de daime para o seu pai, que tinha um linfoma (câncer). Esse teria então desaparecido. De acordo com ela, os médicos não souberam explicar o que aconteceu. "Um deles, que era católico, falou: 'foi um milagre de Jesus'". E note-se que, neste exemplo, o sujeito da cura nem tomou pessoalmente o daime.

O vômito no *Caminho do Coração* é, como na tradição do Santo Daime, considerado um meio de *limpeza*. Há, talvez, uma leve diferenciação, pois já ouvi Janderson afirmar que *você vomita o seu medo*; de acordo com Mara, o vômito pode representar a *resistência de entrar na sua história* – uma linguagem mais terapeutizante em relação ao vocabulário mais *hard* dos daimistas (vômito como eliminação das impurezas para obter a cura).

---

[175] Para um revisão bibliográfica completa da utilização dos alucinógenos em tratamento de dependências químicas, ver Halpern (1996). Sobre o tratamento de toxicomanias com ibogaína, ver Lotsof (1996). A respeito das diversas possibilidades de utilização do MDMA em tratamentos de enfermidades, ver a revista norte-americana MAPS (1999-2000). Sobre a cura da dependência alcóolica através da hoasca na União do Vegetal, ver Labigalini Jr. (1998). Algumas experiências atuais de recuperação de dependentes químicos através da utilização controlada de psicoativos podem ser encontradas nos seguintes centros: *Takiwasi* no Peru, que trabalha com a ayahuasca e algumas plantas vomitivas da selva peruana (ver a publicação do centro, a *Revista Takiwasi*); *Ayllu Tinkuy*, na Argentina, que utiliza a ayahuasca e o *San Pedro* (Domenech 1996); o projeto *Healing Visions*, nas Ilhas Kitts, no Caribe, que faz uso da ibogaína (*Healing Visions* 1998).
[176] Sobre a eficácia simbólica, ver Lévi-Strauss 1985.

Pela minha observação, nos trabalhos liderados do *Caminho do Coração* - especialmente no rito específico que leva este nome, e menos, por exemplo, no caso dos hinários - existe um ambiente favorável e mesmo estimulante para que os participantes vomitem. Isto ocorre intensamente e de maneira menos discreta (com menor pudor, talvez) do que nos trabalhos do Santo Daime. No último caso, geralmente o participante vai vomitar fora do salão, da *igreja*.

No *Caminho do Coração*, portanto, aparecem as categorias daimistas de vômito e cura espiritual. Como vimos, por exemplo, no caso dos relatos de Mara, o papel do referencial daimista 'ortodoxo' sobre a cura física operada pelo daime enquanto entidade espiritual não pode ser minimizado. Por outro lado, convive a seu lado também a idéia que o sucesso da cura depende da eficácia do terapeuta e do esforço pessoal do paciente através da sua imersão em outras práticas terapêuticas (ver também capítulo 2, *Atendendo pacientes em consultório com a ayahuasca*).

Janderson, não podemos esquecer, é um *terapeuta, facilitador* de um *Centro Terapêutico* e *Holístico*. O tema da cura é de tal forma central no universo *new age* que Amaral (1998) chegou a intitular um dos capítulos da sua tese como: *A obsessão pela cura ou a doença é boa para pensar*. Segundo ela:

> "trata-se de uma quase obsessão, uma atitude de suspeita permanente em relação ao mundo contemporâneo que se expressa, no discurso Nova-Era, como uma crise avassaladora que assola o planeta. O termo Nova Era estaria ligado, assim, a uma idéia de cura como transformação radical (...) a transformação da consciência, primeiro no plano interno-individual (...) trata-se enfim, da restauração da saúde da Terra, concebendo-a como a "grande reconciliação" (1998: 100).

De acordo com a autora, esta obsessão pela cura está ligada a um discurso de *catástrofe iminente*, sobre o final dos tempos; ou de *transformação astrológica*, da passagem da era de peixes para a era de aquário; ou, ainda, de *transformação de paradigma*, do materialismo para o holismo. A cura do indivíduo está ligada ao restabelecimento de uma ordem planetária e cósmica.

Tavares, por sua vez, afirma que na rede terapêutica alternativa, a doença é sempre pensada de forma global, incluindo as dimensões física, emocional, psíquica e espiritual

(Tavares 1998b: 21). Nesta busca de transformação radical, cura e salvação tonam-se sinônimos.

Janderson navega neste universo de referências do ideário da Nova Era, com uma ênfase maior na noção de cura individual do que planetária. As semelhanças entre o imaginário daimista e o da Nova Era são ressemantizadas na sua própria linguagem. Janderson possui uma formulação particular, a partir de elementos presentes nestes dois sistemas de referência: o *daime na linha terapêutica*, o qual aprofundaremos adiante.

4.1.4. Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e Padrinho Alfredo

O Mestre Irineu é o que possui maior *status* no grupo do Janderson. Na verdade, a relação de Janderson com o Mestre Irineu é autônoma com relação à sua passagem pelo Santo Daime, pois, como vimos, ele afirma ter recebido uma revelação diretamente do Astral para realizar o seu trabalho. Mestre Irineu, cuja identidade espiritual é Juramidam, é tido como o mentor do trabalho do Janderson, portanto, nas suas palavras realmente "é a raiz, o ponto central de tudo". Pode-se afirmar também que esta relação intensifica-se no plano concreto, na medida em que Janderson rompe com o CEFLURIS (que tem como patrono o Padrinho Sebastião, além do Mestre Irineu) e afina sua relação com o Alto Santo liderado pelo Ramos.

O Padrinho Sebastião e o seu filho, Padrinho Alfredo, legatário do comando de seu pai e atual líder máximo da *irmandade* do Santo Daime, são figuras também presentes no imaginário do grupo, porém com menor intensidade. Padrinho Alfredo é mais apreciado do que Padrinho Sebastião, pois seu hinário é considerado mais poético e moderno, com menor ênfase nos aspectos repressivos do catolicismo (ver *catolicismo e sexualidade* abaixo), em comparação com Padrinho Sebastião, cujo hinário intitula-se, *O Justiceiro*.

Com relação aos conflitos entre o CEFLURIS e o Alto Santo, declara o líder:

> "Eu acho tudo válido. É aqui na matéria que a gente faz algumas separações. Mas lá em cima tá tudo certo".

Janderson, tal qual os daimistas, concebe a realidade em termos duais - o mundo ilusório e o mundo espiritual. O último, entretanto, é animado, vivo (na verdade, controla o mundo material). Janderson, que possui uma relação de ambigüidade com o Alto Santo e o CEFLURIS no sentido de um pertencimento e um não-pertencimento a ambos, afirma que

enquanto há divergências na *terra*, no *astral* tais divergências se anulam. Essa argumentação segue um padrão generalizado no universo ayahuasqueiro brasileiro.

O importante de notar aqui é que para Janderson e seu grupo a força simbólica do Mestre Irineu e dos Padrinhos do Santo Daime é de certa forma, dessubstancializada – embora a de Mestre Irineu em escala bem menor do que os demais. Isto porque surgem outros personagens espirituais também importantes. A hierarquia espiritual que domina o *Caminho do Coração* será abordada em detalhe no item *Hierarquia Divina*.

4.1.5. Críticas com relação ao Santo Daime

Vimos até o momento uma série de aproximações e afastamentos entre o grupo de Janderson e o Santo Daime. Observamos que as aparentes semelhanças são, na verdade, matizadas: tentamos explicitar a ressemantização de alguns conceitos daimistas à luz dos referencias de Janderson. Passaremos agora à dimensão das críticas explícitas com relação ao Santo Daime. Tais divergências motivaram, aliás, a ruptura da *Estrela do Oriente* com a sua matriz (ver capítulo 1). As diferenças são de ordem institucional, ideológica e cosmológica. Vejamos o conteúdo de algumas acusações. Estas serão pensadas em dois grandes blocos: (1) poder, disciplina, rigidez, fiscalização e (2) catolicismo e sexualidade.

Um dos maiores pontos de atrito entre o grupo do Janderson e o Santo Daime é o que o primeiro julga como um excesso de militarização do ritual, através de um sistema de muitas regras e fiscalização rígida que limitariam ou impediriam o sujeito de atingir níveis mais profundos da experiência com o daime.

Outra crítica diz respeito às lutas por poder e às hierarquias. Cynthia observou na época em que freqüentava o Santo Daime:

> "Na igreja, eu via as pessoas cantando com tanto amor... No fim, eu via brigas de poder, fofocas, julgamentos e eu comecei a entrar em conflito com isso. Falava, 'gente, não é possível, esse povo num presta atenção no que canta' "?

Este pensamento está associado à idéia da institucionalização da religião, que uma vez organizada passaria a reproduzir em seu seio elementos autoritários, lutas pelo poder, vícios etc. Trata-se de uma oposição entre dois modelos ideais que poderíamos identificar grosso modo com aquilo que Turner (1974b) denominou de *communitas* e *estrutura*.

A crítica a um sistema com muitas regras ou padrões cristalizados, rígido, remete-nos a outra formulação nativa. Esta diz respeito à formulação cosmológica do grupo, que é valorizada pela sua capacidade de incorporar elementos simbólicos de diversas origens e por sua plasticidade. Afirma Chandra:

> "Todos os recursos são resgatados sem preconceito de espécie alguma, e ao mesmo tempo [não há] nada que robotizaria (...) não nos limitamos, não usamos tantos recursos limitadores, que possam diminuir a potencialidade expansora daquelas plantas de poder. Pelo contrário, nós queremos sempre instigar mais abertura, mais ecletismo, mais elevação e transcendência".

Nesta fala, observamos que se acrescenta às oposições valorativas "verdadeiro/falso", "ser/ego", "religião/religiosidade", uma outra, que postularia uma superioridade de um sistema aberto, múltiplo, englobante sobre um sistema fechado. Outra idéia central na formulação do *Caminho do Coração* está ligada justamente à idéia de *flexibilidade* em oposição à rigidez. A primeira estaria ligada à mudança, a criação, à vida; a segunda, ao continuismo, ao conservadorismo. Chandra afirma o seguinte sobre os trabalhos liderados por Janderson:

> "o trabalho vai se moldando e *mudando flexivelmente* de acordo como o que o grupo passa para nós. Por exemplo, quando o grupo está com medo, determinada meditação do Osho - se você usa técnicas corporais que instigam a catarse, você pode de alguma forma estar propenso e soltar - é como se você ficasse um pouco mais consciente, tivesse *uma carta na manga a mais*" (grifos meus).

Outro conjunto de pontos de atrito importante com relação à tradição do Santo Daime, para o grupo de Janderson, diz respeito ao tema do catolicismo e da sexualidade. Para Janderson e alguns de seus discípulos que estiveram mais diretamente envolvidos com o Santo Daime, esse último propicia um ambiente moralista e conservador, com uma ênfase na castidade e uma dificuldade de lidar com a *energia sexual* das pessoas. As pessoas são *travadas com sexo*, afirma Janderson.

O conservadorismo sexual é atribuído à força do cristianismo presente no Santo Daime, o qual é equiparado ao catolicismo oficial. Afirma Mara:

> "eu não acredito no Jesus do daime, do catolicismo, do cristianismo (...) um pai que julga, um pai que dá peia quando você precisa (...)

> Meu Jesus é cósmico. Uma energia cósmica, que só tem amor. Um raio de luz, o raio crístico".

Assim, se no discurso dos daimistas das grandes cidades do centro-sul do país o Santo Daime aparece como uma crítica aos valores da modernidade e alternativa ao modelo religioso hegemônico do catolicismo oficial (Goulart 1996; Goldenberg 1990; MacRae 1992), no discurso destes novos grupos ayahuasqueiros a mesma dicotomia está presente. Porém, agora, o próprio Santo Daime é assimilado ao modelo religioso hegemônico com relação a seu autoritarismo, e a oposição a esse modelo é buscada em outro lugar.

Num primeiro momento, vimos como existem aproximações significativas *do Caminho do Coração* com a tradição do Santo Daime (hinos, daime, miração, cura, Mestre Irineu...). A análise cuidadosa, contudo, revelou que há diversas reinterpretações: a reinterpretação na questão do abastecimento do daime, rumo a um canal direto com um feitor do Mestre Irineu; a convivência das categorias terapêuticas junto ao significado daimista da miração e cura; o redimensionamento do papel dos líderes do Santo Daime; as críticas com relação a esta instituição. As últimas estão relacionadas à construção da identidade do grupo emergente, construída, como toda identidade, relacional e contrastivamente (Cunha, M. 1986).

Inversamente, cabe perguntar: como os daimistas têm interpretado o trabalho do *Caminho do Coração*? Veremos agora, sinteticamente, as relações que alguns daimistas possuem com o grupo de Janderson, para em seguida analisar a segunda grande fonte deste trabalho, a sua concepção terapêutica.

4.1.6. Daimistas e o uso do daime na *linha terapêutica*

A proposta do *Caminho do Coração*, como era de esperar, pode implicar numa série de conflitos com os próprios daimistas. Segundo Janderson, alguns daimistas que tomam contato com o *Caminho do Coração* gostam e há casos mesmo de migração de um grupo para o outro. Na leva mais recente (pós-*Estrela do Oriente*), há apenas um caso, o de Walfredo. Ele é terapeuta corporal e coordenador, junto com alguns daimistas, de um outro espaço holístico – uma escola de massagem alternativa na cidade de São Paulo. O que ocorre esporadicamente é a visita de alguns amigos do CEFLURIS à casa, sobretudo nos trabalhos de hinário, que possuem um caráter mais aberto e festivo. O mesmo vale para

Ramos (dissidência do Alto Santo), que eventualmente pode coordenar no *Centro Terapêutico* um trabalho mais nos seus moldes, em uma de suas passagens por São Paulo.

Outros daimistas que conhecem os rituais com daime liderados por Janderson não se adaptam a eles, pois existe um choque com a estrutura do trabalho. Como vimos, o último utiliza além do próprio daime, vários recursos dos rituais e símbolos daimistas – que no entanto são revestidos de nova carga simbólica. Mas o mais importante é que convivem, no interior do *Caminho do Coração*, as referências daimistas com outras exógenas ao sistema, como músicas universais, técnicas terapêuticas, a linguagem Nova Era e elementos orientais, conforme veremos a seguir.

De acordo com Janderson, alguns daimistas se habituaram tanto a cantar os hinos durante os rituais com daime que não *conseguem silenciar e meditar* e por isso não se adaptariam ao seu trabalho. Ainda segundo ele, outros podem ficar incomodados com a sua proposta terapêutica, pois não haveria no seu ambiente de origem uma obrigatoriedade de "examinar-se a si mesmo" (ver a seguir, na seção *Terapia Sagrada*, a construção do terapêutico em oposição ao devocional). Isto pode levar tais daimistas, nas palavras de Janderson, a criticá-lo como aspirante a *guru*. Finalmente, há o fato de que Janderson aconselha algumas das terapias disponíveis no *Centro*, quando necessário. Isto pode ser encarado por alguns daimistas com ambigüidade, como a tentativa de "vender um produto". Por outro lado, o acesso ao *Caminho do Coração* é restrito – estando condicionado a uma proposta maior de integração no *Centro Terapêutico*. Isto pode trazer problemas, pois na ética daimista da *linha do Padrinho Sebastião* o daime deve estar aberto a quem quer que o procure (*recebe todos que chegar*, afirmam os hinos). A recusa de permissão para participar dos trabalhos (ou o condicionamento da participação a um determinado modelo) é, não obstante, uma atitude coerente com o ponto de vista de Janderson.

Tudo isto significa que pode haver uma incompatibilidade entre os sistemas. Por isso, Janderson não tem insistido na divulgação de seu trabalho junto a daimistas. Por outro lado, o terapeuta procurou e visitou o Padrinho Alfredo quando ele visitou a cidade de São Paulo com uma *comitiva* do Mapiá, em 1999. Segundo Janderson, ele recebeu autorização para usar os hinos do Padrinho Alfredo no *Caminho do Coração*. E, como vimos no capítulo dois, Janderson está implementando a prática de viagens ao Acre, onde leva os seus

discípulos aos rituais comandados por Ramos. No Acre, os membros do *Caminho do Coração* vêm solidificando seus laços com os daimistas.

Alguns participantes do *Caminho do Coração*, ao contrário, podem tomar contato com o Santo Daime e nada impede que venham a optar por esta *linha de trabalho*. É difícil estabelecer com precisão como se dão estes múltiplos conflitos, entrecruzamentos e releituras, por duas razões: primeiro, pois o trabalho ainda é muito recente. Em segundo lugar, seria preciso fazer uma pesquisa sistemática nesta direção, o que não foi o objetivo deste estudo.

4.2. *A Terapia Sagrada*

Como insinuamos, a categoria *terapia* ganha centralidade na construção da identidade do *Caminho do Coração* em contraste com o Santo Daime. Vejamos agora o segundo vértice que dá sustentação a este trabalho: a sua formulação terapêutica a partir dos referenciais Nova Era. Analisaremos a concepção teórica e os recursos terapêuticos utilizados nos rituais.

4.2.1. O uso terapêutico do daime

> *"Este trabalho eu não sinto como sendo religioso. Não sei o que é. É um trabalho terapêutico. É um presente que eu recebi. Um presente de libertação."* (Siari)

A *Terapia Sagrada* é o cerne do trabalho do Janderson. O trabalho *psico-espiritual* é construído a partir de uma crítica ao Santo Daime, onde as pessoas tomariam daime excessivamente sem necessariamente a capacidade de integrar no dia-a-dia os conteúdos acessados durante a experiência. Segundo Janderson:

> "Porque eu vejo muitas pessoas tomando esse chá durante dez, vinte anos, sem transformação (...) nunca tendo acessado sequer um ponto traumático. Ela utiliza o chá para entrar num estado devocional (...) ela faz um trabalho espiritual (...) um veículo para curar entidades, uma série de coisas . Um trabalho espírita até eu diria, como denominam "Centro Espírita tal e tal " (...) lá no Acre funciona como um culto. As pessoas têm o seu trabalho, a sua vida (...) não se dá atenção para as questões psicológicas das pessoas (...) quando a pessoa volta para a terra, muitas vezes ela continua igual

(...) o *Caminho do Coração* e o Santo Daime são propostas diferentes."

Cynthia manifesta preocupações semelhantes:

"Eu achava que todo mundo estava lá [no Santo Daime] prá fazer um mergulho interno. Eu achava isso. Aí depois, fazendo amizade, conversando, me envolvendo com as pessoas, eu vi que tinha gente que estava lá e que não sabia nada de si internamente. Não tinha ponte com o próprio ego, com o processo de transformação interna."

Chandra, por sua vez, afirmou o seguinte:

"No Santo Daime eu sinto que dentro do ritual as pessoas vivem maravilhas, um grande circo místico, um grande filme, um cineminha adorável. Mas fora dali é efetivamente muito pouco feito para se gerar transformação profunda no aspecto psicoemocional do dia a dia, das relações (...) Aqui é um trabalho de despertar, através da abertura do coração, da consciência, das suas histórias pessoais, daquilo que precisa ser transformado. E não só isso, tem todo um aparato paralelo terapêutico e técnicas de meditação também para sustentar; e para poder realizar atitudes coerentes com um percentual mínimo de *insights* que você recebe através de uma linha como essa."

Mara observa que no trabalho do Janderson você *vê* o seu *ego*, enquanto no período em que freqüentava o Santo Daime era "uma coisa diferente. Eu não tinha tanto entendimento da minha história pessoal".

Uma categoria nativa fundamental, portanto, é o *terapêutico em oposição ao devocional*. Trata-se de uma leitura particular de Janderson e seu grupo sobre o Santo Daime, pois conforme afirma Goulart (1996), uma das motivações centrais dos daimistas do sul para entrar na doutrina é justamente o autoconhecimento e a possibilidade de um atalho rápido e eficaz para a transformação de si mesmo. Historicamente, a saída do Santo Daime para fora da região da Amazônia se deu através da controversa figura de Paulo Roberto, um psicólogo carioca que conheceu o daime na Colônia Cinco Mil na década de 70. No início dos anos 80, ele traz a bebida para o Rio de Janeiro. Reúne seus pacientes e outros terapeutas, que em conjunto começam a estruturar o primeiro grande núcleo urbano do daime no país, o Céu do Mar (Goldenberg 1990).

Janderson define da seguinte forma o seu trabalho:

> "É uma terapia psicoespiritual, porque trabalha as funções do universo psicológico, o mundo dos fenômenos psicodinâmicos (...), mas também existe ali um trabalho espiritual (...) eu procuro nessas sessões evitar pelo menos verbalmente mexer nessas questões espirituais, pois tem pessoas que criam fantasias a respeito do "espiritual". Eu procuro tocar naquilo que é mais próximo da realidade, os aspectos psicológicos (...) no fundo, no fundo, é um trabalho com base psicanalítica, descobrir os traumas, a causa do problema, para libertar a dor e transformá-la (...) ver o que está te impedindo de ser feliz (...) o daime faz você entrar na causa do problema e vivenciá-lo, porém o espiritual permeia toda a experiência."

Nesta fala, é quase como se Janderson utilizasse o daime como uma técnica psicanalítica.

O líder espiritual toma parte num processo social identificado por Tavares (1998) como a *terapeutização da nebulosa místico-esotérica*. A autora estudou um grupo de profissionais no Rio de Janeiro (R.J.) que denominou *terapeutas não médicos*. Estes estariam localizados no centro de um continuum que separa de um lado práticas mágico-religiosas, compostas pela medicina popular e pela cura religiosa (*cura da alma*), e de outro o campo médico, que engloba as medicinas alternativas e a medicina oficial (*cura do corpo*). Os terapeutas não médicos viveriam uma tensão entre estes dois campos em conflito, desejando aproximar-se mais das terapias energéticas do que das mágico-religiosas.

Janderson pode ser identificado, no meu entender, com este grupo: opera, como os terapeutas não médicos, recomposições inovadoras e pragmáticas de elementos provenientes de diferentes sistemas cosmológicos, filosóficos, religiosos, místicos e das racionalidades médicas tradicionais ou modernas, sendo que tais práticas terapêuticas podem estar descontextualizadas em relação à cosmologia nas quais elas se encontram originalmente ancoradas. Por um lado, Janderson evoca explicações da medicina alternativa - através da utilização de diversas técnicas terapêuticas (e como veremos a seguir, com a analogia que ele propõe com o modelo de Grof), e por outro, aproxima-se da cura religiosa, através da utilização do Santo Daime. Vive, pois, esta tensão entre um modelo de cura científica e outro de cura milagrosa.

A atividade dos terapeutas não médicos reinterpreta as relações entre cura, religião e medicina. Há uma ressignificação do campo mágico-religioso a partir dos referenciais da modernidade, produzindo representações compatíveis com este imaginário. Tavares denomina estes processos *de laicização do mágico* e *magicização do conceito de saúde*.

Terapeutas não médicos estão ligados ao que a autora denomina de *espiritualidade terapêutica*, que tem como referencial central a idéia de holismo. De acordo com Tavares, a partir da segunda metade da década de 80, a nebulosa místico-esotérica ganha visibilidade para a sociedade. No início dos anos 90, há um esgotamento da euforia inicial, sendo possível observar um movimento de transformação interna, um deslocamento e redefinição de temáticas no interior dessa rede: a valorização da questão terapêutica. Mesmo nas práticas alternativas já consagradas, como é o caso do *tarô* e da astrologia, passa a haver uma ênfase no sentido de autoconhecimento e na idéia de um aperfeiçoamento pessoal. Maluf, citada pela autora, utiliza o termo *culturas terapêuticas neo-religiosas*. Ocorre, assim, uma tendência a autonomização da questão terapêutica em relação ao universo místico-esotérico, que convive também com outras terapêuticas concorrentes. Para Tavares (1998: 95/6):

> "A utilização recorrente do termo "terapia" vem funcionando como um "sufixo" indicativo da redefinição de várias técnicas, posturas, práticas ou vivências corporais as mais variadas (...) uma nova forma de abordagem de um conjunto de práticas e conhecimentos que não são novos (...) adquirindo um "*status* superior" na medida em que lhe são atribuídas o qualificativo de 'terapia'".

Ela cita como exemplo: argiloterapia, musicoterapia, frutoterapia, sucoterapia, jejum-terapia, relaxterapia, hidroterapia. Poderíamos acrescentar: **daimeterapia**. Outras características identificadas no estudo de Tavares pertinentes ao *Centro Terapêutico* são: a necessidade de rapidez e eficácia para o tratamento; a idéia de que o terapêutico é mais profundo; a concepção da cura como arte, a *arte da cura*.

Janderson concebe o seu trabalho a partir de uma leitura própria da teoria de Stanislav Grof (1987). Nos anos 70, são formuladas as bases teóricas da *psicologia transpessoal*. Esta "supera a psicologia humanista que, alguns anos antes, tinha dado o primeiro passo, opondo-se aos modelos mais "ortodoxos" representados pela psicanálise e o behavorismo" (Peláez 1994: 6). Uma modalidade terapêutica da psicologia transpessoal é a

psicoterapia psicodélica criada por Grof, que incorpora o LSD como agente de emergência espiritual no tratamento de transtornos neuróticos e psicossomáticos (idem). Janderson concebe a terapia sagrada atuando em três níveis:

1.a esfera biográfica: "questões do nascimento até aqui (...) sua vida, seu histórico de vida. Os seus relacionamentos, tudo que acabou formatando a sua personalidade".
2. a esfera da vida intra-uterina: "informações, vibrações que você recebeu durante o período intra-uterino (...) A maioria dos casos está tudo aqui nessa vida, na barriga da mãe."
3. a esfera transpessoal: "tudo que está além do pessoal, além do ego - de vidas passadas, de personalidades que estão além desse plano, entidades que acabam às vezes utilizando esse canal do ego prá se manifestar."

Grof estabeleceu uma cartografia das experiências psicodélicas, identificadas com quatro domínios da mente humana: a *barreira sensorial*; o *inconsciente individual*; o *domínio perinatal* e o *domínio transpessoal*.[177] Os três últimos eqüivalem, respectivamente, às esferas 1, 2 e 3 de Janderson. A *barreira sensorial* do modelo de Grof, que englobaria as primeiras modificações produzidas pela substância psicodélica sobretudo no campo visual, é classificada por Janderson como a *esfera estética*: esta, entretanto, tem pouco destaque no *Caminho do Coração*. Neste sentido, Janderson aproxima-se de Grof, pois para o último esta dimensão não contém material simbólico útil para o autoconhecimento do indivíduo. Segundo Peláez, para os daimistas, esta esfera conteria também, como as demais, poder curativo.

Observa-se o interesse de Janderson na validação dos seus conhecimentos dentro dos parâmetros científicos. Esta tensão entre os referenciais mágico-religiosos e os médicos reflete-se numa ambigüidade entre a ênfase na atuação pessoal do terapeuta, no rigor técnico-científico das terapias utilizadas no *Centro Terapêutico* e no poder de cura do Santo Daime, na benção dos seres divinos e assim por diante.

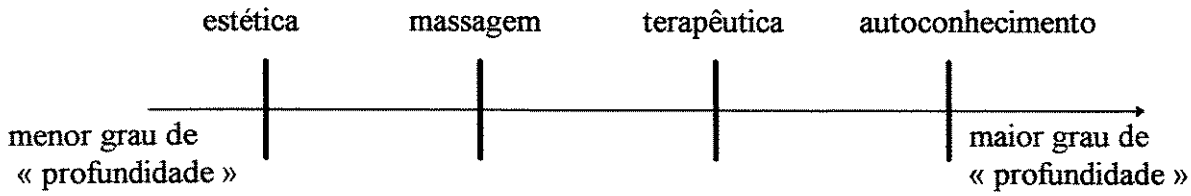
---

[177] Para um excelente resumo da obra de Grof, ver Peláez (1994). Peláez analisa as narrativas de experiências rituais de cura daimista à luz da teoria elaborada por Grof.

Dando continuidade aos conceitos que orientam o *Caminho do Coração*, Janderson esclarece que o nível espiritual propriamente dito deve ser alcançado depois que o nível psicológico esteja bem trabalhado:

> "funciona como um processo terapêutico mesmo, então a pessoa chega aqui buscando resolver um problema, quando ela resolve o problema dela, terminou meu trabalho. A partir daí, se ela quiser continuar, aí é uma outra coisa. Aí já não é mais terapia, é um processo mais iniciático, um trabalho de autoconhecimento (...) é uma escola."

Tavares (1998: 97), ao delinear a categoria terapêutica no seio da nebulosa místico-esotérica, propõe o seguinte esquema, em consonância com o grupo em estudo:



Para Janderson, desta forma, o ideal é que depois de um tempo...

> "praticando regularmente a pessoa vai espaçando o contato. As pessoas vão chegando em um ponto de satisfação, um ponto de equilíbrio. E vão fazendo outras técnicas. Por exemplo, a meditação. E vão ficando mais tranqüilas, donas de suas vidas. Assim basta usar o chá somente quando necessário, quando se sentem confusas, precisando de um apoio, ou mesmo em situações de festas."

De acordo com Mara, o grupo não é homogêneo e já haveria várias pessoas nesta situação. Resta acompanhar os desdobramentos históricos deste trabalho, para avaliar, futuramente, quais serão os desdobramentos do *Caminho do Coração* - se se pautará, de fato, por esta orientação prevista pelo seu principal formulador.

Um aspecto central da formulação da *Terapia Sagrada* diz respeito às noções de *ego* e *ser*. Vamos a elas.

4.2.2. Ego x ser

O objetivo do *Caminho do Coração* é promover a mudança de centro do *ego* para o *ser*. O ego apresenta enorme resistência para mudar, sendo o maior obstáculo para a *cura*. O processo de *integração do ego* envolve dor e sofrimento. Uma das dimensões do vômito, a

limpeza propiciada pelo daime (ver seção *cura*), é justamente relativa a este processo de transformação do ego. Mas o que significam exatamente *ego* e *ser*?

Para Janderson e seus seguidores, o ego é compreendido como uma máscara, um eu artificial, composto pelos valores adquiridos durante a nossa existência. O ego possuiria sete grandes pedaços, que eqüivalem aos sete pecados capitais. Cada um destes pedaços tem um "Euzinho interno", com várias vozes. Esta multiplicidade de vozes tentaria obter o controle sobre o ser. O ser, ou *self*, representa a *essência*, as qualidades positivas do sujeito. Mara fez a seguinte explanação sobre o ser:

> "para mim, não tem separação. O que está dentro, está fora. O que está fora está dentro. Nós somos um microcosmo, o Universo, macrocosmo. Para você conhecer o universo macrocósmico, você tem que conhecer dentro, o *ser* (...) nós somos Deuses. Deus está dentro de você. Deus está fora de você. Deus sai de dentro de você".

O *ser* identifica-se, portanto, com o Deus Interno. Amaral (1998: 26) observa que Heelas (1993) considera o fenômeno Nova Era como constituído por uma língua franca, a linguagem da *self religiosity*. Essa identificação do *self* com Deus conferiria ao homem um enorme poder, uma capacidade de influenciar magicamente o mundo externo. Esta idéia exerce grande atração nos setores ativos do mundo dos negócios, o *pólo da prosperidade* do fenômeno nova Era. De acordo com Amaral:

> "para Heelas (1993), o fenômeno Nova Era, no seu conjunto, apresenta-se como o processo contínuo da "sacralização do *self*", isto é, um conjunto de práticas aparentemente diversas que podem ser experimentadas para alcançar sempre o mesmo fim: liberar o self - o verdadeiro eu - do ego - personalidade externa contaminada por fontes de autoridade alheias ao indivíduo" (idem).

Esta *sacralização do self* está em consonância com a ênfase moderna no indivíduo, conforme discutido ao longo deste trabalho. Vejamos resumidamente as características do ser e do ego. Tavares (1998: 178), estudando a nebulosa místico-esotérica, propõe a seguinte tabela, adequada também à cosmologia presente no *Centro Terapêutico*:

NOVA ERA	***EGO***	***SELF* ("verdadeiro eu")**
(quadro Tavares) Ligações com o mundo	Mente (através da) Material (utilidade) Social (ismos//apego)	Coração (através do) Emocional (sentimento) Espiritual (essência//desapego)
Atividades	Julgamento	Compreensão
Qualidades	Vontade Imposição Separação Limitação Repetição Dualidade	Sinceridade Disponibilidade Comunicação Criação Transformação Unidade

Poderíamos acrescentar:

Caminho do Coração	Religião Eu inferior Igreja	Religiosidade Eu Superior Egrégora

Segundo Janderson, o amadurecimento ideal implicaria numa flexibilização do ego, a ponto de o indivíduo não ser mais dependente dele. A integração do *ego* em *ser* envolve, pois, um certo paradoxo: por um lado, o ego é o responsável pela personalidade do indivíduo, representa a sua estrutura, aquilo que permite a comunicação com o mundo exterior. Ao mesmo tempo, o ego é limitador. Afirma o terapeuta: "O ego tem que ser flexível. Ele não tem que ser mais o seu senhor. E sim existir uma soberania do ser. Mas ele continua necessário." Ou seja: a cura do indivíduo é pensada em termos de um processo contínuo e infinito. E de certa forma inatingível.

BOX 4: Ego x Ser

Como o texto e principalmente o entendimento foi formado a partir de partes de minha fala, em pouco tempo de convivência, temo por uma má interpretação de alguns

tópicos, como por exemplo o que se refere à idéia ego x ser, então tento clarificar tal questão.

Parece-me que a linha de pensamento adotada nesta tese é a de encaixar o Caminho do Coração (ou o trabalho que realizo) dentro ou como sendo influenciado pelo movimento New Age. Concordo em parte com esta teoria. Por um lado, reconheço aproximações, associações e influências em vários aspectos do projeto do *Centro Terapêutico*, como foi muito bem apontado e comparado com base no trabalho de diversos pesquisadores. Teria então o Caminho do Coração (a parte do trabalho que é objeto desta pesquisa) valores e elementos próprios do seguimento ou fenômeno social chamado Nova Era. Porém, por outro lado, existem pontos que chegam a ser opostos.

Não cabe aqui explicitar tais divergências, mas uma delas por exemplo é o compromisso com a ética (claro que é relativa ao próprio trabalho...) e com a saúde do ser humano, nem sempre presentes em tal movimento. Não quero com isto generalizar e nem esquivar a minha participação neste movimento. Fui um dos responsáveis pela explosão deste fenômeno, quando em 83 auxiliei na coordenação do *I Encontro de Cultura Alternativa em São Paulo*, ou nas palestras de Terapias alternativas que ministrei, junto à Secretaria de Saúde na prefeitura de São Paulo. Ou mesmo, a minha atuação junto a tantos movimentos visando tal abertura - como por exemplo ter participado da elaboração do projeto de lei que regulamenta a criação dos conselho e universidade de parapsicologia em São Paulo. A mesma força emprestei para grupos que defendiam a legalização do Yôga como profissão. A divulgação que fiz do Tantra e das terapias alternativas pelo Brasil...

Mas como dizia um mestre que tive, quando o barco está indo muito para um lado, é necessário que ele seja virado totalmente para o oposto, até que chegue no ponto. Quando ouço a Radio Mundial (radio New Age em SP) fico horrorizado com tanta barbaridade em nome do holismo e da liberalidade das ciências esotéricas. Mas repito, não quero generalizar: tem muita gente boa, trabalhando sério e ajudando muita gente.

O fato é que percebo os fundamentos teóricos do projeto do *Centro Terapêutico* ou mesmo do Caminho do Coração muito mais próximos à **psicologia transpessoal**. Por exemplo, com relação à relação entre o EGO e o SER: Na Nova Era cada um fala uma coisa, mas de uma forma geral, como aponta o trabalho de Tavares [ver acima], ao menos

em teoria existe uma ênfase na sacralização do *self* em detrimento do ego. Ao que parece, Jung popularizou tais nomenclaturas e pensamento, porque na prática, convivendo com as pessoas destes movimentos, percebe-se uma desconexão com a vivência de tais ensinamentos.

Transpessoal ou New Age, ou quem sabe ainda "psicologia da alma" ou "psicologia do espiritual"...Quem sabe não seja este trabalho o apontamento das bases de um novo modelo de psicologia?

"De um ponto de vista cósmico, sabemos que o ego é o falso centro, criado a partir de impressões vindas de fora. Porém é um "mal necessário", já que dá estrutura à personalidade (impressão digital psíquica); é o elemento de ligação entre o interno e o externo. E precisa ser cristalizado antes que possa ser "aniquilado". (Tal prerrogativa é questionável, porque o que parece acontecer é uma "flexibilização" do ego, um tal grau de consciência que ele deixa de ter o poder de dominar a consciência). A linguagem "morte do ego" vem sendo utilizada em várias tradições esotéricas, mas tal expressão precisa ser compreendida, pois é como dizer em psicologia que precisamos matar o pai e a mãe. Sabemos que se trata de uma metáfora, e que tal morte é simbólica e se refere à imagem negativa dos pais que carregamos no inconsciente.

Na verdade, a eliminação do ego seria psicotizante. "A quebra do ego", "abandonar o ego", são termos referentes ao fenômeno de integração do ego no self. A volta do filho pródigo à casa do pai. Deixar de tê-lo como senhor. Porque como é o falso centro faz com que, através dos mecanismos de máscaras e sombra, nos identifiquemos com aquilo que é cobrado socialmente (com a superficie). Já que é só isso o que ele reconhece como verdadeiro (foi só o que aprendeu), a ponto de nos fazer pensar sermos algo completamente diferentes do que na realidade somos. Como no exemplo da gotinha de água que se achava ser muita coisa, menos o oceano. Ou seja, cria uma divisão entre a gota e o oceano (fragmentação); distanciamento da realidade objetiva (neste caso consideramos a realidade do ego como subjetiva) e uma inconsciência a respeito de nossa verdadeira identidade..... Mas muitas vezes o trabalho terapêutico passa pelo fortalecimento do ego, até como uma

necessidade para que ele possa continuar sua jornada" (Apostila do *Descondicionamento, Centro Terapêutico*[178]).

JANDERSON

4.2.3. A Música como instrumento terapêutico

A *Terapia Sagrada* possui, como vimos, relação estreita com a mudança de centro do *ego* para o *ser*. O daime, com suas bênçãos divinas, é importante neste sentido, funcionando como um *catalisador* do processo terapêutico. A eficácia depende também da combinação de diversos recursos rituais. A música é o principal deles. De acordo com Janderson, o trabalho com o *daime na linha terapêutica* está centrado no seguinte princípio: a ativação, através da música, de todos os *chacras* do corpo humano, dos chacras básicos para os superiores. Este trajeto representaria o processo de purificação do indivíduo, sua cura.

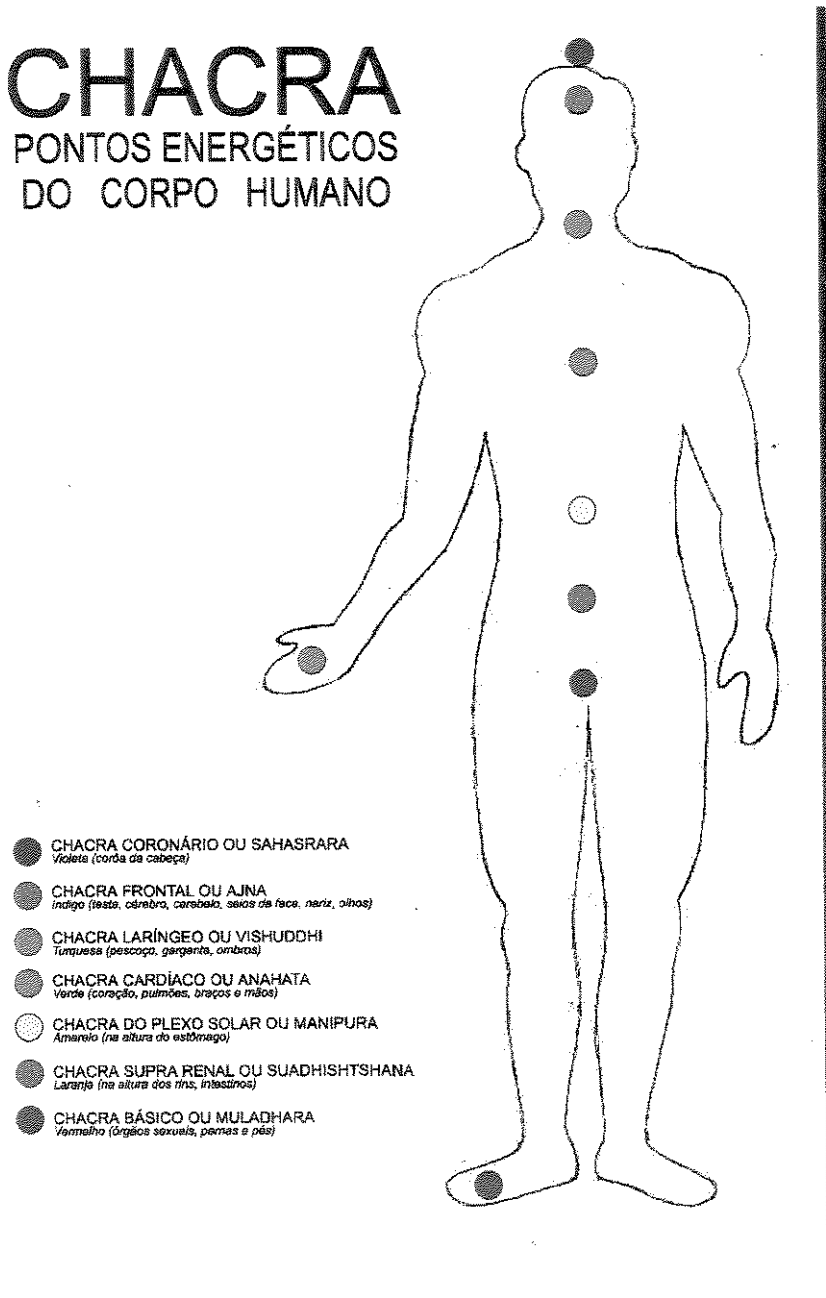
Vejamos, pois, em primeiro lugar, o que são os chacras; em segundo, como músicas universais e mantras funcionam como recursos terapêuticos. Em terceiro, analisaremos o oráculo musical, uma valiosa contribuição de Chandra ao trabalho do *Caminho do Coração*. O oráculo insere-se na mesma lógica: é um instrumento para a transformação do *ego*.

4.2.3.1. Chacras

Amaral (no prelo) define da seguinte forma o *chakra* ou chacra:

> "Os chacras são descritos nas literaturas sobre ioga hindu e budista. Existem, no entanto, diferenças nas descrições e nas técnicas de manipulação destes pontos de voragem que penetram o corpo e sua aura, funcionando como receptores, transformadores e transmissores de energia como é sugerido por estes dois sistemas. Em relação ao corpo humano, os chacras são considerados redemoinhos de energias, centros de força, que pulsam na superfície do 'corpo etéreo' - corpo da vida ou vitalidade, através do qual as forças vitais fluem ao corpo físico. Acredita-se que quanto maior o estado espiritual de uma pessoa, mais depressa rodopiam seus chacras. Essas pequenas cavidades do corpo humano absorvem forças dos mundos superiores e as arremessam ao 'corpo físico', irradiando-as para os demais 'corpos sutis'. Por isso, considera-se que os chacras desempenham um importante papel na saúde física, mental e

[178] Para referências das terapias do *Centro Terapêutico*, ver capítulo 1.



Fonte: MOTOYAMA, Hiroshi. *Teoria dos Chakras. Ponte para a Consciência Superior*. São Paulo, Editora Pensamento, 1993.

emocional das pessoas, assim como no seu desenvolvimento espiritual".

De acordo com Janderson, cada um dos sete chacras do corpo humano determina um *padrão de comportamento*, um *nível de consciência*:

> "Quando a pessoa está centrada num chacra, ela vai vibrar naquele padrão. Se aquele chacra está positivado, ela vai estar expressando as vibrações deste chacra (...) De uma forma geral, a pessoa tem a consciência mais centrada num determinado chacra. Por exemplo, pessoas mais centradas no chacra básico são as que constróem nossas casas - o chacra básico está ligado ao instinto de sobrevivência."

No capítulo 1, abordamos o significado da iluminação através da ascensão da *energia kundalínica* pelos chacras, assentando-se no último. Assim explica Janderson:

> "A Kundalini é a somatória de todas as energias da natureza, individualizada no ser humano. Essa energia está centrada na base da coluna e é simbolizada por uma serpente que está enroscada três vezes e meia, mas pronta para dar o bote. Essa energia no seu aspecto mais denso, no seu aspecto mais físico, é a própria energia sexual, o próprio tesão, a libido. É essa energia que nos mantém vivos. Essa energia sobe pela coluna; na medida em que essa energia é acordada, em que a serpente é acordada, ela sobe pela coluna e vai abrindo os chacras. Vai expandindo a consciência de cada chacra e o poder de cada chacra. Quando essa energia alcança o último chacra, tornamo-nos seres iluminados."

Tavares (1998: 117-8) observa que o processo de especialização terapêutica dentro do universo Nova Era caracteriza-se, entre outros fatores, por um desdobramento de técnicas que anteriormente se encontravam articuladas. Argumenta ela:

> "Este processo vem atingindo em grande parte as medicinas alternativas chinesa e ayurvédica, produzindo um certo "esfacelamento" de um arranjo terapêutico inscrito no âmbito de uma cosmologia específica, através de um deslocamento e autonomização das técnicas. Como exemplo, podemos citar a "espondiloterapia", a "terapia pelos chacras" e a "acupressura".

A autora observa, ainda, que a necessidade constante de renomeação das antigas técnicas utilizadas e os rearranjos de técnicas apontam para uma tendência mais geral desta

rede, estando relacionadas à dinâmica de reelaboração pessoal das diferentes práticas ao longo da trajetória de cada profissional.

O *daime na linha terapêutica* realiza uma apropriação de elementos de diversas tradições, como a dos *chacras*, compondo um novo arranjo terapêutico que as integra. Num certo sentido, o próprio daime é retirado da sua cosmologia de origem (Santo Daime) e, de certa forma, autonomiza-se como um recurso técnico, compondo uma parte central do novo conjunto movimentado.

4.2.3.2. Músicas universais e mantras

O papel da música no trabalho do *Caminho de Coração* está ligado, de acordo com Janderson, ao seu estudo com a *musicoterapia* (mais um desdobramento da rede terapêutica alternativa). Através deste estudo, bem como do aprendizado prático obtido durante as experiências com daime, Janderson teria adquirido a capacidade de detectar nos mantras e nas músicas universais dois elementos: primeiro, qual chacra determinada música ou mantra ativa; segundo, com quais conjuntos de questões temáticas cada mantra ou música estaria trabalhando (sendo que estas duas dimensões estão sempre interconectadas).

O princípio básico que orienta a formulação do grupo é o de ativar os chacras de baixo para cima, fazendo os *centros de energia* do corpo humano *vibrarem*. De acordo com Chandra:

> "a música faz uma trilha para você entrar nos conteúdos, para que os próprios conteúdos possam emergir, para que você passe uma jornada através dos chacras."

Esta jornada através dos chacras faz *emergir conteúdos*, a serem *trabalhados terapeuticamente*. As músicas ouvidas nas sessões do *Caminho do Coração* são, assim, cuidadosamente selecionadas de forma a obedecer aos critérios citados, compondo uma *seqüência* e *ritmo* específicos. Como recursos musicais podemos citar: mantras, músicas universais e hinos do grupo (Janderson ou Chandra) e do Santo Daime.[179] Vejamos brevemente algumas características de cada um destes elementos-chave.[180]

---

[179]. Outro grupo que recorre a música "de gravador" é a União do Vegetal. Os objetivos são, entretanto, bem diferentes, assim como a estética musical. Na UDV, um dos recursos para a seleção das músicas utilizadas se dá em função das mensagens (ensinamentos) que o dirigente da sessão deseja transmitir. É comum, por exemplo, que as pessoas comentem, durante o ritual, os significados explícitos e/ou implícitos apreendidos

As músicas universais podem ser classificadas da seguinte forma:

Música universal ou world music: é um tipo de música que tematiza os principais elementos do universo místico-esotérico (natureza, paz, amor etc). Geralmente música instrumental, mas pode também conter vozes.

Música étnica: é um tipo específico de música universal, que diz respeito a uma região, a um determinado grupo.

Música *new age*: também alude à Nova Era, mas geralmente são músicas de tipo mais espacial ou cósmico, somente instrumental.

Outro recurso utilizado são os mantras. De acordo com Janderson, os mantras são geralmente *louvores, rendições devocionais*. Os mantras estão relacionados com chacras específicos. Um dos mantras utilizados é o mantra OM. De acordo com Janderson, este é um mantra antigo, definido por ele como o *corpo sonoro do Absoluto, a escrita gráfica de Deus*. Segundo Amaral (1998), no budismo, os mantras são encantações místicas que representam as forças cósmicas, aspectos do Buda ou um de seus nomes.

Amaral (1998: 161) observa que há no universo new age um fascínio pela música oriental, que está ligado a uma hegemonia das religiões indianas, presente desde as origens do movimento Nova Era. A autora (1998: 140-1) reporta à freqüente apropriação new age das tradições do budismo e da Yoga. Afirma ela:

> "Reforçando esse significado, o mantra Om, na tradição da Yoga, é considerado um mantra poderoso que penetra a natureza material do corpo para purificá-lo e colocar o seu espírito em contato com o Absoluto. Acredita-se que a repetição desses mantras cria uma luz espiritual e um poder que limpa o "corpo sutil" e ajuda a eliminar a desarmonia. São considerados, portanto, instrumentos poderosos de cura, facilitando as abluções e as eliminações corporais."

No *Caminho do Coração*, além dos mantras de origem *do hinduísmo, tantrismo, budismo e ioga*, há a utilização do que Janderson denomina *mantras indígenas* (como a chamada a *Wiracocha*, Mãe Terra ou mantras dos índios norte-americanos), bem como

---

com a canção ouvida. No âmbito da UDV, ainda, é importante que as músicas não contenham palavras consideradas inapropriadas ou perigosas sob a *força da burracheira* (em consonância com a sua cosmovisão sobre a *força da palavra*, que já foi discutida).

[180] Dedicamos toda uma seção à parte para a análise dos hinários, devido à sua centralidade no *Caminho do Coração* e sobretudo no Santo Daime.

mantras africanos (como é o caso das chamadas de Oxalá em iorubá). De acordo com o terapeuta:

> "A idéia é que temos registros destas tradições em nosso inconsciente e tais formulações mântricas agem como símbolos capazes de acionar memórias e/ou experiências diversas, de acordo com a ligação do indivíduo com determinada tradição ou sua abertura e afinidade com a música. Além do que, música é música: não importa o idioma. O que importa é que ela comunica, provoca. E isto acontece no plano do sentimento."

A eficácia da música estaria também relacionada à dimensão *emotiva* e *corpórea*, para além do conteúdo das letras. É justamente esta *universalidade* da música, sua capacidade de *atuar através do nível sensório* que permite que ela *faça emergir conteúdos* e *vibrar os chacras* humanos.

Visualizamos a seqüência das músicas e seus significados no *Caminho do Coração* no seguinte esquema:

Chacra/ fase do trabalho	**tipo de música/ hinos**	**Significado**
FASE OPCIONAL: "todos"	mantras (mantras sementes de cada chacra)	antes da abertura do trabalho, através da concentração nos mantras, alinhamento dos chacras
Parte I do trabalho Início Nenhum	**hinos** de abertura (podem variar de acordo com a temática do trabalho)	abertura do trabalho
básico (primeiro) energético (segundo) solar (terceiro) meio do trabalho	Músicas universais mais percussoras. Músicas étnicas (tribos africanas, indígenas sul-americanos e índios norte-americanos)	questões da base da pirâmide, mais instintivas, mais do *ego*; dores e mágoas antigas
Transição (do primeiro para o segundo entroncamento de chacras)	**hinos** fortes mais de perdão e de elaboração (das questões trabalhadas acima)	hinos que chamam a força; ensinamentos disciplinadores, que trazem uma mensagem de transformação.
início da **Parte II do trabalho** cardíaco (quarto) laríngeo (quinto)	violinos, piano, cordas, flautas. Músicas cantadas, vozes, oráculo do Chandra Conforme vai subindo vão entrando sopros	perdão e elaboração do material que surgiu durante a fase acima

Chacra/ fase do trabalho	tipo de música/ hinos	Significado
Transição (do segundo para o terceiro entroncamento de chacras)	**hinos** mais celestiais	Trazer luz para a sessão
frontal (sexto) coronário (sétimo) final do trabalho	Música tipo new age, cósmicas, mais espaciais (por exemplo, Vangélis e Kitaro)	atingir dimensões celestiais; elevar a consciência
Nenhum **Fechamento do trabalho**	músicas festivas, alegres, dançantes, tipo MPB, música pop. Músicas que mantêm a tônica cósmica, mas são mais celebrativas.	Celebração, confraternização, voltar para a terra

Observe-se, pois, que o trabalho é cíclico: começa num ponto ao qual retorna. Este ciclo é vivido como uma jornada dura, porém recompensante. Embora a tabela acima represente um esforço meu de sistematização e padronização das etapas percorridas durante o trabalho (equivalente às bases teóricas do *Caminho do Coração*), é necessário lembrar que uma característica do *Caminho do Coração* é a sua flexibilidade. Característica esta que é revestida, como vimos, de valor positivo. Janderson enfatiza que as músicas são sentidas e selecionadas de acordo com *o que eu vou sentindo e o que vai brotando*. O conjunto musical pode variar também de acordo com o grupo de participantes de cada seção (por exemplo: num ambiente *sannyasin*, Janderson procura introduzir mais canções que têm a ver com o universo do Osho); ou, ainda, variar de acordo com a situação (por exemplo: no final do ano, incorporar hinos do Santo Daime relativos ao Natal).

O *Caminho do Coração* utiliza músicas produzidas por um músico *new ager*, que lidera um trabalho independente com o daime, o *Encontro com o Rei*. Durante a época da *Estrela do Oriente*, Janderson e ele chegaram a realizar trabalhos simultaneamente, no Brasil e na Europa, cada um comandando o seu próprio ritual, porém *irmanados na força*. O *Encontro com o Rei* representa, no meu entender, uma outra modalidade neo-ayahuasqueira e será abordada no capítulo final desta dissertação. Ex-daimista, este músico criou uma série de composições estilizadas dos hinos do Santo Daime. Produziu também, fitas musicais especiais para a realização de trabalhos com a ayahuasca (as quais Janderson utiliza).

Na seção sobre os *Hinários*, observamos que no universo ayahuasqueiro como um todo a música ocupa um lugar central. No Santo Daime, este é ocupado pelos hinos. No *Caminho do Coração*, os hinos perdem a sua centralidade, passando a ser um dentre outros recursos musicais ou **técnicas terapêuticas**. Embora os hinos estejam relacionados ao conteúdo das visões (ver seção *o poder de construção de imagens*), no *Caminho do Coração* em geral não há uma ênfase na capacidade das músicas como um todo instigarem as mirações. A musicalidade é, antes, um meio eficaz de acessar conteúdos recônditos – seja do indivíduo, seja do inconsciente coletivo ao qual ele está ligado.

A seleção musical de Janderson está intimamente relacionada ao referencial Nova Era. Amaral (1998: 140-1) observa que há no universo new age um fascínio pela música oriental. Isto está ligado a uma hegemonia das religiões indianas, presente desde as origens do movimento Nova Era. A autora reporta à freqüente apropriação new age das tradições do budismo e da Yoga. O arranjo proposto por Janderson, tal qual os demais grupos de inspiração new-age, engloba elementos retirados das diversas culturas do mundo. Os experimentos musicais da Nova Era tendem a buscar materiais e justificativas, ainda de acordo com Amaral (1998: 161), "nas antigas tradições da China, da Índia, da Grécia, dos rituais xamânicos, das festividades folclóricas dos diferentes países do ocidente e dos povos primitivos."

4.2.3.3. Oráculo Musical

Um outro recurso utilizado no *Caminho do Coração* é o oráculo musical de Chandra. Veremos quais são os seu princípios e como também ele está intimamente ligado ao referencial Nova Era.

O oráculo musical foi elaborado por Chandra e é anterior à sua participação no *Caminho do Coração*. O compositor revela que sempre foi um *canal* para transmitir mensagens *do Alto*. Chandra classifica a sua música como *nova música devocional*. Segundo ele, ela possui fortes influências da MPB, da música universal, da música indiana e das escolas iniciáticas pelas quais passou. Ele compõe músicas instrumentais, músicas com letras em português e mantras indianos. As suas composições envolvem combinações como: capoeira com mantra indiano ou um *reggae* para Shiva. De acordo com Amaral (1998: 140), a estética Nova Era caracteriza-se pela absorção e recombinação de estilos musicais

provenientes da música pop, do jazz, da música folclórica, da música primitiva e da música oriental.

Chandra costuma realizar *recitais* onde toca, canta suas músicas e apresenta o oráculo musical. Tais recitais incitam a participação do público, que é estimulado a interagir com o músico, a entrar num estado devocional e meditativo. Há todo um ambiente propício para isso.

De acordo com Chandra, o oráculo musical não tem objetivos advinhatórios; é uma espécie de tarô musical. Nas suas palavras:

> "são canções de mensagens que estão dentro de um critério mesmo de instigar, de inspirar, elucidar a pessoa dentro do *caminho espiritual* dela e o caminho do *autoconhecimento* (...) o oráculo serve para realinhar você de certa forma com um propósito da sua essência e do seu ser maior.... serve como um imã, uma força de realinhamento, de conscientização, para te reconectar com o seu intento (...) As mensagens são toques de conscientização do processo, são qualidades, coisas mais do nível *psico-emocional-espiritual*" (grifos meus).

Neste trecho, são evocados alguns temas clássicos da nova Era, como a idéia de autoconhecimento e de uma integração holística de todas as dimensões do ser humano. Como vimos, passa a surgir, dentro da nebulosa místico-esotérica, uma rede terapêutica alternativa com tendência à autonomização: aí, autoconhecimento e espiritualidade se tornam sinônimos, o que Tavares (1998) denominou de *espiritualidade terapêutica.*

O oráculo musical é acompanhado por uma kalimba, instrumento de origem africana que foi reapropriado no contexto *new age*. De acordo com Chandra, a kalimba é originalmente um instrumento percurssor. Ele estaria criando uma nova técnica de utilização da kalimba, como um instrumento de harmonia. No seu caso, a kalimba é dedilhada, tocada com dois dedos de cada mão.

Chandra, aliás, enfatiza que se trata de um *trabalho pioneiro* como um todo. De acordo com Tavares (1998: 159), o tipo espiritualizante de terapeuta, em contraste com o tipo psicologizante, tende a valorizar uma orientação mais marcadamente mística e, ao mesmo tempo, a singularidade do trabalho desenvolvido tende a ser explicitada.

Como funciona o oráculo musical? As mensagens do oráculo vêm sob forma de música, denominadas por Chandra de *arcano-canção*. No total o oráculo possui cinqüenta

canções. Primeiro, o indivíduo deve fazer uma pequena meditação, "ficar um pouco mais neutro, trazer para o coração." A pessoa tira então três pedrinhas (todas estão numeradas) que eqüivalem a três canções. A primeira representaria o desafio; a segunda, o aprendizado e a terceira, o conselho cósmico. Do ponto de vista de Chandra:

> "São três canções que dizem respeito àquele momento que a pessoa tá vivendo, e funciona barbaramente (...) a gente não deve tentar interpretar tanto com a cabeça. Deixa a música chegar, deixa ela vir. A música é curativa por si mesma. Não tem mistério nenhum. É só aceitar."

O oráculo musical pode ser consultado em uma sessão individual entre o aspirante e Chandra; por um indivíduo ou um grupo por ocasião de um recital; ou utilizado no *Caminho do Coração*.

O oráculo tem como fim no *Caminho do Coração* um objetivo particular: ajudar a *clarificar a intenção* que cada um possui para aquela sessão.[181] Nestas ocasiões Janderson sorteia somente uma canção, que diz respeito *ao grupo como um todo*, funcionando como um *conselho* ou um *alerta* para *aquela sessão específica*. Por exemplo: Janderson pode decidir consultar o oráculo quando a sessão está passando por um momento difícil, vários participantes *entrando em passagem* (expressão utilizada no âmbito do Santo Daime, que se refere a momentos particularmente delicados que o sujeito pode vivenciar durante as sessões, geralmente com caráter positivo e transformador).

Amaral (1998: 160) analisa o oráculo musical de Chandra, fazendo uma excelente análise do conteúdo das letras.[182] Para a autora, a força do oráculo musical reside não no conteúdo das letras mas na *repetição recorrente de alguns temas*. O oráculo musical trabalharia, no seu entender, com uma concepção sublinear de *desencantamento em relação a este mundo aqui-em-baixo*, uma atitude de suspeita com relação à imanência imperfeita. A tensão ou ambigüidade entre uma crença na imanência divina do mundo e um sentimento de

---

[181] Como vimos, a necessidade de elaborar para si e publicamente uma *intenção* a ser trabalhada em cada sessão com o daime é a marca distintiva do *Caminho do Coração*.

[182] Quando li a dissertação de Amaral (1988), já havia feito a minha primeira entrevista com Chandra. Durante a leitura, impressionei-me com a similaridade entre os fatos narrados pela autora e o oráculo musical de Chandra. Fui procurá-la e descobri que se tratava, de fato, da mesma pessoa! Na época, o oráculo musical não possuía nenhuma relação com a ayahuasca. Isto demonstra a dinâmica Nova Era de recombinação constante de técnicas e tradições, produzindo novas sínteses.

desconforto com relação a esse mundo, demonstra Amaral, é condição necessária para a transformação almejada. Ela observa que às vezes não há uma coincidência entre letra e música (por exemplo: enquanto a letra cria uma expectativa positiva, esperançosa, a música apresenta uma resolução melódica no sentido inverso). Conclui a autora: "de maneira semelhante a uma atitude mágica, a articulação letra e música no oráculo musical se faz no sentido de produzir uma ação, isto é, produzir o efeito que essas palavras/ sons pretendem gerar; o efeito que elas significam" (idem: 170).

O oráculo musical é mais um *recurso terapêutico* do *Caminho do Coração*. Ele evoca a dimensão do todo e do indivíduo: colabora para a compreensão, por um lado, dos objetivos do grupo e da sessão, assim como da sua conjuntura cósmica; por outro, cada indivíduo não deixa de fazer uma leitura particular da mensagem expressa no oráculo de acordo com suas próprias necessidades.

O oráculo é também um *recurso estético*. É unânimidade no grupo que Chandra é um excelente músico e compositor, e também tem seu grau de *inspiração*. Qualidade, aliás, que o coloca numa posição privilegiada dentro do grupo. Lembremos que sob efeito da ayahuasca todos os sentidos são aguçados. A literatura antropológica faz vasta referência à estreita relação entre os usos da bebida e as diversas modalidades estéticas, tais como canto, dança, música, pintura, desenho e assim por diante.[183]

4.2.4. Outros recursos terapêuticos: baralhos

Como vimos até o momento, o *Caminho do Coração* está fundado num discurso psicológico e espiritualizante que advoga o *despertar da consciência*. Para tanto, são utilizados diversos recursos terapêuticos, tais como a formulação de uma intenção para o trabalho e as diversas modalidades de música (hinos, músicas universais, mantras, oráculo musical). Outro recurso empregado por Janderson são os *baralhos*, entre eles as *Cartas do Caminho Sagrado* e o *Baralho do Osho*. Como funcionam estes baralhos e qual o objetivo de sua utilização?

---

[183] Para o contexto indígena, ver por exemplo a tese de Lagrou (1991), uma vasta etnografia sobre os Kaxinawá do Rio Purus que associam o *nixi pae* (ayahuasca) a uma sucuri. O tema central é a relação entre a ayahuasca e a arte na cultura na cultura Kaxinawá. Um exemplo moderno da relação entre psicoativos e arte pode ser encontrado nas experiências das décadas de 50 e 60 nos EUA a partir do surgimento de toda uma tradição literária baseada no uso de drogas como via para a poesia (Carneiro, H. 1998).

4.2.4.1. O baralho do Osho

O *setting* da transformação do *ego* são as atividades realizadas no *Centro Terapêutico* e os rituais do *Caminho do Coração*. Estes são concebidos como possuindo uma dupla dimensão: a individual e a coletiva. Com relação à esta última, o terapeuta utiliza como recurso o baralho do Osho, também denominado por ele de *oráculo*. Ele serviria para dar um conselho para o grupo como um todo, naquela sessão específica:

> "O oráculo vai estar sinalizando alguma coisa a respeito da sessão. A respeito da somatória da energia que está ali. Vai dar a tônica daquela sessão, um conselho, uma dica naquele momento."

O oráculo do Osho é utilizado no início da sessão. Suas mensagens contemplam temas como a confiança, a entrega, o amor etc. De acordo com Janderson, trata-se de mensagens mais abstratas, genéricas e filosóficas do que as cartas do *Caminho Sagrado* (ver abaixo): "O Osho é mais para a pessoa refletir, pensar na vida dela. E ela tem o trabalho inteiro para elaborar aquilo."

O baralho do Osho (Osho 1991a e 1991b) é o mais utilizado por Janderson no *Caminho do Coração*. Tal baralho é composto por historinhas zen contadas e analisadas pelo Mestre. Dedicaremos uma seção à parte (ver adiante) para este guru indiano, que ocupa um lugar central nas atividades lideradas por Janderson.

O *Osho Neo-Tarot* é um baralho composto por sessenta cartas. Na introdução, o livro sugere algumas possibilidades de como usar o baralho, tirando-se de uma a cinco cartas para propósitos como: fazer uma meditação diária com a carta retirada; usar o baralho para obter resposta a uma pergunta específica; pensar sobre relacionamentos e/ou questões para as quais devemos estar mais abertos e assim por diante.

Para que o leitor possa ser transportado para este universo, tentando imaginar as sessões *do Caminho do Coração* mais concretamente, transcrevo na íntegra uma carta do baralho (durante o processo final de escrita, seguindo as orientações do livro, tirei uma carta do monte). Ei-la:

Carta 48: Desafio

Um pouco de luta é uma necessidade. Tornamo-nos mais ricos com as tempestades - relâmpagos, trovões, tristezas, assim como com a alegria e a felicidade.

Ouvi uma antiga parábola - deve ser muito antiga, porque naquela época Deus costumava morar na Terra...

Um dia um velho fazendeiro veio a Deus e disse: "Olha, você pode ser Deus e ter criado o mundo, mas preciso lhe dizer uma coisa: você não é um fazendeiro, e não sabe nem o abc de agricultura. Você tem muito o que aprender."

Deus disse: "O que você sugere?"

O fazendeiro respondeu: "Dê-me um ano e permita que as coisas sejam de acordo comigo, e veja o que acontece. Não haverá mais pobreza!"

Deus concordou, e um ano foi dado ao fazendeiro. Naturalmente ele pediu o melhor, pensava somente no melhor - nada de trovões, nada de ventos fortes, nenhum perigo para a safra. Tudo confortável, aconchegante, e ele estava muito feliz. O trigo estava crescendo tanto! Quando queria sol, havia sol, quando queria chuva, havia chuva, o quanto quisesse. Nesse ano, tudo estava certo, matematicamente certo.

O trigo crescendo tanto... O fazendeiro ia a Deus e dizia: "Olhe! Desta vez a safra será tão grande, que por dez anos, mesmo que as pessoas não trabalhem, haverá comida suficiente!".

Mas quando fizeram a colheita, não havia grãos. O fazendeiro ficou surpreso. Ele perguntou a Deus: "O que aconteceu, o que saiu errado?"

Deus disse: "Por não existir nenhum desafio, nenhum conflito, nenhuma fricção, já que você evitou tudo de ruim, o trigo permaneceu impotente. Uma pequena fricção é uma necessidade. As tempestades são necessárias, os trovões e os raios são necessários. Eles agitam a alma dentro do trigo!"

Esta parábola tem um valor imenso. Se você for apenas feliz, e feliz, e feliz, a felicidade perderá todo o sentido. Será como se alguém estivesse escrevendo com giz branco em uma parede branca - ele pode continuar a escrever, mas ninguém jamais será capaz de ler.

A noite é tão necessária quanto o dia. E os dias de tristeza são tão essenciais quanto os dias de felicidade. Isto eu chamo de compreensão. E lentamente, quanto mais você perceber o ritmo da vida, o ritmo da dualidade, o ritmo da polaridade, você pára de pedir, pára de escolher. E você descobriu o segredo.

Viva com este segredo, e de repente ficará surpreso: como as bênçãos da vida são tão imensas! O quanto é derramado sobre você a cada momento! Mas você tem vivido em suas expectativas, em seus pequenos, insignificantes desejos triviais, e porque as coisas não se ajustavam a seus desejos, você ficava infeliz.

Quando você segue a natureza das coisas, não existe nenhuma sombra. Então, mesmo a tristeza é luminosa. Não é que a tristeza não virá; ela virá, mas não será sua inimiga. Você a acolherá, porque verá sua necessidade. Você será capaz de ver sua graça, será capaz de ver porque ela está ali e porque é necessária. E sem ela você será menos, não mais." *(Osho 1991a: 69-70).*

Janderson lê pausada e concentradamente as mensagens do Osho durante os trabalhos com a ayahuasca, às vezes fazendo algum comentário relacionado ao tema. Eventualmente, algum participante pode manifestar-se neste momento. Dentro do contexto ritual as mensagens transbordam de sentido, adquirem um caráter transcendental. A noção de eficácia parece ser intrínseca ao ritual. A ação do ritual produz resultados em virtude de ser realizado: este é performativo, faz algo, tem força persuasiva (Peirano 1995: 84 e 102).

As cartas lidas, assim como as outras referências que compõem o trabalho como um todo, passam a ser citadas nas demais sessões e atividades do *Centro Terapêutico*. Progressivamente, portanto, constitui-se coletivamente um saber cumulativo que é formulado a partir das vivências experienciais do grupo. Diferentemente de uma religião institucionalizada que possui um dogma localizado num livro sagrado já escrito, no *Caminho do Coração* o *corpus* teológico está em pleno processo de modelagem e os sujeitos são incitados a participar da sua construção (embora, evidentemente, todas as religiões estejam em constante processo de reelaboração).

Os baralhos repõem a temática do coletivo, do grupo. A *corrente* do Santo Daime (ver capítulo 2), é ressignificada: o todo é o ambiente para que o indivíduo realize a jornada para *entrar nas suas histórias*.

4.2.4.2. As *Cartas do Caminho Sagrado*

As *Cartas do Caminho Sagrado* são utilizadas mais no período final do trabalho do *Caminho do Coração*. Elas possuiriam, de acordo com Janderson, uma mensagem assertiva, relacionada com as dimensões mais práticas da vida. Por isso mesmo são consultadas no final, "para a pessoa sair com uma proposta, um enraizamento para o dia-a-dia".

O *Caminho Sagrado* é um baralho organizado por Sams (1990) que possui quarenta e quatro cartas. Segundo Sams, tal conjunto realiza uma *harmonização* dos ensinamentos colhidos no seio das nações Seneca, Asteca, Choctaw, Lakota, Maia, Yaqui, Paiute,

Cheyenne, Kiowa, Iroquesa e Apache (todas elas norte-americanas). O livro traz a seguinte explicação:

> "As *Cartas do Caminho Sagrado* constituem uma ponte para os antigos ensinamentos dos Sistemas Nativos de Conhecimento. Só é preciso que aquele que procura tenha um coração sensível e aberto, desejo de aprender e vontade de sentir a Linguagem do Amor (...) Para compreender integralmente todos os aspectos apresentados por estas cartas, você precisa estabelecer um contato mais direto com a natureza, em busca das suas próprias experiências (...) A magia reside na forma pela qual elas simplesmente lhe transmitem as mensagens que você está precisando ouvir e que são originárias do seu próprio coração." (1990: 20-24)

A obra não explicita as fontes e formas de sistematização destes conhecimentos, afirmando superficialmente sua origem indígena. Novamente, reconhecemos no trecho acima diversos elementos recorrentes no ideário Nova Era, tais como: a criação de uma espécie de religião pan-indígena essencialista (note-se que os termos aparecem em maiúsculas); o *amor* como motor da transformação do *ego*; a *natureza* como fonte de conhecimento; a oposição *razão* e *coração*.

Como vimos, Janderson está inspirado pelo imaginário daimista que postula a existência de uma dupla dimensão: um mundo aparente, visível, e outro mundo invisível, mundo este real, essencial, que governa o mundo "ilusório". É necessário estar em absoluta sintonia com esta outra realidade, consultando-a sempre e procurando interpretá-la. Cada ritual é uma particularização única e singular de uma situação cósmica maior, de um todo ordenado, pleno de significado. Neste sentido, todos os recursos interpretativos são válidos.

Os oráculos são um bom exemplo da interseção entre o psicológico e o espiritual no *Caminho do Coração*: por um lado, parecem mais estar entre outras técnicas psicoterapêuticas para o *indivíduo* se aprofundar em si mesmo; por outro, tanto as *Cartas do Caminho Sagrado* quanto o *Baralho do Osho* visam conectar o *grupo* e a sessão como todo com a totalidade, com uma situação cósmica particular.

Vimos, portanto, na primeira parte do capítulo, as relações de aproximação e afastamento entre o *Caminho do Coração* e o Santo Daime, concluindo com uma pequena reflexão sobre como os daimistas tem reagido ao *Caminho do Coração*. Na presente seção contemplamos o aspecto crucial do trabalho do *Caminho do Coração*, a sua formulação

terapêutica. Vejamos como os pacientes de Janderson, membros regulares do *Caminho do Coração*, têm reagido a este trabalho. Em seguida, exploraremos o último aspecto fundante das cosmologias ou da cosmologia do *Caminho do Coração*: a *linha oriental*.

4.2.5. O *Caminho do Coração* do ponto de vista dos pacientes-participantes

A combinação *daime-terapia* pode levantar problemas de natureza *espiritual*. No questionário aplicado aos participantes (ver capítulo 1) foi deixado um espaço em aberto para a manifestação das impressões pessoais sobre as experiências realizadas, as quais já foram parcialmente expostas ali. Entre as respostas, houve as que mencionaram "a necessidade de esclarecimento sobre as entidades presentes no trabalho", ou a necessidade de "aprofundamento com a doutrina do daime". Isto indica a fluidez com que os conceitos cosmológicos são tratados no grupo e sobretudo o fato de que o conhecimento desses conceitos não está distribuído homogeneamente entre os participantes, em contraste com o que ocorre por exemplo no Santo Daime. Está em curso, justamente, um processo de construção do conhecimento esotérico feito em conjunto por Janderson e seus discípulos. Como vimos (capítulo 2), este é um papel importante desempenhado pelos Sat-Sangs.

Janderson, dialogando com uma versão preliminar do texto sobre a *Hierarquia Divina*, escreveu: "As pessoas que trilham o *Caminho do Coração* não precisam necessariamente entender o mecanismo cosmológico do trabalho. Para resolver questões psicológicas não precisa ir tão fundo." Isto revela a meu ver duas coisas. Primeiro, reafirma a idéia de uma evolução onde o *espiritual* aparece como mais avançado do que o *terapêutico* (ver seção sobre *o uso terapêutico do daime*, acima), mais uma vez em contraste com a prática religiosa do Santo Daime que é devocional, sem precisar passar 'antes' pelo terapêutico.

Segundo, remete as atividades de Janderson à uma dimensão quase estritamente medicinal, como é o caso com os ayahuasqueiros *vegetalistas* do Peru (Luna 1986). Os vegetalistas são curadores das populações de baixa renda, que os procuram para sessões em busca de cura para doenças, feitiços, mau-olhado etc. (Luna, *op.cit.*). Tais clientes não se envolvem necessariamente com as atividades do *curandero*: apenas alguns aprendizes dedicam-se às práticas de iniciação. Em outra oportunidade, ainda falando sobre o tema da

mistura e do choque de egrégoras, afirmou Janderson: "eu costumo dizer: remédio bom é aquele que cura".

De qualquer forma, o processo de consolidação do sistema simbólico provavelmente se colocará como questão para o grupo. Por um lado, a consolidação de uma "cosmologia" (problema de certa maneira introduzido pela pesquisa) levaria a uma estratégia de consagração da liderança de Janderson e de seu hinário, à fixação de uma linha *jandersoniana*, à possibilidade de o trabalho beneficiar mais pessoas e render mais dinheiro. Por outro, estaria em contraste com o modelo fluido, aberto e inclusivo exibido como proposta pelo do *Caminho do Coração*.

Ligado a isto, está o problema do crescimento do *Caminho do Coração*. Existe um certo paradoxo que permeia o trabalho: há tendência à expansão, que tem se acentuado nos últimos tempos. Crescer implicaria em formar uma estrutura semelhante à do Santo Daime, com um modelo de *igreja* (incluindo aí a possibilidade de uma igreja central, com outras menores a ela relacionadas). Por outro lado, há a necessidade, expressa por Janderson, de tornar os grupos cada vez mais fechados, para que seja possível atingir os objetivos "terapêuticos" propostos, com acompanhamento caso a caso. Futuramente, pode haver um conflito entre estas duas forças contrárias.

Se existem conflitos reais e potenciais permeando seu trabalho o tempo todo, parece haver também um alto grau de unidade e coesão com relação às principais formulações da proposta do *daime na linha terapêutica*. Pelo menos é o que observamos nos depoimentos voluntários dos participantes nos questionários (ver capítulo 1) e também através do seguinte dado: em 88% dos casos, os trabalhos foram considerados pelos seus membros como *muito eficientes* ou *eficientes* (60% *muito eficiente* e 28% *eficiente*) (idem).

4.3. Linha Oriental

Retomando nosso percurso: já vimos dois pilares centrais do trabalho do *Caminho do Coração*: as suas relações com a cosmologia e rituais daimistas e sua formulação terapêutica a partir do ideário Nova Era. Tal formulação sugere um deslocamento da cosmologia do Santo Daime rumo a uma religiosidade centrada no indivíduo, associada a categorias como liberdade, flexibilidade, admissibilidade do conflito, liberdade sexual, não-autoritarismo, e, também, colocando no lugar do ritual coletivo, ritos de terapia. Chegamos

agora ao terceiro vértice do triângulo que dá sustentação ao *Caminho do Coração*: a introdução, também via Nova Era, de uma série de orientalismos.

São utilizadas, nos trabalhos com o daime, diversas técnicas com referenciais orientais, tais como respirações, meditações, exercícios de ioga e mandalas. Osho é um mestre espiritual com grande centralidade para o grupo. Examinaremos tais técnicas, traçaremos um histórico da trajetória deste guru indiano e veremos como sua presença se faz sentir no *Caminho do Coração*. Na seção *Hierarquia Divina*, tentaremos analisar os conceitos gerais que permitem a integração da linguagem do Santo Daime e da Nova Era, nas suas vertentes psicologia e orientalismo, analisando o mecanismo de ressemantização do *Caminho do Coração* como um todo.

4.3.1. "Linha Oriental": a junção da "linha da floresta" com a "linha do oriente"

"Este caminho que escolhemos
Tem o poder de nos elevar
A floresta e o oriente
Estão juntos neste consagrar"
(Hino 33 - Hinário Chandra)

"Salve a linha do Oriente
E seu saber iluminado
Salve o Budha reluzente
Salve todo ser dourado"
(Hino 53 - Hinário Chandra)

O *Caminho do Coração* é concebido por seus participantes como tendo operado espiritualmente a junção da *linha da Floresta* (Santo Daime) com a *linha do Oriente*. A presença de elementos orientais neste trabalho é uma marca que o singulariza e uma evidência imediata dos desdobramentos históricos da chegada das religiões ayahuasqueiras nas grandes metrópoles do país. O orientalismo está presente deste o princípio das atividades deste grupo e relaciona-se com a trajetória de seu fundador, Janderson, e também com a de um importante auxiliar seu, Chandra. O prefácio do hinário do Janderson (portanto o elemento mais antigo) é um mantra do hinduísmo. O seu primeiro hino, que é freqüentemente cantado nos trabalhos por todos, é um mantra em sanscrito:

"OM NAMAH CHANDRA
OM NAMAH SURYA

OM NAMAH APIAYÊ NAMAH
OM NAMAH AGNAYÊ NAMAH
OM NAMAH VAYUAÊ NAMAH
OM NAMAH PRITWAIÊ NAMAH
OM NAMAH SADAGH SHIVA
OM NAMAH
OM NAMAH PADMA PRITWAIÊ NAMAH
ON NAMAH GANESWARAYA
OM NAMAH SHAKTIAYA
ON NAMAH SHIVAYA"

De acordo com Janderson, tal hino/mantra fala dos elementos da natureza e das divindades orientais: "O meu ser saúda a Lua/ o Sol/ o deva da água/ do fogo/ do ar/ da terra/ de Shiva, o renovador/ A Flor que nasce da terra/ Ganesha, o filho/ Shakt, a energia feminina que sustenta a consciência/ e Shiva, a consciência cósmica".

As influências de origem supostamente oriental podem ser observadas através das seguintes dimensões: (1) durante o período sobre o efeito do daime, há a realização simultânea de meditações, respiração e exercícios de ioga; (2) há a evocação de entidades ligadas às *falanges orientais*[184]; (3) há a presença central no *Caminho do Coração* do Mestre Espiritual Osho (ex-Rajneesh). A fusão linha do oriente com o consumo de daime é possível a partir de determinados constructos simbólicos que afirmam a semelhança entre os ambos *caminhos*. Iniciaremos a nossa reflexão a partir destes *ajustes e equivalência simbólicas*.

4.3.2. Ajustes e eqüivalências simbólicas

A relação entre ocidente e oriente é um tema central no universo Nova Era. De acordo com Amaral (1998), na base da recente efervescência espiritual no Ocidente, estão pressupostos de uma tradição religiosa "nativa", fortemente espiritual e mística, que rejeita uma concepção dualista do mundo, enfatiza a experiência religiosa e aceita um relativismo religioso, bem como formas sincréticas e individuais de expressão (1998: 14).

A pesquisadora busca as origens do fenômeno da Nova Era na metade do século XIX, na constituição de uma *tradição alternativa religiosa*, o esoterismo europeu (1998: 12 - 21). O Transcendentalismo, o Espiritualismo, o *New Thought*, a *Christian Science* e

---

[184] Ver seção dos *Hinários*, capítulo 2. Voltaremos a elas na seção adiante, *Hierarquia Divina*.

sobretudo a Sociedade Teosófica, fundada em 1875 por Helena Blavatsky, seriam os predecessores do movimento Nova Era. A autora afirma que esta tradição alternativa religiosa do século XIX vinha se apropriando de uma versão religiosa oriental representante da Renascença Hindu. A última é, ela própria, produto de uma adaptação à crítica ocidental; de acordo com Melton, "um Hinduísmo despido das deidades e dos acréscimos da religião indiana tradicional tão ofensivos ao monoteísmo ocidental" (Melton 1986: 109 apud Amaral 1998: 14). São os descendentes da Renascença Hindu que implantam justamente nos EUA o Hinduísmo. Amaral cita também como exemplo da aproximação entre ocidente e oriente "a transformação dos ashrams, tradicionalmente pequenas residências isoladas do Guru, em uma estrutura comunal análoga à congregação cristã e modelo das comunidades que seriam criadas, nas décadas de 60-70 em diante." (ibidem).

A introdução de orientalismos no consumo de daime deve ser lida, portanto, a partir deste quadro mais amplo, pois, conforme viemos argumentando até aqui, o *Centro Terapêutico* liderado por Janderson é parte do movimento Nova Era urbano, mais especificamente da rede terapêutica alternativa. Por outro lado, vimos que é um desdobramento do universo ayahuasqueiro brasileiro, particularmente da introdução do CEFLURIS nos centros urbanos a partir dos anos 80. Então cabe a pergunta: como a combinação de tradições distintas é pensada por seus autores?

A associação daime-oriente se dá através de uma série de elementos mediadores. Janderson relata que percebeu que tal junção era possível a partir do contato com um hino de Alex Polari (atual vice-presidente do CEFLURIS) que evoca Oxalá, Shiva e Juramidam, o hino número 120, *Aliança*:

> Oxalá, Shiva, Juramidam
> Nesta noite vão se reunir
> Para firmar esta aliança
> Eterna para os tempos que hão de vir
>
> Eu sinto o perfume desta flor
> Jesus Cristo é meu Mestre Imperador
> O Oriente veio prô Ocidente
> E foi nele que tudo se encontrou
>
> Eu saúdo os Budas e Orixás
> E a glória deles todos dou louvor

No Himalaia, nos Andes, na Floresta
Se escuta o rufar de mil tambores

Oxalá, Shiva, Juramidam
São João foi quem me revelou
E o Mestre no final dos tempos
No Santo Daime todos três unificou

Na verdade, portanto, Janderson argumenta que a associação *Floresta-Oriente* já estaria presente mesmo no interior do próprio CEFLURIS, tendo sido desenvolvida com maior profundidade por esta vertente ou dissidência da *doutrina* brasileira de origem amazônica. Observa-se que o hinário de Alex Polari, contém, de fato, uma série de elementos inovadores com relação ao corpo doutrinário tradicional (são a inovações deste tipo, dentre outras, que o *Alto Santo* se opõe). Outros hinários de líderes urbanos das igrejas do Santo Daime, como é o caso do neoxamã Léo Artése de São Paulo (ver capítulo 4), introduzem novidades semelhantes.

No caso dos líderes daimistas, entretanto, a referência a elementos exógenos ao 'núcleo duro' do sistema simbólico do Santo Daime ocorre submetida à centralidade dos símbolos dominantes daimistas (como é o caso de Mestre Irineu, Jesus Cristo, Virgem Maria, Rainha da Floresta, Sol, Lua, Estrelas e o próprio Daime). Assim, temos no hino de Alex: *No Santo Daime todos três unificou*.

No caso de Janderson, todo o sistema é redimensionado. Afirma parte do terceiro hino de Janderson (grifo meu):

"Vou chamando de um a um
De Exu a Oxalá

Também chamo o Oriente
De Ganesh a Shiva

Também chamo o Irineu
Para vir nos ajudar"

Irineu aparece aqui lado a lado com a umbanda (Exu e Oxalá) e o Oriente (Ganesh e Shiva). Na verdade, é complicado fazer afirmações conclusivas a partir de trechos de hinos, pois em outros momentos o tema aparece de outra forma. De qualquer maneira, isto não é necessário. Há uma série de evidências – os trabalhos como um todo, todos os recursos

utilizados e ressemantizações do Santo Daime, conforme vimos – que indicam que o *Caminho do Coração* realiza uma ruptura muito mais radical com o conjunto simbólico e ritual do Santo Daime do que as inovações urbanas produzidas no seu bojo pelos seus próprios membros.

No *Caminho do Coração*, são muito mais freqüentes as menções aos seres ligados às *falanges orientais*: esses, os seres ligados ao Santo Daime e à linha de umbanda possuem um *status* semelhante, conforme veremos no item *Hierarquia Divina*.[185] Veremos ao longo desta seção, também, a introdução de diversas novas técnicas e recursos nas sessões do *Caminho do Coração*.

Chandra declarou o seguinte a respeito da ligação entre estas duas *egrégoras*:

> "Nosso estilo de ver a energia crística não está separado de muitas idéias e muitos procedimentos filosóficos e ritualísticos do Oriente. Nós percebemos Cristo também como um mestre que evoluiu e desenvolveu kundalini (...) ele teve uma formação também em uma escola iniciática oriental."[186]

Tais crenças são características de vertentes do universo *New Age*, inspiradas pela idéia difusa de que é possível "aproveitar tudo de bom que existe nas religiões". As mediações específicas do *Caminho do Coração* ocorrem através de uma série de outros mecanismos, onde um sistema de símbolos fornece subsídios para a reinterpretação do outro. Chandra, por exemplo, narrou duas mirações que teve a respeito do tema daime/oriente. Como vimos, a categoria miração é típica do universo ayahuasqueiro. Numa ocasião, conta que viu o Mestre Irineu do lado de outros iogues: "vi ele em vibração. Ele ascenscionou como um grande iogue". Em outra oportunidade, teve a sorte de ver uma belíssima imagem: "uma Flor de Lótus que embasava o Cruzeiro. E em cima deste, aparecia o símbolo do OM." Tais experiências, de acordo com o poeta místico, fornecem um *estímulo* para fazer a mescla das egrégoras.

---

[185] As reinterpretações são ricas e complexas, sendo difícil sistematizá-las aqui, dada a sua enorme variedade e plasticidade. Chandra, por exemplo, afirmou que no Oriente a Umbanda já era conhecida. Citou o vocábulo *AUMBNRAHM* que, segundo ele, se refere a uma forma de chamar Umbanda daquele lado do globo.

[186] Segundo algumas interpretações, como a de Osho, Jesus teria atingido a iluminação e sobrevivido à crucificação. Teria ido à Índia com a idade de 112 anos.

Segundo o cantor, ainda, Shiva teria apresentado a *soma* (substância psicoativa) para aqueles que escreveram as escrituras sagradas: o Veda seria produto de uma experiência de estado alterado de consciência. Este fato não é comprovado historicamente, embora possua enorme popularidade em segmentos do universo *new age*. As associações, enfim, são múltiplas: por exemplo, a mesma dualidade masculino/ feminino presente no cipó e na folha, encontra-se no princípio ying yang e assim por diante.

A influência orientalizante no consumo do daime ocorre através da adoção de concepções centrais, como a noção de chacra, e da participação de algumas entidades relacionadas às *falanges orientais*, incorporadas nos hinários. Porém, a interconexão daime-oriente se dá, sobretudo, através da utilização de diversas técnicas relacionadas à *linha oriental*. Vejamos quais são elas.

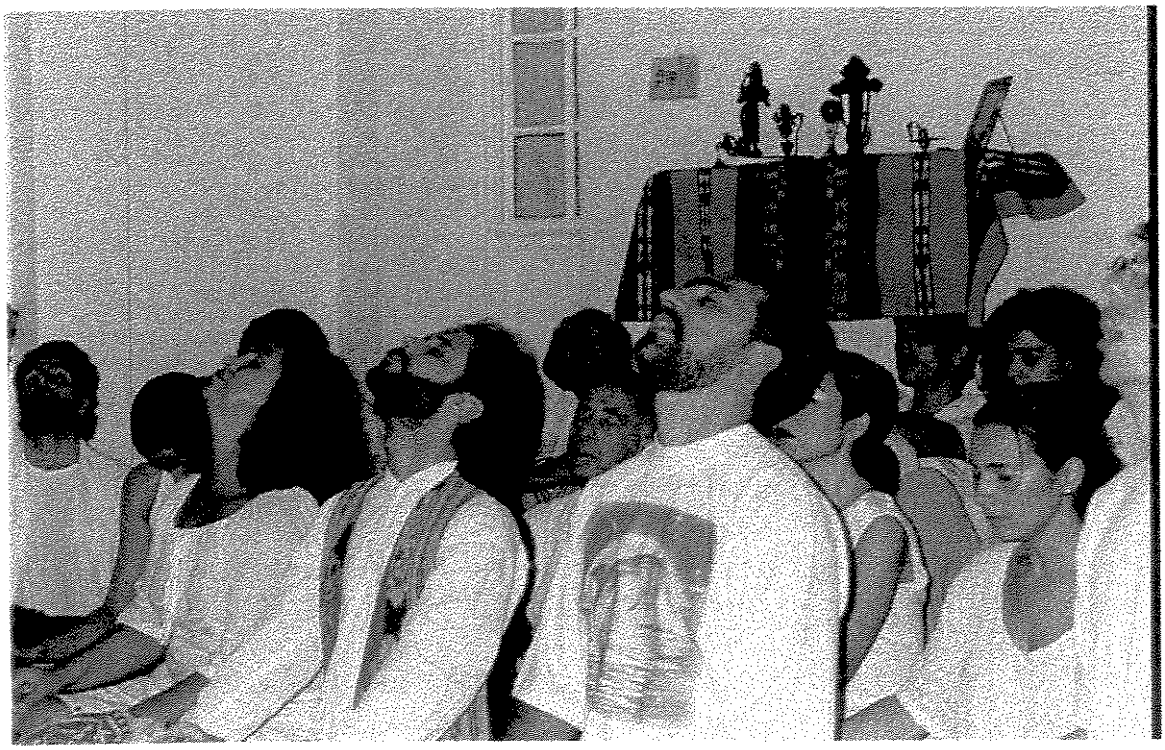
4.3.3. Meditações, respirações, ioga

No início do *Estrela do Oriente*, como vimos (capítulo 1), Janderson tinha o hábito de fazer exercícios de ioga durante as sessões de daime. Hoje o líder abandonou esta prática. Ele acredita que para se obterem resultados positivos a partir da execução dos exercícios de ioga *na força* (sob efeito do daime) é necessário que o sujeito seja um especialista na prática da ioga. Os exercícios de ioga estão relacionados sobretudo às demais atividades do *Centro Terapêutico* que não envolvem o consumo de daime. Quando há vivências mais longas com daime fora de São Paulo (ver capítulo 2), podem ser incorporados alguns exercícios de ioga – não no trabalho com daime propriamente dito, mas nas demais atividades que ocorrem antes e após a sessão.

Já Chandra possui maior inclinação e desejo de realizar trabalhos onde, simultaneamente, se tome daime e se realizem exercícios de ioga.[187]

---

[187] Na fase final desta pesquisa, conforme foi observado em nota no capítulo 1, houve uma ruptura entre Chandra e Janderson. Chandra começou a liderar os seus próprios trabalhos, dos quais infelizmente ainda não tive oportunidade de participar. Segundo relatos, há uma tendência a incorporar exercícios de ioga durante os trabalhos com daime. Chandra, lembre-se, atualmente tem como subsistência, além das aulas de cantos, recitais e consultas com o oráculo musical que oferece, aulas de Kundalini Ioga num incipiente espaço holístico. Se o seu trabalho com daime vingar, teremos mais uma nova modalidade de consumo urbano da ayahuasca, ou, outro neo-ayahuasqueiro na cidade. Arrisco afirmar que provavelmente Chandra construirá sua especificidade a partir do seu intenso passado pelo mundo místico-esotérico, incorporando elementos ausentes no *Caminho do Coração* que têm a ver com a sua trajetória pessoal. Ao mesmo tempo,



16 – Da esquerda para a direita: Chandra (colete), Janderson e Mara. Exercícios de respiração.

Meditações e respirações, por outro lado, são utilizados freqüentemente nos trabalhos do *Caminho do Coração*.

De acordo com Janderson e Guto, daime e meditação são dois caminhos diferentes que, entretanto, apontam para a *mesma direção*, pois permitem uma ligação com a fonte. A ayahuasca seria um catalisador deste processo. Para Guto:

> "A vantagem da ayahuasca é que dá uma acelerada no processo, tipo: se você demora meia hora para ficar respirando, concentrando, em cinco, dez minutos com a ayahuasca você já consegue dar uma baixada na mente (...) se a pessoa souber respirar, vai ajudar ela neste estado alterado que a ayahuasca traz. Se você já tem uma técnica de respiração, você tem um instrumento a mais para te ajudar a entrar mais rápido."

De acordo com Janderson, a meditação no trabalho tem como objetivo:

> "Ajudar a pessoa a permitir que o daime atue dentro dela (...) ajudar a deixar o daime agir..."

Se o trabalho com o daime e as meditações caminham no mesmo sentido e o daime acelera o processo, ao mesmo tempo, afirma Janderson:

> "Eu sinto que tomar o daime normalmente sem ter a meditação como o alimento diário não adianta muito. Você tem acesso a algumas coisas internas, mas tem limite. Chega uma hora em que você estanca (...) você pode atingir um espaço de comunhão com o todo com o daime mas seria até mais interessante se você pudesse atingir só com a meditação e mais nada. Eu acho que o daime vai te trabalhando para um dia você poder chegar nisso, é assim que eu sinto. Tanto que na minha experiência pessoal eu diminuí o daime cada vez mais: antes eu tomava um copo cheio de daime. Hoje eu tomo um pouquinho e chego no mesmo lugar (...) A meditação é o *pão da alma*."

Se num primeiro momento, portanto, o daime aparece com um *status* superior, como mais eficaz e intenso, num segundo momento seu poder é relativizado. As práticas de meditação, relacionadas no imaginário do grupo às antigas escolas iniciáticas do oriente,

---

deve manter referências do *Caminho do Coração* (por exemplo, segundo relatos, ele aproveita nos trabalhos a categoria *intenção*). Sugiro, ainda, que há boas chances de sua identidade ser construída, em parte, em contraste com o trabalho de Janderson, que foi seu Mestre.

17 - Detalhe de exercício de respiração de ioga, *Pranayama*, no *Centro Terapêutico.*

demarcam sua centralidade. Assim, o grupo do Janderson se diferencia do Santo Daime, onde o daime ocupa sempre o espaço soberano.[188]

Observamos, pois, como Janderson está imerso no referencial Nova Era. De acordo com Amaral (1998: 93), as *meditações em movimento*, como o Tai chi, a ioga e a meditação transcendental, são as práticas mais populares neste universo, sendo oferecidas na programação de diversos centros holísticos, que realizam adaptações de alguns dos princípios de cada uma destas meditações através de uma combinação com outras técnicas.

4.3.4. Mandalas

Outro recurso utilizado no *Caminho do Coração* relacionado ao referencial *oriente* são as *mandalas*. De acordo com Amaral (1998: 132-133), a forma da "mandala" aparece em algumas religiões como no hinduísmo, budismo, cristianismo, gnosticismo, bem como em várias mitologias, rituais mágicos, alquimia, danças sagradas e arquitetura.

A prática de confeccionar mandalas no final dos trabalhos do *Caminho do Coração* foi, segundo Janderson, uma sugestão feita por Roberto Z., terapeuta que utiliza respiração holotrópica (ver capítulo 1). Roberto teria sido, aliás, ainda de acordo com Janderson, uma das maiores influências para o trabalho de terapia em grupo com daime realizado atualmente pelo líder.

No final de algumas sessões do *Caminho do Coração*, sobretudo das vivências realizadas fora de São Paulo, quando a disponibilidade de tempo é maior, há uma parte do trabalho dedicada à criação de mandalas, utilizando lápis coloridos, giz de cera e canetinhas. Outra possibilidade sugerida aos participantes é que estes elaborem suas mandalas em casa.

De acordo com Janderson as mandalas são:

> "expressão, no papel, de verdades cósmicas, de sentimentos. Mandala é um desenho onde toda a energia converge para o centro. O objetivo é a integração, a união das partes, de todas as fragmentações."

---

[188] No Santo Daime, contudo, também há relatos de que com o tempo o indivíduo passa a tomar menos daime, passa a "necessitar" menos daime, pois já estaria mais *sintonizado*, mais *afinado com a força*, precisando de menos estímulo externo.

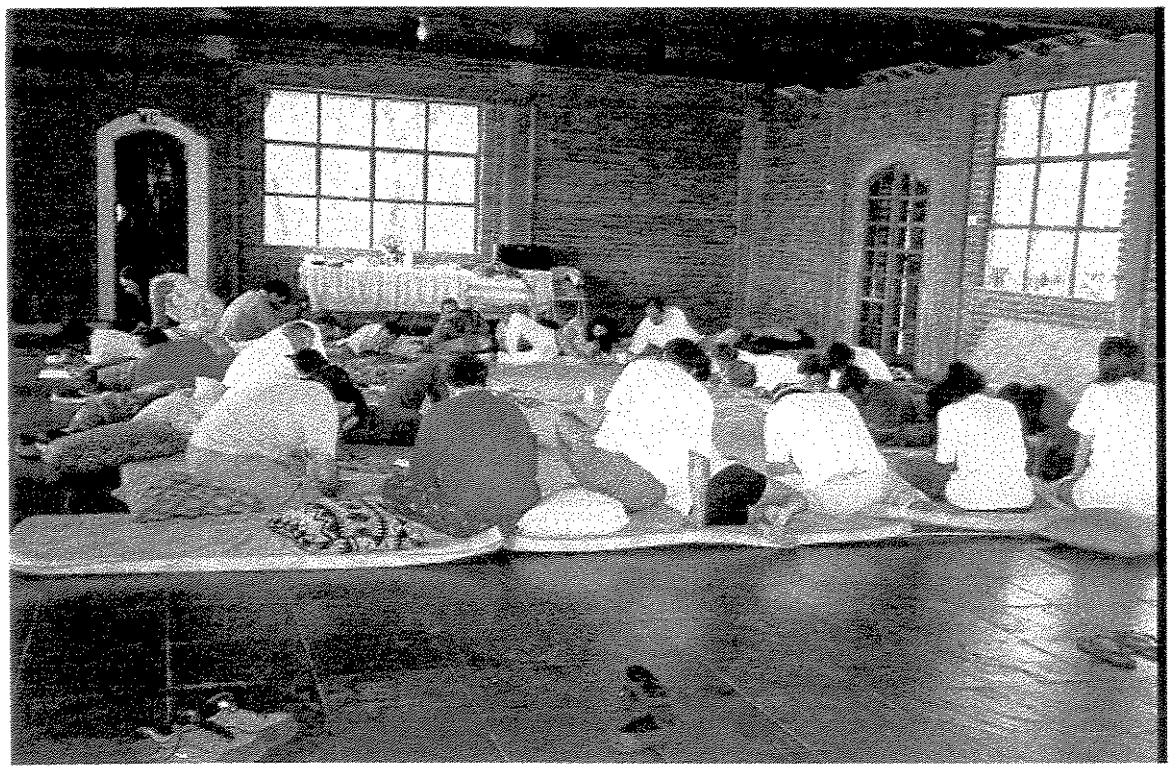


Foto: Fábio Pagliuso

18 – Pessoas desenhando mandalas no dia seguinte ao trabalho do *Caminho do Coração*.

No *Caminho do Coração*, não é exigida fundamentação técnica dos participantes para elaborar a mandala, apenas que se preste atenção a alguns princípios. Segundo as instruções de Janderson:

> "A simetria é uma das regras principais. Se você desenha um símbolo de um lado, você desenha do outro; se você usa cor de um lado, você usa do outro e assim por diante."

As mandalas, que são batizadas com um nome, têm um duplo objetivo. Em primeiro lugar, *elaborar*, através dos desenhos inscritos nos círculos, *os conteúdos submersos no inconsciente*. Este inconsciente seria *individual*, *coletivo* e *cósmico*. Em segundo lugar, registrar os eventos vividos, como um *diário* das experiências com a ayahuasca. Este instrumento é considerado por Janderson de grande valor, pois:

> "na hora que a pessoa perde o caminho, que ela se enrosca nas questões do ego, ela olha e relembra o trabalho dela. Às vezes, a luz acende no momento em que ela vê a mandala ou lê o que escreve. Através deste diário ela percebe sua evolução, porque as pessoas esquecem. Isto é muito importante, porque mantém viva a chama do que ela experienciou (...) As pessoas que realizam as suas mandalas e que escrevem sobre o trabalho são pessoas que estão indo muito melhor."

Há, como se vê, também, a possibilidade paralela de que os participantes escrevam algo a respeito das sessões. Neste caso, trata-se de uma tentativa de elaboração das experiências expressamente intelectual e cognitiva. Ainda segundo Janderson, em outras oportunidades alguns participantes são orientados a expressar espontaneamente a sua experiência, através de um desenho livre. Este método seria aquele o que vem surtindo maior efeito. Novamente, notamos a diversidade de elementos: se por um lado cada um tem um enorme sentido e coerência interna, por outro, pode ser introduzida uma técnica diferente ou mesmo oposta à anterior, sem conflito (como a mandala, expressão do inconsciente, ou a escrita consciente como forma de expressão).

No *Centro Terapêutico* Mara lidera uma outra atividade, independente dos trabalhos com daime, de confecção de mandalas. A utilização dos desenhos circulares das mandalas é freqüente nas psicoterapias alternativas. Observa Amaral (1998: 132-133):

> "Sua simbologia, retirada de diferentes fontes culturais, retém em essência, as seguintes características: representa o ponto de encontro

19 – Guto na confecção de uma mandala coletiva com frutos e flores. Festa de confraternização de Final de Ano 1999/2000 no *Centro Terapêutico.*

> entre o macrocosmo e o microcosmo; simboliza a viagem mística através dos vários níveis de consciência para o centro - união suprema com o divino - e expressa, por sua geometria, a totalidade última. O centro, que significa a presença do Divino, do Começar e do Eterno Agora, está associado, nas psicotecnologias alternativas com o *self* - à psique total."

No final do ano 1999, houve um ritual de confraternização dos freqüentadores do *Centro Terapêutico*, do qual participei. Nesta ocasião, Mara e seus alunos apresentaram uma coreografia, parte de seu trabalho, o *Corpo Ativo e Consciente* (ver capítulo 1) e expuseram mandalas feitas sob sua orientação. Os belos desenhos circulares espalhados pelas paredes davam uma tônica mística e uma estética orientalizante ao ambiente. Na parte final do ritual todos os participantes presentes – nem todos ligados ao trabalho específico de Mara - compuseram coletivamente uma grande mandala com flores e frutos.

4.3.5. Osho

Num primeiro momento, observamos como o trabalho de Janderson é pensado a partir de uma fusão entre duas *egrégoras*: a *linha do oriente* e a *linha do Santo Daime*, através de uma série de mecanismos de ajustes simbólicos. Vimos como são introduzidas técnicas de origem orientais no *Caminho do Coração*, que possuem funções terapêuticas para ajudar o indivíduo a *despertar a consciência* e promover a *mudança de centro do ego para o ser*, sob a luz do daime.

Outra referência oriental importante no trabalho do *Caminho do Coração* é a do guru indiano Osho. Veremos a trajetória deste Mestre Espiritual e em que medida sua influência se faz sentir no trabalho liderado por Janderson.

4.3.5.1. A trajetória de Osho, ex-Bhagwan Shree Rajneesh[189]

Osho foi uma figura bastante controversa neste século. Segundo seus entusiastas, um homem sábio do porte de Jesus, Lao Tzé ou Buda. Para esses, os

---

[189] Este item foi elaborado a partir da leitura de doze artigos de jornais e revistas internacionais publicados sobre o Osho, selecionados na internet no *site*: www. osho.org (ver bibliografia). Também foram consultados Osho (1991a: 88-98), *Jornal Sannyas* (1998) e Amaral (1998: 34-36; no prelo). Boa parte desta bibliografia é simpática ao guru. Para um relato biográfico sobre uma experiência no Ashram de Puna ver Piacentini s/d.

seus 93 *Rolls Royce* simbolizavam uma brilhante sátira do consumo patológico da sociedade norte-americana; para os seus contestadores, tratava-se de um enriquecimento ilícito através da manipulação de seus fiéis. Sua expulsão dos EUA teria seria fruto de uma poderosa campanha fraudulenta do governo imperialista contra ele; ou, antes, o desmascaramento de um impostor, do "guru do sexo".

O fato é que Osho teve uma enorme repercussão mundial. Em 1997, avaliou-se que existem dois milhões de *sannyasins* (discípulos de Osho) no mundo.[190] Os livros do guru venderam quinze milhões de exemplares até hoje e estão traduzidos para quarenta e um idiomas. Existem setecentos e cinqüenta *Osho Centers* em sessenta países. Na Inglaterra, há uma escola inspirada em Osho (*Osho School*); em Puna (Índia), temos a *Osho Multiversity*, uma universidade holística. O *Club Med* de Bali oferece, na sua programação, meditações do Osho...

Osho criticou ferozmente todas as instituições sociais, como as religiões tradicionais, a família e o estado. O guru juntou meditação oriental com técnicas psicológicas ocidentais. Seu sistema misturou, de acordo com Amaral (1998: 35), tudo do mundo oriental e ocidental: Sufismo, Tantrismo, Ioga, Islamismo, Hinduísmo, Cristianismo, Gurdjieff, Nietzsche, Reich e assim por diante. A mensagem de Osho está ligada a uma transformação radical do indivíduo, através de meditações, mantras, amor livre e técnicas terapêuticas. Vejamos brevemente a sua trajetória.

Rajneesh Chandra Mohan nasceu em 11/12/1931 em Kuchwada, Madhya Pradesh, Índia. Estudou filosofia na Universidade de Salgar e foi professor durante nove anos na Universidade de Jabalpur. De acordo com ele mesmo, em 21/03/1953, com vinte e um anos de idade iluminou-se. Rajneesh se nomeia então *Bhagwan* Shree Rajneesh, do sanscrito *Bhagwan*, o iluminado. Em 1966, abandonou sua profissão para viajar pela Índia, dar palestras e participar de debates nacionais, desafiando líderes religiosos em debates públicos. A partir daí começa a dedicar-se ao *despertar espiritual de outras pessoas*.

Em 1970, Bhagwan fundou o *Movimento Internacional dos Neo-Sannyasins* (ver adiante, na seção *Tornar-se um sannyasin*), atraindo uma enorme leva de jovens ocidentais ligados ao movimento da contracultura nos EUA, nas décadas de 60 e 70.

O líder fundou uma pequena comunidade rural perto de Bombaim (Índia) e depois, em 1974, inaugurou em Puna (há 120 km de Bombaim), o *Osho Commune International*, um *ashram*. Inicialmente, o ashram se tornou um local de peregrinação para hippies e depois para terapeutas ocidentais, tendo atraído posteriormente toda sorte de celebridades.

Devido a problemas com o governo da Índia, relacionado a impostos, Osho vai com alguns discípulos para os EUA. Em 1981, compra uma área de sessenta e cinco mil acres por seis milhões de dólares no estado de Oregon, onde cria uma comunidade. Esta ficou conhecida como a cidade de Rajneesh ou Rajneeshpuram, tendo funcionado durante quatro anos. Tratava-se de uma espécie de laboratório de vida comunal, que passou a reunir enorme número de *sannyasins*. De acordo com Amaral (1998: 34), "com espírito de renúncia, o principal objetivo desses seguidores era aprender a viver em comunidade com amor, aceitação e em total comunhão com o seu 'mestre espiritual'".

A comunidade tem uma série de desentendimentos com os vizinhos; segundo alguns, cristãos fundamentalistas teriam apoiado Reagan contra a *Commune*. Há, ainda, um escândalo com a secretária da comunidade, que foge com cinqüenta e cinco milhões de dólares.

Em 1985, Bhagwan é preso, acusado de violação das leis de imigração e depois é deportado. Perambula por dezessete (os relatos variam até vinte e um) países que recusam a sua entrada. Em 1986, volta com um grupo de seguidores para a Índia.

Rajneesh paga as suas dívidas junto ao governo da Índia e reativa o seu *ashram* em Puna. Este atualmente é o maior centro de meditação e terapia do mundo, sendo coordenado por vinte e um dirigentes. O ashram foi descrito pelos jornalistas com termos tais como "missão espiritual e acampamento de férias" e *fitness center for the soul*. Há, aí, uma rotina de atividades: meditações, grupos de cozinha, festas, palestras, vídeos do Osho e terapias de todos os tipos.[191] Dentro do ashram, todos usam as mesmas cores (*hobbies* ou

---

[190] Ver o ANEXO 1 sobre os sannyasins paulistanos.

[191] De acordo com Amaral (no prelo), as principais terapias do movimento são: "as terapias de grupo - tais como Grupos de Encontro; Trabalho de Corpo Neo-reichiano; Terapia Primal; Hipnoterapia; Bioenergética; *Samarpan Group*; Grupo de Consciência; *Anatta Group*; Iluminação Intensiva; Grupo de Centramento; *Leela Group*; *Tantra Group* - e as meditações formais - tais como Meditação Dinâmica; *Kundalini*; *Nadabrahma*; Meditação *Gourishankar* - combinadas às técnicas do Movimento do Potencial Humano (HPM)."

túnicas marrons durante o dia e brancas à noite). Atualmente, diferentemente dos tempos iniciais, a política interna proíbe o uso de drogas e postula a obrigatoriedade de um teste anti-HIV para entrar no ashram.

O ashram do Osho é responsável hoje por dois a três por cento do turismo nacional na Índia. O centro é freqüentado, inclusive, por muitas pessoas que não são sannyasins. A freqüência ao local quadruplicou depois da morte do líder. O perfil atual do público é de pessoas com em média de trinta e cinco anos de idade; 62% da população que freqüenta o ashram tem grau superior completo. Os sannyasins são na sua grande maioria ocidentais, embora haja também hindus, japoneses, chineses etc.

No caminho para o ashram, relatam os visitantes, hindus vendem túnicas brancas e cor-de-vinho para os turistas espirituais. As relações com os residentes são difíceis pois os hábitos sannyasins, como por exemplo mulheres com poucas roupas em público, contrastam com os costumes hindus.

Um pouco antes de morrer, Rajneesh abandonou o nome Bhagwan, tendo adotado o nome Osho, the *blessed one, upon whom the flowers shower* ("o abençoado, sobre quem chovem as flores"). Este nome está associado a uma expressão derivada de William James (1929), *oceanic experience* ("experiência oceânica").

Em 1990, Osho falece. Há rumores de que ele teria morrido de AIDS, de ataque do coração ou envenenado pelo governo norte-americano. O guru mandou gravar na sua lápide: Osho/ Never Born/ Never Dies/ Only Visited this Planet Earth between December 11, 1931 through January 19, 1990."

Amaral (1998) observa que na época de Rajeeshpuram havia uma ênfase mais religiosa na autoridade de Osho como um Deus infalível. Foi, inclusive, proclamado em 05/12/1981 o Rajneeshnismo. Atualmente, o movimento estaria mais ligado às técnicas de transformação pessoal ou iluminação do que à adoração da figura de Osho. Trata-se de uma rede internacional de relações composta por pequenos centros que oferecem serviços especializados para a população em geral (ibid.).

4.3.5.2. A presença do Osho no *Caminho do Coração*

Em que medida o guru se insere no *Caminho do Coração*? Analisaremos a presença significativa do Osho no *Caminho do Coração*. Em primeiro lugar, é um Mestre importante

na formação espiritual de Janderson. Janderson possui profundo respeito, admiração e reverência pelo Osho como um Mestre. Segundo, várias das práticas sistematizadas por Osho, como algumas das suas meditações, são utilizadas nos trabalhos do *Caminho do Coração* e nas terapias do *Centro Terapêutico*. Finalmente, alguns dos seus ensinamentos (sintetizados nas *categorias centrais do universo sannyasin* abaixo) são valores em maior ou menor escala presentes no grupo. O traço mais palpável da presença de Osho nos trabalhos com daime é a utilização de seu baralho (Osho 1991a e 1991b, ver acima).

Alguns participantes que ocupam lugar central no grupo já tomaram o *sannyas*, como é o caso de Guto, Cynthia e Mara, embora eles não acionem a sua identidade *sannyasin* como determinante em relação às demais (ver abaixo). Chandra, músico, místico e iogue, foi um sannyasin bastante entusiasmado por volta dos seus dezoito anos de idade e adotou integralmente o nome *sannyasin*. Entretanto, depois abandonou o discipulado (mas não o nome), porque, segundo ele, deixou de possuir identificação com os sannyasins.[192]

No plano material, está havendo um estreitamento de laços entre o grupo de Janderson e um grupo liderado por S. e Av., fundadores do centro *Osho Meditation* (SP), que promove vivências e *workshops* baseados em terapias e meditações de Osho. Neste local, Janderson está promovendo sessões especiais para este grupo de sannyasins. Janderson atende também um outro grupo de discípulos de Osho (relacionado ao *Osho Meditation*) em Americana (interior de São Paulo).[193] Há um trânsito de pessoas entre o *Centro Terapêutico* e o *Osho Meditation*, que exploraremos um pouco aqui.

Por fim, vale lembrar que a viagem de núpcias de Janderson e Mara, no início de 1999, foi para a Índia. O casal de amigos, Guto e Cynthia, foi junto, ocasião em que tomaram o sannyas em Puna. Guto afirmou que num trabalho individual com Janderson e o daime teve uma miração indicando que ele deveria tomar o sannyas: "a ayahuasca me deu esse *insight* de estar resgatando a minha alegria, essa alegria do Osho." Foram juntos

---

[192] Chandra tece, entre outras, a seguinte crítica: "O Osho não é uma religião, porque a mensagem dele prega uma religiosidade. Mas a necessidade dos egos e da mente do coletivo que está em volta dele, no fundo... é um novo dogma. Um dogma aparentemente mais libertário".

[193] Ver na seção *os diversos grupos* (capítulo 2), que Janderson atende diversos grupos (como os membros de uma outra associação holística e os sannyasins). O ritual descrito na seção *Vivências no Osho Meditation* foi para todos os participantes *do Caminho do Coração*, embora geralmente neste local haja sessões apenas para os *sannyasins* da casa.

também para Rishkeshi, onde Janderson entrou em contato com um Mestre Iluminado, Maharaji, segundo contam. No ano de 2000 Janderson planeja voltar para lá e estreitar os laços com este mestre.

Como os neo-ayahuasqueiros do *Caminho do Coração* interpretam a presença de Osho aí?

De acordo Cynthia:

> "Eu acho que o Osho chegou na síntese da psicologia do homem moderno (...) E a proposta do Osho é você se aprofundar no psicológico. O daime aprofunda mais esses mergulhos, ele abre essas portas."

Osho seria, desta forma, um Mestre na dimensão psicológica, complementando Mestre Irineu, comandante espiritual da força do Santo Daime. Guto, que já tomou o sannyas, foi fardado no Santo Daime e também é assistente do Janderson no *Caminho do Coração*, por sua vez, afirmou que:

> " no sentido da culpa e vigilância sexual, eu não me identifico com o Santo Daime (...) O Osho traz essa coisa de desrepressão, o Santo Daime mesmo não consegue. Porque são caminhos bem diversos, bem opostos."

De fato, é curiosa e significativa a junção sob um só teto do Osho, com todo o seu discurso de entrega e liberdade sexual, com a tradição do Santo Daime, que separa explicitamente no espaço ritual - sob a visibilidade de toda a comunidade - as mulheres virgens das demais, pois as primeiras supostamente possuem uma *energia diferente*.

Conclui Guto: *cada um imprime uma característica a mais*. Para Cynthia, tratar-se-ia de uma relação de *complementaridade*. Este mecanismo de acréscimo e ressignificação implica numa integração que ocorre fora do sistema, sem uma fusão completa? Na seção da *Hierarquia Divina*, buscaremos responder a pergunta que vimos insinuando até o momento: o que dá a 'cola' para as cosmologias do *Caminho do Coração*, convertendo-as em *uma cosmologia*?

Antes de responder a esta pergunta, entretanto, contemplaremos como um segmento particular vem se relacionando com o *Caminho do Coração*: os sannysins do *Osho Meditation*. No capítulo dois (seção *os diversos grupos*), observamos que Janderson oferece as vivências do *Caminho do Coração* para alguns grupos com perfis específicos. Nas seções

anteriores, vimos como os daimistas e os pacientes regulares de Janderson se relacionam com as suas experiências no *Caminho do Coração*. Investigaremos agora quais são as motivações dos sannyasins para participar destas vivências e como reinterpretam este trabalho a partir de seus próprios referenciais. Lembro que se Osho possui uma presença significativa no *Caminho do Coração* e alguns dos valores dos sannyasins são comuns ao grupo liderado por Janderson; não obstante, trata-se de duas *egrégoras* diferentes.

4.3.6. Os Sannyasins e o *Caminho do Coração*[194]

Um ponto comum de identificação dos sannyasins entrevistados é o discurso que rejeita explicitamente a idéia de religião em geral e do cristianismo em particular. As suas opções de participar nos rituais do *Caminho do Coração* podem ocorrer como contraste à oferta do Santo Daime, cuja estrutura religiosa é tida como formal e dogmática.

O incentivo de S. e Av., coordenadores do *Osho Meditation*, que possuem alto prestígio no meio e a possibilidade de tomar daime num *contexto relacionado ao Osho* tem estimulado os sannyasins e simpatizantes a participarem do ritual liderado por Janderson. O próprio Osho, em última instância, pode influenciar nesta trajetória, segundo relatos. Siari, sannyasin do *Osho Meditation* quando entrevistada, por exemplo, afirmou que numa regressão que fez em 1988 lhe apareceu uma figura de um velho, que ela posteriormente reconheceu como sendo Osho. Segundo ela, "foi aquele velho de 88 que foi me levando e foi me conduzindo, porque eu sempre fui muito resistente. Acho que ele me conduziu para o daime também."

Por outro lado, a rejeição à religião por parte dos sannyasins pode gerar conflito com relação ao *Caminho do Coração*. Por exemplo, Agnideva, que participou apenas uma vez da experiência, avaliou o ritual como sendo *extremamente cristão*. Nos questionários aplicados, algumas pessoas fizeram observações análogas, como críticas ao *excesso de hinos* e *regras*.

---

[194] Esta seção foi elaborada a partir de uma pequena amostra que obtive, que não é necessariamente representativa do grupo como um todo, porém ainda válida. Foram feitas entrevistas em profundidade com três sannyasins do *Osho Meditation*, após a sua *primeira* experiência no *Caminho do Coração*: Shuba, Agnideva e Siari, além de um potencial candidato ao sannyas, Renê. Siari depois migrou definitivamente para o *Caminho do Coração*. Os sannyasins que tomam regularmente o daime nas vivências oferecidas por Janderson para o grupo (não entrevistados) representam categorias intermediárias entre os novatos e os casos de Siari e Hya, uma sannyasin na época funcionária do *Osho Meditation*, que veio depois a se tornar terapeuta do *Centro Terapêutico*.

Inversamente, segundo alguns membros do *Caminho do Coração*, o Rajneeshnismo se tornou paradoxalmente uma *religião*, um culto de devoção à figura do líder carismático Osho; o *Caminho do Coração*, ao contrário, seria uma forma de *religiosidade*.

O ponto mais interessante de entrecruzamento entre os dois sistemas, entretanto, diz respeito justamente à relação entre duas categorias centrais respectivamente para os sannyasins e no *Caminho do Coração*: meditação e daime. Como os sannyasins interpretam esta combinação?

De acordo com Shuba, que participou apenas de uma experiência:

> "Para mim, para um trabalho sério, prá uma coisa de você entrar em contato com você, eu acho legal a meditação ou outro trabalho. A ayahuasca é legal (...) mas eu num sei se eu faria disso o meu caminho de conhecimento sempre. Porque eu acho que é legal você estar inteiro. Não que você não esteja inteiro ali, mas alguma coisa tá te levando a, é uma ferramenta. E eu acho legal a não-ferramenta (...) eu descobri que você não precisa ficar fazendo grandes trabalhos prá exercitar uma coisa. Esses grandes trabalhos, eles te dão elementos prá você ir buscar no seu cotidiano. O que vale é a sua vida diária. E eu não posso fazer isso na minha vida diária, não dá."

Agnideva faz a seguinte reflexão sobre a sua primeira experiência no *Caminho do Coração*:

> "Eu discordo de se usarem drogas em meditação. O próprio Osho pedia para não se usarem drogas e meditar. Porque você nunca vai saber exatamente o que é da droga e o que é da meditação (...) Para mim, qualquer coisa que altere o seu metabolismo, o seu psiquismo, é uma coisa externa (...) Eu acho que é legal você ter experiências esporádicas, ativar esse processo com o daime mas não ficar dependente de alguma coisa para meditar. Às vezes uma substância dessa te ajuda a aprofundar ainda mais a tua meditação - aí tudo bem (...) a meditação te dá estados muito mais maravilhosos do que qualquer droga (...) Primeiro é um estado seu, não depende de nada. Segundo, tem uma clareza que é completamente diferente da droga (...) A meditação te dá uma clareza, uma pureza, é muito cristalino. A droga, eu sempre tenho impressão que é um filme que tá passando, uma viagem."

Vislumbramos, pois, um ponto de atrito entre os dois sistemas de referência. No *primeiro* contato do sannyasin com o daime, este é visto como uma *droga*, distanciando-se completamente do referencial interno dos neo-ayahuasqueiros (e daimistas).

Pode haver, ainda, a seguinte ambigüidade: de um lado, o daime pode ser interpretado como atalho ou catalisador de processos terapêuticos; a eficácia residiria verdadeiramente, entretanto, na prática anterior (e posterior) da meditação. Estas opiniões sobre a relação entre daime e meditação não deixam de possuir ressonância nas próprias impressões de Janderson acerca do tema (ver na seção *Meditações, respirações, ioga* e BOX 3). De qualquer forma, no sistema de Janderson o daime possui outro *status*.[195]

De qualquer forma, para além das dificuldades de ajuste entre os dois sistemas, foram colhidos na mesma oportunidade diversos relatos informais alundindo à experiência como extremamente positiva. As vivências do *Caminho do Coração* promovidas neste contexto vêm se adaptando à estética e *ethos* sannyasins, através, por exemplo, da inserção de músicas do universo do guru indiano e abertura de um tempo maior para dança (*celebração*) no interior da sessão. No geral, a parceria entre Janderson e os sannyasins paulistanos tem sido, me parece, extremamente bem sucedida.[196]

A relação entre o *Caminho do Coração* e os sannyasins é um *processo em construção*. Através da experimentação comum, há um processo progressivo de transformação de valores, onde, por exemplo, *drogas* se transformam em *enteógenos* e *luzes psicodélicas* em *mirações sagradas*. O encontro pode ser tão apreciado que um grupo pode passar, eventualmente, a almejar englobar o outro com o seu sistema de valores. Ou pode haver migração entre os grupos (cf. Siari e Hya), o que traz conseqüências também de âmbito financeiro para esses grupos. Tudo isto repõe o conflito e o processo de negociações é reiniciado: a história em movimento.

---

[195] Também pode haver uma certa dificuldade de localizar Osho dentro deste novo sistema de valores: o guru apoiaria a utilização do daime para as meditações? Parece não haver unanimidade quanto a este ponto. Mesmo porque, segundo observam os sannyasins, Osho não teria deixado fórmulas ou mensagens acabadas – em cada discurso afirmava algo diferente.

[196] O primeiro trabalho ocorreu em 1998 e o grupo vem aumentando e fixando um número de pessoas interessadas. No segundo semestre do ano 2000 Janderson e Sa. e Av. planejam fazer um trabalho de daime para algumas lideranças sannyasins européias. Não é possível prever as conseqüências deste encontro, porém, potencialmente pode render diversos frutos, como eventualmente a chegada do *Caminho do Coração* à Europa.

Vale indagar: até que ponto o processo de transformação de valores ocorre no sentido dos sannyasins para o *Caminho do Coração*? Existe uma abertura nesta direção? Adiante, Janderson fala sobre o daime para os sannyasins a partir do seu ponto de vista.

Seja como for, a relação *Caminho do Coração* e Sannyasins explicita o seguinte: Janderson, através de uma reapropriação do arsenal simbólico comum do campo ayahuasqueiro (e de outras fontes), surge como *uma nova opção nas possibilidades de consumo urbano da bebida*. O *Caminho do Coração* constitui-se numa *especialização do segmento ayahuasqueiro*, segmento este inserido dentro do *mercado* mais amplo *dos bens religiosos*.[197]

BOX 5: O DAIME PARA OS SANNYASINS
DO PONTO DE VISTA DO JANDERSON

Tenho visto este trabalho com o grupo do Osho florescer... E muito me agrada ver este florescimento, principalmente porque os sannyasins são pessoas (ao menos estas que tenho conhecido) bastante comprometidas com o processo de crescimento interior e percebo sinceridade nesta busca. Existe também relativa afinidade com a linguagem e com grande parte do trabalho, o que facilita muito as coisas. Inclusive tem gente que gostaria e até sonha com uma fusão de nossos trabalhos, mas logicamente existe um limite que não posso mudar. O Osho influencia diretamente o trabalho que faço, mas este tem suas próprias raízes.

Sempre que levo o trabalho para um grupo com egrégora já estabelecida, encontro dificuldades iniciais, o que considero normal. O trabalho precisa mesmo passar pela fase de ajuste das egrégoras e até por um estudo para verificar se de fato existe afinidade. Mas quando a "força" conduz para determinada direção é porque tem a ver, e geralmente acontece uma comunhão. Como já disse em outra ocasião, embora o Mestre Osho seja uma referência importante no meu trabalho (existe uma ligação espiritual), não sou sannyasin. Mas que existe uma boa troca com seu povo é inquestionável. Porém sempre procuro deixar claro quem procurou quem. Como já disse, levo este trabalho para outras egrégoras também e se sou convidado para ajudar, acredito. E só posso acreditar que seja para dar aquilo que tenho para dar.

[197] Para a noção de mercado religioso, ver Bourdieu 1987.

Neste caso, sinto que levo a consciência crística ou cósmica. É o meu Dharma. Talvez outra maneira de dizer seja: promover um aprofundamento no "mistério" que é se conhecer. Embora falemos a mesma coisa, existem graus diferenciados de compreensão. E se fazem necessários alguns ajustes. Por exemplo, têm gente que toma daime e acha que é "droga" e que não mistura com meditação... Quer dizer "ainda" não entendeu "nada". Mas com o tempo acaba entendendo, se tiver no tempo dela de perceber....

Mas talvez o ponto mais divergente nesta relação com os sannyasins (já que o texto da pesquisa busca pontuar isto...) seja exatamente o motivo que fez com que eles buscassem o meu trabalho: "a aceitação do sagrado", a consciência crística, a cura da relação com este raio da criação. Mas entendo esta divergência, porque esta foi também a minha história. Levei muito tempo para perceber que o Cristo Cósmico (interno) nada tem a ver com o Jesus Cristo católico (externo). E que tudo isto tinha a ver com minha história pessoal.

Por outro lado, tem sido um encontro abençoado.

Lembrando um hino: "Sentindo a Divina presença
Vem clara compreensão,
Sou Buda, Sou Cristo, Infinito,
Sou Daime em consagração"

JANDERSON

4.4. *Hierarquia divina*

Tendo abordado os três grandes pilares sobre cuja base edifica-se *o Caminho do Coração* (o Santo Daime, as Terapias da Nova Era e a Linha Oriental) e contemplado como os diversos sujeitos envolvidos no processo os interpretam, passamos a analisar o conjunto da cartografia espiritual do *Caminho do Coração*. Desenharemos o seu mapa simbólico, juntando todos os elementos estudados em detalhe até aqui, para em seguida pensar a lógica através da qual é possível a união de conhecimentos oriundos de tradições tão diversas.

No topo da hierarquia celeste está, de acordo com Janderson, a *energia crística*, a *consciência cósmica*, a *totalidade*:

> "No alto, na cabeça da *egrégora* está realmente o sagrado Mestre Cristo (...) Deus para mim são Deuses... [risos] Deus é a totalidade. Deus é tudo. Eu sou Deus. Você também é Deus (...) Jesus foi uma

> pessoa, um ser que viveu aqui na terra e que atingiu um grau de consciência muito elevado que pode receber o Cristo, que pode encarnar a energia crística. Assim como eu posso, assim como você pode, assim como o Buda pode, assim como tantos outros Mestres que viveram na Terra puderam. É Jesus, o Cristo, e não Jesus Cristo. Assim como Buda, o Cristo. Cristo é uma energia, uma consciência que a pessoa adquire (...) O Mestre Jesus é o Mestre do Raio Cor de Rosa; o Mestre Cristo, o Mestre do Raio Azul"

Para Janderson, existem *sete raios luminosos* e Mestres que *vibram* nestes *determinados raios luminosos*. Esta concepção assemelha-se, segundo ele, à da *Fraternidade Branca*.[198] Nas palavras de Janderson:

> "Cada um de nós, num nível esotérico, pertence ou está ligado a um raio. O nosso ser espiritual vibra numa tônica, vibra num raio. Pode ser um raio cor de rosa, um raio azul, vermelho, pode ser um raio amarelo... E existem hierarquias espirituais que são representantes destes raios, porque são seres que atingiram um grau muito elevado de consciência e que vivem em planos superiores, em dimensões superiores. Muitos desses seres que passaram pelo plano terrestre ainda mantêm uma forma. Mas à medida em que eles vão sutilizando, passando para dimensões cada vez mais superiores, deixam de ter forma, passam a ser luzes simplesmente. Às vezes, simplesmente esferas luminosas. E existem seres que nunca chegaram a encarnar neste plano."

Voltaremos a este tema adiante. Por hora, detectamos, ao lado do Sagrado Mestre Cristo, a figura feminina, identificada como a *Santa Estrela da Conceição*, a mesma energia feminina da Virgem Maria ou Shakt.

A *conexão* entre os *Mestres Ascencionados*, a *Consciência Cósmica*, e os homens é feita pelo *Mestre Império Juramidam*, que, como vimos anteriormente, é a identidade espiritual do Mestre Irineu no *Astral*. Este é referido por Janderson também como *mentor* ou *mediador*. Nas suas palavras:

---

[198] ***Fraternidade Branca*** é segundo Amaral (no prelo)*:* "Nome de um dos grupos da Atividade Religiosa "I AM" (EU SOU) fundada em 1931 pelos espiritualistas e ocultistas norte-americanos Guy W. e Edna Ballard. Tais grupos afirmam a manutenção de contatos com Saint Germain, Mestre ascencionado, parte da Grande Fraternidade Branca dos Adeptos, e administrador dos Sete Raios, na concepção teosófica do universo. Através da comunicação com os Mestres ascencionados, particularmente Jesus Cristo e Saint Germain, seus participantes acreditam que alcançarão a consciência da energia poderosa do "EU SOU" - a "Presença" em todas as pessoas." (ver também nota na seção *O trabalho do Caminho do Coração*, capítulo 2).

20 – Panteão Oriental (da esquerda para a direita): Lakshimi; Shiva, Shakti e Ganesh; Ganesh; Lingan (pênis, bastão de luz, símbolo da criação). *Centro Terapêutico*.

> "Quem faz essa conexão com a energia crística, com essa força maior, é o Mestre Império Juramidam. E é a Ele que realmente presto reverência e obediência. Porque essa energia crística fica tão sutil, tão distante, que eu não posso pegar. E o mediador é esse ser, esse espírito do Mestre Irineu, que faz realmente essa ponte. Eu tenho uma devoção ao Mestre Irineu (...) eu realmente peço que ele conduza o trabalho."

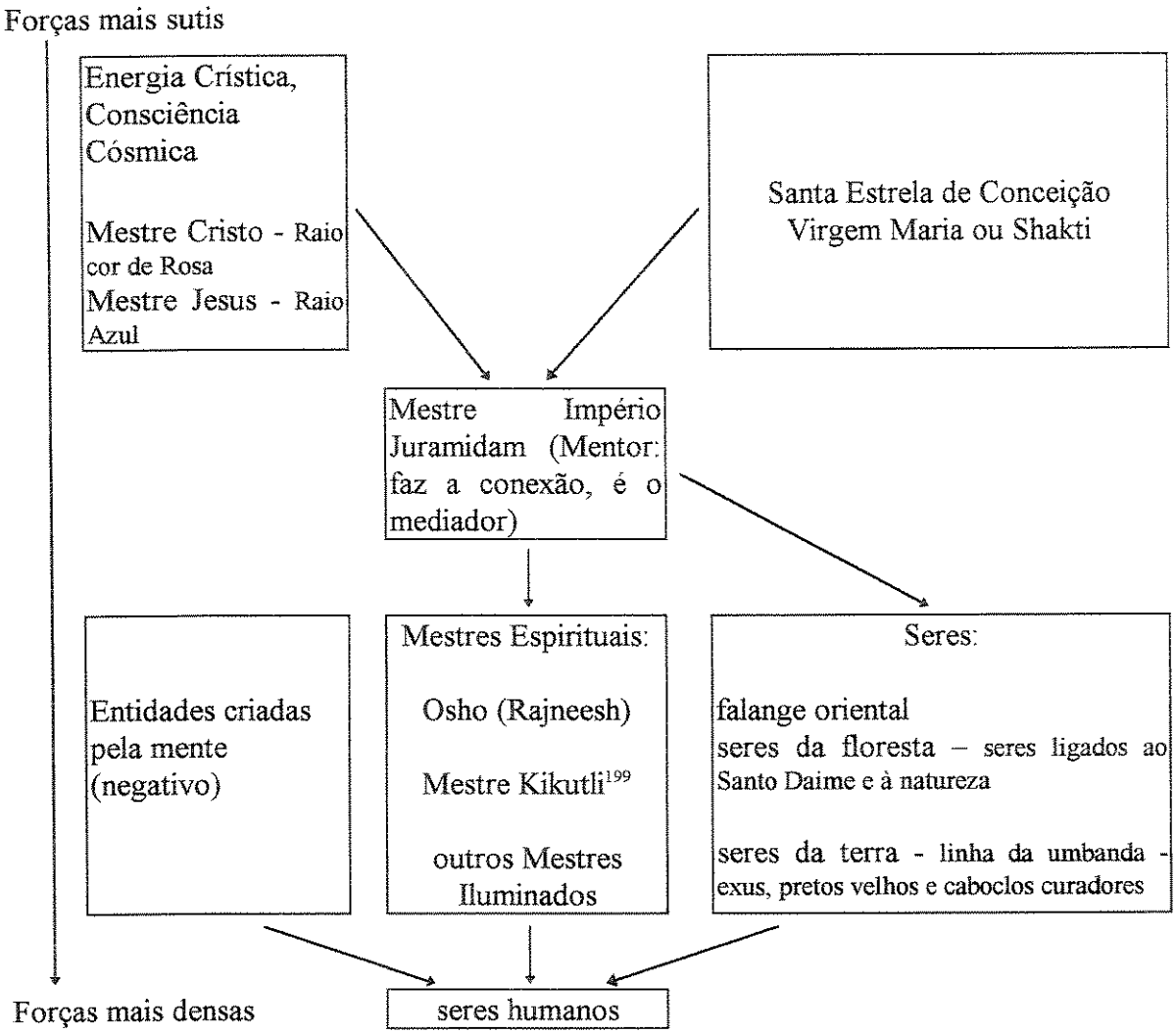
Há *seres* que atuam a serviço do Mestre Irineu, que são compostos por entidades da floresta (ligadas sobretudo à linha do Santo Daime), da terra (entidades ligadas à linha da umbanda) e falanges orientais. É importante diferenciar as *entidades reais* das *entidades criadas pela mente*. As últimas devem ser evitadas:

> "Existem entidades que se aproximam daquela faixa vibratória - então se você tem essa raiva do pai por exemplo e tá projetando no seu namorado (...) claro que o *padrão vibratório* de ciúme, de raiva, vai estar gerando uma série de formas-pensamento, de entidades – que vão estar atraindo uma série de tantas outras que muitas vezes estão interferindo na tua vida."

Ao lado destes seres ou entidades espirituais vêm outros Mestres, como o Osho, um Mestre Iluminado, segundo Janderson. Para ele:

> "Existem também outros mentores, outros mestres. Então o que eu sinto é que existe uma abertura para que realmente o divino possa se manifestar através de nós. Que sejamos canais daquilo que há de melhor."

Estes conceitos podem ser visualizados no seguinte esquema (Quadro 1):



Outra possibilidade de ilustração da hierarquia espiritual do *Caminho do Coração* foi fornecida pelo próprio Janderson, a partir de uma analogia com uma árvore (Quadro 2):

> "As raízes desta árvore são os seres da umbanda, os seres da floresta, os seres mais instintivos, até os Orixás do Candomblé. Eu costumo dizer que é a *força* simplesmente. O suporte, o alicerce onde se edifica o edifício, o tronco desta árvore, são os seres do oriente, que ensinam as técnicas, que ensinam as meditações, que trabalham sobre o corpo e uma série de outros mentores que vibram numa tônica parecida. Na copa desta árvore está a consciência cósmica. O Mestre Irineu é um representante desta consciência."

---

[199] Nem todos os seres evocados por Janderson estão relacionados com tradições religiosas existentes. Trata-se de contatos pessoais do líder. A propósito de quem seria Kikutli, afirmou ele: "são tradições esotéricas que você não vai encontrar em nenhum livro, em nenhuma escola terrena porque são ensinamentos que não estão registrados." E há também "seres que eu não conheço, que eu só sinto a presença".

Foto: Thais Rebello

21 – Detalhe do Altar do *Caminho do Coração*: Mestre Jesus, Virgem Maria e o Santo Cruzeiro.

O altar dos trabalhos com daime no *Centro Terapêutico* (Quadro 3, cf. foto 1) ilustra a cosmologia do *Caminho do Coração*. Ao centro, com destaque (foto bem maior) Mestre Irineu, fundador do Santo Daime. À direita, o guru indiano Osho (Rajneesh). À esquerda o Mestre Jesus. Em baixo, ao centro, a Cruz de Caravaca, o principal símbolo da doutrina do Santo Daime. Do lado direito uma foto da Virgem Maria. Também estão presentes referências do universo Nova Era, como os quatro elementos da natureza. A água (que representa as emoções, os sentimentos); o fogo (representa a intuição); o incenso (representa o ar) e a terra (simbolizada pelas flores e pelas pedras, bem como pelos cristais, "mecanismos de captação e redistribuição da força"). Também é significativo que apareça esta figura de Jesus, e não um Jesus crucificado na cruz. De acordo com Janderson, esta imagem está presente pois revela um "Jesus pleno, bonito, luminoso, irradiando luz do coração": o Jesus da Nova Era. Como a própria nomenclatura revela (o adjetivo *Mestre* que antecede Jesus), ele deixa de ser o único meio de acesso à salvação.

Temos portanto, três referências: a primeira é a elaborada por mim (Quadro 1); a segunda é a exegese de Janderson (Quadro 2); a terceira é o altar (Quadro 3).

O Quadro 1 mostra uma ordem cósmica onde há uma "energia cósmica" no topo e sete raios, alguns dos quais associam-se a entidades do cristianismo (dois Mestres Jesus, uma Virgem Maria) e um dos quais é o Mestre Juramidam. Abaixo do Mestre Juramidam aparecem então três linhas (floresta= daime; terra= candomblé e falanges orientais). Osho é situado nesse nível (isto é, no mesmo plano hierárquico que as falanges orientais).

O Quadro 2 simplifica bastante o Quadro 1, mas com diferenças. Há a "ordem cósmica" em primeiro lugar (como antes); em seguida vêm diretamente o Mestre Juramidam (os demais são ignorados), e abaixo do Mestre vem "seres do oriente" (acima) e "seres da floresta" (abaixo). Os demais "mentores" que vibram nesta "tônica" (entre eles, supõe-se Osho) aparecem ao lado dos "seres do oriente". Ora, no Quadro 1, os "seres do oriente" e os "seres da floresta" não estavam ordenados (em alto e baixo) e os mentores não estavam relacionados diretamente aos seres do oriente. Se os "seres do oriente" estão em um nível acima, é plausível que seja possível ascender ao "Mestre Juramidam" diretamente a partir dos seres do oriente, sem precisar da mediação dos "seres da floresta", por exemplo, através de mediadores "nova era", ou talvez mesmo Osho. Nesse segundo esquema, Mestre

Juramidam é colocado no topo dos mediadores entre a força cósmica e os homens (e ele vem da floresta...), mas os "seres da floresta" são colocados abaixo dos "seres do oriente" – e dessa forma introduz-se (por meio de uma espécie de descolamento de Juramidam em relação aos "seres do daime") uma hierarquia em que o "oriente" é superior (mais sutil) do que a "floresta" (ocidente).

O Quadro 3 (altar) muda novamente algumas relações hierárquicas. O Chefe Império Juramidam e Mestre Jesus aparecem no mesmo plano, mas agora Mestre Irineu ganha destaque maior do que o Mestre Jesus (ao centro, foto maior). E Osho aparece no mesmo plano destes (diferentemente do Quadro 1, em que aparecia no plano dos seres mais "densos", no mesmo nível em que os "seres do oriente" e os "seres da floresta", e do Quadro 2, em que aparecia no mesmo nível dos seres mais "sutis", os "seres do oriente").

Cabe aqui uma observação geral sobre esta cosmologia. Ela contém três princípios básicos: (1) um primeiro é o de que o mundo é formado por quatro elementos básicos: terra, água, ar, fogo. (2) Um segundo princípio básico é o de que o mundo se ordena em níveis superpostos, indo de níveis mais "sutis" a níveis mais "densos". Fogo e ar são mais sutis do que a água e a terra, que são mais densos. O incenso, por exemplo, é mais "sutil" do que a pedra. Assim, o incenso "sobe" (como se estivesse tentando subir para os níveis mais sutis do mundo). (3) O mundo "vibra" com diferentes "tônicas" – em outras palavras, o mundo tem uma harmonia, vibrando em diferentes freqüências (como ocorre com instrumentos de várias cordas), e essas freqüências podem ressoar em nós (através de mediadores).

O Quadro 1 proposto por mim, de qualquer forma, não pode ser lido linearmente, se levarmos em conta que *quando existe a comunhão, uma conexão, o raio de Jesus e o do M. Irineu se tornam um raio só*. Para compreender esta assertiva e completar o quadro cosmológico do *Centro Terapêutico*, é necessário recorrer às categorias *vibração* e *egrégora*.[200]

---

[200] Estes conceitos, bem como os de *escola espiritual, linhagens, falanges* foram discutidos também na seção *Trabalhos de Mesa Branca,* no capítulo dois.

Vibração, ou *freqüência*, implica numa evolução que vai dos níveis mais densos, associados ao físico, ao material, aos mais sutis, associados ao nível energético. De acordo com Janderson, *egrégora* é:

> "Uma força que se cria a partir da união de pessoas vibrando com um objetivo. Eu costumo dizer que é uma *faixa vibratória*. É o conjunto de tudo o que vibra ali (...) Cada ambiente possui a sua egrégora. Cada família possui uma egrégora. Existem egrégoras que são afins, e egrégoras que não são afins. Normalmente, as egrégoras que se combinam são egrégoras diferentes, por mais estranho que isto possa parecer. Tive um mestre que dizia: "você pode ser devoto de uma religião, você pode torcer para um clube de futebol, você pode ter uma família e assim por diante. Mas você não pode ser católico na segunda-feira, budista na terça, espírita na quarta e assim por diante... ter duas famílias, torcer para o Corinthians, para o Palmeiras e para o São Paulo ao mesmo tempo". Por quê? Porque você vai estar criando um conflito, um choque de egrégoras. Cada egrégora vibra numa tônica. A egrégora é a vibração que se forma a partir do que se faz ali. É o conjunto de sensações, de pensamentos, de ações que envolve aspectos sociais, culturais e também espirituais."

Cada indivíduo, como vimos, *pertence espiritualmente a um raio luminoso*, estaria *vibrando numa tônica específica*. Da mesma forma, analogamente, cada egrégora, cada família ou grupo espiritual (composto por diversos tipos de entidades), *vibraria numa faixa*, numa tônica particular. Assim, cada egrégora *trabalharia com diferentes tipos de forças*. Por exemplo, ainda no entender de Janderson, enquanto no *budismo* você trabalha com forças mais sutis, no *candomblé* você trabalha com forças mais instintivas, forças da natureza, mas que são *desdobramentos de um mesma coisa*. As forças do *Santo Daime* são ecléticas: "forças de diversas linhagens e que abrangem um espectro muito amplo, que vai mesmo, a meu ver, da terra ao céu."

Outra observação importante, ainda com relação ao esquema acima proposto: quando afirmamos, por exemplo, que estão presentes entidades ligadas à linha do Santo Daime, isto não significa que as entidades "daimistas" são as mesmas aqui e lá. Não há necessariamente uma apropriação imediata de um símbolo de um sistema alheio.

Considerando tudo o que foi dito até o momento a respeito da cosmologia deste grupo, uma pergunta se coloca inevitavelmente: qual é o "cimento" que dá unidade a este

sistema? O que permite que alguns símbolos sejam reapropriados e outros não? Esta é uma pergunta difícil de responder. Inicialmente, vejamos como a literatura especializada tem analisado a questão da mistura no universo ayahuasqueiro e na Nova-Era.

Alguns autores referem-se à doutrina do Santo Daime como *sincrética*. Como exemplo, Dias (1992), MacRae (1992), Guimarães (1992) e Soibelman (1995) entre outros. O conceito de sincretismo tem sido criticado pela literatura antropológica pois implica na idéia de que haveria uma "colagem" entre elementos supostamente "puros". Em primeiro lugar, argumenta-se que esta pureza anterior ou original jamais existiu de fato. Em segundo, "sincretismo" denota não só a junção de elementos vindos de diversas fontes, mas também uma junção imprópria, heteróclita, desarticulada. Ou seja, a ênfase do sincretismo é posta no fato de que esses elementos são agregados de forma "disparatada" ou provêm de fontes díspares. Ora, o ponto de vista que está por trás disso é a noção de que os elementos deveriam organizar-se arquitetonicamente em um sistema articulado.

Groisman (1991) apresenta a idéia de ecletismo, noção retirada do próprio estatuto do CEFLURIS. Ele endossa, com bom senso, a auto-interpretação da *doutrina*: O Santo Daime é, segundo sua autodefinição (*Centro Eclético*...), uma instituição "eclética". O "ecletismo evolutivo", de acordo com Groisman, possibilita a convivência entre diversos sistemas cosmológicos, tais como a umbanda, o espiritismo, o cristianismo, sendo um sistema totalizante, que engloba todos os aspectos da vida do sujeito (1991: 89). Afirma o autor na sua conclusão:

> "é preciso, no caso, abordar com muito cuidado um possível caráter "sincrético" da "Doutrina". A idéia de sincretismo pode indicar a rejeição de uma linha mestra de aglutinação de concepções espirituais diferentes, o que não ocorre no campo simbólico da "Doutrina" e que a caracteriza como fenômeno religioso sui generis (...) O ecletismo que envolve a "doutrina" dinamiza o processo ritual e abre espaço para que concepções espirituais diversas (...) manifestem-se no seu interior (...) Este ecletismo então significa um marco de um grupo em expansão, na medida que existem mecanismos que os transmitem mesmo àqueles que se engajam, oriundos de outras realidades culturais" (1991: 233-4).

Peláez (1994: 37) utiliza a expressão *Centro Livre*. Este termo, segundo a autora, sintetizaria para os daimistas as suas características ecléticas e ao mesmo tempo significaria

"flexibilidade e abertura para continuar incorporando outras tradições que pudessem contribuir para o seu enriquecimento".

Sena Araújo (1997), por sua vez, faz uma longa discussão a respeito destas noções. Propõe, para o caso da Barquinha, a idéia de uma *cosmologia em construção*: "um conjunto de práticas religiosas que tendem a formar uma doutrina específica, onde existe uma *grande velocidade* na incorporação e retirada de elementos simbólicos das práticas religiosas ou filosóficas que, combinadas, compõem sua cosmologia" (1998: 75, grifo meu). Sua definição ressalta o ecletismo da Barquinha, mas amplia esta noção ao apontar para a centralidade do elemento temporal: na Barquinha, as mudanças na esfera simbólica, presentes em todo fenômeno cultural, tenderiam a ocorrer com maior velocidade do que nos outros grupos daimistas.

Sérgio Brissac (1999) propõe um conceito que me parece excelente, denominado por ele de *englobamento na força da burracheira*. *Burracheira* é o termo utilizado na UDV para designar os efeitos do chá. Sérgio tem como interlocução as abordagens da religião inspiradas na teoria pós-moderna que postulam a existência de um sujeito no seu típico individualismo moderno escolhendo a seu bel-prazer mercadorias nas prateleiras dos supermercados religiosos, compondo as assim chamadas *do-it-yourself-religions*. Na UDV, ao contrário, elementos oriundos de outros sistemas de referência seriam incorporados, ressignificados, à luz da cosmovisão deste grupo. Nas suas palavras (1999: 138):

> "A força da burracheira (...) se mostra como um tufão que, na força de seu movimento centrípeto, aproxima-se de uma província simbólica distinta e a engloba em seu redemoinho. Tal imagem que utilizo busca expressar a força do dinamismo autógeno dessa incorporação e, neste caso, até mesmo a velocidade com que ela se dá, em meio à intensidade do estado alterado de consciência suscitado pela ingestão do chá hoasca (....) esse englobamento tem como princípio unificador a própria cosmovisão da UDV".

Este conceito seria constitutivo da UDV na medida em que caracteriza a sua própria experiência fundante, através da trajetória do Mestre Gabriel, que percorreu diversas tradições religiosas e culturais (tais com o catolicismo popular, o candomblé, o espiritismo kardecista, o terreiro de mina, a pajelança cabocla amazônica e a capoeira baiana) e criou, sob inspiração da hoasca, a UDV.

O conceito de Brissac parece remeter à dimensão do indivíduo e não do sistema como um todo: é como se a "força englobante" fosse produzida pelo intérprete do sistema, e não no interior do próprio sistema. Ou seja, a "cola", o "cimento" não existe na origem da cosmologia, afirmando uma unidade essencial, e sim na releitura que o indivíduo faz da sua trajetória anterior, à luz da hoasca ou da cosmologia da UDV.

Amaral (1998: 6) trabalha com a categoria *sincretismo em movimento* para abordar a multiplicidade de referências simbólicas que convivem no Universo Nova Era. A autora argumenta que o sincretismo na religião vem deixando de ter

> "um lugar fixo de hibridação e passou a se constituir, também, no deslocamento, na circulação e no fluxo de identidades (...) ao invés de religiões no lugar - com identidades fixas e demarcadas ou como resultado de um sincretismo que se realiza como síntese - a descanonização da relação entre lugar e essência, que vem apresentando-se como um dos aspectos centrais do estilo Nova Era de lidar com o sagrado".

Para ela, portanto, não é o conteúdo das crenças - que classifica como *sempre frouxas* e *vagas*, que fornecem um potencial de sentido para estes sujeitos, mas sim a forma através da qual os errantes da Nova Era se relacionam com os diversos campos de crença. O sincretismo em movimento, tal qual definido por ela, não exige uma desterritorialização absoluta das identidades, permitindo que as próprias religiões sejam errantes.

O Santo Daime e a Barquinha foram, portanto, abordados pela literatura como um "sincretismo", um "ecletismo evolutivo", uma "cosmologia em construção". Estas características típicas do Santo Daime, e particularmente sua capacidade de prestar-se a mudanças velozes, se prestariam naturalmente a contextos de usos urbanos (pós-modernos, como o do Janderson). Ao lado disso, vimos na noção de "burracheira englobante" uma releitura do conceito de sincretismo que aponta para a individualização da relação do crente com a cosmologia – cada sujeito relê e engloba, à luz da cosmologia do grupo, a sua própria errância religiosa. A trajetória dos líderes dessas religiões é marcada por uma errância que resulta numa nova síntese.

E o *Caminho do Coração* pode ser considerado uma unidade cosmológica própria? Haveria uma cola metafísica ou cósmica no sistema?

A coesão da cosmologia deste grupo é sustentada por diversos elementos. A unidade cosmológica do *Caminho do Coração* está relacionada à trajetória pessoal do Janderson. Janderson passou por todos esses sistemas filosóficos e religiosos (Santo Daime, Nova Era, Terapias holísticas, Osho, Candomblé, Budismo, ioga...) e os incorporou em seu sistema atual, ao mesmo tempo em que os integrou em sua vida. Trata-se, pois, de um sistema altamente *personalizado*. Há uma *experimentação contínua*: novos elementos podem ser introduzidos ou retirados de acordo com a *avaliação prática* dos mesmos. O sistema, desta forma, está em *movimento constante*, sendo altamente *cambiável* e *dinâmico*. Atribui-se valor positivo, *status* superior à idéia de *flexibilidade* e ao *acréscimo*[201], à *capacidade de incorporação de novos elementos* à luz de novas terapias, técnicas, recursos e descobertas diversas que possam surgir. A cosmologia é vivenciada e representada *experiencial, sensitiva* e *performaticamente*. Mais do que teorias, discursos filosóficos ou teologias, existe um *núcleo duro central de sentimentos*, valores e símbolos que constituem uma *linguagem* de abordagem do real *psicológica* e *espiritualizante*. O tripé *Daime - Psicologia/Nova Era* - Orientalismo forma um conjunto fixo o suficiente para permitir que símbolos exógenos sejam trazidos para dentro e *convertidos* à luz das referências internas do sistema, isto é, *ressignificados*.

Isto posto, de qualquer forma, prevalece uma dúvida: se, como afirmou Guto, "quanto mais misturado melhor", *qual é o limite para todas estas combinações*? O tema do choque de egrégoras evoca uma espécie de *luta hermenêutica*, uma *fricção e negociação entre símbolos* que se alargam, se encolhem e se recombinam.

O critério que permite identificar o limite das combinações possíveis, detectar o conflito ou a afinidade da diversidade de elementos, do ponto de vista nativo é: *espiritual*. É, por isso, de difícil classificação pelo observador externo, já que é altamente *subjetivo*. Janderson, afirmou, a propósito:

> "Para quem está de fora, tentando entender intelectualmente um processo espiritual, pode parecer uma grande loucura (...) Costumo dizer que remédio bom é aquele que cura (...) a linguagem simbólica é prá devolver à pessoa o reencontro do propósito de sua Alma. O reencontro com o Mestre Interior, a "cura" (...) Embora haja

[201] A propósito, afirmou Janderson certa vez: "Você só soma. Nunca subtrai. Nunca deixarei de ser um iogue, um budista."

> flexibilidade para compreender o universo do outro e haver uma comunicação, existe um sistema simbólico próprio do *Caminho do Coração* que diz respeito aos arquétipos que o ego revive no retorno ao *self* (...) a questão é que uma nova egrégora foi formada, e a compreensão disto é através da revelação, que só acontece conforme a pessoa vai se aproximando."

Em outro momento (referindo-se ao daime no contexto sannyasin), o líder afirmou que o *Caminho do Coração* só pode se transformar na medida em que não seja colocado em xeque o objetivo maior, que é o de *atingir a consciência crística. Energia crística, propósito da alma, retorno do ego ao self, revelação*: a elasticidade do sistema pode variar bastante. Os critérios para a compatibilidade são, acima de tudo, conforme a própria avaliação de Janderson, *sentidos*.

As antíteses ou eventuais contradições da união de elementos tão díspares só podem aparecer, nestes termos, para o investigador. Esta é uma pergunta que não se coloca para o nativo, pois ele não está interessado numa linearidade lógica, racional e formal. Vejamos esta reflexão de Chandra, que sintetiza emblematicamente os elementos centrais que vimos discutindo até o momento:

> "Está se abrindo uma coligação das egrégoras que vai intensificar realmente a evolução, a possibilidade de evoluir espiritualmente nessa linha, o que eu não consigo ver nas outras linhas (...) Alguma coisa está acontecendo em outras dimensões, em outros níveis, em um Astral Superior – que se dêem as mãos, tanto a linha do Oriente, quanto a corrente do procedimento ióguico e a linha da floresta dentro da figura do mentor, o Mestre Irineu. Então há um elo aí, eu consigo perceber, e não vejo choque de egrégoras, pelo contrário, eu vejo que é uma aliança que vai potencializar transformações profundas".

Ou seja, tal qual a razão instrumental, o mundo espiritual possui sua própria tecnologia, estando ele também em constante aperfeiçoamento, progresso e evolução. É como se os Deuses estivessem eles mesmos globalizados, mais dispostos a uma comunicação e troca cultural, mais antropologicamente tolerantes... Janderson faz uma afirmação semelhante:

> "existe uma unidade, unindo todas as consciências, porque no fundo é uma coisa só. Esta unidade que Jung chamou de *sincronicidade*.[202] Só que aqui por conta do nosso ego, nós fragmentamos, nós nos identificamos com um fragmento da realidade e por isso criamos separação. Mas a realidade é uma coisa só. E Deus é esta unidade."

Percebemos através destas falas que os critérios para a inserção e retirada de elementos do sistema são "sutis", pois são acima de tudo "sentidos", estando em consonância como uma "lógica superior", de natureza totalizante, e portanto diferente da compatibilidade aparente no plano "mundano". Por outro lado, observamos que tanto Janderson quanto Chandra consideram que o *Caminho do Coração* contém uma cosmologia própria, ou a partir da sua gramática, compõe uma *nova egrégora*. Janderson fornece como evidência, neste sentido, o seu hino número três (ver acima, que diz respeito à junção da linha da floresta com a linha do Oriente): "O próprio hino já diz: realmente existe uma confluência de raios, de egrégoras, para se tornar *uma outra egrégora*."

Esta nova *escola espiritual*, reconhecem seus membros, é bastante plural e eclética. Eis uma outra observação do líder:

> "Quando eu comecei os meus trabalhos na Igreja do Santo Daime, eu ouvia dizer que ali era um *Centro Eclético* da Fluente Luz Universal. E assim considerei durante um tempo. Mas depois eu fui vendo que existia abertura para pessoas de diversas tradições, mas de fato não havia uma interação mesmo destas tradições dentro do trabalho. Porque dentro do trabalho quem determinava mesmo a freqüência era o rito do daime que é basicamente católico."

É como se o *Caminho do Coração* aspirasse a ser um verdadeiro sistema eclético, em contraste com o Santo Daime, cujo ecletismo não chegaria a se efetivar.[203] Janderson repõe a discussão feita acima acerca das religiões ayahuasqueiras: ele, diferentemente de alguns autores, interpreta o Santo Daime como um sistema com pouco ecletismo interno; as

---

[202] Tavares (1998: 154) observa a popularidade de Jung na rede terapêutica alternativa. Segundo ela, o *account* do trabalho terapêutico mais "racionalizante", embora tenha como referência central a concepção "holística" da saúde, tem como base de legitimação a utilização de termos e conceitos oriundos da psicologia junguiana.

[203] A afirmação dos membros do *Caminho do Coração* de que há aí influência de diversas egrégoras (ou a discussão sobre o *choque de egrégoras*), deve levar em conta que a classificação de determinados grupos em egrégoras não eqüivale a parâmetros históricos e/ou conceituais convencionais. Por exemplo, a *linha do oriente engloba* práticas tão diversas como o budismo, o hinduísmo, a ioga, e assim por diante. As linhas são elas mesmas sínteses "ecléticas" de diferentes tradições.

apropriações dos sujeitos daquela tradição é que seriam ecléticas (diversificadas). O *Caminho do Coração,* ao contrário, produziria uma síntese eclética de diversas tradições no *interior* de seu sistema. Mas isto ainda deixa em aberto a pergunta: se o *Caminho do Coração* constitui, de fato, uma nova egrégora, e esta possui uma natureza profundamente eclética, o que então permite que alguns símbolos sejam incorporados e ressignificados no sistema e outros não?

Em primeiro lugar, é preciso afirmar que na análise cosmológica um importante aspecto foi silenciado: o da influência da psicologia de Jung e a transpessoal – como observa o próprio Janderson no texto que integra a seção *ego x ser*. E não podemos deixar de lembrar que a reflexão incidiu sobretudo sobre as atividades do *Caminho do Coração*, que é apenas uma entre outras do *Centro Terapêutico*. O último é constituído por múltiplas terapias, as quais não foram em si pesquisadas (ver referências no capítulo 1).

Em diversos momentos deste trabalho discutimos qual seria a lógica englobante do sistema: de um lado, a linguagem da Nova Era na sua vertente psicológica e orientalista. De outro, a cosmologia daimista. No primeiro caso, o indivíduo se "trabalha", "vibrando" em ressonância com os "níveis mais sutis" (lembrando que há uma ressemantização da umbanda, da "incorporação" para o 'idioma' da "canalização"). No segundo, a linguagem da miração e a ênfase no vôo xamânico até o astral, a "crença mágica" no daime enquanto entidade espiritual.

Questionamos o significado da "hierarquia divina", especulando se haveria uma hierarquia entre os seres da floresta e da terra (inferiores) e os seres das falanges orientais (superiores) e sobre a posição de Mestre Irineu e de Osho no sistema como um todo. Sugerimos uma possível interpretação que separa o Mestre Império Juramidam (figura sutil, ao lado do Mestres Jesus, e ressoando com ele) dos "seres" a ele relacionado, interpondo-se entre ambos o papel mediador-prático da "linha oriental" (inclusive Osho), mais sutil do que a linha dos "seres da floresta" e os "seres da "terra".

O que dá unidade ao sistema, no meu ponto de vista, é a noção pervasiva de "energia" expressa em "vibrações", uma linguagem baseada na física quântica, e que, sendo quase-científica, tem certa universalidade – e todas as religiões com seus panteões respectivos passam a ser vistas como portais para acessar "vibrações". Há uma lógica

subjacente à idéia de que não há "choque entre egrégoras diferentes": afinal, elas correspondem a níveis de sutileza, e de certa maneira hierarquizados e talvez "em evolução", todos eles conduzindo para um plano que é o mais sutil possível, a "energia crística".

Isto significa sugerir que a linguagem da Nova Era é englobante com relação à cosmologia do daime. Entretanto, no intercâmbio simbólico entre os diversos referenciais, estes se deixam penetrar mutuamente (como é o caso da ressemantização da umbanda via Nova Era voltada para os rituais de daime). Isto pode conferir ao sistema um caráter meio pendular, onde ora uma linguagem (Nova Era) é dominante, ora outra (Santo Daime), colocando em xeque a assertiva de que há um domínio hegemônico de um referencial sobre o outro, mesmo porque as categorias se encontram interpenetradas. Isto dá ao sistema um caráter especialmente processual, dinâmico, construtivo e maleável.

Conforme argumentei em outros momentos, neo-ayahuasqueiros viveriam uma tensão, pois são a uma só vez filhos e críticos das matrizes ayahuasqueiras das quais emergiram. Haveria uma ambigüidade inerente: as rupturas introduzidas pelos neo-ayahuasqueiros no *campo* ayahuasqueiro são, de fato, reais.

No capítulo dois, sugerimos que o *Caminho do Coração* ocupa um lugar de interseção simbólica, fronteiriço no campo ayahuasqueiro (em relação às matrizes originais), marginal com relação às racionalidades médicas dominantes (a posição estrutural inferior dos terapeutas holísticos com relação aos psicólogos), liminar com relação ao próprio universo *new age* (com fortes vertentes *anti-drogas*).

Em outros momentos deste texto analisamos como o trabalho é interpretado diferencialmente pelos seus diversos "consumidores", por exemplo pelos daimistas, pelos pacientes-membros regulares e pelos sannyasins.[204] Há respeito e curiosidade por parte de alguns daimistas, havendo mesmo um intercâmbio; para outros, trata-se de uma "heresia". O *Caminho do Coração* pode ser extremamente eficaz terapeuticamente e ao mesmo tempo complexo do ponto de vista espiritual para os seus participantes regulares. O daime pode ser interpretado como droga ou como poderoso instrumento de catalização pelos sannyasins. Esta pluralidade de pontos de vista no plano social está ligada às releituras particulares que

---

[204] Cf. *seções Daimistas e o uso do daime na linha terapêutica*, O *Caminho do* Coração do ponto de vista dos pacientes-participantes e *Os Sannyasins e o Caminho do Coração*, respectivamente.

cada segmento faz da simbologia presente no *Caminho do Coração*. Convivem no interior deste sistema lógicas e linguagens (por exemplo: Santo Daime, Terapias da Nova Era e Osho) que migram de significado com relação ao seu contexto original. Os sujeitos, analogamente, migram entre os sistemas, refazendo a sua identidade continuamente. Ainda, o contato entre determinados grupos, como é o caso dos sannyasins com o *Caminho do Coração*, pode modificar aspectos dos dois conjuntos (ver acima).

Concluindo: o *Caminho do Coração* é um **sistema aberto e inclusivo**. Está situado a meio caminho entre, num extremo, as religiões "fechadas", institucionalizadas (por ex., Santo Daime, embora "eclético" e "em construção" como vimos) e, no outro extremo, as típicas trajetórias dos errantes da Nova Era ou das assim chamadas *do it yourself religions*. Por um lado, é bem mais plástico e flexível do que as religiões historicamente constituídas. Esta maleabilidade, entretanto, ocorre dentro de determinados limites – a partir de uma determinada *hierarquia divina* (cosmologia) própria, ainda que aparentemente frouxa e cambiante. Com o passar do tempo será possível determinar se o trânsito dos fiéis do *Caminho do Coração* entre outros grupos religiosos ou sistemas terapêuticos será controlado ou mesmo estancado em função da sua adesão à escola espiritual liderada pelo mestre-terapeuta Janderson.

5. Capítulo 4: A rede urbana de consumo da ayahuasca

Neste capítulo trataremos de outros usos da ayahuasca nos grandes centros urbanos que compõem, ao lado do grupo de Janderson, a categoria dos *neo-ayahuasqueiros urbanos*. Antes do que realizar uma análise sistemática de cada caso particular, o objetivo será o de um *registro* impressionista destas tendências contemporâneas. O meu contato com tais grupos variou bastante - desde a realização de somente uma entrevista (diretamente com o sujeito ou através de outros informantes), sem a participação no ritual, até um convívio intenso (como foi o caso do grupo liderado por Wilson).

Num primeiro momento, veremos dois trabalhos que visam a recuperação de moradores de rua através do uso da bebida: um grupo que é uma dissidência da UDV e outro que é uma "semi"-dissidência do Santo Daime. O primeiro tem influências do universo Nova Era, enquanto o segundo possui um intercâmbio com o sistema de curandeirismo[205] ayahuasqueiro peruano.

Em seguida, focalizaremos a utilização da bebida para fins artísticos. Este é o caso de um músico *new ager* que desenvolve trabalhos com a ayahuasca voltado sobretudo para o desenvolvimento da musicalidade dos participantes e de Ana Vi, que atende parte da classe teatral paulista.

Num segundo momento, procurarei interpretar em conjunto aspectos das novas tendências de consumo urbano de psicoativos. Estas estão compostas por uma série de fenômenos, que discutiremos a partir da idéia de que, com o embaralhamento contemporâneo das fronteiras entre realidade e representação[206], são colocadas para os

---

[205] Usamos os termos "curandeirismo" e "curandeiro" ao longo da dissertação com o sentido que esses possuem no Peru, relativo às práticas dos *vegetalistas* (Luna 1986), isto é, longe do significado brasileiro que evoca a idéia de alguma espécie de charlatanismo.

[206] Cf. Lash e Urry (1994). De acordo com os autores, o pós-modernismo tende a dissolver as fronteiras entre as esferas culturais: já não podemos mais distinguir claramente entre produção cultural e comercial, arquitetura e estilos vernaculares, conhecimento culto e leigo, e assim por diante. Ao dissolver estas fronteiras, *a pós-modernidade problematiza a distinção entre referente* e *realidade* - o *referente* e a *realidade muitas vezes são uma representação, em relação à qual se constróem novos símbolos*. Cada vez consumimos mais signos e representações. Há, pois, uma proliferação de signos e imagens visuais - em *shopping centers*, na educação, no lazer, na cultura, nas cidades em geral que se desenvolvem como centros para consumo para residentes e turistas. As técnicas contemporâneas permitem a produção de simulacros de

consumidores contemporâneos de psicoativos questões acerca da busca (ou ausência da pretensão) do sagrado, do autêntico e do original.

Exploraremos, à luz destes pressupostos, uma série de personagens que circulam oferecendo seus serviços e que disputam entre si representações acerca do moderno e do tradicional. Iniciaremos com o que estou denominando de *neonativos,* "índios" ou "xamãs nativos" que se modernizam e, em seguida, indivíduos "modernos" que se tradicionalizam, os neoxamãs - e uma prática aparentada a eles, o turismo xamânico. Também examinares os críticos de todas estas tendências neoxamânicas, indivíduos brancos com discursos tradicionalizantes ortodoxos. Ao lado destas novas categorias híbridas aparecem novos experimentalismos (como a utilização da *juremahuasca*) e os *psiconautas*. Estes últimos são entusiastas pesquisadores empíricos e científicos de psicoativos, sujeitos que têm atualmente uma forte influência neste cenário todo. Temos, ainda, o turismo psicodélico e o turismo xamânico, práticas onde se consomem estados alterados de consciência e/ou a cultura do *outro*.

Essa discussão nos levará a conclusões que se referem a essa dissertação como um todo.

5.1. Novas modalidades de consumo da ayahuasca: outros neo-ayahuasqueiros urbanos

5.1.1. *Unidade de Resgate: Flor das Águas, Padrinho Sebastião!*

A *Unidade de Resgate* realiza trabalhos com daime para moradores de rua, experimento que possui oficialmente três anos de existência. Realizei duas entrevistas com o seu dirigente, consultei os relatórios do grupo (1998 e 1999) e participei de um dos rituais com os moradores de rua. O presente texto foi discutido com dois membros do grupo.

Este pequeno grupo recebe apoio do CEFLURIS, embora não esteja filiado ao mesmo. Utilizam o espaço da *Flor das Águas*, uma antiga igreja do Santo Daime em Itapecerica da Serra (SP), hoje desativada (fundada em 1989 e fechada em 1998). O líder do

---

todos os tipos de lugares. O simulacro implica na criação do *hiper real*: um real mais real do que a própria realidade, como é o caso de cidades tipicamente reconstruídas para a visitação turística.

grupo, Walter, um antigo daimista paulista, é um dos condôminos da terra onde se localiza esta igreja.

Inicialmente, delimitaremos algumas das características das instituições que possuem relação não oficial com a *Unidade de Resgate*. Em seguida, tomaremos a biografia do líder, que nos parece emblemática, para depois analisar o ritual e a proposta do grupo – e pensar as implicações disto tudo.

A *Unidade de Resgate* é composta pela família do Walter (duas irmãs e um agregado), alguns amigos seus e pelo diretor da *Associação Povo da Rua*.[207] Algumas dessas pessoas são filiadas ao Santo Daime e outras não; Walter e uma de suas irmãs são diretores também da *Organização da Solidariedade Social (OSS)*.

A *Organização da Solidariedade Social* foi fundada na década de 50 e possui um vínculo histórico com a igreja católica. Composta atualmente por um grupo de cerca de 10 voluntários, a *OSS* dá apoio logístico a diversas instituições que trabalham com populações carentes. Através de uma parceria com segmentos empresariais nacionais, a *OSS* ajudou a fundar a *Associação Povo da Rua*. A *OSS* está inspirada num modelo antipaternalista que advoga a necessidade de romper com os laços de dependência adquiridos pelos moradores de rua no trato cotidiano com as instituições assistencialistas, o que reforçaria a manutenção de sua condição de excluído. Ao contrário, o *povo da rua* seria incentivado a participar ativamente no seu processo de transformação, que incluiria em última instância moradia e geração de renda.

A *Associação Povo da Rua* localiza-se em baixo de um viaduto da cidade de São Paulo (SP), em espaço cedido pela prefeitura. Esta instituição foi fundada há cerca de cinco anos e tem como coordenador geral o psicólogo Walter V., além de um conselho composto por membros da própria associação, empresários e da *OSS*.

A *Associação* oferece diversos serviços para moradores de rua. Estes têm como possibilidade associar-se à mesma, o que implica em algumas obrigações, como ajudar na manutenção do espaço, trabalhar na cozinha etc. Há cerca de quarenta membros associados, na sua grande maioria homens. Outra opção é pagar pelos serviços usufruídos e não se

---

[207] Os nomes das instituições nesta seção são fictícios.

associar. Entre tais serviços, temos: almoço, espaço para tomar banho, lavar roupa, corte de cabelo, enfermaria, bagageiro, psicólogos voluntários, entre outros.

Um dos principais projetos da *OSS* e da *Associação* é uma *Cooperativa* de catadores de papel, papelão e materiais recicláveis. É administrada por ex-moradores de rua. Esta atividade lhes permite uma forma de subsistência.

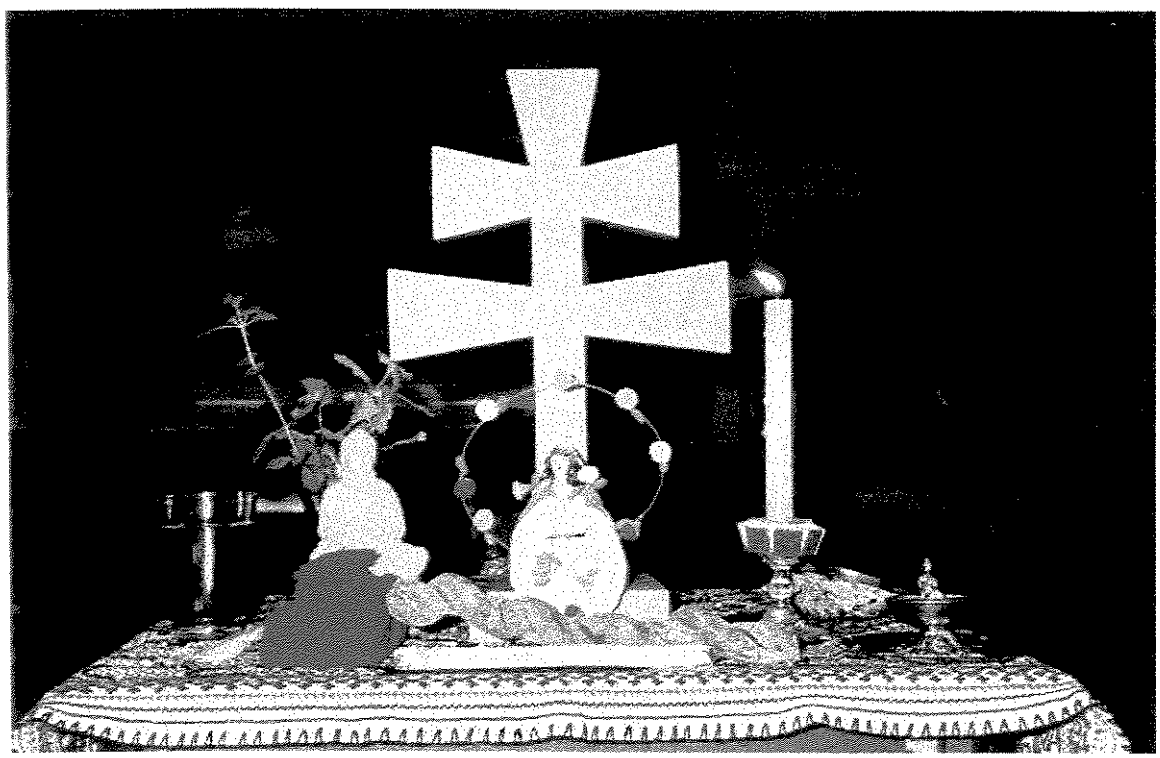
O associado que desejar poderá, eventualmente, passar a morar numa república (espaço cedido pela igreja) de membros da associação, localizada no Brás. A idéia é que eles se auto-gerenciem. A concepção do projeto da república para os moradores de rua prevê a passagem destes por quatro etapas consecutivas: *ambientação*, *resssocialização*, *participação* e *individuação*. No primeiro momento, seriam 100% subsidiados para chegar a uma autonomia completa na última fase (*Relatório da Unidade de Resgate*: 1998).

A *Unidade de Resgate* atende os moradores de rua da *Associação*, sobretudo aqueles que demonstrem um alto nível de mobilização interna para mudanças, inclusive com relação a diversos tipos de dependência; ou seja, há uma ênfase nos sujeitos que já se encontram no processo de *saída* desta condição. (Relatório, *op. cit*).

A *Unidade de Resgate*, é importante esclarecer, não possui um vínculo formal com a *Associação* nem com a *OSS*. Na verdade, a *Unidade* tem entre os seus quadros funcionários de ambas as instituições, mesmo porque *se trata das mesmas pessoas*. Vejamos agora um pouco da história da formação deste grupo a partir da biografia de seu principal articulador. Esta trajetória é emblemática pois traz consigo um novo tipo de contato intercultural: o do sistema do Santo Daime com o curandeirismo ayahuasqueiro peruano contemporâneo.

Walter é um advogado de 58 anos e desde 1972 trabalha com homens em situação de rua, sendo um dos diretores da *OSS*. O líder toma daime desde 1992 e possui uma intensa jornada pessoal no mundo das plantas medicinais. Já foi ao Acre algumas vezes, costuma ler sobre psicoativos e freqüentar congressos na área.

Em 1996-1997 foi ao Peru, onde visitou o (já mencionado) centro *Takiwasi* e realizou uma *dieta* nos padrões locais. Em 1997, visitou os índios juremeiros Xucurus. Em 1998 faz nova visita ao Peru, tomando ayahuasca com diversos curandeiros e submetendo-se a nova dieta.



22 – Altar da *Unidade de Resgate: Flor das Águas, Padrinho Sebastião!*: Buda, Nossa Senhora das Flores, Santo Cruzeiro e o cipó *jagube*.

Em 1998 Walter recebeu em sua casa um curandeiro peruano, José Campos, ex-funcionário do *Takiwasi*. Organizam alguns rituais com ayahuasca para interessados, onde Walter participa, junto com a sua equipe, como paciente. Inversamente, José visita o Santo Daime, porém não bebe a bebida junto a eles.

Em 1999 Walter recebe durante dois períodos diferentes outro curandeiro peruano, parceiro do primeiro, Roni Yon. Novamente, são organizados rituais *com la madre ayahuasca*. Roni, um pouco mais jovem que José, toma parte como observador em um ritual que a *Unidade de Resgate* promove para homens de rua. Em outra oportunidade, ainda, acaba dirigindo um trabalho para esta mesma população, junto com o grupo de Walter (observação: situação em que é utilizada a sua ayahuasca e não o daime). Passemos agora aos rituais propriamente ditos, marcados por tais trocas simbólicas e institucionais.

Os trabalhos com os moradores de rua geralmente são da modalidade classificada no Santo Daime como *cura*. Esporadicamente, ocorrem outros tipos de trabalho, como *concentração* e *cruzes*. São utilizados os hinários clássicos do Santo Daime bem como alguns hinos do Walter. Os últimos possuem uma métrica um pouco diferenciada, embora o imaginário simbólico seja bastante semelhante ao referencial daimista. Walter também faz uso de preces ausentes no CEFLURIS e de *orações cantadas* que ele teria *recebido*, seguindo a tradição do Santo Daime.

Nos trabalhos, diferentemente do Santo Daime, não é utilizada farda nem são separados homens e mulheres. De acordo com o grupo, isto ocorre não por causa de alguma divergência espiritual (cosmológica) em particular; a opção é, antes, produto de uma estratégia de acesso à população-alvo, demasiadamente desgastada com religiosos e instituições diversas. Desta forma, em avaliação apressada: os trabalhos possuem uma marca própria, porém inserem-se no modelo daimista.

No sítio, a *Unidade de Resgate* promove, ainda, diversas outras atividades com estes sujeitos marginalizados, como refeições coletivas, caminhadas, serviços de manutenção do espaço, *partilha de experiências* (conversas), fogueira, violão, canto e assim por diante. Estas atividades são concebidas como alternativas terapêuticas complementares e também eficazes.

Outro recurso são as *dietas*, um retiro (isolamento) inspirado nos moldes peruanos, que inclui, além do consumo de daime, banho de ervas e utilização de plantas vomitivas, como é o caso da *Awar Panga* (que causa vômito) e de uma mistura à base de côco (que causa diarréia). Até o momento, houve uma ênfase maior no consumo das plantas purgantes do que no retiro em si, porém as *dietas* tendem a se consolidar, podendo vir a atender também outros tipos de público.

Segundo os relatos de Walter e Luis Antonio (outro membro do grupo, que também trabalha na *Associação*), dez moradores de rua já tomaram daime com eles. Dois deles tomaram uma vez; um tomou duas vezes; cinco tomaram três vezes; um tomou quatro vezes e um se integrou ao grupo. Todos fizeram também as *limpezas* ou *purgas*. Outros dois fizeram só a dieta e não tomaram daime. O presente trabalho não pode nem tem por objetivo fazer uma avaliação sistemática dos resultados obtidos nestas experiências, porém vale destacar, a título de exemplo, um caso em particular, segundo os relatos dos informantes. Paulo, que estava presente no ritual do qual participei, era morador de rua, tem AIDS e problemas com o álcool. Segundo o grupo, vem passando, apesar de algumas recaídas, por um grande processo de transformação: passou a catar latinhas, está deixando de beber, colocou uma dentadura, comprou roupas novas e foi morar na república.[208]

O que é fascinante a respeito deste grupo?

Em primeiro lugar, a própria proposta de atender este segmento marginalizado e a possibilidade de comunicação, mesmo que indireta, informal e não oficial, com instituições que já possuem uma trajetória concreta neste sentido. Surgem assim, novas possibilidades terapêuticas para uma população que cresceu em 300% nos últimos cinco anos (*Relatório*, op. cit).

Em segundo lugar, a parceria com o sistema do curandeirismo peruano. Ela se dá, como vimos, através do *trânsito* São Paulo - Peru, produto de um interesse recíproco. A propósito, vale lembrar que além de Walter, outros dois membros da *Unidade de Resgate*

---

[208] O *Relatório de Atividades da Unidade de Resgate* (1998) oferece um material riquíssimo neste sentido, abordando sumariamente cada caso. Está dividido em três partes: a *síntese* traz uma apresentação da história de vida do morador de rua; o *relato dos trabalhos* indica como ele se portou durante os mesmos e as *considerações* são as avaliações das experiências de acordo com o grupo. A linguagem é estritamente psicológica e não faz referência aos símbolos religiosos do Santo Daime.

também foram ao Peru: Walter V. foi ao *Takiwasi* e ao *Rinquia* (centro coordenado justamente por José e Roni, próximo à cidade de Pucalpa), local visitado também por duas das irmãs de Walter. Tal intercâmbio é curioso historicamente, se pensarmos que o Santo Daime surge no Brasil na década de 30 a partir de uma reapropriação cristã da bebida de origem indígena. Simbolicamente, sinaliza uma possibilidade de abertura e comunicação entre sistemas potencialmente conflitivos. Há uma possibilidade de produção de reconfigurações e eventuais novas sínteses.

Tal *fluxo* evidencia a existência de uma *rede transnacional* de consumo da ayahuasca. A influência do curandeirismo no perfil da *Unidade de Resgate* se faz presente através da introdução da prática de dietas e utilização de outras plantas alheias ao sistema do Santo Daime. Mas também ocorre no interior dos próprios rituais com o daime. Por exemplo, a abertura dos trabalhos é feita evocando-se Juramidan (com uma fórmula semelhante à do CEFLURIS); entretanto, é requisitada também a benção de Don Solón, Don Pancho e Don Pablo, curandeiros com os quais Walter manteve contato no Peru e assim por diante.

Em terceiro lugar, a relação da *Unidade de Resgate* com o Santo Daime evidencia alguns aspectos importantes acerca da natureza deste último. O grupo é respeitado pelo CEFLURIS e, embora não seja filiado, também não é rejeitado. Isto indica que o Santo Daime é um sistema eclético e inclusivo, que possui uma capacidade tolerante de conviver com as diferenças e um enorme pluralismo interno. O que, é importante ressaltar, não deixa de ser uma forma de estratégia política e expansionista, que vem, aliás, gerando êxito.

Devido ao fato de o grupo ser recente, não é possível determinar com precisão a hierarquia interna entre o Santo Daime e o curandeirismo neste caso: como afirmamos, o perfil é basicamente o de um ritual daimista, embora haja diferenças. Existe, não obstante, uma tendência à valorização - pelo menos retórica - do elemento indígena. O resultado deste flerte é imprevisível.

Para ilustrar e introduzir o leitor na realidade pesquisada, segundo os termos nativos, narro o seguinte episódio. Participei de um trabalho liderado por Roni com ayahuasca em abril de 1999 que foi definido pelo mesmo como *cruzadera*. Trata-se de trabalhos em que entidades nem sempre de luz ficam tentando interferir no bom desempenho da sessão.

Walter interpretou o mesmo evento como fruto de uma *briga no astral* entre o seu *caboclo Sete Estrelas* e as entidades protetoras de Roni. Temos presente aqui o mesmo tipo de questão que foi abordada anteriormente, quando discutimos as cosmologias do *Caminho do Coração* (cf. noção de *choque de egrégoras* etc). Os desdobramentos deste trabalho poderão implicar, neste sentido, no desenvolvimento de conflitos tanto internos como entre a *Unidade de Resgate* e os demais daimistas.

Somente pesquisas futuras poderão estabelecer se a troca Santo Daime-ayahuasqueiros peruanos far-se-á presente também no sistema de lá, através da introdução de novos elementos oriundos daqui. José Campos não tomou o daime; já Roni (segundo Walter) está muito interessado no fenômeno da *possessão*. Como afirmamos em outro momento, esta é uma faceta sedutora do Santo Daime no Brasil: a introdução de referências do universo afro na história do consumo deste enteógeno. Se as viagens de Roni ao Brasil vierem a produzir mudanças efetivas no seu trabalho com a ayahuasca, isto poderá gerar conflito com os demais curandeiros locais tradicionais. De qualquer forma, fica patente que as categorias *moderno* e *tradicional* são relativas, contrastivas e híbridas, argumento que tentaremos desenvolver em maior detalhe a partir de agora.

5.1.2. *Associação Beneficente Luz de Salomão* (ABLUSA)

Temos aqui o exemplo de como também a União do Vegetal fornece contribuições para o quadro dos neo-ayahuasqueiros urbanos. Trata-se de um pequeno grupo liderado por Wilson, um psiquiatra e ex-Mestre da UDV, que foi membro titular do CONFEN de 1991 a 1994. Ele é o presidente da *ABLUSA*, que tem como proposta auxiliar moradores de rua na recuperação de suas dependências químicas e reintegração na vida social, embora este seja ainda um projeto incipiente[209].

Wilson, como alguns dos demais neo-ayahuasqueiros, é uma figura polêmica. Possui crenças que o marginalizam em relação à medicina oficial e seus valores. Despertou a curiosidade da imprensa em 1997 e 1998 (cf. O Estado de São Paulo, 10/03/98) e recebe

[209] No Anexo 2 são descritos os rituais da ABLUSA com o vegetal e discutidos em detalhe etnográfico como ela opera, analogamente a outros neo-ayahuasqueiros, rupturas e continuidades com relação às religiões ayahuasqueiras tradicionais (no seu caso, com relação à UDV).

ameaças de perder o seu registro no Conselho Regional de Medicina. Também é freqüentemente criticado por alguns de seus antigos companheiros da UDV.

Realizei três entrevistas com Wilson e com diversos outros membros do grupo.[210] Participei de diversos rituais da ABLUSA nos anos de 1998, 1999 e 2000. Uma versão preliminar do texto foi discutida com Wilson.

Wilson possui uma grande barba, aspecto que o diferencia imediatamente da UDV, onde não se recomenda o uso da barba pelos homens (no Santo Daime, ao contrário, a barba é signo de poder e sabedoria: por exemplo, Padrinho Sebastião possuía uma longa barba branca, que também é adotada por Alex Polari, atual vice-presidente do CEFLURIS).

Na juventude, Wilson fez teatro e foi trotskista; segundo conta, sempre foi um *anarquista*. Posteriormente, formou-se em psiquiatria e se especializou no tratamento de dependências químicas. Desde 1997 tem uma empresa chamada *Instituto Hermes de Transformação Humana*. Esta engloba o seu trabalho como psiquiatra em consultório (sendo muitos de seus pacientes do mundo ayahuasqueiro urbano) e cursos, conferências e vivências em congressos e entidades educacionais, bem como consultorias empresariais na área de desenvolvimento humano. Tem 46 anos, está no seu segundo casamento e tem uma filha. Mora num sítio em Santa Isabel, a uma hora da cidade de São Paulo.

Wilson bebeu a ayahuasca pela primeira vez em 1982, quando tinha 28 anos, na União do Vegetal em Campinas/SP (núcleo Lupunamanta). Teve uma ascensão dentro da instituição relativamente rápida: em 1987 já era Mestre. Fez, como todo bom ayahuasqueiro, algumas viagens ao norte do Brasil.

Aos 35 anos teve uma grande crise, que atingiu todas as esferas da sua vida – profissional, afetiva e religiosa. Em 1988 devolveu a sua camisa bordada com a estrela de mestre, devido a este *balanço* interno.

Em 1989/90 voltou a beber o chá sozinho em sua casa. Acabou formando um pequeno grupo de estudos. Este depois foi abolido, pois segundo ele as pessoas queriam *apenas beber o chá e ficar mirando*. Ficou uns dois anos sem tomar a bebida e quando voltou já não foi mais no âmbito interno da UDV.

---

[210] Ver relação completa das entrevistas no final deste trabalho.

23 – Wilson (barba) e Nízia, líderes da *ABLUSA*, bebendo o Vegetal.

Paralelamente, Wilson realizava nesta época um trabalho voluntário de distribuir uma sopa para moradores de rua uma vez por semana, no Largo de Santa Cecília, na cidade de São Paulo (SP). Wilson afirma que sempre gostou de trabalhar com *as margens*: para ele, *onde há maior obscuridade haveria maior quantidade disponível de luz ou quantum de consciência.* Estas idéias ecoam a análise de Turner (1974b) sobre a força mágica e simbólica dos pobres e excluídos em nossa sociedade, força esta diametralmente oposta à posição estrutural que ocupam.

O projeto, chamado ALIMENT*ARTE*, tem como objetivo unir à alimentação, a arte: recuperar a dimensão lúdica, afetiva e artística do morador de rua. A arte é tida por Wilson como um poderoso instrumento de resgate da auto-estima e da dignidade. A arte contemplaria, ainda, uma possibilidade de comunicação universal, transcendendo os limites da origem social, do grupo étnico, da idade, do gênero etc. Finalmente, a arte teria sido eleita pois representaria um canal que ainda conserva suas potencialidades para um grupo desagastado e abandonado pelas políticas oficiais.

Wilson voltou a tomar então o chá por conta própria. Segundo seu relato, numa sessão teve uma revelação: deveria unir o trabalho que desenvolvia com os moradores de rua com a *hoasca*. Ou seja: sua inspiração apontava-lhe que o grupo de voluntários que fazia com ele o trabalho na rua - até então completamente desvinculado da sua trajetória como *hoasqueiro* - deveria tornar-se *o lado espiritual* deste mesmo *trabalho social*. É o nascimento da ABLUSA, que tem como marco o início do ano de 1999. Para Wilson, a relação entre moradores de rua e ayahuasca faz sentido na medida em que:

> "Para morador de rua precisa de um tratamento de choque, porque ele tem uma estrutura degradada muito evidente. E para romper com essa estrutura é preciso alguma coisa que cause um choque. E não conheço nada mais eficiente para romper esta estrutura do que a ayahuasca. A pessoa bebe e de repente numa visão pode se encontrar com Nossa Senhora... ou com um pensamento que vem de dentro dele: "o que quê é que você está fazendo da sua vida? Sai dessa!"

O trabalho de Wilson com moradores de rua é ainda incipiente. A distribuição da sopa já ocorre há três anos e o trabalho com a hoasca há dois. No primeiro semestre de 1999 o *Alimentarte* chegou a seu clímax: de 200 a 400 moradores de rua passaram a frequentá-lo por semana; houve a adesão voluntária de diversos artistas na rua e mais

doações de alimentos; ainda, foi organizado um *show* beneficente e uma ampla cobertura na imprensa. Entretanto, paradoxalmente, o trabalho na rua sofreu um processo de enxugamento, pois outros grupos espíritas passaram a oferecer o mesmo serviço no mesmo local uma hora antes. Assim, o que era uma enorme fila de moradores de rua, virou uns gatos-pingados soltos aqui e ali.[211]

A idéia da distribuição da sopa é permitir um contato mais pessoal e direto com os moradores de rua. A partir deste contato, os indivíduos mais interessados em reverter sua situação podem ser convidados a participar da sessão sob supervisão do Wilson. Note-se que este sistema foi idealizado pelo grupo e até o momento *apenas um caso* foi levado a cabo com êxito. Trata-se de Seu Humberto, o qual tive a oportunidade de entrevistar. Vejamos a sua trajetória, considerando que ele constitui um exemplo – as possibilidades futuras sonhadas para o seu trabalho pelo fundador da ABLUSA, este médico místico.

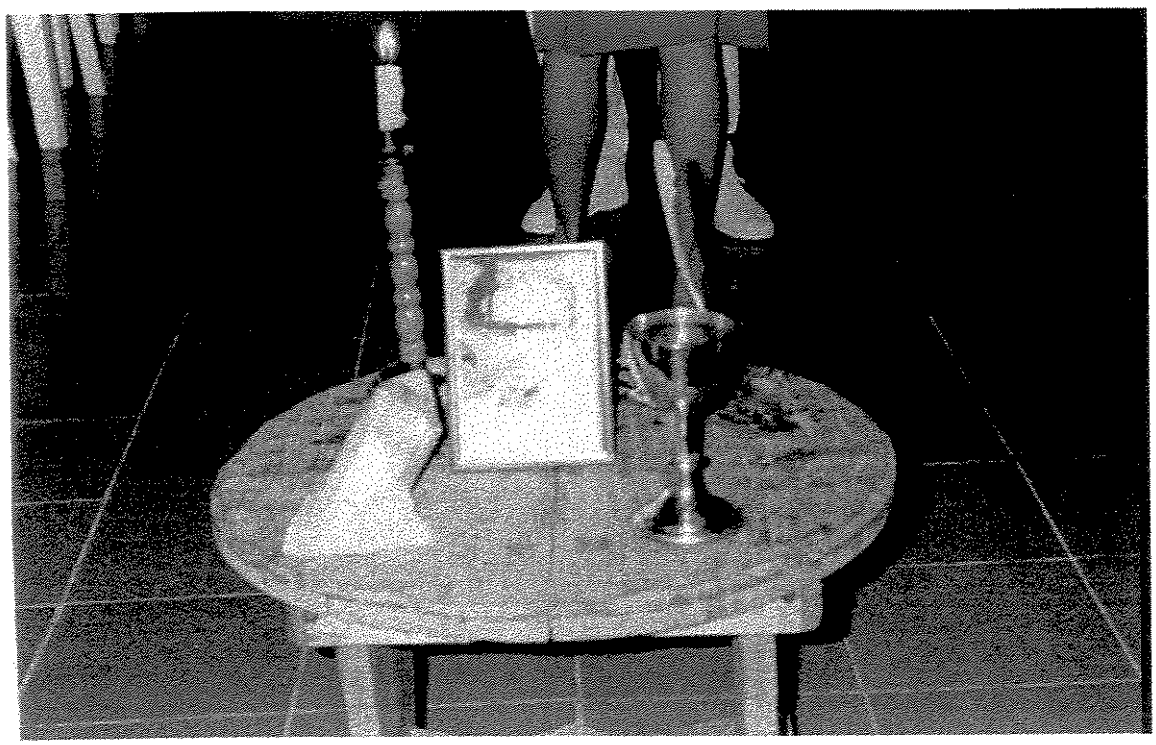
Seu Humberto está na faixa dos seus cinqüenta anos. Quando criança, trabalhava num engenho em Alagoas e veio para São Paulo ainda *de menor*. Aqui exerceu diversos ofícios: trabalhou em uma panificadora, em uma fábrica, como mecânico e num sacolão. Com 22 anos se casou e teve quatro filhos.

Conheceu o *crack* através de um colega de trabalho e se viciou, segundo conta, de modo incrivelmente rápido. Toda a entrevista, na verdade, consistiu numa narrativa dramática acerca do seu abandono progressivo da *vida na sociedade*. Passou a consumir cada vez quantidades maiores de maconha e sobretudo o *crack* e o *resinado* (uma mistura dos dois). Ele perdeu primeiro o emprego, depois a mulher e os filhos e os seus objetos pessoais. Segundo ele, isto foi uma "rasteira do Inimigo, o Diabo Satanás". Nesta época, freqüentava diversas igrejas evangélicas, e embora toda a comunidade estivesse fazendo uma vigília por ele, acabou acontecendo o pior: ficou sem nada e foi para a rua, onde ficou durante cerca de três anos.

Seu Humberto conta que conseguiu arrumar uma *guarita* (quartinho) em um campo de futebol no Bom Retiro, sem banheiro nem janela, onde ficou por volta de um ano e meio. Continuava consumindo *crack* e tentando fazer uns bicos. De acordo com ele: "fiquei sujo,

---

[211] Segundo relatos recentes, relativos à fase final desta pesquisa, a situação na rua teria se revertido novamente: a sopa estaria mobilizando outra vez boa quantidade de moradores de rua.



24 – Altar da *ABLUSA*. No centro, foto do Mestre Gabriel. Os Quatro Elementos.

imundo, barbudo, cabeludo, quase que descalço". Negociou sua carteira de identidade com um traficante e perdeu contato com a sua família, pois tinha vergonha que eles o vissem neste estado. Continuava freqüentando a Igreja, agora a *Universal do Reino de Deus*, onde segundo relata "chorei muito pelos canto das parede, arrependido". Como seus colegas de rua, passou a freqüentar entidades assistencialistas. Foi numa destas ocasiões que ouviu falar da *sopa do jabá, uma sopa boa, cheia de carne*.

Tomou contato aí com o grupo da ABLUSA. Viu neles a possibilidade de sair daquela situação. Aproximou-se progressivamente e o grupo acabou lhe arrumando primeiro umas roupas, depois moradia e emprego. Começou a participar dos rituais com o chá, que segundo ele, o teriam ajudado a vencer, junto com sua fé na Bíblia, o problema da dependência. No início, segundo conta, ficou desconfiado de tomar a bebida, não por pensar que se tratava de uma *droga* mas sim talvez *coisa do Diabo*:

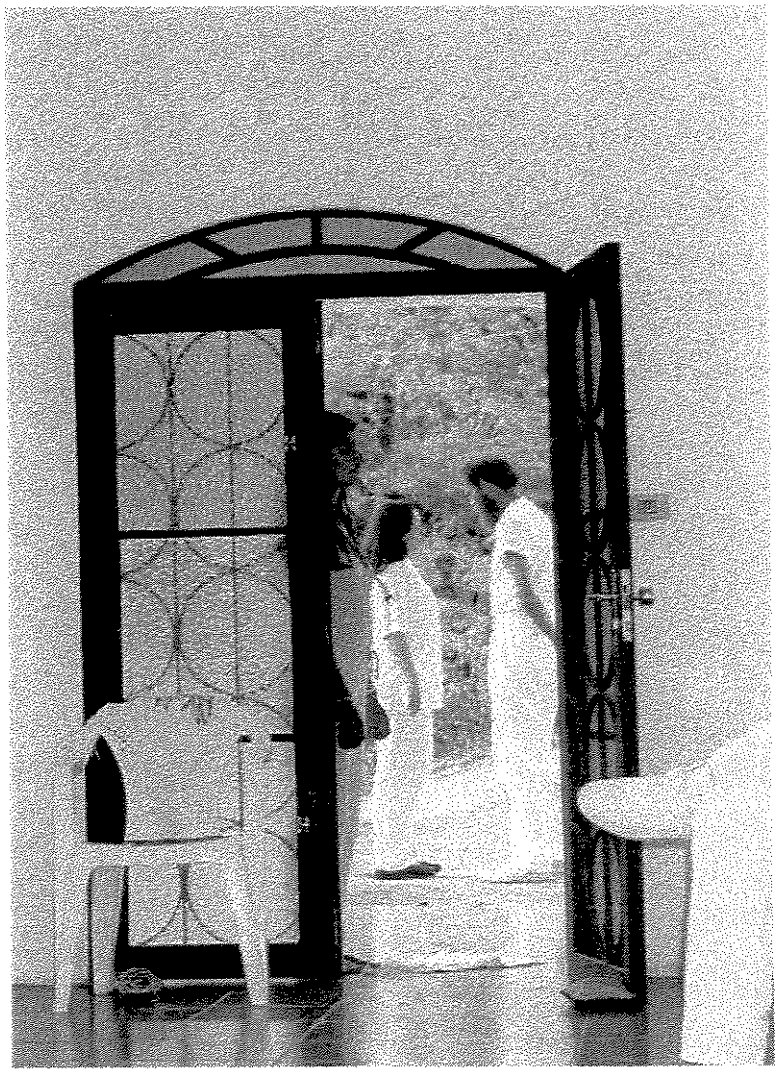
> "Apenas logo nos início, eu fiquei com uma certa dúvida devido que todo mundo se veste de branco (...) e tinha uma vela acesa, e tinha um incensário e como eu venho de uma religião evangélica e tava sempre freqüentando a igreja eu comecei a ficar com uma certa dúvida dentro de mim, né? Eu digo: "Meu Deus, eu tô servindo a candomblé, a macumbaria." Eu tava trazendo isso na minha mente como mesa branca. Então eu num poderia tá servindo a Deus e tá servindo ao Diabo."

Esclareceu suas dúvidas com o grupo e prosseguiu freqüentando o mesmo. Segundo S. Humberto, deixar o crack representou uma terrível luta interna, porém acabou por atingir seus objetivos. Nas suas palavras:

> "o chá é um caminho de luz. Quando eu fiz uso do chá pela primeira vez eu me senti bem, me deu mais força prá mim num praticar mais o uso de droga (...) e tem me dado força. O chá abriu a minha mente, tirou todos os pensamentos negativos, todas as coisas má que eu andava praticando... eu me senti realmente, nas premera sessão que eu participei, lavado espiritualmente. Isso também num deixando de ir todos domingos na Igreja".

A propósito, sua trajetória vem ao encontro das discussões realizadas neste trabalho sobre o sincretismo religioso (ver capítulo 3). Vejamos como isto se dá no caso de Seu Humberto:

> "Eu estive observando que dentro do trabalho é usado o nome de Deus, é usado as palavras de paz, tem rezado o Padre Nosso com



25 – Wilson com a sua maraca.

> Ave Maria. Eu trago esse trabalho como religião. A minha religião é evangélica. Eles num são evangélico (...) como eu vi que tava me fazendo bem e eu me sentia feliz, eu também num acho porque motivo eu num participar, num tem nada a ver uma coisa com outra, num se mistura uma religião com outra".

Concluindo, ele avalia que a sua religião mesmo é a evangélica, mas que foi uma *benção* Deus ter colocado o grupo da ABLUSA e o chá no seu caminho.

Quando lhe perguntei sobre as diferenças entre o *crack* e o vegetal, eis sua resposta:

> "As alucinações que eu tinha com o *crack* era completamente diferente (...) depois que fazia uso do crack, eu via pessoas, via chamar meu nome, eu via em volta pessoas que parecia que tava se aproximando de mim, ficava com medo de tudo, olhando de um canto prá outro, para que alguém vinha me fazer um mal... completamente diferente. Depois que eu usava, eu num conseguia dormir, ficava atento, com medo, com receio, eu olhava prás parede, parecia que eu tava vendo coisas e bichos, ficava com essa alucinação. E quando eu uso o chá eu vejo coisa bonita, diferente. Tanto que tem um quadro lá da sala que lembra muito uma visão que eu tive num sonho, dormindo...."

Seu Humberto passou um bom tempo como responsável pela preparação da sopa. Atualmente, trabalha com Wilson no sítio, onde também mora. Procurou novamente a família, embora não tenha sido possível reatar com sua esposa. Continua freqüentando a igreja e as sessões com o vegetal, onde eventualmente faz algumas intervenções. Segundo ele, seu papel no grupo é:

> "que nem, você chegou nesse interruptor. Ligou, acendeu uma luz. Então eu tenho que ser uma luz neste trabalho. Prá que as pessoas que tão lá fora [na rua] vejam em mim o resultado deste trabalho."

Entrevistei outros dois moradores de rua que estavam tomando ayahuasca com Wilson: o casal Napoleão e Cida. O grupo os ajudou a sair das ruas, arrumando-lhes casa e emprego. Porém, apesar do aparente êxito, eles desapareceram e não deram mais notícia. Segundo boatos no sopão, voltaram para a rua e continuam consumindo *crack*. Atualmente, não há nenhum morador de rua em tratamento: o grupo optou por se fortalecer mais e a partir daí voltar a receber novamente o *povo da rua* interessado (e preparado) para o processo de transformação.

A *ABLUSA* tem um projeto de construir uma clínica para dependentes químicos, incluindo moradores de rua. Esta teria como objetivo ser auto-sustentada, através do plantio de horta, ervas medicinais, alimentos orgânicos, produção de artesanato com materiais recicláveis. Esta instituição, inspirada nos moldes do *Takiwasi* (Peru), uniria conhecimentos da medicina tradicional com a utilização ritual da ayahuasca. Wilson afirmou que já recebeu também instruções do *Alto* de que deve se preparar para trabalhar com a *hoasca* em presídios.

Para os nossos objetivos, vale ressaltar que, como vimos, o trabalho deste psiquiatra é um outro caso exemplar de novos usos urbanos da ayahuasca.[212] Algumas das suas características são: uma rica trajetória pessoal, liderança carismática, circulação intensa entre os diversos grupos, uma relação ambígua com a matriz da qual deriva. São rejeitados e ao mesmo tempo mantidos ou ressignificados aspectos da instituição *mater*. São introduzidas rupturas significativas a partir dos referenciais Nova Era. Sua proposta traz algum tipo de novidade e recorta para si um novo tipo de público especializado. As questões do *moderno* e de *tradicional* são retematizadas, com maior ou menor grau de conflito.

5.1.3. Ayahuasca e música

Um dos outros novos usos urbanos da ayahuasca é relacionado à música. Trata-se do trabalho realizado por *Mano*. Este músico, que não cheguei a conhecer pessoalmente, não quis conceder entrevista para esta pesquisa.[213] Ele é um músico brasileiro *new ager* que divide o seu tempo entre Brasil e Europa. Mano foi da época do início da Igreja Flor das Águas (final da década de 80, início de 90), a primeira Igreja do Santo Daime em São Paulo. Em linhas gerais, o artista/líder tem como objetivo *a utilização da ayahuasca para o desenvolvimento dos talentos musicais*.

Mano tem cerca de 45 anos, é casado e não tem filhos e foi descrito como um homem muito carismático e doce. Toca violão, violino, cavaquinho, bandolim, teclado, kalimba, cítara, vaso (instrumento de percussão), entre outros instrumentos, possuindo

---

[212] Ver também ANEXO 2.

[213] Mano é um pseudônimo. Os dados que se seguem foram coletados a partir de depoimentos do Janderson, Mara, Chandra, Tico e Silvio (os dois últimos são fardados do CEFLURIS; Silvio é flautista; ambos já participaram dos trabalhos com Mano). Serviram como fonte também os CDs do Mano, bem como gravações de fitas de seus rituais.

diversos CDs gravados. Ele é o líder de um ponto independente de daime numa pequena cidade da Europa, o *Céu dos Alpes*. Aí não utilizam as fardas clássicas do Santo Daime, apenas roupa branca e uma estrela no peito: uma espécie de releitura contemporânea e *clean* da estética cabocla. O *Céu dos Alpes* é fechado, sendo composto por um pequeno número de pessoas que o acompanha há alguns anos. Eventualmente, Mano visita o CEFLURIS, para participar por exemplo de um hinário oficial (situação em que ocorrem bailados).

Junto com estes europeus e com sua mulher (brasileira), Mano regravou todo o hinário do Mestre Irineu, bem como diversos hinos do P. Alfredo e outros do CEFLURIS, emprestando-lhes um novo arranjo musical. Vale lembrar que os hinos são todos cantados pelos estrangeiros em português: o daime lhes teria ensinado o idioma – tema que já foi discutido anteriormente neste trabalho. Na sua releitura, Mano utiliza diversos instrumentos que não estão presentes nos rituais do CEFLURIS (nestes últimos encontramos: violão, sanfona, maracá, atabaque, flautas e pandeiro). Lembramos, a propósito, que o próprio CEFLURIS introduziu uma série de novos instrumentos em relação aos utilizados anteriormente nos rituais de Mestre Irineu (MacRae 1992).[214] Mano faz um novo arranjo para os hinos, porém as letras dos mesmos são mantidas – ainda que cantadas em estilo diferente do CEFLURIS. Alguns hinos, além disso, foram transformados em mantras. Mano não possui hinos próprios – o que é um dado significativo, pois no CEFLURIS um dos sinais mais evidentes de envolvimento com a doutrina é o fiel passar a receber hinos ele mesmo. Mano, ao contrário, segundo Chandra, *compõe musicalmente os hinos*.

Como não pude entrevistar diretamente o líder, não sei quais são as suas formulações a respeito do seu próprio trabalho, como ele dimensiona a relação entre ayahuasca e música. Como sabemos, a mesma amplifica a percepção musical. Segundo os relatos, mais do que objetivos espirituais, terapêuticos ou filosóficos, Mano estaria voltado sobretudo para a dimensão *estética*.

---

[214] Este tema é interessante e ainda está por ser aprofundado: os primeiros recursos adotados por Mestre Irineu, como assobios (que serviam como chamadas segundo Cemin 1998) e caixinhas de fósforo para acompanhar o bailado, passando pelas inovações do CEFLURIS, para as cítaras, tablas e kalimbas utilizadas por Mano. Amaral observa que quando há absorção de músicas relacionadas com rituais mágicos ou religiosos essas músicas estão menos sujeitas a variações e ornamentos, sendo menos freqüente a permissão de "desvio criativo" (Amaral 1998: nota 131).

Os trabalhos de daime realizados por Mano foram descritos a partir de termos como *amor transformado em sonoridade, fusão no infinito da música, lúdico, alegria* e *leveza*.

Mano promove *workshops* musicais em diversos países do mundo. No ano de 2000 está prevista uma viagem para Costa Rica (para uma comunidade *sannyasin*), Suíça, Itália e Espanha. Em cada local, Mano arrebanha pessoas para participarem de seus *worshops* e músicos amigos para participarem dos rituais. Chandra avalia que há um grupo de cerca de 80 pessoas ligadas a ele ao redor do mundo, muitos sannyasins, alguns sufis, artistas, terapeutas, e ainda uma população bastante heterogênea.

Nos *worshops*, as pessoas são incentivadas a tocarem diversos instrumentos, aprendem movimentos rítmicos e cantam. Os *workshops* também servem como uma espécie de ensaio para os trabalhos com daime, embora não seja obrigatório participar dos mesmos (e, ao contrário, nem sempre é possível participar dos trabalhos sem estar também inscrito nos *workshops*). Ele cobra R$ 70 a 150,00 pelos seus *workshops* de um a três dias que incluem o trabalho de daime. Nestas viagens, faz ainda apresentações de música e vende os seus CDs (sem hinos - as regravações dos hinos são de circulação restrita).

Mano não possui um grupo próprio de músicos que o acompanhe nestas viagens, apenas o grupo fixo do Céu dos Alpes com o qual regravou os hinos. Está, contudo, formando um trio de *músicas para rituais* com Chandra (oráculo musical, kalimba, vaso, música new age) e Jorge[215] (tabla, *talking drum* e música étnica).

Os trabalhos de daime, o *Encontro com o Rei*, possuem, em linhas gerais, três fases.

Na primeira, cantam-se hinos do Santo Daime, sempre as regravações feitas por Mano. Pode haver um bailado, onde homens e mulheres são separados (como no CEFLURIS), embora diferentemente do último, o bailado possa ser acompanhado somente com a melodia dos hinos pelos instrumentos, sem o canto. Nesta fase, a maioria dos participantes pode tocar os instrumentos. Pode haver um partilha inicial de experiências (conversas) e a utilização de algumas orações e defumações.

Na segunda fase, homens e mulheres podem se misturar. Com a luz mais baixa, os participantes são convidados a sentar (ou podem deitar, se assim desejarem). São escutadas fitas elaboradas por Mano com *músicas universais* instrumentais. Estas são bastante

ecléticas (indígenas, indianas, célticas, sufis, mantras ou mesmo MPB). As músicas são entremeadas com sons da natureza: músicas do mar, sons da floresta, som de tempestade.

A última fase do trabalho foi descrita como *show*, recital e/ou audição. Nesta parte, há música ao vivo, uma *jam session* sob efeito da ayahuasca. Aí participam apenas os músicos profissionais. Não há cantos. Mano, por exemplo, pode entrar com um solo de um hino do Mestre Irineu e os demais interagem com ele como num *organismo vivo*. Aliás, é aqui que se dá o seu comando do trabalho: ele atua como o maestro. Eventualmente, podem gravar um CD do ritual. Finalmente, o trabalho pode ser fechado bailando-se *o Cruzeirinho* do Mestre Irineu.

O uso da música por Mano afasta-se do padrão dos hinos e bailados do Santo Daime. Como vimos (cf. seção sobre *hinários*, capítulo 2), para os daimistas os hinos, como textos sagrados, não podem ser alterados, não podem sofrer interferência humana.[216] Isto vale tanto para os conteúdos das letras como para a própria estrutura musical. Em outras palavras, a música não só transmite mensagens, ela é, ela própria, uma mensagem (Polari 1984; Pacheco 1999: 19-20; para o termo "doutrina musical", ver MacRae 1992).

Esse contraste entre música sacra e música profana levará a conflitos entre daimistas e músicos ayahuasqueiros como Mano? A resposta não é evidente e devemos ter em mente os casos de outras igrejas onde o uso ritual da música convive com sua comercialização (pensemos no caso de pontos de candomblé e umbanda e na música evangélica). A comercialização de músicas "ayahuasqueiras" talvez democratizasse o acesso aos hinários – que hoje circulam em fitas gravadas artesanalmente, como objetos eles próprios quase sacros.

---

[215] Pseudônimo.

[216] O mesmo vale para a Bíblia, o Corão, os mitos de origem etc: seu valor e magia residem na transmissão daqueles supostos *mesmos* conteúdos de geração a geração. Cemin (1998: 120) narra um episódio curioso, que contribuiu para a cisão de uma parcela do CECLU- Alto Santo (Porto Velho, RO), dando origem a uma pequena dissidência. Um dos membros propunha a "correção" dos hinários para o português culto. O então presidente do centro opunha-se terminantemente, argumentando que o "hino não é inventado, é doação divina", devendo pois, ser cantado "como foi recebido do astral". Este episódio, afirma a autora, acabou por contribuir para a ruptura. Ela interpreta a disputa, entretanto, não em função da importância da palavra e sim da "pessoa social", isto é, das identidades sociais que demarcam tais opções. A explicação fornecida pela autora, me parece, não atribuiu a devida importância à dimensão da palavra. Talvez esta interpretação ocorra devido à sua leitura, segundo a qual enquanto na UDV se atribui força à palavra, no Santo Daime há uma ênfase especial na força do pensamento. (1998: 106)

Mais especificamente, podemos pensar num *campo de musicalidade ayahuasqueira brasileira*: a circulação de hinos entre ambientes e significados. Os hinos são utilizados pelo Alto Santo e pelo CEFLURIS, ambos auto-identificados como continuadores da obra do Mestre Irineu pelas diversas dissidências e pelos neo-ayahuasqueiros. A UDV permanece mais isolada, porém há intercomunicação através das suas margens (dissidências). Este campo, como é o caso das demais esferas, extrapola as fronteiras locais. No grupo do Wilson e do Walter, por exemplo, são cantados alguns ícaros do Takiwasi. No Santo Daime (cf. Hinário da Lua de Léo Artése), ou no caso dos neo-ayahuasqueiros aparecem chamadas evocando *Wiricuta* e a *Pacha Mamma*. Tudo isto compõe um amplo espectro simbólico e musical comum que constitui a formação de uma tradição transnacional de consumo da ayahuasca nos tempos atuais.

A comunicação entre os sistemas se dá por meio de um profícuo diálogo simbólico, mediado por relações de poder. Assim, na Barquinha da D. Xica Gabriel, Juramidam perde a centralidade para virar mais uma entidade presente no panteão mítico, o *Príncipe Juramidam*, saudado nos salmos. Como tentei argumentar ao longo deste texto, a dinâmica de expansão, diversificação e ressignificação deste campo revela a riqueza do mesmo. O exemplo de Mano indica as possíveis conseqüências fascinantes, do ponto de vista antropológico, do diálogo entre os grupos ayahuasqueiros brasileiros e outras tradições urbanas - aqui especificamente, a introdução recente do Santo Daime na Europa, nos EUA e no Japão. Ney Matogrosso, ex-daimista, por exemplo, regravou um hino do Padrinho Alfredo... O que me parece relevante assinalar aqui é que cada vez mais *a cultura ayahuasqueira passa a fazer parte da cultura popular brasileira*,[217] mesmo que este processo não se revele de maneira imediata para nós.

5.1.4. Ayahuasca e teatro

Ana Vi coordena atualmente um trabalho com a ayahuasca voltado para atores de teatro da cidade de São Paulo. Desde 1997 tem um pequeno grupo composto por cerca de

---

[217]Um dado curioso é que ao lado das religiões brasileiras considerados oficiais pelo guia de Viagens *Loleny Planet* (2000: 65), como o catolicismo, os cultos de origem afro e o kardecismo, o Santo Daime e a UDV passaram a ser incluídos, desde edições recentes, na categoria "outros cultos" (segundo o guia, cultos *indígenas* que teriam *se popularizado*).

30 pessoas, denominado *Porta do Sol*.[218] Fiz duas entrevistas com ela e uma com Marcos (ator do *Teatro Oficina*).[219] Participei de um ritual com *Daime* e outro com *San Pedro* na casa de Ana Vi, o último liderado por Agustín (ver abaixo). Uma primeira versão desse texto foi discutida com Ana Vi e um dos membros de seu grupo através de uma série de e-mails.

Ana Vi, segundo seu relato, filiou-se ao *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento* aos 17 anos e durante anos freqüentou grupos teosóficos ligados a Blavatsky. Define-se como terapeuta, tendo se formado em astrologia e acupuntura. Conheceu a ayahuasca pela primeira vez em 1984, em Cuzco, no Peru. A partir de 1989 começou a participar de rituais da UDV e do Santo Daime. Freqüentava o ponto *Estrela do Oriente*, que, como vimos (capítulo 1), era liderado por Janderson. Conta que começou a "canalizar entidades de todos os tipos", apesar de nunca ter sido "médium de incorporação" antes e de nunca ter experimentado um fenômeno análogo antes de tomar o daime.

Nesta fase, viajou com Mano para uma temporada na Europa. Mano é um músico, que como vimos acima, lidera um grupo "alternativo" de daimistas. Ana Vi recebeu a sua estrela (ver seção sobre *fardamento*, capítulo 2) de daimista nesse grupo.[220] Ana Vi recebeu então em sua casa um índio de origem quéchua com problemas de álcool e drogas, Roman, que depois passou a desenvolver seus próprios trabalhos, conforme veremos adiante, na seção *neonativos*. Resolveu ajudar a curá-lo e passou a levá-lo ao Santo Daime. Participou de um *feitio* onde, segundo relata, *contatou* o Mestre Irineu, que conversou com o *feitor de daime* (o responsável pela preparação da bebida) a respeito dela. Este teria sido o primeiro marco significativo da sua trajetória como líder.

Algum tempo depois, conheceu Agustín, um peruano que trabalha com o cacto *San Pedro*, num congresso sobre magia (ver seção *neonativos*). Ao voltar para o Brasil, Agustín lhe traz ayahuasca do Peru. Começa a partir daí a realizar trabalhos com uma série de

---

[218] Segundo Ana Vi, a Porta do Sol localiza-se em La Paz (Bolívia) e faz parte de Tiahuanaco, uma cultura pré-incaica.
[219] Pseudônimo.
[220] Este é um dado importante: diferentemente de outros neo-ayahuasqueiros, Ana Vi, assim como Mano, não teve um pertencimento longo nem uma adesão formal ao Santo Daime. Por isso, ela não vê as suas atividades como uma ruptura com o CEFLURIS. E isto talvez permita, também, que ela tenha desenvolvido um sistema que se afasta mais em relação à matriz de origem do que os demais.

"índios urbanos" que freqüentam sua casa em São Paulo, entre eles Roman. Ana Vi conta que *intuiu* que deveria se preparar para desenvolver o seu próprio trabalho. Continuou freqüentando o Santo Daime, sentindo-se sempre, porém, desconfortável na situação de freqüentadora, *canalizando* muito durante os trabalhos, "na busca de tentar entender o que ocorria comigo". Conhece então Ramos, personagem já conhecido nesta dissertação, que passa a lhe fornecer daime.

Neste período, que qualifica como uma fase em que estava fazendo um *estudo* sobre as possibilidades do seu próprio trabalho, conhece um astrólogo cubano, Héctor. Este lhe pergunta se ela daria ayahuasca para um grupo de teatro. Ana Vi afirma que teve uma visão de Mestre Irineu, afirmando que *"nada devia temer"*. A peça em questão era as *Bacantes*, dirigida por José Celso Martinez Corrêa, diretor do *Teatro Oficina*. [221]

As Bacantes conta a história de Baco, Dioniso, o Deus da embriaguez, filho de Júpiter e Sêmele. Ele chega a Tebas e não é aceito como Deus pelo governador, Penteu, filho de Agave (irmã de Sêmele e filha como ela de Cadmo). Baco seduz Penteu para as Bacanais, festas realizadas em seu louvor, colocando-o em uma cilada que o leva à morte (Lannes 1993). As festas báquicas eram festas ao ar livre, com baile, vinhos e mulheres, que procuravam proclamar o delírio, atributo do Deus da alegria desenfreada. Elas são tidas como as primeiras representações teatrais. Dos coros que animavam as danças nasceram a tragédia e a comédia (Lannes, *op. cit*). O espetáculo foi dirigido por José Celso e tinha Marcos no principal papel, o de Dioniso. O elenco era composto por um coro, uma banda e diversos atores, num total de aproximadamente trinta pessoas. A peça tinha quatro horas de duração e ficou durante um ano em cartaz em São Paulo, fazendo turnês curtas pelo Rio de Janeiro e Salvador.

---

[221] As informações que se seguem foram retiradas da entrevista com Marcos, de folhetos de divulgação dos espetáculos do Teatro Oficina e de Corrêa 1999. O *Teatro Oficina* começou suas atividades em 1958, interrompendo-a por diversas vezes devido à perseguição da ditadura militar. Um marco da atuação do grupo nesta fase foi a peça *O Rei da Vela*, de Oswald de Andrade, no final dos anos 60. Em sintonia com o clima da década de 70, o grupo realizava diversos experimentos teatrais a partir do uso da mescalina e do LSD, como foi o caso *de As Três Irmãs*, de Thecov (1974) e *Gracias Señor*, uma peça interativa com o público. O *Teatro Oficina* foi invadido e fechado definitivamente em 1974. Vários membros foram presos e torturados e se exilaram na Europa, onde deram continuidade às atividades de seu *movimento*. Em 1979 o grupo voltou ao Brasil. Reiniciou as atividades em 1993 com *Ham-let* e encenou desde então peças como *Mistério Gozozo* de Oswald de Andrade e *Cacilda*, entre outras.

Marcos, atualmente com 37 anos, teve toda a sua formação teatral dentro *do Teatro Oficina*, onde atua há treze anos. Afirmou que a peça *as Bacantes* foi escolhida justamente por ser *o rito original do teatro* e um dos objetivos do *Oficina* é recuperar as origens dionisíacas do teatro grego, relacionadas às bacanais. Para ele, é necessário *resgatar o aspecto mágico do teatro*. O teatro seria um *transe*, um *ato xamânico*: *no fundo é uma bruxaria*; o ator é um *xamã caprichoso*. Segundo ele:

> "O *Oficina* tem um trabalho muito pagão, não cristão. Trabalha com outros deuses, os Deuses do teatro. Trabalha com o Dionísios. O Dionísios é um outro Deus, no qual o mito de Jesus Cristo se inspira, porque ele é filho de um Deus com uma mortal. A gente trabalha com antes de Jesus (...) O teatro tem origem nas religiões de incorporação. O Dionisismo é uma religião de Deus na terra, de Deus incorporado. Então da mesma coisa que vem a origem do candomblé, vem a origem do teatro".

Esta auto-imagem que o grupo projeta de si está ligada à busca da fonte da ayahuasca. Marcos contou que o grupo procurou o Santo Daime pois queriam encenar *As Bacantes* com a bebida: Baco era o Deus do vinho e a ayahuasca é o vinho daqui. Porém o contato não foi frutífero, de acordo com ele, sobretudo devido ao viés religioso do Santo Daime, ao qual ele associa o peso negativo das instituições religiosas e de seus dogmas (em contraste com a anterioridade e magia xamânica presentes no teatro grego).

As Bacantes é interpretada pela companhia de teatro como um *ritual* e não uma peça. De acordo com José Celso, tratou-se da construção do *rito do mito de nossa origem* (Corrêa 1999). Nas palavras de Marcos:

> "A gente criou um rito. Porque uma peça pode ser uma coisa representada. Geralmente, teatro é isso. Mas a gente sempre buscou uma coisa de tentar inventar ritos. Tem o texto, tem as músicas, mas a gente não representa: a gente *apresenta*. Cada dia é um dia, e às vezes é radicalmente diferente. Isso já é uma coisa anterior à ayahuasca. A gente sempre foi buscar fazer o teatro ritual."

Indagado sobre o que considerava, então, um ritual, Marcos respondeu:

> "O que é um ritual de índio se não é uma coisa teatral? O teatro deles! E o que é esse do Santo Daime, se não é um teatro de coro?"

Como se deu o encontro entre esta visão do *Oficina* e a trajetória de Ana Vi? Ela estava começando a organizar um trabalho próprio e o *Oficina* retomava experiências

realizadas com outras substâncias psicoativas na década de 70. Em 1996, 43 pessoas tomam ayahuasca no *Teatro Oficina*, no último ensaio geral do espetáculo, quinze dias antes da estréia que durou oito horas. Segundo Ana Vi, horas estas de "absoluta grandiosidade". Foi feita uma segunda experiência com o grupo, ainda antes da peça entrar em cartaz. Ana Vi acompanhava os ensaios, no caso de ser necessária alguma intervenção. José Celso não tomava a bebida e dirigia os atores. A participação dos atores e músicos era livre e cada um que desejasse tomar daime deveria pagar sua contribuição diretamente a ela. Ana Vi levou ainda algumas outras pessoas que tomaram a bebida e ficaram na platéia, assistindo. Alguns artistas e músicos, em seguida, fizeram também um trabalho na casa de Ana Vi. Foi uma *meditação* voltada para a peça, onde tocaram algumas músicas das *Bacantes*.

Esse foi o início dos trabalhos de Ana Vi, que iriam se desenvolver a partir daí na atual vertente.

Marcos contou que um outro experimentalismo do teatro *Oficina* foi feito na época do *Ham-let*, quando houve um *laboratório* - exercício teatral onde os atores procuram viver o personagem em improvisações que podem ou não partir de um texto[222] - com "xamanismo de tambor". No primeiro laboratório das *Bacantes*, Marcos relatou que usou o LSD e *incorporou* pela primeira vez a *entidade do personagem:*

> "De repente não parecia eu fazendo, mas eu estava absolutamente consciente. Era o personagem: era o próprio Dionísios."

A ayahuasca perde aqui, aparentemente, sua centralidade como produtora do êxtase original presente na raiz do teatro. O LSD foi, contudo, trocado depois por ela, eleita para dar continuidade à experiência. Vejamos como Marcos define este tipo de incorporação, que experimentou primeiro com o LSD e depois, mais à frente, vivenciou outras vezes sob o efeito da ayahuasca:

---

[222] Esta técnica descrita, a de "viver o personagem" identificando-se com ele, é a de Stanislavski. Há outras técnicas - a de Brecht por exemplo, onde o ator representa o personagem mantendo uma distância crítica (por exemplo, sendo irônico). Isso nos sugere o seguinte. Laboratórios 'stanislavskianos' (identificação com o personagem) se prestam a transe (o personagem, afinal, *baixa* no ator, vira *cavalo-de-santo* dele); laboratórios 'brechtianos', ao contrário, inserem uma distância conveniente entre o *ego* do ator e a *persona* que ele vicariamente encarna. Especulativamente, afirmamos que as duas técnicas assemelham-se a duas formas de participação em cultos religiosos (essas observações foram elaboradas a partir do debate com Mauro Almeida: 2000).

> "Eu incorporo, eu sei incorporar. Não foi no candomblé, foi a partir do teatro que eu aprendi. Eu incorporo o que eu chamo de personagem. Outros vão chamar de entidades. São várias máscaras de Dionísios. Dionísios é um Deus de máscara. Tem gente que acha que ele sobrevive no culto dos Exus, os Exus da Artes (...) Eu fico absolutamente consciente. Não me peça para dar consulta porque sou eu mesmo. Não acredite na minha consulta!" (risos)

Para além da suposta ponte com o ritual báquico da embriaguez e do transe (embora esta dimensão seja também importante), a ayahuasca seria útil para o ator, de acordo com Marcos, em dois aspectos pragmáticos. Primeiro, como vimos, *para* ajudar *a incorporar a entidade do personagem*; em segundo lugar, para *visualizar o texto*:

> "É uma coisa muito boa para o ator, no sentido de visualização do texto. Uma das técnicas do ator é essa: a visualização do texto. Você quando fala o texto você tem que visualizar ele antes. É um cinema. A ayahuasca te ajudar a visualizar . Não são as palavras, mas a imagem do texto: a imagem que o ator projeta para fazer a cena. Não é a cena em si. A cena tem outras coisas. Então é muito bom para isso. A ayahuasca, ela é excelente para isso, porque ela desenvolve mesmo o lado criativo. E também ajuda a ver a entidade da personagem. Não as características psicológicas, mas o espírito dela".

Além de utilizar ayahuasca durante os ensaios, Marcos-Dioniso tomava três copos de ayahuasca *durante a peça*, na hora em que cabia ao personagem tomar vinho. Para ele, atuar com a ayahuasca era uma *delícia*:

> "É uma delícia dobrada: a delícia da ayahuasca e a delícia do teatro. É pura delícia!"

Segundo ele, em nenhum momento houve descontrole, pelo contrário, a experiência teria sido extremamente produtiva. Após três meses, contudo, parou de tomar a bebida em cena. Conforme conta:

> "Se eu ficasse tomando muito, ia virar uma coisa mais rígida. Ia começar a ser uma viagem assim certinha, não sei. Ia cair num padrão. Eu falei: "eu não quero cair em padrão nenhum!"

Marcos passou então a tomar conhaque durante a sua atuação nas *Bacantes*. Só que depois parou, pois segundo ele estava com muito pouco dinheiro. Atuou o resto da temporada sem tomar nenhuma substância, o que também, segundo diz, lhe agradou.

26 – *Paccari Tambo*, óleo sobre tela, Ernesto Boccara (discípulo da União do Vegetal), 1991.

Marcos ressalta que a ayahuasca não é boa para qualquer tipo de peça, apenas para as peças que são um *ritual*. Neste tipo de peça, o ator fica em cena o tempo todo. Seria muito ruim atuar com ayahuasca, de acordo ele, em peças em que o ator vai para o camarim e fica esperando seu momento de entrar em cena novamente. Nesse caso, poderia haver espaço para os vômitos e outros efeitos negativos da bebida.

Marcos crê que a ayahuasca é uma bebida *austera*:

> "A ayahuasca não te permite ficar no mundanismo, ficar bem numa festa, uma coisa mais ôba-ôba. Mas você pode ser assim com o LSD. A ayahuasca não permite você entrar nessa. Eu sempre usei a ayahuasca para entrar numa catarse. Eu nunca tomei para ir a um bar."

O ator faz uma leve distinção entre por um lado "drogas artificiais" como cocaína, *ecstasy* e LSD, e "drogas naturais", como cogumelo, mescalina e ayahuasca (não considera a maconha uma droga). A diferença residiria menos na substância em si e mais na possibilidade de haver ou não uma *catarse*. Marcos não tem, entretanto, nenhum preconceito contra o primeiro tipo de uso. Esta é uma diferença crucial com Ana Vi, que condena veementemente a utilização de substâncias como a cocaína, e utiliza a ayahuasca, segundo diz, para a recuperação de atores ou outras pessoas com este tipo de dependência.

Parece inevitável que artistas (por exemplo escritores e músicos) descobrissem a ayahuasca. Afinal, desde há muito tempo poetas usam drogas – do haxixe à mescalina, passando por coca e muitas outras (cf. Carneiro, H. 1998 e as próprias experiências de Burroughs 1984 com o yagé). O interessante aqui é que se cria um mercado para o uso de substâncias psicoativas em contextos instrumentais (usar a substância para *alguma finalidade que não se resume à experiência de uso* – "arte", "recuperação") assistido por *terapeutas*. Estes usos articulam-se com redes religiosas que expandem o campo religioso – e, de certa maneira, como estamos argumentando ao longo deste trabalho, esta rede é um exemplo da reformulação pós-moderna da experiência religiosa.

Como afirmei acima, foi a partir do experimento com *As Bacantes* que Ana Vi começou a consolidar um trabalho próprio. É importante, contudo, ter em mente que o experimento das *Bacantes* foi relatado a partir da visão de um dos membros desta companhia teatral que não é membro do grupo que Ana Vi veio a desenvolver depois.

A líder conta que as pessoas começaram a partir daí a procurá-la e ela começou a receber os seus "cantos xamânicos". Ana Vi narrou que nesta época *recebeu a inspiração* de fazer trabalhos com a classe teatral. Segundo ela, "os artistas seriam os portadores da nova consciência que deve chegar com a Era de Aquário" – portanto, deveriam se preparar, pois possuem grande responsabilidade. Para a terapeuta-xamã, é bom trabalhar com este segmento, pois eles já estariam *acostumados com o transe*, e por *já terem onde se exibir*, não haveria *briga de egos*. A ayahuasca, inversamente, ajudaria os artistas a abrirem seus canais de *intuição*, *criatividade* e *espontaneidade*. De lá para cá, Ana Vi vem consolidando este trabalho. O último vem se caracterizando por um estímulo para o *contato mediúnico com seres espirituais*, considerado como importante para o desenvolvimento do sujeito-artista, quando necessário.

Para além da descoberta desta possibilidade de utilização da ayahuasca, a história de sua formação como liderança está ligada, segundo ela mesma, com o seu aprendizado sobre as *canalizações*. Durante três anos seguidos ela *passava muito mal nos trabalhos*. Nas suas palavras:

> "Depois disso resolvi me aceitar assim mesmo, e notei que tem mais pessoas que têm a mesma coisa e não sabem o que fazer. Aí então lembrei dos ensinamentos da minha avó e do meu bisavô e comecei a me disciplinar como médium de canalização, ganhando um presente do astral: 'a psicografia'".

Desde então, Ana Vi conta que houve uma guinada na sua vida. Ela se tornou poeta e dramaturga. Escreveu uma peça que deve entrar em cartaz em São Paulo no primeiro semestre de 2000, e que será dirigida por Marcos. A peça tematiza o Império Inca. Ana Vi freqüenta esporadicamente rituais do CEFLURIS e às vezes toma daime com Ramos. Segundo ela, só vai a pontos de daime que aceitem a canalização, pois não gosta nem consegue reprimir este fenômeno: *é maior do que eu* (lembremos que a incorporação não é permitida no âmbito do Alto Santo).

Os *cantos xamânicos* de Ana Vi lembram os hinos do daime, embora a melodia seja um pouco diferenciada e estejam ausentes as referências clássicas daimistas (a entidades como a Virgem Maria, Jesus Cristo, o Padrinho Sebastião etc). Os cantos xamânicos incluem dois hinos do Santo Daime , "Eu Balanço" e "Estrela D'Água", do Mestre Irineu,

que são cantados num estilo próprio. Ganham destaque no conjunto destes cânticos elementos da natureza. Estão presentes também aspectos da linguagem Nova Era (*vibração*, *portal* e orientalismos, como o *Tao* e o mantra *Om*). Aparecem, ainda, as entidades *huairatatá, yaku, nina, allpa, hilhapa, coniupuiara,* referentes a "uma tribo no norte do Amazonas". Finalmente, os cantos xamânicos contam com uma música de domínio popular peruana sobre a ayahuasca. O núcleo central evoca a idéia de *amor*, *luz* e *dom*.

Há dois tipos de trabalhos com daime no grupo de Vi, ambos com taxas de participação de R$ 50,00. Todo dia quinze, há um trabalho que Ana Vi classifica como *de intercessão* ou de *cura*, inspirado nos moldes do Alto Santo e do CEFLURIS (que chamam este tipo de ritual como de *concentração*). Tal qual no âmbito daimista, há uma mesa central e o acompanhamento de um hinário (no caso, de seus cantos xamânicos, que vêm sendo aprimorados e consolidados dentro do grupo). Segundo ela e também outros neo-ayahuasqueiros, a realização deste tipo de trabalho foi uma exigência feita por Ramos a Ana Vi.

Outro tipo de trabalho realizado uma vez por mês, por volta do dia 30, são os trabalhos da LUA NOVA: rituais mais abertos, sem muitas prescrições. A principal constante deste tipo de trabalho é uma *fogueira* no centro do jardim. As pessoas podem conversar entre si, deitar, andar, dançar livremente, enfim, fazer o que se sentirem melhor fazendo. De acordo com Ana Vi, por ser um trabalho voltado para *a criatividade*, estes rituais exigem *menos regras* e não podem ser *doutrinários religiosos*.

Além destes trabalhos já regulares, uma outra experiência interessante de Ana Vi foi dar daime para um grupo de atores de teatro em Cuba, evento do qual infelizmente não consegui obter maiores informações.

O grupo vem, aparentemente, ganhando maior visibilidade e coesão. Tive uma grande dificuldade de encontrar este grupo no início de 1998; no final de 1999, Ana Vi já havia criado um *site* na internet.[223] Segundo ela, não se trata de propaganda do seu grupo – aspecto visto de forma negativa no universo ayahuasqueiro brasileiro em geral (ainda que tanto o Santo Daime quanto a mais discreta UDV possuam *sites* próprios na internet). Para

[223] O site é: www. maraka.atfreeweb.com.

Ana Vi, este meio seria produtivo para quem "é rebelde e tímido para pedir algo pessoalmente, se consultar" . Se lê no site:

> "Ayahuaskeiros são grupos de pessoas independentes que não têm identificação religiosa com nenhuma das instituições, sem no entanto, alimentar nenhum tipo de divergência com elas, freqüentando-as ocasionalmente - visitam os xamãs andinos no Peru, ou vão às tribos tomar o chá com pajés indígenas."

Ana Vi, mais do que acionar a identidade de daimista, é tida pelo seu grupo e por segmentos da classe teatral que atende como uma *xamã* (Marcos, por exemplo, fez questão de sublinhar que toma ayahuasca e não daime). Este é o signo que diferencia o seu trabalho. Para Ana Vi, o neoxamanismo é um sistema com liberdade, sem regras, hierarquia ou competição. Na verdade, o uso tido como menos ritualístico (a partir dos referenciais das matrizes ayahuasqueiras dominantes), daria asas ao sujeito para realizar *o verdadeiro vôo do autoconhecimento*.

Ana Vi possui uma trajetória exemplar dos neo-ayahuasqueiros: trânsito freqüente entre os diversos grupos, consumo de outras substâncias psicoativas (como é o caso do cacto *San Pedro*, ver abaixo), aval divino para realizar o seu trabalho; vivência de experiências fantásticas e transformadoras sob o efeito da bebida e a idéia de uma inevitabilidade deste destino. Possui, ainda, uma história pessoal de curas ou curas de entes próximos - no seu caso, para tentar lidar com a própria questão das *canalizações* e para a cura de um filho adito de cocaína, que faleceu recentemente.

Como traços comuns há ainda uma forte relação com o referencial da Nova Era. Ao mesmo tempo, tal qual os demais neo-ayahuasqueiros, representa um processo de segmentação do mercado de consumo da ayahuasca: Ana Vi desenvolve um trabalho voltado para artistas, Janderson possui um discurso terapeutizante, Mano está relacionado à música, Wilson e Walter tem propostas caritativas voltadas para moradores de rua.

O traço central, entretanto, que define os neo-ayahuasqueiros, representado por Ana Vi, é a *relação de ambigüidade* com as matrizes das quais derivam. Isto está ilustrado de maneira emblemática, no caso dela, pela própria dualidade que caracteriza os seus trabalhos. Os trabalhos de Lua Nova seriam trabalhos mais ligados à estrutura do neoxamanismo, ao passo que os de cura seriam mais ligados à estrutura do Santo Daime.

Ana Vi critica as instituições ayahuasqueiras tradicionais com as *suas relações de poder*, *hierarquia interna* e *doutrinações*, porém está inserida dentro deste universo: tem referências mais ou menos próximas do modelo ritual do Santo Daime, a bebida que utiliza provém de um grupo ligado ao Alto Santo, afirma não fazer propaganda da ayahuasca e assim por diante.. Ana Vi recorre parcialmente ao Santo Daime como fonte de legitimidade para o seu trabalho, como é o caso do apoio espiritual que conta possuir de Mestre Irineu.

Parcialmente, pois como vimos acima, ela é, acima de tudo, uma *xamã*. Ou seja: evoca uma ancestralidade mais remota que o Santo Daime. Ana Vi representa assim uma interseção entre o universo da ayahuasca no contexto urbano e as redes neoxamânicas da cidade, conforme sugerido na introdução.

Ana Vi ilustra bem a categoria dos neo-ayahuasqueiros proposta neste estudo. Como ayahuasqueira, porém, discordou explicitamente de uma versão anterior deste texto, em que eu associava aos neo-ayahuasqueiros uma relação de antagonismo, conflito ou oposição em relação aos grupos ayahuasqueiros tradicionais. Ana Vi questionou, ao ler o texto, a sua inclusão junto a grupos que viveriam este tipo de tensão:

> "Com o daime em si tenho a maior reverência e amor (...) *O importante é que todos nós tomamos a mesma bebida*. Uso a palavra ayahuasca para diferenciar do rito do Santo Daime e para não criar confusões, digo que faço xamanismo porque meu rito é mais xamânico (...) De uma forma não verbal, sei que os padrinhos do daime e os mestres da UDV, da Barquinha, os xamãs andinos e pajés que conheci sabem que eu tenho licença espiritual para fazer o que faço. Na realidade, estamos juntos *numa só missão*."

Ana Vi aciona uma identidade pan-ayahuasqueira. É possível que esta identidade seja apropriada em alguns contextos; em outras situações, é possível que conflitos apareçam, ou que sejam atenuados e resolvidos caso a caso (de fato, suas atividades têm repercutido positiva e negativamente no meio da rede urbana ayahuasqueira; lembremos, também, da exigência feita por Ramos).

De qualquer forma, as abordagens de Ana Vi acerca do neoxamanismo e de Marcos sobre o ritual desmontam a noção proposta anteriormente neste estudo (cf. *introdução*), que enfatiza a existência de um *continuum* que tem em um de seus extremos sagrado/religioso/ritual/enteógeno e no outro profano/laico/recreativo/droga, constituindo

esses extremos os dois pólos de uma oposição. Em contraste com aquele esquema dual, para Marcos a ayahuasca é uma *droga* (termo que para ele não tem conotação pejorativa) que pode ser utilizada *religiosamente no rito do teatro*. Para Ana Vi, o neoxamanismo não tem regras e não é religioso, embora seja profundamente espiritual e sagrado. Ana Vi é conhecida no meio como sendo *xamã* e *paranormal*. Sua posição conduz a uma visão do xamã não como mediador entre sagrado e profano, mas como agente de *desordem*.

É interessante confrontar essa posição de Ana Vi com a crítica a modelos estruturais do ritual que foi feita por Taussig. Para Taussig, o ritual do yagé entre os indígenas da Amazônia colombiana é um *teatro ilusionista*; em outros momentos, refere-se a ele como sendo um *teatro épico* e o compara ao teatro de Artaud - que aliás, segundo Marcos, utilizou a mescalina em seu teatro. Taussig rejeita a explicação durkheimiana para o ritual, que enfatiza a passagem da desordem para a ordem, a domesticação do caos. Para ele, esta ênfase no ritual como processo de estruturação, e no xamã como artífice de ordem, ocorre em detrimento do que ele denomina de *a verdadeira natureza* do ritual. Esta natureza seria, antes, desconexa, improvisada, operando pelo princípio de montagem, portanto, caracterizando-se pela heterogeneidade, mistura, ruptura, pelo modo alegórico e mais do que simbólico, pela linguagem poética.

É também necessário apontar para o fato de que Dioniso, transe, sacrifício religioso, teatro, *persona* (máscara) – todos eles elementos da fala de Marcos, remetem a uma visão da tragédia grega formulada por Nietzsche em "A Origem da Tragédia". Nietzsche diz: "O desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco*". Apolo, diz Nietzsche, "como o deus de toda força representativa, é também o deus que diz a verdade" e "comanda também a bela aparência do mundo de fantasia interior" que se revela no sonho e que nos dá acesso a uma "verdade superior" por oposição à "falsa realidade quotidiana". Apolo é o deus da arte das imagens. Em contraste, Dioniso é associado à embriaguez: "Ou pela influência de beberagens narcóticas, de que falam todos os homens e povos da antigüidade em hinos", ou [...] "cantando e dançando", os homens manifestam-se como participantes de uma comunidade superior"; é quando o homem "sente-se como deus".[224] É impossível deixar de ver nestas passagens de Nietzsche a evocação dos daimistas, dançando

e cantando, bebendo daime. Mas, nesta passagem de Nietzsche, a "beberagem narcótica" é apenas um meio ("sempre mencionado nos hinos antigos"), ao lado da *dança e da música*, para que nós nos sintamos "como deus". Isso é coerente então com as tentativas de usar primeiro o LSD, depois o Daime. A fala de Marcos faz sentido e é consistente com a de Ana Vi, apontando, ambas, para uma visão do ritual que, em vez de acentuar a ordem e a separação de esferas do cosmo, introduz ao contrário uma temporária desordem em um contexto teatralizado. É importante destacar, entretanto, que há diferenças significativas entre Ana Vi e Marcos, pois Ana Vi possui uma relação especial com a ayahuasca, rejeitando as *drogas* (categoria que inclui por exemplo a cocaína, mas não o cacto San Pedro). E por outro lado, está construindo um grupo fixo de consumo da bebida, com cantos e símbolos religiosos próprios, diferentemente de Marcos, que não reifica para si uma identidade de ayahuasqueiro.

Cabe destaque, ainda, para o papel das relações de gênero no universo da ayahuasca. Ana Vi, vale lembrar, é uma líder num universo em que poucas mulheres estão no comando ritual de atividades ayahuasqueiras.[225] Na União do Vegetal, as mulheres podem dirigir uma sessão, mas apenas os homens chegam a ser Mestres. Não ascende ao grau de mestre o sujeito que não tiver uma companheira. Segundo Lúcia Gentil (comunicação pessoal 2000), a união não precisa ser necessariamente um casamento formal, mas "o Mestre sempre tem a sua companheira, que é a sua conselheira" (idem). No Santo Daime, o comando é compartilhado pela Madrinha e pelo Padrinho, entretanto, só os homens podem comandar o feitio de daime e servir o mesmo.[226]

Sobre este tema, afirma Ana Vi:

---

[224] Para as citações feitas, ver Nietzsche 1994 (pp. 20-24, tradução de Mauro Almeida).

[225] Uma é Elsje Piacentini, que lidera uma *dissidência* da União do Vegetal, a *Luz do Vegetal*. Como ela mantém em vários aspectos a estrutura da UDV, os seguidores chamam-na de *Mestra* durante a sessão. Outra figura feminina forte neste universo é Sandra, a única mulher feitora de daime de que se tem notícia (na Barquinha do Antonio Geraldo, um grupo bastante pequeno e isolado em Rio Branco, AC). A viúva do Mestre Irineu lidera o Alto Santo e a única Mestra que existe na UDV é a viúva do Mestre Gabriel, Mestre Pequenina. Finalmente, há o caso de uma mãe-de-Santo carioca que lidera um grupo do CEFLURIS (linha *umbandaime*) em Lumiar (RJ) e outra que lidera uma das vertentes da Barquinha em Rio Branco (AC).

[226] No universo ayahuasqueiro tradicional, muitas mulheres começariam a curar com ayahuasca depois de enviuvarem. A mulher enfrenta, entretanto, limitações relacionadas a seu gênero, por exemplo, não pode participar de sessões com ayahuasca quando está menstruada; não podem *chupar* o mal do doente – técnica tradicional de cura – quando estão grávidas. (Comunicação de Rosa Giove no *Congresso Ética, Mal y Transgressión*, CISEI, Tarapoto, Peru, 9 a 14 de novembro de 1998).

> "A Era de Aquário promete ser mais harmoniosa a este respeito. No mundo há lugar tanto para o homem como para a mulher, não privilegiando nenhum dos dois, mas a aceitação das diferenças. Nós fomos ou não fomos criados por Deus?"

Questões de gênero e sexualidade perpassam o imaginário e as prescrições do mundo ayahuasqueiro, como era de se esperar. Especialmente no CEFLURIS, a separação entre homens e mulheres é fortemente marcada[227] – o que talvez remeta à idéia de perigo associada ao uso dos poderes da bebida como instrumento de controle da sexualidade, isto é, como meio de "sedução". Esta sedução se dá nos dois sentidos: homens seduzindo mulheres e mulheres seduzindo homens.[228] Neste sentido, não chama atenção especial o fato de ser uma mulher ou um homem no comando, pois ambos poderiam fazer uso deste "poder", se assim o desejassem.

5.2. *Fronteiras e disputas em torno do tradicional e do moderno*

Mapearemos transformações que acompanham a expansão do uso da ayahuasca. Qualquer tipo de consumo contemporâneo da ayahuasca navega dentro de um vasto quadro de referências, de discursos contraditórios, de diferenciadas perspectivas legitimantes do uso de psicoativos. Pensamos agora nos novos usos urbanos da ayahuasca no Brasil como inseridos dentro de numa rede mundial de consumo da ayahuasca, em particular, e de psicoativos em geral.

5.2.1. Curandeiros tradicionais-modernos ou Neonativos

Gostaria de ilustrar este item sobre o aparecimento de um personagem social novo, fruto de encontros interculturais que ocorrem agora em escala cada vez maior, com dois exemplos: o de Agustín e o de Roman, entrevistados por mim em julho e outubro de 1998, respectivamente. Com Agustín travei um contato mais próximo, tendo-o encontrado

---

[227] Os papéis de gênero são acentuados: mulheres devem usar saia para poder participar do ritual; prevalece uma estética de homens com cabelos curtos e mulheres com cabelos compridos etc. Ainda, valoriza-se a castidade e a virgindade.

[228] Sandra declarou numa entrevista para o documentário do francês Patrick Deshayes (*O Santo Daime - Le Don Sacré)* que "no daime tem tudo: tem o bem e o mal", aludindo sutilmente aos poderes de sedução que o daime lhe conferiu. Araújo (1998) narra episódios de um seringueiro que utiliza o cipó para seduzir as mulheres. Segundo relatos de alguns UDVistas os *mestres da curiosidade* (cf. seção *legitimação*

também no Peru e participado de uma cerimônia com o cacto San Pedro[229] oferecida por ele na casa de Ana Vi.

Agustín tem como ofício viajar por grandes cidades do mundo, onde realiza sessões com San Pedro para interessados. Ele avalia que cerca de mil pessoas já beberam o cacto através de suas mãos.

Agustín é peruano de origem indígena. Seus pais são camponeses e analfabetos. Toda a sua vida se sentiu desgostoso com a sociedade na qual foi criado, pois considera que o cristianismo dominou o pensamento indígena. Teve uma formação com *maestros* indígenas, porém acabou se rebelando contra eles, por discordar de seu métodos e princípios, tais como: a influência do catolicismo em suas praticas, a realização de *brujeria* (práticas voltadas explicitamente para prejudicar outrem), a manipulação do paciente pelo curandeiro. O último controla, de acordo com ele, o acesso ao mundo espiritual pelo primeiro, pois o mestre tem ciúmes do seu aprendiz.

Rejeita, assim, uma relação de aprendizagem com qualquer curandeiro estabelecido. Decide aprender diretamente com o San Pedro, através do qual vem a curar-se de um problema de alcoolismo. Afirmou que o seu trabalho é resgatar a verdadeira história da *Huachuma* (nome quéchua do San Pedro), utilizada, segundo ele, pelos incas pré-conquista.

Agustín *não gosta de rituais*, do que considera os cantos católicos do San Pedro, preferindo algo, nas suas palavras, mais *simples* e *sincero*. O seu trabalho inspira-se em dois princípios básicos: o *terapêutico*, de *autocura*, e o do *autoconhecimento*. Agustín prefere trabalhar com jovens brancos ocidentais do que com a população local, que não saberia reconhecer o valor do seu trabalho e estaria demasiadamente influenciada pelo que ele considera os *vícios da tradição*.

Através da rejeição do tradicional - em nome de uma ancestralidade ainda mais recôndita - Agustín oferece o poderoso cacto para homens e mulheres brancos oriundos de grandes cidades, muitos dos quais são legatários do projeto da contracultura da década de 60 e possuem uma intensa trajetória prévia pelo mundo das drogas. Apesar da sua rejeição ao rótulo de curandeiro, é tratado pelos seus pares brancos freqüentemente através do título

---

carismática, capítulo 2), teriam usado a bebida, no passado, para "enfeitiçar as mulheres durante as sessões" e para manter relações sexuais com elas.

de *Don*, fórmula geralmente atribuída aos *maestros* tradicionais. Agustín rejeita dogmas e modelos instituídos, ao mesmo tempo em que oferece, do ponto de vista dos seus pacientes/clientes, um pouco desta ancestralidade e extrai a sua força simbólica precisamente desta filiação.

Este moderno tipo de doutor-viajante busca a cura da nossa civilização através da recuperação da *verdadeira história perdida dos incas*. O seu estilo de trabalho é *clean*, quase seco. Paradoxalmente, Agustín incorpora alguns elementos da cosmologia ocidental, com uma ênfase na esfera psicológica, na autonomia do indivíduo e com fragmentos de um discurso secularizante.

A trajetória de Roman guarda algumas semelhanças com a de Augustín. Indígena de origem *ashaninka*, de uma localidade no interior da Bolívia, aos 15 anos fugiu de casa, com sede de conhecer o mundo. Seu nome original era Kismayta, porém, de acordo com ele, por questões de numerologia mudou-o para Roman.

Roman avalia que os índios no Peru e Bolívia são muito *ladinos*. Ele ressalta que mesmos os *índios puros*, após a queda do Império Inca, são *ruins*. Os xamãs, em especial, seriam *egocêntricos*, *perigosos* e *usurpadores* do dinheiro do povo.

Chegou em São Paulo de carona e desde cedo foi cativado pelo cinema. Morou cerca de três anos no Brasil e depois uns 5 anos no México, novamente voltando para cá. Atualmente com 57 anos, Roman tem como ofício o xamanismo, a arte, e ministra também oficinas sobre o universo índio em escolas públicas, para crianças.

Tomou ayahuasca pela primeira vez com Ana Vi, com quem acabou indo morar durante dois anos. Durante esta fase, começaram a receber pessoas em busca de cura e alguns índios que andavam perdidos pela cidade de São Paulo. Roman participou com Ana Vi do que considera a sua maior façanha até hoje, dar daime para os atores das *Bacantes* (ver acima): "depois daquilo a gente podia ir até o inferno dar ayahuasca para o diabo".

Após este período, Roman rompe com Ana Vi e funda um trabalho ayahuasqueiro pan-indígena, com índios oriundos de outras tribos brasileiras (alguns dos quais não utilizavam a bebida em seus contextos de origem) e que moravam na cidade de S.P. Este projeto, entretanto, dura menos de seis meses. De lá para cá passou a realizar um trabalho

---

[229] Um parente do *peyote*, contendo também como princípio ativo a mescalina.

próprio com a ayahuasca. Atualmente, faz trabalhos individuais e em grupo. Segundo ele, há um grupo fixo de aproximadamente 10 pessoas, a maioria ligada às terapias alternativas e às artes.

Seus rituais incluem o uso de "músicas universais" (segundo ele, música tibetana, dos beduínos, chinesa, ventos do Saara e sons da natureza etc) e música ao vivo, interpretada por ele com instrumentos nativos (como chocalhos, flautas e a *sampoña*). Roman canta algumas chamadas em *quechua*, cantos xamânicos que teria aprendido na infância. Entram também metais energéticos, mandalas, uma oração do esoterismo de origem européia, bem como consultas em um livro sobre xamanismo. Sempre há uma fogueira nas sessões com a ayahuasca.[230] Roman contou que às vezes pode incorporar alguma entidade e passar mensagens da mesma.

Os dados fornecidos evidenciam algumas incongruências e não consegui entender se ele já havia tomou a ayahuasca com o seu grupo de origem, nem mesmo de fato de onde vem. Não é o caso de buscar a suposta *verdade*: o relato é emblemático por si mesmo. Roman conta que leu bastante Castañeda e, sem dúvida, transita com fluidez na gramática da Nova Era. Faz uma defesa do *xamanismo adaptado para os brancos* - esta seria a única forma de *domar o espírito* desses. Ao mesmo tempo, conforme diz, a ayahuasca teria lhe ajudado a recuperar as suas próprias origens.

Roman tem em comum com Agustín, desta forma, o fato de dar uma ênfase política à defesa da mistura como algo positivo, ao mesmo tempo em que se propõe a resgatar o *indígena*. Enquanto Agustín teve uma formação como *maestro* tradicional e faz um trabalho que retira qualquer traço de ritual, Roman tornou-se curandeiro depois e, inversamente, forja um ritual. Agustín possui um vocabulário mais dos movimentos esquerdistas militantes, ao passo que Roman faz uso de uma linguagem poética, que evoca a dimensão curativa da arte.

Ambos os casos explicitam os contornos da rede urbana de consumo da ayahuasca que inclui, eventualmente, o intercâmbio e experimentação com outras plantas consideradas ensinadoras.

---

[230] Geralmente o fogo é interdito no contexto indígena de consumo ritual da ayahuasca.

A constatação do surgimento desta categoria de nativos que se globalizam inspirou o termo *neonativo*. Poderíamos citar outros exemplos, com algumas variações, porém que repõem o mesmo tipo de questão. É o caso, por exemplo, dos índios brasileiros que tentaram cursar antropologia na USP e não foram bem sucedidos, tendo aderido posteriormente ao universo Nova Era urbano, promovendo vivências sobre a espiritualidade indígena para a classe média paulistana.[231] O que estes sujeitos têm a nos dizer sobre a construção contemporânea das identidades? Deixaremos esta pergunta em suspenso e veremos alguns outros personagens modernos para depois retomá-la.

5.2.2. Neoxamanismo urbano

Neonativos estão relacionados ao aparecimento de seu inverso semântico metafórico (e vice-versa): brancos que formulam novas religiosidades a partir do suposto arcabouço do xamanismo indígena. Focalizaremos especificamente os *neoxamãs*, um dos subgrupos do universo da Nova Era. Estes promovem atividades em centros holísticos urbanos ou viagens onde são consumidos aspectos das culturas nativas consideradas portadoras de saberes ancestrais. Vejamos alguns exemplos deste novo tipo de ganha-pão moderno, que tende cada vez mais a crescer e diversificar-se. Aquilo que estamos incluindo aqui como *neoxamanismo* contempla uma série de práticas bastante diversas entre si, sendo que algumas *vivências xamânicas* envolvem o consumo de psicoativos e outras não.

Thomas Pinkson é um psicólogo-curandeiro que faz *workshops* com plantas em diversos lugares do mundo. Pinkson declara ter aprendido sobre estas *medicinas* com grupos nativos. Utiliza quatro tipos de plantas que são oriundas de regiões e tradições diferentes: peyote, epená, cogumelos e ayahuasca. Segundo Billy Gibbons (comunicação pessoal: 1999), recentemente passou pelo Brasil, onde promoveu um *workshop* com a ayahuasca: quatro dias em um sofisticado *resort* turístico de Campos do Jordão (S.P.), a R$ 500,00 por pessoa. Nesta ocasião, os participantes foram convidados a tomar ayahuasca e a realizar diversas atividades terapêuticas e corporais, bem como uma *Sweat Lodge* e um

[231] J. G. Magnani, julho de 1999, comunicação pessoal.

Vision Quest.[232] Pinkson escreveu também um livro sobre os *huicholes*, índios mexicanos que utilizam o peyote.

Na cidade de São Paulo há uma rede neoxamânica de serviços. Vamos tratar rapidamente de alguns exemplos. Uma escola de xamanismo em São Paulo tem o seguinte curso de *introdução ao xamanismo* (*PAZ-GÉIA*: 1999):

> "Esta vivência introduz os participantes nos ensinamentos da Tradição Xamânica e na vivência do Arquétipo do Xamã (...) Nas Vivências Xamânicas os conhecimentos milenares de cura e criatividade serão resgatados para, através deles, obter-se uma qualidade de vida melhor."

Este grupo é filiado a Michael Harner, ex-antropólogo, que se metamorfoseou em xamã, criando o *Foundation for Shamanic Studies* nos EUA. Harner (1989) lançou um livro que é uma espécie de manual de como tornar-se um xamã.

Já uma outra escola de neoxamanismo oferece a seguinte vivência (*IEC*: s/d):

> "A tenda do suor (...) é construída na Terra e aquecida com pedras quentes. Trata-se de uma cerimônia sagrada e profunda. Léo Artése tornou-se representante dessa tradição sob orientação espiritual do xamã norte-americano Coiote-em-Pé."

Observamos desta forma como novos xamãs modernos surgem ao lado deste novo tipo de nativo (não exatamente idênticos aos descritos na seção anterior, *neonativos*, porém vale a comparação). Isto porque, evidentemente, uma ponta da corda depende da outra: índios dispostos a diplomar brancos, num intricado e complexo sistema que (re)cria e mercantiliza novas simbologias e rituais.

O mais curioso e relevante, neste caso, é observar que o sujeito destas afirmações, Léo Artése, neoxamã, é também *comandante de um ponto do Santo Daime na cidade de São Paulo*. Este dado é paradigmático para a presente pesquisa. Vimos argumentando que os neo-ayahuasqueiros são produto da chegada do Santo Daime e da UDV às grandes metrópoles do Brasil: a UDV, a partir do final da década de 70 e o Santo Daime, no Rio de Janeiro, no início da década 80, e em São Paulo, no final desta década. E estamos discutindo

---

[232] Estas são duas das mais populares práticas adotadas por neoxamãs. Segundo afirmam, são oriundas das tradições dos índios norte-americanos. A primeira é uma sauna - geralmente uma tenda com um buraco no

27 – Fardada do CEFLURIS tomando o Santo Daime num trabalho de Hinário

o tempo todo até que ponto introduzem uma ruptura significativa com suas matrizes tradicionais.

Ora, na verdade, foi dada atenção mínima para as reconfigurações produzidas no interior destas próprias instituições a partir do seu convívio com os meios urbanos, pré-requisito para delimitar a extensão da ruptura dos novos ayahuasqueiros independentes. Neste sentido, é útil olhar mais de perto o caso de Léo Artése.

Léo começou sua vida profissional no mundo do *marketing* e há oito anos atrás resolveu abandonar seu emprego numa empresa para se dedicar ao xamanismo, massagem, acupuntura e aromaterapia. Atualmente, trabalha como terapeuta e xamã e dá cursos de comunicação verbal. Sua formação se deu através de brancos que oferecem oficinas de xamanismo ao redor do mundo e por meio de algumas viagens rápidas ao exterior, onde tomou contato com tradições nativas locais, como a *Sun Dance* dos Sioux, o peyote dos Navarro nos EUA e com o San Pedro, a ayahuasca e as folhas de coca, no Peru.

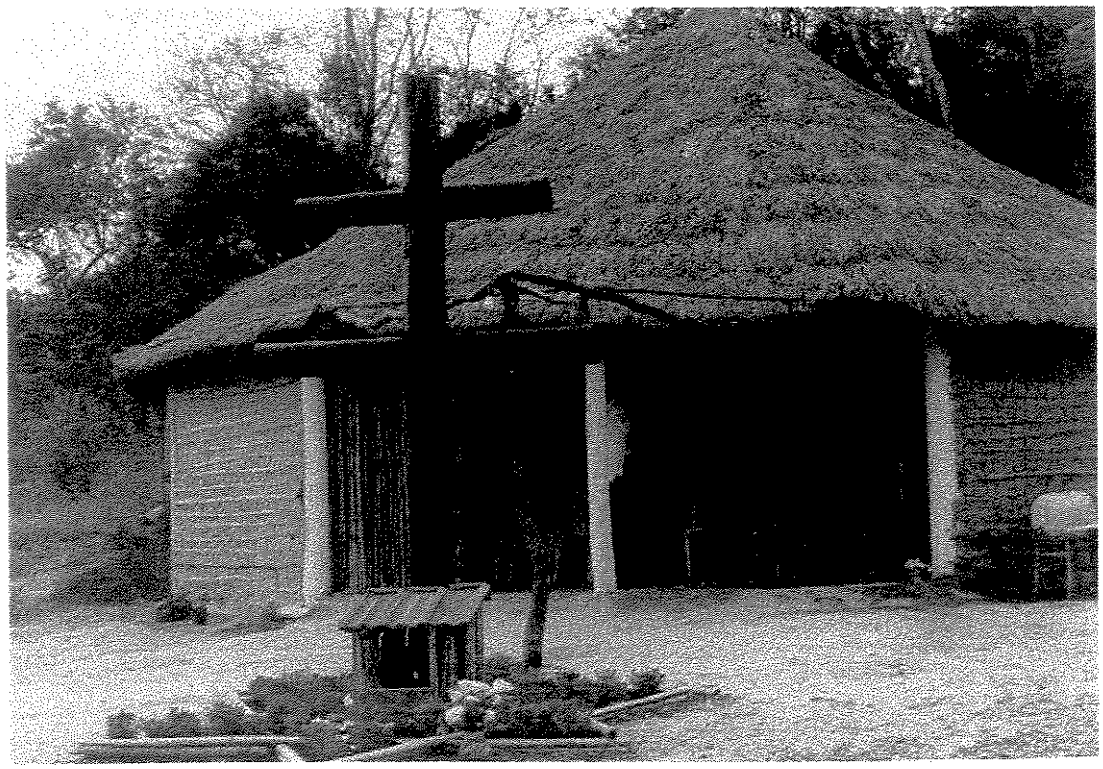
Léo faz, nos seus termos, *adaptações inspiradas* das práticas que aprendeu: por exemplo: *ritual do fogo, ritual do pau falante (talking stick), cachimbo sagrado*, vivências do *animal de poder, roda medicinal*[233] etc. Segundo ele, assim como se *recebe um hino* [do Santo Daime], há *canalizações das cerimônias*. Voltando ao tema do sincretismo (capítulo 3), Léo refere-se às suas atividades desta forma: "eu num misturo nada, eu só não separo".

Seu hinário, o *Hinário da Águia*, contém uma série de referências novas em relação à doutrina do CEFLURIS, como por exemplo alusões a salamandras, *Saint German*, *Chama Violeta*, gnomos, *Ying* e *Yang*, Buda, Krishna, entre outros. O grupo de Léo, o *Centro Lua Cheia*, realiza um trabalho próprio dentro da doutrina do Santo Daime: o ritual da *Lua Cheia*, ocasião em que é cantado parte do hinário do Léo, o *hinário da Lua*. O trabalho da Lua, em panfleto endereçado à comissão Nacional do CEFLURIS, é explicado da seguinte forma *(Relatório Centro Lua Cheia* 1998):

---

meio, onde se jogam pedras incandescentes. A segunda, a *busca da visão*, é um ritual de retiro onde cada participante deve procurar entrar em contato com o seu *animal de poder*.

[233] Segundo Amaral (no prelo), a roda medicinal é a "Designação moderna para os círculos de pedras deixados pelas antigas tribos nômades das planícies norte-americanas e associadas a forças sobrenaturais. Essas tribos, quando se mudavam para novos lugares, deixavam para trás pequenos círculos de pedras, que aparentemente era usados para ancorar tipis, e grandes círculos misteriosos, que agora são chamados de



28 – *Centro Lua Cheia*, igreja do Santo Daime na cidade de São Paulo, comandada pelo neoxamã Léo Artése.

> "A Lua Cheia aumenta a freqüência vibratória do corpo sutil, tornando as pessoas mais energizadas. Isso é muito importante, porque o corpo etérico faz a ligação entre o corpo físico e os planos mais sutis, assim permite que flua mais energia interior e informações para o cérebro e o sistema nervoso (...) É como se abrisse um portal entre os dois mundos, o denso e o sutil."

Já discutimos estes conceitos (vibração, freqüência, denso e sutil) quando analisamos as influências *new age* presentes no *Caminho do Coração* (capítulo 3). Os hinos de Léo possuem uma tônica diferenciada com relação ao Santo Daime, tanto no que diz respeito ao conteúdo das letras como às melodias em si. Segundo ele mesmo, o *hinário da Lua* contém *hinos* e *canções de poder* do xamanismo. Apesar desta interseção com o neoxamanismo, *o seu hinário está hierarquicamente submetido aos princípios fundantes do referencial daimista.*

Além da especificidade do hinário, os próprios rituais possuem matizes diferenciadores, como por exemplo: a utilização de sinos do budismo tibetano, de ervas aromáticas, de um tambor com um toque especial (funcionando não somente como marcação) e sempre a presença de uma fogueira. O ritual da Lua, do qual tive oportunidade de participar, tem, desta forma, uma personalidade local dentro do conjunto global do Santo Daime. O *Centro Lua Cheia* tem, de fato, um perfil específico, sendo composto por diversos terapeutas alternativos, alguns *sannyasins* e artistas.[234]

Um exemplo de como são produzidas as reinterpretações urbanas do Santo Daime pode ser encontrado no seguinte trecho do livro de Artése (1996: 98-9):

> "Estes trabalhos seguem o ritual do bailado (dança de poder) e entoações de hinos (canções de poder) de louvor a entidades da floresta, à Sagrada Família (Jesus, Maria, José), Orixás, Devas, Divindades do oriente, Anjos, Animais sagrados, Manifestações da Natureza, ao Sol, à Lua, às Estrelas, a Deus (...) O salão é disposto com os homens formando filas de bailado de um lado e mulheres do outro, lembrando o símbolo do Tao (Yin e Yang)."

Medicine Wheels. Os remanescentes, aproximadamente 50 *Medicine Wheels* conhecidos, estão dispersos através das planícies, muitos deles no Canadá e alguns nos Estados Unidos".

[234] Paralelamente, Léo realiza *trabalhos de xamanismo* com o daime. Segundo ele, nestes trabalhos, que ocorrem raramente, há uso de tabaco, tambores, CDs com *músicas xamânicas de índios norte-americanos* e tempo livre para os participantes se expressarem. Não tive oportunidade de participar deste tipo de ritual.

O livro é uma espécie de manual de xamanismo e um bom exemplo de como o universo *new age* se apropriou do tema. Observa-se o estabelecimento de uma continuidade e equivalência entre elementos oriundos de contextos diferentes e mesmo alheios ao sistema do Santo Daime, pelo menos antes da sua chegada à cidade (como é o caso de noções como Deva, Tao etc). Neste trecho, o autor repõe a temática comum aos segmentos neoxamânicos do movimento da Nova Era, que interpretam o xamanismo como uma *egrégora universal*. Daí os termos entre parêntese (canções de poder e dança de poder): o Santo Daime é classificado, por meio desta interpretação, como xamânico, ou melhor, a atualização particular de um princípio universal. Nas palavras de Léo, mais precisamente, o CEFLURIS seria *o xamanismo brasileiro mais completo*. Posturas que têm enfurecido puristas como PEREZ (s/d). Tudo isto nos reconduz, como se pode notar, às discussões feitas no início desta dissertação.

Obviamente, daimistas urbanos ou neo-ayahuasqueiros são candidatos potenciais a vivências xamânicas e vice-versa. Todos estes casos evidenciam, novamente, uma circulação intensa de sujeitos, substâncias e significados numa rede específica de relações.

Retomando: neo-ayahuasqueiros, como vimos afirmando, são produto do processo de chegada das matrizes ayahuasqueiras às grandes metrópoles urbanas do país, que nascem no contexto urbano com as suas próprias peculiaridades. O caso de Léo Artése ilustra bem algumas das especificidades do CEFLURIS no ambiente urbano.[235] É a partir destas bases que são feitos os novos experimentalismos. A própria UDV, que é um sistema mais homogêneo e com menor ecletismo interno do que o Santo Daime, emerge no contexto urbano do centro-sul do país com um perfil diferenciado, embora este contato com tradições

---

[235] Um outro exemplo de grupo com um perfil próprio dentro do CEFLURIS é o do extinto *Osho em Daime*, liderado por Ângelo, um sannyasin italiano, vinculado à igreja Flor de Luz em Sorocaba, o qual entrevistei. A proposta do pequeno grupo, que durou dois anos, foi a de realizar uma fusão perfeita entre o Osho e o Santo Daime. Havia dois tipos de rituais: um, estritamente nos moldes do Santo Daime (concentrações e hinários), e outro que entremeava hinos com as meditações do Osho (cf. ANEXO 1). Porém, como no caso de Léo (com o neoxamanismo), segundo relatos, a presença Osho estava submetida à estrutura central do Santo Daime. De acordo com Ângelo, na Alemanha existe um ponto de daime, o *Céu da Capela*, que é liderado por sannyasins e faz trabalhos de daime com influências do Osho. Isto nos leva a concluir que se vimos falando em termos de uma *reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, temos que ter em mente que, na verdade, *o raio de extensão desta transformação ultrapassa as fronteiras nacionais*. Em alguns casos, o daime pode ser exportado, ali ressignificado, projetado de volta, reincorporado e assim sucessivamente.

urbanas seja rejeitado.[236] No caso dos neo-ayahuasqueiros são introduzidas, de fato, rupturas e novas referências dentro dos sistemas tradicionais de consumo da ayahuasca no Brasil: o *Caminho do Coração* é um bom exemplo disso.

Dando continuidade aos personagens que estamos examinando, ligados ao neoxamanismo, a exemplo da própria trajetória de Léo, encontramos uma modalidade específica de turismo, que diz respeito a buscas individuais ou em *tours* para consumo de plantas psicoativas em seus contextos de origem. Passemos agora a esta modalidade.

5.2.3. Turismo xamânico

O turismo xamânico, tal qual estou definindo aqui, é composto pelas diversas atividades organizadas no Peru para que estrangeiros experienciem *la purga, el remedio*, nomes através dos quais também é conhecida a ayahuasca localmente. O turismo xamânico engloba: centros que oferecem atividades para turistas; curandeiros autônomos que disponibilizam seus serviços para os mesmos; guias que conduzem os estrangeiros até os centros ou os curandeiros tradicionais e *tours* organizados por agências de viagens (algumas das quais possuem, inclusive, representantes nos países de primeiro mundo).

O turista xamânico está interessado na busca da *cultura do outro*, do suposto manancial de conhecimento aborígene ainda preservado. O esforço do turista xamânico pode ser bem maior do que o do consumidor das práticas *new age* do neoxamanismo urbano, já que envolve todo um deslocamento e predisposição à eventual radicalidade da experiência. Ao mesmo tempo, o turista xamânico está voltado *sobretudo* para o desenvolvimento da sua própria consciência. Há uma leve ambigüidade entre o desejo pelo

---

[236]Os irmãos Marinho e Elsje Piacentini foram alguns dos pioneiros fundantes da UDV em São Paulo no início da década de 70 (Brissac 1999: 80-83). Segundo Elzinha, a qual entrevistei, o grupo originário na cidade era composto por pessoas ligadas ao teatro. Pouco tempo após conhecerem o vegetal, alguns destes primeiros recém-UDVistas tomam contato com a figura de Rajneesh. Ela e seu irmão viajam para Índia algumas vezes (cf. Piacentini s/d), onde tomam o sannyas (cf. ANEXO 1) [Rajneesh teria atribuído o nome *Somesh* (relativo ao Soma) para Marinho, que havia lhe contado sobre o vegetal]. Marinho, que fora um dos primeiros a *receber a estrela de Mestre* da UDV em São Paulo, instaura junto com a irmã a primeira comunidade de discípulos do guru no país. Ela conta que durante algum tempo as sessões de vegetal eram realizadas na comunidade dos sannyasins (mesmo porque se tratava das terras de sua família). E lembra que chegaram a ouvir palestras do Mestre indiano durante as sessões do vegetal. De acordo com Elzinha, "os mestres antigos da UDV no norte não gostaram do que a gente estava fazendo" (Brissac, *op. cit*: 83, menciona vagamente "sanções disciplinares" aplicadas pela instituição aos novos participantes). Ainda segundo o seu relato, os grupos então acabaram se separando: o da UDV e o dos sannyasins.

tradicional e a opção por uma apropriação moderna da tradição. Pode haver mesmo uma autoconsciência acerca da natureza encenada dos rituais especialmente produzidos para o turista (sem pretender com isso afirmar que tais rituais são mais ou menos autênticos, mesmo porque as atividades ritualísticas sempre são dramatizadas para uma determinada audiência, conforme argumenta Joralemon 1990). Neste sentido, o turista xamânico é um bom representante da categoria *moderno-tradicional*, de uma tensão inerente a este projeto. Há, como nos demais casos, variações internas dentro desta categoria. É necessário levar em conta que a tipologia é fluida: uma mesma pessoa pode ser um neoxamã e ao mesmo tempo estar envolvido com o turismo xamânico. Voltaremos a isto adiante.

5.2.4. Críticos do neoxamanismo

Vou tratar agora da argumentação segundo a qual a ayahuasca é um conhecimento milenar indígena e que é necessário manter o seu uso vinculado a tais modelos. Nesta ótica, o Santo Daime e *todos* os demais usos modernos da ayahuasca passam a ser tomados como uma perversão da tradição indígena.

Os defensores deste ponto de vista constituem um grupo difuso de pessoas com as quais travei contato no Peru e na Colômbia, que possuem alguns traços em comum. São homens brancos, com formação universitária na área de saúde, que se dedicam há mais de quinze anos às medicinas tradicionais indígenas: German Zuluaga (Colômbia), Jacques Mabit (França-Peru) e Sacha Domenech (Argentina). Entre eles, parece haver um consenso.

Sacha Domenech, psicólogo, atualmente na faixa dos 40 anos, travou contato com curandeiros indígenas em suas viagens quando jovem, como mochileiro, pelo Peru. Dedicou-se ao aprendizado do San Pedro e da ayahuasca desde então, retornando sempre ao Peru.[237] Dirige um centro para dependentes no interior da Argentina, *Ayllu Tinkuy*, do qual falamos anteriormente (ver Domenech 1996).

Domenech (1999) escreveu que:

> "Santo Daime es un movimiento pseudoreligioso de origen brasileño (...) Por "inspiración divina" el fundador de la secta tomó la planta que conoció dentro del marco de la medicina tradicional chamánica,

[237] Não tenho certeza, porém me parece que um dos *maestros* de Sacha foi o curandeiro estudado por Joralemon (1990), que após alguns anos passou a dedicar-se às vivências para o público da Nova Era, conforme vimos anteriormente neste trabalho.

> y fundó su proprio movimiento. Esta es una grave perversión, pues se saca la ayahuasca de su proprio contexto y se a manipula para conformar la secta."

Outro centro é o *Takiwasi* em Tarapoto, na alta Amazônia peruana, o qual tive oportunidade de visitar duas vezes. Trata-se de uma instituição de recuperação de dependentes que combina no seu tratamento medicina tradicional indígena, como *dietas* (retiros com jejuns), banho com ervas, consumo de ayahuasca e outras plantas, com a medicina ocidental. É dirigido por um cirurgião francês, Jacques Mabit, iniciado no sistema dos *vegetalistas* (Luna 1986) locais.

Jacques Mabit tem horror ao universo *new age*, afirmando textualmente no folheto de divulgação do centro que a experiência oferecida não se destina a este tipo de público. Além dos dependentes, o centro costuma receber franceses e alguns outros estrangeiros para *seminários para evolução pessoal*, que incluem *dietas* e consumo da ayahuasca.

O *Takiwasi* sediou o congresso "Ética, Mal y Transgresión.", organizado pelo *CISEI* (*Consejo Interamericano sobre Espiritualidad Indígena*), de 9 a 14 de novembro de 1998. O evento, do qual participei, reuniu cerca de 250 participantes de dez países diferentes, entre eles acadêmicos e líderes espirituais de povos indígenas. Além das palestras convencionais, houve rituais religiosos e curativos conduzidos por líderes espirituais. Foram realizadas 4 *tomas* de San Pedro; 7 sessões de ayahuasca e uma de peyote (*Informe del CISEI*: 1999). O mesmo espírito de aversão ao neoxamanismo prevaleceu no encontro.

Por fim, entrevistei o médico German Zuluaga que tem bebido yagé na Colômbia com os *inganos* (indígenas estudados por Taussig 1993) há anos. Ele é responsável por projetos de recuperação da medicina dos povos tradicionais da costa e da floresta amazônica colombiana. Um destes é financiado pelo *Amazon Conservation Team* (ACT), uma ONG de caráter ambiental com sede em Washington. Juntos, organizaram o *Encuentro de Taitas en La Amazonia Colombiana* (UMIYAC 1999), que reuniu em Yurayaco, Caquetá, de 1 a 8 de junho de 1999, 140 indígenas, entre eles 40 médicos ou *taitas*, de 6 grupos étnicos diferentes. Uma das conquistas do evento foi uma declaração redigida em conjunto pelos representantes indígenas em defesa da sua medicina.

German Zuluaga, ao contrário dos outros dois, não lidera rituais com o yagé, embora participe sempre dos rituais. Tem como profissão a medicina. Apesar de ter tido uma

formação tradicional nesta área, atualmente receita a seus clientes somente plantas que cultiva numa horta pública no povoado de Cota (próximo a Bogotá). Freqüentemente consulta os pajés quando tem dificuldade em algum tratamento, ou o próprio yagé.

German Zuluaga defende uma hierarquia onde os brancos devem se relacionar com os índios não como investigadores ou parceiros, porém submissos, como aprendizes. É uma espécie de porta-voz. Escreveu o artigo *La Cultura del Yage: un camino de indios* (no prelo), no qual classifica o Santo Daime como um uso *neo-religioso* da ayahuasca e faz um ataque às apropriações indevidas da bebida pelos brancos. Ele vê as últimas como uma nova forma de espólio, semelhante àquele que caracterizou a relação entre brancos e índios desde a conquista, agora recaindo sobre uma esfera até recentemente um pouco salvaguardada, a da espiritualidade indígena.

O que está em jogo aqui são temas como identidade, tradição e alteridade. Os entusiastas do uso das substâncias dentro de contextos *tradicionais* colocam em evidência justamente a questão: o que é, afinal, "tradicional"? (Este tema foi parcialmente discutido na seção *Uso ritual e uso profano*, capítulo 2).

Vimos como no Brasil o lugar do "tradicional" é ocupado pelos grupos como o Santo Daime e a União do Vegetal. Zuluaga, Mabit e Domenech acusam esses grupos de usurparem a tradição xamânica. Enquanto para o neo-ayahuasqueiros brasileiros as religiões que usam o daime/vegetal são vistas como representantes da pureza religiosa amazônica – diante de outros interlocutores tais grupos aparecem como modismos recentes. O quadro é ainda mais complexo, já que, enquanto German Zuluaga não conduz rituais - o que considera ser errado, já que não é índio - , Mabit ataca os neoxamãs, mas promove, a seu modo, *vivências* para os estrangeiros, congressos com consumo de plantas, CDs com ícaros da ayahuasca; ele pretende desmascarar um curandeiro local que estaria vendendo diplomas de xamã para estrangeiros; o mesmo acusa-o de ser um francês querendo se apossar dos conhecimentos nativos...

Esse último episódio colocou lado a lado curandeiros modernos que se "tradicionalizaram" (cf. Sacha Domenech e Jacques Mabit) e neoxamãs. Apesar do antagonismo (sobretudo dos primeiros com relação aos segundos), ambos representam versões diferenciadas entre si do interesse moderno pelo xamanismo indígena. Neste

continuum tradicional-moderno, os primeiros tendem mais para o pólo (das representações do) tradicional e os segundos para o pólo moderno, por meio de um discurso que postula a universalidade (leia-se: globalização) do xamanismo.

Vale a pena indagar: como se posicionar diante de posturas como as de German? Suas preocupações são, sem dúvida, legítimas, como é o caso da defesa da manutenção do patrimônio e propriedade dos povos indígenas. Por outro lado, me parece ingênuo tentar defender uma exclusividade indígena sobre esta bebida. Quem pode indicar quais são os usos corretos e incorretos? O antropólogo deve ter algum papel especial nisto? Ele deve defender o direito à diversidade? É possível ser tolerante com a intolerância? Enfim, são questões boas para pensar.[238]

5.2.5. *Juremahuasca*

Esta nova modalidade foi classificada junto às atividades mais próximas do pólo *moderno* do *continuum*, sobretudo em função da natureza da substância que é consumida. Trata-se da *juremahuasca* (ver a seguir), substância transmutada a partir da fórmula de alguns psiconautas (ver adiante), que traz no seu bojo uma presença indígena mais ou menos distante em algum lugar da genealogia. Vejamos três casos, dois interligados entre si.

Um exemplo é o centro *Friends of the Forest - Ethno-pharmacological Agents & Rituals and Drug Dependecy Treatment Research*, em Amsterdã (Holanda), comandado por uma *sannyasin* de origem brasileira, Yatra.[239] Ela foi daimista e uma figura importante no processo de introdução do CEFLURIS na Europa, porém depois se afastou do mesmo. Este dado explicita que a rede urbana de consumo da ayahuasca extrapola as fronteiras nacionais. Tais redes globais são reconfiguradas de acordo com cada realidade local, formando novas interfaces e parcerias que podem passar a constituir redes semelhantes, porém autônomas.

Esta organização utiliza psicoativos no tratamento de dependentes de heroína, cocaína e álcool naquele país. São empregadas a ayahuasca e a *juremahuasca*. A última é uma combinação de duas plantas inspiradas nos princípios ativos da ayahuasca, reunindo a jurema (*Mimosa hostilis benth*), que contém a DMT (a mesma substância presente na folha

---

[238] Sobre o tema do relativismo cultural, ver Stocke (1993), Pierucci (1990), Zaluar (1991) e Almeida (1999a e 1999b), entre outros.

[239] Ver referências rápidas sobre este grupo nos artigos de Mota (2000) e Grunewald (1999).

que compõe a ayahuasca, cf. seção sobre o *Daime*, capítulo 3), e *o Peganum Harmala*, que contém os alcalóides betacarbolinas - harmina, harmalina e tetrahidroarmina (substâncias presentes no cipó da ayahuasca, idem) (Ott: no prelo). Paralelamente, Yatra costuma viajar para o Brasil e promover experiências conjuntas com índios que fazem parte da tradição juremeira brasileira.

O centro propõe a utilização da juremahuasca a partir de um arcabouço simbólico que reúne a um só tempo um discurso de orientação cientificizante com uma ideologia da (semi-) continuidade com a tradição. Trata-se, segundo eles, de um uso *clínico ritualístico*. Ou seja, tradições seculares revestidas de caráter sagrado.

Em outubro de 1999, as lideranças holandesas da Igreja do Santo Daime em Amsterdã e do centro *Friends of the Forest* foram presas e o uso da ayahuasca declarado ilícito naquele país. Conforme o panfleto de apoio à causa distribuído pelo centro ("Busted!...", *Friends of the Forest* 1999):

> "Every time our patients and participants have taken Ayahuasca, it was in a ritualistic way because only in that way is Ayahuasca a great medicine. We believe in the rituals and in the safety for people to have their spiritual experiences and to be abe to benefit from them. The way we have been approaching the Minister of Health in the Netherlands for the last two years to study Ayahuasca for the treatment for drug addiction is based on the "ritualistic" use of ayahuasca."

O panfleto é ambíguo, borrando as diferenças entre a ayahuasca e a juremahuasca e o Santo Daime e o centro *Friends of the Forest*. Num momento de tensão e conflito, o tradicional passa a ser estrategicamente intercambiável com o moderno. De qualquer forma, vale notar que o problema central acerca da legitimidade e legislação do consumo da ayahuasca reside, mais do que na comercialização ou não da mesma, na existência de um *ritual*. O *desejo do ritual*: este parece ser investido e revestido de poder mágico, conforme se observa no trecho acima. Não é casual que a palavra esteja entre aspas: engloba o indizível; tal qual a magia, *atua* sobre a realidade. Paradoxalmente, este desejo pelo ritual

passa a colocar em xeque a própria legitimidade do uso da bebida, na medida em que são explicitamente forjados novos tipos de rituais para satisfazer novos tipos de clientela.[240]

Outro exemplo deste tipo de fenômeno pode ser encontrado no Rio de Janeiro. Aí, um antropólogo que pesquisou grupos indígenas juremeiros, e possui contato com Yatra, promove trabalhos irregulares com a *juremahuasca* para pequenos grupos. Tive a oportunidade de participar de um destes encontros. Tomaram parte na maioria ayahuasqueiros cariocas - do CEFLURIS, de uma dissidência da UDV e do pequeno grupo da Barquinha existente na cidade. Aparentemente, estes indivíduos eram na sua grande maioria ayahuasqueiros antigos. Havia também vários jovens e sujeitos de meia-idade com vasta experiência no mundo das drogas, ex-hippies, (ex-)militantes esquerdistas e artistas – um perfil bastante semelhante ao que encontrei na casa de Ana Vi.

O trabalho foi eclético, mesclando chamadas da UDV, salmos da Barquinha e hinos do daime, bem como música *new age* e étnica brasileira, como por exemplo Marlui Miranda. Não havia uma estrutura fixa – basicamente cada um podia fazer o que queria (andar, conversar, balançar na rede, meditar, cantar um hino etc). Não havia fórmulas de abertura ou fechamento do trabalho, que possuía a tônica de uma *confraternização entre amigos*.

Uma fogueira central e alguns poucos elementos difusos evocavam um *coletivo*: o *ritual* era encarnado mais pela idéia de uma busca individual e verdadeira de cada sujeito presente, idéia esta comum a todos. Através deste primeiro contato, me parece que o laço identitário se consolidava justamente a partir do desinteresse pelas instituições tradicionais, da curiosidade pelo novo, pela experimentação, pelo ir além. Isto porque a jurema é bem menos conhecida e divulgada do que a ayahuasca. De acordo com Ott (1995, citado in Grunewald 1999), o vinho da jurema pode vir a ser um enteógeno transnacional na virada do próximo milênio.

Por outro lado, Rodrigo promove um segundo tipo de ritual, que ocorre semanalmente, do qual não tive oportunidade de participar. Nesses, segundo ele, há "abertura e fechamento de corrente e partes específicas, como cura, seguindo geralmente a

---

[240] O que não é exclusivo de usos modernos; cf. Grunewald (1999) sobre a fabricação de rituais da Jurema pela comunidade indígena de Atikum-Umã, especialmente para o antigo *Serviço de Proteção ao Índio* (SPI), como símbolo de etnicidade indígena.

tônica da limpeza". Este tipo de sessão possuiria relações mais imediatas com os conhecimentos (e relações) de Rodrigo com os índios juremeiros.

Um terceiro caso é o de Phillippe Bandeira, ex-dirigente da Barquinha do Manuel Araújo no Rio de Janeiro. Recentemente, ele começou a fazer trabalhos onde são utilizadas a juremahuasca e a ayahuasca. A sua linha de trabalho é, segundo auto-definição, *ecumênica*. Os rituais são ecléticos: são cantados salmos da Barquinha, hinos do Santo Daime e chamadas da UDV e há diversas influências *new age*, entre outras. Em entrevista a Soibelman (1995: 63), quando ainda era dirigente da Barquinha, Bandeira declarou que havia incorporado uma entidade, o *Leão de Fogo*, segundo ele relacionado à mitologia Hindu. Esta teria lhe dito para abrir um centro, a *Montanha do Arco Azul*,

> "A place analogous to Noah's Ark, where we could join all the good works of Daime, from any line, any religion. I think that my function is to keep, attract, bring in, collect these seeds from everywhere."

Esta fala remete-nos para a identidade pan-ayahuasqueira pleiteada por Ana Vi (ver acima). Mais do que as diferenças, ressalta as semelhanças entre os diversos tipos de consumo da bebida. Já para Bandeira, haveria uma espécie de comunhão pan-ayahuasqueira no interior do trabalho, isto é, a integração entre todas as linhas de daime (difícil do ponto de vista dos mecanismos de disputa de legitimidade internos ao campo, cf. capítulo 2).

Como se pode observar, nos casos dos experimentalismos com esta nova substância, temos exemplos que se aproximam mais ou menos das referências tidas como tradicionais (no caso da jurema este lugar é ocupado pelo índios juremeiros e no caso da ayahuasca pelas matrizes ayahuasqueiras). A ruptura e a continuidade podem ocorrerem num só caso (cf. Rodrigo, acima). Observamos novamente a intensa circulação de sujeitos e substâncias por contextos diversos.

5.2.6. Turismo psicodélico

Se o leitor está acompanhando nossas reflexões sobre as novas tendências contemporâneas de consumo de psicoativos, é possível observar que estamos agora diante de práticas de cunho mais estritamente moderno. Somos defrontados aqui com outra figura: a dos turistas psicodélicos. Na verdade, esta atividade não é tão recente, remetendo à época pioneira dos *hippies* (década de 60), porém pode ser pensada aqui à luz das discussões que vimos realizando. O turista psicodélico não se afasta da busca da cultura do *outro*,

entretanto, este *alter* é apenas fornecedor da matéria-prima para a sua experiência. Este tipo de turismo caracteriza-se por uma viagem independente, onde sujeitos individuais se deslocam para locais ricos em substâncias psicoativas.

Mesmo nestes contextos, que muitas vezes nada mais são do que pequenos vilarejos remotos, há uma pequena estrutura local para receber este tipo de turista. Tomei contato pessoalmente com este universo em 1990-1991, ocasião em que viajei pelo México e Guatemala. Nos dois países há verdadeiros santuários deste tipo de turismo. Um exemplo é o de Hualtla de Jimenez, no estado de Oaxaca, México, um lugar que ficou famoso pois foi onde os *Beatles* foram tomar cogumelos (que contêm a psilocibina) pelas mãos de uma mulher de nome Maria Sabina (ver Ott 1975). Outro exemplo é o de Real del 14, no estado de San Luis Potosi, uma área semidesértica, famosa pela abundância do cacto peyote (que contém a mescalina). Aí convivem índios huicholes, mexicanos, uma pequena comunidade *hippie* e turistas em busca de experiências com o *abuelito Peyote*. O lago Atitlán, na Guatemala, é outra meca de turistas psicodélicos, estrangeiros e aventureiros em geral. De acordo com Giorgio Samorini (comunicação pessoal, 1999), o turismo internacional em busca de psicoativos ocorre no México (peyote e cogumelos), em Bali e na Índia (cogumelos) e na Amazônia (ayahuasca). Muitos críticos do Santo Daime, a propósito, tem acusado a *seita* de promover *turismo de drogas* (ver capítulo 2, seção *Produção e Circulação da Ayahuasca...*, sobre o tema da comercialização da ayahuasca).

Há poucos estudos sobre o tema do turismo psicodélico. Um deles analisa o mercado que existe em torno do consumo de cogumelos na Tailândia. De acordo com Allen e Merlin (1992), o conhecimento local sobre os cogumelos foi passado *pelos turistas aos tailandeses*. Suas roupas e artefatos com símbolos de fungos teriam influenciado os artistas locais, gerando a atual produção, bastante diversificada. Este mercado inclui também a produção de diversos artefatos que tematizam os cogumelos, bem como a oferta por restaurantes, em diversas cidades do país, de pratos com o fungo alucinógeno. Entre eles, estão as omeletes com cogumelos, às quais passou-se a misturar também LSD ou *cannabis*, acarretando diversos casos de tratamento emergencial em clínicas e hospitais e muita confusão, mecanismos estes que teriam acabado levando o governo tailandês a proibir o consumo dos cogumelos mágicos em 1988 (idem).

Verificamos, pois, como o contato intercultural em escala global proporciona o aparecimento de novas misturas, como é o caso da combinação entre maconha e cogumelos. Há contemporaneamente um intercâmbio, um fluxo de drogas antes restritas a contextos locais. Ele ocorre ao lado do surgimento e difusão de novas substâncias sintéticas, produzidas laboratorialmente através do incremento das pesquisas teóricas e práticas sobre o mundo das drogas. Tal *fluxo* se dá através de uma produção, circulação, consumo, divulgação e comercialização constantes de substâncias promovidas por sujeitos individuais ou por grupos organizados. Há *redes* que promovem estas trocas constantes de informações, pesquisadores, substâncias, imagens e dinheiro. Desta forma, também os psicoativos desterritorializam-se, tornam-se mercadoria de consumo, parte das possibilidades de escolha do consumidor.[241]

As categorias apresentadas neste capítulo são fluidas e se interpenetram, pois há diversas gradações. Um mesmo sujeito pode variar durante a sua própria trajetória, alternando diferentes tipos de práticas. Por exemplo, há viajantes que vão ao México sozinhos para tomar cogumelos ou ao Peru para comprar ayahuasca peruana em um mercado do país para tomá-la entre amigos (*turismo psicodélico*). Estes podem, ainda, numa próxima viagem, a partir do contato com um curandeiro peruano local, por exemplo, fazer uma *dieta* num dos centros que aí existem (*turismo xamânico*) ou em outro momento engajar-se numa prática de cunho mais *new age* na sua própria cidade de origem (*neoxamanismo*). A abordagem inicial com relação ao Santo Daime, por sua vez, pode partir de uma busca análoga e acabar conduzindo o indivíduo a uma conversão (para as *matrizes ayahuasqueiras*), que eventualmente se cristaliza numa postura ortodoxa. Um daimista, inversamente, tem a possibilidade de romper com seu sistema de origem e acabar envolvido com os novos usos urbanos da mesma bebida (*neo-ayahuasqueiros*). E assim por diante. Todos estes movimentos fragmentários não invalidam as categorias propostas; pelo contrário, evidenciam a tessitura de um campo semântico dialógico. Todos estes

---

[241] Neste processo, sem dúvida alguns psicoativos são mais transnacionais do que outros. A ayahuasca vem ganhando enorme popularidade, sendo muito mais conhecida (inclusive em termos de pesquisas publicadas), por exemplo, do que o cacto San Pedro. Esta assertiva pode ser facilmente verificada através de uma rápida visita pela *internet*, onde proliferam em velocidade significativa os *sites* sobre a ayahuasca.

personagens não se excluem e sim se sobrepõem, se complementam, num processo de legitimação recíproca.

Vejamos agora, para finalizar, o ícone máximo das possibilidades modernas de consumo de psicoativos: os psiconautas e suas curiosas atividades. Vamos tornar nosso objeto de estudo, agora, aqueles que geralmente são os sujeitos da observação: parte da atual intelectualidade responsável pela produção científica sobre os psicoativos.

5.2.7. O universo dos psiconautas

Os *psiconautas* são um grupo de pesquisadores e estudiosos das plantas que engloba pessoas com formações diversas, tais como químicos, botânicos, micólogos (estudiosos de fungos), psicólogos, historiadores, antropólogos, entre outros. Uma das diferença entre este grupo e os demais pesquisadores acadêmicos reside no fato de que os primeiros possuem obrigatoriamente também uma *forte conexão pessoal com o universo dos psicoativos*. Tais sujeitos defendem o conhecimento direto e insubstituível da vivência pessoal da experiência: as pesquisas por eles produzidas são produto de suas experiências. Os psiconautas são acima de tudo *experimentalistas*, conhecem profundamente enorme quantidade de substâncias. Freqüentemente, reúnem-se e experimentam as novidades disponíveis no mercado, escrevendo artigos a respeito, como por exemplo revistas especializadas em fornecer receitas para a produção de determinadas substâncias. Alguns destes aliam-se à indústria farmacêutica ou de forma independente patenteiam as velhas ou novas substâncias que inventam, comercializando-as, assunto que vem gerando, como se sabe, enorme polêmica. Como exemplo, cito o trabalho de Alexander and Ann Shulgin (cf. *Introdução*). Os psiconautas geralmente possuem um "jardim mágico" pessoal e um minilaboratório de estudos.

O pai fundador mítico desta *família* (nos termos de um informante) é Albert Hoffman, o célebre descobridor do LSD. Este grupo transnacional vem cada vez mais promovendo atividades diversas no âmbito internacional. Como exemplo, temos nomes como Jonathan Ott (USA, radicado no México), Giorgio Samorini (Itália, pesquisador da iboga no Gabão), Anthony Henman (Grã-Bretanha - Brasil) e Joseph Maria Fericgla (Espanha, pesquisador da ayahuasca e outras plantas).

Os assim auto-intitulados psiconautas inspiram-se numa formulação teórica fluida que sustenta política e ideologicamente o direito ao acesso livre e irrestrito ao mundo das drogas. Vejamos, por exemplo, este trecho do texto de Henrique Carneiro (1998: 2):

> "quais os limites para a liberdade de auto-programar-se quimicamente? (...) A autonomia crítica da consciência exige o acesso ao arsenal do saber herbário e da tecnologia psicofarmacoquímica como um dos direitos do espírito humano na busca do conhecimento de si próprio (...) o território e interior de nossa carne e mente torna-se jurisdição química do Estado que decide quais substâncias e quando estamos autorizados a consumir [sobre proibição do LSD em 1966 nos EUA]."

Jonathan Ott é atualmente um dos maiores expoentes deste universo. Possui uma vasta produção, que mescla pesquisa com literatura engajada (Ott no prelo, 1975, 1993, 1995, 1997/8). Podemos ler, por exemplo, na exposição sobre um de seus livros, o *Pharmacophilia* (Ott 1997/8):

> "Pharmacophilia opens with demolition of Charles Baudelaire's specious 1860 disdain of drug-states as *artificial paradises*, showing these in fact to be natural paradises, in contrast to the truly *artificial paradises* of poetry and allied arts, philosophy and theology. Arguing that the only *undeniably genuine* religious experiences are ecstatic/entheogenic, Ott challenges the proponents of "spiritual sobriety" to demonstrate that *their* manifestly *artificial spiritual* techonologies - like prayer or meditation - can produce genuine religious experiences (...) Pharmacophilia gives specific proposals for *psychopharmacological engineering* of more euphoric and less toxic inebriants - the only "magic bullets for addiction" of any value to most of us - and for *psychonautic posology*, optimized means to ingests optimized euphoriants."

Os psiconautas são responsáveis pela produção de grande parte da atual literatura especializada em psicoativos, na sua incansável missão, cujo tom ganha por vezes um tom messiânico. Afirma o folheto de divulgação da revista italiana *Eleusis* (grifo meu)[242]:

> *"Eleusis* aims to break down the walls of repression and is adamantly opposed to *profanation* arising from human blindness. Our task is to provide information and publish studies which will be useful for serious and untrammelled research into psychoactive substances and their associated states of consciousness."

---

[242] *Eleusis. Journal of Psychoactive plants and compounds*. New Series, Rovereto, Italy.

A revista inclui *Psychoactive Cards*, "with detailed information on psychoactive plant species which are either new or somewhat 'off the beaten track'". O tema do *off the beaten track* é caro a um segmento turístico particular, na sua busca incansável pelo autêntico.[243] Tal busca reaparece aqui, porém agora não revestida de uma ambição de encontro com a *tradição*.

Os psiconautas classificam o que denominei acima de *turismo psicodélico* como *turismo enteogênico* (Ott 1995). Levando em conta que a luta classificatória é sempre uma luta política, a adoção deste termo evoca uma reflexão. Vamos a ela: observamos que as substâncias consumidas são descontextualizadas do seu local de origem, ou mesmo produzidas artificialmente a partir da cópia dos princípios ativos das plantas usadas por grupos étnicos e são, ao mesmo tempo, classificadas como *enteógenos*. Isto nos permite pensar que tais substâncias, sejam elas quais foram, trazem em si um *valor cultural* (para além da dimensão farmacológica) que lhes seria inerente, uma ancestralidade xamânica atemporal.

Para os psiconautas, o ritual pode ser interpretado como algo que limita ou impede o aprofundamento da experiência, homogeneizando e pasteurizando individualidades. Giorgio Samorini, por exemplo, me disse que considera que "matar uma galinha" (referindo-se com isso ao consumo de um psicoativo junto com a existência de um ritual) não tem sentido nenhum para ele. Ler um livro sobre psicoativos, ao contrário, constituir-se-ia numa *preparação ritual* (termo dele) de muito maior valor.

Neste sentido, os psiconautas opõem-se aos discursos mais *tradicionalistas* que defendem o uso *ritual* da ayahuasca (e de outras plantas). Temos, assim, de um lado os psiconautas, fazendo apologia do poder libertário das drogas e refutando a necessidade do ritual para consumi-las. De outro, os entusiastas do uso das substâncias dentro de contextos rituais tradicionais: o problema então, passa a ser exatamente a definição do que é *ritual* e do que é *tradicional*. Como vimos, dentro dos discursos tradicionalistas, temos dois tipos de abordagens. Uma é a dos daimistas: a ayahuasca foi legalizada aqui a partir de um

---

[243] Cf. os *viajantes-turistas*, jovens mochileiros do primeiro mundo viajando por períodos de tempo razoavelmente longos para países do terceiro mundo, em busca de consumo da natureza e do o contato consigo mesmo e com a cultura do outro, rejeitando a inclusão na categoria de *turistas* (Labate 1997).

discurso sobre suas supostas raízes culturais (cf. *Introdução*). Outra é a dos *ortodoxos*, como é o caso dos curandeiros brancos convertidos às práticas xamânicas *originais*.

Há, ainda, um terceiro grupo, com o qual não me identifico, composto por *conservadores* radicais, geralmente médicos, psiquiatras ou juristas. Este grupo geralmente rejeita enorme quantidade de substâncias, seja o seu consumo operacionalizado através de ritual ou não. Argumenta-se que tais substâncias contêm propriedades farmacológicas *x* ou *y*, as quais devem ser banidas. Paradoxalmente, segundo o meu ponto de vista, os psiconautas acabam nos conduzindo ao mesmo ponto de chegada destes senhores conservadores, ao tomarem as drogas em sua dimensão estritamente farmacológica, isto é, discursos que enfatizam *o poder das substâncias*, minimizando o papel do contexto social onde ela é consumida.[244]

Entre as atividades promovidas pelos psiconautas estão congressos e seminários. No México, por exemplo, todos os anos ocorre um seminário organizado por Jonathan Ott, onde se reúnem durante uma semana vários especialistas em psicoativos, psiconautas e público leigo. São oferecidas palestras e experiências psicodélicas. Conforme informa o folheto de divulgação (*Entheobotany*: 2000):

> "You are invited to join us, for an intensive week by the archaic Mayan ceremonial center of PALENQUE, penetrating mysteries of shamanic botany - studying psychoactive plants and mushrooms with leading experts in a relaxed informal atmosphere. Learn how to cultivate and to prepare shamanic plants; become acquainted with the sacred shamanism, past and present (...) This is an opportunity not to be missed! Seminars will feature practical workshops, demonstrations, and instructive lectures; and a range of exotic plants will be available for study (...) past seminars have assumed legendary proportions. Please join us!"

O custo do seminário é de U$ 1.300,00 por pessoa. O público é heterodoxo, sobretudo norte-americanos, alguns psicólogos, médicos, estudantes, curiosos etc. Já foram realizados dez seminários deste tipo, consecutivamente.

---

[244] Esta discussão tem algo do velho embate entre natureza e cultura: onde acaba a natureza? Onde começa a cultura? A natureza aqui sendo representada pela substância em si, a cultura pelo sujeito individual e pelo ritual (o coletivo). Sobre a substância, o *set* (estado psicológico do indivíduo) e o *setting* (meio social) no consumo de psicoativos, ver MacRae (1992) e Zinberg (1980).

Da última década para cá vem surgindo, ainda, uma nova gama de *congressos* híbridos, que mesclam estudos acadêmicos com experiências pessoais com psicoativos. Dentre eles, gostaria de citar dois: primeiro, o *Worlds of Consciousness 3rd. International Conference of the European College for the Study of Consciousness*, que se realizará este ano na Suíça. O ECSC foi fundado em 1985 e reúne estudiosos de psicofarmacologia e etnomedicina. O evento tem como objetivo (*ECSC*: 1999):

> "once again the conference aims to go beyond conventional scientific discussions by offering opportunities to become acquainted with different aspects of human consciousness in pre-session workshops, multimedia installations, art exhibitions and a public event in the honour of Albert Hoffman".

Todas estas práticas, congressos e seminários com perfis e objetivos extremamente diferenciados entre si, no meu entender, contêm traços do turismo psicodélico (porém não se reduzem a ele). Os atrativos para participar destes eventos são a dimensão acadêmica, a viagem em si e a possibilidade de vivências pessoais com psicoativos.

Os psiconautas evidenciam que *pesquisadores* e *nativos* deixam de ser figuras estanques e de fácil delimitação. Conforme afirmamos antes, qualquer tipo de consumo contemporâneo da ayahuasca navega dentro deste amplo quadro de referências, de discursos contraditórios, de diferenciadas perspectivas legitimantes do uso de psicoativos, pois são todos eventos ou facetas de uma *rede* de comunicação e trocas. Retomemos agora a pergunta posta no início: o que todas estes novos personagens sociais - psiconautas, neonativos, neo-ayahuasqueiros, neoxamãs, turistas psicodélicos, curandeiros modernos e ortodoxos nos revelam sobre a construção das identidades contemporâneas? Vejamos como alguns autores têm abordado este problema.

Hall (1996) argumenta que a ação social contemporânea não pode ser reduzida a uma identidade única, fixa, singular (como por exemplo a condição de gênero ou de classe). O autor rejeita, portanto, um princípio de centralidade para as identidades dos sujeitos pós-modernos, argumentando que existe um descentramento das mesmas ou, em outros termos, múltiplos centros de identidade. Nas suas palavras:

> "O sujeito, anteriormente experienciado como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto, não de uma, mas de muitas identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas (...) Isto produz o sujeito pós-moderno, conceituado

> como isento de identidade fixa, permanente ou essencial. A identidade tornou-se uma "festa móvel" (....) O sujeito assume identidades diferentes em momentos diversos, identidades que não estão unificadas em torno de um "*self* coerente"(...) À medida que os sistemas de significado e de representação cultural multiplicam-se, nos confrontamos com uma multiplicidade difusa, confusa e fluida de identidades possíveis, podendo nos identificar com cada uma delas - ao menos temporariamente".

Canclini (1989), por sua vez, afirma que a expansão urbana é uma das causas que intensificaram o que ele denomina de *hibridação cultural*. O autor analisa lugares como Tijuana (fronteira entre o México e os EUA), tomada por ele como um laboratório da pós-modernidade. Aí temos uma cultura intermediária, uma fenda entre dois mundos, onde é possível assumir todas as identidades possíveis. Para ele, as hibridações presentes neste território não são fenômeno exclusivo das zonas de interculturalidade densa; ao contrário, "todas as culturas são de fronteira" (1992: 35). Segundo Canclini, portanto, na pós-modernidade as culturas perdem a relação exclusiva com o seu território, a identidade definida pelo *status* e pelo lugar (de origem, trabalho etc).

Os personagens que estudamos ao longo deste capítulo, sobretudo na segunda parte, possuem identidades híbridas e descentradas que mesclam elementos locais e globais. São parte do fluxo transnacional entre culturas diferentes.

Finalmente, a partir da prática dos psiconautas, legatários de um movimento que começou a partir das décadas de 50 e 60 nos EUA, podemos notar que progressivamente o consumo de psicoativos se torna incorporado reflexivamente na modernidade (Giddens 1990, 1991, cf. *Introdução*).

Neste capítulo vimos: a expansão da literatura especializada em torno do tema (cf. a obra de J. Ott); o aparecimento progressivo de eventos internacionais, como congressos, vivências e seminários cujo atrativo é a reflexão (e consumo) sobre psicoativos. Finalmente, os psiconautas contemporâneos e o *movimento cultural* em torno do consumo destas diversas substâncias (Carneiro, H. 1998: 4) que os precederam deram e vêm dando origem a novas disciplinas, como a etnobotânica ou a etnopsicologia; ou a novos ramos que brotam dentro das disciplinas tradicionais, como a psicologia transpessoal, que possui uma vertente que procura promover terapias valendo-se dos estados alterados de consciência. É o caso do

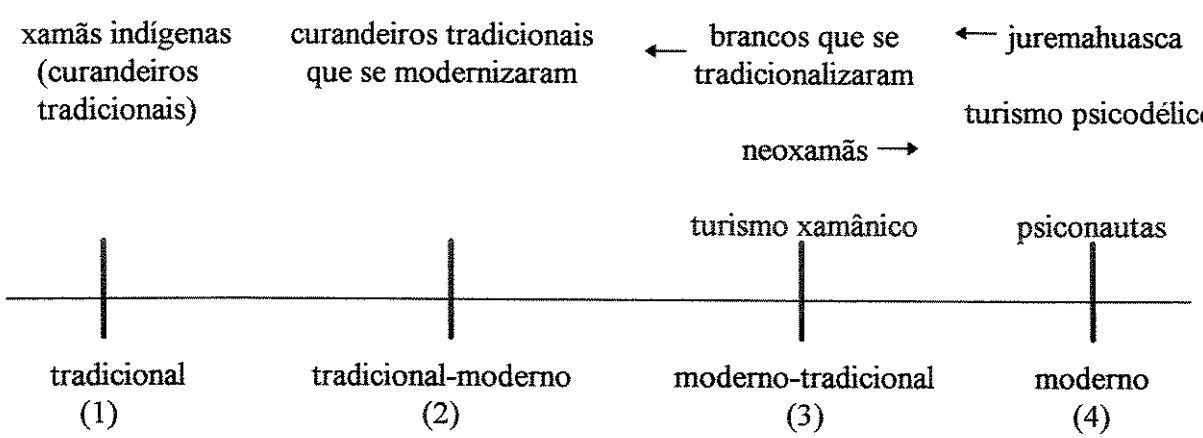
trabalho de Stanislaw Groff desenvolvido em torno da respiração holotrópica (cf. capítulo 1).

Os psicoativos estão relacionados, pois, aos processos globais descritos por Lash e Urry e Giddens: atuam reflexivamente sobre a sociedade, possuem uma dimensão de mercadoria e seu consumo envolve uma rede de serviços. Neo-ayahuasqueiros inserem-se dentro destes processos e tendências mais amplas, bem como as próprias religiões ayahuasqueiras tradicionais.

5.3. Usos da ayahuasca: uma síntese

Resumiremos as idéias desenvolvidas ao longo deste capítulo em dois gráficos, os quais comentaremos. Tais desenhos tratam de *representações* acerca do *moderno* e do *tradicional* que permeiam o imaginário dos personagens analisados neste capítulo e estão inspirados na obra de Tavares (1998).

5.3.1. Novas tendências contemporâneas de consumo de psicoativos



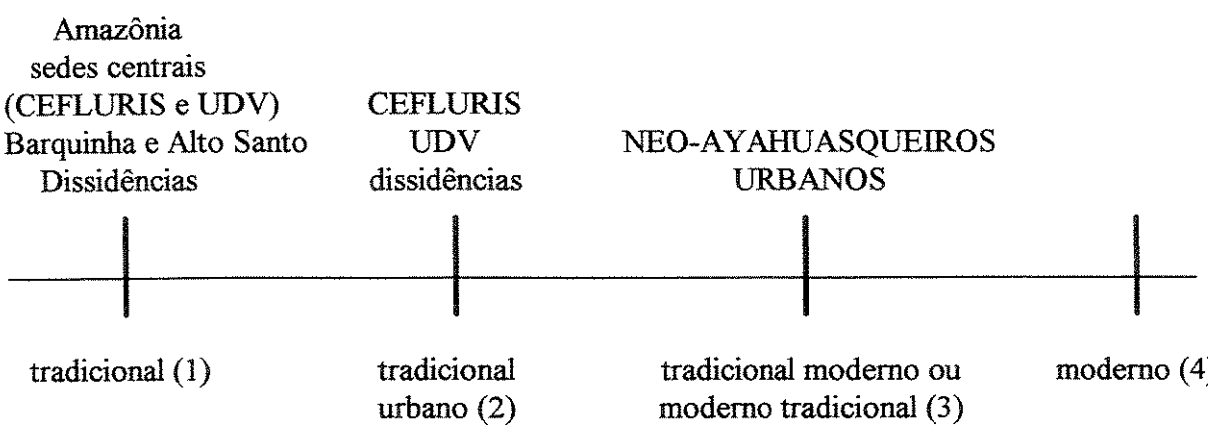
Num extremo (1), estariam localizados os xamãs indígenas e os curandeiros tradicionais ou *vegetalistas* (Luna 1986). No caso da ayahuasca no Brasil este lugar é ocupado pelo Santo Daime, Barquinha e UDV, conforme veremos abaixo. No outro extremo (4), teríamos psiconautas, turistas psicodélicos e usos modernos da juremahuasca, que rompem em maior ou menor medida (cf. nota sobre juremahuasca adiante) com os

referenciais tradicionais. Entre estes dois extremos, há uma série de possibilidades, geralmente representada por grupos conflitantes entre si.

No pólo *tradicional-moderno* (2), temos os *neonativos*, nativos que se globalizam, seja porque explicitamente rejeitam a tradição, seja porque têm a modernidade como algo positivo. Estes indígenas podem ser tomados pelos brancos mais ortodoxos ou pelas tribos às quais alegam pertencer como pseudo-índios. No pólo *moderno-tradicional* (3), temos uma série de discursos que valorizam o indígena. Pendendo mais para o pólo *tradicional* da equação, localizam-se os brancos modernos que se tradicionalizam e possuem um discurso ortodoxo, purista (cf. *críticos do neoxamanismo*). Mais orientado no sentido do *moderno*, temos os neoxamãs e talvez os turistas xamânicos, inspirados num discurso tradicionalizante, porém que incorporam ao mesmo tempo referências modernas, através por exemplo da formulação de um tipo de religiosidade xamânica supostamente universal. Estes também podem ser avaliados, segundo determinados pontos de vistas, como simulacros.

5.3.2. O campo ayahuasqueiro brasileiro

Apresento agora um modelo para representar as relações interiores ao campo ayahuasqueiro.



Vem da imagem mítica da floresta Amazônica a representação do berço da *tradição* de consumo da ayahuasca (1). Tal imagem engloba uma população de índios genéricos, com supostas ricas tradições xamânicas. Seringueiros consumidores da ayahuasca não ganham destaque neste imaginário, aparecendo apenas eventualmente, tomados como uma vertente

dessacralizada de consumo da bebida, "superada" pelas revelações de Irineu, Gabriel e Daniel.[245]

Localizam-se neste pólo as três principais religiões ayahuasqueiras brasileiras: Santo Daime (na sua vertente Alto Santo e CEFLURIS), União do Vegetal e Barquinha. O Alto Santo e a Barquinha, por permanecerem isoladas no Estado do Acre, têm sua legitimidade ancestral imediatamente garantida. Também se atribui enorme legitimidade às sedes históricas e simbólicas dos cultos que se espalharam pelo resto do país, o CEFLURIS (Céu do Mapiá, AM) e a União do Vegetal (Porto Velho-RO).

Na Barquinha e Alto Santo há diversas vertentes internas, as quais não abalam, do ponto de vista mais geral, a estrutura deste gráfico. Também há que levar em conta que dentro do universo ayahuasqueiro brasileiro alguns grupos se julgam mais legítimos e tradicionais do que outros (o que impediria a classificação de todos em 1). Entretanto, o gráfico se propõe a pensar em imagens que circulam nacionalmente. Tais diferenciações internas foram detalhadas em outro momento deste trabalho (cf. capítulo 2). Neste espaço (1) temos, ainda, as dissidências que se julgam portadoras da *verdadeira tradição*, como é o caso da liderada por Joaquim José Neto, o *Centro Espírita Beneficente União do Vegetal* (Milanez 1993 e Andrade Neto 1998), em Campinas (SP) e a de Augusto, *o Centro Espírita Beneficente Ordem Maçônica Rosaluz*, cuja sede é em Porto Velho (Rondônia), com filiais em todo o Brasil.

Ainda como representantes dos modelos tradicionais e religiosos de consumo da ayahuasca, temos o Santo Daime e a UDV nas grandes cidades, vinculados às matrizes originais (2). Aqui, admite-se a influência de novos elementos urbanos, porém submissos aos referenciais centrais das matrizes. No Santo Daime, a diversidade interna do sistema é muito maior do que na UDV, havendo inúmeras novas parcerias locais, como é o caso de Léo

---

[245] É importante ressaltar que estamos lidando com as *representações* nativas (ideológicas). A UDV, conforme demonstra Brissac (1999), já nasceu como uma prática urbana. Acrescento: ela foi fundada em 1961 em Porto Velho e em 1972 já estava em São Paulo, ou seja: manteve-se apenas durante 11 dos seus 39 anos restrita ao norte do país. Afonso (s/d: 02), argumenta no mesmo sentido com relação ao Santo Daime: este não teria nascido numa periferia remota de índios e caboclos, mas de uma "sociedade de fronteira internacionalizada pela economia da borracha e urbanizada pela cultura comercial e várias hierarquias de deslocações internas (seringueiros, militares, comerciantes, burocratas, políticos) (...) O Acre, era, em particular, o espaço de tráfegos interculturais entre a sociedade diaspórica que se formava, no lado brasileiro, e o multiculturalismo tradicional da Baixa Amazônia, nomeadamente o xamanismo ayahuasqueiro".

Artése em SP. O discurso dos daimistas e hoasqueiros (da UDV) urbanos, de qualquer forma, remete sempre a uma continuidade com a ancestralidade do uso da ayahuasca, pois são também religiões ayahuasqueiras brasileiras.

Classifico aí também outros tipos de dissidência que, à exceção de pequenas reformas no sistema simbólico e ritual ou desavenças de ordem político-institucional, seguem o modelo estrutural das matrizes. Não pretendem nem reconstruir a suposta originalidade perdida, nem introduzem novidades significativas nestes modelos. É o caso de Elsje Piacentini, dissidência da UDV em São Paulo. Grupos do CEFLURIS, UDV e suas dissidências fazem parte da *rede urbana* de consumo da ayahuasca.

Entre os usos mais religiosos, tradicionais e ritualísticos e o consumo laico, moderno e não ritualístico, encontramos os neo-ayahuasqueiros urbanos, sujeitos investigados nesta tese. Há diversas gradações internas: dependendo do grupo, há maior (Walter) ou menor continuidade com relação aos sistemas matrizes (Janderson e Wilson). Pode haver, ainda, uma ênfase maior nas dimensão estética do consumo da ayahuasca (Ana Vi e Mano), com maior flexibilidade com relação às normas rituais ou menor fixação de símbolos (cosmologia mais fluida). Há pois, uma forte inter-relação - e às vezes tensão - entre tradicional e moderno: os grupos pendem ora mais para um lado do *continuum*, ora para outro. Por estarem em formação, é difícil delimitar com precisão seus contornos.

No último extremo, não pesquisamos nem temos notícia de um uso laico e não ritualístico da ayahuasca no Brasil. Talvez esse fato esteja ligado ao monopólio do saber em torno da produção da bebida e do acesso à sua matéria-prima por parte de poucos sujeitos, bem como a uma hegemonia das religiões ayahuasqueiras brasileiras no imaginário social, diferentemente do que ocorre em outros países. Podemos classificar aí, no máximo, as práticas individuais de alguns sujeitos dentro dos contextos institucionais, que consomem a bebida neste contexto embora sem identificação com suas premissas simbólicas e rituais.[246]

---

[246] Não tratamos aqui de Phillippe Bandeira, que consome ao lado da ayahuasca uma substância mista, a *juremahuasca* (ver acima). No gráfico anterior, o uso da *juremahuasca* foi identificado junto aos usos *modernos* de psicoativos. Bandeira comanda um trabalho com *enorme* diversidade de referenciais religiosos e misto (combinando diversas substâncias). Falta pesquisa empírica, porém podemos supor que o aparecimento de um trabalho eclético como este sinalize a possibilidade ou mesmo tendência de surgimento de outras modalidades de consumo da ayahuasca no Brasil cada vez mais desvinculadas dos modelos tradicionais (ainda que, segundo relatos, Bandeira esteja fortemente orientados por esses modelos, seja em

Vimos, pois, uma teoria nativa com a qual os participantes do *campo* pensam os pólos que estão presentes nele – o núcleo de pureza amazônica, a periferia de usos que são variados e se contestam entre si. Analisamos este conjunto como um todo em termos de uma *rede ayahuasqueira*, percebendo que essa polaridade moderno-tradicional é ilusória.

aspectos do ritual, do mundo simbólico ou mesmo pelo tipo de público que arrebata). Por outro lado, o aparecimento de um caso como o de Rodrigo (ver acima) indica uma tendência análoga à reinvenção do uso da jurema nos centros urbanos.

6. À guisa de conclusão

Vou agora refazer o percurso desta dissertação.

1. O objetivo da dissertação foi fornecer uma contribuição para a compreensão do *campo ayahuasqueiro brasileiro* em geral, e em particular lançar luzes sobre a natureza e dinâmica de determinados usos urbanos da ayahuasca que se situam nos limites desse campo. Na introdução, apresentamos a idéia geral de que se está formando uma *rede urbana de consumo da ayahuasca*, que tem como dos pólos de referência as igrejas ayahuasqueiras de origem amazônica. Outro pólo nessa rede são os usuários urbanos da bebida. Ilustrando esse fenômeno, fizemos uma etnografia do *Caminho do Coração*, grupo inspirado num modelo psicoterapêutico de consumo da ayahuasca, produto da interface entre referenciais do Santo Daime e da Nova Era. O grupo liderado pelo terapeuta holístico Janderson foi tomado como um *estudo de caso* dos *neo-ayahuasqueiros* urbanos.
2. No primeiro capítulo, vimos a construção das trajetórias biográficas dos principais agentes ativos do *Caminho do Coração*, bem com as narrativas fundacionais a respeito deste grupo. Foram descritas, por meio de bibliografia e observação indireta, algumas terapias do *Centro Terapêutico* liderado por Janderson e o perfil dos participantes deste espaço. Neste capítulo, procuramos indicar como a trajetória de Janderson tem a forma de uma biografia de profeta (ou xamã), com as fases de afastamento do mundo, encontro com a revelação e início de uma nova instituição.
3. No segundo capítulo, foram contemplados em detalhe os rituais com o daime realizados no *Caminho do Coração*. A relação entre esses rituais e as matrizes religiosas nos levou a focalizar as disputas internas do universo ayahuasqueiro brasileiro, a partir de noções como o uso religioso e o profano de drogas. Analisamos como são construídos os diversos tipos de legitimidade, identidades e rixas no campo ayahuasqueiro.
4. No terceiro capítulo, focalizamos a hipótese de que o grupo de Janderson possua uma cosmologia própria, sustentada pelo tripé Santo Daime/Nova Era - Psicologia/Orientalismos. Refletimos sobre essa hipótese, a partir do diálogo com

conceitos como sincretismo, ecletismo e outros. Discutimos como as múltiplas cosmologias do *Caminho do Coração* ressoam diferencialmente para os diversos grupos que tomam parte nestas vivências, reinterpretando-as a partir dos seus próprios referenciais. Além disso, identificamos o *Caminho do Coração* como parte do processo de crescente terapeutização que vem ocorrendo no interior do movimento Nova Era.

5. No último capítulo, tratamos de outros grupos de neo-ayahuasqueiros urbanos relacionados direta ou indiretamente às igrejas ayahuasqueiras; tratamos de fenômenos que estão na fronteira entre o "campo ayahuasqueiro" e as "redes" formadas a seu redor, e outras formas de uso (psiconautas, turismo psicodélico).

Passo agora a apresentar as principais idéias discutidas ao longo da dissertação.

1. *Neo-ayahuasqueiros* são pequenos grupos emergentes nos grandes centros urbanos, ainda com caráter experimental, cujas práticas representam *novas modalidades de consumo da ayahuasca*. São produto da introdução da União do Vegetal e do Santo Daime nos grandes centros urbanos a partir das décadas de 70 e 80, respectivamente.
2. Os grupos de neo-ayahuasqueiros geralmente são comandados por lideranças com características carismáticas. Aparecem nos seus discursos com freqüência categorias como "dom" e "intuição".
3. Os neo-ayahuasqueiros vivem numa tensão entre, por um lado, a crítica e a rejeição dos modelos tradicionais de consumo da ayahuasca disponíveis, e por outro, a preocupação em não resvalar para o uso tido como profano de drogas. São então fabricados novos tipos de rituais e elaborados discursiva e simbolicamente referenciais filosóficos, existenciais e terapêuticos de cunho espiritualizante. As propostas deste segmento estão pautadas por uma relação ambígua com as matrizes das quais derivam, rejeitando e ao mesmo tempo mantendo ou ressignificando aspectos das mesmas. São introduzidas rupturas significativas na grande maioria das vezes a partir dos referenciais Nova Era, ao mesmo tempo em que a sua legitimidade deriva destes mesmos usos tradicionais.
4. Os neo-ayahuasqueiros representam também um processo de segmentação do consumo da ayahuasca, recortando para si um novo tipo de público especializado.

5. Os neo-ayahuasqueiros estão inseridos numa *rede urbana de consumo da ayahuasca*, onde há uma circulação constante de informações, conhecimentos, pessoas e substâncias. Tal rede está inserida num universo mais amplo, o *campo ayahuasqueiro brasileiro*, que interliga os diversos grupos tidos como tradicionais (Alto Santo, CEFLURIS, Barquinha e UDV) e cujos limites atravessam nossas fronteiras, atingindo curandeiros peruanos ou mesmo modernos curandeiros oriundos de países do primeiro mundo. A Amazônia é representada aí como um *locus* privilegiado de lugar do saber xamânico.
6. Enquanto o "campo ayahuasqueiro" está associado a um mapa hierarquizado e com mecanismos de legitimidade, a "rede ayahuasqueira" está mais claramente especificada como um espaço de trânsito e de fluxos. Há uma certa dialética entre "campo" e "rede", dois mecanismos de certo modo complementares, porém distintos e opostos.
7. O universo ayahuasqueiro brasileiro é marcado por um processo de intensificação gradual e crescente, através de um mecanismo de fragmentação e projeção múltiplas, da criação de novos grupos, desmembramentos e fissões. Os neo-ayahuasqueiros, são, neste sentido, um desdobramento mais radical desta tendência estrutural inerente. Tal diversificação é parte de uma dinâmica cultural que promove criativamente a reinvenção contínua das formas de utilização desta bebida, cujas conseqüências ainda são imprevisíveis.
8. O consumo contemporâneo da ayahuasca relaciona-se a fenômenos que vêm ocorrendo globalmente. Algumas hipóteses levantadas aqui foram: a *incorporação reflexiva dos psicoativos na modernidade*; a utilização da ayahuasca como instrumento do *projeto reflexivo de construção* do *self*; o consumo da *ayahuasca* como parte do processo de *mediatização e consumo da cultura do outro e da natureza*; a formação de *redes transnacionais de psicoativos*; o *fluxo* de sujeitos, substâncias, conhecimentos e dinheiro entre estas redes.
9. O Brasil possui uma especificidade própria no que diz respeito ao contexto global: o uso da ayahuasca aqui está ligado à matriz cultural da religiosidade brasileira em geral, produzindo uma configuração inédita, rica em simbolismos e práticas. Há um predomínio hegemônico das religiões ayahuasqueiras sobre outras possíveis formas de

consumo do psicoativo. Ao que tudo indica, a tradição ayahuasqueira passará a constituir, cada vez mais, parte da cultura popular brasileira.

10. A partir da constatação do aparecimento de novos personagens sociais, foi sugerida a noção de *hibridismo e descentramento*, tentando dar conta de identidades que se convertem e se fundem umas nas outras, portanto, de classificações que rejeitam categorias binárias do tipo sujeito/objeto ou nativo/pesquisador.
11. Tais novos personagens estão ligados a questões centrais da pós-modernidade Os sujeitos analisados, não é à toa, disputam entre si a legitimidade, retematizando o problema do *moderno* e do *tradicional* num mundo que embaralha as fronteiras entre representação e realidade, marcado por práticas antiauráticas. Podemos pensar em termos de uma *reinvenção de tradições* de uso da ayahuasca no Brasil e de novas *tradições inventadas* de consumo contemporâneo de psicoativos.
12. O universo da ayahuasca (e dos psicoativos em geral) foi interpretado como uma *rede* onde estão inscritos diversos tipos de discursos que dialogam e se entrechocam, como é o caso dos daimistas, hoasqueiros, neo-ayahuasqueiros, psiconautas, neoxamãs, turistas psicodélicos, turistas xamânicos, neonativos, curandeiros modernos e ortodoxos. Trata-se de pontos de vista diferenciados sobre o que é considerado *autêntico* e *legítimo* em termos de consumo destas substâncias inseridas numa rede mundial de consumo da ayahuasca em particular e de psicoativos em geral.
13. O antropólogo foi tomado como mais um ator neste jogo de relações sociais, com seus próprios dilemas e problemas de credibilidade dentro de um campo de disputas. Neste campo, rivalizam em torno da leitura, tradução e apropriação das tradições nativas os turistas, os etnógrafos, os neoxamãs, os neo-ayahuasqueiros, os psiconautas... A literatura antropológica é apropriada por estes sujeitos, pelo público leigo e pelos pares do antropólogo. Esta dissertação produz, ela mesma, a sua própria mitologia, na medida em que por exemplo formaliza conceitualmente um conhecimento que se encontra disperso, não sistematizado e não distribuído homogeneamente num grupo cujo universo simbólico é composto por uma multiplicidade de cosmologias internas.
14. A partir da discussão dos temas aparentes da tese, buscou-se abordar, sempre que possível, questões centrais da disciplina antropológica, sem a pretensão de resolver

nenhuma delas. Os casos concretos nos permitiram pensar noções como as de *nativo*, *alteridade*, *tradução cultural*, *tradição e modernidade*, *pureza cultural*, *mudança*, o problema do *relativismo cultural*, o papel do antropólogo enquanto tal e assim por diante.

15. Tendo como ponto de partida a discussão contemporânea sobre o fazer antropológico, adotei diferentes modos de escrita. Na introdução, explicitei e problematizei a minha própria inserção no campo como pesquisadora e ayahuasqueira, de forma mais direta e pessoal. Diminuí minha visibilidade enquanto tal no miolo central da dissertação, a etnografia do *Caminho do Coração* (capítulos 1, 2 e 3), embora o texto produzido tenha sido produto das minhas vivências pessoais ao lado das reflexões acadêmicas. Entraram aí também intervenções do sujeito observado, que a partir de uma iniciativa espontânea redigiu por si mesmo pequenos textos (contidos nos boxes) sobre o seu trabalho. No último capítulo, também discuti com alguns sujeitos as versões preliminares. Tais opções combinadas, espera-se, permitirão ao leitor avaliar as qualidades e limitações do presente trabalho.
16. Vimos que alguns sujeitos da rede ayahuasqueira (fluxos às vezes ocultos ou de legitimidade contestada, tanto de substâncias como de idéias) subvertem as noções do que é "tradicional" e do que é "religioso".
17. Problematizamos a noção de uso ritual e uso profano de drogas, explicitando algumas das questões políticas envolvidas nesta construção dual e as limitações da idéia de "usos tradicionais". Adotamos uma definição provisória de ritual que implica em que haja uma "cosmologia", ou seja, uma noção de cosmos associada freqüentemente a valores como "sagrado". Neste sentido, os neo-ayahuasqueiros, apesar da tensão simbólica com os grupos tradicionais e com as representações dominantes acerca das esferas do "sagrado" e do "profano" na nossa sociedade, não se diferenciam substancialmente de suas matrizes originais. Todos os casos pesquisados demonstram que eles se inserem dentro do *campo ayahuasqueiro brasileiro*. Os conflitos com relação aos outros grupos são parte da dinâmica interna deste campo, e apenas reforça o seu pertencimento nesta *cultura ayahuasqueira*. Os neo-ayahuasqueiros estão, portanto, dentro dos parâmetros da legalidade vigente e não há motivos fortes para questioná-la.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

7.1. Bibliografia citada

ABREU, Regina. "A doutrina do Santo Daime". In: *Cadernos do ISER* 23, Rio de Janeiro, ISER, 1990.

AFONSO, Carlos Alberto. "Paródia Sacra", mimeo, s/d.

ALLEN, John e MERLIN, Mark. "Psychoactive Mushrooms in Thailand: Some Aspects of their relationship to human use, law and art". In: *Integration, Journal for Mind-moving plants and Culture*, n. 2 &3/ 1992.

ALMEIDA, Fátima; FIGUEIREDO, Edimilson; DEUS, João de (orgs.) *Mestre Antonio Geraldo e o Santo Daime. Centro Espírita Daniel Pereira de Matos Barquinha*, Rio Branco, Bobgraf, 1996.

ALMEIDA, Mauro W. B. "Guerras Culturais e Relativismo Cultural". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, número 41, pp. 5-14, 1999a.

_____."Simetria e Entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss". *Revista de Antropologia*, vol. 42, números 1 e 2, pp.163-198, 1999b.

AMARAL, Leila. *Carnaval da Alma: Comunidade, Essência e Sincretismo na Nova Era.* Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional-UFRJ, 1998.

_____. Carnaval da Alma: *Comunidade, Essência e Sincretismo na Nova Era.* Petrópolis, Ed. Vozes, no prelo.

ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. *O Fenômeno do chá e a religiosidade cabocla.* Tese de Mestrado em Ciências das Religiões, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Paulo, 1995.

_____."Contribuições e Limites da União do Vegetal para a nova consciência religiosa". In: Labate, Beatriz e Sena, Wladimyr Araújo (orgs.) *O Uso Ritual da Ayahuasca.* Campinas, Mercado de Letras, no prelo.

ANDRADE NETO, Joaquim José de. *Mistérios e Encantos da Oaska: Danielle Rodrigues entrevista o Mestre da União do Vegetal.* Campinas, Sama Editora, 1998.

APPADURAI, A. "Putting hierarchy in its place". In: *Cultural Anthropology*, 3 (1), 1988.

ARAÚJO, Maria Gabriela Jahnel. Entre Almas, Encantes e Cipó. Dissertação em Antropologia Social, IFCH, UNICAMP, 1998.

ARTÉSE, LÉO. *O Vôo da Águia. Uma iniciação aos mistérios do xamanismo.* São Paulo, Editora Roca, 1996.

ATKINSON, Jane. "Shamanism Today". In: *Annual Review of Anthropology*, vol. 21, 1992.

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Sociedade Bíblica Católica Internacional, 1973.

BOLSANELLO, Débora Pereira. *Busca do Graal Brasileiro. A Doutrina do Santo Daime.* Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995.

BOURDIEU, Pierre. "Gênese e Estrutura do Campo Religioso". *Economia das Trocas Simbólicas.* São Paulo, Editora Perspectiva, 1987.

_____. *Homo Academicus*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.

BOYER, B., BOYER R., BASERHART, H. "El chamanismo y el uso del peyote entre los apaches de la reserva de los indios mescalero. In Harner, Michael (org). *Alucinógenos y Chamanismo*, Ediciones Guadarrama, Punto Omega, Madrid, 1976.

BRISSAC, Sérgio. A Estrela do Norte iluminando até o Sul. Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano. Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, UFRJ/ Museu Nacional, 1999.

BRITO, Glacus (e outros). "Farmacologia Humana da Hoasca. Chá preparado de plantas alucinógenas usado em contexto ritual no Brasil"; "Farmacologia Humana da Hoasca - Efeitos psicológicos; "Farmacologia Humana da Hoasca - Estudos Clínicos": In: Labate, Beatriz e Sena, Wladimyr Araújo (orgs.) *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, no prelo.

BRUNER, Edward M. "Of Cannibals, Tourists, and Ethnographers". In: *Cultural Anthropologist*, v°. 4, n° 4, pp. 438-455, 1989.

BURROUGHS, William & Allen Ginsberg. *Cartas do Yagé*. Porto Alegre, L&PM Editores, 1984.

CALDEIRA, Tereza. "A Presença do Autor e a Pós-Modernidade em Antropologia". In: *Novos Estudos, CEBRAP*, pp. 133-157, 1988.

_____. "Uma Incusrsão pelo lado "não respeitável" da pesquisa de campo". In: RODRIGUES, Leôncio M *et alii*. *Ciências Sociais Hoje*, n° 1, Anpocs, CNPq, Recife, Brasília, 1981.

CAMINO, Alejandro. "El Peyote: derecho histórico de los pueblos indios" in: México Indígena, n° 15 Año III, Marzo-Abril, 1987, pp. 24-28.

CAMURÇA, Marcelo. "O Espírito da Nova Era: Interpelação ao Cristianismo Histórico" mimeo, s/d.

CANCLINI, Néstor Garcia. Culturas Híbridas, poderes oblícuos". In: *Culturas Híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo, 1989.

CASTILLA, Alicia. *Santo Daime - Fanatismo e Lavagem Cerebral*. Rio de Janeiro, Editora Imago, 1995.

CEFLURIS. *Santo Daime. Normas de Ritual*. 42 pp. 1997.

CARNEIRO, Henrique. *A Odisséia Psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias alucinógenas*. SP, manuscr., março/98.

CARNEIRO, Sandra Maria de Sá. "Trajetórias espirituais enquanto projeto na modernidade". Texto apresentado nas *VIII Jornadas Alternativas na América Latina*, São Paulo, USP, 22 a 25 de setembro de 1998.

CARVALHO, José Jorge. "A Racionalidade antropológica em face do segredo." In: *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 214-222, 1984.

_____."Antropologia e esoterismo: dois contradiscursos da modernidade". In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n° 8, pp. 53 - 71, 1998.

_____."Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática". In: *Anuário Antropológico*/90, . Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 91-107, 1993.

CEMIN, Arneide Bandeira. *Ordem, Xamanismo e Dádiva. O poder do Santo Daime*. Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo, USP, 1998.

CORRÊA, José Celso Martinez. *Teatro Oficina Osso Duro de Roer*. São Paulo, manuscr., 1999.

CRAPANZANO, Vincent. "Introduction". In: CRAPANZANO,V & GARRISON,V., eds. *Case Studies in Spirit Possession*, New York: John Wiley & Sons.1977.

CUNHA, Geovânia Corrêa Barro. *O Império do Beija-Flor*. Tese em Sociologia. Universidade Federal da Paraíba, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro. "Etnicidade". *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.

_____."Pontos de vista sobre a Floresta Amazônica: xamanismo e tradução". In: *Mana* vol 4 nº 1, pp. 7-22, 1998.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1990.

_____."O Ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues". In: Nunes, Edson. *A Aventura antropológica*. São Paulo, Zahar, 1983.

DIAS Jr, Walter. *O Império de Juramidam nas Batalhas do Astral: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime*. Tese de Mestrado em Atropologia, PUC, São Paulo, 1992.

DOBKIN DE RIOS, Marlene. "Drug Tourism in the Amazon". In: Anthropology of Consciousness, 5[1], March 1994.

DOMENECH, Sacha. "Ayllu Tinkuy: Comunidad Encuentro". In: *Revista Takiwasi*, Tarapoto, Peru, nº 4, 1996.

_____. "Plantas Maestras". Argentina, manuscr., setembro de 1999.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo, Coleção Debates, Ed. Perspectiva, 1976.

DRURY, Nevill. *The Elements of Human Potential*. London, Element Books Limited, 1989.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo, Edições Paulíneas, 1989.

ELIADE, Mircea. *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Extasis*. Fondo de Cultura Economica, 1982.

_____. *Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais*. Belo Horizonte, Interlivros, 1979.

_____. "A Vegetação. Símbolos e ritos de renovação" in: *Tratado de História das Religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 1993, pp213-265.

_____. *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*. Lisboa, Coleção Vida e Cultura, Ed. Livros do Brasil, s/d.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. Editora Perspectiva, 1993.

_____. "Las Teorias Sociologicas". In: *Las Teorias de La Religion Primitiva*. 4ª ed., Madri, Siglo XXI, 1984.

_____. "Os antropólogos e a religião". In: *Religião e Sociedade*, 13/1, 1986.

FRAZER, James. *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

FRÓES, Vera. *História do Povo Juramidam: Introdução à Cultura do Santo Daime*. Manaus, Suframa, 1983.

FERREIRA, Cláudio Alvarez. *Santo Daime: História e Simbolismo Religioso*. Monografia apresentada ao Departamento de História, IFCH/UNICAMP, 1996.

GIDDENS, Anthony. Giddens, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo, Ed. Unesp, 1990.

_____. *Modernity and Self-Identity: self and society in the late modern age*. London, Polity, 1991.

GOLDENBERG, Mirian. *Santo Daime. Da floresta até o mar*. Rio de Janeiro, Mimeo. PPGAS/Museu Nacional, 1990.

GOULART, Sandra. *Raízes Culturais do Santo Daime*. Tese de Mestrado em Antropologia Social, USP, 1996.

GOMES, Geraldo. *Alucinógenos. Informativos farmacológicos e correlatos à matéria do DMT ou Dimetiltriptamina. Princípio ativo do daime ou chá do Santo Daime*. Editora Oliveira Mendes, São Paulo, 1998.

GOW, Peter. "River People: Shamanism and History in Western Amazonia". In: *Shamanism, History and the State*. Thomas, Nicholas & Humphhrey (eds.). Ann Harbor, The University of Michigan Press, 1996.

GROISMAN, Alberto. *'Eu venho da Floresta': Ecletismo e práxis xamânica daimista no "Céu do Mapiá"*. Tese de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, 1991.

_____. *Eu venho da Floresta. Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis, Editora da UFSC, 1999.

GROF, Stanislav. *Além do cérebro: Nascimento, Morte e Transcendência em Psicoterapia*. São Paulo, Mc Graw-Hill, 1987.

GRUND, J. P. *Drug Use as a Social Ritual*. Rotterdam, Institut voor Verslavingsondersoek, 1993, pp. 89-128.

GRUNEWALD, Rodrigo. "A Jurema no regime de índio: o caso Atikun". Mimeo, 1999.

GUILEY, R. E. *Encyclopedia of mystical & paranormal experience*. London: Grange Books, 1991.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. "A "Lua Branca" de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: Estudo de caso de um terreiro de umbanda". Tese de Mestrado em Ciências Sociais, Rio de Janeiro, UFRJ, 1992.

HAEFFNER, Mark. *Dictionary of Alchemy*. California, Aquarian, 1991.

HARNER, Michael. *O caminho do xamã: um guia de poder e de cura*. São Paulo, Editora Pensamento, 1989.

HEELAS, Paul. *The New Age in cultural context: the pre-modern, the modern and the post-modern*. Lancaster University, 1993.

HENMAN, Anthony. "Uso del Ayahuasca en un Contexto Autoritario. El Caso de La União do Vegetal en Brasil". In: *América Indígena*, Vol XLVI, nº 1, Cidade do México, 1986.

HALL, Stuart. *A questão da identidade cultural*. Antonio Augusto Arantes (Apresentação/ Revisão técnica). Andréa B. M. Jacinto e Simone Miziara Frangella (tradutoras). *Textos Didáticos*, nº 18, IFCH/UNICAMP, jan. 1996.

HALPERN, John. "The Use of Hallucinogens in the Treatment of Addiction". *Addiction Research*, vol 4. n 2, pp. 177-189, 1996.

HEALING VISIONS. *Institute for Addiction Recovery*, Ltd. "Iboga Tree of Life. Published for the Friends of Healing Visions". Spring 1998.

HUXLEY, Aldous. *As Portas da Percepção e Céu e Inferno*. Porto Alegre, Editora Globo, 1979.

JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Modern Library, 1929.

JORALEMON, Donald. "The Selling of the shaman and the problem of informant legitimacy". *Journal of Anthropological Research*, vol 46, n. 2, 1990.

LABATE, Beatriz Caiuby. "Os grupos ayahuasqueiros e a sociedade brasileira". In: Labate, Beatriz C. e Sena Araújo, Wladimyr (orgs.) *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, no prelo.

_____. "A Experiência do viajante-turista na contemporaneidade" in: Luchiari, M. T. (org.) *Textos Didáticos - Turismo e Meio Ambiente*, vol. 1, nº 31 (1), IFCH/UNICAMP, nov. 1997.

LABIGALINI Jr., Eliseu. *O Uso de Ayahuasca em um contexto religioso por ex-dependentes de álcool - um estudo qualitativo*. Tese de Mestrado em Saúde Mental, Universidade Federal de São Paulo, Esc. Paulista de Medicina, São Paulo, 1998.

LAGROU, Elsje M. *Uma Etnografia da Cultura Kaxinawá. Entre a Cobra e o Inca*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis, UFSC, 1991.

LANGDON, Jean. "A Tradição Narrativa e Aprendizagem com Yagé (Ayahuasca) entre os Índios Siona da Colômbia" in: Labate, Beatriz e Sena, Wladimyr Araújo (orgs.) *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, no prelo.

_____. (org). "Introdução: Xamanismo - Velhas e Novas Perspectivas" in: *Xamanismo no Brasil - Novas Perspectivas*. Florianópolis, Editora da UFSC, 1996.

LANNES, Osmar Perazzo. Teatro Grego. Ésquilo, Sófocles, Eurípedes, Aristófanes. São Paulo, Editora Paumare, 1993.

LANTERNARI, Vittorio. "O Peiotismo" in: *A Religião dos Oprimidos. Um Estudo dos modernos cultos messiânicos*. São Paulo, Editora Perspectiva 1974.

LA ROCQUE, Couto. Santos e Xamãs. Tese de Mestrado em Antropologia Social. Brasília, UNB, 1989.

LASH, Scott e URRY, John. *Economies of Signs and Spaces*. London, Sage, 1994.

LEWIS, Ioan M. *Êxtase Religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo, Perspectiva, 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "O Feiticeiro e sua magia" e "A Eficácia Simbólica". In: *Antropologia Estrutural I*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1985.

_____. "Raça e História". In: *C. Lévi-Strauss. Os Pensadores*. São Paulo, Ed. Abril, 1974.

LONELY PLANET BRAZIL. Australia, Lonely Planet Publications, 2000.

LOTSOFF, Howard. "Ibogaína en el tratamiento de problemas de dependencia química". In: *Revista Takiwasi*, Tarapoto, Peru, nº 4, 1996.

LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, Stockholm, Sweden, Almquist and Wiksell International, 1986.

_____. "Ayahuasca em cultos urbanos brasileiros. Estudo contrastivo de alguns aspectos do Centro Espírita e obra de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz (a Barquinha) e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV)". Trabalho apresentado para o concurso de professor adjunto em antropologia, Departamento de Ciências Sociais da UFSC, 1995.

LUZ, Cristina Rego Monteiro da. *A internet na União do Vegetal: reflexos da comunicação globalizada na estrutura de uma religião iniciática com tradição de transmissão oral de conhecimento*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado em Comunicação Social, UFRJ/ECO, 1999.

LUZ, Pedro Fernandes Leite da. *Estudo comparativo dos complexos ritual e simbólico associados ao uso da Banisteriopsis caapi e espécies congêneres em tribos de língua Pano, Arawak, Tukano e Maku do noroeste amazônico*. UFRJ/ Museu Nacional, 1996.

MABIT, Jacques. "Produccion visionaria de la ayahuasca en el contexto curanderil de la Alta-Amazonia Peruana" in: LABATE, Beatriz e SENA, Wladimyr Araújo (orgs.) *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, no prelo.

MACRAE, Edward. *Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1992.

_____. "O Santo Daime e outras religiões brasileiras". Texto apresentado para o 5º Encontro de antropólogos do Norte e Nordeste, maio de 1997.

_____. "Santo Daime and Santa Maria - The Licit Ritual Use of *Ayahuasca* and the Illicit Use of Cannabis in a Brazilian Amazonian religion". Texto apresentado para a 9th. International Conference on the Reduction of Drug Related Harm - São Paulo/Brasil 15-19 março de 1998.

_____. "Um pleito pela tolerância entre as diferentes linhas ayahuasqueiras a partir de uma visão brasileira". In: Labate, Beatriz e Sena, Wladimyr Araújo (orgs.) *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, no prelo.

_____. "O Controle do uso de substâncias psicoativas na religião do Santo Daime", manuscrito, s/d.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. "Esotéricos na Cidade - os novos espaços de encontro, vivência e culto" in: São Paulo em Perspectiva. Revista da Fundação Seade, vol. 9, nº2, abril-jun 1995.

_____. "O neo-esoterismo na cidade". In: *Revista USP nº 31, Dossiê Magia*, São Paulo, setembro/novembro de 1996.

MAPS. *Bulletin of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*. Florida, USA, Vol IX, Number 4, 1999-2000.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva*. Lisboa, Perspectivas do Homem/Edições 70, original 1950.

_____. *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, EPU, vol 1, 1974.

MELLO, Philipe Bandeira de. "O conceito esotérico de tradição e suas conseqüências para uma abordagem do folclore das medicinas tradicionais e do uso sacramental de enteógenos". Texto apresentado no *Congresso de Psicologia Transpessoal*, Manaus, 1996.

MELTON, G. *Enciclopedic handbook of cults in America*. New York, Garland, 1986.

MILANEZ, Wânia. *Oaska. O Evangelho da Rosa*. Sama Editora, 1993.

MONTEIRO, Clodomir. *"O Palácio Juramidam - Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição"*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.

_____. "O uso Ritual da Ayahuasca o o Reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime" In: Labate, Beatriz e Sena, Wladimyr Araújo (orgs.) *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, no prelo.

MOTA, Clarice N. "Jurema e identidades: um ensaio sobre a diáspora de uma planta poderosa". Mimeo, 2000.

MOTOYAMA, Hiroshi. *Teoria dos Chakras. Ponte para a Consciência Superior*. São Paulo, Editora Pensamento, 1993.

MOURÃO, Jorge. *Tragédia na Seita do Daime*. Rio de Janeiro, Editora Imago, 1995.

MUNN, Henry. "Los hongos del lenguaje" in: Harner, Michael (org). *Alucinógenos y Chamanismo*, Ediciones Guadarrama, Punto Omega, Madrid, 1976.

NARBY, Jeremy. *La Serpiente Cósmica. El ADN y los orígenes del saber*. Takiwasi y Racimos de Ungurahui, Lima, Peru, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *Werke in drei Bänden*, volume 1. Colônia, Könemann, 1994.

OSHO. *Neo Tarô*. São Paulo, Editora Madras, 1991a.

OSHO, Bhagawan Shree. *New Transcendentalism*, São Paulo, Editora Madras, 1991b.

OTT, Jonathan. "Pharmahuasca, Anahuasca and Jurema Preta: Human Pharmacology of Oral DMT Plus Harmine". In: Labate, B. e Sena, W. (orgs.). *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, no prelo.

_____. "Notes on the Recreational use of Hallucinogenic Mushroom". *Bol.. Soc. Mex. Mic.* 9: 135-135, 1975.

_____. *Pharmacotheon*, Kennewick, Washington, Natural Products Co., 1993.

_____. *The Age of Entheogens & The Angels Dictionary*. Kennewick, Natural Products Co, 1995.

_____. *Pharmacophilia or the Natural Paradises*. California, Natural Products Co, 1997/8.

OVERING, Joanna. "Introduction". *Reason and Morality*. Tavistock Publications, London and New York, 1984.

_____. "O Xamã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia". In: *Revista Idéias*, Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, Unicamp, ano I, nº 2, jul/dez 1994.

_____. "O mito como história: Um problema de tempo, realidade e outras questões". In: Mana, vol. 1, nº 1, Rio de Janeiro, RJ, Museu Nacional, 1995.

PADEN, William. *Religious Worlds. The Comparative study of Religion*. Boston, Beacon Press, 1988.

PACHECO, Gustavo. *Os Hinos são as Correntes: Notas para um Estudo Antropológico da Música no Santo Daime*. Museu Nacional/UFRJ, 1999.

PASKOALI, Vanessa. *Navegar é preciso, morrer não é preciso*. Monografia de graduação em Ciências Sociais, Rio Branco, UFAC, 1998.

PASQUARELLI Jr., Vital. "Diálogo e pensamento por imagem. Etnografia e iniciação em *Las enseñanzas de Don Juan*, de Carlos Castañeda". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 29.

PEIRANO, Mariza. *A favor da Etnografia*. Relume-Dumará, RJ, 1995.

PELAÉZ, Maria Cristina. "Luminoso Amanacer. Primeras interpretaciones sobre el "Himnario", actividad ritual de la Doctrina del Santo Daime", Florianópolis, UFSC, 1990, manuscrito.

_____. "Santo Daime, Transcendência e cura. Interpretações sobre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual" in: Labate, Beatriz e Sena, Wladimyr Araújo (orgs.) *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, no prelo.

_____. *No Mundo se Cura Tudo. Interpretações sobre a "Cura Espiritual" no Santo Daime*. Tese de Mestrado em Antropologia Social, UFSC, 1994.

PEREZ, Antonio. "Hechiceros de plastico. El pseudo-chamanismo Amerindio como enfermedad juvenil del Indigenismo". Manuscr, s/d.

PIACENTINI, Elsje. *SoLua*. Guarujá, Ed. Soma, s/d.

PIERUCCI, Flávio. "Ciladas da diferença". In: *Tempo Social*, nº 2, 2º semestre de 1990.

POLARI, Alex. *O Livro das Mirações: viagem ao Santo Daime*. Rio de Janeiro, Nova Era, Editora Record, 1984.

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

_____. *O Evangelho segundo Sebastião Mota*. Cefluris Editorial, Céu do Mapiá, AM, 1998.

PONTES, Heloísa. "Paixão e Compaixão: miltância e subjetividade na pesquisa antropológica", mimeo.

SAMORINI, Giorgio. "La religión buiti y la Planta Psicoativa Tabernanthe Iboga. África Equatorial." in: Fercigla, Josep Maria (org.) Plantas, *Chamanismo y Estados de Consciencia*, Libre de Marzo, s/d.

SAMS, Jamie. *As Cartas do Caminho Sagrado. A descoberta do ser através dos ensinamentos dos índios norte-americanos*. Coleção Arco do Tempo. Rio de Janeiro, Rocco, 1990.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis, 1975.

SHULGUIN, Alexander e Ann, *PIHKAL (Phenethylamines I Have Known and Loved) A chemical love story*, Transform Press, 1991.

SCHULTES, Richard E. "El Desarrollo historico de la identificación de las malgipiaces empleadas como alucinógenos". In: *América Indígena*, vol XLVI, nº 1, Cidade do México, 1986.

SEGATO, Rita L. "Um paradoxo do relativismo: discurso racional da antropologia frente ao sagrado". In: *Religião e Sociedade*. 16/1-2, p. 114 a 135, 1992.

SENA Araújo, Wladimyr. *Navegando sobre as Ondas do Mar Sagrado*. Tese de Mestrado em Antropologia, IFCH/UNICAMP, 1997.

_____. *Navegando sobre as ondas do Daime. História, Cosmologia e Ritual na Barquinha*. Campinas, Editora da UNICAMP, 1999a.

SENNET, Richard. *O Declínio do Homem Público - As tiranias da intimidade*. São Paulo, Cia. das Letras, 1993.

SHANON, Benny. "Cognitive psychology and the study of *Ayahuasca"*. In: *Yearbook of Ethno-medicine & the study of Consciousness*, 1989 (in press).

SILVA, Vagner G., REIS, Letícia V. S., SILVA, José Carlos. *A Antropologia e seus espelhos. A etnografia vista pelos observados*. São Paulo, FFLCH/ FAPESP, 1994.

SILVA, Vagner. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*, Tese de Doutorado em Antropologia Social, FFLCH, USP, 1998.

SOARES, Luiz Eduardo. "Religioso por Natureza: Cultura Alternativa e Misticismo Ecológico no Brasil"; "O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa"; "Misticismo e Reflexão"; "Perguntar, Ouvir: as "Seitas" e a Invenção Metafórica do Espaço Humano"; "Uma topologia Cruel: Religiosidade, Hermenêutica e Finitude"; "O Tabalho da Inércia: História e Teologia na Formação da Subjetividade Moderna". In: *O Rigor da Indisciplina. Ensaios de Antropologia Interpretativa*. Rio de Janeiro, Iser/Relume-Dumará, 1994.

SOIBELMAN, Tania. *My Father and My Mother, Show Me Your Beauty: Ritual Use of Ayahuasca in Rio de Janeiro*. Tese de Mestrado em Antropologia Social, California Institute of Integral Studies, 1995.

SOUSAS, Paulo. "Dilema do intelectualismo na antropologia da Religião". In: *Religião e Sociedade* 16/3, 1994.

STOCKE, V. "Cultura Européia: uma nova retórica da exclusão?" In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 22, ano 8, junho de 1993.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. São Paulo, Editora Paz e Terra, 1993.

TAVARES, Fátima Regina Gomes. *Alquimias da cura. Um estudo sobre a espiritualidade terapêutica alternativa no Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado em Sociologia, Rio de Janeiro, UFRJ, 1998.

_____."O "holismo terapêutico" no âmbito do movimento Nova Era no Rio de Janeiro". Trabalho apresentado nas *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, São Paulo, USP, 1998b.

THOMAS, Keith. *O Homem e o mundo natural: mudanças de atitude em realção às plantas e aos animais (1500-1800)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

TURNER, Victor. *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca &London, Cornell Universtiy Press, 1974a.

_____. *O Processo Ritual*, Petrópolis, Vozes, 1974b.

_____. *The Forest of Symbols*. Ithaca & Londres: Cornell University Press, 1967.

_____. *From ritual to theater*. New York: Performing Arts Jounal Publications, 1982.

_____. *The Anthropology of Performance*. New York: Performing Arts Journal Publications, 1985 (póstumo).

UNIÃO DO VEGETAL. *Hoasca. Fundamentos e Objetivos*. Brasília, Centro de Memória e Documentação, 1989.

VELHO, Otávio. "Religiosidade e antropologia". *Religião e Sociedade*, 13/1, março de 1986.

_____."O que a religião pode fazer pelas ciências sociais"? Texto apresentado na *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, São Paulo, USP, 1998.

_____."Ensaio Herético sobre a atualidade da gnose". In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, nº 8, p. 34-52, 1998b.

VIANA, Túlio Cícero. *O Consagrado Defensor*. Belo Horizonte, Lítera Maciel LTDA., 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo Ameríndio". In *Revista Mana*, vol. 2, nº 2, Rio de Janeiro, RJ, Museu Nacional, 1996.

WEBER, Max. *Economia y Sociedad*. Mexico, Ed. Fondo de Cultura, 1964.

WEBER, Ingrid. *Pacto - o limite da troca*. Texto apresentado como relatório parcial de pesquisa de bolsa Iniciação científica CNPQ, IFCH/UNICAMP, 1º semestre de 1997.

WHEELER-BARCLAY, M. "Victorian Evangelicalism and the Sociology of Religion: The Career of Willliam Robertson Smith. In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 54, nº 1, janeiro 1993.

UMIYAC (Unión de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia). *Encuentro de Taitas en la Amazonia Colombiana. Ceremonias y Reflexiones*. Caquetá, Colombia, 1-8 de junio de 1999.

VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis, Editora Vozes, 1978.

ZALUAR, Alba. "Relativismo Cultural na cidade?". *Primeira Versão*, IFCH/UNICAMP, número 39, 1991.

ZINBERG, Norman E. "The social setting as a control mechanism in intoxicant use" in: Theories on drug abuse - NIDA Research Monograph 30. Lettieri, D. J., Sayers, M., Pearson, I. W. (orgs). Rockville, Nida, 1980.

ZULUAGA, German. "La Cultura del Yagé: un camino de indios". In: Labate, B e Sena, W. (orgs.) *O Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, no prelo.

7.2. *Notícias de jornal*

"Terapia para mendigos usará chá do Daime". *O Estado de São Paulo,* 10/03/98

Notícias de Jornal no site www.osho.org.

"Osho, Followers of Bhagwan Shree Rajneesh"; "Welcome to Club Meditation"; SENIOR, Jeanie. "Guru's Star Still Shimmer in Cyberspace"; "Osho: Master of Freedom"; SUBHUTI, Ananda. "Face to Faith. Parable of the Rolls-Royces; The Legend lives on!"; "Does religion make sense?"; KAMATH, M. V. "Friend of Osho; Innocent"; ROBBINS, Tom. "Spiritual Teacher Wise to His Followers"; LEVIN, Bernard. "Struck by enlightenment in Poona; The Business from the Beyond".

7.3. *Outros tipos de fonte*

HINÁRIO *O CRUZEIRO* - MESTRE IRINEU

HINÁRIO DO JANDERSON

HINÁRIO *O ROSÁRIO* - CHANDRA

HINÁRIO *DA LUA* (parte do Hinário *da Águia*) - LÉO ARTÉSE

HINÁRIO NOVA ANUNCIAÇÃO - ALEX POLARI

CANTOS XAMÂNICOS – ANA VI

COMUNIDADE ANUNCIA-ME. "Simbologias Pagãs da Nova-Era", pp. 54-60.

JORNAL ALTO FALANTE. "Carta de Princípios das entidades religiosas usuárias da Ayahuasca". Jornal do Departamento de Memória e Documentação da UDV. Brasília./D.F., nov/dez. 1991

_____."CONFEN libera chá por unanimidade"; "Deputado elogia UDV na Câmara" mar/jul. 1992.

JORNAL DO CÉU - boletim informativo da Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá. Ano 1, nº 3, 1997.

JORNAL SANNYAS. São Paulo, Ano I, nº 3, 1998.

"Pronunciamento do Deputado Wolney Queiroz" (PDT/PE), Câmara dos Deputados, sessão de dia 30 de maio de 1996.

"Recomendações sobre a dosagem do Santo Daime". Documento de circulação interna. Conselho Doutrinário e da Presidência do CEFLURIS, 1998.

"Carta de Janderson para os seus discípulos". *Osho Meditation.* São Paulo, Julho de 1999.

"Carta de Janderson para os seus discípulos". *Centro Terapêutico,* São Paulo, janeiro de 2000.

"Introdução ao Neoxamanismo". *Paz-Geia. Instituto de Pesquisas xamânicas. A primeira escola de neoxamanismo no Brasil.* Divulgação via e-mail. São Paulo, Workshop: 20 e 21 de agosto de 1999.

"O Caminho sagrado. Desperte o poder... que adormece em você. A evolução pessoal através do xamanismo". *IEC - Instituto de Expansão da Consciência*. Folheto de Divulgação, s/d.

"Relatório Centro Lua Cheia." São Paulo, *CEFLURIS*, manuscr, 1998.

"Informe del CISEI". *Consejo Interamericano sobre Espiritualidad Indígena*, Tarapoto, Peru, 1999.

"BUSTED!! Ayahuasca use became illegal in the Netherlands. The arrest by the Netherlands police." *Friends of the Forest*. E-mail de divulgação: Info@friends-of-the-forest.nl. October 1999.

"Trabalhos com daime - Agentes sociais e moradores de rua." Relatório Préliminar, Unidade de Resgate, novembro de 1998.

"Relatório de Atividades de 1999". *Unidade de Resgate: Flor das Águas, Padrinho Sebastião!*", mimeo, São Paulo, 1999.

"Entheobotany. Shamanic Plant Seminars. Two 7-day intensive seminars at the portal to the Palenque Mayan ruins and México's mysterious tropical forests." 12-18 February 2000 & 21-27 - February 2000.

"Worlds of Consciousness 3rd. International Conference of the European College for the Study of Consciousness" *ECSC*. Basel (Switzerland). November 11-14, 1999.

8. FONTES ORAIS - Entrevistas[247]

8.1. Grupo Caminho do Coração

Janderson - 09/06/1998; dezembro de 1998; 04/03/1999; 22/04/1999 ; 30/06/1999; agosto de 1999; 18/08/1999; 10/01/2000; 13/01/2000; 01/02/2000; 04/02/2000; 29/02/2000

Mara - 26/01/1999; 17/01/2000; 01/03/2000

Chandra - 01/02/1999; julho de 1999; 03/03/2000

Guto - 20/04/1999

Cynthia - 19/07/1999

Thais - 24/01/1999

8.2. Sannyasins e afins

Shuba - 21/01/1999

Renê - 02/02/1999

Agnideva - 04/01/1999

Siari - 04/02/1999

8.3. Grupo Ablusa

Wilson - jul/1998; 03/02/1999; 30/03/2000

Junior - janeiro de 1999

Cida - 20/01/1999

Cleide - 25/01/1999

Silvana - 29/01/1999

Nízia - fevereiro de 1999

Evandro - 19/01/1999

Napoleão - 22/01/1999

Crisley - 29/01/1999

Humberto - 1/02/1999

8.4. Capítulo 4 e outros

Jacques Mabit - diretor do Centro *Takiwasi* - Tarapoto, Peru - 12 e 13/02/1998

German Zuluaga - projeto de recuperação da medicina ingana - Cota, Colombia - 25/02/1998

Ana Vi – *Porta do Sol* - 02/06/1998; 15/12/1998; e-mails março 2000

Agustín - San Pedro - 06/06/1998 e 12/06/1998

Walter - *Unidade de Resgate* - 8/06/1998; 01/03/2000

Nely - hinos do Santo Daime em psicoterapia - junho de 1998

Rodrigo Grunewald - antropólogo e juremeiro - Rio de Janeiro (RJ) - julho de 1998

---

[247] As entrevistas foram realizadas na cidade de São Paulo, salvo indicação em contrário.

Phillippe Bandeira - ayahuasca e juremahuasca - Rio de Janeiro (RJ) - julho de 1998 (conversa por telefone)

Maria Esther - ex-ayahuasqueira, ayahuasca e florais - 18/07/1998

Mario Piacentini - um dos fundadores da UDV em SP - 12/08/1998 (palestra USP Centro Maria Antonia)

Jonathan Ott - psiconauta e estudioso - Salvador (BA) - agosto de 1998

Glacus Brito - Mestre da UDV, SP - 02/09/1998

Ramos - Alto Santo - 29/09/1998

Roman - índio boliviano, ayahuasca na cidade de SP - 19/10/1998

Sacha Domenech - *Ayllu Tinkuy* (Argentina) - Tarapoto, Peru - novembro de 1998

Angelo - *Osho em Daime* - dezembro de 1998

Túlio Viana - grupo misto de ayahuasca em Ouro Preto (MG) e na Europa - 1998 - (via correio)

Silvio – flautista do CEFLURIS – 20/04/1999

Billy Gibons - ligado a T. Pinkson - Campos do Jordão (SP) - abril de 1999 (telefone)

Elzinha Piacentini- *Luz do Vegetal* - 07/08/1999

Luis Carlos - *Sete Estrelas* - 10/08/1999

Léo Artése - neoxamã e dirigente do ponto *Lua Cheia* do CEFLURIS (SP) - 19/08/1999

Magnani - antropólogo USP - 21/08/1999 (conversa por telefone)

Gerson – ex-daimista, ex-*Caminho do Coração*, ayahuasqueiro independente - agosto de 1999

Roni Yon - curandeiro peruano - 21/09/1999

Giorgio Samorini - psiconauta e estudioso - Dozza, Itália - 21/09/1999

Antonio Bianchi - médico, estudioso da ayahuasca e da iboga- Verona, Itália - 23/09/1999

Mérida - ayahuasqueira e socióloga - Lima, Peru - 04/02/1999

Dana Vaughan - projeto *Healing Visions* (USA - Caribe) - Manaus (AM) - nov. de 1999

Stephen Lawler - índio da *Native American Church* (USA) - Manaus (AM) - nov. de 1999

Tico – fardado do CEFLURIS – 02/03/2000

Marcos – ator do *Teatro Oficina* – 11/03/2000

Lúcia Gentil – UDV Campinas – março de 2000 (comunicação via e-mail)

9. ANEXO 1: Os Sannyasins do *Osho Meditation*

Desenhamos aqui um quadro panorâmico e introdutório das categorias centrais do universo dos sannyasins, os discípulos do guru indiano Osho (ex-Rajneesh).[248]

9.1.1. Tornar-se um sannyasin

Osho criou a instituição *neo-sannyas* (ver capítulo 3). Qualquer indivíduo pode decidir tornar-se um sannyasin, que significa basicamente uma adesão oficial, um reconhecimento do Osho enquanto Mestre. Nos termos nativos, representa transformar-se num *discípulo da vida*. De acordo com os sannyasins, não existe nenhum pré-requisito para *tomar o sannyas*, apenas o desejo pessoal. Quando uma pessoa decide que é isso o que quer, escreve uma carta para Puna, na Índia (ou vai até lá), comunidade que, como vimos, centraliza atualmente sannyasins do mundo todo.

O sannyasin recebe um *mala*, uma colar com 108 contas, simbolizando 108 técnicas de meditação, com uma foto do Osho na ponta. Também lhe é atribuído um novo nome, que, tal qual os *ritos de passagem* (Van Gennep 1978 e Turner 1974b), representam a morte de uma identidade social para o ressurgimento com um novo *status*. Os nomes masculinos são precedidos de "Swami", que significa "senhor de si próprio"; o das mulheres de "Ma", "mãe de si mesma". Os nomes vem do sanscrito, sufi, japonês, chinês, entre outros.[249]

No Osho Meditation existe um pequeno ritual de entrega do sannyas. Conta Shuba:

> "É uma festa, tem todo um ritual ali. Fazemos um círculo, uma coisa de amor... você recebe um mala (...) aí tem a chuva de amor, todo mundo te fazendo carinho. O *hobby branco* é uma meditação, tipo uma celebração - você dança, dança, dança... E você grita "Osho, Osho, Osho". Aí você fica em silêncio por uns quinze minutos e depois você vai ouvir um discurso dele. São maravilhosos os discursos do Osho..."

---

[248] Foram entrevistados três sannyasins - Shuba, Agnideva e Siari, além de um potencial candidato ao sannyas, Renê. Em outras oportunidades, entrevistei Chandra, Guto, Mara e Cynthia, parte do *staff* do *Caminho do Coração*. Eles já tomaram o sannyas, porém não são sannyasins. Centralizei minha observação nas atividades do *Osho Meditation* (ver capítulo 2), um centro de terapias e meditações do Osho em cidade vizinha a São Paulo, o qual visitei três vezes. Também foi consultado o *Jornal Sannyas* (1988).

[249] Por exemplo, segundo com os sannyasins entrevistados, seus próprios nomes significam: Givan Shuba *Vida Auspiciosa*; Prem Siari *Amor Completo* e Vimal Agnideva *Pureza, Fogo Interno*.

Os neo-sannyasins usam as vestimentas características do *sannyasin* tradicional, monges. Elas são das cores do sol nascente: vermelho, amarelo, laranja, vinho... Nas grandes cidades, há sannyasins que utilizam estas roupas e outros, não; o mesmo vale para os nomes.[250]

A adoção de um estilo de vida sannyas não é tido pelos entrevistados como o ingresso numa religião, já que não haveria *dogmas ou regras preestabelecidas*. O único responsável pelo modo de vida do sannyasin seria ele mesmo, através da prática constante da meditação interior.

9.1.2. Meditação

A meditação é a principal ferramenta e tarefa a ser cumprida pelo sannyasin. Esta foi definida a partir de alguns termos: "estado de não-mente", "estado além da mente", "chegar no silêncio interior", "estar presente", "chegar na essência do ser", "limpar-se", "tornar-se um observador de si mesmo", entre outros. Vejamos uma explicação elaborada por Agnideva:

> "Você acha que você é a mente. Você não consegue perceber alguma coisa além da mente. Até mesmo quando a gente fala em "espírito" no Ocidente, esse espírito está totalmente relacionado com a tua mente, essa parte pensante (...) A prece, por exemplo, é direcionada a alguém, a um ser superior ou a um santo (...) A comunicação com os espíritos etc... tudo isso ainda faz parte do fenômeno mente. É uma mente superior, uma mente paranormal, mais ainda é mente, entende? (...) "Meditação", você pressupõe meditar sobre alguma coisa. Na realidade não existe nenhuma atividade nesse estado. Nem mesmo do pensar ou de contemplar (...) Então quando eu falar 'meditação' entenda que eu estou me referindo a um estado. Um estado de consciência (...). É um estado natural do teu ser, é algo que você tem que aprender ou desenvolver. Não: você tem que só contatar (...) Com a meditação você tem experiências de profundo silêncio, de profunda calma, de profundo amor."

Se por um lado *meditação* significa atingir tal *estado*, por outro refere-se especificamente às *técnicas* existentes para este fim. Idealmente, tal estado meditativo

---

[250] Segundo os relatos de sannyasins mais antigos, na década de 70 os sannyasins eram mais radicais, usavam invariavelmente estas roupas e os seus nomes, em consonância com o espírito contestador da época. Atualmente, no geral, os sannyasins estariam adotando um estilo mais discreto.

poderia ser alcançado sem as técnicas de meditação, porém, de acordo com os sannyasins, isto seria bem mais difícil. Vejamos algumas das meditações elaboradas por Osho e bem populares entre os sannyasins.

Kundalini: O princípio que norteia esta meditação é: *shake, until the shaking happens by itself.* Em pé, os pés devem ficar plantados no chão, joelhos flexionados. O indivíduo começa a tremer o corpo, a sacudir, sacudir mais e mais e mais, como se a energia estivesse subindo. Trata-se da ativação da energia sexual do ser humano, do chacra básico, que contém a *energia da vida* (ver também capítulo 1 e seção *chacras*).

Nada Brama: Repetir um mantra seguido durante minutos.

Nataraji: O primeiro estágio consiste em dançar cerca de quarenta minutos. Pode ser com uma música mais estilo tecno ou mais suave. O segundo estágio dura cerca de vinte minutos: deitar e ficar imóvel, com os olhos fechados. No terceiro estágio, recomenda-se: *dance em celebração e delicie-se!* (*Jornal Sannyas* 1998: 22).

Dinâmica: A meditação dinâmica é composta por cinco fases. Na primeira, há uma respiração caótica: respiração intensa através do nariz. Na segunda fase há uma *catarse*: o participante deve *entrar na sua própria loucura*, gritando à vontade, chutando, esperneando... A terceira fase é a do *HU*: de pé se começa a pular repetidamente e gritar *HU!, HU!, HU!* A quarta fase, é a do *stop*: concentração total, onde o buscador fica totalmente imóvel, no *observador*. Por fim, a *celebração*, a dança livre individual dos participantes entre si.

9.1.3. Corpo

De acordo com os sannyasins, para Osho o corpo é o *princípio de tudo*. Sua mensagem está ligada a uma idéia de *liberação sexual, desrepressão do corpo, entrega* etc. Como se pode notar na descrição das meditações acima, o corpo ocupa um lugar central. A formulação do Osho está indiretamente relacionada a uma releitura do tantrismo, onde o sexo é um meio de acesso ao transcendente, à divindade (ver capítulo 1).

9.1.4. Celebração

Ligado ao corpo está a noção de *celebração*. A celebração implica em aproveitar a dimensão sensorial do ser humano, vivenciar o corpo, relaxar, se soltar, curtir. Os encontros

sannyasins às vezes são enormes festas com música tecno ou música criada em Puna (uma espécie de *new age* sensual, romântico e esotérico, com letras em inglês). O ambiente é de languidez. Os participantes cantam, pulam e dançam freneticamente, os braços para o alto se mexendo, soltando gritinhos "Osho YAHOO"... As pessoas se abraçam por horas... Confesso que fiquei algo confusa e constrangida neste primeiro contato e que a descrição aqui é fruto de minhas primeiras impressões. O objetivo é antes o de transmitir um pouco do clima dos sannyasins. Poderemos então compreender melhor como um trabalho com a natureza, como a do *Caminho do Coração*, é absorvido e interpretado neste meio.

Tomemos uma declaração de Agnideva, que encerra algumas das noções de *meditação*, *corpo* e *celebração* discutidas até aqui:

> "Por dez anos eu fiz essa meditação achando que eu era o máximo, que eu era o maior Natarajero do mundo, que eu completamente deixava minha mente de lado e entrava na dança e etc, né? De repente, um belo dia eu esto fazendo a *Nataraji* e ela *aconteceu*. Eu falei: então esses dez anos era tudo imaginação da minha cabeça? Mudou a técnica assim. De repente eu não era alguém que dançava, *eu era a dança*. E era um *êxtase* tão grande, eu ria que nem uma criança. É como se você pegasse o [estala os dedos] ponto da questão."

9.1.5. Amor

Perpassando todas as categorias do universo sannyasin está a idéia de *amor*, de entrega e plenitude do ser humano nas suas relações, consigo mesmo e com o cosmos. O amor é transformador, cura e dá vida. Os sannyasins se movem num contexto que enfatiza e valoriza as relações humanas. Em todas as vivências sannyasins as pessoas se abraçam, se beijam e trocam carinhos intensamente. O abraço, no estilo sannyasin, tem um estilo característico (o qual é 'ensinado'): joelhos dobrados, os corpos se encaixando totalmente (numa espécie de posição de lambada); a respiração deve ser prolongada, ambos respirando conjuntamente (algumas pessoas soltam gemidinhos ou suspirinhos). O abraço é bastante longo.

9.1.6. Oriente x Ocidente

"Podemos ser ricos mas não sermos possuídos pelo que temos" (Chandra)

Outro dos motes de Osho que se tornou *appealing* para os ocidentais diz respeito à necessidade de conjugar sucesso profissional e vida espiritual. A idéia de fundo é a de que, na verdade, não existe uma separação entre *espírito* e *matéria*, ambos seriam uma coisa só. Assim, na formulação nativa, Osho teria operado uma fusão completa entre o que há de positivo no Oriente - conhecimentos ancestrais e profundidade espiritual - com as conquistas materiais obtidas no ocidente. Segundo Agnideva:

> "A mensagem do Osho era: você tinha que ser um zorba de Buda. Ou seja, totalmente zórbico, simbolizando Zorba, o grego. Uma pessoa totalmente do mundo, lidando com as coisas materiais, com os prazeres, com a sexualidade, com tudo. Mas também com o seu Buda."

Osho é visto assim pelos seus discípulos como um *mediador entre o Ocidente e o Oriente*, uma ponte, pois teria tido a astúcia e a capacidade de adaptar os conhecimentos antigos para a realidade do homem moderno. O último, possuiria, a priori, uma incapacidade para acalmar a mente, relaxar.

Através de um mapeamento inicial, me parece que a população de sannyasins de São Paulo está composta sobretudo por profissionais liberais, terapeutas, pessoas ligadas às áreas de saúde em geral e às artes. Quer dizer, basicamente uma classe média urbana.

10. ANEXO 2: A *ABLUSA*

Vamos tratar aqui da estrutura dos rituais da sessão do vegetal na ABLUSA, dissidência da União do Vegetal, indicando como e de que forma ela rompe com a sua matriz, sem ao mesmo tempo abrir mão dela. [251] Analisar um ritual (do Wilson), pensando como e de que forma ele se difere do outro (da UDV) é uma via de acesso limitada, mas serve aos propósitos deste estudo, qual seja: oferecer um exemplo contrastivo ao caso de Janderson, dissidência do CEFLURIS, que, analogamente ao *Caminho do Coração*, opera uma ressemantização do seu sistema de origem a partir da introdução de novas referências.

Com relação ao espaço ritual, observamos que não há o Arco, um dos símbolos centrais que caracteriza a cosmologia e espaço ritual da UDV. O salão é retangular. Wilson, Nízia (sua esposa e aprendiz, um dos pilares centrais da ABLUSA) e o responsável por operar o aparelho de som (geralmente um participante mais antigo) posicionam-se ao fundo do salão, em frente ao altar (mesa quadrangular). Os participantes ocupam as cadeiras laterais. Na parede oposta aos dirigentes há uma porta que dá acesso para o sítio onde são realizadas as sessões da ABLUSA.

O trabalho tem início com o consumo da bebida. Na UDV, os participantes bebem numa seqüência determinada, de acordo com o seu grau na hierarquia. No caso do Wilson, que não compartilha deste pressuposto hierarquizante, isto foi abolido: todos bebem de uma só vez. Ao que afirmam coletivamente, conforme na UDV: "Que Deus nos guie no caminho da luz, agora e sempre, amém Jesus."

Em seguida, há aproximadamente uns trinta minutos de música em estilo *new age*. No caso da UDV, este momento é dedicado à leitura dos documentos internos da instituição, que contêm suas regras e também uma narrativa de um episódio histórico com o Mestre Gabriel, que foi preso por utilizar o vegetal.[252] Wilson afirma que não se sente confortável diante de tantas regras - que estariam aliás, aumentando cada vez mais com o

---

[251] Para uma descrição das sessões da UDV, ver Brissac 1999 (pp. 29 a 33), Weber 1997 e Andrade 1995.
[252] Este funciona, no meu entender, como uma espécie de construção do mito da perseguição, onde se colocam como heróis culturais os fundadores que tiveram êxito.

passar dos anos - e por isso não há leitura dos boletins, além do fato de não ele ser mais da UDV.

Exatamente como acontece no ritual da UDV, o mestre dirigente entoa então as três primeiras chamadas que caracterizam o ritual da UDV: *Sombreia* (chama a força), *Estrondô na Barra* (equilibra a força) e *Minguarana* (*encantos da natureza divina*). Em seguida, como na UDV, é feita a *ligação*: *ligação dos discípulos ao ritual e à força*. O líder caminha no sentido anti-horário e pergunta de um a um:

> Wilson: - "Como vamos"?
> Participante: - "Vamos bem".
> W: - "Tem burracheira"?
> P: - "Tem".
> W: - "Tem luz"?
> P: - "Tem".

É importante observar que todos estes procedimentos simples são revestidos de uma enorme simbologia. Por exemplo: a resposta "vamos" (no plural) deve ser dada pois, na verdade, a afirmação do sujeito é sobre o coletivo, no sentido de ligar todos numa *corrente*. O sentido anti-horário é o sentido que todos devem caminhar na sessão, pois este seria o *sentido em que a força circula* no salão e também o sentido em que o *mariri* (cipó) enrola na árvore onde se apoia.

Na UDV, o processo de socialização do novato consiste em aprender a simbologia de cada detalhe, seja o significado das cores do uniforme, da letra das chamadas, do modo de dirigir a palavra na sessão, ou o *sentido oculto* das regras formais. Tal processo pedagógico de aprendizagem se dá durante a sessão (e extrapola esse momento também). Uma importante parte do ritual consiste numa série de perguntas dos discípulos aos mestres e as explanações destes. Evidentemente, há a interpretação oficial e as exegeses pessoais sobre os diversos aspectos que constituem o ritual e a cosmologia da UDV.

Após a *ligação*, são feitas outras duas chamadas, a de *Caiano* e da *União*. Todas estas estão contidas no mito da *História da Hoaska*, que tematiza a união do *mariri* com a *chacrona* (folha) por Salomão. Caiano, seu vassalo, teria sido o *primeiro hoasqueiro*. Este passou por diversas encarnações até reencarnar em Mestre Gabriel na Bahia.

O *oratório* é então *aberto* e o ritual prossegue conforme *a força*. Vejamos brevemente as possibilidades e recursos da sessão, indicando como as sessões da ABLUSA se diferenciam das da UDV:

1. *Chamadas* – entoadas por Wilson ou por outro participante, orientam o percurso da sessão e a experiência dos sujeitos. As chamadas, como os hinos do Santo Daime, são consideradas como sendo *recebidas*. São utilizadas as chamadas da UDV e algumas do próprio Wilson, com um estilo um pouco particular, porém não dissonante do oficial. De acordo com ele, suas chamadas seriam *mais urbanas*. O líder faz uma *apropriação seletiva* da *mitologia* da UDV, *readaptando-a* e *traduzindo-a* a partir dos parâmetros de um determinado tipo de religiosidade urbana contemporânea. Ele também retira alguns elementos *burocráticos e excessivamente formais* que existem no ritual da UDV (como pedir licença para ir ao banheiro; referir-se uns aos outros pelo termo "senhor", dificuldade de acesso ao grupo).[253] A possibilidade deste tipo de *linguagem* num ritual com a *hoasca* é o que torna o seu trabalho atrativo para determinado público. Isto é feito também com a inserção e mediação de elementos exógenos, compondo uma síntese que possui o aval de uma legitimidade ancestral.

2. *Músicas* – como na UDV, são utilizadas músicas de escopo variado, para auxiliar os participantes nas suas reflexões internas e mirações. Na UDV, a opção musical varia de acordo com a localidade do núcleo. Conta-se que o Mestre Gabriel gostava de tocar forró ou músicas regionais nas sessões, prática que é até hoje mantida pelo grupo. A partir do contato com os centros urbanos (década de 70 e 80), foi introduzida a música instrumental tipo *new age*, o que foi rapidamente absorvido pelos grupos do Norte. São freqüentes também músicas tipo andina, em sintonia com o clima do mito fundante da UDV, que narra episódios da bebida no tempo do "Inca". As músicas geralmente contêm uma mensagem explícita ou um apelo estético estimulante. No grupo do Wilson, podem variar como: reggae, Schuman, Zizi Possi, Jorge Benjor, Milton Nascimento, Roberto Carlos, forró,

---

[253] Do ponto de vista da UDV, como era de se esperar, estes elementos não são considerados burocráticos porém de ordem sagrada. Um exemplo da reinterpretação de Wilson é a seguinte: na UDV, a pessoa só pode beber o vegetal pela primeira vez na sessão de novatos. Wilson também faz sessões especiais para novatos, entretanto, não são considerados novatos aqueles que já beberam o chá em outros grupos religiosos (diferentemente da UDV).

música andina, música *new age* e assim por diante. Não é possível delimitar com precisão a diferença de Wilson neste sentido (embora haja no geral toda uma estética diferenciada, ver adiante), pois seria necessário inventariar os principais cantores e temas nos dois contextos.

3. *Mensagens do mestre dirigente* – Wilson pode intervir com pequenas observações ou uma espécie de minipreleções. No tocante ao conteúdo das mensagens, há uma enorme diferenciação com relação à UDV, pois estas são produto da trajetória particular de Wilson - da medicina às diversas escolas espirituais pelas quais passou. Ele conta histórias, parábolas, faz reflexões existenciais, filosóficas ou religiosas. As referências variam enormemente – da alquimia à matemática, uma citação de Sartre ou uma frase de Sócrates, Mestre Gabriel, biologia e ecologia, psiquiatria, um acontecimento político recente... Enfim, o que lhe parecer conveniente no momento, ou melhor, segundo os termos dele, *o que a força pedir*.

Na UDV, de acordo com Lúcia Gentil (comunicação pessoal: 2000), o "Mestre dirigente dirige a sessão com o *auxílio espiritual* do Mestre Gabriel". Tal auxílio pode ser pensado como uma espécie de *irradiação* divina que ocorreria a nível mental. Wilson atribui uma ênfase maior na *conexão* com o *Eu Superior* (referências comuns no âmbito da Nova Era, conforme vimos ao longo deste trabalho) do que na figura do Mestre Gabriel em si, embora este também esteja presente.

Diferentemente da UDV, não existe muito a *cultura de perguntas e respostas* (perguntas dos discípulos ao Mestre durante a sessão), embora possam ocorrer eventualmente, bem como comentários pessoais dos participantes. De qualquer forma, a sessão está dividida em duas partes: na primeira, há mais *silêncio* e *meditação* e na Segunda, há mais *fala*.

Para além dos conteúdos das mensagens dadas por Wilson, é necessário observar que parte da força do ritual reside justamente na sua presença, pois trata-se de um homem bastante carismático. Uma das suas marcas distintivas é que ele é um grande *piadista* e *humorista*, com *vocação satírica* (que não poupa a sua própria figura). O hábito de contar piadas durante a sessão está ligado à própria UDV. Conta-se, a propósito, que Mestre

Gabriel era brincalhão e contador de "causos". Ele colocava discos com piadas no final de algumas sessões.[254]

As piadas contadas por Wilson são interpretadas por ele como veículo de profundas verdades espirituais e ensinamentos. Essas, como na UDV, devem entrar somente na fase final, quando a *burracheira* (efeito do chá, *força estranha*) já está mais fraca. Servem, assim, também para começar a *despedir a força*. A dimensão de humor, embora presente também na UDV, ganha uma especificidade própria no caso de Wilson, ligado à sua personalidade e à estrutura do ritual, que é mais informal e pessoal.

Finalmente, ainda com relação às mensagens do mestre, observa-se que outra marca diferenciadora da ABLUSA com relação à UDV é que na ABLUSA há apenas um mestre, o próprio Wilson, enquanto que na UDV há uma série de mestres e uma rotatividade com relação aos dirigentes das sessões. Wilson afirma que possui o desejo de ensinar outros membros do seu grupo para auxiliá-lo nesta e em outras funções.

4. *Histórias da UDV* - Wilson utiliza dentre todas as histórias que compõem a cosmologia da UDV, apenas a *História da Hoaska*, procurando respeitar o segredo UDV, pois algumas destas histórias são consideradas secretas naquele âmbito. Isto revela uma relação de fidelidade com o sistema com o qual rompeu. Talvez isto seja possível, pois Wilson filia-se àquele tipo de dissidência que não se pretende ser a verdadeira portadora da tradição nem reformar o sistema matriz.

5. *Outros recursos musicais* (ausentes na UDV) - Wilson, como os demais neo-ayahuasqueiros, possui uma grande inter-relação com outros grupos que utilizam a mesma bebida. Desta forma, há, por exemplo a presença freqüente de *ícaros* peruanos. Algum daimista presente pode pedir licença para *cantar* um *hino* ou *tocar* um *instrumento*, como flauta. Aliás, na parede, uma cruz de Caravaca divide o espaço com o Mestre Gabriel, embora receba destaque bem menor. Wilson possui uma relação de amizade com o

---

[254] Isto é curioso e me leva a uma reflexão à parte, a título apenas especulativo. No *congresso Ética, Mal y Trangressión* (CISEI, Peru, 1998), quando se discutiam calorosamente as falácias e abusos do neoxamanismo, Jeremy Narby (1997) propôs um critério para a diferenciação do produto verdadeiro do falso: o verdadeiro xamã seria um *pendejo*, um *trickster*. Quando o sujeito se leva a sério demais e é sisudo, podemos começar a desconfiar.

CEFLURIS, já tendo participado de alguns rituais lá e sobretudo sendo constantemente visitado pelos daimistas urbanos.

A introdução de hinos no trabalho de Wilson é um bom exemplo das ressemantizações características dos neo-ayahuasqueiros. Vimos que na sessão há espaço para os presentes se manifestarem. Os hinos são interpretados por Wilson como qualquer outra manifestação dos participantes durante a sessão, podendo ser cantados desde que respeitando as palavras que contêm e de cor (não lendo de um caderno, como se faz no CEFLURIS). Ou seja, ao mesmo tempo em que é introduzida uma novidade (a presença de hinos), esta é lida através dos valores da UDV (a seleção das palavras do hino, ligada à *força da palavra* discutida em outros momentos, e a rejeição ao código escrito, ou seja, ênfase na oralidade – outra característica da UDV).

6. *Curas individuais, contatos com entidades espirituais e maraca* (elementos estes ausentes na UDV) – Wilson está começando a ter contato com entidades e seres sobrenaturais, os quais não classifica como *incorporações*. Ele afirma não ter termos para designar este evento. Usou expressões como *irradiações* ou *contato* com algo que estaria dentro do indivíduo - talvez com uma *memória atávica* sua. Segundo seu relato, esta comunicação tem sido muito difícil devido à sua formação cartesiana, porém ele estaria buscando:

> "tirar a sapiência do intelecto e colocar no coração e aprender de dentro para fora (...) O grande preparo é matar o intelecto e aprender a aprender com o coração."

Discutimos em outro momento as oposições *ego* x *ser*; *razão* x *coração*; *religião* x *religiosidade*. O primeiro contato que Wilson teve com este tipo de fenômeno foi durante um retiro (*Vision Quest*, ver seção *neoxamanismo*, capítulo 4) que fez numa caverna com inscrições rupestres no interior do Piauí, ocasião em que bebeu o *vegetal*. Segundo ele:

> "eu sempre fui avesso a isso, sempre tive arrepio com essas coisas, prá mim isso era sempre um surto histérico (...) e de repente começou a acontecer comigo (...) eu pulo, meu corpo treme, eu danço que nem índio, eu não sou eu, eu começo a falar uma língua estranha (...) eu estou sendo preparado, é uma coisa maluca (...) acontecem coisas incríveis comigo. Como por exemplo, começar a sair de mim cheiros, odores, que invadem todo o ambiente. É uma preparação molecular. A minha cabeça está crescendo, está

> crescendo um calombo aqui. E eu acredito que é para receber uma quantidade de energia para poder distribuir - eu preciso desta estrutura eletrônica."

Wilson tem contato com os seguintes seres: *Ramun*, um índio guerreiro, um espanhol cuja personalidade é meio doutrinadora e uma curandeira negra do tempo da escravidão, Mamãe Niná. Wilson afirma pedir proteção ao *Pai Divino* para que este lhe ajude a separar o que é *verdade* do que é *ilusão do ego* nestes contatos, temas caros a este trabalho.

O líder pode levar algum participante que estiver passando mal para fazer uma *cura* individual, utilizando a sua *maraca* (elemento presente na tradição ayahuasqueira indígena e no Santo Daime, porém não na UDV)[255] na parte de fora do salão. Pode dar passes, fazer um realinhamento energético dos *chacras* ou propor exercícios de diversas ordens para o sujeito em agonia. Segundo ele, a maraca:

> "Na maioria das vezes chacoalha sozinha. Ela independe da minha vontade. Quase sempre que eu pego ela é por um impulso e o que acontece é uma coisa meio que espontânea. Não sou eu que planejo (...) eu sou uma *ferramenta*."

Como se pode observar, um dos objetivos centrais deste ritual é o da *conexão direta e imediata com o plano espiritual*, via o consumo da bebida. Em outro momento sugerimos que entre neo-ayahuasqueiros, justamente por estabelecerem uma ruptura com a tradição, o *intuído, o dom* possuem legitimidade por vezes maior do que o conhecimento de ordem formal e institucional, ou pelo menos análoga. Os resultados destas práticas de Wilson têm sido imediatos para alguns participantes. Há relatos de liberação da menstruação, diarréia, retirada de miomas ou simples retorno do bem-estar, embora não tenha sido realizada pesquisa sistemática neste sentido.

A presença deste tipo de contato mediúnico é, pois, uma grande marca diferenciadora da ABLUSA com relação à UDV. Na última, embora Mestre Gabriel tenha sido ogã de um terreiro antes de fundar a UDV (ou talvez justamente por isso), parece haver forte rejeição com relação às práticas de origem afro. Há algumas chamadas que tematizam Iemanjá e elementos semelhantes, porém as incorporações estão fora do âmbito do ritual.

---

[255] Wilson utiliza o vocábulo "a maraca", remetendo o termo, talvez, diretamente ao contexto indígena. No Santo Daime utiliza-se "o maracá" (masculino e com acento).

7. *Reinterpretação das regras, simbologia e valores da UDV* – esta categoria perpassa todas as demais. É importante observar explicitamente que se Wilson mantém alguns aspectos da estrutura ritual e simbólica da UDV, estes são ressignificados a partir da sua crítica e exegese pessoal. Citarei alguns exemplos. Um diz respeito ao das próprias histórias contadas no âmbito da UDV. De acordo com Wilson, estas seriam *veículos* para ensinamentos e deveriam ser lidas como *metáforas* (*chaves* é o termos que ele usa). Na UDV, ao contrário, de acordo com ele, tais histórias seriam tomadas na sua *literalidade*. Outro exemplo remete à questão da linguagem. Como afirmamos em outro momento deste texto, na UDV existe toda uma relação especial com as palavras, que possuiriam uma força ou substância (um *mistério*) que lhes seriam inerentes. *Segundo Wilson*, alguns discípulos da UDV cometem exageros: por exemplo, adotam termos não como *gravador* (que gravaria a dor) mas *gravasom*; não *machado* (uma coisa má) mas *bonchado*; não *esta blusa é minha* mas *esta blusa está sendo minha* (o gerúndio é altamente valorizado no âmbito UDVista). Para o líder desta dissidência, *as restrições com relação às palavras têm sentido dentro da sessão, não fora dela*. Me parece, não obstante, que ele próprio também é guiado por esta lógica no seu vocabulário cotidiano, como a adoção do termo *grato* (de agradecido) em vez de *obrigado* (de obrigação).

Como vimos em outros trechos, há, ainda, dimensões que são abolidas. Outros exemplos são: na ABLUSA não há hierarquia (graus diferenciados internos) nem uniforme. Outra divergência entre Wilson e a UDV é o tratamento, segundo ele, que a última ofereceria aos homossexuais, posicionamento com o qual ele não concorda.

8. *Diferenças cosmológicas: equivalência entre Salomão e Hermes, alquimia e outras* – Wilson fez diversos cursos de alquimia e chegou à conclusão, *sob a luz do vegetal*, que Salomão e Hermes Trismegistos[256] seriam a *mesma luz*, representariam *o mesmo destacamento sagrado responsável pela sabedoria*. A *Hoasca* seria uma ferramenta deste mesmo princípio. Salomão (900 AC) foi o rei dos judeus e segundo a UDV teria criado a União do Vegetal (a figura de Salomão também aparece no Santo Daime). Nos rituais da ABLUSA, a *Tábua de Esmeraldas* ganha enorme importância. De acordo com ele, ela seria

a *chave dos mistérios da vida*. Jorge Benjor gravou uma versão da mesma (tradução para o português de Fulcanelli) que é peça freqüente nas sessões. Salomão também ganha, diferentemente da UDV, destaque maior do que Mestre Gabriel.

Outras referências do trabalho de Wilson remetem à alquimia, como é o caso da linguagem dos *quatro elementos* da natureza. No altar da ABLUSA temos uma vela que representa que o fogo; o cálice representa a água; o cristal representa a terra e a pena representa o ar; a foto do Mestre Gabriel simbolizaria "o quinto elemento, a união de todos os quatro elementos com a quinta-essência," Wilson também tem nas paredes do salão um quadro do *tetragrammaton*. Segundo Mateus Carneiro da Cunha (comunicação pessoal: 2000), esta é a seqüência de letras hebraica Yod He Waw He. O segredo da criação do mundo estaria contido na forma secreta de pronunciar essa palavra. O *tetragrammaton* é amplamente utilizado em magia cerimonial ocidental. (idem)

9. *Práticas espirituais paralelas* – Wilson coordena uma série de outras práticas junto a seu grupo, paralelas à sessão com o chá. São diversos exercícios e vivências, como por exemplo: *Busca da Visão*, *Sauna Sagrada* (ver adiante), exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola, Oração Anubes (de origem Egípcia), entre outros. Como vimos, na Nova Era há uma reapropriação contínua de aspectos de diversas culturas retiradas do contexto global, compondo uma religiosidade universal. Recentemente, Wilson vem se dedicando a pesquisa do *kampú* (que ele denomina kambô) conhecida no Acre como a *vacina de sapo*, utilizada por algumas populações indígenas e seringueiros.[257] A interface com a Nova Era, segundo o nosso argumento, é uma característica dos neo-ayahuasqueiros urbanos, ligada à crítica às instituições ayahuasqueiras tradicionais.

10. *Estética* – os rituais liderados por Wilson, devido a todos estes elementos, possuem uma estética diferenciada da UDV. O ambiente é menos *clean*, havendo por exemplo quadros na parede, que tematizam a hoasca, Salomão etc. Mais à frente, veremos que há uma vela e um incensário, elementos também ausentes na UDV. As músicas

---

[256] Hermes Trimegistos é o pai mítico da alquimia. A lenda, que procura enobrecer a tradição alquímica remetendo-a à antigüidade bíblica, conta que o texto a *Tábua de Esmeraldas* teria sido encontrado por Sara, mulher de Abraão, na tomba de Hermes Trismegistos (Haeffner 1991: 85).

[257] Uma das possibilidades de uso desta vacina entre os povos da floresta é para ajudar no êxito da caçada. Na ressignificação de Wilson, o *kambô* aparece como meio de *desintoxicação do corpo*.

igualmente possuem um perfil particular, embora remetam à matriz. Podemos pensar, para além da ausência de imagens nos templos da UDV, na existência de uma *estética inspirada nas mirações com a ayahuasca* comuns a todos os ambientes ayahuasqueiros urbanos, bem como alguns espaços esotéricos. A obra de Alexandre Segrégio, discípulo da UDV, é um bom exemplo neste sentido (para exemplos análogos, ver Brissac 1999). Podemos encontrar as suas pinturas e desenhos no salão da ABLUSA, nos espaços esotéricos urbanos, nas casas dos daimistas ou dos hoasqueiros da UDV.

11. *Conversas individuais após a sessão* - Ele tem como hábito conversar individualmente com os participantes após as sessões, fato este, evidentemente, ligado à sua formação como psiquiatra. Pequena parte dos membros da ABLUSA são ou já foram também seus pacientes particulares ou parentes destes. Alguns estão presentes devido a problemas com drogas e/ou distúrbios neuróticos (sobre contra-indicações para beber o vegetal, ver capítulo 1). Este espaço de conversas, além de solidificar alianças e amizades, também pode estar dedicado a integrar as vivências paralelas, descritas no item 9, com as experiências do chá. Vale lembrar que na UDV há muitos mestres e conselheiros (as) que são psicólogos e psiquiatras e também conversam com os discípulos quando solicitados. A diferença é que no caso do Wilson esta prática, apesar de constituir uma parte informal do ritual, está organicamente ligada ao mesmo.

12. *O trabalho com moradores de rua* - esta dimensão foi abordada separadamente em maior detalhe (capítulo 4), pois esta é justamente a dimensão inovadora da proposta de Wilson e justificativa da sua inserção junto à categoria neo-ayahuasqueiro.

Abordamos, assim, a estrutura do ritual. Chegamos agora ao final do mesmo. Nesta parte, cada um pode fazer um depoimento pessoal sobre as experiências vividas durante a *burracheira*. Isto dá uma tônica afetiva ao ambiente e reforça a cumplicidade do grupo enquanto tal. Na UDV, também há este espaço no final das sessões. No caso de Wilson, porém, *tudo é mais informal e pessoal*, mesmo porque o grupo é menor. Resumindo: no grupo em questão há uma ausência de incentivo a uma cultura de perguntas e respostas durante a sessão (portanto pouca oratória durante a mesma), mas um período final onde os participantes são *estimulados* a se colocarem. Ou seja, as particularidades são reais; o que não impede ao mesmo tempo de Wilson estar filiado à tradição da UDV, sobretudo se a

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

pensarmos contrastivamente ao Santo Daime e à Barquinha, onde por exemplo está ausente a fala.

Assim como na UDV, ocorrem nesta fase final avisos de ordem mais burocrática, como o calendário de atividades, as finanças do grupo, a distribuição de tarefas, explicações sobre a atitude a ser seguida durante o ritual etc. O fato de estas observações serem feitas ainda dentro da sessão revela as crenças sobre a bebida: sob o efeito do vegetal as mensagens teriam mais força.

Depois disso, é feita uma chamada de despedida da burracheira e o *fechamento da ligação* da sessão. Em sentido contrário ao usado no início da sessão, quando fez a ligação, Wilson pergunta:

- "Como foi a burracheira"?
- "Foi boa".

A resposta no tempo passado tem como objetivo *despedir a força*, isto é, indicar que a burracheira de fato *já foi* embora. São feitas outras chamadas de encerramento da sessão que termina. Os participantes ainda ficam horas por ali, comendo[258] e conversando até irem embora. Alguns ainda dormem no sítio e continuam com outras atividades no dia seguinte.

[258] A presença da comida logo após os rituais com a ayahuasca é um dos fatores que causam maior curiosidade e indignação por parte dos *vegetalistas* peruanos com relação aos novos cultos ayahuasqueiros urbanos, conforme notei durante minhas viagens, porque toda a tradição local de consumo da ayahuasca se baseia no jejum que antecede e segue o consumo da bebida. Toda a iniciação do xamã baseia-se num rigoroso sistema de dietas.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE