

**CARLOS EDUARDO NEPPEL PACHECO**

**UM PSICOATIVO EM TRÂNSITO: O CASO HISTÓRICO DA  
*AYAHUASCA***

DOURADOS – 2014

**CARLOS EDUARDO NEPPEL PACHECO**

**UM PSICOATIVO EM TRÂNSITO: O CASO HISTÓRICO DA  
*AYAHUASCA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: *História Indígena*.

Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> **Cândida Graciela Chamorro**.

**CARLOS EDUARDO NEPPEL PACHECO**

**UM PSICOATIVO EM TRÂNSITO: O CASO HISTÓRICO DA  
*AYAHUASCA***

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFMG

**Aprovado em**

**BANCA EXAMINADORA:**

Presidente e orientadora:

Cândida Graciela Chamorro (Dr.<sup>a</sup>, UNIMARBURG)\_\_\_\_\_

2º Examinador:

Protasio Paulo Langer (Dr., UNESP)\_\_\_\_\_

3º Examinador:

Alexandre Coello de la Rosa (Dr. SUNY)\_\_\_\_\_

Dedico este trabalho ao *tempo*, fenômeno transformador de tudo, “ditador” da mudança.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a CAPES pela concessão de bolsa auxílio à pesquisa, sem a qual o trabalho de campo para o presente estudo se tornaria inviável e o trabalho possivelmente não existiria.

Agradeço à professora Cândida Graciela Chamorro pelas orientações na pesquisa e pelo apoio em todos os momentos, muito obrigado pelas palavras de sabedoria e tranquilidade em horas de desespero. Aos professores Protasio Paulo Langer e Alexandre Coello de La Rosa por terem aceitado participar da banca e pelos conselhos e sugestões.

Agradeço especialmente minha mãe, Tereza Cristina Neppel por me fornecer todas as possibilidades materiais e emocionais para que este trabalho pudesse ser concluído. Devo tudo nessa vida à ela. Mãe, você sempre está e estará no meu pensamento e no meu coração. Te amo.

Agradeço aos amigos e companheiros, especialmente à Isis Beatriz Anunciato por me animar e acalmar nas horas de profunda tristeza ou desânimo.

Agradeço a todos os meus interlocutores, Valmar Kaxinawá, Assis Gomes da Silva Kaxinawá, Antônio Alves Leitão Neves, Luiz Mendes do Nascimento, “Nawa”, “Liz”, “Bira”, “Cid” e especialmente ao professor Isaias Sales Ibã pela contribuição mais do que necessária para que esse trabalho fosse realizado.

Agradeço de maneira muito especial ao meu amigo Lenine Flamarion pelo grande coração e por ter me recebido inúmeras vezes em Rio Branco e ter facilitado enormemente minha estada em campo. Obrigado pelas trocas e partilhas de momentos anárquicos e lúdicos.

Agradeço a todos os professores do FCH da UFGD pelas aulas e trocas de conhecimentos efetuados durante todo o tempo de execução da pesquisa.

Agradeço aqueles que moram comigo (ou moraram), meus irmãos de comunidade, que tornaram minha vida em Dourados muito interessante e divertida. Em especial o professor Thiago Rodrigues de Carvalho pela sua amizade e (des)auxílio teórico.

Agradeço à *ayahwasca* por ter tornado toda essa pesquisa interessante e possível, além de ter me ensinado a aprender comigo mesmo.

Agradeço por fim a todos os que de alguma forma auxiliaram nesta pesquisa e possibilitaram seu desenvolvimento.

"Um homem precisa viajar. Por sua conta, não por meio de histórias, imagens, livros ou TV. Precisa viajar por si, com seus olhos e pés, para entender o que é seu. Para um dia plantar as suas próprias árvores e dar-lhes valor. Conhecer o frio para desfrutar o calor. E o oposto. Sentir a distância e o desabrigo para estar bem sob o próprio teto. Um homem precisa viajar para lugares que não conhece para quebrar essa arrogância que nos faz ver o mundo como o imaginamos, e não simplesmente como é ou pode ser. Que nos faz professores e doutores do que não vimos, quando deveríamos ser alunos, e simplesmente ir ver."

(Amyr Klink)

## RESUMO

Esta pesquisa traz informações a respeito do psicoativo denominado *ayahuasca*. Apresenta *o que é* a substância e como é produzida, *onde* e desde *quando* ela é utilizada, e traz dados sobre *quem* e *como* é consumida, focando-se na experiência da linha religiosa do Santo Daime e nos rituais religiosos da etnia huni kuin (kaxinawá), chamados “cantos de *nixi pae*”. Em seguida, a pesquisa traz o resultado (ou alguns dos resultados) do processo de uso e interpretação do chá psicoativo entre os grupos: os hinos daimistas, os cânticos e as imagens temáticas kaxinawá. Uma discussão teórica acerca dos contatos e trocas culturais que envolvem os *trânsitos* da bebida é desenvolvida na última parte, apresentando e debatendo conceitos culturais, como *transculturação*, *hibridismo cultural* e *circularidade cultural*. A metodologia utilizada neste trabalho segue as ideias do antropólogo estadunidense Clifford Geertz no que tange a criação de uma *descrição* (em seu sentido interpretativo) *histórico-etnográfica* que permita transformar momentos efêmeros da realidade em documentos estudáveis e consultáveis.

**Palavras-chave:** Ayahuasca. Nixi Pae. Daime. Santo Daime. Kaxinawá. Psicoativo. Ritual Religioso.

## ABSTRACT

This research provides information regarding the psychoactive called *ayahuasca*. It presents *what* the substance is and *how* it is produced, it exposes *where* it is used and since *when*, in addition to providing data on *who* consumes it and *how*. It aims to study the *Santo Daime* religious experience alongside with the rituals from the *huni kuin (kaxinawá)*, which are called "chants of *nixi pae*". After that, the research exposes the results (or some of the results) of the psychoactive tea use and interpretation among the people regarding: the daime hymns, chants and thematic *kaxinawá* images. A theoretical discussion concerning cultural contacts and exchanges involving the drink *transits* is developed in the last part, where some cultural concepts are discussed, as *transculturation*, *cultural hybridism* and *cultural circularity*. The methodology follows the ideas of the American anthropologist Clifford Geertz regarding the creation of a *historical-ethnographic description* (in his interpretation) which might transform fleeting moments of reality in searchable and scholastic documents.

**Keywords:** Ayahuasca. Nixi Pae. Daime. Santo Daime. Kaxinawá. Psychoactive. Cultural transit.

# SUMÁRIO

<b>Introdução .....</b>	<b>09</b>
<b>Capítulo 1</b>	
<b>A AYAHUASCA, SEU CONTEXTO E OS GRUPOS QUE A UTILIZAM.....</b>	<b>13</b>
<b>1.1. A bebida.....</b>	<b>13</b>
<b>1.2. Contexto em torno da <i>ayahuasca</i>.....</b>	<b>16</b>
1.2.1. O espaço e o tempo.....	16
1.2.2. Os grupos <i>ayahuasqueiros</i> indígenas.....	20
1.2.3. Os grupos <i>ayahuasqueiros</i> não indígenas (conexto <i>religioso</i> ).....	27
1.2.4. Os grupos <i>ayahuasqueiros</i> não indígenas (conexto <i>não religioso</i> ).....	37
<b>Capítulo 2</b>	
<b>LEIS E FORMATOS DE USO DA AYAHUASCA.....</b>	<b>48</b>
<b>2.1. A <i>ayahuasca</i> e a lei.....</b>	<b>48</b>
<b>2.2. Cantos de <i>Nixi Pae</i>.....</b>	<b>54</b>
2.2.1. Características do Ritual.....	54
2.2.2. Descrição do Ritual.....	61
<b>2.3. Os trabalhos do Santo Daime.....</b>	<b>66</b>
2.3.1. Características dos Rituais.....	66
2.3.2 Descrição dos Trabalhos.....	77
<b>Capítulo 3</b>	
<b>HINOS, CÂNTICOS E IMAGENS – AYAHUASCA EM TRÂNSITO.....</b>	<b>85</b>
<b>3.1. Hinos.....</b>	<b>85</b>
<b>3.2. Huni Meka, o "hinário" dos Huni Kuin e suas pinturas das "mirações".....</b>	<b>108</b>
<b>3.3. Os trânsitos da <i>ayahuasca</i>.....</b>	<b>120</b>
<b>Considerações finais.....</b>	<b>129</b>
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>135</b>
<b>Apêndice A - Interlocutores.....</b>	<b>139</b>
<b>Anexo A - Imagens e localizações referentes à pesquisa.....</b>	<b>145</b>

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação é intitulada *Um psicoativo em trânsito – o caso histórico da ayahuasca* e trabalha uma bebida psicoativa que *transita* entre múltiplos contextos ao longo do tempo. A pesquisa apresenta uma *descrição histórico-etnográfica* a respeito do consumo do chá alucinógeno por alguns grupos ao longo de seus processos históricos.

A estrutura do trabalho está organizada em três capítulos. O primeiro, “A *ayahuasca*, seu contexto e os grupos que a utilizam” traz informações sobre *o que é a ayahuasca*, como é produzida (a partir da decocção da folha *psychotria viridis* com o cipó *bannisteriopsis caapi*), além de trazer dados farmacológicos e químicos sobre ela. Esse capítulo ainda traz informações sobre o espaço onde ela é consumida, o estado brasileiro do Acre, que foi escolhido como foco pelo fato de ser um dos primeiros locais no planeta a apresentar o uso deste psicoativo por grupamentos humanos (tendo em vista que a origem da bebida é a Floresta Amazônica).

Informações a respeito do consumo da bebida através do tempo também são apresentadas no capítulo 1. Tendo em vista que a *ayahuasca* é consumida desde tempos imemoriais entre os povos indígenas, a pesquisa preocupou-se em apresentar a temporalidade adotada pela maioria das etnias indígenas acreanas e posicionar o consumo da bebida nesta temporalidade. O consumo do chá remete a um tempo muito antigo, que os indígenas denominaram “tempo das malocas”, referindo-se ao período antes dos contatos com os não indígenas.

Outro marco na temporalidade do consumo do psicoativo é o ano de 1930, quando o maranhense Raimundo Irineu Serra funda o Santo Daime, a primeira das linhas de uma tradição religiosa ayahuasqueira urbana. A partir dela outras linhas se desenvolvem dentro desta tradição ayahuasqueira e a *ayahuasca* passa a *transitar* das florestas e etnias indígenas para as igrejas e grupos urbanos.

Um último marco de importância temporal desta pesquisa é o ano de 2010, quando o professor Isaias Sales Iba da etnia kaxinawá desenvolve outro método de transmitir e registrar as experiências religiosas vividas a partir dos efeitos da bebida alucinógena. O professor, juntamente com o Movimento dos Artistas Huni Kuin desenvolveram um projeto chamado de “Espírito da floresta – desenhando os cantos de Nixi Pae”, onde eles criam imagens a partir dos temas contidos nos cânticos da etnia, no Huni Meka, que induzem as experiências de alteração de consciência entre os kaxinawá.

Assim, três seriam os momentos históricos centrais desta pesquisa: um tempo imemorial, chamado “tempo das malocas”, que marca o início do consumo do psicoativo entre os kaxinawá; Outro momento é o ano de 1930, por conta da fundação do Santo Daime, marcando o início do uso urbano institucionalizado da *ayahuasca*. Igualmente histórico é o ano de 2010, pela alteração da metodologia de transmissão de conhecimentos relacionados às experiências com a bebida entre os huni kuin (kaxinawá).

Além de apresentar *o que é* a *ayahuasca*, desde *quando* é consumida e *onde*, o primeiro capítulo ainda apresenta *quem* a consome. Dentre os múltiplos grupos, dois foram escolhidos para tomar centralidade: a linha religiosa do Santo Daime e a etnia huni kuin (kaxinawá).

No segundo capítulo, que se intitula “Leis e formatos de uso da *ayahuasca*” um espaço de *trânsito* da bebida é apresentado: o campo legal. As leis brasileiras posicionam o consumo da bebida em uma classificação que varia do lícito para o ilícito dependendo de *como* o consumo da bebida é feito. Se o consumo se mostrar sendo um ato *religioso* ele é permitido e legitimado, se o consumo se mostrar um ato *não religioso* ele é considerado crime.

Duas formas de *como* se utilizar a bebida são apresentadas no capítulo 2, as duas dentro do campo lícito de consumo do psicoativo. São apresentados os “trabalhos” do Santo Daime e descritos seus rituais, ao mesmo tempo em que são apresentados os rituais entre os kaxinawá, chamados de “cantos de *nixi pae*”.

O terceiro capítulo, “Hinos, cânticos e imagens – *Ayahuasca* em trânsito” traz os resultados da experiência ayahuasqueira, ou pelo menos uma parte desses resultados que pode ser armazenada e documentada: os hinos daimistas, os cânticos huni kuin e as imagens que retratam os temas apresentados nas letras destes cantos. Esses materiais musicais e visuais são apresentados como instrumentos de indução da experiência religiosa que ocorre sob o efeito do chá psicoativo, posicionando a música como um elemento crucial para a experiência ayahuasqueira, sempre *transitando* ao lado da bebida em seus múltiplos deslocamentos, seja entre os kaxinawá, os vegetalistas, entre os seringueiros, na Barquinha ou no Santo Daime.

Essa *indução*, aqui discutida, de forma alguma é entendida neste trabalho como algo ruim, autoritário ou negativo. É vista simplesmente como uma maneira de coordenar, organizar e controlar as experiências de alteração de consciência causada pela bebida. Trata-se de uma indução cultural. Segue algumas considerações de Geertz acerca da cultura:

(...) a cultura é melhor vista, não como complexos de padrões concretos de comportamento — costumes, usos, tradições, feixes de hábitos —, como tem sido o caso até agora, mas como um conjunto de mecanismos de controle — planos,

receitas, regras, instruções (que os engenheiros de computação chamam "programas") — para governar o comportamento.” (GEERTZ, 1989, p. 32 e 33).

Assim o ato cultural desenvolvido e praticado pelos kaxinawá e pelos grupos do Santo Daime é essencialmente um conjunto de mecanismos de controle da experiência religiosa, uma *indução*.

As fontes que trazem informações para esta pesquisa são de múltiplas naturezas e todas elas foram disponibilizadas no centro de documentação de história da UFGD (Universidade Federal da Grande Dourados) de forma digitalizada. Além disso, ao longo do texto os espaços da internet onde estão disponíveis essas fontes são apresentados.

Os hinários “O Cruzeiro” e “Novo Horizonte” do Santo Daime são disponibilizados de forma escrita, apresentando as letras dos hinos. O hinário “O Cruzeiro” está arquivado também em formato auditivo (documentos de áudio).

Três cânticos kaxinawá contidos no Huni Meka (hinário huni kuin) estão disponíveis para consulta. Eles possuem uma tradução que foi realizada pelo professor kaxinawá Isaias Sales Ibã, eles também são apresentados no capítulo 3. As imagens desenhadas, a partir dos temas dos cânticos kaxinawá, também estão disponíveis para consulta e estão em formato de fotografia digital.

Os documentários armazenados de forma audiovisual digital: “Cineastas indígenas Huni Kuin” (que contém dois vídeos: “Xinã Bena – Novos Tempos” e “Huni Meka – Os Cantos do Cipó”) e “O Espírito da Floresta – desenhando os cantos de *nixi pae*” que são citados diversas vezes na pesquisa também estão disponíveis no centro de documentação de história da UFGD.

As entrevistas realizadas com os interlocutores que aparecem na pesquisa, Isaias Sales Ibã, Txamama Shã Inu Bake, Valmar Kaxinawá, Antônio Alves Leitão Neves, e Luiz Mendes do Nascimento estão disponíveis em arquivos audiovisuais gravados pelo autor desta pesquisa. As entrevistas e depoimentos estão transcritos para facilitar a consulta.

O terceiro capítulo ainda apresenta uma discussão teórica acerca dos *trânsitos* que permeiam o consumo da *ayahuasca*. Para essa discussão são apresentados conceitos teóricos que tratam a respeito de contatos e choques culturais (que ocorre no interior dos grupos estudados). Exemplo disso é o conceito de “transculturação” criado pelo cubano Fernando Ortiz, que engloba os conceitos de “desculturação”, “neoculturação” e “aculturação”. Outro exemplo é o conceito de “hibridismo cultural” apresentado e desenvolvido pelo físico indiano Homi Bhabha e pelo antropólogo argentino Néstor García Canclini, além do conceito de “Circularidade Cultural”, criado pelo filósofo russo Mikhail Bakhtin e aplicado à História pelo

historiador italiano Carlo Ginzburg. Esses conceitos mostraram-se necessários para desenvolver a ideia de *trânsito* que a *ayahuasca* e os grupos que se utilizam dela sofrem em seus processos históricos.

Uma das metodologias utilizadas por esta pesquisa foi a de construção de fontes históricas a partir de depoimentos orais, no caso das entrevistas. A metodologia se estendeu à interpretação e análise das letras contidas nos hinos e cânticos, unido às análises das imagens que retratam esses cânticos indígenas, pautadas por estudos anteriores apresentados na bibliografia desta pesquisa. Como é o caso dos estudos da antropóloga Sandra Lúcia Goulart e os historiadores e antropólogos Edward MacRae e Paulo Moreira.

A pesquisa ainda apresenta o modelo teórico de *descrição etnográfica* desenvolvida pelo antropólogo estadunidense Clifford Geertz. Esse trabalho propõe-se a seguir o modelo de Geertz apresentando-se como uma *descrição histórico-etnográfica*, que visa muito mais do que apenas descrever, mas também interpretar as culturas que são apresentadas neste trabalho. O trabalho buscou uma análise e uma perspectiva que envolvesse tanto a macro quanto a micro perspectiva, partindo da bebida em si para estender-se aos contextos que se desenvolvem a partir de seu consumo e das interpretações e estruturas desenvolvidas a partir desse consumo.

# 1. A AYAHUASCA, SEU CONTEXTO E OS GRUPOS QUE A UTILIZAM

O objeto desta dissertação é a bebida *ayahuasca*. O texto trará informações sobre *o que é* a bebida, apresentará alguns de seus contextos, desenvolvidos e estruturados pelos grupos que consomem o chá, bem como *onde e quando* ele é consumido.

## 1.1 A bebida

*Ayahuasca* é o nome dado a um psicoativo<sup>1</sup> que também pode ser chamado de psicotrópico<sup>2</sup> que é consumido em forma de bebida. Etimologicamente tem raiz na língua quéchuá. Segundo o antropólogo e pesquisador da bebida Luís Eduardo Luna, (LUNA, 1986, p. 73) a denominação significa “corda ou liana dos espíritos ou dos mortos” e provem das palavras “aya” que significa *pessoa, alma, espírito, morto*; e “wasca” que significa *corda, trepadeira, teia*. Esse entendimento sobre o termo é partilhado por Ralph Metzner, psicoterapeuta e especialista em efeitos psicodélicos (METZNER, 2002, p. 01).

*Ayahuasca*, no entanto, é apenas um dos muitos nomes para designar o psicoativo, que também pode ser chamado de yagé, natema, nepe, mariri, kahi, caapi, nixi pae, shori, kamarampi, cipó, daime, vegetal, pildé, dapa, aoasca, huasca, uasca, hoasca, oasca (ALBUQUERQUE, 2012, p. 277; LUNA, 1986, p. 73-74; MCKENNA, 2004; METZNER, 2002, p. 01; MOREIRA, MACRAE, 2011, p. 87).

Esses nomes são utilizados pelos usuários e pesquisadores da bebida, como Maria Betânia B. Albuquerque, especialista em educação religiosa com ênfase no Santo Daime, Ralph Metzner, psicoterapeuta e especialista em efeitos psicodélicos e Dennis McKenna,

---

<sup>1</sup> As antropólogas estudiosas da ayahuasca Sandra Goulart e Beatriz Labate juntamente com o pesquisador das drogas Henrique Soares Carneiro afirmam que o termo psicoativo engloba “o conjunto das plantas e substâncias químicas que agem sobre a mente” (GOULART; LABATE; CARNEIRO, 2005, p. 30).

<sup>2</sup> Segundo a definição da Organização Mundial da Saúde elaborada em 1981, tanto drogas *psicoativas* como drogas *psicotrópicas* são aquelas “que agem no Sistema Nervoso Central e alteram comportamento, humor e a cognição”. Essa informação consta nos site do OBID (Observatório brasileiro de Informações sobre drogas): [http://www.obid.senad.gov.br/portais/OBID/conteudo/index.php?id\\_conteudo=11250&rastra=INFORMA%C3%87%C3%95ES+SOBRE+DROGAS/Defini%C3%A7%C3%A3o+e+hist%C3%B3rico](http://www.obid.senad.gov.br/portais/OBID/conteudo/index.php?id_conteudo=11250&rastra=INFORMA%C3%87%C3%95ES+SOBRE+DROGAS/Defini%C3%A7%C3%A3o+e+hist%C3%B3rico) Último acesso em 07/04/2014. Assim como no artigo “Drogas Psicotrópicas, o que são e como agem”, dos autores: médico Elisaldo Araújo Carlini, farmacêutica Solange Aparecida Nappo, psiquiatra José Carlos Fernandes Galduróz, psicóloga Ana Regina Noto, publicado na revista IMESC nº 03 2001. p. 11. Também disponível online: <http://www.imesc.sp.gov.br/pdf/artigo%201%20-%20DROGAS%20PSICOTRÓPICAS%20O%20QUE%20SÃO%20E%20COMO%20AGEM.pdf> acessado pela última vez em 07/04/2014.

etnofarmacologista, juntamente com Paulo Moreira e Edward MacRae, pesquisadores da ayahuasca e da vida de Raimundo Irineu Serra (fundador do Santo Daime) (consultar ANEXO I).

A bebida pode ser produzida a partir de diferentes plantas. A mais conhecida delas é produzida com o *bannisteriopsis caapi*, que também leva o nome de cipó mariri, ou jagube (consultar ANEXO II) e a *psychotria viridis*, um arbusto (do qual se utiliza as folhas) conhecido como chacrona ou rainha (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 87) (consultar ANEXO III). Para produzir a bebida as plantas sofrem uma decocção, ou seja, são fervidas em conjunto com água para liberarem suas substâncias. Neste processo as folhas da chacrona liberam a substância alucinógena, enquanto o cipó jagube quebra as resistências do corpo a essa ação alucinógena. (consultar ANEXO IV).

Na bioquímica a substância N,N-Dimetiltriptamina, presente na bebida é a responsável pelos efeitos psicoativos de alteração de consciência, também chamados de alucinações<sup>3</sup>, mirações, estado de borracheira, estado de “força”, visões, viagens, delírios, entre outros. A N,N-Dimetiltriptamina é encontrada nas folhas da chacrona (*psychotria viridis*), e é rapidamente metabolizada pelo organismo humano graças à enzima monoaminoxidase (MAO). No entanto, quando ingerida a *ayahuasca*, o usuário sente os efeitos alucinógenos da N,N-Dimetiltriptamina, devido ao fato de haver no cipó (*bannisteriopsis caapi*) as B-carbolinas: harmina (HRM), harmalina (HRL), tetrahydro-harmina (THH) e d-leptaflorina, que são inibidoras da enzima monoaminoxidase (MAO), responsável pela rápida metabolização da N,N-Dimetiltriptamina. (consultar ANEXO V).

Em outras palavras, a monoaminoxidase (MAO), encontrada no próprio corpo humano, age, o que impede os efeitos alucinógenos da N,N-Dimetiltriptamina, metabolizando-a e quebrando-a. Por isso, se o usuário ingerir apenas a “rainha” (folhas) não sentirá esse tipo de efeito alterador de consciência. No entanto, ao ingerir a *ayahuasca*, ou seja, a “rainha” (folhas) e o jagube (cipó) misturadas sentirá o efeito alucinógeno, pois além da carga de N,N-Dimetiltriptamina (encontrada nas folhas), o usuário está ingerindo substâncias que impedem a monoaminoxidase de metabolizar a N,N-Dimetiltriptamina. Essas substâncias são as B-carbolinas: harmina (HRM), harmalina (HRL), tetrahydro-harmina (THH) e d-leptaflorina, encontradas no cipó.

---

<sup>3</sup> Segundo o etnobotânico Richard Evans Schultes, diferentemente de drogas psicotrópicas que normalmente atuam somente para acalmar ou para estimular (tranquilizantes, cafeína, álcool, etc.), os alucinógenos (psicoativos) agem no sistema nervoso central para trazer um estado parecido com o de sonho, marcado, (...) por alteração extrema na esfera da experiência, na percepção da realidade, mudanças até mesmo de espaço e tempo e na consciência de si (SCHULTES, 1990, p. 04).

Essas informações farmacológicas constam na dissertação da toxicologista Ana Paula Salum Pires (PIRES, 2009, p. 02) e no esmiuçado trabalho sobre a ayahuasca *Eu venho de Longe – Mestre Irineu e seus companheiros* dos antropólogos e historiadores Edward MacRae e Paulo Moreira (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 87).

Baseada nas pesquisas com os Kaxinawá<sup>4</sup>, a antropóloga Barbara Keifenheim aponta que existem três subtipos do cipó *bannisteriopsis caapi*: *xawan huni* (que designa uma grande arara vermelha), *baka huni* (que significa tanto sombra quanto peixe) e *xane huni* (pequeno pássaro), que são fisicamente diferentes e provocam diferentes efeitos. Da *psychotria viridis*, chamadas de *kawa* pelos kaxinawá, existem dois tipos, a *nai kawa* e a *kawa kayabi*, sendo a primeira mais “fraca” e a segunda mais “forte” (KEIFENHEIM, 2002, p. 98-99).

De acordo com Ana Paula Salum Pires e o etnobotânico e químico Jonathan Ott, que estuda psicoativos desde os anos 1970, a *ayahuasca* é utilizada por mais de setenta etnias indígenas na América do Sul, principalmente no Brasil, no Peru, na Bolívia, na Colômbia, no Equador e na Venezuela. Seu uso também é conhecido pelos caboclos das comunidades rurais (OTT, 1999; LIMA, 2004, p. 06; PIRES, 2009, p. 02).

Outro fenômeno interessante referente ao uso da bebida é o fato de ela sair do ambiente indígena e passar a ser utilizada em ambiente não indígena e urbano, “na periferia de cidades da região Amazônica, como Rio Branco, no Acre, e Porto Velho, em Rondônia” (GOULART, 2003, p. 02).

Essa movimentação do uso da bebida, esse *trânsito* implica em inúmeros contatos que resultaram na ampliação dos locais de uso da bebida, assim como na criação de novas formas de seu consumo e novas práticas religiosas, que resignificaram práticas anteriores e desenvolveram novos contextos.

O consumo de psicoativos, ou de plantas que tenham a capacidade de mudar a percepção e a noção de realidade é um fenômeno muito antigo e não existe datação do início de seu uso (PIRES, 2009, p. 06). É possível datar, sem muita precisão, o início do seu uso *religioso* no contexto urbano no Brasil, processo que, como será visto mais adiante, se deu por volta de 1930.

---

<sup>4</sup> Etnia do tronco linguístico Pano encontrada no Brasil, no estado do Acre e do Amazonas e no Peru. A diante outras informações serão apresentadas sobre essa etnia.

## 1.2. Contexto em torno da *ayahuasca*

### 1.2.1. O espaço e o tempo

Os dados disponíveis levam a afirmar que a *ayahuasca* é de procedência Amazônica. Nesta imensa floresta povos indígenas descobriram as propriedades das plantas e os efeitos de sua combinação.

O historiador e especialista em “drogas” Henrique Soares Carneiro destaca: “a descoberta dessa combinação sinérgica entre duas plantas é uma das realizações etnobotânicas mais significativas das culturas indígenas e um dos fatos que mais intrigou os cientistas” (CARNEIRO, 2002)<sup>5</sup>. Descoberta essa que *transitou* do “mundo indígena” para o “mundo não indígena”. Saiu da floresta e migrou para a cidade.

Não foram encontrados dados sobre o início de seu uso entre os indígenas, no entanto, seu uso em formato *religioso* urbano no Brasil começou no final do século XIX, avançando para as primeiras décadas do século XX. Com o passar do tempo, povos não indígenas passaram a ocupar os territórios ocupados pelos indígenas ayahuasqueiros e tomaram para si essa prática. Provavelmente a bebida era consumida por não indígenas em ambientes rurais e urbanos antes do final do século XIX, mas em 1930 surge o grupo religioso do Santo Daime, criado por Raimundo Irineu Serra, que passa a fazer um uso *religioso* urbano, organizado e institucionalizado.

Hoje em dia a bebida é consumida em inúmeros locais, tendo em vista que o uso deste psicoativo tem se expandido rapidamente. O Acre é um desses locais, e será o foco espacial desta pesquisa, mas a *ayahuasca* é também consumida em muitas outras partes do mundo.

Seu uso é feito mais intensamente onde se desenvolveram as primeiras tradições ayahuasqueiras urbanas, o Santo Daime, A Barquinha e a União do Vegetal. Há informações que existem comunidades desses grupos na Europa, Japão e América do norte. Essas informações dizem respeito ao uso *religioso* da bebida, mas se for levado em conta o uso *não religioso*, o chamado uso *recreativo* ou mesmo o uso *medicinal*, a *ayahuasca* é consumida em muitos mais lugares, tendo em vista que ela, enquanto bebida psicoativa é um produto

---

<sup>5</sup> Este artigo pode ser encontrado também em: <http://www.pucsp.br/rever/resenha/carneiro01.htm>. Último acesso em 23/08/2013.

material, uma “droga”, sujeita a transporte e comercialização, mesmo que ilegal. Sendo assim comercializada e transportada para vários locais do mundo.

No âmbito deste trabalho, o estado brasileiro do Acre será o foco espacial, sobretudo pelo fato de que neste espaço podem ser observados diferentes formatos de uso da *ayahuasca*. Aqui se encontra o uso *religioso*, seja entre os indígenas, seja entre os grupos urbanos, e encontra-se também o uso *não religioso*, sobretudo nas esferas *recreativa e medicinal*. De certa forma parece um bom ponto de partida para os estudos aqui pretendidos, uma vez levada em consideração uma frase que foi dita muitas vezes ao autor deste texto quando em campo: “um bom ayahuasqueiro vai pelo menos uma vez ao Acre”.

Como aponta o historiador Robert Scheina, especialista em América Latina, o estado do Acre fica no norte do Brasil, fazendo fronteira com o Peru ao oeste e sul, com a Bolívia ao sul e com o estado brasileiro do Amazonas ao norte e leste. Dotado de uma história peculiar, os acreanos costumam dizer que o Acre é o único estado que é brasileiro por opção. Devido ao fato de que a princípio o território pertencia aos indígenas, que foram expropriados desde a “descoberta das Américas”, então esse território ficou de posse da América Espanhola, levando em conta os tratados entre Portugal e Espanha, como o Tratado de Madrid (1750), o Tratado de Santo Idelfonso (1777) e o Tratado de Badajoz (1801). Após as independências das nações sul-americanas o território passou a pertencer a Bolívia, mesmo não havendo ocupação da região por parte do povo boliviano (SCHEINA, 2003, p. 07-09).

A ocupação brasileira da região iniciou-se por volta de 1852 e atingiu proporções gigantescas em 1877, a borracha ganhava muita força nessa época e a região sofria cada vez mais um inchaço populacional. A Bolívia tentou inúmeras vezes tomar novamente posse da região, sem sucesso. Em 14 de julho de 1899, o diplomata espanhol Luis Gálvez Rodríguez de Arias juntamente com apoio de boa parte da população que ocupava o Acre proclamou a República Independente do Acre, que tinha sua capital em Porto Acre (na época, a cidade boliviana levava o nome Puerto Alonso) (SCHEINA, 2003, p. 08).

Segundo o texto do presidente da *Fundação Garibaldi Brasil*, que escreveu o prefácio do livro *Eu venho de longe – Mestre Irineu e seus companheiros* de Paulo Moreira e Edward MacRae, essa ação dos acreanos de pegarem em armas e proclamarem, em 14 de julho de 1899, a criação do estado independente do Acre, tinha o intuito de forçar o governo brasileiro a negociar com a Bolívia a posse das terras acreanas em definitivo. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 26-27). O governo brasileiro reconhecia o território como sendo da Bolívia e enviou tropas para dissolverem a República do Acre em 15 de março de 1900 (SCHEINA, 2003, p. 08).

Após essa ação a república independente foi desmantelada, mas voltou a ser proclamada uma segunda vez, em novembro de 1900 por brasileiros, tendo Rodrigo de Carvalho assumido o cargo de presidente. Um mês depois, em 24 de dezembro de 1900, os brasileiros foram derrotados pelos militares bolivianos, que dissolveram pela segunda vez a república independente. A terceira República foi proclamada durante a Revolução Acriana, em 27 de janeiro de 1903, agora contando com o apoio do presidente Rodrigues Alves e do seu Ministro do Exterior, o Barão do Rio Branco, que ordenou a ocupação do Acre e estabeleceu um governo militar sob o comando do general Olímpio da Silveira. O fim permanente do estado deu-se com o Tratado de Petrópolis, em 17 de novembro de 1903, que legitimou a posse brasileira sobre o Acre (SCHEINA, 2003, p. 09).

Economicamente, a região vivia um intenso ciclo da borracha e a Bolívia tinha o interesse de dominar o estado, o Peru também tinha interesse nas terras acreanas e fez um grande movimento de tomada das terras desse território. Internamente, Belém e Manaus disputavam fortemente a posse da comercialização da borracha proveniente do Acre. O governo do Brasil nada fazia, o interesse do governo estava em outras regiões (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 26-27).

Percebe-se a importância do “ciclo da borracha” para a região, fato que trouxe inúmeros migrantes, principalmente nordestinos, com o intuito de trabalhar na extração da borracha nos seringais. Assim afirma o cientista da religião, especialista em fenômenos religiosos acreanos, Antônio Marques Alves Junior:

(...) em 1872, vê o frenético crescimento da população amazônica, que de 330 mil pessoas em torno de 1872 evolui para 1 milhão e 400 mil pessoas em 1929, naquele que seria conhecido como o Ciclo da Borracha. A exploração da borracha em escala industrial elevou a migração de nordestinos para a Amazônia a níveis inéditos. (ALVES JUNIOR, 2007, p. 26).

Percebe-se que, entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, ocorreu um grande deslocamento migratório, sentido nordeste → norte no Brasil, causado pela falta de emprego e dificuldades materiais encontradas no nordeste. Os investimentos para a extração de borracha foram gigantescos e sua extração requeria cada vez mais trabalhadores. Desta forma foram incorporados grandes quantidades de indígenas e imigrantes nordestinos como mão de obra. A borracha começou a ser explorada por grandes latifundiários, que buscavam atender à demanda internacional do produto. Inclusive, o capital internacional financiou muitas das migrações nordestinas para a Amazônia. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 79).

Segundo o historiador, especialista da economia da região amazônica, Roberto Santos, nas proximidades dos rios Purus e Juruá instalaram-se grandes empresas que trabalhavam com a borracha, ocupando uma região que naquela época pertencia à Bolívia. Esse fato iniciou inúmeras guerrilhas de fronteira entre os dois países (SANTOS, 1980, p. 108). Assim foi sendo caracterizado o ciclo da borracha acreana, com migrações, exploração do trabalho e guerras.

Esse surto econômico teve seu fim quando os ingleses que investiam nas empresas no Acre decidiram produzir borracha na Malásia. Em 1910 toda a Amazônia já sentia o impacto dessas mudanças. O preço da tonelada do látex brasileiro teve que diminuir para poder competir com a Malásia. Isso fez com que boa parte da mão de obra nos seringais não fosse mais necessária. Assim, muitos seringueiros decidiram retornar ao nordeste. Os que permaneceram na região foram obrigados a trabalhar em outros ramos. Muitos seringalistas vieram à falência. Muitos seringueiros também foram para a capital, Rio Branco, aumentando as colônias agrícolas em torno da cidade (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 80).

Foi nesse período conturbado que o fundador da linha religiosa do Santo Daime, Raimundo Irineu Serra, veio do Maranhão para o Acre, justamente a procura de trabalho e melhores condições de vida. Em meio à crise da borracha, devido aos precários meios de comunicação, muitos seringueiros retornavam ao nordeste pelas precárias condições nos seringais enquanto muitas pessoas ainda saíam de lá para “melhorar de vida” com a borracha no norte do país. Pesquisadores da vida de Raimundo Irineu Serra afirmam que ele provavelmente chegou a terras acreanas em Xapuri, Acre, em 1912 (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 81).

Nas últimas décadas o consumo da *ayahuasca* tem aumentado muito. Cada vez mais centros *religiosos* têm surgido com a proposta do uso *religioso* da bebida, fortalecendo os centros filiados às linhas do Santo Daime, da Barquinha e da União do Vegetal, ou fundando grupos novos, com propostas e práticas distintas das anteriores. Os usos *medicinais* e *recreativos* também têm crescido apesar desses formatos de consumo serem considerados ilegais.

Aqui foi visto *o que é a ayahuasca*, sua procedência, desde *quando* ela é consumida e *se ainda* é consumida. Os próximos tópicos tratarão do *uso religioso urbano; uso religioso não urbano e uso não religioso* desse chá.

O primeiro tópico trará informações sobre os grupos indígenas que consomem a *ayahuasca* em âmbito *religioso*. O segundo tópico trará a tona os centros religiosos que administram o consumo da bebida nas cidades, também sob o panorama da *religião*. Por fim,

o terceiro tópico mostrará grupos que bebem o psicoativo sem um comprometimento religioso, utilizando-o na perspectiva *recreativa, terapêutica* ou *medicinal*.

### 1.2.2. Os grupos *ayahuasqueiros* indígenas

Cerca de 70 etnias distintas consomem a *ayahuasca* (PIRES, 2009, p. 02) na América latina. Boa parte das comunidades indígenas acreanas ainda conserva o uso do “cipó” (como é denominada a *ayahuasca* em português). Segundo informações disponibilizadas pela CPI (Comissão Pró-Índio) do Acre na obra “Povos indígenas no Acre”<sup>6</sup>, existem hoje cerca de quinze etnias conhecidas e mais três “isoladas” no estado. Seriam elas: Yaminawa, Apurinã, Manchineri, Kaxinawá, Kulina, Ashaninka, Shanenawa, Yawanawá, Kuntanawa, Arara, Shawãdawa, Katukina, Poyanawa, Nukini, Nawa, além das etnias isoladas.

Segundo a mesma obra, essas etnias estão distribuídas em onze dos vinte e dois municípios do estado do Acre, ocupando trinta e cinco terras indígenas reconhecidas pelo governo federal. Juntas essas terras somam pouco mais de 2,4 milhões de hectares, sendo isso 14,6% da extensão das terras do estado<sup>7</sup>.

Seria interessante aqui, a fim de criar um contexto dos grupos que utilizam essa bebida, traçar uma breve história dessas etnias no estado. A historiadora, Maria Rodrigues da Silva em seu artigo “Um pouco sobre a história dos Povos Indígenas no Acre” (SILVA, 2010, p. 11-17), apresenta uma cronologia proposta pela maioria dos professores indígenas que fazem parte da OPIAC (Organização dos Professores Indígenas do Acre).

A história, nesta perspectiva tem cinco tempos: O tempo das malocas; O tempo das correrias; O tempo do cativo; O tempo dos direitos; O tempo da história presente.

Os povos indígenas guardam na memória ancorada nessa dimensão de tempo as modalidades de organização política, social e cultural dos povos. O tempo das malocas é o tempo das antigas moradias indígenas, as malocas eram grandes casas para a habitação de múltiplas famílias. O tempo das malocas é o tempo mais antigo para os índios do Acre e do sudoeste do Amazonas. Então é o tempo mais longo, antes dos contatos, quando os índios supostamente viviam felizes e livres, e se organizam segundo sua cultura, numa espécie de comunismo primitivo. É visto como um tempo mítico de felicidades sem fim, de equilíbrio

---

<sup>6</sup> Povos Indígenas no Acre. Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour – Rio Branco: FEM, 2010. CDD: 98041098112, p. 17.

<sup>7</sup> Idem. p. 06.

econômico, ecológico e cultural. Segundo o IBGE, havia cerca de cinquenta etnias vivendo na região até a chegada dos caucheiros<sup>8</sup> e seringueiros.

O tempo das correrias é marcado pela chegada dos seringueiros e exploração dos seringais, a fins do século XIX. Foi o período da expropriação das terras indígenas pelos seringueiros e agroextrativistas da época. Muitas aldeias foram invadidas tanto por brasileiros como por peruanos, na busca de recursos naturais para extração. Um período de intensos conflitos entre indígenas e não indígenas. “Correria” era o nome dado às expedições armadas, organizadas pelos exploradores para cercar as malocas e matar seus moradores. As correrias tinham como principal objetivo expulsar os índios de seus territórios. Por conta das correrias muitas etnias indígenas foram exterminadas, as que sobreviveram foram gradualmente incorporadas às atividades produtivas dos seringais, alguns sobreviventes fugiram para as cabeceiras dos rios e adentraram território peruano para manterem-se longe dos seringais (SILVA, 2010, p. 12).

O tempo do cativo constitui o período em que os índios eram obrigados a trabalhar para os seringalistas. Especialmente a partir da grave crise que se abateu sobre a economia da borracha, no começo do século XX. Os seringalistas se sentiram incapazes de continuar trazendo mercadorias e novos seringueiros do nordeste e perceberam que seria mais barato aproveitar a mão de obra indígena. Assim os indígenas foram obrigados a trabalhar para os seringueiros a fim de evitar mais violência (das correrias). Não era só na seringa que os índios trabalhavam, acabaram por realizar todos os tipos de trabalhos que os seringalistas exigiam. Nessa época, muitos hábitos e costumes desses povos começaram a ser abandonados. Por vezes, a língua materna era proibida pelos patrões e as pinturas corporais e os cânticos eram ridicularizados e reprimidos (SILVA, 2010, p. 13).

O tempo dos direitos é muito recente e marca as conquistas legais no campo das demarcações de terras, educação bilíngue e diferenciada, atendimento a saúde que esteja conectada com seus saberes tradicionais, entre outras. Surgiram nesse tempo as entidades pró-indígenas, como a FUNAI o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), a comissão pró-índio do Acre (CPI/AC) e o COMIN (Conselho de Missão entre Índios).

Por fim, o tempo da história presente é o agora, um tempo onde os indígenas estão minimamente articulados para reivindicarem seus direitos e construir suas lutas. Essas etnias ainda sofrem de muitos problemas, as consequências e sequelas do modo de vida

---

<sup>8</sup> Segundo os relatos colhidos em campo pelo autor desta dissertação, e segundo o artigo “Breves revelações sobre a ayahuasca. O uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá”, da antropóloga e Mariana Ciavatta Pantoja Franco, a *Castilloa elástica*, ou caucho, também produz o látex, mas diferente da *Havea brasiliensis*, a seringa, para a extração do caucho é necessário derrubar a árvore (FRANCO, 2002, p. 202).

capitalista os englobou e os obriga a trabalhar na lógica do Estado brasileiro, que age sobre influência direta do capital nacional e internacional, passando por cima de seus costumes, hábitos, práticas e assim alterando-as significativamente.

Apesar das dificuldades esses povos ainda mantêm entre suas práticas o consumo da *ayahuasca*. Na presente pesquisa optou-se por focar a etnia Kaxinawá, primeiro porque eles se mostraram acessíveis e interessados, e porque estão entre as etnias acreanas que mais consomem *ayahuasca*, o hábito de beberagem está presente em suas práticas *religiosas*. Inclusive, alguns kaxinawá participam dos rituais que envolvem este psicoativo em outros grupos. Frequentam rituais dos yawanawá e participam, por vezes, dos “trabalhos” no Santo Daime, o que faz com que eles estejam em constante *trânsito* entre as múltiplas formas de consumo da bebida.

Os kaxinawá se autodenominam huni kuin, que significa *gente verdadeira* em hãtxa kui (língua Pano, que significa *língua verdadeira*). Essa etnia se localiza em terras brasileiras e peruanas, no Brasil localizam-se no estado do Acre, nos vales Purus e Juruá, enquanto no Peru seu território está localizado a partir do rio Curanja (CRUZ; FERREIRA, 2004, p. 21).

No Acre, essa etnia se encontra espalhada em onze terras indígenas, sendo que destas onze, três são compartilhadas com os Ashaninka, os Shanenawa e os Madija. Essas terras estão distribuídas por cinco municípios do estado, correspondendo a uma área de aproximadamente seiscentos e trinta mil hectares. Os huni kuin formam o maior contingente populacional indígena do estado (CRUZ; FERREIRA, 2004, p. 21). Segundo dados do censo de 2010 do IBGE, existem 7567 indígenas kaxinawá no estado<sup>9</sup>.

Entre essas onze terras indígenas, três foram visitadas pelo autor desta dissertação em trabalho de campo. Elas foram escolhidas por estarem mais próximas das cidades, e porque os índios dessas terras falam o português com mais naturalidade, além de viverem mais intensamente um *trânsito* entre hábitos e práticas em seu cotidiano, tendo em vista o contato com outros tipos de cultura, seja da cidade, ou com as outras etnias. A terra indígena do Igarapé do Caucho e a terra indígena da Colônia Vinte e Sete foram contempladas nesta pesquisa. Uma terceira terra indígena também foi visitada, mas a pedido de seu representante toda a informação sobre a terra e sobre seus habitantes deve permanecer em sigilo. Ela é uma dessas onze terras indígenas demarcadas.

---

<sup>9</sup> Dados sobre a etnia podem ser encontrados no censo do IBGE de 2010, no link na internet: [http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd\\_2010\\_indigenas\\_universo.pdf](http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf) p. 156. Acessado pela última vez em 11/03/2014.

Os habitantes da terra indígena kaxinawá do Igarapé do Caucho ocuparam a região em 1930. Esse grupo veio das margens do rio Envira e na época eram liderados por José Francisco de Araújo. Esse deslocamento ocorreu pelo “inchaço” populacional que viviam às margens do Envira. O líder do grupo mantinha boas relações com um comandante de seringal em Tamandaré, que acabou cedendo parte do território para os kaxinawá viverem em troca de trabalho no seringal. Por muitos anos a relação foi pacífica, até a morte do citado comandante. Foi com os herdeiros que os indígenas começaram a entrar em conflito (CRUZ; FERREIRA, 2004, p. 21). A luta pela demarcação desta terra se iniciou em 1980 e foi concluída em 1986.

Essa terra localiza-se no rio Muru, afluente do Tarauacá, possui uma área de doze mil e trezentos hectares, no município de Tarauacá e tem uma população de 395 índios distribuídos em três aldeias, Caucho (a central, e que foi visitada nesta pesquisa), Dezoito Praias e Tamandaré, esses dados constam no censo do IBGE de 2010<sup>10</sup> (consultar ANEXO VI). Fato interessante é que no ano de 1999 foi criada a Associação de Produtores Agroextrativistas Huni Kuin do Igarapé do Caucho (APAHC), que vem envolvendo-se em várias lutas e obtendo várias conquistas para os kaxinawá dessas terras indígenas.

Em trabalho de campo o autor visitou essa terra indígena e foi muito bem recebido por Valmar, como ele preferiu ser chamado, representante da APAHC, e assessor pedagógico da escola local. Uma das indagações para Valmar foi a respeito da ligação dos kaxinawá com a *ayahuasca* (consultar ANEXO VII). E a resposta foi a seguinte:

Então, essa relação da tribo com a *ayahuasca* é no nosso conhecimento da nossa, é... na nossa, vamos se dizer na nossa cosmologia, então a *ayahuasca* ela foi uma das primeiras, consideravelmente das medicinas que é especificamente do povo Huni Kuin. E a partir daí que ela foi se expandindo em outros povos, e também passou a ter essa relação também com o povo branco. Então essa é uma relação muito forte que a gente tem. Temos isso como o sangue do povo Huni Kuin.<sup>11</sup>

A resposta de Valmar sugere que os Huni Kuin fazem uso da bebida há muito tempo, e que essa prática de consumo partiu deles para as demais etnias, as fontes históricas não permitem confirmar que os kaxinawá foram a primeira etnia a consumir a bebida, mas permitem confirmar que é um hábito antigo. Valmar e outros ainda afirmam que os kaxinawá têm a prática de beberagem do psicoativo no “sangue”, ou seja, incrustada em seus hábitos e práticas.

---

<sup>10</sup> [http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd\\_2010\\_indigenas\\_universo.pdf](http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf) p. 192. Acessado pela última vez em 11/03/2014.

<sup>11</sup> Depoimento colhido do representante da APAHC (Associação dos Produtores Agroextrativista Huni Kuin do Caucho), além de assessor pedagógico da escola da terra indígena Igarapé do Caucho, e concedido ao autor desta pesquisa em oito de outubro de 2011, em trabalho de campo.

A outra terra indígena visitada pelo autor deste trabalho foi a Colônia Vinte e Sete, que nasceu da necessidade manifestada por três famílias Kaxinawá de saírem de seus locais de origem. Essa migração ocorreu a partir de meados da década de 1970, devido às correrias organizadas pelos seringalistas e madeireiros peruanos que tinham interesse na região. Assim, os kaxinawá se mudaram para o igarapé Pinuya, que os não indígenas usualmente chamam de igarapé Vinte e Sete. Por isso a pequena terra indígena é chamada de Colônia Vinte e Sete (CRUZ; FERREIRA, 2004, p. 22-23).

Por consequência dessas correrias, muitos foram escravizados pelos seringalistas e madeireiros e permaneceram nessa condição até 1975. Hoje, a comunidade kaxinawá está situada na estrada BR 364 trecho Tarauacá – Cruzeiro do Sul, ramal Eptácio Pessoa, quilometro oito, Aldeia Colônia Vinte e Sete (consultar ANEXO VIII). Em 2004, quando os autores colheram informações a respeito dessa terra indígena havia dezesseis famílias, com um total de aproximadamente cento e seis índios kaxinawá habitando a região (CRUZ; FERREIRA, 2004, p. 24). Dado que se aproxima da informação fornecida na obra do antropólogo especialista em territorialidade Kaxinawá, Marcelo Piedrafita Iglesias, “Kaxinawá do Rio Jordão: História, território, economia e desenvolvimento sustentado”, onde em uma tabela populacional afirma que existiam cerca de cento e cinquenta habitantes na Colônia Vinte e Sete (AQUINO; IGLESIAS, 1994, p. 05). Nesta terra indígena existe apenas uma aldeia, a qual o autor visitou uma vez em 2011 e uma vez em 2013.

Por fim, o terceiro e último grupo visitado pelo autor (entre 15 e 22 de outubro de 2013) solicitou que as informações que digam respeito à localidade e aos nomes das pessoas fossem mantidas em segredo. O representante preferiu ser chamado de “Nawa”, que significa “pessoa”, em hãtxa kui (língua dos Kaxinawá). “A terminação “nawa” é típica do tronco linguístico Pano, quer dizer; gente, homem ou pessoa“ (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 200). “Nawa” possibilitou ao autor desta pesquisa participação por duas vezes dos “Cantos de Nixi Pae”, o ritual *religioso* onde os kaxinawá bebem a *ayahuasca*, e depois de sentirem seus efeitos, entram em contato com os espíritos da floresta.

Além destes grupos, o autor desta dissertação também entrou em contato com o professor kaxinawá Isaias Sales Ibã (consultar ANEXO IX), que vêm vivenciando e estudando o ritual de *nixi pae*, bem como os cânticos nele cantados desde 1983. Ele nasceu na aldeia Chico Curumim, na terra indígena Bom Jardim no rio Jordão e é professor, neste período Ibã desenvolveu alguns materiais relacionados ao ritual que serão apresentados nos capítulos dois e três. Ibã concedeu alguns depoimentos para o autor desta dissertação, esses depoimentos foram realizados no dia dez de junho de 2014.

Esses foram os três grupos kaxinawá que foram visitados na pesquisa de campo, o que rendeu três entrevistas e duas descrições de rituais “cânticos de nixi pae”, que serão apresentadas no segundo capítulo.

Há mais informações que podem acrescentar mais um “*quem*” a essa pesquisa, um artigo pode ser “chamado” para complementar as informações de campo, ele tem o título: “*Nixi Pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no Leste do Peru*”, e foi escrito pela antropóloga Barbara Keifenheim, e pode ser encontrado no livro “*O uso ritual da ayahuasca*”, organizado pela antropóloga e especialista em *ayahuasca*, Beatriz Caiuby Labate e pelo mestre em antropologia Wladimir Sena Araújo.

Neste artigo descritivo Barbara traz algumas informações (que ela vem pesquisando desde 1977) a respeito dos kaxinawá que habitam o leste do Peru. Segundo ela, estes kaxinawá são descendentes de um ramo da etnia, que no final do auge da exploração da borracha fugiram para a região da nascente do rio Curanja, e lá se mantiveram parcialmente isolados até o final de 1940. Hoje esse grupo já completou um processo de assimilação à sociedade peruana, mas mesmo assim parece buscar o isolamento relativo, o que impede uma influência mais maciça dessa sociedade não indígena (KEIFENHEIM, 2002, p. 96).

As informações apresentadas por Keifenheim podem ser comparadas com as informações que o autor dessa pesquisa apresenta e possíveis aproximações e distanciamentos podem dar uma base para entender *qual* a relação dos kaxinawá com a bebida psicoativa que leva na língua deles os nomes de *nixi pae* ou *huni*. As informações de Barbara serão apresentadas ao lado das do autor para entender *como* os kaxinawá consomem a bebida. Estes “*comos*” serão apresentados no segundo capítulo desta dissertação.

Algo que vale ressaltar é a repetição do *trânsito* que o consumo da *ayahuasca* sofre: um *trânsito* no tempo, pelo fato de que era consumida antes e ainda continua sendo consumida. Um *trânsito* no espaço, antes a bebida era consumida quase que exclusivamente na Floresta Amazônica e ao seu redor, e hoje pode ser consumida até na Ásia ou na Europa. Um *trânsito* entre pessoas distintas que a consumiram, outrora sendo exclusivamente etnias indígenas (antes dos contatos), em seguida sendo consumida pelos mestiços e pessoas do campo (seringueiros, entre outros), até passar a ser consumida nas cidades (membros das linhas *ayahuasqueiras* ou de forma recreativa). Todos esses grupamentos humanos buscando a alteração da consciência proporcionada pelo chá psicoativo.

Para a maioria dos indígenas e dos caboclos a bebida é apresentada, segundo os historiadores Edward MacRae e Paulo Moreira, como “cura, (...) adivinhação, (...) caça, (...)

guerra e outros propósitos em que a bebida serviria como um veículo de comunicação, dando aos homens o acesso ao mundo espiritual” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 87). A *ayahuasca* para os kaxinawá, não é utilizada em festas, para essas ocasiões eles consomem a *caçuma*, uma bebida alcoólica feita a partir da fermentação da macaxeira (mandioca) mastigada. como afirma a liderança da terra indígena da Colônia vinte e sete, Assis Gomes da Silva (consultar ANEXO X):

- [Carlos]: Certo. E assim, qual são as ocasiões específicas que vocês utilizam a bebida? Festas? Rituais? Na hora da cura? Em geral, assim?
- [Assis]: Assim ó... Na festa mesmo, os kaxinawá não usa o *ayahuasca*, né? Porque o... O... O *Huni*, hoje conhecido como *ayahuasca*... Ele não é usado... Ele não pode se usar em festas, né? A festa dos kaxinawa já pode usar outro tipo de bebida tradicional né? Como a *caçuma* né? Tem várias bebidas, o *ayahuasca* ele é usado mesmo, especificamente mesmo pra fazer a cura, pra ver o futuro da... Da aldeia né? Então o *ayahuasca*, então é pra isso. Não se usa na festa, se usa numa... Numa... Em outra... Outra ocasião que vai servir de... De salvar alguns problemas que tá acontecendo na aldeia.<sup>12</sup>

Esse quadro contextual foi composto com o propósito de mostrar algumas informações sobre *quem vive esses trânsitos* em seu cotidiano. Para complementar o tema, a liderança da Colônia Vinte e Sete, Txamama Shã Inu Bake (Assis Gomes da Silva Kaxinawá), comenta um pouco sobre os *trânsitos* existentes entre os kaxinawá e os grupos do Santo Daime no município de Tarauacá, no Acre. Segue abaixo um trecho do diálogo entre o autor desta dissertação e o huni kuin:

- [Carlos]: (...) e assim, você falou que você já foi então, nessas igrejas que usam [a *ayahuasca*] né? Esse contato ele existe tranquilamente? Vocês vão lá e participam quando querem? (...) O contato existe (...)?
- [Txamama]: Existe, é... Até aqui mesmo, Tarauacá. A gente, os parentes daqui vão lá, né? Bebem com eles, mas só que o ritmo lá é diferente, tem que cumprir a regra deles lá né? (...).
- [Carlos]: E o contrário acontece também? Eles vêm aqui com vocês também?
- [Txamama]: É (...), Isso. Sempre a gente convida, vem uns, vem uns “nawa” toma aqui, e também eles aqui é diferente... né? Na aldeia (...).<sup>13</sup>

As indicações feitas com o termo *trânsito* serão desenvolvidas no capítulo três.

---

<sup>12</sup> Depoimento do líder da terra indígena “Colônia Vinte e Sete”, Txamama Shã Inu Bake. (Assis Gomes da Silva Kaxinawá) e concedido ao autor desta pesquisa em sete de outubro de 2011, em trabalho de campo.

<sup>13</sup> Depoimento do líder da terra indígena “Colônia Vinte e Sete”, Txamama Shã Inu Bake (Assis Gomes da Silva Kaxinawá) e concedido ao autor desta pesquisa em sete de outubro de 2011, em trabalho de campo.

### 1.2.3. Os grupos *ayahuasqueiros* não indígenas (contexto *religioso*)

Este tópico ainda permanece na pergunta: “*quem* consome a *ayahuasca*?”. Essa pergunta foi parcialmente respondida, até agora foi relatado a respeito de alguns grupos indígenas que tem por hábito *religioso* a beberagem do psicoativo. No entanto, esse hábito “extrapolou as florestas e invadiu as cidades”<sup>14</sup>, e atualmente o consumo da bebida é grande e crescente no cenário urbano. Aqui serão apresentadas algumas informações sobre esses grupos urbanos que aderiram essa prática de consumo no âmbito *religioso*.

Segundo as pesquisas de campo realizadas pelo autor deste trabalho, bem como a bibliografia já produzida a respeito desse tema, citando as antropólogas Beatriz Labate e Isabel Santana de Rose e o farmacólogo Rafael Guimarães dos Santos, o início do consumo *religioso* urbano de *ayahuasca* se deu com a linha religiosa do Santo Daime.<sup>15</sup> Fundada por Raimundo Irineu Serra (1892-1971), no ano de 1930, na cidade de Rio Branco no Acre.

A partir da fundação do Santo Daime outras linhas religiosas foram criadas, como é o caso da “Barquinha”, criada por Daniel Pereira de Mattos, ex-seguidor do Santo Daime, e do Centro Espírita União do Vegetal (UDV), criado por Gabriel da Costa.

Para um melhor entendimento acerca dessa *tradição religiosa* iniciada pelo Santo Daime, que engloba também a “Barquinha” e o Centro Espírita União do Vegetal (UDV), a especialista em *ayahuasca*, Sandra Lúcia Goulart comenta:

Refiro-me a estes grupos como diferentes *linhas* no interior de uma mesma tradição religiosa. (...). Cabe ressaltar que as linhas religiosas do Santo Daime, da UDV e Barquinha possuem, cada uma, diferenças internas, as quais têm levado, ao longo do tempo, a cisões que se expressam na existência de diferentes grupos locais, permitindo falar em diferentes *barquinhas*, diferentes núcleos da UDV e diferentes igrejas *daimistas*. Assim, não existem apenas contrastes e rupturas entre as linhas, mas no interior das linhas. (...) O termo *linha* é um conceito construído para fins analíticos, embora seja também uma noção utilizada por alguns grupos aqui analisados. (...) os grupos de cada uma das linhas podem ser inseridos dentro delas na medida em que reivindicam uma origem comum e um mesmo conjunto de mitos e ritos. (...) embora realmente a extensão das diferenças e dissidências no interior de uma mesma linha seja grande, os grupos nela contidos jamais se consideram como sendo das outras linhas. (GOULART, 2005, p. 357).

---

<sup>14</sup> Frase usada pelo kaxinawá que optou ser chamado de “Nawa” quando comentava a respeito da história da *ayahuasca* e o *trânsito* que a bebida sofreu. O contato entre o autor deste trabalho e “Nawa” ocorreu em outubro de 2013, nas proximidades de Tarauacá, Acre.

<sup>15</sup> Segundo a antropóloga e especialista em *ayahuasca*, Sandra Lúcia Goulart, em seu artigo “*Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa Amazônica: Os casos do Santo Daime, Barquinha e UDV*”, o centro originalmente criado pelo fundador do Santo Daime, era popularmente conhecido como Alto Santo, mas seu registro oficial levava o nome de CICLU (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal) (GOULART, 2005, p. 363).

Assim, utilizando essa categoria analítica criada por Goulart, esse trabalho entende que houve um *trânsito* no consumo da bebida, a *ayahuasca* era consumida em uma *tradição religiosa indígena* e passa a ser consumida em uma *tradição religiosa não indígena*. No campo indígena parece ser mais simples perceber as diferenças de uso da bebida, cada etnia a consome de uma forma específica, como se cada etnia se comportasse como uma *linha*. Ao passo que esse uso começa a acontecer em ambiente urbano, onde não existem as divisões por etnia, novas divisões com concepções de uso próprias começam a surgir. Goulart destaca três linhas que surgiram a partir dessa nova tradição religiosa Amazônica (agora urbana): o Santo Daime, A Barquinha e a UDV.

Assim, de modo geral, teríamos uma mesma tradição religiosa que se divide em três grandes linhas e, depois, linhas que se fragmentam em diferentes grupos, maiores ou menores, que são aqui classificados como segmentos e/ou centros e igrejas locais de uma determinada linha. (GOULART, 2005, p. 363)

Em outras palavras: o consumo *religioso* urbano da *ayahuasca* se divide originalmente em três linhas, a linha do Santo Daime, a linha da Barquinha e a linha da UDV. Essas linhas se dividem em grupos menores (cada uma a seu modo), sejam em segmentos e depois em igrejas (no caso do Santo Daime) ou em núcleos (no caso da UDV), ou em centros/igrejas (no caso da Barquinha). Clodomir Monteiro da Silva, em 1983, foi o primeiro a utilizar o termo *linha* para designar os grupos supracitados, enquanto variantes doutrinárias de uma mesma tradição religiosa ayahuasqueira (MONTEIRO DA SILVA, 1983).

Sandra Lúcia Goulart considera as três linhas como pertencentes à mesma tradição religiosa pelo fato de que elas constituem diferentes re-elaborações de um mesmo complexo de crenças, que segundo a autora, provém do curandeirismo amazônico, da doutrina espírita de Alan Kardec, da corrente esotérica: Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, além de práticas religiosas afro-brasileiras e do catolicismo popular, as quais recebem diferentes destaques e centralidades, dependendo da linha tratada. A partir destes entendimentos acerca dessa tradição religiosa, segue-se agora a descrição das linhas, para entender *quem* utiliza a *ayahuasca* em contexto urbano *religioso*.

O Santo Daime<sup>16</sup> foi a primeira dessas linhas a ser criada em 1930, na periferia da cidade de Rio Branco no Acre, pelo maranhense Raimundo Irineu Serra. O chamado Mestre

---

<sup>16</sup> Segundo a antropóloga especialista em *ayahuasca* Sandra Lúcia Goulart, o termo “daime” se refere às invocações que são dirigidas à própria bebida, ou ao ser espiritual presente na beberagem. Por exemplo, ao ingerir o chá psicoativo, seriam feitos pedidos íntimos como: “Dai-me saúde, dai-me amor, dai-me luz, dai-me paz, etc.”. Ainda segundo as crenças da linha do Santo Daime, o nome “daime” foi revelado ao Mestre Irineu por uma entidade no início de sua experiência com a bebida. Esse termo: “daime” é utilizado para designar a bebida *ayahuasca*, tanto na linha do Santo Daime quanto na linha da Barquinha (GOULART, 2005, p. 357).

Irineu migrou do Maranhão para o Acre justamente na busca de melhores condições de vida, veio atraído pelas oportunidades que o ciclo da borracha apresentava na região norte.

Com a morte de Raimundo Irineu Serra, em 1971, a estrutura da linha do Santo Daime sofre um movimento de rupturas, o que levou à coexistência de diferentes centros e igrejas no interior dessa linha. Os historiadores e especialistas da vida de Irineu Serra, Edward MacRae e Paulo Moreira comentam:

De certa forma, poderíamos então dizer que Mestre Irineu instaurou uma cultura do uso da ayahuasca, mas esta, como qualquer ordem de classificação, estaria sujeita a constantes reavaliações de seus sentidos originais. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 58)

Em vida, Irineu reavaliou e re-significou o consumo da *ayahuasca* que era feito pelos indígenas. Estabeleceu novas práticas em seu uso *religioso*. No entanto, o mesmo passa a acontecer no momento em que sua linha vai se expandindo e ramificando. Seus seguidores, discípulos, fiéis, ou mesmo outras pessoas interessadas no consumo da *ayahuasca* começam também a re-significar o que o mestre havia constituído, alterando as práticas de uma forma ou de outra (mais branda ou mais profundamente). Afinal, concordando com o historiador Roger Chartier: deve-se conceber as práticas culturais, “não como a tradução de divisões estáticas e imóveis, mas como o efeito de processos dinâmicos” (CHARTIER, 1991, p. 186).

A primeira grande ruptura nesta linha ocorre em 1974 e foi liderada por Sebastião Mota de Melo, conhecido como Padrinho Sebastião. Este, após a morte de Irineu Serra começa a ganhar destaque dentro da organização do CICLU e ganhava poder para se tornar uma possível liderança, contudo essa possibilidade não agradava a todos e muitas discussões se iniciaram. Por fim, Sebastião decidiu deixar o CICLU, acompanhado de sua família e de vários outros membros. Ele constituiu um novo centro na periferia rural de Rio Branco, o qual foi dado o nome de Colônia Cinco Mil. Em 1978, Sebastião oficializa juridicamente o local como uma entidade religiosa filantrópica chamada CEFLURIS (Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra) (GOULART, 2005, p. 363-364).

Atualmente, além da Colônia Cinco Mil, o CEFLURIS conta com um grande número de igrejas espalhadas pelo Brasil, sendo o maior responsável pela disseminação da linha do Santo Daime no país, especialmente nas regiões sul e sudeste. Padrinho Sebastião faleceu em 1990 e a presidência do CEFLURIS passou para seu filho, Alfredo Gregório Mota de Melo (GOULART, 2005, p. 364).

O CICLU, usualmente chamado de Alto Santo, após a morte de seu fundador, passou a ser dirigido pelo tio materno da viúva de Mestre Irineu, Leôncio Gomes, mas com a morte

dele, em 1980, iniciou-se outro processo de dissidências e muitas outras igrejas foram fundadas. Na igreja antiga, a viúva de Irineu, Peregrina Gomes Serra assumiu a liderança. Até 2005 foram contabilizados sete centros que se separaram do Alto Santo após a morte de Leôncio Gomes. Curioso é que quatro deles estão localizados há apenas alguns metros de distância entre si (GOULART, 2005, p. 365), como é o caso de um dos centros que serão apresentados nesta pesquisa, o CELIVRE-CS.

Assim, concordando com Goulart, a linha do Santo Daime se divide em dois *segmentos*, o segmento do Alto Santo, menos expansionista e buscando uma proximidade maior com as “raízes” da linha, suas igrejas se encontram quase totalmente no território Acre.

O segmento do CEFLURIS, já mais expansionista, atinge muitos países além do Brasil, esse segmento é composto por várias igrejas. Sua sede principal agora se localiza no Céu do Mapiá (Pauini – AM). Esse segmento se expandiu no Brasil na década de 1970 e pelo mundo a partir da década de 1980. Atingindo vinte e três países, estes na América do Sul, Central e do Norte, Europa, Ásia (Japão) e África (África do Sul) (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008, p. 2).

Percebe-se que o consumo da *ayahuasca transitiva* de uma *tradição religiosa indígena* para uma *tradição religiosa não indígena*. Em contexto urbano essa tradição se divide em três linhas. Uma delas, a do Santo Daime, se ramifica em dois segmentos, o CEFLURIS e o Alto Santo, e em cada um desses segmentos existem muitas igrejas e/ou centros. No entanto, todas se consideram da linha do Santo Daime e aos seus referidos segmentos. Ainda a respeito dessa ideia de *linhas* e *segmentos*, Sandra Lúcia Goulart afirma:

A divisão da linha do Santo Daime em dois segmentos parece-me uma opção mais correta, já que a oposição entre CEFLURIS e os outros grupos desta linha se mostra mais acentuada do que os contrastes existentes entre estes últimos. Essa segmentação é, de fato, bastante importante. Pois não é apenas a maior proximidade geográfica ou a presença de vínculos mais estreitos de parentesco entre os seus membros que une os diversos centros [igrejas]<sup>17</sup> do Alto Santo, ao mesmo tempo em que os separa do CEFLURIS. Mas a oposição entre os dois segmentos estabelece-se a partir de uma série de características, atitudes e posturas assumidas pelos grupos do CEFLURIS e recusadas, por outro lado, pelos centros do Alto Santo. (GOULART, 2005, p. 366).

Além da linha do Santo Daime, outras duas linhas surgiram da tradição religiosa ayahuasqueira amazônica que *transitou* para o âmbito urbano. A Barquinha<sup>18</sup> é outra dessas

---

<sup>17</sup> Informações entre colchetes colocadas pelo autor dessa dissertação. Entendendo que tanto o termo centro, quanto o termo igreja é utilizado para designar as instituições regionais de determinada linha e/ou segmento.

<sup>18</sup> Segundo as antropólogas especialistas em *ayahuasca*, Sandra Lúcia Goulart e Beatriz Caiuby Labate, além do pesquisador Wladimir Sena Araújo, uma das explicações para o nome Barquinha associa-se à missão dos seguidores de Mestre Daniel, que além de seringueiro teria sido também piloto fluvial. Os seguidores dessa linha

linhas, criada também em Rio Branco, no ano de 1945, pelo frei Daniel Pereira de Mattos (1888-1958), um ex-seguidor do Santo Daime. Também pouco expansionista, a Barquinha permaneceu praticamente restrita à cidade onde surgiu, tem aproximadamente quinhentos membros segundo dados de 2008 das antropólogas Beatriz Labate e Isabel Santana de Rose e do farmacólogo Refael Guimarães dos Santos (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008, p. 03). Sobre a história de Daniel Pereira de Mattos, a antropóloga e estudiosa da ayahuasca, Júlia Otero dos Santos comenta:

Daniel Pereira de Mattos começou seus trabalhos com Ayahuasca no CICLU, comandado por Irineu. (...) Daniel recebeu duas vezes uma mensagem de dois anjos que desciam do céu com um livro para ele, a primeira vez tendo sido em um sonho e a segunda, anos depois, enquanto encontrava-se enfermo e era tratado por Irineu Serra. Após a revelação, Daniel cria sua própria linha religiosa, primeiramente denominada Capelinha e mais tarde de “Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz”, comumente conhecida como Barquinha. (OTERO DOS SANTOS. 2009. p. 07).

A partir de 1958, com a morte de Mestre Daniel, a Barquinha também inicia um processo de cisões. Até 2005 a linha era composta por seis grupos distintos, todos eles com funcionamento e organização autônoma, embora todos se identifiquem como pertencentes ao culto religioso criado por Daniel Pereira de Mattos (GOULART, 2005, p. 366). No caso da Barquinha o termo *linha* é adotado inclusive por seus seguidores, como demonstra o depoimento abaixo, palavras de um dos seguidores da linha: "É verdade que o Daniel Pereira de Mattos foi o primeiro dessa linha do Mestre Irineu (...) mas, depois ele saiu e fundou a linha dele, que é bem diferente (...). Ele disse para o Mestre que tinha outra missão." (GOULART, 2005, p. 362).

Por fim, a última linha seria a do Centro Espírita União do Vegetal. Esse centro espírita, popularmente conhecido como UDV, foi fundado em 1961 na cidade de Porto Velho em Rondônia, por José Gabriel da Costa, chamado de Mestre Gabriel (1922-1971). Esta linha contaria com cerca de quinze mil membros. Seus núcleos estariam localizados em seis estados do Brasil e fora do país, especialmente nos Estados Unidos. Dados de agosto de 2007 apresentados pelas antropólogas Beatriz Labate e Isabel Santana de Rose. (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008, p. 03). Ao contrário das outras duas linhas, que ainda mantém um contato mais estreito entre si, a UDV tem um desenvolvimento mais autônomo e independente com uma hierarquia mais rígida, tão rígida que apresenta um caráter burocrático. Segundo o antropólogo e estudioso dos psicoativos, Anthony Henman, existe uma relação entre a

---

costumam dizer que pretendem: “navegar nas ondas do mar sagrado”, sendo o mar aqui associado ao chá da *ayahuasca*. Outra explicação para esse termo seria o fato de uma das igrejas ter o formato de uma barca.

formação da UDV e a ditadura militar brasileira, o que explica o posicionamento hierárquico e autoritário desta linha.<sup>19</sup>

Além disso, é na UDV onde se pode perceber mais claramente a influência do espiritismo kardecista. A visão da reencarnação é muito presente nesta linha, incluindo o fato de que nos seus mitos a UDV foi refundada por Gabriel, ele já a teria criado em outra “encarnação” (GOULART, 2005, p. 359-373).

Essas três linhas consomem a *ayahuasca*, mas tanto no Santo Daime, quanto na Barquinha a bebida leva o nome de “daime”, enquanto na UDV ela leva o nome de “vegetal”. Sobre essas diferenças nominais, Goulart trás um depoimento, nele um membro da UDV comenta: "A bebida que usamos aqui pode ser a mesma que se usa em outros lugares (...) é a ayahuasca. Mas no fundo, não é a mesma bebida, porque aqui fazemos um uso diferente, dentro de um contexto diferente (...)." (GOULART, 2005, p. 362).

Algo que vale a pena ressaltar é que embora o consumo da *ayahuasca* seja feito em grande escala pelos indígenas no Brasil e em outros países da América do Sul, é apenas no Brasil que irão surgir religiões não indígenas e urbanas que fazem uso desta substância (GOULART, 2005, p. 360). Outro fato curioso é que os fundadores das três linhas desta tradição ayahuasqueira urbana eram nordestinos que migraram para a região norte do país.

Essas linhas fazem parte do mesmo *campo religioso*<sup>20</sup>, o campo das religiões ayahuasqueiras, elas compartilham certas categorias, termos e noções, além de ser perceptível uma intensa circulação de rituais, símbolos, princípios doutrinários e até seres divinos. Um elemento central em todas as linhas é a música (mesmo que manifestada em forma de cantorias), a experiência psicoativa parece necessitar de música, sejam os cânticos kaxinawá ou os hinos do Santo Daime, os salmos cantados na Barquinha, as músicas de concentração da UDV ou os ícaros vegetalistas, todas essas formas musicais *transitam* ao lado da bebida.

Termos como: “miração”, “força”, e “peia” estão presentes nas três linhas, esses são termos que se referem aos efeitos psicoativos do chá. “Miração” está relacionado aos efeitos visuais, ou a alterações no campo visual, pode englobar visões e/ou alucinações. “Força” se refere à intensidade dos efeitos da *ayahuasca*. “Peia” geralmente está relacionada aos efeitos

---

<sup>19</sup> Para saber mais sobre as relações da UDV e a ditadura militar consulte (HENMAN, 1986).

<sup>20</sup> Para o sociólogo Pierre Bourdieu a noção de *campo* (não só religioso, mas de qualquer natureza, seja médico, historiográfico, estético) é um local onde uma espécie de jogo acontece e neste jogo há uma interminável disputa de poder para definir as regras do campo. Assim, utilizando o conceito de Bourdieu, somado à interpretação de Goulart, a Barquinha, a UDV e o Santo Daime são diferentes agentes dentro de um mesmo *campo religioso*, que estão constantemente lutando para definir quais práticas e formas que serão legitimadas por esse campo (BOURDIEU, 1990, p. 119-120).

negativos do psicoativo, sejam de ordem física, mental ou espiritual, mas também é vista como um processo autodisciplinador, como comentam Edward MacRae e Paulo Moreira:

(...) seus participantes, que tinham de aprender e enfrentar e dominar os aspectos mais difíceis da experiência ayahuasqueira, tais como: sentimentos de profundo mal estar físico, incluindo os efeitos eméticos e diarréicos da bebida, assim como sudoreses, alteração na pressão sanguínea, perda do controle motor, desorientação espaço-temporal, processos visionários e auditivos, emergência de material psíquico normalmente recalçado, despersonalização, medo, etc. Tais experiências são conhecidas pelos daimistas como “peia”. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 159)

A entidade “Juramidam” é comum aos três panteões, e seria a espiritualização de Mestre Irineu, seria ele no plano espiritual, ou no astral. No Santo Daime Juramidam assume foco central, enquanto na Barquinha<sup>21</sup> e na UDV assume um papel de coadjuvante, mas em todos parece ter grande importância (GOULART, 2005, p. 361). Segundo o mito daimista, Mestre Irineu torna-se Juramidam e passa a ser um só com a bebida, em um episódio ele teria dito “Se não querem o meu daime, também não me querem, eu sou o daime e o Daime sou eu” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 60). Os historiadores Edward MacRae e Paulo Moreira comentam:

Aqui fica explícito que ele se considerava como sendo a bebida, a forma de fazê-la, a doutrina e a própria instituição religiosa. São observáveis na comunidade interpretações desses dizeres no sentido de que ele passou a ser a bebida no sentido literal, como uma espécie de espírito do daime. Assim, podemos dizer que a bebida ganhou um capital simbólico, representativo do próprio mestre. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 60-61)

Foram apresentadas algumas aproximações e características comuns encontradas nas três linhas, muitas outras existem, assim como existem distanciamentos entre elas e características distintas. Como é o caso da incorporação de espíritos ou entidades do astral, cada linha trabalha de um modo diferente a respeito dessa prática.

A Barquinha, dentre as três, é a que mais se aproxima e absorve elementos da umbanda. Segundo Goulart, a cosmologia da Barquinha está muito conectada com a esfera espiritual, que está organizada em três planos, céu, terra e mar, que abrigam entidades (de trevas e luz) muito próximas do panteão umbandista. Assim o plano da terra é habitado por caboclos, pretos-velhos e em alguns grupos da Barquinha, até exus, que frequentemente são convidados a incorporarem nos médiuns seguidores da *linha*, ocorre uma possessão (GOULART, 2005, p. 369-370).

---

<sup>21</sup> Inclusive nos Salmos (nas músicas cantadas nos rituais após a ingestão da *ayahuasca*) da Barquinha a entidade Juramidam recebe o nome de Príncipe Juramidam (LABATE, 2004, p. 425).

Já no caso do Santo Daime, a incorporação é muito incomum e desaconselhada, geralmente ocorre o contrário, em vez dos espíritos e entidades incorporarem e tomarem os corpos dos fiéis emprestados, são os fiéis que tem seu espírito desprendido do corpo para contemplar o mundo espiritual (GOULART, 2005, p. 370). Curioso é que até na oração do “Pai Nosso” essa ideia pode ser percebida, ao invés de dizerem a oração cristã como é usualmente pronunciada, “Pai nosso que estais no céu, santificado seja o Vosso nome, *venha a nós o Vosso reino...*”, os daimistas pronunciam: “Pai nosso que estais no céu, santificado seja o Vosso nome, *vamos nós o Vosso reino...*”, dando a entender que estão se deslocando até o reino de Deus. No entanto nos últimos anos, no Santo Daime, especificamente na linha do CEFLURIS tem ocorrido uma aproximação maior com algumas práticas afro-religiosas que trabalham com incorporações, foram até criados alguns rituais, chamados “trabalhos de mesa branca” onde essa prática pode acontecer. No entanto, esses “trabalhos” não faz parte do conjunto de rituais principais do CEFLURIS (GOULART, 2005, p. 370).

No caso da UDV, apesar de Gabriel da Costa ter sido pai-de-santo em um terreiro de umbanda antes de envolver-se com a *ayahuasca*, quando Centro Espírita União do Vegetal foi criado Gabriel decide afastar-se da umbanda e passa a negar o transe de incorporação. Fato que reverberou em toda a estrutura de práticas da UDV. Goulart apresenta um depoimento de um dos membros da UDV, falando a respeito das incorporações, entendendo-as como uma compreensão inferior da experiência religiosa ayahuasqueira:

Para mim não existe esse negócio de incorporação (...). Eu entendo que o espírito que te rege é um só (...). Eu não acredito que vários espíritos possam estar num corpo só (...). Não existe incorporação. O que existe é uma mistificação (...). O que acontece também é que nem todo mundo tem o mesmo grau de entendimento (...). Tem pessoas que têm uma consciência menos elevada e não compreendem o que realmente acontece. O que acontece é a comunicação espiritual, uma sintonização com o plano espiritual. (...) Eu penso que esses casos chamados de incorporação, possessão, como tem na Barquinha, por exemplo, é uma falta de entendimento. (...). (GOULART, 2005, p. 377-378)

Além das dissidências, afastamentos e aproximações entre as linhas “originais” da *ayahuasca*, o uso da bebida passa a se popularizar e novas linhas ayahuasqueiras começam a surgir. Muitas vezes totalmente diferenciadas das linhas “originais”. Assim, como comentam os pesquisadores e especialistas do Santo Daime, Paulo Moreira e Edward MacRae em sua obra “Eu venho de Longe – Mestre Irineu e seus companheiros”, com o passar do tempo o foco de interesse muda, antes o próprio mestre era o foco, agora a bebida parece ter ocupado este lugar, fazendo surgir linhas que podem ser chamadas de “*neo-ayahuasqueiras*”.

(...) tudo indica que, em vida, Mestre Irineu seria um foco atrativo maior que a bebida em si, pois era dele que partiam as prescrições os ritos e os mitos da religião. Era ele o epicentro da cultura daimista. Mas com sua morte, a bebida e a instituição passariam a representá-lo (...). (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 61)

Ao que parece, essa tradição religiosa ayahuasqueira ainda é muito procurada, e inclusive cada vez mais instituições religiosas surgem com o intuito de utilizar a bebida em suas práticas, no entanto, a busca pela bebida em si, independente do contexto onde se dá o seu consumo, tem crescido. O interesse na ayahuasca é grande nesse começo de século XXI, tendo em vista as produções acadêmicas relativas ao tema, que aumentaram muito desde os anos 1980.<sup>22</sup> Esse interesse também pôde ser observado pelo autor nas idas ao campo, no estado do Acre, onde muitas pessoas, de diversas crenças religiosas, e mesmo sem crença alguma têm procurado o psicoativo por diversos motivos, desde contato com o sagrado, até viagens psicodélicas.

A respeito das visitas de campo, o autor desta dissertação visitou igrejas e/ou centros de uma das linhas aqui tratadas a fim de trazer informações “empíricas” para o trabalho, o Santo Daime foi contemplado, por ser a primeira linha a surgir nessa tradição religiosa. Especificamente a primeira igreja daimista do CICLU, comumente chamado de Alto Santo, onde a viúva de Mestre Irineu, Madrinha Peregrina, atua como liderança, a sede do Alto Santo se localiza em Rio Branco – AC.

A visita ocorreu em cinco de outubro de 2011, infelizmente a Madrinha não se sentia bem e não aconteceram “trabalhos”<sup>23</sup> na ocasião. O orador do Alto Santo, Antônio Alves Leitão Neves (conferir ANEXO XI), concedeu uma entrevista onde ele comenta a respeito da história de Mestre Irineu, do Alto Santo e das práticas com a *ayahuasca*. Segue abaixo algumas considerações de Antônio a respeito da bebida:

- [Carlos]: (...) a gente poderia dizer que a *ayahuasca* seria o foco da religião?  
- [Antônio]: Não. A *ayahuasca* é... é... Digamos assim... Ele passa... A *ayahuasca* inicialmente era um veículo né? De ele poder ter acesso a esse mundo espiritual que normalmente você não vê. Que com o uso da *ayahuasca* você pode... Você pode perceber, né? E o que a *ayahuasca* faz é tornar mais acurada a sua percepção, a tua... A amplitude do teu campo mental, do teu campo de visão, de audição, de um modo que você possa enxergar é... Abaixo do infravermelho e acima do ultravioleta, então você enxerga uma faixa maior, e aí você pode ver a realidade que normalmente é invisível aos nossos olhos que não veem coisas nessa vibração tão... Tão mais sutil. (...) A *ayahuasca* é, pode ser esse veículo com quem ele poderia se encontrar com os espíritos, os seres divinos, e poder receber essas instruções. Agora, a partir do

---

<sup>22</sup> Para saber mais sobre as produções a respeito do uso da ayahuasca consulte o artigo *Panorama da bibliografia sobre as religiões ayahuasqueiras*. Das autoras antropólogas Beatriz Labate e Isabel de Rose (LABATE; ROSE; SANTO, 2008).

<sup>23</sup> “Trabalho” é como usualmente são chamadas as sessões religiosas com *ayahuasca* dentro da linha do Santo Daime, mais a respeito desse termo será desenvolvido no capítulo 2 desta dissertação.

momento em que ele [Irineu Serra]<sup>24</sup> batiza a *ayahuasca* de “daime”, o que ele está dizendo é o seguinte: É que, ele, o próprio espírito dele é que está presente no líquido, a partir daí nós não consideramos a *ayahuasca*, o “daime” no caso, como uma... Apenas um líquido que é um veículo pra chegar no outro lugar (...). Tem uma noção de que ele é o ser, é uma pessoa né? Importante (...), é o Mestre que está ali com a gente, mas a religião não é voltada para cultivar a *ayahuasca* como bebida, nós não fazemos uma religião pra poder adorar uma bebida, ou pra tomar uma bebida. Então a religião é para adorar... Para nos ligar com Deus né? Então a bebida é o... É um veículo...<sup>25</sup>

Além do Alto Santo, o autor visitou o primeiro centro do CEFLURIS, criado pelo Padrinho Sebastião Mota de Melo, a chamada “Colônia cinco mil”, que segundo a especialista em história social amazônica, Maria de Fátima Henrique de Almeida é:

(...) minifúndio há nove quilômetros de Rio Branco, resultou da união de vários lotes de um seringal desapropriado, adquiridos por famílias de agricultores, ao preço de cinco mil cruzeiros cada um, no início dos anos setenta. Em meados já reunia perto de trezentas pessoas, entre agricultores e jovens de classe média. (ALMEIDA, 2002, p. 65)

Hoje a sede do CEFLURIS se localiza na comunidade do Céu do Mapiá, já no estado do Amazonas. No entanto a colônia cinco mil continua atuando como ponta do contato da linha CEFLURIS com a população, tendo em vista que se localiza nas proximidades da capital Rio Branco. O responsável pelo local na época da visita era o Padrinho Maurílio. O autor ficou ali por dois dias, entre vinte e cinco e vinte e seis de julho de 2013, onde participou de um “trabalho”, chamado “trabalho de cura”. Mais informações sobre os “trabalhos” nos rituais serão fornecidas no segundo capítulo dessa dissertação.

Outra igreja foi visitada, a chamada Fortaleza<sup>26</sup>, no município de Capixaba, ainda no estado do Acre, aproximadamente cem quilômetros de Rio Branco, a visita ocorreu nos dias vinte e vinte um de julho de 2013. A liderança da igreja é o Padrinho Luís Mendes do Nascimento, um ex-membro do Alto Santo que fundou sua própria igreja, ele teria também vivido alguns anos na sede do CEFLURIS, com Padrinho Sebastião Mota de Melo, o que faz do CEFLI um segmento a parte dos que até agora foram apresentados.

Na ocasião da visita ele não se encontrava na igreja, mesmo assim o autor participou de um “trabalho de hinário”, onde foi cantado o hinário “Novo Horizonte”, de Luís Mendes do Nascimento.

---

<sup>24</sup> Observação do autor dessa dissertação.

<sup>25</sup> Depoimento do orador do Alto Santo, Antônio Alves Leitão Neves e concedido ao autor desta pesquisa em cinco de outubro de 2011, em trabalho de campo.

<sup>26</sup> A Fortaleza atende juridicamente pelo nome de Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado (CEFLI). Mais informações no blog deste centro: [www.luizmendes.org](http://www.luizmendes.org) (Último acesso em 19/01/2014).

Posteriormente o autor visitou o CELIVRE-CS<sup>27</sup>, no dia vinte e quatro de julho de 2013, lá o autor participou de um “trabalho de concentração”. O autor participou também de um “trabalho de hinário” na igreja Estrela Dourada, filiada ao CEFLI e localizada na cidade de Campo Grande, Mato Grosso do Sul, onde o padrinho Dagoberto Pedroso coordena o grupo, nesse “trabalho” foi cantado o hinário de Mestre Irineu, “O Cruzeiro”, essa participação ocorreu no dia seis de julho de 2012, era aniversário de morte do fundador do Santo Daime, Raimundo Irineu Serra.

Essas descrições supracitadas apresentam um panorama geral dessas três linhas, procurando mostrar quem são esses grupos que fazem o consumo da *ayahuasca* em âmbito *religioso* urbano e de que forma se organizam. Este tópico procurou mostrar elementos e práticas comuns e específicas percebidas nas três linhas, a fim de caracterizá-las e diferenciá-las.

#### 1.2.4. Os grupos *ayahuasqueiros* não indígenas (contexto *não religioso*)

Este tópico ainda irá trazer algumas informações a respeito de *quem* consome a *ayahuasca*, no entanto, aqui serão apresentados grupos que fazem uso da bebida fora do contexto *religioso*. Até agora foram apresentados alguns grupos indígenas, especificamente da etnia kaxinawá, bem como as três linhas urbanas pioneiras de consumo *religioso* urbano da bebida. Neste tópico serão abordados grupos que consomem a *ayahuasca* em contextos que são considerados impróprios, ou de “mau uso” pelo GMT (Grupo Multidisciplinar de Trabalho) que dialoga com a CONAD (Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas) a respeito da proibição e liberação do chá.

Depois de inúmeras discussões, um núcleo composto por vários líderes de vários centros e igrejas ayahuasqueiras formaram um Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) que passou a dialogar com CONAD a respeito de assuntos legais da substância psicoativa.

A Resolução nº 05 – CONAD, de 10 de novembro de 2004, tem por objetivo contribuir para a plena implementação do que foi discutido e aprovado “sobre o uso religioso da Ayahuasca”, e para tanto foi constituído o GMT que, assim, terá por premissas as questões decididas pelo CONAD, para laborar, com ampla liberdade,

---

<sup>27</sup> O CELIVRE-CS atende juridicamente pelo nome de Centro Livre Caminho do Sol. Mais informações no blog deste centro: [www.celivre-cs.blogspot.com.br](http://www.celivre-cs.blogspot.com.br) (Último acesso em 15/02/2014).

no “estudo do que é preciso fazer”, ou seja, na formulação de documento que “traduza a deontologia<sup>28</sup> do uso da Ayahuasca”.<sup>29</sup>

A partir dessas discussões, o GMT e a CONAD trabalharam a fim de estipular *como* seria o uso lícito da bebida. Para isso muitos critérios foram colocados em pauta e algumas conclusões foram adotadas. O uso lícito/legal da *ayahuasca* seria aquele feito em contexto *religioso*, sem demandar qualquer atividade comercial, recreativa, artística ou medicinal. Como discorre o Relatório Final do GMT frente à CONAD, no item IV.VI. no tópico “Organização das Entidades”, item quarenta:

O crescimento do uso da Ayahuasca e a facilidade com que se pode comprar a bebida de pessoas que a produzem sem compromisso com a fé têm levado ao surgimento de novas entidades, que não possuem experiência no lidar com a bebida e seus efeitos, assim como fazem **mau uso da Ayahuasca**<sup>30</sup>, associando-a a práticas que nada têm a ver com religião. O uso ritual caracterizado pela busca de uma identidade religiosa se diferencia do uso meramente recreativo.<sup>31</sup>

O relatório aborda a questão das interpretações dualistas do bom e do mau uso da bebida. O “mau uso” seria aquele que não tem relação com a fé. Ou seja, para a discussão aqui presente, a bebida pode ser utilizada de duas formas: uma boa e uma má. A boa/lícita seria o consumo enquanto elemento sagrado, relacionado à fé e aos rituais *religiosos*. E a má/ilícita seria o consumo recreativo, sem relação com a fé ou com as instituições religiosas, como fica claro na conclusão do relatório acima citado, item “b” da conclusão:

b. Considerando que o GMT, após diversas discussões e análises, onde prevaleceu o confronto e o pluralismo de ideias, considerou como uso inadequado da Ayahuasca a prática do comércio, a exploração turística da bebida, o uso associado a substâncias psicoativas ilícitas, o uso fora de rituais religiosos, a atividade terapêutica privativa de profissão regulamentada por lei sem respaldo de pesquisas

---

<sup>28</sup> Os mestres em Letras e especialistas da linguagem, Felipe Rodrigues e Eni Orlandi comentam que: “O sentido etimológico da palavra deontologia faz referência à ciência dos deveres. “Deon”, “Deontos” significa obrigação, dever e “Logia” expressa conhecimento, estudo. O conceito deontologia foi criado por Jeremy Bentham em sua obra “*Deontologia, a ciência da moral*”. Para ele, a deontologia se aplica para as condutas dos homens que não estão escritas no Código Civil. Outro filósofo a estudar a deontologia foi Immanuel Kant que diferentemente de Bentham inspirava-se na ideia de imperativo categórico de que uma regra de conduta só pode ser eticamente aceita se for universal, isto é se tiver validade tanto para o agente quanto para todos os outros seres racionais” (RODRIGUES; ORLANDI, 2010, p.145).

<sup>29</sup> Relatório Final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) apresentado ao Ministro de Segurança Institucional, Gal. Armando Félix, no dia 23 de novembro de 2006 e aprovado no Plenário do CONAD no dia 6 de dezembro do mesmo ano. *Consulta:* <http://www.obid.senad.gov.br/portais/CONAD/biblioteca/documentos/327994.pdf>. - consultado pela última vez em 25/01/2014.

<sup>30</sup> Grifo do autor desta dissertação

<sup>31</sup> Relatório Final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) apresentado ao Ministro de Segurança Institucional, Gal. Armando Félix, no dia 23 de novembro de 2006 e aprovado no Plenário do CONAD no dia 6 de dezembro do mesmo ano. *Consulta:* <http://www.obid.senad.gov.br/portais/CONAD/biblioteca/documentos/327994.pdf>. - consultado pela última vez em 25/01/2014.

científicas, o curandeirismo, a propaganda, e outras práticas que possam colocar em risco a saúde física e mental dos indivíduos.<sup>32</sup>

Este tópico pretende mostrar que apesar desse consumo *não religioso* ser considerado pelo GMT e pela CONAD como um “mau uso” da bebida, ele existe e está altamente presente na realidade dos grupos ayahuasqueiros e das pessoas que buscam as alterações mentais do psicoativo. A seguir algumas informações a respeito desses grupos, informações pautadas nas visitas à campo dessa pesquisa e retiradas do livro “A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos” da antropóloga especialista no chá, Beatriz Caiuby Labate.

Nessa obra supracitada, a antropóloga aborda esse “mau uso” da bebida, ela comenta a respeito de dois grupos que fazem e administram o consumo *medicinal/terapêutico* da *ayahuasca*. Esses grupos, segundo a autora, visam a recuperação de moradores de rua através da bebida, um deles seria uma dissidência da linha da UDV e o outro uma dissidência do Santo Daime.

O primeiro grupo seria a Unidade de Resgate: Flor das Águas, Padrinho Sebastião<sup>33</sup>, esse experimento tinha seis anos de existência quando Labate fez suas entrevistas e visitas, fato ocorrido em 2003. Esse grupo recebe apoio do CEFLURIS, embora não esteja filiado ao mesmo, utiliza o espaço de uma antiga igreja desativada do Santo Daime em Itapeverica da Serra (São Paulo), o líder do grupo é Walter (advogado de 61 anos). Ele já foi ao Acre e ao Peru muitas vezes, teve contato direto com o curandeirismo amazônico peruano e com os psicoativos que envolvem essa prática. Os trabalhos administrados por Walter enquadram-se na modalidade classificada no Santo Daime como *cura*, onde são usados os hinários clássicos do Santo Daime, bem como alguns hinos do próprio Walter. O grupo promove inúmeras atividades com os indivíduos marginalizados, como refeições coletivas, caminhadas, tarefas de manutenção do espaço, partilhas de experiências (conversas), fogueira, violão, canto e assim por diante. O grupo entende que essas atividades são alternativas terapêuticas. Outro recurso são as dietas aos moldes do curandeirismo peruano (que incluem o consumo de *ayahuasca*, banho de ervas, e utilização de plantas desintoxicantes). Curioso é que a abertura das cerimônias é feita evocando-se a entidade Juramidam (LABATE, 2004, p. 406-408).

Outro grupo que a antropóloga trás em seu trabalho é a Associação Beneficente Luz de Salomão (ABLUSA), esse seria uma dissidência do Centro Espírita União do Vegetal, o pequeno grupo de cinquenta pessoas (dados de 2003) é liderado por Wilson (psiquiatra

---

<sup>32</sup> Idem.

<sup>33</sup> Os nomes das instituições são fictícios, de acordo com o trabalho de Labate. (LABATE, 2004, p. 403).

especialista em dependência química e ex-mestre da UDV) e tem como proposta auxiliar moradores de rua na recuperação de suas dependências químicas e na reintegração para a vida social. Segundo Labate, Wilson é uma figura polêmica e sua atividade e crença o marginaliza em relação à medicina oficial. A autora ainda comenta que ele está ameaçado de perder seu registro no Conselho Regional de Medicina. A sede do grupo se localiza em Mogi das Cruzes (São Paulo), segue um depoimento de Wilson concedido a Labate, a respeito de seu trabalho com a *ayahuasca*:

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 de alguma coisa que cause um choque. E não conheço nada mais eficiente para romper com a 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 que é que você está fazendo da sua vida? Sai dessa!". (LABATE, 2004, p. 413)

Outro caso que entra nesse formato de consumo *medicinal/terapêutico* da *ayahuasca* é o instituto Sananda Wasi<sup>34</sup>, que se localiza em Cuzco no Peru. Em um trabalho de campo o autor desta dissertação entrou em contato com Dennis Notten<sup>35</sup>, fundador e um dos terapeutas da instituição, Dennis estava na sede do CEFLURIS chamada de Colônia cinco mil, na área rural de Rio Branco. Dennis é um holandês que mora em Cuzco e estuda tratamentos alternativos com psicoativos já há alguns anos, estava nessa sede do CEFLURIS em busca de métodos para o preparo (decoção) de *ayahuasca*. O trabalho do instituto é mais elitizado e os tratamentos podem custar entre 500 e 3000 dólares. No site do instituto encontra-se o seguinte texto, referente ao uso terapêutico da *ayahuasca*:

*It is widely believed that Ayahuasca is the 'medicine of our time', giving hope to people with supposedly 'incurable' diseases such as cancer, HIV, and Parkinson's disease, as well as chronic depression, anxiety, and drug addictions. Ayahuasca can provide valuable insight into the sociological and ecological problems of today's world, and inspires ideas about how to resolve them.*<sup>36</sup>

Diferente das outras instituições citadas por Labate, o instituto de Dennis afirma que pode curar ou aliviar os sintomas de doenças crônicas, como o câncer e o HIV. A *ayahuasca* atua como carro chefe entre os psicoativos utilizados pelo instituto, no entanto outras plantas são utilizadas, como a *cannabis sativa* e o *iboga*. Em paralelo com os psicoativos o instituto

---

<sup>34</sup> Site do instituto: [www.sananda-wasi.com](http://www.sananda-wasi.com) (Último acesso em 28/01/2014).

<sup>35</sup> Dennis é professor de yoga e meditação, mestre de Reiki, entre outras coisas.

<sup>36</sup> Tradução do autor: Acredita-se que a *ayahuasca* é a "medicina de nosso tempo", dando esperança a pessoas com doenças supostamente "incuráveis", como câncer, HIV e mal de Parkinson, assim como depressão crônica, ansiedade e dependência de drogas. A *Ayahuasca* pode fornecer informações valiosas sobre os problemas sociológicos e ecológicos do mundo de hoje, e inspira ideias sobre como resolvê-los.

também trabalha com outras práticas, como a meditação, yoga, reiki, musicoterapia, desintoxicações, entre outros.

Além destes usos *terapêuticos/medicinais* Beatriz Labate trás em seu livro outro tipo de consumo de *ayahuasca*, desta vez associado à música. Segundo a antropóloga, um músico brasileiro chamado Mano<sup>37</sup> utiliza e administra a bebida com o objetivo de desenvolver os talentos musicais de cada usuário. Mano tem 59 anos e toca, entre outras coisas, violão, violino, cavaquinho, bandolim, teclado, kalimba e cítara. Ele já gravou varias músicas de composição própria e é líder de um ponto de “daime” em uma pequena cidade da Europa, Ceu dos Alpes (LABATE, 2004, p. 419-420).

O músico já regravou inúmeros hinos do Santo Daime e transformou outros em mantras. Seu trabalho consiste em utilizar a *ayahuasca* na música, já que a bebida está intimamente ligada à ela, pelo fato de seus efeitos amplificarem a percepção musical. No Ceu dos Alpes, Mano oferece workshops musicais seguidos de rituais e ingestão de *ayahuasca*, ele cobra entre R\$75,00 e R\$150,00 por esses trabalhos (dado de 1999). Seus trabalhos são chamados de “Encontro com o Rei” e possuem três fases: na primeira cantam-se os hinos do Santo Daime (os originais e os regravados pelo músico), por vezes pode haver um bailado (onde se separam homens e mulheres, ao padrão do Santo Daime) onde a maioria dos participantes pode (e é incentivada) a tocar algum instrumento musical. Na segunda fase misturam-se homens e mulheres e são escutadas músicas de diversas raízes, desde músicas indígenas, celtas, indianas, mantras e até mesmo MPB. A terceira fase é uma espécie de show onde os músicos profissionais executam uma *Jam session* que *transita* entre a música sacra e a música profana. Tudo isso sob efeito do psicoativo (LABATE, 2004, p. 421-424).

Outro tipo *não religioso* de uso da *ayahuasca* diz respeito ao teatro. Labate trás informações a respeito de um grupo de aproximadamente noventa pessoas (dado de 2003), liderados por Ana Vi, ela faz trabalhos e administra *ayahuasca* e o cacto de San Pedro (*trichocereus pachonoi*) para atores. Ana Vi é filiada ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, ela se define com terapeuta e é formada em astrologia e acupuntura, conheceu a *ayahuasca* em 1984 em Cuzco no Peru, participou de rituais da UDV e do Santo Daime (LABATE, 2004, p. 425-427).

Labate comenta que Ana Vi realizou seu trabalho com a bebida para o grupo de teatro chamado *Teatro Oficina*, dirigido por Zé Celso (José Martinez Corrêa). O espetáculo em questão era *As Bacantes*, que contava a história de Baco, Dionisio, o deus da embriaguez,

---

<sup>37</sup> Nome falso utilizado por Labate (LABATE, 2004, p. 419).

filho de Júpiter e Sêmele, daí surgiram as festas báquicas, os Bacanais, que eram ao ar livre, com dança vinho e mulheres que procuravam proclamar o delírio, o atributo do deus da alegria desenfreada. Essas festas, segundo Labate são tidas como as primeiras representações teatrais, dos coros que animavam as danças nasceram a tragédia e a comédia. Marcos foi o ator que interpretou Dionísio e foi ele quem Labate entrevistou. A peça contava com um elenco de trinta pessoas e tinha quatro horas de duração, ficou um ano em cartaz na cidade de São Paulo (LABATE, 2004, p. 427).

Nas entrevistas com Marcos, ele fala a respeito do teatro como transe, como um ato xamânico, o ator comenta: “Baco era o deus do vinho e a ayahuasca é o vinho daqui” (LABATE, 2004, p. 429). O grupo procurou o Santo Daime antes de iniciar as atividades das *Bacantes*, porém a experiência não foi muito interessante, sobretudo pelo viés *religioso* da doutrina. Segundo Marcos, *As Bacantes*, para o *Oficina*, funciona como um ritual, não apenas uma peça. Seguindo a ideia teatral de Stanislavski, onde o ator deve “viver o personagem”, a *ayahuasca* auxilia nesse processo de *incorporação* da personagem. A respeito disso, o ator comenta:

Eu incorporo, eu sei incorporar. Não aprendi 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 Arte (...). Eu fico absolutamente consciente. Não me peça para dar consulta porque sou eu mesmo. Não acredite na minha consulta (risos). (LABATE, 2004, p. 431)

Além do consumo de *ayahuasca* nos ensaios, Marcos bebia durante as apresentações. Em um momento da peça a sua personagem deveria beber vinho, e nesse momento ele bebia o psicoativo, representava seu personagem sob o efeito da bebida. A respeito dos usos da *ayahuasca* Marcos comenta:

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. (LABATE, 2004, p. 432)

Labate comenta que o interessante aqui é o fato de 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”) assistidos por terapeutas. Para esse grupo, a *ayahuasca* ajudaria os artistas a abrirem seus canais de intuição, criatividade e espontaneidade (LABATE, 2004, p. 433). Ana Vi ainda comenta a diferença, que ela mesma criou, entre ayahuasqueiros e ayahuaskeiros:

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, frequentando-as ocasionalmente – visitam os xamãs andinos no Peru, ou vão às tribos tomar chá com os pajés indígenas. (LABATE, 2004, p. 438)

Esses exemplos mostram casos de “mau uso” da *ayahuasca* voltado para artistas (no caso de Ana Vi), para terapias (no caso de Dennis), para música (no caso de Mano) e no tratamento de populações marginalizadas (no caso de Wilson e Walter). Assim caracterizam-se dois polos de oposição a respeito do consumo de *ayahuasca*: um uso caracterizado por ser sagrado/religioso/ritual/enteógeno e outro caracterizado por ser profano/laico/recreativo/droga (LABATE, 2004, p. 440).

Por fim, o último formato de uso (neste caso “mau uso”) do psicoativo conhecido como *ayahuasca* é o uso estritamente *recreativo*, o uso pelo uso, apenas para sentir os efeitos de alteração de consciência causados pela bebida, sem um comprometimento produtivo, sem catarse e sem contato com o sagrado. Este é o formato de uso mais criticado, seja pela CONAD, seja pelas instituições religiosas tradicionais ou até mesmo pelos grupos citados neste tópico. Poucas pesquisas versam a respeito desse formato de uso, que, no entanto é muito comum e tem crescido rapidamente.

Em pesquisa de campo o autor desta dissertação encontrou inúmeras pessoas que utilizavam a *ayahuasca* de forma *recreativa*, essas pessoas não constituem um grupo e nem estão organizados, são indivíduos que circulam entre os outros grupos, mas que não se conectam inteiramente com eles, de maneira geral seu objetivo é apenas sentir os efeitos alteradores de consciência da bebida. O autor entrou em contato e colheu depoimentos de três destes indivíduos, todos pediram para que seus nomes fossem mantidos no anonimato e aqui nesta pesquisa são utilizados pseudônimos para se referirem a eles.

O primeiro deles tem vinte e seis anos e mora na cidade de Rio Branco, é estudante de história da UFAC (Universidade Federal do Acre), o depoimento foi concedido em 22 de julho de 2013, aqui ele será chamado de “Cid”. Várias foram as perguntas feitas a Cid a respeito do uso da *ayahuasca*, segue abaixo um trecho da conversa:

- [Carlos]: (...) e a respeito do consumo de *ayahuasca*, como você usa? Frequenta algum lugar específico?
- [Cid]: Então, eu bebo quase toda semana, é muito bom, uma aula dada por você a você mesmo. Hoje eu não frequento mais nenhuma igreja, já fui muito no CEFLURIS, lá na “cinco mil”, e tomei com os “txai”<sup>38</sup> algumas vezes, admiro e

---

<sup>38</sup> Forma de tratamento entre os indígenas, sobretudo os kaxinawá e os yawanawa. Teria o significado de “cara”, “amigo”, ou “ser”, segundo “Nawa”.

respeito o trabalho deles, de todos eles, mas não é pra mim. Sou ateu e não busco Deus na *ayahuasca*, o que eu busco é uma alteração, um ponto de vista diferente, que eu só alcanço sob efeito da bebida.

- [Carlos]: E você bebe sozinho? Onde consegue?

- [Cid]: As vezes bebo sozinho, é bom pra refletir e se autoavaliar. Eu aprendi a fazer indo nos centros e participando dos feitiços, eu mesmo faço a minha, não é difícil não...<sup>39</sup>

O depoimento de Cid mostra esse formato *recreativo* de uso, e no caso dele, mesmo desconectado de uma estrutura *religiosa* e mesmo sem um pensamento voltado para a fé há uma busca por um autoaprimoramento, ou nas palavras do próprio Cid, “uma aula dada por você a você mesmo”.

Outro usuário da bebida neste mesmo formato *recreativo* é aqui chamado de “Bira”, ele é um morador de rua da cidade de Rio Branco, tem quarenta anos e é viciado em *crack* já há mais de dez anos, ele cursou letras (português/inglês), mas não concluiu o curso. Apesar de seu vício, Bira se comunica de forma lúcida e coerente. Quando indagado a respeito do uso que faz da *ayahuasca* ele comentou:

- [Carlos]: Você bebe *ayahuasca*? Vai em algum centro ou igreja?

- [Bira]: Bebo, bebo mesmo. Não, não vou mais, por causa do meu vício, frequentei alguns “picos”<sup>40</sup>, a Cinco mil, a Barquinha, mas não me sinto a vontade nesses “picos”. Acho que eles têm preconceito por que eu fumo “pedra”<sup>41</sup>... E quem não tem né? Agora eu bebo por conta, me ajuda a ficar longe da “pedra” e das outras porcaria. Quando eu tomo o “daime” as vezes fico tão bem e penso muito... Penso tanto que paro com a “pedra”. Já fiquei quase um ano sem “fumá”, só bebendo “daime”. Deus que me ajuda, ele fala comigo nas “miração”. Uma hora eu paro de vez, daí vou só ficar tomando “daime”.

- [Carlos]: E onde você consegue o “daime”?

- [Bira]: Eu compro. Antes era mais foda, tinha que espera os “txai”, eles traziam da floresta e vendiam aqui na cidade, mas agora tá mais fácil, tem o “Padrinho Boquero” que vende, e num é caro!

- [Carlos]: “Padrinho Boquero”?

- [Bira]: É um traficante, ele vende de tudo, “pedra” “erva”<sup>42</sup>, “pó”<sup>43</sup>, remédios e agora até “daime”. O “daime” dele é meio diferente do “daime” das igrejas, mas é melhor do que nada...<sup>44</sup>

Esse depoimento de Bira permite uma reflexão a respeito da compra e venda de *ayahuasca*. Bira relata sobre um traficante que comercializa a bebida ao lado de outras substâncias ilícitas. A *ayahuasca* é um produto e enquanto tal está sujeito ao mercado e aos ditames do Capital, enquanto existir uma demanda, uma procura pela substância,

<sup>39</sup> Depoimento do usuário de *ayahuasca* recreativa: Cid (nome fictício), concedido ao autor desta pesquisa em 22 de julho de 2013, em trabalho de campo.

<sup>40</sup> Gíria para “lugar”. Nota do autor.

<sup>41</sup> Gíria para “crack”. Nota do autor.

<sup>42</sup> Gíria para “maconha”, *Cannabis Sativa*. Nota do autor.

<sup>43</sup> Gíria para “cocaína”. Nota do autor.

<sup>44</sup> Depoimento do usuário de *ayahuasca* recreativa: Bira (nome falso), concedido ao autor desta pesquisa em 20 de julho de 2013, em trabalho de campo.

possivelmente haverá uma oferta. Seja essa oferta dentro do que a lei e a CONAD determinam como correto, ou seja fora disso, como neste caso do “Padrinho Boquero”. Padrinho é maneira como são chamados os líderes *religiosos* que administram a bebida, como exemplo, o Padrinho Sebastião Mota de Melo, do CEFLURIS, o Padrinho Luiz Mendes do Nascimento do CEFLI, entre outros, o fato de um traficante levar o nome de “Padrinho Boquero” possivelmente se deve ao fato de ele estar administrando (mesmo que de forma ilegal) *ayahuasca* para as pessoas, soa como um desrespeito e uma sátira para com os verdadeiros Padrinhos ayahuasqueiros.

Para concluir os exemplos de *quem* consome a *ayahuasca* neste tópico temos o caso (ainda dentro do formato de uso *recreativo*) de “Liz” (nome fictício), mulher de vinte e nove anos, formada em psicologia pela UFAC e ex-seguidora do Centro Espírita União do Vegetal. “Liz” fez parte da UDV por três anos e por motivos pessoais e de desentendimento com alguns dos membros ela parou de frequentar o local. Atualmente ela se enquadra entre os usuários recreativos da bebida, segue abaixo um pouco de seu depoimento:

- [Carlos]: (...) e você ainda bebe a *ayahuasca*? Onde?
- [Liz]: Eu bebo sim! Frequentemente, geralmente gosto de tomar longe das igrejas, onde eu posso me sentir livre, gosto de tomar com meus amigos, fazendo um som ou só conversando ou ficando em silêncio mesmo! (risos). Mas às vezes eu vou nas igrejas, vou muito na Cinco mil, onde o pessoal é mais gente boa, mas gosto dos bailados da Barquinha, ver as entidades dançar é lindo! O “vegetal”, o “daime” é lindo! É a pura natureza nos mostrando a vida! Mas eu gosto mesmo é de beber pra “mirar”, pra ficar “mirando” só, sem compromissos ou regras.
- [Carlos]: Entendo, você prefere o uso *recreativo* então? E onde você consegue a bebida, é você que faz?
- [Liz]: Isso! É isso que eu curto, o uso *recreativo*! O uso lúdico! Afinal a vida é feita pra brincar, não pra ser levada a sério, as vezes nas igrejas a coisa é muito séria e eles não conseguem perceber a beleza do “vegetal” brincando com a gente. Beber “vegetal” pra fazer música ou pra pintar, ou até pra dar risada é lindo! É beleza pura e simples. Eu consigo geralmente indo nos feitiços e ajudando na preparação, tem lugares que dão essa liberdade e se você ajudar no feitiço ganha um pouco pra levar pra casa. É assim que eu consigo pra usar do meu jeito.<sup>45</sup>

Esses depoimentos procuraram trazer a tona o uso *recreativo* da bebida sob alguns de seus espectros. Puderam ser percebidas as diferentes maneiras de se coseguir a bebida e algumas concepções de seus usuários desse formato. Esse tópico procurou responder a pergunta *quem* utiliza a *ayahuasca*, assim como os dois tópicos anteriores. Grupos distintos e com conceitos diferenciados a respeito do uso do psicoativo foram apresentados.

Beatriz Labate traz uma reflexão a respeito desses vários “quems” que consomem a *ayahuasca*. Ela apresenta a classificação na página 481 de seu livro: “A reinvenção do uso da

---

<sup>45</sup> Depoimento da usuária de *ayahuasca* recreativa: Liz (nome fictício), concedido ao autor desta pesquisa em 18 de julho de 2013, em trabalho de campo.

*ayahuasca nos centros urbanos*”, onde ela divide os usuários em quatro tempos históricos, o mais antigo, o qual ela chama de “tradicional”, outro que ela intitula de “tradicional-moderno”, um terceiro intitulado “moderno-tradicional” e por fim, o mais recente que ela classifica como “moderno”<sup>46</sup>. Nestes tempos históricos ela apresenta os usuários da bebida ao longo do tempo.

Para Labate, os usuários “tradicionais” seriam os xamãs e os curandeiros indígenas, os quais teriam sido os primeiros a fazer uso da bebida, na sequência do tempo vieram os curandeiros “tradicionais” que se modernizaram, os indígenas que deixaram as aldeias e passaram a viver nas cidades, mas mantiveram suas práticas, esses se encontram no tempo “tradicional-moderno”.

Mais recentemente, no tempo “moderno-tradicional” surgiram os *não indígenas* que se tradicionalizaram, pessoas que já nasceram em um contexto urbano que buscaram os conhecimentos indígenas xamânicos e de curandeirismo nas origens e trouxeram para as cidades. Nesse tempo encontram-se os neoxamãs, índios que já nasceram urbanizados, mas ainda têm contatos com as práticas dos xamãs. Aqui Labate faz uma discussão sobre o que ela chama de “turismo xamânico”, onde há uma busca de consumir (no sentido de entrar em contato com a experiência) a cultura do “outro”, é o caso de pessoas urbanizadas que vão até as comunidades xamânicas para vislumbrar suas práticas e costumes, fenômeno já bastante comum nos dias de hoje.

Por fim, em seu último tempo apresentado, que a antropóloga chama de “moderno”, encontram-se os que procuram o “turismo psicodélico”, que ao contrário do “turismo xamânico”, não preocupa-se em consumir a cultura do outro, mas em consumir psicoativos utilizados por esses grupos tradicionais, a cultura não é o foco, os psicoativos são. Nas palavras de Labate: “O turista psicodélico não deixa de buscar a cultura do outro, entretanto, este *alter* é apenas fornecedor da matéria-prima para a sua própria experiência” (LABATE, 2004, p. 470). Neste tempo “moderno” também se encontram os psiconautas.

“Psiconauta” é uma categoria criada por Jonathan Ott, que significa “aquele que viaja ou embarca em odisséias xamânicas de descoberta no universo da mente; um viajante da mente” (LABATE, 2004, p. 473). Labate re-significa o termo para:

(...) 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. Que apresentam uma forte ligação com os psicoativos. (LABATE, 2004, p. 473)

---

<sup>46</sup> Os termos “tradicional” e “moderno” são usados, segundo Labate, sem uma preocupação com conceitos sociológicos ou históricos (LABATE, 2004, p. 481-482).

Essas categorias parecem abarcar todos os “quem” que consomem a bebida, incluindo o autor desta dissertação, enquadrado dentro dos “psiconautas”. Muitos dos estudiosos desta substância, que foram ou serão citados nesta dissertação podem, igualmente, ser classificados como psiconautas, como é o caso da própria Beatriz Labate, de Sandra Lúcia Goulart, Edward MacRae, Paulo Moreira, Jonathan Ott, Henrique Carneiro, entre outros. Para encerrar essa abordagem acerca dos “quem” da *ayahuasca* segue uma reflexão do psiconauta Henrique Carneiro (historiador), desenvolvida em 1966 e contida na obra de Labate:

(...) quais os limites para a liberdade de autoprogramar-se? (...) A autonomia crítica da consciência exige o acesso ao arsenal do saber herbário e da tecnologia psicofarmacológica 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. (LABATE, 2004, p. 474-475)

Essas palavras de Carneiro vêm com o intuito de causar uma reflexão a respeito do uso da *ayahuasca* ou de qualquer outra substância psicoativa. Até onde a pessoa comum tem o direito de decidir o que consumir e quando consumir? O Estado decide o que é lícito e o que é ilícito, diz o que pode e o que não pode ser consumido, mas sob qual autoridade? Os primeiros psicoativos foram usados muito antes do Estado surgir, e tinham formato *religioso*, mas tinham também outros formatos de uso. As discussões sobre o uso da *ayahuasca* estão longe de se encerrar, temos um quadro legal neste momento (que será mais bem trabalhado no próximo capítulo), mas ele se encontra em constante revisão e discussão. A *ayahuasca* sempre foi e possivelmente sempre será consumida, de forma *religiosa* e de forma *não religiosa*.

Até agora a pesquisa apresentou um panorama da *ayahuasca*, procurando responder *o que é* a bebida, de *onde* ela veio, desde *quando* vem sendo usada, *onde* é consumida e se *ainda* é consumida, além de *quem* a consome. No próximo capítulo a perguntas será *como* ela é utilizada, serão apresentadas descrições dos processos de uso da bebida, auxiliados pelos depoimentos dos usuários.

## 2. LEIS E FORMATOS DE USO DA AYAHUASCA

### 2.1. A ayahuasca e a lei

A *ayahuasca* é um psicotrópico que causa alteração de consciência. À medida que seu uso deixa de ser exclusivo nas florestas e comunidades ribeirinhas e passa a ser difundido também nos centros urbanos, ela chama a atenção do Estado e a bebida passa a ser contemplada pela lei.

Legalmente a *ayahuasca* se enquadra entre os entorpecentes e/ou drogas afins, logo, estando sujeita ao artigo quinto, termo XLIII da Constituição Federal de 1988, que diz:

XLIII - a lei considerará crimes inafiançáveis e insuscetíveis de graça ou anistia a prática da tortura, o tráfico ilícito de entorpecentes e drogas afins, o terrorismo e os definidos como crimes hediondos, por eles respondendo os mandantes, os executores e os que, podendo evitá-los, se omitirem.<sup>47</sup>

O artigo quinto da Constituição Federal era aplicado em conjunto com o artigo 12 da Lei nº 6.368 de 21/10/1976, que disciplina as medidas de prevenção e repressão ao tráfico ilícito e uso indevido de entorpecentes. No entanto, nem a constituição, nem a lei 6.368 discriminam quais são as substâncias consideradas ilícitas, ou mesmo quais são consideradas entorpecentes.

O órgão que faz essa determinação, discriminando quais substâncias são classificadas como entorpecentes, definindo assim quais são lícitas e ilícitas, é o Ministério da Saúde. Antigamente essa função competia ao Ministério da Justiça que a executava através do DIMED (Divisão de Medicamentos).

Com a Lei nº 9.782 de 26/01/1999 (conversão da medida provisória nº 1.791, de 1998), é criada a Agência de Vigilância Sanitária (ANVISA), que passa a assumir a responsabilidade de classificar essas substâncias. A partir da resolução nº 228, de 11/12/2001 fica a cargo da diretoria colegiada da ANVISA publicar e atualizar as listas de substâncias controladas e de uso proscrito.

O órgão que faz a prevenção do uso indevido de entorpecentes, o tratamento de dependentes e as medidas de repressão à produção e ao tráfico é o Sistema Nacional

---

<sup>47</sup> A Constituição Federal pode ser consultada no site: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm) acessado pela última vez em 23/04/2014.

Antidrogas (SISNAD), que engloba órgãos federais, estaduais e municipais. O Conselho Nacional Antidrogas (CONAD) foi instituído pela medida provisória nº 1.689-4 de 25/09/1998, substituiu o antigo Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) do Ministério da Justiça. (LABATE, 2005, p. 399-403). As decisões do CONAD “deverão ser cumpridas pelos órgãos e entidades da Administração Pública integrantes do sistema”, como consta no Decreto nº 3696 de 21/12/2000<sup>48</sup> (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 510).

Cabe à Secretaria Nacional Antidrogas (SENAD) as atividades da secretaria executiva do CONAD. Sendo a SENAD a responsável pela política governamental de prevenção ao uso de entorpecentes, enquanto cabe ao departamento da Polícia Federal coordenar as atividades de repressão. Esses dados entram em acordo com os dados do artigo “Dimensões Legais, Éticas e Políticas da Expansão do Consumo da Ayahuasca” da antropóloga Beatriz Caiuby Labate (LABATE, 2005, p. 399-403).

No plano internacional, o Brasil é signatário de várias convenções e tratados internacionais através do decreto nº 79.388/77 de 14 de março de 1977. Nele é incorporada a Convenção Única das Nações Unidas sobre Entorpecentes assinada em Nova York, em 1961, a Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas, assinada em Viena, em 21 de fevereiro de 1971 e a Convenção sobre tráfico ilícito de Entorpecentes e Substâncias Psicotrópicas, assinada novamente em Viena, em 20 de dezembro de 1988. Nessas convenções a substância psicotrópica presente na *ayahuasca*, a N,N-Dimetiltriptamina (DMT) é inserida na categoria 1, estando ao lado das substâncias com maior grau de proibição, ao lado do LSD (ácido lisérgico), psilocibina (cogumelos azuis), MDMA (ecstasy) e mescalina (cactos como o peiote e o San Pedro)<sup>49</sup> (LABATE, 2005, p. 403).

A resolução da ANVISA nº 26 de 2002 define um grupo de trabalho objetivando submeter à deliberação do CONAD normas de controle social referente ao uso da *ayahuasca*. Essa resolução resolve:

Art. 1º - Determinar que a Secretaria Nacional Antidrogas – SENAD coordene Grupo de Trabalho constituído pelas Instituições e Organizações Sociais, com mandato para deliberar ou interesse sobre o assunto, a saber: a própria SENAD, o Ministério da Justiça, o Ministério das Relações Exteriores, o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, o Departamento de Polícia Federal – DPF, a Agência Nacional de Vigilância Sanitária – ANVISA, o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente – IBAMA, a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, a Ordem dos

---

<sup>48</sup> O Decreto nº 3696 de 21/12/2000 pode ser consultado no link: <http://prespublica.jusbrasil.com.br/legislacao/103134/decreto-3696-00> acessado pela última vez em 14/05/2014.

<sup>49</sup> O Decreto nº 79.388/77 pode ser consultado no link: [http://www.oas.org/juridico/MLA/pt/bra/pt\\_bra\\_1971\\_convencao\\_substancias\\_psicotropicas.pdf](http://www.oas.org/juridico/MLA/pt/bra/pt_bra_1971_convencao_substancias_psicotropicas.pdf) acessado pela última vez em 22/04/2014.

Advogados do Brasil – OAB, a Associação Médica Brasileira - AMB; a Associação Brasileira de Psiquiatria, as confissões religiosas usuárias do “chá ayahuasca” e outras que venham a ser consideradas apropriadas, para no prazo de 90 (noventa) dias, contados a partir da data de publicação desta Resolução, apresentar à deliberação deste Conselho, proposta de medidas de controle social e outras sugestões que se façam oportunas, haja vista a necessidade de trazer para a prática pela sociedade, dentro do princípio da responsabilidade compartilhada, normas e procedimentos que preservem manifestação cultural religiosa consagrada, observados os objetivos e normas estabelecidos pela Política Nacional Antidrogas e pelos diplomas legais pertinentes.<sup>50</sup>

Assim sendo, o CONAD, através da resolução nº 05/2004 dispõe sobre o uso religioso e sobre a pesquisa da *ayahuasca*. Nessa resolução fica instituído um Grupo Multidisciplinar de Trabalho que deverá organizar estudos e discutir acerca da legislação em torno da *ayahuasca*<sup>51</sup>.

A Resolução nº 05 – CONAD, de 10 de novembro de 2004, tem por objetivo contribuir para a plena implementação do que foi discutido e aprovado “sobre o uso religioso da Ayahuasca”, e para tanto foi constituído o GMT que, assim, terá por premissas as questões decididas pelo CONAD, para laborar, com ampla liberdade, no “estudo do que é preciso fazer”, ou seja, na formulação de documento que “traduza a deontologia do uso da Ayahuasca”.<sup>52</sup>

O artigo 2º da resolução supracitada afirma que o grupo multidisciplinar de trabalho será composto por seis membros, sendo esses membros indicados pelo CONAD, os membros devem ser especialistas nos conhecimentos antropológicos, farmacológicos/bioquímicos, sociais, psicológicos, psiquiátricos e jurídicos. Além disso, o grupo será integrado por mais seis membros, convidados pelo CONAD, representantes dos grupos religiosos usuários da ayahuasca.

Esse Grupo Multidisciplinar de Trabalho instituído em 2004 vem atuando no sentido de dialogar com o CONAD a respeito dos usos da *ayahuasca*, bem como das pesquisas que têm sido realizadas a respeito do psicotrópico. Esse GMT contou com o apoio da Secretaria Nacional Antidrogas e tem como objetivo final identificar “o que é preciso fazer” para atender aos diversos itens que integram os direitos e obrigações pertinentes ao “uso religioso da ayahuasca”.

---

<sup>50</sup> A resolução da ANVISA nº 26 de 2002 pode ser consultada no link: [http://www.anvisa.gov.br/medicamentos/controlados/resol\\_26.pdf](http://www.anvisa.gov.br/medicamentos/controlados/resol_26.pdf), acessado pela última vez em 21/04/2014.

<sup>51</sup> A resolução nº 05/2004 do CONAD pode ser consultada no link: <http://www.obid.senad.gov.br/portais/OBID/biblioteca/documentos/Legislacao/327030.pdf>, acessado pela última vez em 21/04/2014.

<sup>52</sup> O Relatório Final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) apresentado ao Ministro de Segurança Institucional, Gal. Armando Félix, no dia 23 de novembro de 2006 e aprovado no Plenário do CONAD no dia 6 de dezembro do mesmo ano. Pode ser consultado em: <http://www.obid.senad.gov.br/portais/CONAD/biblioteca/documentos/327994.pdf>, acessado pela última vez em 25/01/2014.

Os pesquisadores da bebida, Edward MacRae e Paulo Moreira comentam a respeito da instituição do GMT em sua obra “Eu venho de Longe – Mestre Irineu e seus companheiros”, discorrendo que, de acordo com suas pesquisas, ocorreram seis reuniões, além da primeira, entre os membros do grupo, onde as pautas foram: a) cadastramento das entidades; b) aspectos jurídicos e legais para regulamentação do uso religioso e amparo do direito a liberdade de culto; c) regulação de preceitos para produção, uso, envio e transporte da *ayahuasca*; d) procedimentos de recepção de novos interessados na prática religiosa; e) definição de uso terapêutico e outras questões científicas; f) *Ayahuasca*, cultura e sociedade; g) Sistematização do trabalho para elaboração do documento final (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 512).<sup>53</sup>

Como descrito no capítulo 1 desta dissertação, a partir das discussões entre o GMT e o CONAD, chegou-se à conclusão do que seria o uso lícito da bebida *ayahuasca*: Seria aquele feito em contexto exclusivamente *religioso*, sem demandar qualquer atividade comercial, recreativa, artística ou medicinal. Como discorre o Relatório Final do GMT frente à CONAD, no item IV.VI. no tópico “Organização das Entidades”, item quarenta:

40. O crescimento do uso da Ayahuasca e a facilidade com que se pode comprar a bebida de pessoas que a produzem sem compromisso com a fé têm levado ao surgimento de novas entidades, que não possuem experiência no lidar com a bebida e seus efeitos, assim como fazem mau uso da Ayahuasca, associando-a a práticas que nada têm a ver com religião. O uso ritual caracterizado pela busca de uma identidade religiosa se diferencia do uso meramente recreativo.<sup>54</sup>

O relatório aborda a questão das interpretações dualistas do bom e do mau uso da bebida. Percebe-se que o mau uso seria aquele que não tem relação com a fé ou o universo religioso, seria o consumo recreativo, medicinal, artístico, etc. O bom uso seria aquele onde o consumo da bebida é feito enquanto elemento sagrado, relacionado exclusivamente à fé e aos rituais religiosos. Na conclusão (item V) do relatório acima citado, a preposição “b” da conclusão diz, como já citado no capítulo anterior, que após diversas discussões e análises foi considerado uso inadequado da *ayahuasca* a prática do comércio, da exploração turística ou se o uso for associado ao consumo de outras substâncias psicoativas ilícitas. Ainda é uso inadequado qualquer consumo fora dos rituais religiosos.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> O Relatório Final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) apresentado ao Ministro de Segurança Institucional pelo Gal. Armando Félix no dia 23 de novembro de 2006 e aprovado no Plenário do CONAD no dia 6 de dezembro do mesmo ano pode ser consultado em: <http://www.obid.senad.gov.br/portais/CONAD/biblioteca/documentos/327994.pdf>. - consultado pela última vez em 25/01/2014.

<sup>54</sup> Idem. p. 10.

<sup>55</sup> Idem. p. 12.

A partir dessa conclusão fica definido *como* a *ayahuasca* pode ser utilizada, assegurando o uso religioso das instituições e dos grupos interessados no consumo da bebida. A partir de então a bebida entra neste campo duplo, tanto do lícito, quanto do ilícito. Se for comprovada a associação com a religião o uso é permitido, se não ele é proibido. A *ayahuasca* está constantemente *transitando* do lícito para o ilícito e vice-versa.

A lei 11.343 de 23 de agosto de 2006, a chamada Lei de Drogas foi promulgada com a finalidade de regulamentar o artigo 5º da Constituição Federal e ainda trás informações sobre o uso religioso e os crimes e as penas decorrentes de seu descumprimento. Esta lei define o que são drogas e aborda as ressalvas para plantio, cultura, colheita e exploração de vegetais e substratos drogas utilizadas de forma ritualístico-religiosa. Como consta no parágrafo único e no artigo 2º segundo desta lei:

Parágrafo único - Para fins desta Lei, consideram-se como drogas as substâncias ou os produtos capazes de causar dependência, assim especificados em lei ou relacionados em listas atualizadas periodicamente pelo Poder Executivo da União.

Art. 2º - Ficam proibidas, em todo o território nacional, as drogas, bem como o plantio, a cultura, a colheita e a exploração de vegetais e substratos dos quais possam ser extraídas ou produzidas drogas, ressalvada a hipótese de autorização legal ou regulamentar, bem como o que estabelece a Convenção de Viena, das Nações Unidas, sobre Substâncias Psicotrópicas, de 1971, a respeito de plantas de uso estritamente ritualístico-religioso<sup>56</sup>.

A lei 11.343 de 2006 aponta para a ressalva legal das drogas que são consumidas em rituais religiosos, como é o caso da *ayahuasca*. Neste ponto a lei mostra que se o consumo de drogas for para fins religiosos a lei deve ser aplicada de forma distinta. Diferenciando-se assim drogas para fins religiosos e drogas meramente recreativas, como foi abordado e discutido pelo Grupo Multidisciplinar de Trabalho a respeito da Ayahuasca.

Por fim, a resolução nº 1 do CONAD de 25 de janeiro de 2010<sup>57</sup> dispõe sobre as normas e procedimentos legais para o uso religiosos da *ayahuasca*. Ele considera o relatório final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho aprovado em 06 de dezembro de 2006 como o novo parâmetro de definição de uso lícito/ilícito da *ayahuasca*. O artigo 1º e 2º desta resolução versam a respeito do relatório final do GMT:

Art. 1º Determinar a publicação, na íntegra, do Relatório Final, do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT), fazendo-o parte integrante da presente Resolução.

---

<sup>56</sup> A lei 11.343 de agosto de 2006 pode ser consultada no link: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/lei/11343.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/11343.htm) acessado pela última vez em 28/04/2014.

<sup>57</sup> A resolução nº 1 do CONAD de 25 de janeiro de 2010 pode ser consultada no link: <http://www.obid.senad.gov.br/portais/OBID/biblioteca/documentos/Legislacao/327995.pdf> acessado pela última vez em 26/05/2014.

Art. 2º Independentemente da publicação oficial, dar ampla publicidade à presente Resolução, com o anexo Relatório Final, através da entrega deste expediente a todos os conselheiros integrantes do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD), inclusive para encaminhamento às instituições que representam, para os fins previstos na ementa da presente Resolução.<sup>58</sup>

Ficando assim definido que as afirmações do relatório final do GMT são os novos parâmetros para determinar como o Estado deve proceder frente ao uso e às questões circundantes ao uso (plântio, distribuição e transporte) da bebida denominada *ayahuasca*. Essa resolução entrou em vigor no dia 25 de janeiro de 2010 e está vigente até hoje.

A respeito da questão polêmica do consumo da bebida por menores de idade e grávidas, o relatório final do GMT discorre em seu item IV.VIII:

46. Tendo em vista a inexistência de suficientes evidências científicas e levando em conta a utilização secular da Ayahuasca, que não demonstrou efeitos danosos à saúde, (...), o uso da Ayahuasca por menores de 18 (dezoito) anos deve permanecer como objeto de deliberação dos pais ou responsáveis, no adequado exercício do poder familiar (...); e quanto às grávidas, cabe a elas a responsabilidade pela medida de tal participação, atendendo, permanentemente, a preservação do desenvolvimento e da estruturação da personalidade do menor e do nascituro.<sup>59</sup>

A respeito da questão do uso terapêutico presente no item IV.VI, o relatório final do GMT versa:

35. Para fins deste relatório “terapia” é compreendida como atividade ou processo destinado à cura, manutenção ou desenvolvimento da saúde, que leve em conta princípios éticos científicos.

36. Tradicionalmente, algumas linhas possuem trabalhos de cura em que se faz uso da Ayahuasca, inseridos dentro do contexto da fé. O uso terapêutico que tradicionalmente se atribui à Ayahuasca dentro dos rituais religiosos não é terapia no sentido acima definido, constitui-se em ato de fé e, assim sendo, ao Estado não cabe intervir na conduta de pessoas, grupos ou entidades que fazem esse uso da bebida. (...).

37. A utilização terapêutica da Ayahuasca em atividade privativa de profissão regulamentada por lei dependerá da habilitação profissional e respaldo de pesquisas científicas, pois de outra forma haverá exercício ilegal de profissão ou prática profissional temerária.

38. Qualquer prática que implique utilização de Ayahuasca com fins estritamente terapêuticos, quer seja da substância exclusivamente, quer seja de sua associação com outras substâncias ou práticas terapêuticas, deve ser vedada. (...).

Assim, de acordo com esse relatório, que atua como parâmetro para a definição do uso lícito da *ayahuasca*, os menores de dezoito anos podem consumir a bebida se permitidos

---

<sup>58</sup> Idem.

<sup>59</sup> Relatório Final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) apresentado ao Ministro de Segurança Institucional, Gal. Armando Félix, no dia 23 de novembro de 2006 e aprovado no Plenário do CONAD no dia 6 de dezembro do mesmo ano. Consulta: <http://www.obid.senad.gov.br/portais/CONAD/biblioteca/documentos/327994.pdf>. - consultado pela última vez em 25/01/2014. p. 11-12.

por um responsável. Cabe às mulheres grávidas decidir e se responsabilizar pelo consumo da bebida. O uso terapêutico é vedado e qualquer prática que pressuponha um consumo da substância que não estiver relacionada ao ato de fé é ilícito.

Este tópico mapeou um pouco da trajetória histórica legal do uso desta substância, desta bebida. Atualmente ainda é a ANVISA que determina e elabora as listas de quais substâncias são consideradas drogas e/ou entorpecentes, baseando-se nas definições internacionais ainda cabe ao CONAD as deliberações sobre essas drogas e o relatório final do GMT da *ayahuasca* ainda é o parâmetro legal para tratar da bebida frente às leis do Estado.

## 2.2. Cantos de *Nixi Pae*

### 2.2.1. Características do Ritual

O ritual no qual os kaxinawá consomem a *ayahuasca* envolve música (mesmo que no sentido de cantorias), onde todos os participantes cantam guiados por um “cantador” mais experiente, esses são “os cantos de Nixi Pae”. Em hãtxa kui (língua dos kaxinawá), *nixi pae* significa “sob o efeito do cipó”. *Pae* seria alguém que se encontra em um estado de passividade, à espera da ação de um agente externo que nele penetrou, podendo ser associado tanto a um veneno, ao álcool, à *ayahuasca*, como a algo do mundo espiritual. Na perspectiva kaxinawá, a pessoa tomada pelo *pae* encontra-se profundamente abalada e carece de algum tipo de cura para superar este estado (LABATE, 2002, p. 98). Segundo o professor kaxinawá Isaias Sales Ibã, especialista no ritual, *nixi* significa “fio” e *pae* significa “encanto”, formando portanto: “fio encantado” ou “fio do encanto”<sup>60</sup>.

O autor desta dissertação participou duas vezes dos “Cantos de Nixi Pae” na terra indígena kaxinawá onde “Nawa” vive. Essas participações serão descritas mais adiante. Outras informações que acrescentarão informações a esta pesquisa foram retiradas do artigo etnográfico “Nixi Pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no Leste do Peru”, da antropóloga Barbara Keifenheim. O documentário “Huni Meka, os cantos do cipó”, do professor Isaias Sales Ibã em parceria

---

<sup>60</sup> O professor Isaias Sales Ibã traduz a palavra *nixi pae* no vídeo <http://www.youtube.com/watch?v=zRlbRpoi0cQ#t=95> acessado pela última vez em 10/04/2014.

com a produtora “Vídeo nas Aldeias”, e o vídeo feito pelo mesmo professor, intitulado “O espírito da floresta – desenhando os cantos de Nixi Pae” também complementarão as informações para esta pesquisa.

A *ayahuasca* entre os kaxinawá é somente utilizada em rituais. O ritual de *Nixi Pae* não segue um calendário fixo, ele ocorre em períodos de tempo irregulares e tanto pode ser marcado com antecedência, como pode ser improvisado. No primeiro caso, o pajé avisa a todos o local e a hora da cerimônia; no segundo, um cantor decide realizar o ritual, geralmente em sua casa, e comunica os demais bebedores e cantores. Ou seja, entre os kaxinawá, o psicoativo pode ser consumido todos os dias, caso julgue-se necessário, como também pode haver longos intervalos de tempo sem que o grupo consuma a bebida. Txamama Shã Inu Bake. (Assis Gomes da Silva Kaxinawá), líder da terra indígena Colônia Vinte e Sete comenta um pouco a respeito dessa versatilidade temporal relativa ao uso da *ayahuasca*:

(...) na tradição mesmo, verdadeira dos kaxinawá como a gente vê, aí em outras religião, no Santo Daime que pode só beber no dia primeiro, no dia quinze e no final do mês né? Então assim, nós tem ela todo dia, e pode beber todo dia, (...). Se tá precisando, tá necessitando daquele apoio, os pajé, eles usam, né? Mas ninguém é contra, cada um bebe como sabe, né?<sup>61</sup>

Apesar de não haver uma regra clara ou uma data específica para acontecerem os rituais de *Nixi Pae*, eles só acontecem quando o grupo acha necessário, ou seja, eles têm um motivo para acontecer. Os kaxinawá usam a *ayahuasca* com o propósito de curar os indivíduos da comunidade, seja física ou espiritualmente. Outra ocasião de uso está relacionada ao futuro do grupo, os kaxinawá acreditam que podem ver o que irá acontecer a eles estando sob efeito do *nixi pae*, e assim podem evitar ou solucionar os problemas do grupo. Txamama Shã Inu Bake. (Assis Gomes da Silva Kaxinawá) comenta a respeito:

(...), o *ayahuasca* ele é usado mesmo, especificamente mesmo pra fazer a cura, pra ver o futuro da... Da aldeia né? Então, o *ayahuasca*, então é pra isso. Não se usa na festa. (...). Outra ocasião que vai servir de salvar alguns problemas que tá acontecendo na aldeia.<sup>62</sup>

O assessor pedagógico na Tribo Huni Kuin do Caucho, Valmar, ainda comenta que a bebida também pode ser utilizada em momentos de consagração, nos quais o grupo recebe algum convidado importante e quer oferecer a bebida para esse convidado:

---

<sup>61</sup> Depoimento do líder da terra indígena “Colônia Vinte e Sete”, Txamama Shã Inu Bake. (Assis Gomes da Silva Kaxinawá) e concedido ao autor desta pesquisa em sete de outubro de 2011, em trabalho de campo.

<sup>62</sup> Depoimento do líder da terra indígena “Colônia Vinte e Sete”, Txamama Shã Inu Bake. (Assis Gomes da Silva Kaxinawá) e concedido ao autor desta pesquisa em sete de outubro de 2011, em trabalho de campo.

É nós temos é... A *ayahuasca* é utilizada pelo povo Huni Kuin nas consagrações né? Então a gente tem os seus momentos específicos né? Pra utilização, pro mantimento, pro “vivamento” do povo né? Para as curas e etc. Então a gente tem os momentos específicos. Hoje na comunidade como existe já um centro, uma igreja do *Huni*. Então, em alguns momentos se usa, um exemplo, pra oferecer: Tem um convidado, chegou um convidado especial da comunidade então você pode oferecer como um recebimento né? Mas a gente tem os seus momentos específicos pra utilização.<sup>63</sup>

Existe uma preparação que o grupo realiza em relação à dieta: o jejum antes da ingestão do chá aumenta a intensidade e duração das alucinações, bem como a diarreia e o vômito após a ingestão do mesmo (KEIFENHEIM, 2002, p. 99). O grupo desaconselha a ingestão de carne assada também, para evitar problemas no processo de “miração”.

Uma das principais características do *Nixi Pae* é que ele só ocorre à noite, em geral começa por volta das 20 horas e dura de cinco a oito horas. O ritual requer escuridão e inclusive em noites muito iluminadas pela lua ele não pode ser realizado, a única iluminação presente no ritual é a do fogo (KEIFENHEIM, 2002, p. 100). É um ritual levado muito a sério e o divertimento é desaconselhado. Como comenta brevemente Txamama Shã Inu Bake, Assis Gomes da Silva Kaxinawá, em seu relato:

É mais sério, é. Então assim, os kaxinawa não baila né? Não, eles sempre tomam num lugarzinho adequado né? E também num... Num toma na luz clara assim... Senta num local... E ali se comunicam entre os pajés e os outros que tão tomando a *ayahuasca*.<sup>64</sup>

Quem conduz o ritual é o “cantador”, ele é responsável por colher os ingredientes e preparar a bebida, bem como é responsável por administrar as doses a serem bebidas e conduzir a experiência. *Induzir* a experiência. Essa condução/indução é feita através dos cânticos, o “cantador” é quem determina quais cânticos serão cantados e, na interpretação kaxinawá, são esses cânticos que levam os participantes pelo labirinto de visões e alucinações que o psicoativo causa. Para eles o que determina a intensidade da alucinação, da “miração” é o subtipo das plantas usadas para o preparo do chá juntamente com a indução dos cantos. Sendo assim, o “cantador” é o responsável pela experiência ritualística de todos, é ele quem escolhe os subtipos das plantas e os cânticos que estarão presentes no ritual. A bebida e a música (cantada) são os elementos da *indução* da experiência psicoativa-religiosa e no caso dos kaxinawá é o “cantador” o responsável pela escolha das duas.

---

<sup>63</sup> Depoimento de Valmar Kaxinawá, representante da APAHC (Associação dos Produtores Agroextrativista Huni Kuin do Caucho), além de assessor pedagógico da escola da terra indígena Igarapé do Caucho, concedido ao autor desta pesquisa em oito de outubro de 2011, em trabalho de campo.

<sup>64</sup> Depoimento do líder da terra indígena “Colônia Vinte e Sete”, Txamama Shã Inu Bake. (Assis Gomes da Silva Kaxinawá) e concedido ao autor desta pesquisa em sete de outubro de 2011, em trabalho de campo.

Essas características do ritual dos kaxinawá do Acre assemelham-se às características do ritual dos kaxinawá do leste do Peru, estudados pela antropóloga Barbara Keifenheim (KEIFENHEIM, 2002, p. 100-102.). É comum que o ritual ocorra na casa do “cantador” onde foi preparada a bebida.

Outra característica do ritual *Nixi Pae* tem relação com a cosmologia kaxinawá, onde a figura da cobra jiboia ocupa um local de centralidade. Os kaxinawá entendem a jiboia como uma entidade sagrada e ela tem estreita ligação com o mito da origem da *ayahuasca* para os kaxinawá. Uma obra do pesquisador e historiador kaxinawá Isaias Sales Ibã junto com a OPIAC (Organização dos professores indígenas do Acre) e a CPI/AC (Comissão Pró Índio do Acre), intitulada “Huni Meka: cantos do Nixi Pae” criada em 2007, conta o mito de origem do uso da *ayahuasca* entre os kaxinawá. Essa obra engloba o documentário e um livro de cento e dez páginas.

Segundo o material supracitado, os relatos colhidos em campo e o artigo da antropóloga Barbara Keifenheim, no mito do início do uso da *ayahuasca* para os kaxinawá conta-se a história de um índio que viveu há muito tempo atrás, na época que os kaxinawá chamam de tempo das malocas, um tempo mítico de felicidades sem fim e contato constante com as forças da natureza. Esse índio recebe o nome de Yube, ou Yube Inu e alguns cânticos invocam sua presença, como o “yube kena-ti dewe”, que significa “uma canção para chamar Yube” (KEIFENHEIM, 2002, p. 106).

A história mítica de Yube se inicia quando ele vai caçar e decide armar tocaia em um pé de jenipapo para capturar uma anta (awa, na língua kaxinawá) ou um veado (txashu), decorrido certo tempo de espera a anta aparece, mas ela faz algo que o deixa espantado e curioso, ela pega três frutas de jenipapo e vai até a beirada do lago e lança as frutas na água. A anta espera até que a água começa a soltar espuma, essa espuma toma boa parte do lago e no meio da espuma aparece uma mulher de cabelos compridos e lisos, magra e bonita. Essa mulher, no entanto é uma mulher-jiboia que vai para terra de encontro com a anta, abraça-a, beija-a e os dois praticam sexo, o índio Yube contempla a cena e se apaixona pela mulher-jiboia (OPIAC, 2007, p. 08).

A anta vai embora e a mulher volta para dentro do lago, o kaxinawá sai de sua tocaia e pega também três frutas de jenipapo atirando-as na água da mesma forma que a anta fizera, depois de um tempo a espuma volta a aparecer, assim como a mulher-jiboia. Eles se encontram e conversaram até decidirem também praticar sexo. A mulher-jiboia gostou muito de Yube e o convidou para morar com ela. Ele foi com ela para a terra da jiboia, debaixo da água, em outro mundo (OPIAC, 2007, p. 09).

Yube morou doze anos entre o povo jiboia e teve três filhos com a mulher-jiboia, segundo o mito foi ali que Yube aprendeu a beber e preparar a *ayahuasca*, que entre os kaxinawá é chamado de *huni pae*, *nixi pae*, *huni*. A história mítica relata que a princípio a mulher-jiboia não queria deixar Yube tomar, mas com o tempo acaba permitindo. No mito o povo-jiboia também cantava músicas sob o efeito da bebida. Em uma dessas vezes Yube teve uma “miração” muito forte e viu sua mulher e seus filhos e seus sogros do povo-jiboia devorando-o. A partir daí ele passa a ser mau visto pelo povo jiboia, até o ponto de eles tentarem come-lo de fato (OPIAC, 2007, p. 10).

Yube foge da terra da jiboia graças à ajuda de Ixke (um peixe encantado, aliado de Yube) e retorna para sua família kaxinawá. Conta toda a história para eles e passa a morar entre os seus novamente. Seus filhos-jiboia saem à sua procura e quando o encontram tentam comê-lo vivo, engolem-no até a cintura, seus parentes kaxinawá chegam a tempo de resgatá-lo e afugentar seus filhos-jiboia que o devoravam. Yube é socorrido, mas está à beira da morte, então diz para seus parentes:

(...) Quando eu morrer, me enterra. Passado seis meses pode me procurar na minha sepultura. Na parte direita vou virar cipó, na parte esquerda vou virar rainha. Tira o cipó, corta uma palma de comprimento, bate com um pedaço de pau, tira a casca, bota água junto com a folha, pode cozinhar e depois, cantando, eu fico dentro do cipó explicando para você. (OPIAC, 2007, p. 11)

Seus parentes seguem suas orientações e assim se inicia o uso da *ayahuasca* entre os kaxinawá. Esse mito é narrado no livro “Huni Meka: cantos do Nixi Pae” produzido pelo professor kaxinawá Ibã Sales em parceria com a OPIAC e da mesma forma é contado por “Nawa” em relatos orais, que estão em sintonia com a cosmologia dos kaxinawá do leste do Peru, estudados por Barbara Keifenheim (KEIFENHEIM, 2002, p. 106). Essa narrativa mítica da *ayahuasca* pode ser encontrada também em uma interpretação teatral do ritual de *Nixi Pae* feita pelos próprios kaxinawá, intitulada “Yube Nawa Aïbu”, escrita e dirigida em 2008 por Vandete Kaxinawá, com apoio do governo do estado do Acre<sup>65</sup>.

Essa cosmologia do povo-jiboia é muito presente nas experiências dos kaxinawá com a *ayahuasca*. A receita dada por Yube de como preparar a bebida é seguida até hoje pelos kaxinawá. É o “cantador” que prepara a bebida; geralmente ele escolhe sozinho os ingredientes e o modo de preparo. “Nawa” comenta que muitas vezes, quando um “cantador” escolhe os ingredientes “errados” todos podem ser levados fundo demais na experiência, ou o oposto, podem não sentir os efeitos da bebida e não conseguem conectar-se a experiência.

---

<sup>65</sup> A teatralização pode ser vista na internet, no site: <https://www.youtube.com/watch?v=LENU6CPDiIU> acessado pela última vez em 07/04/2014.

Na apresentação da mesa redonda “Os usos da ayahuasca: aspectos religiosos, antropológicos e científicos”, do sexto movimento pela vida, ocorrido em Palmas, Tocantins, entre 25 e 28 de maio de 2005, a antropóloga mediadora Beatriz Labate traz para o debate Leopardo Sales Yawa Bane Huni Kuin<sup>66</sup>, um kaxinawá que fala a respeito do mito da jiboia de seu povo. Em sua fala Bane comenta alguns pontos interessantes a respeito deste mito, que complementa as informações apresentadas até aqui.

Bane discorre a respeito da mulher-jiboia encontrada por Yube, ela seria a Mãe da Jiboia Branca, um encantado da floresta, capaz de se transformar em mulher. Ele comenta que o índio do mito teria aprendido o “Huni Meka”, que seriam os cânticos entoados pelos “cantadores” enquanto morava no mundo das jiboias, dentro do lago:

O guerreiro aprendeu com a Jibóia Branca todos os ensinamentos do canto, do mantra – nós chamamos “miração da Jibóia Encantada” –; aprendeu como se preparar para chamar os encantados, todas as criações de Deus, que nós chamamos Kushipa. São uns cantos na nossa língua, a nossa língua se chama Ratxa Kuin. Cantamos o Huni Meka, que é o nosso canto, nosso mantra, da Jibóia.<sup>67</sup>

O feitio da *ayahuasca*, ou *huni*, como chamam os kaxinawá, é também parte do ritual. Quando adentra a mata, os “cantadores” pedem licença para cada ingrediente recolhido e por vezes entoam cantos aos espíritos da floresta. O preparo pode ocorrer em grupo ou por um só “cantador”, onde os participantes cortam o cipó em pedaços pequenos e o esmagam com pedaços grossos de madeira, esse procedimento é feito todo cantando (já os cânticos que podem aparecer no momento de beber o *nixi pae*). Depois colocam o cipó martelado para ferver por alguns minutos e então acrescentam as folhas, que fervem em conjunto com o cipó por um tempo, que pode variar entre quatro e oito horas. As folhas também podem ser colocadas no início da decocção.

Como descrito no primeiro capítulo, existem subtipos dos ingredientes (cipó e folhas). No caso do cipó, cada subtipo do *banisteriopsis caapi* possui certas características específicas para a experiência. Segundo a antropóloga Barbara Keifenheim, e informações que entram em acordo com os discursos de “Nawa” e Txamama Shã Inu Bake (Assis Gomes da Silva Kaxinawá), os kaxinawá utilizam pelo menos três subtipos de cipó. Esses subtipos causam efeitos alucinatórios diferentes (dentro de um mesmo padrão). Um dos “cantadores”

---

<sup>66</sup> Leopardo Sales Yawa Bane Huni Kuin nasceu em 1983, na aldeia Belo Monte – Reserva Huni Kuin (Kaxinawá) do Rio Jordão. Yawa Bane conduz cerimônias de *nixi pae* (ayahuasca) em São Paulo e é representante do povo Huni Kuin da TI do Rio Jordão.

<sup>67</sup> A transcrição da fala de Leopardo Sales Yawa Bane Huni Kuin na mesa redonda aqui apresentada encontra-se no link: <http://www.bialabate.net/news/a-lenda-da-jiboia-branca-guardia-do-nixi-pae-dos-huni-kuin> acessado pela última vez em 10/04/2014.

que preparou a bebida ou algum bebedor experiente experimenta a *ayahuasca* em primeiro lugar, interpreta-a e conta para os outros que tipo de experiência se trata. Os três tipos de cipó são chamados de *xawen huni*, *xane huni* e *baka huni* (KEIFENHEIM, 2002, p. 98-99). O professor Isaias Sales Ibã comenta a existência de oito tipos de cipó.

Segundo os interlocutores supracitados o *xawen huni* provoca visões predominantemente vermelhas, que são associadas ao sangue, ao fogo, e à arara vermelha, são consideradas as mais fortes e terríveis “mirações”. O *xane huni* apresenta alucinações de predominância esverdeada ou azulada, são associadas aos lugares, despovoados ou povoados do passado, presente ou futuro, e ao canto dos pássaros. Por fim o *baka huni* é o que provoca as visões vaporosas-esbranquiçadas, associado às questões de mantimentos relativos à sede e seca, relaciona-se ao peixe e a lua cheia (KEIFENHEIM, 2002, p. 98-99). Txamama Shã Inu Bake (Assis Gomes da Silva Kaxinawá) disse em relato não registrado que existia um rumor a respeito de outro subtipo de cipó, que foi proibido há muito tempo e caiu no esquecimento, segundo ele, esse cipó foi responsável pela morte de uma aldeia toda, por provocar alucinações fortes e terríveis demais. Esse rumor não consta em outras obras ou relatos, “Nawa” não soube dizer se é verdade apesar de já ter ouvido a história. O professor Ibã Sales comenta que possivelmente esse cipó proibido seria o *keya huni*, um cipó que ele mesmo nunca encontrou, só ouviu em histórias, ele seria associado ao isolamento, ao ato de voar e ao perigo. O professor ainda comenta a respeito do *nin huni*, que seria um cipó mais comum, chamado de cipó da floresta, onde as alucinações apresentariam características claro/escuras durante a “miração”, que não seria muito forte. Além disso, o professor ainda comenta a respeito do *patxi huni* e do *bana huni*, os dois seriam cipós mais incomuns, onde o primeiro apresentaria alucinações com características verdes e rosadas, e o segundo características de cores claras; o *bana huni* ainda seria o que ele chamou de “miração curta e grossa”, onde a alucinação vem forte, mas passa rápido.

Os subtipos das folhas da *psychotria viridis* são chamadas de *kawa* pelos kaxinawá e em geral atribuí-se a este ingrediente a capacidade de elevar a intensidade e a duração das alucinações. A etnia difere dois tipos de *kawa*, a *kawa kayabi* e a *nai kawa*, sendo o primeiro tipo para alucinações mais intensas e demoradas e o segundo para alucinações mais rápidas e menos profundas. O professor Ibã Sales, em depoimento oral ainda destaca a existência de mais duas folhas (kawas), que seriam a *isku kawa*, que seria útil para aprimorar a capacidade de cantar dos participantes do ritual e a *matsi kawa*, que seria a “falsa folha”, onde ela não causa “mirações”, apenas um intenso e desconfortável frio.

Além dos subtipos dos elementos principais da *ayahuasca*, os kaxinawá também misturam outros tipos de plantas para darem ou retirem características ao efeito da bebida. Como é o caso da planta conhecida como olho de jarina (*phytelephas macrocarpa*), que segundo o “cantador” da aldeia São Joaquim, no Rio Jordão, serve para melhorar a “miração”, segundo ele, a folha da planta fica balançando com o vento (por ser uma folha longa) e então essa sensação é passada para a “miração” e quando a bebida for ingerida, o usuário ficará balançando como uma folha ao vento.

### 2.2.2. Descrição do Ritual

As duas vezes que o autor desta dissertação participou dos cantos de *Nixi Pae* seguiram-se procedimentos similares. O grupo reuniu-se na frente da casa do “cantador” líder da sessão, que começou perto das oito horas da noite. No dia 16 de outubro de 2013 estavam presentes doze kaxinawá, incluindo “Nawa”, mais o autor desta dissertação e outro convidado não indígena de “Nawa”, totalizando quatorze pessoas, dez homens e quatro mulheres. Essa sessão não fora combinada previamente, foi decretada e realizada no mesmo dia. No dia 21 do mesmo mês havia vinte e duas pessoas, incluindo o autor e “Nawa”, oito mulheres e quatorze homens, dessa vez a sessão havia sido previamente marcada por um “cantador”.

Os participantes interagiam de forma tranquila. Eles se comunicavam muitas vezes em português, mas também em sua língua materna, a hãtxa kui (que significa língua verdadeira). Em ambas as experiências o grupo se organizou em círculo, onde um dos “cantadores” que liderava o ritual preparou a bebida e ficava servindo a mesma.

Um por vez, todos se dirigiram até ele para tomarem a *ayahuasca*, em ordem dos mais experientes para os menos experientes, os convidados beberam por último. O “cantador” que serviu a bebida foi o mesmo que conduziu os cantos durante o ritual. Enquanto servia a bebida ele aconselhou cada um que bebia, e para cada um deu uma quantidade específica de chá, compatível com seu nível de experiência com a bebida. Quem bebeu agradeceu e retornou para o seu lugar no círculo.

Além de aconselhar a pessoa que bebia o chá, esse “cantador” conversou com a bebida antes de oferecê-la. Para a bebida o “cantador” pedia algo específico, às vezes rogando que ela não levasse ninguém longe demais na alucinação, ou para que a pessoa sempre conseguisse ouvir os cantos, que atuariam como uma âncora com a realidade.

Essas experiências são semelhantes às experiências apresentadas no documentário “Huni Meka: os cantos do cipó”. No documentário o pedido do “cantador” à bebida é o seguinte: “O jovem vai beber você, não o leve muito longe, afine a voz dele, coloque-o no caminho certo dos cantos”.

Depois que todos beberam, o cantador que liderava o ritual pronunciou um “chamado”, uma “invocação”, pedindo para os espíritos viventes na bebida proporcionarem cura para quem estava precisando e pedindo visões esclarecedoras sobre o futuro.

Após a “invocação” o grupo começou a entoar os cânticos, quem decide qual cântico será entoado é o líder da sessão (o que preparou e administrou a bebida). Ele canta uma estrofe e o grupo a repete em coro. Os cantos funcionam como o caminho seguro dentro da experiência e escolhê-los corretamente é o que se espera dos bons “cantadores”. Existem cânticos que aumentam a intensidade das alucinações, outros diminuem essa intensidade, outros servem para trazer um melhoramento físico e curar as sensações ruins que a *ayahuasca* pode apresentar para o corpo, como os vômitos e os processos diarreicos. Os cantos ainda atuam como uma âncora do usuário com a realidade. Foi indicado para muitos bebedores menos experientes que jamais parassem de prestar atenção nos cânticos, pois são eles que os trarão de volta de onde quer que os efeitos da bebida os tenham levado.

Decorridos alguns minutos da ingestão do chá todos que beberam começaram a sentir seus efeitos. Os corpos ficaram moles (“babu” para os kaxinawá), alguns sentiram tonturas, ânsia de vomito, enjoo ou vontade de defecar. Junto com esses efeitos físicos aparecem os primeiros efeitos mentais de alteração de consciência.

As descrições dos usuários de *nixi pae*, incluindo o próprio “Nawa”, é que de maneira geral ocorrem distorções de imagens, alucinações e alterações nas capacidades dos sentidos. Em um primeiro momento, estando o usuário de olhos fechados, surgem imagens em formas geométricas de cores variadas (os kaxinawá acreditam que essas cores são definidas pelo subtipo de cipó que foi ingerido). Essas alucinações de imagens geométricas permanecem por certo tempo e surgem geralmente após a ingestão da primeira dose da bebida.

Decorrido certo tempo (determinado pelo líder da sessão), serve-se a segunda dose (desta vez um pouco maior que a primeira) e então os efeitos de psicoativos se intensificam, essas imagens geométricas desaparecem e surgem alucinações figurativas, com imagens verossímeis da realidade que dão a sensação do usuário estar em um sonho. Aqui cenas inteiras ou fragmentadas dominam a experiência.

Essas descrições de “Nawa” e seu grupo se assemelham as descrições apresentadas por Barbara Keifenheim a respeito das descrições dos efeitos da bebida (KEIFENHEIM, 2002, p. 100). Nesse momento quando as alucinações figurativas estão no centro da experiência é quando os kaxinawá mais se aproximam e interagem com sua cosmologia, é nesse momento que surgem as “mirações” que envolvem o índio Yube e o povo-jiboia. Os kaxinawá acreditam que essas “mirações” figurativas também podem mostrar o futuro de seu povo e podem revelar segredos de como o grupo deve agir.

O ritual é desenvolvido em três partes, onde em um primeiro momento, após a ingestão da bebida, “chama-se a Jiboia” para que o ritual comece, para que as visões, “mirações”, efeitos da bebida tenham início. Segundo o professor Ibã Sales, em hãtxa kui, esse primeiro estágio se chama “Yube Txanima”, onde “yube” significa jiboia e “txanima” significa chamado, assim “Yube Txanima” seria “chamado da jiboia”. Na segunda parte do ritual é onde ocorrem de fato às alucinações, as visões ou “mirações” figurativas, é quando os espíritos da floresta já estão presentes e mostram coisas para os participantes do ritual. Essas coisas podem ser desde o futuro ou passado da aldeia, até contato com os que já faleceram, entre outras experiências. Esse segundo estágio chama-se “Dautibuya” que foi traduzido como “miração”, ou “aquilo que mostra” pelo professor Ibã. O terceiro e último estágio da experiência alucinógena recebe o nome de “Kayatibu”, onde “kaya” significa algo como “melhorando da força”, ou “afinando”, ou até mesmo “balizar corretamente”; e “tibu” significa “fazendo junto”; então “Kayatibu” seria “afinando corretamente”, é quando os efeitos da bebida começam a passar e o estado normal da pessoa vai sendo recobrado, quando a experiência se aproxima de seu fim.

No ritual do dia 16 de outubro quatro bebedores homens mais experientes foram convidados para uma terceira dose transcorrido pouco mais de vinte minutos da segunda dose. No ritual do dia 21 de outubro foram dez bebedores mais experientes convidados para a terceira dose, sendo sete homens e três mulheres. Essa terceira dose foi restrita aos mais experientes nos dois dias.

Os cânticos não pararam nenhum momento desde a ingestão da bebida. Na fase das alucinações figurativas (cerca de duas horas e meia de ritual) muitos foram os casos de visões envolvendo jiboias ou encontro com serpentes. De maneira geral essas visões foram acompanhadas de medo e receio por quem as vivenciou. Em um momento específico um jovem bebedor encontrava-se tão profundamente afetado pelo medo do que ele estava vendo, do que estava “mirando” que não mais conseguiu acompanhar os cânticos, apenas gritava de terror. Foi necessário que o “cantador” se aproximasse dele e o lembrasse de cantar. Após

alguns momentos de canto as visões com a jiboia pareceram desaparecer. O “cantador” o resgatou com seus cânticos.

“Nawa” comentou que o verdadeiro problema ocorre quando o líder da sessão é acometido de alguma alucinação muito terrível e não consegue mais cantar, nesse momento deve ocorrer o inverso, cabendo aos participantes resgatá-lo tomando a frente na cantoria. Um caso semelhante é apresentado pela antropóloga Barbara Keifenheim (KEIFENHEIM, 2002, p. 104). Geralmente quando um participante tem visões a respeito de sua própria morte ele para de tomar a bebida, às vezes definitivamente e às vezes por apenas um período de tempo (KEIFENHEIM, 2002, p. 100).

Os efeitos do psicoativo não se manifestam em progressão contínua, mas crescem e diminuem várias e desordenadas vezes. As alucinações vão e vem ao invés de permanecerem e aumentarem. É comum que durante esses momentos onde a “miração” está mais suave e a realidade mais clara que os participantes deixem o círculo e se coloquem ao lado dos demais, parando de cantar. Nesses momentos os participantes que deixaram o círculo discutem as experiências que tiveram até aquele momento do ritual. Ao sentirem que a alucinação está novamente se tornando intensa eles logo retornam para o círculo (KEIFENHEIM, 2002, p. 105).

No ritual do dia 21 de outubro uma das mulheres que tomou a terceira dose da bebida começou a passar mal e vomitar bastante, saiu do círculo de cânticos e desmaiou. Rapidamente e sem parar de cantar um grupo ajudou a deitá-la em uma rede. O líder da sessão iniciou um cântico específico para esses casos, e todos o seguiram cantando. Alguns dos cânticos servem para curar as pessoas e retirá-las das “mirações”, esses foram os cânticos que o grupo começou a entoar. Recuperá-la agora era o objetivo de todos e esse fato foi incorporado ao ritual e tornou-se uma etapa deste. Decorrido cerca de vinte minutos a mulher retornou de sua “miração” e melhorou fisicamente, o círculo foi refeito e os cânticos e o ritual prosseguiram.

A etapa final ocorre quando os efeitos da bebida vão passando e as alucinações retornam para o padrão geométrico até desaparecerem. Nesse momento há conversas e trocas de experiências entre os cânticos, o grupo compartilha muito do que viu nas “mirações”. Quando o líder da sessão decide que todos já estão seguros dos efeitos do *nixi pae* ele dá como encerrado o ritual e aos poucos o grupo vai dispersando. Nessa troca de experiências a respeito das “mirações” as informações sobre o futuro são compartilhadas com grande ênfase, bem como as experiências com as jiboias.

Cada cântico do Huni Meka tem um tema em sua letra, esse tema atua como uma indução na experiência. Como se os cânticos direcionassem o que será vislumbrado na “miração”, ou criassem um tema para ela. O professor Isaias Sales Ibã vem desenvolvendo um projeto, em parceria com seu filho, Cleiber Pinheiro Sales, no sentido de fazer um registro dessas experiências psicodélicas com o *nixi pae*.

Ibã propôs para os kaxinawá do rio Jordão (na aldeia Bom Jardim, de onde o professor vem) que eles desenhassem as visões que tinham sob efeito da *ayahuasca* em quadros. Dez artistas aceitaram a proposta e iniciou-se o projeto de Ibã denominado “Espírito da Floresta – desenhando os cantos de Nixi Pae”, onde eles procuram transportar para o papel o que visualizam quando estão alterados pela *ayahuasca*. Esses desenhos tem uma relação direta como os cantos, com o Huni Meka. Ibã explica em uma palestra apresentada ao programa de pós-graduação em antropologia da Universidade Federal da Bahia, em 15 de maio de 2013<sup>68</sup>, e em depoimentos orais ao autor desta dissertação, entre os dias que o processo é o seguinte: os cantos, o e de junho de 2014, que os cânticos encontrados dentro do Huni Meka são os temas das experiências, cada canto fala de alguma coisa diferente, propõe uma temática própria, a *ayahuasca* desenvolve esse tema durante o ritual, no processo de “miração”, e por fim, depois de passado o efeito a pintura é confeccionada pautada no que a “miração” mostrou dentro de cada tema (de cada cântico). Segundo Ibã, é difícil para os jovens entenderem o significado dos cânticos, pois muitos estão em uma linguagem antiga, mais poética e complexa, e muitas vezes, como ressalta Barbara Keifenheim, também apresentam diversos versos na língua dos Yaminawa, pressupondo um *trânsito*, um contato entre a cultura dos kaxinawá e a cultura dos yaminawa (KEIFENHEIM, 2002, p. 116).

A relação dos cantos, da musicalidade na experiência com o *nixi pae* é profunda, inclusive em seus estudos Barbara Keifenheim comenta que seus interlocutores afirmam que as visões da experiência alucinógena se alteram de acordo com o som, ou através dos sons, criando uma relação som-imagem específica, como se o som trouxesse as imagens da experiência. Inclusive alguns instrumentos musicais estão presentes nos rituais kaxinawá, esses instrumentos auxiliam nas melodias dos cânticos, em geral esses instrumentos são: flauta (teperewe), violão (txinkanmawan), tambor (tontontonati) e um instrumento de sopro, feito de rabo de tatu, chamado de yaxixrihina txaniti. Nos rituais que o autor participou o violão e o tambor estavam presentes nos dois, a flauta apenas no dia 16 de outubro e o rabo de tatu apenas no dia 21 de outubro.

---

<sup>68</sup> A palestra pode ser vista no link: <http://vimeo.com/67484292> acessado pela última vez em 13/04/2014.

Ibã encontrou uma maneira de expressar as experiências de som-imagem da bebida em formato de produção material, em forma de desenhos. Transformou uma alucinação, uma “miração” em um documento que expressa o conteúdo, o tema das músicas cantadas durante o ritual de *Nixi Pae*. Demonstra um *trânsito* da experiência do campo imaterial para o campo material. Mais sobre esses desenhos serão apresentados e desenvolvidos no capítulo três.

## 2.3. Os trabalhos do Santo Daime

### 2.3.1. Características dos Rituais

O ritual no grupo urbano do Santo Daime, assim como entre os kaxinawá, apresenta a música e a *ayahuasca* como elementos centrais, o ritual daimista é complexo e foi sofrendo inúmeras alterações ao longo dos anos. Ele varia de acordo com o “trabalho” que o grupo está realizando e varia inclusive de grupo para grupo (de forma mais sutil).

O fundador da linha ayahuasqueira do Santo Daime, Raimundo Irineu Serra, deixou, depois de cinquenta anos de prática consumindo a bebida, que ele mesmo chamou de “daime”, um corpo bem definido do que seriam os principais ritos da sua doutrina.

Interessante neste ponto é pensar o que significa “trabalho” dentro do universo daimista. Para tanto, o sociólogo e estudioso do Santo Daime, José Erivan Bezerra de Oliveira apresenta uma definição, segundo ele, em sua obra “Santo Daime – O professor dos professores: a transmissão do conhecimento através dos hinos”:

No Santo Daime o termo trabalho também é utilizado de formas várias e é palavra corrente na fala do adepto para se referir a um sem-número de práticas. O ritual propriamente dito é trabalho; uma passagem dentro do ritual é trabalho; o feitio é trabalho; o trabalho material é trabalho; o transe é trabalho; a concentração é trabalho; a cura é trabalho; o hinário é trabalho; o canto é trabalho; a prece é trabalho. Enfim, essas são todas variantes da mesma matriz que é onde tudo começa: o trabalho no plano astral. (OLIVEIRA, 2008, p. 59-60).

Essa noção de “trabalho” aplica-se sobre o corpo físico e o pensamento, são produções simbólicas que se relacionam com o imaginário proposto pela doutrina. Um seguidor do Santo Daime geralmente tem como meta o autoaprimoramento através desses trabalhos com o “daime” (bebida *ayahuasca*).

Esse autoaprimoramento provém da sua capacidade de “trabalhar” com a bebida, Esse trabalho envolve muitos passos que são vistos pelos seguidores como técnicas de “trabalho”, desde o fardamento (tendo em vista que os seguidores da doutrina utilizam roupas específicas para o ritual, a qual eles chamam de farda), a concentração a coordenação dos movimentos no bailado, o cântico dos hinos, a cadência do maracá, além de suportar os efeitos da bebida, que vão desde a aceitação do cheiro e do gosto da bebida (que tornam-se repulsivos com o tempo), dormência, taquicardia, vômito, diarreia, “viagens astrais”, sensação de deslocamento corporal, angústia, prazer, visões bonitas, visões elucidativas, visões terríveis.

A respeito das fardas, existem duas, uma branca e outra azul. A branca é considerada um traje de gala e é utilizada e exigida nos “trabalhos” mais importantes, enquanto a farda azul assume um caráter mais informal, sendo usada nos bailados e nos “trabalhos” mais descontraídos. Segundo o pesquisador José Erivan: "O fardamento é um rito de passagem dos mais importantes dentro do Santo Daime. Segundo muitos informantes, é quando se deixa de ser “passageiro e passa a ser tripulante." (OLIVEIRA, 2008, p. 68). (consultar ANEXOS: XII; XIII; XIV E XV).

Não existe um momento específico para o adepto se fardar, esse tempo pode variar muito, entre meses e anos, via de regra, os grupos daimistas esperam pelo menos seis meses antes de fardar um membro, mas esse fardamento pode ocorrer antes disso. A partir do momento em que o seguidor opta por se fardar ele passa a fazer parte efetivamente daquele grupo, tendo responsabilidades, deveres e direitos dentro do grupo. Essas responsabilidades envolvem desde a participação regular nos trabalhos, auxílios que igreja venha a necessitar e participação nos feitiços e mutirões realizados pelo grupo. O fardado ainda, com o passar do tempo, geralmente assume algum posto dentro da organização do ritual. As fardas foram definitivamente estabelecidas em 1957 pelo fundador da doutrina, Raimundo Irineu Serra.

A antropóloga e historiadora Arneide Bandeira Cemin pesquisou as estruturas dos rituais “daimistas” entre os membros do CICLU (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal), também conhecido como linha do Alto Santo e produziu um artigo “Os rituais do Santo Daime: sistemas de montagens simbólicas”, que será utilizado como complemento de informação para este tópico. No artigo a pesquisadora apresenta os tipos de trabalho que acontecem dentro do corpo ritualístico do Santo Daime, são eles: “trabalho de hinário”, “trabalho de feitiço”, “trabalho de concentração”, “missa”, “bailado”, “trabalho de cura”, “trabalho de aniversário”, “trabalho de nascimento”, “trabalho de morte”. (CEMIN, 2002, p. 288-301).

Essas categorias de trabalhos também se adéquam à observação e estudo do autor desta dissertação. O autor visitou o CICLU em cinco de outubro de 2011, não participou de nenhum trabalho, mas conseguiu um depoimento com o orador do CICLU (Alto Santo), Antônio Alves Leitão Neves. Uma visita foi realizada entre os dias vinte e cinco e vinte e seis de julho de 2013, no primeiro centro do CEFLURIS (Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), criado pelo Padrinho Sebastião Mota de Melo, a chamada “Colônia cinco mil”, onde o autor desta dissertação ficou por dois dias onde participou de um “trabalho de cura”, o responsável pelo local na época da visita era o Padrinho Maurílio (consultar ANEXO XVI).

Outro grupo foi visitado entre os dias vinte e vinte um de julho de 2013, este grupo localiza-se em um local chamado de Fortaleza, no município de Capixaba, pertencente ao CEFLI (Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado), uma dissidência do Alto Santo e do CEFLURIS. O CEFLI é liderado pelo Padrinho Luís Mendes do Nascimento, ali ocorreu um “trabalho de hinário” (consultar ANEXO XVII).

O grupo CELIVRE-CS também foi visitado em vinte e quatro de julho de 2013, onde o autor participou de um “trabalho de concentração” (consultar ANEXO XVIII).

No dia seis de julho de 2012 o autor desta dissertação participou do “trabalho de hinário” em homenagem à morte de Raimundo Irineu Serra, onde “O Cruzeiro” foi cantado. O grupo utilizou farda branca e o ritual ocorreu na igreja Estrela Dourada, filiada ao CEFLI, localizada na cidade de Campo Grande, Mato Grosso do Sul, dirigida pelo padrinho Dagoberto Pedroso.

Pensando as categorias apresentadas pela antropóloga Arneide Bandeira Cemin, o autor desta dissertação participou de dois “trabalhos de hinários”, onde em um deles foi cantado o hinário “O Cruzeiro”, de Mestre Irineu Serra, e em outro o hinário “Novo Horizonte” do Padrinho Luís Mendes do Nascimento, além de um “trabalho de concentração” e um “trabalho de cura”. O termo “trabalho” para os daimistas será explicado no próximo tópico, a estrutura do ritual muda de acordo com o tipo de “trabalho” que se pretende na ocasião, como será apresentado nas descrições.

Independente do tipo de “trabalho” que está sendo executado ou o grupo do Santo Daime em questão, alguns elementos sagrados estão sempre presentes, são parte do corpo do ritual em todos os trabalhos. Esses elementos são: *a mesa, o maracá, o hinário e o fardamento*. Eles podem variar de forma de uma igreja para outra, ou de um grupo para outro (CICLU, CEFLURIS, CEFLI), mas sempre estão presentes. Esses elementos foram acrescentados ao ritual no começo das experiências da linha do Santo Daime.

Ao contrário das experiências com o *nixi pae* kaxinawá, os rituais do Santo Daime ocorrem, geralmente, em local fechado, ou parcialmente fechado (com telhado) e iluminado por eletricidade. Apesar de a “mata”, ou a floresta Amazônica ocupar um local de sacralidade central no imaginário daimista, por ser fonte da matéria-prima para o chá, poucos “trabalhos” são praticados ao ar livre. Especificamente, o “trabalho de concentração” do dia 15 de agosto para a Rainha da Floresta, esse “trabalho” é feito ao ar livre e se possível em meio à mata.

Grande parte das igrejas do Santo Daime apresentam três espaços bem definidos para a realização dos rituais. O salão principal, onde localiza-se a mesa (o altar) e as cadeiras para os seguidores se sentarem. Outro espaço é onde o “daime” é servido, geralmente um pequeno cômodo onde a bebida fica armazenada depois de produzida. Algumas igrejas menores não apresentam esse espaço e o chá é servido no salão principal. O terceiro espaço é o local de feitio, onde a bebida é produzida. Esse feitio é todo ritualizado e esse chamado “trabalho de feitio” é o único que ocorre na casa de feitio. Algumas igrejas não produzem sua própria *ayahuasca*, logo, não dispõem desse terceiro espaço e nem executam “trabalhos de feitio”; nesses casos a bebida é fornecida por outra igreja.

Os rituais no Santo Daime seguem um calendário fixo e, diferentemente dos ritos de *nixi pae*, são sempre definidos com antecedência e dificilmente ocorrem sem prévia organização. O cientista da religião e estudioso do Santo Daime comenta em seu trabalho “Tambores para a Rainha da Floresta: A inserção da Umbanda no Santo Daime”, que o calendário daimista segue o calendário dos santos, oriundo do catolicismo popular. “Tanto é que será a partir do calendário de festas aos santos que se estruturará o calendário das práticas rituais daimistas.” (ALVES JUNIOR, 2007, p. 84).

As principais datas em comum dos calendários dos grupos daimistas aqui estudados são: 06 de janeiro, onde é realizado o festejo dos santos reis, onde acontece um “trabalho de hinário” do “Cruzeiro” de Mestre Irineu e os adeptos utilizam farda branca. No dia 19 de março ocorre o festejo de São José, onde novamente é cantado o hinário “O Cruzeiro” e os adeptos usam farda branca, esse trabalho não é realizado pelo grupo do CELIVRE, que segue o calendário do Alto Santo (CICLU). Na sexta-feira santa ocorre outro “trabalho de hinário”, mas o hinário cantado pode variar de um grupo para outro (CICLU; CELIVRE; CEFLURIS; CEFLI), geralmente a opção é o hinário “O Mensageiro” de Maria Damião (antiga seguidora da doutrina, amiga de Mestre Irineu), nesta ocasião usa-se a farda azul. No dia 24 de junho ocorre o festejo de São João e acontece um “trabalho de hinário” onde novamente “O Cruzeiro” é cantado, usa-se farda branca. No dia 06 de julho ocorre o “trabalho” em homenagem à morte de Raimundo Irineu Serra, onde realiza-se a santa missa e canta-se o

hinário “O Cruzeiro”, neste trabalho é exigida a farda branca. Em 02 de novembro acontece um “trabalho de hinário” em homenagem ao dia de finados, aqui os hinários cantados variam muito de um grupo para outro. 08 de dezembro acontece o festejo de Nossa Senhora da Conceição, onde canta-se o hinário “O Cruzeiro” novamente e usa-se farda branca. Para fechar os “trabalhos”, no dia 25 de dezembro, em homenagem ao nascimento de Jesus o grupo canta o hinário “O Cruzeiro” e usa-se a farda branca.

Os historiadores Edward MacRae e Paulo Moreira comentam um pouco a respeito dos primeiros usos desses elementos sagrados e da organização dos rituais na história da doutrina, em sua obra “Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros”. Eles comentam que os “trabalhos” de Irineu no comando do Santo Daime se iniciaram em 1930 e eram quase que exclusivamente voltados à cura (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 142). Primeiramente eram realizados os “trabalhos de cura” às quartas-feiras e aos sábados (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 163). Em 23 de junho de 1935 ocorreu o primeiro “trabalho de hinário”, na véspera do dia de São João (marcando a influência do calendário dos santos para a criação do corpo ritual do Santo Daime) (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 163). “Esse primeiro trabalho de hinário” foi realizado com cinco hinos de Mestre Irineu e com dois hinos de João Pereira e dois de Germano Guilherme (primeiros seguidores do Santo Daime). O grupo ficou cantando os hinos e repetindo-os até o amanhecer e esse foi o primeiro “trabalho de hinário” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 164). Os “trabalhos de missa” receberam um hinário próprio e eram cantados e realizados em cerimônias fúnebres, de 1940 até 1970 o hinário “missa” continha oito hinos e um novo hino foi acrescentado no último dia da vida de Irineu Serra (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 170).

Com relação à *mesa*, que serve como altar para a doutrina, ela foi configurada aos poucos, nela, geralmente encontra-se o hinário que será cantado no dia, por vezes uma bíblia e a cruz de caravaca (cruz com dois braços, consultar ANEXO XIX). No caso da linha do CEFLI, a cruz de caravaca tem três braços ao invés de dois, como uma característica específica deste segmento (consultar ANEXO XX). Segundo Cemin, a *mesa* “localiza-se, via de regra, no centro do salão e é considerado a fonte receptora e transmissora das correntes do astral” (CEMIN, 2002, p. 283). MacRae e Moreira comentam que a *mesa* foi implementada realmente no ritual juntamente com a cruz de caravaca, entre 1938 e 1940. A adoção da cruz “sob denominação de Cruzeiro, hoje obrigatória em todos os trabalhos do culto, é mais um importante esteio simbólico à cristianização das antigas tradições ayahuasqueiras” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 180).

Além da adoção da cruz, nessa época Mestre Irineu propôs aos seus seguidores o uso de fardas e um novo formato para as sessões de festejos, o “bailado”. Foi também neste momento que os maracás são inseridos nos rituais, para marcar o ritmo dos cânticos (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 182). Os bailados são rituais nos quais se baila sob efeito da *ayahuasca*, em comunhão com os ensinamentos do Santo Daime.

A partir deste momento é que o corpo ritual do Santo Daime ganha definições que se mantém até hoje. Como é o caso da separação por sexo, instituída por Mestre Irineu em 1930. Durante o ritual homens e mulheres deveriam ficar separados, em lados opostos da *mesa*. Irineu reservou o lado direito (de quem adentra o salão principal) da mesa para os homens e o lado esquerdo para as mulheres, os jovens e crianças do sexo masculino eram colocadas na cabeceira da *mesa* e as jovens e crianças do sexo feminino na cabeceira oposta. As fileiras eram geralmente ocupadas por ordem de chegada do membro à comunidade, com os mais antigos no começo. Essa estrutura é até hoje adotada pela maioria dos grupos daimistas, percebendo que algumas mudanças ocorreram nesse rearranjo espacial do ritual depois da instituição dos músicos (que ocupam uma fileira na cabeceira da mesa) e da organização hierárquica gerada pelas fardas. Essas graduações hierárquicas iam de soldado a general, aos moldes da hierarquia militar (a qual Irineu estava tão acostumado) (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 180-184).

Vale relatar que até 1940, Mestre Irineu realizava seus rituais sem datas pré-fixadas, sem hinários programados, sem fardas e sem distintivos. A partir de 1940 que os rituais tornam-se mais complexos, regrados e hierarquizados. Os “trabalhos de concentração”, bem como as “festas do mestre” (rituais mais informais e divertidos) não necessitavam de fardas e/ou hierarquizações, mesmo depois de 1940. Neste momento os “trabalhos de concentração” foram instituídos no dia 15 e 30 de cada mês. Em meados de 1930 Irineu desenvolveu o “trabalho de batismo”, onde usa-se sal, água e “daime”. Nesta mesma época foi instituída a “missa” e os “trabalhos de morte”. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 195-196).

Percebe-se que o corpo ritualístico principal do Santo Daime surge entre 1930 e 1948, onde são instituídos os tipos de trabalho, determinados os elementos sagrados que estarão presente nos rituais. Nesta época surgem os primeiros hinos e começam a se definir os primeiros hinários (conjunto de hinos).

O “trabalho de feitio” é o rito onde a *ayahuasca* é produzida, assim como entre os kaxinawá, essa etapa é muito importante e demanda muita responsabilidade. A bebida no Santo Daime é produzida em grupo e todo o seu processo de produção é ritualizado, desde a coleta da matéria-prima na mata, como a preparação dos materiais e fornalhas e a confecção

do chá, do “daime”. Via de regra algum padrinho ou membro mais antigo da comunidade é o encarregado por preparar a bebida, ato que ele não executa sozinho. O “trabalho de feitio” geralmente ocorre nas igrejas onde existe plantio da folha rainha e do cipó mariri, ou seja, onde há espaço para cultivar as matérias-primas necessárias para a produção da bebida. As igrejas mais antigas, como o Alto Santo, a Colônia Cinco Mil, a Fortaleza e o CELIVRE-CS tem uma reserva de matéria-prima grande e a produção da bebida ocorre nas próprias igrejas, norteadas pelo ritual de feitio. Nas igrejas menores, onde não existe o plantio das matérias-primas o “trabalho de feitio” não ocorre e a *ayahuasca* que chega nesses lugares é produzida em centros ou igrejas maiores. Seja onde for produzido, o “daime” sempre é confeccionado no “trabalho de feitio”.

O processo é basicamente como descrito no primeiro capítulo, colhe-se a folha (chacrona/rainha) e o cipó (mariri/jagube) e coloca os dois elementos em decocção (para ferver em água) e leva ao fogo entre quatro e doze horas (dependendo do grau de apuração e concentração desejada). Os membros da Colônia Cinco Mil desenvolveram um estágio hiperconcentrado da bebida, o qual eles chamam de “gel”. A *ayahuasca* fica tão concentrada depois de aproximadamente vinte horas de fogo que deixa de ser líquida e passa para um estágio sólido, atingindo uma consistência de goiabada ou maria-mole. Nesta forma de preparar a bebida seus efeitos tornam-se mais poderosos e este tipo de “daime” só é utilizado em ocasiões especiais. Seu uso é mais comum entre os membros do CEFLURIS, pelo fato de que essa forma de preparar a bebida difere da receita original preparada por Mestre Irineu. O Alto Santo não aprecia o “gel” e entendem essa alteração no preparo da bebida como algo desnecessário, e o seu uso é desaconselhando, para eles não há motivo para alterar a receita do Mestre.

Luiz Mendes do Nascimento (consultar ANEXO XXI), padrinho do CEFLI, comenta a respeito do uso do tabaco e de outras plantas. Segundo ele o tabaco era usado ainda na década de 1960. Irineu Serra ao preparar a *ayahuasca* acrescia aos ingredientes o tabaco, provavelmente por influência indígena. Os relatos comentam que geralmente o tabaco era soprado dentro do “daime” quando este estava sendo produzido, ou era utilizado depois que a bebida estivesse pronta. Alguns relatos comentam que por vezes Irineu soprava a fumaça do tabaco dentro do “daime” já pronto, pouco antes de a pessoa beber. Aparentemente esse uso do tabaco estaria associado aos processos curativos. Outras plantas também eram utilizadas em conjunto com o “daime”, como é o caso do chá de erva cidreira, rapé (feito de tabaco, sementes de imburana, erva-doce, cravo, pião e cabacinha), caissúma (bebida indígena feita

de macaxeira, erva-doce e gengibre fermentados), entre outros. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 139-142).

O feitio da bebida é uma parte muito importante dentro do Santo Daime e é visto como um ato de extrema responsabilidade. Os seguidores utilizam os ensinamentos deixados por Mestre Irineu para preparar a bebida, mas sempre um ou outro membro tornam-se especialistas em produzir o “daime”, e eles geralmente tomam essa responsabilidade para si. Via de regra os membros mais antigos do grupo, ou o padrinho são os responsáveis por coordenar o feitio da bebida, no entanto a atividade é realizada de forma coletiva e todos os membros (especialmente os fardados) são convocados para participar do “trabalho”. O “Trabalho de feitio” envolve também o cântico de hinos, a utilização da bebida, o uso do maracá, tudo enquanto a bebida está sendo produzida. Os daimistas tomam o “daime” ritualmente inclusive para produzir mais “daime”.

O mito de origem do Santo Daime tem uma influência direta nos rituais da doutrina, os elementos míticos podem ser encontrados nos hinos e no imaginário do grupo. Segundo as informações colhidas em campo e boa parte dos trabalhos apresentados até esse momento nesta dissertação, especialmente na obra “Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros” dos historiadores Edward MacRae e Paulo Moreira, que trata especificamente da vida desse personagem que fundou a linha do Santo Daime, Irineu Serra é um maranhense que foi para o Acre a procura de melhores oportunidades e condições de vida. Ele teria chegado em terras acreanas em 1912, indo para a cidade de Xapuri, onde ele teria se alistado na comissão de limites de fronteira, que determinaria as fronteiras entre Brasil e Peru. Foi nessa experiência de demarcação de fronteiras que Irineu conheceu o território do Acre.

A iniciação ayahuasqueira de Irineu Serra é muito comentada entre os membros do Santo Daime, apesar de as informações não serem precisas e se apresentarem de maneira nublada ou incompleta. Segundo boa parte das bibliografias e seguindo o relato do filho de criação de Mestre Irineu, Paulo Serra, Irineu teria tomado *ayahuasca* pela primeira vez enquanto fazia parte da Comissão de Limites, nas palavras de Paulo Serra<sup>69</sup>:

(...) Quando ele chegou lá na Praça Paris de São Luís, tava aquela multidão de gente se inscrevendo para vir para o Acre. Disseram para ele que no Acre ganhava muito dinheiro, como que arrastando com o gambito, como se estava roçando e puxando mato com o gambito. Aí, ele se interessou por aquilo, lembrou do conselho do tio e veio. Quando ele chegou em Manaus, ele é sorteado pra vir pra cá, cortar seringa que ele achava bonito, dizia que aqui tava muita coisa e tal. Quando ele chegou em Boca do Acre, no estado do Amazonas, contrataram ele para a Comissão de Limites, aí ele subiu pelo Riu Purus e foi subindo para tirar o limite do Acre com o Peru por esse

---

<sup>69</sup> A entrevista encontra-se na obra “Eu Venho de Longe: Mestre Irineu e seus companheiros” e foi concedida aos autores em 14 de março de 2007.

meio mundo. Ele foi subindo até Serra do Moa, Juruá e de lá cortou para o Peru aonde ele tomou daime pela primeira vez com os Incas. Entendeu, aoasca. Aí, ele conheceu aoasca, lá ele tomou umas duas vezes. De lá ele já cortou para o rumo de Assis Brasil, ele veio descendo até quando chegou em Brasileia. Foi quando ele encontrou com André Costa, Zé Costa e Antônio Costa, dois irmãos e um primo. Aí foi que ele começou a tomar a aoasca novamente (...). (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 84-85)

Neste relato, seu filho de criação comenta que o primeiro contato de Irineu com a *ayahuasca* teria sido no Peru, com os “Incas”, e posteriormente ele teria adentrado mais no universo da bebida junto a seus parentes, Antônio Costa e André Costa. Os rastros históricos apresentados pelos historiadores Edward MacRae e Paulo Moreira apontam que esses “incas” provavelmente teriam sido seguidores do “vegetalismo”, uma prática xamanística de uso mestiço, muito comum no Peru, Bolívia e Colômbia. Nesta prática os usuários bebem a *ayahuasca* e também cantam espécies de hinos, denominados “ícaros”, que tem relação com chamados de entidades indígenas e mestiças. Irineu teria associado essas práticas ao demônio (provavelmente pela sua influência cristã), mas teria visto na *ayahuasca* algo bom que ele quis aproveitar para o “bem” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 87-90).

De qualquer forma, os rastros históricos seguidos por esses pesquisadores mostram que provavelmente Irineu teria tido seu primeiro contato com a bebida neste contexto “vegetalista”, mas depois dessas primeiras experiências ele teria conversado com os irmãos Costa (que seriam seus parentes distantes) para aprender como produzir a bebida. Os relatos com os quais o autor desta dissertação teve contato não deixam claro se em sua primeira experiência com a bebida os irmãos Costa já estavam presentes ou não.

Nos estudos de Moreira e Macrae, fica claro que Irineu teve certa aversão à maneira como eram feitos os rituais *ayahuasqueiros* “tradicionais”, oriundos do “vegetalismo” peruano. Como Irineu carregava crenças provenientes do catolicismo popular, ele não conseguiu aceitar facilmente o uso da bebida e os rituais caboclos. MacRae e Moreira comentam sobre isso em sua obra: “(...) fica evidente que a concepção negativa sobre a natureza do uso tradicional persistiu no pensamento do próprio Irineu” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 92). Os autores ainda ressaltam que para aceitar o uso da bebida, Mestre Irineu adaptou seu uso para uma prática mais cristã.

No caso de Mestre Irineu, veremos como, ao longo do desenvolvimento de sua doutrina, ele paulatinamente foi descartando ou dando menor ênfase aos traços de origem indígena que até então caracterizavam o uso tradicional da *ayahuasca* ou *huasca*, tais como o uso de “chamados” e do tabaco, assim como a invocação de seres claramente externos ao panteão católico, como Currupiraguá ou Papai Paxá. (...) Em seu lugar, adotou o canto de hinos, e outras práticas mais próximas das tradições cristãs. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 59)

Ao abandonar o uso do tabaco, por exemplo, Irineu abre mão da influencia da prática tradicional peruana, cabocla, afastando-se das raízes indígenas que influenciaram a criação do Santo Daime. Tanto que no corpo de ritos que Irineu deixa como legado para a doutrina do Santo Daime, não consta o uso do tabaco, nem de nenhum outro elemento que não seja o próprio “daime”. Nos trabalhos de campo foi percebido que alguns membros, especialmente do grupo do CEFLURIS e do CEFLI ainda fazem uso do tabaco e do rapé, mesmo que paralelo ao ritual, sem incorporar esses elementos no rito propriamente dito. As entidades indígenas/caboclas também aparecem apenas nos primeiros hinos e pouco se comenta a respeito delas e sua posição no imaginário daimista. Nas palavras de MacRae e Moreira: “Isso não significa que as práticas do *vegetalismo* tenham sido totalmente negadas por Irineu, mas sim ressignificadas dentro do contexto do Daime.” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 89).

O mito continua a partir do ponto em que Irineu aprende a preparar a *ayahuasca* com os irmãos Costa e então faz uma sessão própria, onde tem suas primeiras experiências independentes com a bebida. Sobre esses eventos, o padrinho da Fortaleza (CEFLI) Luís Mendes do Nascimento comenta em entrevista concedida em 1992. A entrevista pode ser consultada na obra “Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros”, de Edward MacRae e Paulo Moreira:

Aí, Antônio Costa viajou. O Mestre ficou. Na ansiedade de tomar o daime, ele resolveu preparar. Fez como Antônio Costa tinha dito. Pegou o cipó, preparou, juntou a fola, e cozinhou. Quando foi tomar, ele teve um receio. E resolveu não tomar sozinho. “Melhor esperar pelo Antônio Costa”, pensou. Quando ele chegou, o Mestre lhe ofereceu a bebida. Os dois tomaram, Antônio Costa ficou na sala, o Mestre lá dentro, no quarto. Quando começaram a mirar Antônio Costa lhe disse: “Tem uma senhora conversando comigo e ela me falou que foi sua companheira desde que você saiu do Maranhão. Ela te acompanhou até aqui.” O Mestre não entendeu, porque ele tinha viajado sozinho. Perguntou: “Como é o nome dela?” “Ela está dizendo que se chama Clara. Tu te prepare, pois ela mesma vem conversar contigo.” Terminado o trabalho, ele ficou ansioso para tomar outra vez e encontrar-se com ela. Na próxima vez, depois de tomar o daime, ele armou a rede de modo que a vista dava acesso para a Lua. Parece que estava cheia, ou quase cheia. Era uma noite clara, muito bonita. E quando ele começou a mirar muito, deu vontade de olhar para a Lua. Quando olhou, ela veio se aproximando, até ficar bem perto dele, na altura do teto da casa. E ficou parada. Dentro da Lua, uma Senhora, sentada numa poltrona, muito formosa e bela. Era tão visível, que definia tudo, até as sobrancelhas, nos mínimos detalhes. Ela falou para ele: “Tu tem coragem de me chamar de Satanás?” “Ave Maria, minha Senhora, de jeito nenhum!” “Você acha que alguém já viu o que você está vendo agora?” Aí, ele vacilou, pensando que estava vendo o que os outros já tinham visto. “Você está enganado. O que você está vendo nunca ninguém viu. Só tu. Agora, me diz: quem você acha que eu sou?” Diante daquela luz, ele disse: “Vós sois a Deusa Universal!” “Muito bem. Agora, você vai se submeter a uma dieta. Para tu poder receber o que eu tenho para te dar.” A dieta era passar oito dias comendo macaxeira insossa. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 91-92)

Esse é o relato mítico das primeiras experiências de Irineu Serra com a *ayahuasca*. Em outro relato, de um dos mais antigos membros do Santo Daime, senhor Francisco Granjeiro, comenta que a mulher de dentro da Lua teria perguntado a Irineu Serra se a bebida era o diabo, ele teria negado, e então ela teria perguntado se a bebida era uma cobra e ele teria novamente negado. Essa versão pode trazer uma aproximação dos imaginários daimista e kaxinawá. Lembrando que no *nixi pae* a *ayahuasca* foi ensinada pelo povo-jiboia. Possivelmente entre os “vegetalistas” a crença no povo-jiboia ou em entidades relacionadas à cobras tenha vindo dos índios da região, onde poderia haver uma influência do imaginário kaxinawá” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 92-93).

A partir de então Irineu teria se submetido à dieta sugerida por Clara, a mulher da “miração”. Ele fica na mata por oito dias apenas bebendo *ayahuasca* e comendo mandioca insossa. Nesta experiência diz-se que depois do quarto dia ele nem mais precisava tomar o “daime” para “mirar”, para entrar na “força” e estava constantemente neste estado de alteração. Nesse período Clara teria aplicado uma série de testes para Irineu, que foi cumprindo-os, os relatos sobre o mito dizem que esses testes eram relacionados a percepção, resistência (física e espiritual) e capacidade de aprendizado. Até que por fim, no oitavo dia Clara se mostrou para ele dizendo: “Olha, eu sou a tua Mãe, a Virgem da Conceição, te acompanho desde pequeno, quando nasceu no Maranhão” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 99), depois da revelação ela teria dado a Irineu a missão de curar e doutrinar o mundo todo e sua ferramenta seria o “daime”, a *ayahuasca*.

A partir desse mito, Mestre Irineu teria começado seu trabalho, de doutrinar e curar o mundo. Seus ensinamentos estão contidos nos hinos, que atuam como um código onde estão todos os valores e princípios que ele acreditava serem “bons”, ou dignos da Virgem da Conceição. No Santo Daime os ensinamentos estão contidos nos hinos.

Os hinos são “recebidos” do astral, são enviados a alguma pessoa do grupo e ela mostra aos demais. Esses recebimentos são especiais e funcionam como uma ligação direta com o plano espiritual. Mestre Irineu “recebeu” um hinário de cento e vinte e nove hinos, que ele chamou de Cruzeiro, e é ali que ele colocou todos os ensinamentos que recebeu de Clara (Virgem da Conceição) e de todos os seres do astral. O Cruzeiro é o hinário mais antigo e estimado no Santo Daime, no entanto outros membros também “receberam” e continuam “recebendo” hinos. Mais sobre esse processo de “recebimento” dos hinos será tratado no capítulo três.

Por fim, a última característica a ser apresentada dentro dos rituais do Santo Daime é a organização das pessoas, os cargos ocupados pelos membros. Existem, de maneira geral, em

cada grupo do Sando Daime: a) o dirigente de mesa, que seria a pessoa que comanda o trabalho, geralmente os padrinhos ocupam essa função, mas não raro outros membros também o fazem, ele determina as outras funções e coordena o trabalho. b) Comandante da ala masculina e da ala feminina, é a pessoa que coordena os fiscais e zela pelo bom “trabalho” de todos da sua ala, nem sempre esta função é exercida e em algumas igrejas ela nem existe. c) Fiscais de Salão, são as pessoas que organizam o salão, coordenam o bailado, cuidam das velas, da água e do atendimento aos que não estão se sentindo bem. Dependendo da movimentação no salão (quantidade de pessoas, duração, quantidade de pessoas a serem atendidas) pode haver mais de um. Posicionam-se, geralmente, ao lado da porta da igreja, no lado de dentro, o homem à direita e a mulher à esquerda. d) Despachantes, são os responsáveis por servir o “daime”. e) Músicos, mais frequentes entre os homens, são os responsáveis por tocar os hinos, fazer a musicalidade acontecer, entre os instrumentos mais comuns em um trabalho do Santo Daime são o violão, o tambor e o maracá. f) Puxadoras, são as pessoas responsáveis pelo estudo detalhado do canto para, nos trabalhos “puxarem”, ou seja, cantarem a primeira estrofe do hino, definindo nesse momento a altura, o tom, o timbre, etc. Espera-se dessas pessoas, que geralmente são mulheres, que também segurem o canto, pois os “trabalhos” podem demorar várias horas, o que faz com que aconteça um revezamento (OLIVEIRA, 2008, 64-65).

### 2.3.2 Descrição dos Trabalhos

Neste tópico serão descritos os “trabalhos” realizados no Santo Daime, como comentado o autor desta dissertação participou de dois “trabalhos de hinários”, um “trabalho de concentração” e um “trabalho de cura”. Essas participações ocorreram em quatro grupos do Santo Daime. Vale lembrar que cada grupo tem características próprias para realizar seus “trabalhos”, sendo que o CICLU (Alto Santo) busca uma proximidade maior com as determinações e regras designadas pelo fundador Raimundo Irineu Serra.

O autor participou de um “trabalho de concentração” no grupo conhecido como CELIVRE-CS (Centro Livre Caminho do Sol), que é independente, mas mantém uma relação muito estreita com CICLU (Alto Santo), inclusive faz todos os “trabalhos” aos moldes do Alto Santo. O Centro Livre Caminho do Sol localiza-se na cidade de Rio Branco, no estado do Acre, na rua do tucumã, a rodovia AC-40 no bairro Santa Maria, a construção não

apresentava nenhum número e ninguém do Centro sabia dizê-lo, mas essa região tem poucas casas e o trabalho com o “daime” é bem conhecido, todos sabiam indicar onde era a casa (consultar ANEXO XXII).

A visita ocorreu no dia vinte e quatro de julho de 2013. Em uma quarta-feira, via de regra os trabalhos de concentração ocorrem nos dias quinze e trinta de cada mês, no entanto esse trabalho foi adiantado pelo fato de que no dia trinta deste mês a maior parte do grupo não estaria em Rio Branco.

O “trabalho de concentração” se iniciou às vinte horas na pequena casa nos fundos do lote, havia dezesseis pessoas participando do trabalho, o que era suficiente para lotar o local e duas pessoas sempre precisavam posicionar-se na porta ou fora da construção. Foram dez homens e seis mulheres.

No interior da pequena casa estava posicionada a mesa (o altar) e ao redor dela as cadeiras, tomando o restante do espaço da casa. Eram quinze cadeiras, seis ao redor da mesa e outras sete circundando-as com mais um sofá de dois lugares no canto esquerdo da construção. Uma das cadeiras, na cabeceira da *mesa* não foi ocupada por ninguém, simbolizando que ali estaria Mestre Irineu, representando a sua presença.

A *mesa* era pequena e sobre ela estavam três garrafas de “daime”, dois vasos de flores, uma vela ao centro, e uma *cruz de caravaca* feita de madeira, uma cruz com dois braços. Atrás da mesa, que estava encostada na parede, fixavam-se cinco quadros, sendo dois deles com imagens de mestre Irineu, outros dois representando Leonel Granjeiro (padrinho do CELIVRE) e sua família, e um terceiro com uma foto de Leonel e alguns outros antigos membros do Santo Daime (consultar ANEXO XXIII). Ainda uma placa com as inscrições “hei de vencer” localizava-se sobre a *mesa*, essa era uma das frases que Irineu frequentemente falava para seus discípulos.

Um “trabalho de concentração” é um trabalho ordinário da doutrina e para ele o grupo estava utilizando a farda azul, mas como estava muito frio no dia, blusas foram vestidas por cima das fardas, descaracterizando um pouco a uniformidade plástica do ritual. Ele é caracterizado por conter longos períodos de silêncio, que devem ser dedicados à meditação e à concentração mental, buscando entender a si próprio e auto avaliar-se, como bem destaca o padrinho Leonel em depoimento oral (consultar ANEXO XXIV).

Neste dia específico (24 de julho de 2013) o ritual iniciou-se com todos fazendo o sinal da cruz, seguida por orações, três “pai nossos” e três “ave-marias” intercalados, então é servido o “daime”, uma dose em um copo descartável de tamanho médio (200 ml). Após a ingestão da bebida todos sentaram-se e ficaram em silêncio, meditando e sentindo os efeitos

da bebida, após uma hora e meia todos levantaram-se, conduzidos pelo o dirigente de mesa (padrinho Leonel) e cantaram os últimos dez hinos do hinário “O Cruzeiro” de mestre Irineu, terminada a cantoria, foi servida a segunda dose de “daime” e seguiu-se mais uma hora e meia de silêncio e concentração sentados nas cadeiras. Após essa hora e meia todos levantaram-se (novamente conduzidos por Leonel) e novamente as preces foram feitas, três “pai nossos” e três “ave-marias” intercalados, e por fim uma outra oração foi pronunciada, chamada de “Chave de Encerramento”:

Em nome de Deus Pai todo poderoso, da Virgem Soberana Mãe, de Jesus Cristo Redentor, do Patriarca São José e de todos os Seres divinos da corte celestial, com a ordem do nosso Mestre Império Juramidam está encerrado o nosso trabalho de hoje, meus irmãos e minhas irmãs. Louvado seja Deus nas alturas”, ao que todos respondem: “para que sempre seja louvada nossa Mãe, Maria Santíssima, sobre toda a humanidade, amém, Jesus, Maria e José.<sup>70</sup>

E encerrou-se o “trabalho de concentração”, depois disso foram recolhidas as garrafas de *ayahuasca* e foi servida uma sopa de canjica e pão, para os que sentissem necessidade de comer. Durante a alimentação experiências foram trocadas a respeito das “mirações”, das alterações causadas pela bebida, essas experiências eram compartilhadas e comentadas por todos, especialmente pelo padrinho Leonel, que atuava como um conselheiro para os demais.

Foi constatado que neste “trabalho” os cargos de “comandante da ala masculina ou de ala feminina”, os “fiscais de salão” e os “músicos” não estavam presentes, o que fez com que os hinos cantados fossem apenas acompanhados de vozes, sem nenhum instrumento para traçar uma melodia. A função de “despachante” foi exercida por Clóvis, um velho seguidor do CELIVRE, ele que serviu “daime” para os demais. As “puxadoras” estavam presentes, duas mulheres que não quiseram ter seus nomes expostos ficaram encarregadas de iniciar o cântico dos hinos, puxando a fila do cântico. O ritual demorou pouco mais que quatro horas.

Além do “trabalho de concentração”, O autor participou de um “trabalho de cura” no grupo conhecido como CEFLURIS (Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), localizado a nove quilômetros do centro de Rio Branco, Acre, na estrada de Porto Acre, km 5, nº 3810 (consultar ANEXO XXV). A visita ocorreu no dia vinte e cinco e vinte e seis de julho de 2013, em uma quinta-feira e em uma sexta-feira. O “trabalho de cura” ocorreu na noite do dia vinte e cinco para o dia vinte e seis.

O “trabalho de cura” se iniciou às vinte e uma horas na igreja central do terreno, havia quarenta e duas pessoas participando do trabalho, sendo vinte e quatro homens e dezoito

---

<sup>70</sup> Oração ensinada por Leonel Granjeiro em depoimento dia 24 de julho de 2013 ao autor desta dissertação.

mulheres. O interior da igreja não pôde ser fotografado. A *mesa* era bem grande e se localizava no centro da construção, na cabeceira da mesa encontrava-se uma cadeira que não foi ocupada por ninguém (dedicada a Mestre Irineu), ao redor da *mesa* encontravam-se vinte e duas cadeiras, onze de cada lado. Outras trinta cadeiras encontravam-se enfileiradas ao lado direito da *mesa* e outras trinta ao lado esquerdo da *mesa*.

Na *mesa* estavam inúmeros vasos de flores, muitas velas espalhadas e uma enorme *cruz de caravaca* feita de madeira pesada encontrava-se no centro. Sobre a mesa ainda estava um porta retrato com a figura de Raimundo Irineu Serra. O “daime” era servido em uma parte afastada no interior da igreja, em uma bancada encontravam-se muitas garrafas que aos poucos iam sendo repostas. Dois homens ocupavam os cargos de despachantes e duas filas foram formadas, uma para os homens e outra para as mulheres.

Um “trabalho de cura” pode ser considerado um “trabalho” ordinário da doutrina, geralmente ocorrem às quartas-feiras e/ou aos sábados, mas pode variar de acordo com cada grupo, no caso em questão o “trabalho” ocorreu de quinta-feira para sexta-feira. O grupo estava utilizando a farda azul.

O ritual destes dias (25 e 26 de julho de 2013) iniciou-se com o dirigente de sessão anunciando vários nomes de pessoas (fardadas ou não) que estavam precisando de algum tipo de cura, posteriormente ele perguntou aos adeptos se havia alguma outra pessoa que eles gostariam de acrescentar para receber as energias daquele “trabalho”, os adeptos falaram alguns nomes. Terminada a sessão de nomes para a cura, o dirigente falou alguns nomes de pessoas que haviam “feito a passagem”, que haviam morrido e pediu energias para eles também. Todos fizeram o sinal da cruz e iniciaram-se as orações, três “pai nossos” e três “ave-marias”, então foi servido o “daime”, uma dose em um copo descartável de tamanho médio (200 ml) para cada um, a dose das mulheres era ligeiramente menor.

Após a ingestão da bebida todos se sentaram e esperaram os cânticos começarem, muitos hinos relacionados à cura, retirados de vários hinários foram cantados. Um hino que em especial parece ter causado um intenso processo de cura pela “limpeza” ou “peia” (termo utilizado para designar as reações de vômito e diarreia causadas pela *ayahuasca*) foi o hino Maraximbé, recebido por João Pereira, neste hino, das quarenta e duas pessoas apenas nove permaneceram até o final do hino, as demais se retiraram para vomitar ou defecar. O processo posteriormente foi comentado e os adeptos comentam a respeito da entidade Maraximbé, relacionada à disciplina e à cura. Um dos seguidores comenta que cada vômito causado é uma chicotada de Maraximbé.

Foi servida a segunda dose de “daime” e seguiram-se mais alguns hinos aleatórios. Após essa hora e meia todos se levantaram e preces foram feitas, três “pai nossos” e três “ave-marias”, os nomes dos necessitados de cura foram repetidos pelo líder de sessão (que na ocasião era o padrinho Maurílio).

Vale ressaltar que neste “trabalho de cura” todos os cargos puderam ser observados em plena ação. O dirigente de mesa, também chamado de líder de sessão coordenou o “trabalho”, determinando quais hinos seriam cantados e o momento de tomar as doses de *ayahuasca*. Este cargo foi ocupado pelo padrinho do grupo. O comandante da ala masculina e da ala feminina puderam ser percebidos na organização dos membros nas cadeiras. Os mais antigos ocuparam os locais da *mesa* ou mais próximo da mesa, enquanto os novatos sentaram-se mais afastados da *mesa*. Os três fiscais de salão cuidaram das velas, sempre reacendendo as que apagavam e fornecendo água e auxílio e apoio aos que não estavam se sentindo bem. No momento do hino Maraximbé os três fiscais estavam passando mal e precisaram ser atendidos pelos comandantes das alas. Havia três músicos homens, que foram os responsáveis por tocar a melodia dos hinos apresentados pelo líder de sessão. Eles tocavam dois violões e três tambores e sentavam-se em uma das extremidades da *mesa* (naquela oposta à cadeira destinada a Irineu Serra). Fato curioso é que todos os membros sentados à *mesa* tocavam maracás. As “puxadoras” eram duas e estavam sentadas à *mesa* e foram responsáveis por cantarem a primeira estrofe de cada hino proposto pelo líder de sessão. O “trabalho” durou sete horas e meia.

Nos dias 20 e 21 de julho de 2013 o autor desta dissertação participou de um “trabalho de hinário” junto ao grupo que se localiza no local denominado Comunidade Fortaleza que se localiza próxima às margens do Rio Xipamano, na fronteira do Brasil com a Bolívia, numa área do Projeto de Assentamento São Gabriel lote 62, Ramal Eletrônico Km 15 (consultar ANEXO XXVI). O grupo pertencente ao CEFLI (Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado), uma dissidência do Alto Santo e do CEFLURIS. Os “trabalhos de hinário” geralmente são uma forma de homenagear a pessoa que recebeu o hinário ou buscar de alguma forma os ensinamentos recebidos e repassados (nos hinos) por ela.

O “trabalho de hinário” se iniciou às dezessete horas e quarenta minutos e ocorreu na varanda de uma casa ao lado da igreja da Fortaleza, provavelmente devido ao pequeno número de participantes. Essa é a casa onde vive Saturnino do Nascimento, filho do padrinho do CEFLI, Luís Mendes do Nascimento, no entanto nenhum dos dois estava presente. O ritual ocorreu com nove pessoas, quatro homens e cinco mulheres.

Apesar de o ritual ter ocorrido fora da igreja, a *mesa* foi trazida até lá (consultar ANEXO XXVII). Na varanda da casa estava posicionada o altar e ao redor dele foram postadas dez cadeiras, uma das cadeiras, na cabeceira da *mesa* não foi ocupada por ninguém, da mesma forma que nos outros “trabalhos” supracitados, ela estaria simbolizando o local destinado à Mestre Irineu.

A *mesa* era pequena, ainda menor do que aquela apresentada no “trabalho” do CELIVRE descrita acima. Sobre ela encontrava-se as duas garrafas de “daime” que foram servidas durante o “trabalho”, um vaso de flor, uma vela colocada dentro de uma garrafa de vidro e uma *cruz de caravaca*, feita de madeira e um porta-retratos com uma foto de Mestre Irineu.

Nesta ocasião aconteceu um “trabalho de hinário”, onde foram cantados os hinos recebidos pelo padrinho Luís Mendes do Nascimento, compilados em seu hinário intitulado “Novo Horizonte”, o grupo utilizou a farda azul. O ritual iniciou-se com todos fazendo o sinal da cruz, seguida por orações, um “pai nosso” e uma “ave-maria”, logo após foi servido o “daime”, uma dose em um copo descartável de tamanho médio (200 ml) para cada um. Após ingerir a *ayahuasca* todos se sentaram e logo iniciou-se a cantoria dos hinos, quem estava coordenando o ritual era Suzi, neta de Luís Mendes do Nascimento.

O hinário Novo Horizonte tem quarenta e três hinos e todos eles foram cantados, na ordem proposta pelo hinário. Decorrido cerca de três horas, próximo do cântico do hino trinta o grupo sentou-se e novas preces do “pai-nosso” e da “ave-maria” foram pronunciadas, terminadas as preces, a cantoria do hinário começou até que terminasse. Terminado o hinário, novas preces encerraram o ritual. O rito demorou pouco mais do que cinco horas e apenas uma dose de “daime” foi servida.

Neste “trabalho de hinário” apenas o cargo de dirigente de mesa foi exercido por Suzi. Os demais cargos, como comandantes das alas masculina e feminina, os fiscais de salão, os músicos e as “puxadoras” não estavam presentes. Provavelmente por conta do pequeno número de pessoas participantes do “trabalho”.

O último trabalho daimista que o autor desta pesquisa participou foi no dia seis de julho de 2012, no “trabalho de hinário” em homenagem à morte do fundador do Santo Daime, Raimundo Irineu Serra, onde ocorreu uma Santa Missa e a compilação de hinos intitulada “O Cruzeiro” foi cantada. Para este “trabalho” o grupo utilizou farda branca e o ritual ocorreu na igreja Estrela Dourada, filiada ao CEFLI (que tem como sede principal a Fortaleza), localizada na cidade de Campo Grande, Mato Grosso do Sul, dirigida pelo padrinho Dagoberto Pedroso (consultar ANEXO XXVIII).

O “trabalho de hinário” ocorreu no salão principal da igreja do CEFLI denominada Estrela Dourada e se iniciou às vinte horas e trinta e cinco minutos, do ritual participaram quarenta e três pessoas, vinte homens e vinte e três mulheres.

No centro do salão da igreja encontrava-se a *mesa*, desta vez de tamanho grande, tendo mais de dois metros e meio de comprimento por um metro e meio de largura. Sobre ela encontravam-se algumas imagens de Raimundo Irineu Serra, muitas velas e flores e um exemplar impresso do hinário “O Cruzeiro” e a *cruz de caravaca*, belamente entalhada em madeira.

Ao redor da *mesa* doze cadeiras estavam posicionadas, duas na cabeceira, uma desocupada durante todo o ritual, representando a presença e direção de Mestre Irineu (mesmo do astral) e outra ocupada pelo dirigente de mesa e padrinho do grupo, Dagoberto Pedroso. Mais cinco cadeiras ocupavam as laterais da mesa em cada lado, totalizando dez. Sentados nessas cadeiras rentes à mesa encontravam-se os membros mais velhos do grupo do Estrela Dourada, do lado esquerdo da mesa estavam as mulheres e do lado direito da mesa encontravam-se os homens.

Neste dia aconteceu o “trabalho de hinário” onde foram cantados os hinos recebidos pelo próprio Raimundo Irineu Serra, compilados no hinário intitulado “O Cruzeiro”, o grupo utilizou a farda branca. O ritual iniciou-se com todos fazendo o sinal da cruz, seguida por orações, três “pais nossos” e três “ave-marias”, logo após foi servido o “daime” na casinha de despacho no fundo do salão por dois despachantes masculinos, cada um servindo em uma lateral da casa, uma fila para homens e outra para mulheres.

A dose de *ayahuasca* servida veio em um copo americano de vidro de tamanho médio (200 ml) para cada um. Após ingerir a *ayahuasca* todos retornaram aos seus lugares e sentaram-se para que se iniciassem as homenagens ao fundador Irineu Serra. Logo iniciou-se a cantoria do hinário, quem coordenou o ritual foi o dirigente de mesa e padrinho do Estrela Dourada, Dagoberto Pedroso.

O hinário “O Cruzeiro” tem cento e vinte e nove hinos e todos eles foram cantados, na ordem proposta pelo fundador. Decorrido cerca de duas horas outra dose de “daime” foi despachada novamente em filas, no momento do despacho os hinos continuam a ser cantados. Quase no meio do hinário todos devem se levantar e os fiscais de salão (que eram dois neste dia) entregaram uma vela para cada pessoa e acenderam-na. Neste momento algumas orações foram pronunciadas e homenagens a Irineu foram prestadas. Terminado esse momento o hinário é retomado até o seu final. Em sua totalidade o ritual durou mais de doze horas.

O cargo de dirigente de mesa foi exercido pelo padrinho Dagoberto. Os cargos de comandantes das alas masculina e feminina foram evidentes e necessários para a organização do “trabalho”, os fiscais de salão foram responsáveis por cuidar dos demais e por auxiliar a organização do rito. Os músicos encontravam-se em uma fila de cadeiras imediatamente na frente da *mesa* e eram em um número de seis. Dois com violões, três com tambores e um com maracá. Os demais adeptos localizavam-se nas cadeiras organizadas atrás de cada uma das laterais da mesa, seguindo uma fila de cadeiras, tendo trinta para cada lado. Os mais velhos sentavam-se mais próximo da *mesa* e os mais novos sentavam-se mais distante, respeitando uma organização dos que já eram casados e dos que não eram. Os não fardados foram posicionados um pouco mais distante da *mesa*, ainda divididos entre homens e mulheres. Cerca de dez pessoas tocaram maracá. As “puxadoras” estavam presentes e espalhadas entre as mulheres. Os despachantes ocupavam lugar no salão e no momento de servir a *ayahuasca* dirigiam-se a casa de despacho, os dois eram do sexo masculino.

Assim foram as experiências de participação nos “trabalhos” daimistas do autor desta dissertação. Essas informações vêm com o intuito de descrever *como* os grupos do Santo Daime utilizam a bebida e de que forma organizam e estruturam seus rituais. Os hinos são peça fundamental para que os “trabalhos” no Santo Daime ocorram, são neles que estão inseridos os valores e princípios éticos da doutrina. Mais sobre os hinos será apresentado no capítulo três. Onde serão apresentados alguns hinos que foram cantados nessas experiências supracitadas.

### 3. HINOS, CÂNTICOS E IMAGENS – AYAHUASCA EM TRÂNSITO

Neste tópico serão apresentadas as produções culturais dos dois grupos que fazem o consumo *religioso* do psicoativo *ayahuasca*. Ambos os grupos têm uma relação profunda com a música e seus produtos culturais são justamente hinos e cânticos. Hinos do Santo Daime e cânticos kaxinawá; ainda serão apresentadas algumas imagens que têm relação com os cânticos.

#### 3.1. Hinos

O psicoativo denominado *ayahuasca* assume um papel central nos grupos religiosos apresentados nesta pesquisa. Como já visto, é a partir da alteração de consciência causada pela bebida que os membros do Santo Daime fazem suas experiências religiosas. O daime (bebida) atua como um veículo no interior desta experiência religiosa, possibilitando aos adeptos de vislumbrarem coisas e seres que só podem ser percebidas com a alteração da consciência causada pelo chá. É nesse estado, através dos hinos, dos cânticos vindos do “astral” ou do plano espiritual que eles recebem suas instruções. Sobre a *ayahuasca* como veículo espiritual o orador do grupo daimista do Alto Santo, Antônio Alves Leitão Neves afirma:

*A ayahuasca inicialmente era um veículo né! De ele poder ter acesso a esse mundo espiritual que normalmente você não vê. Que com o uso da ayahuasca você pode... Você pode perceber, né! E o que a ayahuasca faz é tornar mais acurada a sua percepção, a tua... A amplitude do teu campo mental, do teu campo de visão, de audição, de um modo que você possa enxergar abaixo do infravermelho e acima do ultravioleta, então você enxerga uma faixa maior, e aí você pode ver a realidade que normalmente é invisível aos nossos olhos que não veem coisas nessa vibração tão mais sutil. (...). A ayahuasca é esse veículo para se encontrar com os espíritos, os seres divinos, e poder receber essas instruções.<sup>71</sup>*

O primeiro a receber um hino do “astral” foi Mestre Irineu, depois dele muito outros vem recebendo esses ensinamentos, esses valores éticos dos seres do plano espiritual. Esse contato se dá através do uso religioso da bebida nos rituais. Os hinos foram organizados e

---

<sup>71</sup> Depoimento do orador do Alto Santo, Antônio Alves Leitão Neves e concedido ao autor desta pesquisa em cinco de outubro de 2011, em trabalho de campo.

compilados em hinários e se propagaram entre os adeptos. O hinário mais conhecido, “O Cruzeiro” ou “O Cruzeiro Universal” tem cento e vinte e nove hinos “recebidos” por Mestre Irineu. Os cinco primeiros hinos ele “recebeu” entre 1930 e 1935 e é justamente em 23 de junho de 1935 que ocorre o primeiro “trabalho de hinário” (que será explicado no próximo tópico) Germano Guilherme e João Pereira também tinham recebido seus hinos, que foram entoados junto com os de Mestre Irineu durante toda a noite, até o amanhecer (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 163-164).

Nos hinos “recebidos” se encontram os valores éticos e os ensinamentos do Santo Daime, como amor, bondade, disciplina, auto-aprimoramento e respeito, etc. Não há palestras ou prédicas como nas igrejas católicas e evangélicas, nos centros espíritas kardecistas e outros grupos religiosos. No Santo Daime os valores são transmitidos através de hinos e é justamente nestes hinos que estão os ensinamentos, mitos, dogmas e valores. Neles também podem ser observadas as várias culturas que *transitam* e influenciam o Santo Daime. A música tem assim um lugar central, ao lado da *ayahuasca* nos rituais do Santo Daime. MacRae e Moreira afirmam que o hinário “recebido” por Mestre Irineu, *O Cruzeiro*, é visto pelos seguidores como “livro sagrado” onde estão todos os códigos morais e sociais a serem cumpridos (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 167).

Boa parte dos hinos pode ser encontrada em sites da internet. O hinário “O Cruzeiro” pode ser encontrado no site oficial da linha do Santo Daime, do grupo do CEFLURIS, ou ainda pode ser encontrado no Livro dos Hinários publicado pelo Centro Gráfico do Senado em 1985 (SERRA, 1985). O Alto Santo não possui site ou material disponibilizado online<sup>72</sup>. O hinário “Novo Horizonte” “recebido” pelo padrinho do grupo do CEFLI, Luiz Mendes do Nascimento pode ser encontrado para download no site oficial do grupo<sup>73</sup>.

O hinário “O Cruzeiro” é o local onde podem ser observados os valores e ensinamentos do Santo Daime. Nos hinos que integram esse hinário *transitam* muitos elementos culturais distintos. Assim sendo, esses valores e ensinamentos sofrem múltiplas influências de outros valores e ensinamentos. Essas influências, no caso do Santo Daime são cristãs, indígenas, caboclas, africanas, esotéricas e provenientes do *vegetalismo* peruano.

O autor desta dissertação participou do cântico deste hinário, em sua íntegra, no dia seis de julho de 2012, em um “trabalho de hinário” realizado em homenagem à morte de Raimundo Irineu Serra. O ritual ocorreu na igreja Estrela Dourada, filiada ao grupo daimista

---

<sup>72</sup> O link do hinário “O Cruzeiro”, disponibilizado em texto e áudio. <http://www.daime.org/site/pages/mestre/mes24set-PT.htm>. Acessado pela última vez em 25/06/2014.

<sup>73</sup> O link do hinário “Novo Horizonte”, disponibilizado em texto para download: [http://www.luizmendes.org/wordpress/?page\\_id=8](http://www.luizmendes.org/wordpress/?page_id=8). Acessado pela última vez em 25/06/2014.

do CEFLI, localizada na cidade de Campo Grande, Mato Grosso do Sul. O ritual de execução deste hinário durou mais de doze horas, e nesse ínterim, os participantes conectaram-se profundamente com os hinos cantados, procurando absorver os ensinamentos ali transmitidos.

O hinário “O Cruzeiro” é uma compilação de cento e vinte e nove hinos “recebidos” pelo fundador do Santo Daime, Raimundo Irineu Serra. Seguem abaixo alguns destes hinos, onde estão expressos os conteúdos que mostram as principais influências culturais ou religiosas que ali *transitam*, bem como os valores e ensinamentos do Santo Daime. O segundo e o terceiro hino do “Cruzeiro”, Tuperci e Ripi apresentam nomes de matriz indígena Tupi (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 137). Podemos observar a lírica abaixo:

02 – Tuperci (Hinário “O Cruzeiro”)

Tuperci não me conhece  
Tu não sabes me apreciar  
Tu não sabes me compreender  
A minha Flor, Cor de Jaci.

03 – Ripi (Hinário “O Cruzeiro”)

Ripi Ripi Ripi  
Ripi Ripi Ripi  
Ripi Ripi Yayá  
Ripi Ripi Yaya  
Se Você não queria  
Para que Veio me enganar.

Os estudiosos do Santo Daime, Edward MacRae e Paulo Moreira afirmam que o segundo hino do “Cruzeiro” de Mestre Irineu, *Tuperci*, poderia ser traduzido, tendo como base línguas do tronco Tupi, como *filho de Deus*. No entanto indígenas que falam essas línguas são incomuns na região do Acre. O que leva a acreditar que Raimundo Irineu Serra teria tido contato com indígenas, falantes de Tupi, ainda no Maranhão. Lá teria absorvido alguns elementos culturais ou pelo menos os nomes. Neste mesmo hino encontra-se também a palavra *Jaci*, que possivelmente tenha o significado de “lua”, pensando essas mesmas bases Tupis (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 137). Assim, a primeira influência que *transita* nos hinos daimistas é a influência indígena Tupi, essa influência é visível na língua.

Na sequência, o terceiro hino é intitulado *Ripi* e permanece dentro da mesma língua de base Tupi. Esse vocábulo pode ter o significado de *curioso*, *pessoa* ou *você*. O que mostra outra influência indígena nesses primeiros hinos. Tais dados Reafirmam a possibilidade de que Irineu já teria tido um contato cultural com indígenas dessa família linguística, mesmo antes de chegar às terras acreanas; ou pelo menos teria ouvido palavras desta natureza (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 137).

Outro cântico que apresenta elementos indígenas seria o quarto do hinário “O Cruzeiro”. Neste hino aparece uma entidade com nome na língua dos Guajajaras ou Tapuias do Maranhão, possivelmente também Tupi. Este hino leva o nome de *Formosa* e segue abaixo sua letra:

04 – Formosa (Hinário “O Cruzeiro”)

Formosa, Formosa, Formosa  
É bem Formosa  
Formosa é bem Formosa  
Tarumim, Tu sois Formosa  
Formosa é bem Formosa  
Formosa, Formosa, Formosa  
É bem Formosa  
Tarumim, estou com Sede  
Tarumim, Tu me dá Água  
Tarumim, Tu sois Mãe D’Água  
Tarumim, Tu sois Formosa  
Formosa, Formosa é bem Formosa.

Na letra deste hino, aparece a palavra *Tarumim* que, segundo o cientista da religião e estudioso dos hinos da doutrina do Santo Daime, Juarez Duarte Bomfim, seria traduzida como *Mãe D’água*, como o próprio hino afirma: “*Tarumin, Tu sois Mãe D’água*”. Aparentando ser mais uma convocação e exaltação de alguma entidade, nas palavras de Bomfim: “O hino Formosa nomeia a Mãe das Águas como Tarumim, entidade cabocla, e elogia um Elemental<sup>74</sup> da natureza a fim dele receber proteção, o que confere o traço de religiosidade indígena à doutrina em formação” (BOMFIM, 2006, p. 15). Desse modo fica demonstrado que o Santo Daime trabalha de fato com entidades caboclas, elementais e figuras encantadas de proveniência ameríndia. Essas entidades *transitam* ao lado das entidades cristãs.

Ainda sobre *Tarumim*, a *Mãe d’água*, a seguidora do Santo Daime e uma das discípulas mais próximas ao finado Mestre Irineu, Percília Matos da Silva comenta em depoimento:

Essa *Mãe D’Água* pode estar o maior verão, se o senhor cantar três vezes seguidas num dia este hino, pode fazer chover. Já aconteceu com meu cunhado. Ele morava na colônia e diz ele que estava uma sequidão medonha. E aí ele disse: Eu vou chamar a Tarumim. Aí, cantou o hino três vezes. Resultado: deu um temporal que vinha derrubando tudo. Destelhou até casa. Aí ele falou que nunca mais ia fazer isso<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Segundo Juarez Duarte Bomfim os Elementais são entidades da natureza, geralmente encontrados nos panteões indígenas, especialmente peruanos, muito presentes no *Vegetalismo*. (BOMFIM. 2006. p. 15).

<sup>75</sup> Depoimento disponibilizado no site: <http://www.mestreirineu.org/percilia.htm>, que é domínio do site oficial do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal de Minas Gerais (CICLUMIG) Flor do Céu, uma das ramificações da doutrina do Santo Daime que tem influencias do Alto Santo, mesmo que sem ligações de filiação com esta instituição. Site visitado em 26/08/2013.

As entidades presentes nos hinos *transitavam* para o imaginário dos seguidores da doutrina ao ponto de a entidade ser invocada mesmo fora do ritual ou mesmo do contato com a *ayahuasca*. Assim, mesmo que a doutrina se entenda e se identifique como cristã, são inegáveis as influências culturais de procedência indígena que ainda atuam na vida de seus seguidores.

No sexto hino “recebido” por Mestre Irineu podem ser encontradas influências africanas: o cântico leva o nome de *Papai Paxá*. Segundo Bomfim neste hino encontram-se alguns elementos da cultura africana que também *transitam* no imaginário daimista. Segue abaixo a letra do hino:

06 – Papai Paxá (Hinário “O Cruzeiro”)

Equiôr, Equiôr, Equiôr  
Equiôr, que me chamaram  
Eu vim beirando a Terra  
Eu vim beirando o Mar  
Quando Papai Paxá  
Barum Marum mais eu  
Saudades, Saudades  
Saudades de Mamãe  
A Tua Imagem linda  
É meus Encantos em Fim  
Neste Mundo e no Outro  
Vós se lembrai de mim  
O Amor, que eu Te tenho  
Dentro do meu Coração  
É Vós, quem me guia  
No Caminho da Salvação  
Quando Papai me chama  
Toda Vida obedeci  
Quando chegar Este Dia  
Eu só tenho que ir.

Primeiramente, ao observar a letra do hino, algumas perguntas tomam centralidade. O que ou quem seria “Equiôr”? Quem é “Papai Paxá”? O que é ou quem são “Barum” e “Marum”? E as respostas não são precisas nem entram em consenso. Serão apresentadas duas visões que tentam explicá-las.

A respeito de “Equiôr”, Juarez Duarte Bomfim afirma que seria uma expressão “usada pelos vaqueiros da Baixada Maranhense para reunir e tanger o gado: Equiô, equiô, equiô!. (...) aparece como uma “interjeição” de comando (vir, reunir, juntar, agrupar).” (BOMFIM, 2006, p. 21). “Equiô” ou “Equiôr” seria um chamado verbal para agrupar animais/pessoas e não uma entidade específica de nenhum panteão. A antropóloga e pesquisadora da *ayahuasca* Beatriz Labate, concordando com Juarez, afirma:

(...) gostaríamos de sugerir a possibilidade de que o termo "Equiôr" não se refira - pelo menos não exclusivamente - a uma entidade específica, como se poderia pensar, mas seja uma interjeição usada para chamar algo ou alguém. Essa interpretação é coerente com o próprio texto dos hinos.<sup>76</sup>

No entanto, o engenheiro florestal e cineasta que estuda a cultura do Santo Daime, Eduardo Bayer Neto afirma que na língua *yorubá*, língua hegemônica nos cultos afro-brasileiros, proveniente dos negros africanos trazidos como escravos, “Equiô” significa “doutrina”, já sugerindo que esta não seria apenas uma coincidência, pois indicaria uma influência africana na doutrina do Santo Daime (BOMFIM, 2006, p. 21). Percebe-se que não há um consenso a respeito do que seria “Equiôr”.

A historiadora especialista em Santo Daime, Maria de Fátima Henrique de Almeida Ramos em um de seus trabalhos comenta que “Equiôr” seria uma entidade, ou um encantado da pajelança africana, palavras dela: "No hino no qual ele canta: *Equior, Equior, Equior, Equior que me chamou/ eu vim beirando a terra/ eu vim beirando o mar*. Encontramos uma reverberação do Corre Beirada, encantado da encantaria maranhense" (ALMEIDA, 2002, p. 63).

Assim a pesquisa se depara diante de um quadro controverso em relação ao que de fato seria “Equiôr”. Inclina-se, todavia, a concordar que, mesmo que de forma indireta, “Equiôr” seja uma influência da cultura africana. Se assim for, tem-se mais um elemento para *transitar* neste espaço de multiplicidades, uniões, conexões, ligações, interpenetrações ou hibridações culturais, que são os hinos do Santo Daime.

Outro caso onde não há consenso diz respeito às entidades “Papai Paxá”, “Marum” e “Barum”. Os mesmos pesquisadores têm visões e interpretações diferentes sobre elas. Concordam, no entanto, que se trata de entidades espirituais. Mas discordam quanto a origem dessas entidades. Para Bayer Neto e para a etnobotânica e estudiosa da *ayahuasca* Vera Fróes, essas seriam entidades de religiosidade africana (FRÓES, 1986, p. 103-104.).

No entanto, para Labate e Bomfim, essas entidades seriam de algum panteão ameríndio. Bomfim diz, enquanto comenta o hinário de Mestre Irineu: “Ao nosso ver, nada indica que essas denominações sejam de origem africana, é mais provável que venham de

---

<sup>76</sup> LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. *As Matrizes Maranhenses do Santo Daime*. Em uma cantiga de pajelança, recolhida em Cururupu, os autores encontram o uso do termo também em contexto religioso, que parece ser uma invocação (chamado): Equiô, equiô / Meu maracá convidou curador (Terreiro de Roberval). Disponível online em: <http://aguiaourada.com/pdf/matrizes.pdf> . Acessado pela última vez em 16/07/2014. p. 11.

linhagem ameríndia” (BOMFIM, 2006, p. 22). Logo, não existe certeza quanto à origem dessas entidades, mas percebe-se facilmente que são externas ao panteão cristão.

A entidade *Papai Paxá* aparece também no hino número quatro do hinário “Novo Horizonte” “recebido” pelo padrinho do CEFLI, Luiz Mendes do Nascimento. O hino recebe o nome de “O meu Pai eu avistei”. Segue abaixo sua letra:

04 – O meu Pai eu avistei (Hinário “Novo Horizonte”)

O meu pai eu avistei  
Bem pousado onde ele está  
Na floresta e nas montanhas  
E nas profundezas do mar  
Eu segui meus passos em frente  
Vi o meu pai embalar  
Com calma ele me disse  
Bem na calma vou acalmar  
É fortaleza do tempo  
O meu pai de Oxalá  
Subo paro, paro e subo  
Com o meu papai Paxá  
O meu pai é tão formoso  
No reino de Orixá  
Maré mansa, maré cheia  
Minha mãe Iemanjá  
Salve o sol e salve a lua  
Na superfície do mar  
As estrelas se revelam  
Neste salão a brilhar.

Neste hino do Santo Daime, especialmente cantado na vertente do CEFLI pode ser observada, novamente, a influência de matriz africana, mesmo que a entidade *Papai Paxá* não seja de origem africana e sim ameríndia, as referências ao reino de *Orixá* e a entidade *Iemanjá*, que é identificada como mãe, propõem uma aproximação com a cosmologia e o imaginário do candomblé, religiosidade de origem africana.

Outro hino, intitulado “Linha do Tucum”, é o cântico número cento e sete do “Cruzeiro” e fala a respeito de uma entidade ameríndia chamada de Tucum. Neste canto encontram-se os seres provenientes do panteão judaico-cristão, como *Deus* e *minha Mãe* (referindo-se possivelmente à Virgem Maria) *transitando* ao lado de *Tucum*. Segue abaixo o hino:

107 – Linha do Tucum (Hinário “O Cruzeiro”)

Eu canto aqui na terra  
O amor que Deus me dá  
Para sempre, para sempre  
Para sempre, para sempre  
A minha Mãe, que vem comigo,

Que me deu esta lição  
Para sempre, para sempre  
Para sempre eu ser irmão.  
Enxotando os malfazejos  
Que não querem me ouvir,  
Escurecem o pensamento  
E nunca podem ser feliz.  
Esta é a Linha do Tucum,  
Que traz toda a lealdade,  
Castigando os mentirosos,  
Aqui dentro desta verdade.

Segundo a antropóloga e especialista no Santo Daime, Beatriz Labate, Tucum possivelmente seria englobada por dois grandes grupos de entidades espirituais da encantaria maranhense: a família de Légua Boji e a família dos Surrupiras. Tanto em uma família quanto em outra, Tucum assumiria papéis violentos e com características de um enganador, traiçoeiro ou velhaco. E ainda, segundo palavras da autora Beatriz Labate:

(...) tendo como uma de suas características o castigo impiedoso de pessoas que por qualquer motivo lhe desagradem. Uma das formas de punição usadas é induzir a pessoa a entrar dentro de uma touceira de palmeiras cheias de espinhos, tais como o tucum.<sup>77</sup>

Percebe-se que ecos desse imaginário africano podem ser encontrados neste hino daimista. O Santo Daime torna-se, desta forma, um local de *trânsito* de influências diversas, onde podem ser encontradas entidades ameríndias, africanas e cristãs *transitando* lado a lado.

A influência do catolicismo popular é a que toma maior espaço dentro da composição cultural daimista. Elementos judaico-cristãos são os mais facilmente percebidos no universo do Santo Daime. Afinal o cristianismo é a base cultural mais forte observada dentro da religião. Dado o fato de o próprio Mestre Irineu vir de uma família tradicionalmente católica, bem como a maioria de seus fiéis.

As influências judaico-cristãs são inúmeras e se fazem presentes em múltiplos aspectos do Santo Daime. Uma dessas é o calendário festivo que segue o mesmo cronograma dos santos católicos. Outra influência são os muitos hinos com características que remetem as crenças judaico-cristãs. O hino número dezessete do *Cruzeiro* é intitulado *Meu Divino Pai do Céu*:

17- Meu Divino Pai do Céu (Hinário “O Cruzeiro”)

---

<sup>77</sup> LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. *As Matrizes Maranhenses do Santo Daime*. Em uma cantiga de pajelança, recolhida em Cururupu, os autores encontram o uso do termo também em contexto religioso, que parece ser uma invocação (chamado): Equiô, equiô / Meu maracá convidou curador (Terreiro de Roberval). Disponível online em: <http://aguiaourada.com/pdf/matrizes.pdf> . Acessado pela última vez em 16/07/2014. p. 06.

Meu Divino Pai do Céu  
Soberano criador  
Eu sou um filho seu  
Neste mundo pecador  
Meu Divino Pai do Céu  
Meu soberano Senhor  
Perdoai as minhas culpas  
Pelo Vosso Santo Amor  
Meu Divino Pai do Céu  
Soberano Onipotente  
Perdoai as minhas culpas  
E Vós perdoe os inocentes  
Eu confesso os meus pecados  
E reconheço os crimes meus  
Eu a Vós peço perdão  
Ao Meu Divino Senhor Deus.

Como comenta a antropóloga urbana e também pesquisadora da *ayahuasca* e do xamanismo em geral, Arneide Bandeira Cemin, este hino, especificamente, é uma confissão. Um hino para ser cantado em datas especiais. Como Natal, Dia de Reis, São João e Nossa Senhora da Conceição (comemorações católicas). Interessante ressaltar que se o hinário *O Cruzeiro* é cantado fora destas datas por algum outro motivo, esse hino é suprimido, pulado (CEMIN, 2002, p. 275-310). Quando esse hino é cantado em ritual, apagam-se as luzes e todos seguram uma vela. Orienta-se os membros a confessarem-se mentalmente durante sua execução, que é em si mesma uma confissão.

É nítida a influência cristã, principalmente ao entender Deus como onipotente e o perceber como Pai. Essa ideia de Deus pai é judaico-cristã. Sendo ao pai que o fiel deve pedir perdão pelos crimes e erros que tenha cometido. Essa ideia de salvação pela confissão é vislumbrada dentro da Igreja Católica há muito tempo em seus rituais no confessionário. No Santo Daime a execução deste hino representa esse momento de se confessar.

Analisando o hinário “O Cruzeiro” percebe-se que as influências africanas e indígenas aos poucos foram se tornando menos frequentes no Santo Daime, ao passo que as influências do judaísmo e do cristianismo vão ganhando maior espaço e centralidade. O Santo Daime se considera uma religião cristã, apesar de todas essas influências externas. O orador do Alto Santo, Antônio Alves Leitão Neves, fala a respeito deste posicionamento cristão, aos olhos de Mestre Irineu, e um pouco sobre outras influências presentes na doutrina, em entrevista com o autor desta dissertação:

Ele [Mestre Irineu] dizia que católicos somos todos nós. E de fato todos somos cristãos e naquela época a diferença entre cristão e católico praticamente não existia porque o Brasil era tão majoritariamente, hegemonicamente católico né? Que não havia muita diferença de você se declarar cristão ou se declarar católico. Ao mesmo

tempo ele é negro, filho de ex-escravos e nascido no interior do Maranhão, no município de São Vicente Ferré, que é uma região onde tinha aquelas festas que a gente chama de tambor de minas, ou casa das minas, então... Centros de cultura e religiosidade é... Africana né? No nordeste do Brasil, então, certamente ele conhecia e tinha contato também com essas... Esse tipo de religiosidade é... De matriz africana que é muito presente no Maranhão<sup>78</sup>.

Queria acrescentar com relação ao termo religião. Quando eu cheguei lá um irmão mais antigo, chamava-se Sebastião Jacudi e disse assim: Nós não somos uma religião. Somos uma doutrina. Religião é o Cristianismo. Todos nós somos cristãos. Nós pertencemos a essa religião cristã. Agora, nós somos... Temos uma doutrina específica né? Ele aceitava até mesmo o termo seita. Entendeu? Que era um “secta”. Um segmento.<sup>79</sup>

Uma indagação, concernente à presença indígena na formação do Santo Daime, ainda inquieta esta pesquisa, onde estaria à influência indígena das culturas e línguas do tronco Pano, tão comuns no Acre, como é o caso dos kaxinawá?

A resposta está nos “chamados” que eram executados por Mestre Irineu nos primeiros tempos do Santo Daime. Esses “chamados” seriam doze, ou mais. Até o presente momento, devido a sua natureza de caráter reservado a maior parte das pesquisas conseguiu catalogar apenas esses doze. Esses “chamados” eram executados entre os cânticos, eram melodias assoviadas, sem letra, que tinham como intuito chamar entidades para auxiliar no “trabalho” que estava sendo executado. MacRae e Moreira apontam que na lista de entidades convocadas pelos “chamados” encontram-se tanto títulos de realeza quanto nomes indígenas. Os nomes dos doze “chamados” seriam:

01) Princesa Tremira (solfejado); 02) Pakaconshinawá (solfejado ou cantado); 03) Canarinho (solfejado); 04) Tamaracá; 05) Manacá; 06) Senso-cheiroso ou Senso-perfumoso; 07) Família Real; 08) Rei Titango; 09) Rainha Tituma; 10) Rei Agarrube; 11) Maraximbé; 12) Amansador (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 137).

No caso do “chamado” intitulado Pakaconshinawá, pode-se perceber claramente a matriz indígena. Segundo MacRae e Moreira, a terminação “Nawá” é:

(...) típica do tronco linguístico Pano, quer dizer; gente, homem ou pessoa. Segundo J. Capistrano de Abreu no seu livro “Rã-Txa Hu-ni-ku-i: Gramática, texto e vocabulários kaxinawá”, a palavra “Paka” quer dizer: Taboca, bambu, taquara (...); já, a palavra “Conxi” ou “Cuxi” quer dizer forte, força, duro (...); e a palavra “Nawá” ou “Nawa” como já falamos, quer dizer: Homem, gente, povo, pessoa (...); Desta forma, o conjunto da expressão Pakaconshinawá, quer dizer: Homem da taboca forte ou gente da taboca forte” (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 200).

<sup>78</sup> Depoimento do orador do Alto Santo, Antônio Alves Leitão Neves e concedido ao autor desta pesquisa em cinco de outubro de 2011, em trabalho de campo.

<sup>79</sup> Idem.

Desse modo fica registrada a influência indígena kaxinawá no imaginário daimista. Assim, esse “chamado” sugere um possível contato de Mestre Irineu com a cultura indígena de tronco linguístico Pano que, segundo MacRae e Moreira, poderia ter ocorrido no período de iniciação de Irineu ao uso da *ayahuasca* no Alto Purus, já que as etnias que falam línguas do tronco Pano se concentravam entre o departamento do Alto Tarauacá e o departamento do Alto Purus no estado do Acre.

Os “chamados” denominados Tamaracá, Manacá e Maraximbé parecem ser de procedência Tupi. E como indicam os mesmos pesquisadores, “Tupi não é um tronco linguístico presente na região do Alto Amazonas, portanto, essas nomenclaturas utilizadas por Mestre Irineu devem ser fruto de seu contato com a cultura Tupi em sua terra natal” (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 137-138). Segundo MacRae e Moreira, o município de São Vicente Férrer, no Maranhão, que seria a terra natal de Raimundo Irineu Serra, era originalmente ocupado por indígenas Tapuias e Guajajaras (tronco linguístico Tupi). Provavelmente Irineu tenha “bebido” em sua terra natal a influência relacionada a essa cultura e essas entidades.

Os “chamados” Titango, Tituma e Agarrube seriam de procedência desconhecida, mesmo que muitos de seus seguidores afirmem que seriam referências aos três reis magos do Oriente que saudaram Jesus ao nascer. Segundo essa versão esses seriam seus nomes indígenas, no entanto não existem pesquisas que confirmem algo a esse respeito (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 139).

Na estrutura do Santo Daime ainda se percebe uma influência vegetalista, sendo que foi dentro do contexto vegetalista que Irineu conheceu a bebida. O Vegetalismo, segundo MacRae e Moreira seria o uso mestiço da bebida fora do Brasil (principalmente no Peru) em práticas xamanísticas (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 121). Não fica claro, em nenhum relato ou pesquisa, quantas vezes Irineu teria tomado a bebida com os *vegetalistas* mas, certamente, sua iniciação se deu neste contexto. Irineu teria criado certa resistência a alguns elementos de origem cabocla presente entre os vegetalistas, possivelmente essa visão negativa se deu pelo fato de que do ponto de vista católico aquelas práticas apresentavam-se como sendo malignas e associadas ao demônio. Como ressaltam MacRae e Moreira:

(...) geralmente fala-se que Irineu, após sua experiência no contexto *vegetalista*, se informa com Antônio Costa sobre como identificar as plantas, confecciona ele mesmo a bebida e o espera para tomarem juntos. (...) fica evidente que a concepção negativa sobre a natureza do uso tradicional persistiu no pensamento do próprio Irineu. (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 122).

Mesmo tendo essa visão negativa, Irineu se apropria de alguns elementos do *vegetalismo*. Utilizando as palavras do cientista da religião, e especialista em Santo Daime, Antonio Marques Alves Junior: “Lembramos igualmente que a designação de ‘mestre’ atribuída Irineu indica traços da herança *vegetalista* no Santo Daime.” (ALVES JUNIOR, 2007, p. 93).

Os “chamados” apresentam outras influências *vegetalistas*, que possuem uma prática parecida para convocar entidades, através de “ícaros”, que também, em sua maioria não possuem letras, sendo apenas melodias assoviadas. Possivelmente em suas primeiras experiências neste contexto *vegetalista* com a *ayahuasca* Mestre Irineu presenciou alguns “ícaros”.

Assim pode-se perceber que os “chamados” seriam, talvez, uma das influências mais vivas da cultura indígena/cabocla sobre a doutrina do Santo Daime. Percebe-se neles elementos da cultura Pano, Tupi e do Vegetalismo peruano. No entanto, com o passar do tempo, os “chamados” foram caindo em desuso e o Santo Daime passou a dar mais centralidade às influências cristãs. É isso que afirmam MacRae e Moreira a respeito dos nomes indígenas e africanos encontrados nos “chamados” e nos primeiros hinos do “Cruzeiro”:

Porém, nomes desse tipo ocorrem muito mais nos primeiros tempos da formação da nova doutrina, uma vez que, posteriormente, tanto a cosmologia indígena quanto a africana, foram perdendo espaço para elementos do catolicismo, numa espécie de “branqueamento” de seus valores e de perda de lembrança de seus significados originais. (...) Esse processo de “branqueamento” seria reflexo de um processo que se manifestava na cultura brasileira como um todo. (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 139)

Esse processo de “branqueamento” dos valores fez com que inúmeros elementos, principalmente de origem indígena, cabocla e africana passassem para um segundo plano, e algumas vezes, fossem abandonados.

Voltando aos hinos para demonstrar as influências do cristianismo presentes neste espaço, observa-se o hino de número cinquenta e três do “Cruzeiro”, que trás o título de *Virgem Mãe Divina*.

53 – Virgem Mãe Divina (Hinário “O Cruzeiro”)

Oh! Virgem Mãe Divina  
Eu peço um conforto seu  
Com Vós, com Vós, com Vós,  
Com Deus  
Meu Divino Pai Eterno  
Eu peço um conforto Seu

Com Vós, com Vós  
Sou filho Seu  
Jesus Cristo Redentor  
Eu peço um conforto Seu  
Com Vós, com Vós  
O ensino Seu.

Como afirma Bomfim, percebe-se logo de início que “este hino é uma oração (rogo) por conforto físico, emocional, mental e espiritual à Virgem Mãe Divina, ao Divino Pai Eterno e a Jesus Cristo Redentor.” (BOMFIM, 2006, p. 90). Ele faz aclamações à tríade de entidades católicas: à *Virgem Mãe Divina*, Maria, mãe de Jesus. Ao *Divino Pai Eterno*, pai de Jesus e de todos os demais seres humanos da terra, onipresente e onipotente, criador de todo o mundo. E a *Jesus Cristo Redentor*, que teria dado sua vida em prol da humanidade, filho de Deus, nascido do ventre virgem de Maria. Este é um hino simples que mostra claramente que no pano de fundo, a maior influência cultural é sem dúvida nenhuma cristã. As entidades que assumem papel central na doutrina daimista são justamente à tríade supracitada.

Um terceiro hino, que pode ser citado para confirmar as influências do cristianismo no Santo Daime, sobretudo em seu caráter de catolicismo popular, é o hino de número sessenta e seis, trazendo como título *São João*. Este hino é um retrato, segundo a interpretação e a imaginação de Mestre Irineu, sob efeito da ayahuasca, do batismo de Jesus, ou um pouco sobre essa tradicional história cristã. Segue a letra:

66 – São João (Hinário “O Cruzeiro”)

São João era menino  
Só vivia nas campinas  
Pastorando as suas ovelhas  
Pregando a Santa Doutrina.  
Pregando a Santa Doutrina  
O amor ele empregou  
Atrás dele veio Jesus  
E toda a verdade afirmou  
Toda verdade afirmou  
Gravou no coração  
Ambos foram batizados  
No rio de Jordão  
No rio de Jordão  
Ambos estiveram em pé  
Um é Filho de Maria  
O outro é filho de Isabel  
Jesus estava vestido  
Com sua roupa cor de cana  
Dando vivas ao Pai Eterno  
Viva a Senhora Santana.

Percebe-se com esse hino que Mestre Irineu era conhecedor de algumas (possivelmente muitas) histórias cristãs. Muito provavelmente de seu contato com a bíblia e

essencialmente devido à sua criação católica. Ao que se sabe, e isso é consenso entre a maioria dos pesquisadores da *ayahuasca* e da vida de Mestre Irineu, sua mãe e toda sua família eram católicos e frequentemente iam a Igreja Católica. Inclusive, como comentam MacRae e Moreira, Mestre Irineu teria se casado na igreja católica, assim como muitos de seus fiéis, até que o Santo Daime começasse a efetuar cerimônias de casamento também.

O hino número trinta e dois do “Novo Horizonte” fala a respeito do personagem bíblico pré-cristão Noé, aquele que construiu uma arca para abrigar um par de cada animal que seria salvo do grandioso dilúvio que Deus enviaria para castigar a humanidade não merecedora. Neste hino também podem ser percebidos alguns dos valores almejados pelos seguidores do Santo Daime, o amor e o perdão. Segue a letra:

32 – Está no brilho dessa estrela (Hinário “Novo Horizonte”)

Está no brilho dessa estrela  
Uma exemplificação  
Ouro fino e prata fina  
Esta é a nossa visão  
É com amor que se aprende  
No amor está o perdão  
Na essência do amor  
Está a nossa salvação  
Vamos todos meus irmãos  
Acreditar na santa fé  
Pra resistirmos os balanços  
Na bela arca de Noé  
A bela arca de Noé  
É um símbolo de sustento  
Pra distinguirmos a majestade  
Deste majestoso templo  
É Deus aqui, é Deus ali  
Deus em primeiro lugar  
Deus é o verdadeiro templo  
Deus aqui, Deus acolá.

Continuando a análise dos hinos, além das influências cristãs, percebem-se também influências culturais provenientes do esoterismo. Tendo em vista que antes de fundar o Santo Daime, Mestre Irineu teria tido contato com um círculo esotérico. E isso agregou pensamentos na sua maneira de entender o mundo e a espiritualidade.

Irineu participava do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP). Essa foi uma ordem fundada pelo português Antonio Olívio Rodrigues em 1909, inspirada nos ensinamentos do guru indiano Swami Vivekananda e nos princípios teosóficos de Madame Blavatsky (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 124). Essas influências esotéricas não são percebidas de forma direta nos hinos, mas sim nas concepções de mundo. Não encontraremos entidades relacionadas ao esoterismo, apenas influências mais indiretas. Mestre Irineu e boa

parte dos seus fiéis foram filiados ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP) entre os anos 1963 e 1970 (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 296).

Ao que se sabe Irineu havia tido contato com os pensamentos esotéricos em vários momentos de sua vida. Primeiramente, quando frequentava, antes de formar o Santo Daime, o Círculo de Regeneração e Fé. Depois disso perdeu o contato com o esoterismo, retomando esse contato apenas no final da década de 1930, quando Daniel Pereira de Matos (inicialmente discípulo do Santo Daime e posterior fundador da religião da Barquinha) trazia a *Revista do Pensamento* para Irineu. Essa revista era um periódico ligado aos pensamentos esotéricos, publicado pelo Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP) (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 294-295).

Essa influência esotérica é mais uma que *transita* no interior da cosmologia do Santo Daime. Foi provavelmente a partir desses contatos que Mestre Irineu incluiu no corpo ritualístico da doutrina os “trabalhos de concentração” (que até então resumiam-se a beber a ayahuasca e ficar em silêncio, concentrando-se e meditando) e leituras das “instruções” do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. Segundo interpretação dos pesquisadores da vida de Irineu, Paulo Moreira e Edwar MacRae, é possível que o mestre pretendesse, através dessas leituras, introduzir princípios teóricos esotéricos às práticas do Santo Daime (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 295).

Além dessas leituras das “instruções” do CECP, cerca de um ano após iniciados os trabalhos de concentração, mestre Irineu começou a pedir para seus discípulos que se filiassem à rede nacional do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 296). Isso fez com que o Santo Daime e seus fiéis *transitassem* na cultura esotérica de uma forma mais direta. Sobre isso segue um relato de um dos discípulos de Irineu na época, João Rodrigues:

O Mestre Irineu era filiado ao Círculo Esotérico e à Rosa Cruz. Ele nos aconselhou também a se filiar no Círculo Esotérico. O Padrinho até colocou nós na parede pra gente se filiar. Ele dava apoio e esta composição aqui dentro, porque dava certo. Ele começou lendo as instruções do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento nos dias das sessões de concentração. Depois passou a ter as sessões Esotéricas que era dia 27 de cada mês, e as Exotéricas na segunda-feira lá na casa do Presidente, na casa de seu Francisco Ferreira, o “Chicão”. As sessões Esotéricas, com “S”, eram dia 27, na sede, e as sessões Exotéricas, com “X”, na casa do Presidente, lá na rua. Lá era uma hora, não dava pra tirar o sono de ninguém. As sessões do Círculo Esotérico no dia 27 eram com daime. Ele chegou a fazer as segundas-feiras com daime também.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> Entrevista feita com João Rodrigues, antigo discípulo da doutrina do Santo Daime. Concedida aos pesquisadores Edward MacRae e Paulo Moreira em março de 2007, em Rio Branco - AC. A entrevista consta na página 298 da obra “Eu venho de Longe – Mestre Irineu e seus companheiros”.

MacRae e Moreira ainda comentam: “Essas primeiras filiações de daimistas no CECP foram de discípulos muito próximos a ele [Mestre Irineu], levando-nos a supor que atuavam sob sua orientação.” (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 296). Até que em 27 de maio de 1936 foi efetivada a filiação do próprio centro de Irineu à instituição central do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. O centro de Irineu foi registrado como Centro de Irradiação Mental Tattwa Luz Divina, por ordem da central esotérica (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 297).

Nestes rituais esotéricos, ocorridos no dia 27 de cada mês, realizados na sede da doutrina do Santo Daime, foram incluídos, além das leituras da *Revista do Pensamento* (que traziam conhecimentos acerca de astrologia, numerologia, cabala judaica e budismo), os textos do CECP: “Consagração do Aposento” e “Chave da Harmonia” e executados os hinos do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento: *Hino Esotérico* de violeta-Odete e o *Hino Espiritualista* de Lina Marcel. Segue abaixo as letras destes hinos que *transitaram* por um pequeno período de tempo no interior do Santo Daime. (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 299):

#### Hino Esotérico

Vibremos todos pelo nosso lema,  
Realizando a feliz fraternidade;  
Formemos uma egrégora suprema,  
Capaz de iluminar a Humanidade  
Coro: Das nossas almas, ávidas de luz,  
Descerremos as portas sem temor;  
Adonai para o Eterno bem conduz  
Dos obreiros da Seara do Senhor.  
Pelo Sol da Harmonia iluminados,  
Regidos pelo amor universal  
No templo da verdade, consolados,  
Formemos com justiça, nosso ideal.  
Coro: Das nossas almas ávidas de luz...

Tal como em prece simples, e eloquente,  
À luz dos pensamentos mais profundos,  
Sejamos saturados fortemente  
Pela essência das flores e dos mundos!  
Coro: nossas almas ávidas de luz...  
Nas belezas que o lema sintetiza,  
Muito além deste bárbaro ciltício,  
Busquemos esta luz que simboliza  
As cristalizações do sacrifício.  
Coro: nossas almas ávidas de luz...

#### Hino Espiritualista

Somos filhos de Brahma Supremo,  
Que a terra criou-nos para o Bem

Do universo infinito e extremo  
 Seu poder nos dá força também.  
 Coro: Exultemos de alegria  
 Da luta ao entrar na liça,  
 Invoquemos harmonia,  
 Amor, verdade e justiça.  
 Fraternal sentimento nos une,  
 Transportados do sacro fervor,  
 Um sublime dever nos reúne  
 Neste templo: mansão do Senhor.  
 Coro: Exultemos de alegria...  
 Quando a alma se evola, liberta  
 Da ilusão que na vida seduz,  
 Enlevada, surpresa, desperta  
 No seu reino de Paz e de Luz.  
 Coro: Exultemos de alegria... (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 301)

Nesses hinos veem-se influências da ordem esotérica de Swami Vivekananda e influências dos princípios teosóficos de Madame Blavatsky, representados no lema: “Harmonia, Amor, Verdade e Justiça”. No *Hino Espiritualista* percebe-se elementos da cultura indiana, como é o caso de Brahma, que aparece como figura de pai, no lugar do Deus cristão (MACRAE; MOREIRA, 2011, p. 299). Assim, percebe-se que esses elementos de influência esotérica e oriental também *transitaram* na cosmologia daimista.

Até agora foram apresentados hinos que tinham como objetivo mostrar influências onde o Santo Daime “bebeu” para construir suas estruturas e práticas. Agora serão apresentados hinos que tragam referências e representações/interpretações da bebida *ayahuasca* para o Santo Daime. Encontram-se nos hinos referências aos efeitos da *ayahuasca*, à sua “força”. Seguem os hinos:

#### 46 – Eu Balanço (Hinário “O Cruzeiro”)

Eu balanço e eu balanço,  
 E eu balanço tudo enquanto há.  
 Eu chamo o sol, chamo a lua  
 E chamo a estrela,  
 Para todos vir me acompanhar.  
 Eu balanço e eu balanço,  
 E eu balanço tudo enquanto há.  
 Eu chamo o vento, chamo a terra  
 E chamo o mar,  
 Para todos vir me acompanhar.  
 Eu balanço e eu balanço,  
 E eu balanço tudo enquanto há.  
 Chamo o cipó, chamo a folha  
 E chamo a água,  
 Para unir e vir me amostrar.  
 Eu balanço e eu balanço,  
 E eu balanço tudo enquanto há.  
 Tenho prazer, tenho força  
 E tenho tudo,  
 Porque Deus eterno é quem me dá.

Neste hino Mestre Irineu chama para perto de si as forças da natureza, o sol, a lua, a estrela, o vento, a terra, o mar e, por fim, ele chama o cipó e a folha. Justamente o cipó mariri (*Bannisteriopsis caapi*) e a folha de chacrona (*Phychotria viridis*). As duas plantas necessárias para se criar a bebida ayahuasca. No hino, Mestre Irineu diz: “Chamo o cipó, chamo a folha e chamo a água, Para unir e vir me amostrar.”, dando a entender que é a *ayahuasca* (ou seus efeitos) que mostra as coisas para ele, e percebe-se que é sobre a bebida psicoativa que ele fala em seu hino, pelo fato de mencionar o cipó e a folha e em seguida a água, que vem para “unir e vir mostrar”, referindo-se à receita da bebida (decocção) e aos seus efeitos. Assim teríamos uma visão da bebida como elemento elucidativo para a tomada de consciência dos ensinamentos vindos de Deus, através do uso da bebida, sendo Deus o provedor da bebida. “Porque Deus eterno é quem me dá”.

No hino número oito do hinário “Novo Horizonte” pode ser encontrado outra vez a aparição da *ayahuasca*, ou uma alusão aos seus efeitos. Neste hino pode ser encontrada também a ideia de que é a doutrina do mestre que irá levar a Jesus Cristo redentor. O Santo Daime, e os ensinamentos “recebidos” por Mestre Irineu, seria um dos caminhos para se chegar a Jesus. Aqui novamente a influência do cristianismo pode ser percebida. Segue a letra do hino:

08 – Eu vou seguindo buscando o meu caminho (Hinário “Novo Horizonte”)

Eu vou seguindo buscando o meu caminho  
Eu vou seguir caminhando com amor  
Nesta estrada que é do meu mestre  
Para chegar a Jesus Cristo redentor  
Chamo esta força que vem do poder supremo  
Luz e visão para me esclarecer  
Minhas belezas e minhas verdades  
Sabendo sempre que de Deus vem o poder  
Meu pai celeste criador universal  
Dai-me esta gota que vem do poder divino  
Dai-me esta gota pura do astral  
Dai-me esta luz vinda do amor divino.

Outra observação diz respeito aos pedidos feitos no final do hino, “dai-me esta gota que vem do poder divino”, “dai-me essa gota pura do astral” provavelmente a gota refere-se ao chá psicoativo, que traz a “luz e visão para me esclarecer”, em seguida: “dai-me essa esta luz vinda do amor divino”, todos os pedidos são: “dai-me”, provavelmente uma referência ao modo como os seguidores dos ensinamentos de Mestre Irineu chamam sua bebida e sua doutrina: “daime” e “Santo Daime”.

No hino número cento e dezenove do hinário “O Cruzeiro”, intitulado “*Confia*”, fala sobre a confiança que os seguidores do Santo Daime devem ter no poder da bebida e no poder dos ensinamentos ali apresentados. Ensinamentos que são chamados de “saberes”, e que são os conhecimentos “recebidos” através do uso da bebida. O hino diz para confiar na força, o estado de “força” para os daimistas é o estado de consciência alterada por conta da *ayahuasca*.

119 – Confia (Hinário “O Cruzeiro”)

Confia, confia  
Confia no poder, confia no saber  
Confia na força  
Aonde pode ser  
Esta força é muito simples  
Todo mundo vê  
Mas passa por ela  
E não procura compreender  
Estamos todos reunidos  
Com nossa chave na mão  
É limpar mentalidade  
Para entrar neste salão.  
Este é o salão dourado  
Do nosso pai verdadeiro  
Todos nós somos filhos  
Todos nós somos herdeiros  
Nós todos somos filhos  
É preciso trabalhar  
Amar o Pai Eterno,  
É quem tem para nos dar.

A bebida é vista neste hino como uma chave, que estaria nas mãos dos seguidores do Santo Daime para que eles a utilizassem nos seus “trabalhos”. Assim a *ayahuasca* é entendida como um dos elementos centrais na doutrina, a “chave”. E seria através dela que os daimistas “receberiam” os conhecimentos e os ensinamentos do “astral”, onde estariam todos os seres e entidades que aparecem no panteão do Santo Daime.

Existe um hino específico da religião daimista que trata a respeito da bebida. É o hino de número cento e vinte quatro, um dos últimos do *Cruzeiro*. Segue abaixo sua letra:

124 – Eu tomo esta bebida (Hinário “O Cruzeiro”)

Eu tomo esta bebida  
Que tem poder inacreditável  
Ela mostra a todos nós  
Aqui dentro da verdade  
Subi, subi, subi  
Subi foi com alegria  
Quando eu cheguei nas alturas  
Encontrei com a Virgem Maria  
Subi, subi, subi

Subi foi com amor  
Encontrei com o Pai Eterno  
E Jesus Cristo Redentor  
Subi, subi, subi  
Conforme os meus ensinamentos  
Viva o Pai Eterno  
E viva todo Ser Divino!

Este hino fala a respeito dos poderes da bebida, que seriam inacreditáveis, pois, aparece como um elo entre a verdade e os fiéis. Como se o efeito da bebida mostrasse o caminho correto para o seguidor. Alguns daimistas afirmam que a bebida seria uma espécie de conexão entre este mundo e o “astral” ou “mundo espiritual”, e lá estariam todos os seres divinos, que são saudados no final do hino: “E viva todo Ser Divino!”. A bebida aqui aparece como um caminho, que sobe e leva quem tomou a bebida para encontrar os seres sagrados ou seus ensinamentos, o hino diz: “subi, subi, subi; subi foi com alegria; encontrei com Virgem Maria; subi, subi, subi; subi foi com amor; encontrei com o Pai eterno; e Jesus Cristo redentor”.

Alguns hinos apresentam valores éticos que são tidos como ideais pelo grupo. Um destes hinos é o de número cinquenta e cinco do hinário “O Cruzeiro”, intitulado “Disciplina”. Segue a letra:

55 – Disciplina (Hinário “O Cruzeiro”)

Vou chamar os meus irmãos  
Quem quiser venha escutar  
Se ficar firme apanha  
Se correr vai sofrer mais  
Minha Mãe, minha Rainha,  
Com amor ninguém não quis.  
Apanhar para obedecer  
Na estrada para seguir.  
Mestre bom ninguém não quis  
Não souberam aproveitar.  
Apanhar para obedecer  
Para poder acreditar.  
Fica assim a disciplina,  
Quem quiser pode correr  
Se eu falar do meu irmão  
Estou sujeito a morrer.

Este hino sugere a disciplina como um dos valores “recebidos” do astral. Neste hino encontra-se uma ideia de que aqueles seguidores que não aprenderem por bem aprenderão na marra. Como sugerem as partes: “Com amor ninguém não quis; Apanhar para obedecer” e as partes: “Mestre bom ninguém não quis; não souberam aproveitar; Apanhar para obedecer”. A ideia de apanhar provavelmente não está ligada ao ato físico em si, mas a uma espécie de

“surra” aplicada pela bebida, que seria percebida na experiência ruim que a *ayahuasca* pode causar, como náuseas, vômito e diarreia ou experiências alucinatórias desagradáveis, chamadas de “mirações ruins”. Os daimistas também chamam essas experiências ruins de “peia”. A respeito da “peia” MacRae e Moreira (2011, p. 161) afirmam:

No imaginário do Daime, fortemente influenciado pelas experiências de consciência alterada, proporcionadas pela bebida sagrada, a “peia” pode assumir formas de demônios, seres gigantes, entidades punitivas, visões de desastres, sensação de morte e outras imagens negativas. (...). Esta é comumente entendida como uma “surra” aplicada pelo próprio daime. A peia pode ser qualquer dificuldade ou sofrimento vivenciado pelo indivíduo durante o ritual ou em sua vida, em geral. Ela é, contudo, vista como benéfica na medida que auxilia no processo de “limpeza” física, moral e espiritual do indivíduo e na conscientização sobre os motivos das dificuldades vivenciadas.

A ideia da disciplina vem justamente de encontro à ideia da “peia”. É no momento ruim de experiências com a “peia” que o indivíduo pode fazer um balanço de suas atitudes e perceber os pontos onde deve melhorar. Por isso a ideia de aprender por bem ou aprender por mal. O aprender por bem seria seguindo os conselhos dos hinos e o código ético neles transmitidos, e o aprender por mal seria através da “surra” do daime, ou através da “peia”, deve-se ter disciplina para aprender por bem ou para aguentar as experiências ruins. Como é sugerido no hino “Disciplina”: “Se ficar firme apanha; Se correr vai sofrer mais”.

O hino de número vinte e dois do “Cruzeiro” chama-se “Palmatória” e fala sobre o respeito que os adeptos devem ter para com os ensinamentos, que seriam o dever de ser firme a Deus e de leal aos seus irmãos. A fraqueza no coração e o fingimento devem ser combatidos. Segue a letra:

#### 22 – Palmatória (Hinário “O Cruzeiro”)

Porque todos não cumprem  
Com o Dever e Obrigação  
Conhecer esta Verdade  
Para chamar meu Irmão  
Na Presença Todos São  
Na ausência aqui deixou  
Não se lembram da Firmeza  
E da Palavra, que Jurou  
Não cumprindo este Dever  
Está fora da União  
Não são firmes à meu Deus  
E nem leal ao meu Irmão  
Só Existe é fingimento  
Fraqueza no Coração  
Não são firmes à meu Deus  
E nem unidos ao meu Irmão  
Não cumprindo este Dever  
É melhor se retirar

Que não é traço de Baralho  
É melhor, não vir pra cá  
Que aqui é Muito Sério  
E é Preciso respeitar

O hino número vinte e oito do “Cruzeiro” apresenta e legitima Mestre Irineu como um professor que teria vindo a este mundo para ensinar às criaturas. Este poder teria sido concedido ao mestre pelo “Divino Pai Eterno” e pela “Virgem Mãe”. Irineu deveria ensinar as criaturas a “conhecer e ter amor”. Segue a letra do hino:

28 – Cantar Ir (Hinário “O Cruzeiro”)

Eu quero cantar ir  
Que me ensina, eu seguir  
Sou eu, sou eu, sou eu  
Sou eu, sou bem feliz  
O Divino Pai Eterno  
Quem me deu Este Poder  
De ensinar as Criaturas  
Conhecer e Compreender  
A Virgem Mãe me deu  
O Lugar de Professor  
Para ensinar as Criaturas  
Conhecer e ter Amor  
Jesus Cristo me mandou  
Para mim viver aqui  
Sou eu, sou eu, sou eu  
Sou eu, sou bem feliz

O hino de número trinta, do “Cruzeiro”, continua na mesma linha de legitimação de Mestre Irineu como professor e novamente o amor é apresentado como um valor a ser atingido e ensinado: “Para ensinar aos meus irmãos; Para ser um filho Seu; Para ser um filho Seu de amor”. Segue o hino:

30 – Devo amar aquela Luz (Hinário “O Cruzeiro”)

Devo amar aquela Luz  
O Divino, aonde está  
Para ser um Filho Seu  
No Coração eu devo amar  
No Coração eu devo amar a Luz  
A Virgem Mãe foi, quem me deu  
Para ensinar aos meus Irmãos  
Para ser um Filho Seu  
Para ser um Filho Seu de Amor  
No Coração este Primor  
Conhecer Esta Verdade  
Deus do Céu foi, quem mandou  
Deus do Céu foi, quem mandou a Luz

O hino número cinquenta e um, do “Cruzeiro”, novamente trás o amor como um dos valores mais importantes para o Santo Daime e um dos que deve ser ensinado aos seguidores. Seriam os ensinamentos “recebidos” pelo mestre e passados pela “Virgem Mãe” e pelo “Divino Pai”. O hino:

51 – Eu devo amar (Hinário “O Cruzeiro”)

Eu devo amar no Coração  
A Virgem Mãe foi, quem me deu  
Para eu amar ao Senhor Deus  
Oh! Virgem Mãe, Divina Mãe  
Vós Nos perdoe, os Filhos Seus  
Para Nós amar ao Senhor Deus  
Divino Pai, Rei Criador  
Vós Nos perdoe, Nós pecadores  
Para Nós amar com Grande Amor

A paz é outro dos valores transmitidos pelos hinos compilados no “Cruzeiro”. O hino de número sessenta e oito, intitulado “Chamei lá nas alturas” apresenta esse propósito de paz e um repúdio à guerra. Segue o hino:

68 – Chamei lá nas Alturas (Hinário “O Cruzeiro”)

Chamei lá nas Alturas  
Para o Divino vir à Terra  
Trazer a Santa Paz  
Que não precisamos de guerra  
Vou louvar Bendito o Fruto  
Do Vosso Ventre Jesus  
Foi quem veio a Este Mundo  
Nos trazer a Santa Luz  
Vós Nos Dê O Vosso Pão  
O Vosso Ensino Divino  
Vós Nos dê a Santa Luz  
Para eu seguir o Meu Destino  
Para eu seguir o Meu Destino  
Neste Mundo com Certeza  
Que Deus não abandona  
Quem ama com Firmeza

Assim são observados alguns dos valores e ensinamentos transmitidos nos hinos do Santo Daime, bem como algumas entidades e influências de diversas vertentes religiosas e culturais que *transitam* no interior da cosmologia, do imaginário e das práticas daimistas, regadas à *ayahuasca* que age como veículo que permite o *trânsito* de quem bebe entre este mundo e o astral. É nos hinos que são cantados em cada “trabalho”, em cada ritual do Santo Daime que estão os ensinamentos e valores desta doutrina fundada por Raimundo Irineu Serra. Esses ensinamentos foram “recebidos” pelo fundador e por seus seguidores dos seres

divinos que habitam o “astral”. Esse recebimento está diretamente ligado ao consumo da bebida psicoativa. Os hinos são o resultado dessa relação.

### **3.2. Huni Meka, o “hinário” dos Huni Kuin e suas pinturas das “mirações”**

Os Huni Kuin, ou Kaxinawá também cantam, em seus rituais com a *ayahuasca*. Seus cânticos também são compilados num hinário, como no Santo Daime. Eles cantam seus cânticos durante as sessões de *nixi pae*, onde o chá é consumido e seus efeitos vividos como parte da experiência ritual. *Huni Meka* é o nome dado a esse “hinário”, que significa “Os cantos do cipó”. Estas informações estão presentes no documentário “Huni Meka, os cantos do cipó”, feito pelo professor Isaias Sales Ibã em parceria com “Vídeo nas Aldeias”. O professor fez o vídeo “O espírito da floresta – desenhando os cantos de Nixi Pae”.

Segundo o professor Ibã Sales, o ritual *nixi pae* (descrito no capítulo dois) apresenta três estágios. O primeiro estágio “Yube Txanima”, “yube” significa “jiboia” e “txanima” significa “chamado”, “Yube Txanima” seria, assim, o “chamado da jiboia”. Neste momento alguns cânticos específicos são cantados, com a intenção de “chamar a jiboia”. É o chamado aos efeitos da bebida, portanto um pedido para que a experiência psicoativa se inicie. No imaginário kaxinawá é o momento em que se pede para que a jiboia mostre o que precisa ser visto, que as “mirações” comecem. Aqui são cantados os cânticos de “Yube Txanima”.

O segundo estágio é o das alucinações, das visões ou “mirações” figurativas, é quando os espíritos da floresta se revelam para os participantes do ritual. Essas visões podem ter relação com o futuro ou passado do grupo; são um contato com o plano espiritual. Esse segundo estágio chama-se “Dautibuya” que foi traduzido pelo professor Ibã Sales como “miração”, ou “aquilo que mostra”. Aqui são cantadas as partes do Huni Meka que pedem por “mirações”, por alucinações. É o momento de interação das pessoas do ritual com os espíritos da floresta. No imaginário kaxinawá são esses espíritos que permitem as visões, são eles que estão mostrando o que acreditam ser necessário mostrar. Aqui são cantados os cantos de “Dautibuya”.

O terceiro estágio é o “Kayatibu”. “Kaya” significa “melhorando da força”, “afinando”, “cura de miração”. “Tibu” significa “fazendo junto”, “Kayatibu” seria, pois, “afinando a miração junto corretamente”. Isso acontece quando os efeitos da bebida começam

a passar e o estado normal da pessoa vai sendo recobrado, quando a experiência se aproxima de seu fim. Aqui são cantados os cantos de “Kayatibu”, que servem, segundo as palavras do professor kaxinawá Ibã Sales, para “baixar a pressão da miração”, ou seja, para que os efeitos da bebida se encerrem, levando embora as “mirações”, as visões.

Os cânticos contidos no *Huni Meka* são cantados de geração em geração entre os kaxinawá nos rituais de *nixi pae*, segundo o professor Ibã Sales, teria sido o próprio “Yube”, o índio do mito, quem teria aprendido os cânticos com o povo-jiboia e repassado aos demais kaxinawá, “Nawa” confirma essa versão. Assim a “autoria” dos cânticos é atribuída às figuras míticas do povo-jiboia de um tempo mítico. Segundo o professor Ibã, o senhor supremo e governante do povo-jiboia seria “Exeka”, pai de “Yube Shanu”, mulher-jiboia por quem o índio “Yube” se apaixonou, teria sido “Exeka” quem teria ensinado o *Huni Meka* para “Yube”.

A versão que será apresentada nesta pesquisa foi retirada do livro “Huni Meka – cantos de Nixi Pae” (OPIAC, 2007), produzido pelo professor Ibã em parceria com a OPIAC (Organização dos professores indígenas do Acre). Nesta obra feita pelos próprios kaxinawá pode-se encontrar os cânticos (os hinos) do *Huni Meka*.

Os cânticos que aparecem nesta obra foram lembrados pelo “cantador” Romão Sales Tuĩ Kaxinawá, pai de Ibã Sales. Tuĩ teria aprendido seis cânticos com seu pai, Chico Curumim Dua Bake Tene, quatro cânticos com seu tio Sampaio Kaxinawá Inu Bake Kupi, mais dois com seu tio Manduca Mateus Itsairu Inu Bake, outros dois cânticos com o tio Xiku Mirĩ Ixã Dua Bake e um último hino com outro tio, Pedro Sereno Siã Dua Bake. Tuĩ ainda teria aprendido mais cinco cânticos com seu primo Biló Kaxinawá Inu Bake Shane, outros dois cânticos com seu tio Sabino Kaxinawá Yube e um último hino com seu primo Rio Branco Dua Bake Busẽ. Ibã aprendeu todos esses cânticos com Tuĩ e registrou-os em hãtxa kui em sua obra “Huni Meka – cantos de Nixi Pae”. (OPIAC, 2007, p. 50). Esses cânticos são os mesmos conhecidos e executados pelo grupo de “Nawa” em seus rituais, inclusive era através do material do professor Ibã que o grupo de “Nawa” aprendia e lembrava os cânticos. Na terra indígena do Caucho, o auxiliar pedagógico Valmar Kaxinawá também apresenta o material de Ibã como a “cartilha” do ritual de *nixi pae*.

No material acima citado os cânticos aparecem apenas em hãtxa kui, sem apresentar uma tradução em português, no entanto o professor Ibã Sales concordou em executar um trabalho de tradução de três cânticos que serão apresentados a seguir neste tópico. Por escolha do professor Ibã foi traduzido um cântico de cada estágio do ritual de *nixi pae*.

Além deste material produzido acerca do ritual, dos cânticos e da catalogação das memórias dos antigos “cantadores”, da produção do livro “Huni Meka – cantos de Nixi Pae” e do documentário “Huni Meka, os cantos do cipó”, o professor Ibã desenvolveu um projeto junto ao MAHKU (Movimento dos artistas Huni Kuin), onde alguns artistas desenham os temas contidos nos cânticos que compõem o *Huni Meka*. Cada cântico é desenhado de acordo com o seu conteúdo, com o tema que apresenta em sua letra e melodia. Essa parceria rendeu outro documentário, intitulado: “O espírito da floresta – desenhando os cantos de Nixi Pae”, onde o professor explica sua ideia de desenhar as “mirações” que aparecem dentro dos temas propostos pelos cânticos. Serão apresentadas neste tópico três desenhos, cada um retratando um cântico de cada um dos três estágios do ritual, “Yube Txanima” (1º estágio), “Dautibuya” (2º estágio) e “Kayatibu” (3º estágio).

O primeiro cântico é intitulado “Yube Nawa Aïbu”, que significa “Mulher do povo-jiboia”, ele é um cântico que deve ser executado no primeiro estágio do ritual “Yube Txanima”, logo após o consumo da primeira dose de *ayahuasca*, funciona como um chamado para a entidade da jiboia, para que se iniciem as experiências proporcionadas pelo *nixi pae*. Segue abaixo sua letra e a tradução feita por Ibã:

*Hushu Nawa Aïbu Yube Txanima* (1º estágio)  
Chamado da mulher-jiboia branca (1º estágio)

<i>Yube nawa aïbu</i>	Mulher do povo-jiboia
<i>Hushu buru mamaki</i>	Em cima do toco branco
<i>Pae inākawātā</i>	Miração chegando com firmeza
<i>Pae hu amanā</i>	Gritando mais forte a miração
<i>Xinā mētsi sipatā</i>	Pensamento firme
<i>Mia hu ashuā</i>	Eu chamo/Eu canto
<i>Tuwa ibira naitō</i>	Essa aqui unindo
<i>Tawa pei irakā</i>	Balançando a folha igual da miração
<i>Pae ibira naitō</i>	Miração transformando tudo
<i>Sha ibira naitō</i>	Som de folha/vento transformando tudo
<i>Yube nawa aïbu</i>	Mulher do povo-jiboia
<i>Mia hu ashuā</i>	Eu chamo/Eu canto
<i>Pae hu ashuā</i>	Gritando mais forte a miração
<i>Pae yōwā shōtani</i>	Miração dominando a cantoria
<i>Xinā mētsi sipatā</i>	Pensamento firme
<i>Nīka dukō inipe</i>	Ouçamos juntos

Esse cântico trás em sua letra algumas alusões aos elementos míticos da crença kaxinawá, como é o caso de “Yube Nawa Aïbu”, a mulher do povo-jiboia, aquela por quem o índio Yube do mito da *ayahuasca* se apaixona e com quem ele tem três filhos. Como dito esse primeiro estágio é um “canto para chamar a jiboia”, um “Yube Txanima”, e no cântico percebe-se esse chamado: “Mia hu ashuā”, que é traduzido como: “Eu chamo/canto”, o

chamado da jiboia é também o chamado da “miração”, um chamado aos efeitos da bebida, como sugere a parte: “Pae inãkawãtã”, que seria “Miração chegando com firmeza”. Um pedido dos huni kuin à mulher-jiboia, para que ela inicie os processos de “miração”, de visões que o *nixi pae* permite.

Segundo o professor Ibã Sales, o “Hushu buru mamaki”, que ele traduziu como “em cima do toco branco”, sendo que “hushu” significa “branco”, “buru” significa “toco” e “mamaki” significa “em cima”. No imaginário kaxinawá esta é uma referência ao início dos processos de transformação de consciência, comparando a sensação da bebida com a sensação de paz (de maneira meditativa) que se sente ao sentar-se em cima de um toco e ouvir o “sha ibira naitũ”, que seria o “som de folha/vento transformando tudo”. Provavelmente a cor branca do toco neste caso tenha relação com o fato de a mulher-jiboia também ser branca.

“Nawa” também comenta a respeito do som que as folhas fazem ao se balançarem ao vento. E esse som gera uma imagem específica, em uma relação som-imagem, que no caso deste tema, apresentado pelo cântico essa imagem seria o toco branco. Esse som representa a chegada das “mirações”, dos efeitos psicoativos da *ayahuasca*. Essa relação som-imagem apresentada pelo cântico “Hushu Nawa Aĩbu Yube Txanima” compara esse som do vento nas folhas à imagem do toco branco.

A respeito desta relação som-imagem, que se inicia com os processos de alteração de consciência gerados pela bebida logo após a ingestão da primeira dose, caracterizando o primeiro estágio do ritual de *nixi pae*, a antropóloga Barbara Keifenheim comenta:

A partir das descrições dos Kaxinawá, depreende-se que a fase inicial caracteriza-se essencialmente pela dissolução da ordem de percepção cotidiana e pela constituição de um outro dispositivo sensorial. Neste processo, é possível acentuar os seguintes aspectos: primeiro, as percepções acústicas e óticas derivam-se tanto de sua referência no mundo material ao redor, quanto de sua sincronicidade recíproca. Já que a audição, por definição, é vinculada à sequência temporal de sons, aquilo que os Kaxinawá descrevem como a percepção de um processo vibratório retrógrado de sons implica em uma modificação da dimensão temporal da ordem de percepção cotidiana. Simultaneamente, ocorre um entrelaçamento específico das modalidades sensoriais, acústica e visual: os sons parecem gerar aparições visuais. (KEIFENHEIM, 2002, p. 108-109).

Em outras palavras, após consumir o psicoativo os efeitos da bebida se iniciam e os padrões visuais e auditivos se transformam ao ponto de criarem uma relação de sinergia, onde sons geram imagens. Neste momento os cânticos atuam como indutores das imagens que serão geradas. Daí a importância e a responsabilidade dos “cantadores” para o ritual kaxinawá. O som tem grande importância e influência na experiência com a *ayahuasca*. Keifenheim ainda ressalta:

(...), são de tipo acústico os principais meios para um participante evitar visões que o dominam excessivamente nas fases posteriores: um cantor sopra na orelha de um participante que está sofrendo sob o efeito de visões aterrorizantes e canta para evocar imagens tranquilizantes, ou mesmo para extinguir as visões, com uma *kaya-ti dewe* (literalmente, “um canto para afugentar”). Nos casos em que um participante não consegue retornar de suas visões, quatro cantores cantam simultaneamente diferentes *kaya-ti dewe* para ele. Às vezes, em um estágio avançado de embriaguez, no qual a audição, visão e olfato acumulam-se sinestesticamente, também são utilizados além dos auditivos, métodos auxiliares olfativos (KEIFENHEIM, 2002, p. 108-109).

Ou seja, além desta relação som-imagem, os efeitos da *ayahuasca* ainda podem constituir uma relação som-cheiro-imagem, adicionando os elementos olfativos à sinergia já existente entre os elementos visuais e auditivos. Fica claro, no entanto, que o som ainda ocupa um lugar de destaque na experiência.

Desta forma, os sons do cântico “Hushu Nawa Aïbu Yube Txanima” geram, entre outras coisas a imagem de um toco branco, no qual o participante está sentado em cima. E sugere que os sons transformam tudo: “sha ibira naitũ”, traduzido como “barulho de folha/vento/chuva transformando tudo”, onde “sha” pode significar tanto “barulho de vento”, “barulho de chuva” ou “barulho de folhas” e “ibira naitũ” significa “transformando tudo”.

O cântico “Hushu Nawa Aïbu Yube Txanima” apresenta um tema, em sua letra e este tema foi desenhado pelo artista Mana Pedro Kaxinawá, membro do MAHKU (Movimento dos artistas huni kuin), sob orientação do professor Isaias Sales Ibã. A imagem recebeu o nome de “Yube Nawa Aïbu” e nela estão representados vários elementos propostos pelo cântico. Segue abaixo a imagem:



Figura 01 - “Hushu Nawa Aïbu Yube Txanima”. Autor: Mana Pedro Macari.

Essa imagem (conferir ANEXO XXIX) apresenta elementos sugeridos no tema do cântico. No canto esquerdo superior pode ser vista uma mulher-jiboia branca, provavelmente a própria “Yube Nawa Aïbu”, quem está sendo chamada pelo cântico. O desenho é uma representação de como seria essa figura mítica da mulher-jiboia branca. Logo abaixo ainda no lado esquerdo do desenho é possível observar outra mulher-jiboia.

Ao lado direito da mulher-jiboia branca pode ser observado um portal sobre um toco, “Hushu buru mamaki”, traduzido como: “em cima do toco branco”, simbolizando, segundo Ibã um o “portal” por aonde se chega até as “mirações”, ou por aonde os espíritos da floresta vêm até o participante do ritual.

“Pae inã kawã Iã”, que Ibã traduz como “miração chegando/subindo” é representado na figura por dois indígenas segurando um copo de *ayahuasca*, eles estão no centro superior da imagem. Seria a “miração” chegando através do consumo do chá, associando o termo “miração” aos efeitos da bebida.

No canto inferior esquerdo da figura pode-se ver uma planta, verde em suas folhas e alaranjado em seu caule, o “Tawa Pei Rakã”, traduzido como “Barulho de folha/planta”. Logo acima, no centro da figura, nota-se o desenho de outra árvore enrolada por cipós envolta em folhas (provavelmente uma representação do cipó e das folhas usadas para fazer a bebida). Esse ícone relativo à parte do cântico “Pae Ibiranaitũ”, traduzida como “miração do barulho do vento” e “Sha ibira naitũ”, traduzido como “barulho de folha/vento/chuva transformando tudo”. Nesses termos o som-imagem do vento nas folhas é associado ao início dos efeitos da bebida, pós-chamado da jiboia.

As inscrições “Mia rya shōwã tuwa ibira naitũ” que Ibã traduziu como “Você chamando essa aqui com força e unindo” e “Xinã Mëtsi Sipatã” que significa “Pensamento firme” e aparecem ao lado da figura do homem-jiboia com cocar no canto direito inferior são também partes do cântico “Hushu Nawa Aïbu Yube Txanima”.

No lado direito superior percebe-se a figura de uma mulher vestida com *kene* (artesanato kaxinawá) e abaixo dela um cipó com folhas, Ibã apresenta a figura como “Pae Humanã”, que ele traduz como “Miração chamada”, representando o final desse primeiro estágio, “Yube Txanima”, onde a “miração” já foi chamada, e a partir de agora se deve viver a experiência da “miração”, adentrando no segundo estágio do ritual, “Dautibuya”.

Esse cântico e essa imagem, analisados até agora, são relativos ao primeiro estágio do ritual. Daqui em diante serão apresentadas informações relativas ao segundo estágio. Neste trabalho será apresentado apenas um cântico de cada estágio. No entanto, durante uma sessão com *nixi pae* muitos cânticos são cantados durante cada estágio do ritual, e quem determina a

quantidade de cânticos cantados é o “cantador” comandante da sessão. A variação do número de cânticos depende de como os participantes estão se comportando na experiência, o comandante faz um “diagnóstico” e determina quantos cantos os participantes precisam.

Quando chega o momento do “Dautibuya” outro tipo de cântico se inicia; não mais um “chamado para a jiboia”, mas sim cânticos de “miração”, cânticos que pedem aos espíritos da floresta para mostrarem coisas importantes. Neste estágio do ritual geralmente consome-se pelo menos mais uma dose da bebida, e assim iniciam-se as “mirações” figurativas, onde imagens verossímeis em relação à realidade aparecem para os participantes. Na interpretação dos kaxinawá essas imagens podem representar o passado, o futuro, o plano espiritual, um local distante no mesmo tempo, e um sem número de outras coisas. O tema geralmente é sugerido pelos cânticos que são escolhidos pelo líder de sessão.

Barbara Keifenheim este estágio do ritual em seu artigo etnográfico intitulado: “*Nixi Pae* como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre índios Kaxinawá no Leste do Peru”. Neste estudo a autora apresenta um relato de um de seus interlocutores, chamado René, a respeito do que é visto nesta fase do ritual. Segue o relato de René:

*Nixi pae* muda tudo continuamente. Põe tudo em clara luz. Te deixa ver imagens mudando o tempo todo. Te deixa ver aviões. Te deixa ver barcos motorizados. Te deixa ver Kaxinawá. Te deixa ver grandes lagoas. Te deixa ver o grande crocodilo. Te deixa ver a grande cobra. Traz muitos parentes para perto. Te deixa ver um homem que quer te envenenar. Deixa ver um morto. Deixa ver grandes cidades estranhas. Deixa ver a ti mesmo trabalhando. Deixa ver a ti mesmo caçando. Deixa ver como vais ter uma mulher. Deixa ver como vais morrer no futuro. Deixa ver estrangeiros gritando. Deixa ver alguém de luto, chorando. Deixa ver um homem no enterro. Deixa ver espíritos terríveis. Deixa a gente ficar vendo outros espíritos. Deixa a gente ficar vendo estrangeiros. Assim são as visões *nixi pae*. Lá nós vemos nossos corpos. Nós vemos se no futuro uma cobra vai nos morder. Nós vemos se no futuro ficaremos doentes. Nós vemos se nossa mulher no futuro vai parir crianças. Nós vemos se nossa mulher vai nos abandonar. Tudo isso nos permite ver as visões *nixi pae*. (KEIFENHEIM, 2002, p. 110-111)

Assim torna-se impossível saber exatamente o que será visto nessas “mirações”, geralmente são feitos pedidos e desejos de algo que queira ser visto, mas como dizem os huni kuin “nunca se sabe o que os espíritos da floresta irão mostrar”. Os cânticos entram neste momento para orientar as “mirações”, apresentando temas que permitam certo “controle” durante o processo alucinatório. Segue a letra do cântico “Hawê Dautibuya”, do segundo estágio do ritual de *nixi pae*:

*Hawê Dautibuya* (2º estágio)  
Vem Fantasiada (2º estágio)

<i>Hawe dautibuya</i>	Vem de miração
<i>Yube baũ dauti</i>	Jiboia fantasiada
<i>Yube isku hinari</i>	Jiboia, japó, pena
<i>Nai txà txã bururi</i>	Céu muito riscado, igual toco
<i>Mabe tsemẽ beimẽ</i>	Vem zoando acima da cabeça
<i>Uke nai yukea</i>	Vem do céu
<i>Bake beru nãbuã</i>	Os filhos mais jovens
<i>Txĩ pia takuri</i>	Bambuzinho novo
<i>Si mane beimẽ</i>	Lá vem som muito lindo
<i>Kete mana kãitã</i>	O sopro saindo da boca
<i>Txã mane beim</i>	Vem com zoada som diferente
<i>Dau kuma shetawẽ</i>	Bico do Nambu
<i>Nai kaya bixatã</i>	Riscando no céu
<i>Bĩx apa baini</i>	Risco do céu mais lindo.

Este cântico é, segundo o professor Ibã, a descrição de uma “miração”, ou a proposta de um tema para ela, aonde uma entidade jiboia da floresta aparece na “miração”, “Yube baũ dauti”, traduzido como “jiboia fantasiada”. Na “miração” estava um “céu muito riscado, igual toco”, “Nai txà txã bururi”. Do céu vem um som muito lindo, “Uke nai yukea” e “Si mane beimẽ”. Riscando o céu vem uma ave, que os kaxinawá chamam de nambu, e é o risco do céu mais lindo, “Nai kaya bixatã” e “Bĩx apa baini”. Ela emite um som diferente, “Txã mane beim”. Outros elementos ainda aparecem no tema do cântico proposto para a “miração”, como é o caso do “bambuzinho novo” que na língua dos kaxinawá se escreve: “Txĩ pia takuri” e os “filhos mais jovens”, “Bake beru nãbuã”.

O “Dautibuya” é o momento do ritual onde as “mirações” são mais constantes, onde as imagens alucinatórias são mais intensas e é durante este estágio onde existe uma proximidade maior dos kaxinawá com sua cosmologia, no sentido de senti-la realmente viva, os espíritos da floresta estão constantemente presente neste estágio e é quando as visões mais importantes ocorrem.

Para retratar o cântico “Hawẽ Dautibuya” o artista do MAHKU, Mana Pedro Kaxinawá desenhou o tema apresentado na letra do cântico. O desenho leva o mesmo nome do cântico e segue abaixo sua imagem:



**Figura 02** - “Hawē Dautibuya”. Autor: Mana Pedro Macari. Data: 2011.

Este desenho (conferir ANEXO XXX) era um dos que estava exposto na biblioteca da floresta, em Rio Branco, Acre, durante uma exposição de arte huni huin, de 20 a 22 de julho de 2013. No centro superior da imagem a “Yube baũ dauti”, traduzido como “Fantasiada de jiboia”, que seria essa entidade jiboia toda enrolada, ornamentada e amarronzada. Segundo Ibã, essa entidade é um espírito poderoso da floresta, central na cosmologia kaxinawá.

Ao lado direito da jiboia pode ser visto o “Yube isku hinari”, ou “Jiboia, japó, pena”, que parece ser uma criatura, uma mistura de jiboia japó e penas. Ibã não soube explicar a relação dessa criatura com o canto. À direita da criatura pode ser visto o “Nai txà txã bururi”, traduzido como “Céu muito riscado, igual toco”, juntamente com “Mabe tsemẽ beimẽ”, traduzido como “Vem zoando acima da cabeça”. Essa parte da pintura é de difícil compreensão levando-se em conta apenas o desenho. A única coisa que a imagem sugere é que ali está o “nai txà txã bururi”, “céu muito riscado igual toco” que “mabe tsemẽ beimẽ”, “vem zoando acima da cabeça”, são as inscrições na língua kaxinawá que podem ser lidas em sua lateral.

Na parte inferior à esquerda da figura pode ser encontrado o “Si mane beimẽ”, traduzido como “Som muito lindo”, representado por um arco esverdeado preenchido com a cor rosa. O “bambuzinho novo”, “Txĩ pia takuri” encontra-se no centro inferior do desenho. Segundo Ibã, “bambuzinho novo” pode ter duas relações, uma com “mirações” do passado, mostrando as coisas quando eram novas, ou pode ser associada ao barulho do vento no bambu, em alusão ao “balançar” daqueles que tomaram o *nixi pae*.

Os “Bake beru nãbuã”, ou “Os filhos mais jovens” estão retratados na pintura na parte inferior direita, onde uma criança está desenhada. Essas crianças, segundo Ibã, seriam

uma alusão tanto ao passado quanto ao futuro que este estágio do ritual pode mostrar. Crianças podem representar o passado na perspectiva que todos um dia fomos crianças, e pode representar o futuro na relação de que a criança ainda tem toda uma vida pela frente. É no “Dautibuya” que os kaxinawá pedem informações sobre o seu passado e sobre seu futuro. Este cântico é um pedido à essas informações, no que diz respeito aos “Bake beru nãbuã”. Geralmente, essas informações, essas visões vêm de cima, do céu e, por isso, o desenho mostra ao lado da primeira criança, uma segunda, com a cabeça virada para cima: “Uke nai yukea”, traduzido como “Vem do céu”. É no estágio do “Dautibuya” que os espíritos da floresta aparecem para atuar sobre os participantes, “seja para mostrar o que eles desejam ou para mostrar o que eles precisam” nas palavras de “Nawa”.

No terceiro estágio do ritual, o “Kayatibu” entoam-se os cânticos para baixar a pressão do cipó. Quando os efeitos psicoativos da bebida vão desaparecendo e a pessoa recobra um estado de consciência normal. Neste estágio os cânticos cantados tem como objetivo fazer com que os efeitos da *ayahuasca* diminuam e terminem. É o momento de despedir-se dos espíritos da floresta, de ficar com os seus ensinamentos e suas revelações. Segue abaixo um dos cânticos deste terceiro estágio, intitulado “Yame awa kawanai”:

*Yame awa kawanai* (3º estágio)

A anta passando na noite (3º estágio)

<i>Yame awa kawanai</i>	A anta passando na noite
<i>Kawa nai yanuri</i>	Ela passando novamente
<i>Tirĩ tirĩ Kawanai</i>	Passando com barulho
<i>Kawa nai yanuri</i>	Ela passando novamente
<i>Yame awa pitã</i>	A anta da noite vem me comer
<i>Pia nãti duakẽ</i>	Não, não vem me comer todo
<i>Yame txashu kawanai</i>	O veado passando na noite
<i>Kawa nai yanuri</i>	Ele passando novamente
<i>Txauh txauh kawanai</i>	Som do veado passando
<i>Kawa nai yanuri</i>	Ele passando novamente
<i>Yame txashu pitã</i>	O veado da noite vem me comer
<i>Pia nãti duakẽ</i>	Não, não vem me comer todo
<i>Yame yawa kawanai</i>	O porquinho passando na noite
<i>Kawa nai yanuri</i>	Ele passando novamente
<i>Yame yawa pitã</i>	O porquinho da noite vem me comer
<i>Pia nãti duakẽ</i>	Não, não vem me comer todo
<i>Yame anu kawanai</i>	A paca passando na noite
<i>Kawa nai yanuri</i>	Ela passando novamente
<i>Yame anu pitã</i>	A paca da noite vem me comer
<i>Pia nãti duakẽ</i>	Não, não vem me comer todo
<i>Yame yaix kawanai</i>	O tatu passando na noite
<i>Kawa nai yanuri</i>	Ele passando novamente
<i>Yame yaix pitã</i>	O tatu da noite vem me comer
<i>Pia nãti duakẽ</i>	Não, não vem me comer todo
<i>Yame mari kawanai</i>	A cutia da noite passando
<i>Kawa nai yanuri</i>	Ela passando novamente
<i>Yame mari pitã</i>	A cutia da noite vem me comer

*Pia nãti duakẽ*  
*Haux Haux*  
*Pae Sansan Iwana*  
*napae temashketiri*

Não, não vem me comer todo  
(cumprimento sagrado)  
Miração subindo até a  
cabeça e daí indo embora

Esse cântico é uma despedida aos espíritos da floresta, fazendo referência aos seis espíritos mais presentes na cosmologia kaxinawá, além da própria jiboia: a “awa” (anta), o txashu (veado), o “yawa” (porquinho), a “anu” (paca), o “yaix” (tatu) e a “mari” (cutia). Neste cântico todos os espíritos passam pela noite e pretendem “comer” o participante, esse ato de “comer” estaria relacionado aos processos de recebimento de visões que o espírito pode proporcionar. Em outras palavras quando o espírito “come” o participante é quando ele mostra as experiências que ele acha necessário, muito comum os kaxinawá falarem “aquele espírito me pegou hoje no *nixi pae*”. Todos os espíritos tentam “comer” o participante, mas o cântico ainda diz: “*Pia nãti duakẽ*”, que significa “Não, não vem me comer todo”, como se o participante dissesse aos espíritos que ele continua inteiro.



**Figura 03** - “Yame awa kawanai”. Autor: Menegildo Isaka Kaxinawá.

Na imagem (conferir ANEXO XXXII) podem ser vista as representações dos seis espíritos da floresta, na ordem em que eles aparecem no cântico, da anta até a cutia. As bordas do desenho são representações das imagens geométricas que tomam conta da experiência alucinógena no começo de seus efeitos, antes das imagens figurativas, as verdadeiras “mirações” se iniciarem. Nos quatro cantos da pintura podem ser vistas jiboias, o que indica a centralidade desse elemento no imaginário kaxinawá.

Outra figura será apresentada para retratar esse processo com os espíritos, é uma ilustração sobre o estágio “Kayatibu”, intitulada “Puke dua aĩbu”, sendo que “puke dua” significa “cores de animais” e “aĩbu” é “mulher”, logo “Puke dua aĩbu” seria “mulher com cores de animais”. Segue abaixo o desenho:



**Figura 04** - “Puke dua aĩbu”. Autor: Menegildo Isaka Kaxinawá.

Percebe-se nesta imagem (conferir ANEXO XXXI) uma índia no centro, ornamentada com cores de animais, segurando uma lança e cercada por cutias. Essas cutias são chamadas de “mari” na língua dos kaxinawá e estão representando os espíritos da floresta agindo sobre a índia em seu processo de “miração”. Uma retratação do terceiro estágio do ritual de *nixi pae*. Aqui os espíritos “mari” estão aplicando um processo de cura, sendo que “Kayatibu” pode ser traduzido como “cura de miração”, seria como se os espíritos executassem uma cura antes de irem embora.

Essas imagens foram produzidas pelo MAHKU (Movimento dos artistas huni kuin) entre os anos de 2011 e 2014, coordenados pelo professor Isaias Sales Ibã e são desenhos baseados nos temas apresentados no *Huni Meka*, o “hinário” dos kaxinawá. São representações das experiências vividas e visualizadas sob o efeito da bebida *ayahuasca*, direcionadas pelo tema contido nos cânticos. Esse projeto de criar os “desenhos de miração” é chamado pelo professor Ibã de projeto espírito da floresta e tem como objetivo modificar o método pelo qual os conhecimentos dos kaxinawá são passados. Ibã comenta um pouco a respeito das suas pesquisas com a *ayahuasca*, que são desde 1982:

Eu vou agora registrar, em 82 a gente começou registrando no papel, daí depois veio chegando gravador, chegando máquina de fotografia, e aí falei com meu pai: posso te registrar? E ele: pode. Aí comecei gravando os cânticos, por isso essas tecnologias eu apoio, se não tivesse tecnologia eu não chegava a reunir todo esse conhecimento com meu pai, Tuĩ. Vocês sabem né? Tá na memória? Que bom que tá na memória, mas muita coisa você esquece, e nisso muita coisa importante, a memória é isso, não guarda muitas coisas não... Já a tecnologia guarda, filmou, gravou e pronto! Tá guardado. Por isso a tecnologia ajudou neste caso. (...). Agora, com o projeto espírito da floresta a gente tá mudando essas coisas, tá mudando a forma de guardar

e passar o conhecimento. Os desenhos de “miração” são um novo método pra passar nossos conhecimentos.<sup>81</sup>

Ibã, através deste projeto pretende reformular a maneira de passar os conhecimentos para seu povo. O mito de “Yube”, entre muitos outros, era passado através da oralidade, de geração para geração, bem como os cânticos do *Huni Meka*. No entanto, depois deste projeto, além desse repasse de forma oral Ibã pretende transmitir esses conhecimentos através de imagens que representem os cânticos, saindo do campo da fala e da escrita e adentrando o campo da arte. O projeto espírito da floresta visa, através dos desenhos elaborados pelos artistas, reformular a metodologia de ensino dos conhecimentos kaxinawá, sobretudo no que diz respeito ao *nixi pae*. Neste tópico essa metodologia de Ibã foi demonstrada, foram apresentados os desenhos elaborados a partir das experiências psicoativas com a *ayahuasca*, induzidas pelos temas apresentados nos cânticos da etnia.

### 3.3. Os trânsitos da *ayahuasca*

Durante toda esta pesquisa falou-se muito a respeito dos múltiplos *trânsitos* que se relacionam com o consumo da bebida psicoativa *ayahuasca*. Neste tópico os *trânsitos* serão apresentados e esclarecidos, e para isso alguns conceitos serão utilizados, visando demonstrar em palavras um fenômeno real.

A *ayahuasca transita* de muitas formas e em muitos contextos dentro da realidade; em outras palavras, a bebida *transita* no tempo, no espaço e entre grupamentos humanos, como foi apresentado no capítulo 1. Esse *trânsito* no tempo diz respeito ao fato de o chá ter sido utilizado no passado e ainda continuar sendo utilizado nos dias atuais. O consumo da bebida remete ao “tempo das malocas”, o tempo mais antigo na contagem das etnias indígenas acreanas, os dias míticos de “Yube”, o kaxinawá igualmente mítico que teria aprendido a consumir o *nixi pae* (*ayahuasca*) com o povo-jiboia. O autor desta pesquisa não encontrou dados que informassem desde quando o ser humano, ou mesmo os kaxinawá consomem a bebida. Os depoimentos dos entrevistados são unânimes em afirmar que o consumo é muito antigo, desde os tempos antigos, o “tempo das malocas”.

Outro marco neste deslocamento temporal que a bebida percorre é mais recente, remetendo ao ano de 1930, quando o maranhense Raimundo Irineu Serra cria um grupo

---

<sup>81</sup> Depoimento do professor kaxinawá Isaias Ibã Sales, concedido ao autor desta pesquisa em dez de junho de 2014, em trabalho de campo.

religioso chamado de Santo Daime, que foi o primeiro grupo institucional urbano a regulamentar o consumo do psicoativo em seus rituais religiosos<sup>82</sup>. Esse *trânsito* temporal continua, com outras linhas surgindo, como a Barquinha em 1945 e o Centro Espírita União do Vegetal em 1961. O consumo da *ayahuasca* continua até os dias atuais, 2014, de forma muito expandida, atingindo muitos lugares, grupos e formas de uso.

Esse deslocamento no espaço também compõe o *trânsito* da bebida. Como as plantas que compõem a receita do chá são originárias da floresta Amazônica foi ali o ponto de partida deste deslocamento espacial. Embora as origens da bebida remetam a floresta amazônica, pouco a pouco o consumo do chá foi transbordando (indo além de suas bordas) a floresta e atingindo comunidades ribeirinhas e, por fim, chegando aos centros urbanos. Em um primeiro momento seu uso se limitava aos países abrigados pela Amazônia; Brasil, Peru, Colômbia, Venezuela, Equador, Bolívia, Guiana, Suriname e Guiana Francesa. No entanto, com a expansão dos grupos ayahuasqueiros, a bebida *transita* para o interior de alguns desses países (caso do Brasil) na década de 1970 e, por fim, seu consumo desloca-se também para outros países fora da América do Sul na década de 1980. Hoje o psicoativo é consumido em muitas partes do mundo, atingindo pelo menos vinte e três países entre América Central, América do Norte, Ásia (sobretudo no Japão) e África (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008, p. 02).

A *ayahuasca* ainda *transita* entre múltiplos grupos que apresentam interpretações distintas a respeito dos efeitos da bebida e constituíram práticas próprias a partir de seu consumo e suas interpretações. Neste trabalho três grupos foram destacados, o primeiro foi a etnia kaxinawá (huni kuin) que se localiza no estado do Acre (e no leste do Peru), o segundo grupo foi o Santo Daime e o terceiro grupo, sendo este mais difuso, (podendo inclusive ser dividido em outros subgrupos) os independentes que fazem o uso *não religioso* da bebida, apresentados no capítulo 1.

Outro lugar de deslocamento da bebida é na legislação brasileira. As leis que versam sobre o consumo da bebida no Brasil submetem esse uso do psicoativo a um constante *trânsito* entre o campo lícito e o campo ilícito, entre o permitido e o proibido. A bebida ora se apresenta como lícita, quando relacionada ao consumo em âmbito religioso, e hora se apresenta como ilícita, quando relacionada ao consumo em contexto terapêutico, recreativo

---

<sup>82</sup> A respeito do conceito de “ritual religioso” vale destacar os estudos do antropólogo Carles Salazar, que comenta que o ritual religioso vai além da mera expressão verbal, seja ele falado, cantado ou apresente qualquer forma de linguagem metafórica ou metonímica, ele permite o contato com outra realidade, mesmo que “irreal” ou invisível à realidade material. O ritual religioso permite o contato com os espíritos ou divindades, ou seres “irreais”. Segundo Salazar essas crenças extraordinárias servem para dar sentido ao real, toda religião é uma forma de comunicação com o sobrenatural. Uma investigação no campo religioso deve apresentar os mecanismos que as sociedades humanas têm criado para tornar crível a existência de seus deuses e figuras sobrenaturais (COELLO DE LA ROSA, 2010, p. 100).

e/ou artístico; ou seja, em contexto *não religioso*. Dois formatos de uso lícito da bebida foram apresentados no capítulo 2, sendo esses grupos da etnia kaxinawá e do Santo Daime. Os usos ilícitos foram apenas contemplados em depoimentos e pesquisas bibliográficas, mas sugerem que esse tipo de consumo é comum. Em outras palavras, o *trânsito* nos campos lícito/ilícito nas leis brasileiras é imposto ao consumo da *ayahuasca*.

Os efeitos psicoativos da bebida são os mesmos, independente do tempo, lugar ou grupo que a esteja utilizando, seja em contexto lícito ou ilícito. No entanto, os rituais, as práticas e interpretações relativas aos efeitos da bebida variam de forma clara dependendo do contexto em que a *ayahuasca* é consumida, o que gera um resultado diferente a partir destes consumos, configurando cada grupo com produções culturais próprias, com características singulares. Alguns destes resultados foram apresentados no capítulo 3, onde os produtos culturais dos grupos foram apresentados: os hinos daimistas, os cânticos e imagens kaxinawá.

Essas diferenças entre resultados, rituais, interpretações e práticas relativas ao consumo da *ayahuasca* ocorrem devido a outro tipo de *trânsito*, aquele que ocorre no interior de cada grupo. Esse *trânsito* não tem tanta relação com o deslocamento da bebida em si, mas com o deslocamento de influências, valores éticos e entidades que ocorrem no imaginário dos grupos que consomem o psicoativo. Esses movimentos são mais sutis e subjetivos, no entanto são o cerne das aproximações e distanciamentos entre os grupos ayahuasqueiros.

Ou seja, quando a bebida é consumida no Santo Daime ou entre os kaxinawá ela sofre determinadas influências específicas que se conectam, se chocam, se interpenetram, interagem ou, em outras palavras, *transitam* entre si, criando um corpo de práticas e interpretações próprias e únicas. Esses elementos *transitam* para formar a estrutura de cada grupo. Para esclarecer melhor esses *trânsitos* internos dos grupos alguns conceitos serão evocados a fim de explicar teoricamente o fenômeno.

Os conceitos de “aculturação” de “desculturação” e de “neoculturação” tratam a respeito das adições, subtrações e criações de influências e elementos culturais que podem ser percebidos nas estruturas dos grupos. O conceito de “transculturação” também pode ser evocado para explicar esse fenômeno dos *trânsitos* da *ayahuasca*. Outras opções conceituais ainda podem ser úteis. O “hibridismo cultural” ou a “circularidade cultural” possibilitariam mais uma compreensão ou uma aproximação do fenômeno.

De fato nenhuma dessas categorias analíticas parecem suficientes para explicar esse fenômeno definitivamente, mas, com certeza, são ferramentas importantes para que as análises sejam possíveis, para tentar colocar em palavras um fenômeno real. Na sequência desse capítulo esses conceitos serão apresentados.

Em primeiro o conceito da *transculturação*: o qual engloba também os conceitos de: *aculturação*, *desculturação* e *neoculturação*. Esses conceitos são baseados nas considerações e interpretações da doutora em letras professora da Universidade Federal Fluminense, Livia de Freitas Reis, apresentados em seu artigo intitulado “Transculturação e Transculturação Narrativa”. Nele, Reis faz um resgate histórico do conceito de *transculturação* (REIS, 2005). Segundo ela, este termo surgiu pela primeira vez em 1940 no livro “Contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco” do escritor cubano Fernando Ortiz (ORTIZ, 1983). Em sua obra o escritor elabora uma análise específica sobre o seu recém-criado conceito. O segundo capítulo da obra intitula-se “Do fenômeno social da transculturação e de sua importância em Cuba” e é onde o autor discorre sobre o termo criado por ele. Seguem as palavras de Ortiz:

As fases do processo de transição de uma cultura para a outra, já que este não consiste somente em adquirir uma cultura diferente, como sugere o sentido estreito do vocábulo anglo-saxão, *aculturação*, mas implica também necessariamente a perda ou desligamento de uma cultura precedente, o que poderia ser chamado de uma parcial *desculturação*, e, além disso, significa a conseqüente criação de novos fenômenos culturais que poderiam ser denominados *neoculturação*. (...) No conjunto, o processo é uma *transculturação* e este vocábulo compreende todas as fases da trajetória. (ORTIZ, 1983, p. 90)

Percebe-se que para explicar seu conceito, Ortiz depende de alguns outros conceitos pré-elaborados: “*aculturação*” “*desculturação*” e “*neoculturação*”. Segundo Reis, para Ortiz a necessidade do neologismo é vital, pelo fato de até então, não haver nenhum conceito que conseguisse explicar com clareza os fenômenos de trocas culturais que ocorriam em Cuba. Reis comenta que a “*transculturação* ultrapassa a visão limitada de mestiçagem racial, para significar o movimento que subjaz ao encontro de culturas” (REIS, 2005, p. 468). Extrapolando os limites da discussão racial e inserindo-se na discussão sobre cultura.

Para entender o conceito proposto por Ortiz em sua obra, o qual Reis comenta em seu artigo, deve-se entender primeiramente o que é *aculturação*, *desculturação* e *neoculturação*. Entendendo esses pré-conceitos tornar-se-á claro o que Ortiz propõe como sendo a *transculturação*.

Sobre *aculturação*, Ortiz comenta que seria o fenômeno onde se adquire um elemento cultural diferente, ou uma influência cultural diferente. Fenômeno que estaria intrinsecamente associado à *desculturação*, entendido como o abandono ou a perda de um elemento ou influência cultural precedente. O que sugere que ao ocorrerem contatos entre duas culturas (ou mais), elas estariam sofrendo *aculturações* ao absorverem aspectos culturais uma da outra. Além de as duas estarem abrindo mão de algum elemento cultural próprio, caracterizando uma *desculturação*. Tanto uma quanto outra estaria adquirindo

influências/elementos culturais diferentes daqueles que possuía e, ao mesmo tempo, estaria perdendo algumas influências/elementos culturais que possuía. O que é perceptível é que essas adições e subtrações dificilmente ocorrem em mesmo grau para as culturas envolvidas.

No entanto, essa equação básica não bastava para que Ortiz explicasse sua teoria, por isso ele incluiu nela a *neoculturação*. Que seriam as consequências advindas dos processos de *aculturação* e *desculturação*. Ao admitir as soma de elementos novos e, conseqüentemente, o abandono de elementos antigos, muitas adaptações e reestruturações acabam acontecendo e gerando elementos culturais inéditos no processo. Elementos que isoladamente não pertenciam nem a primeira cultura e nem a segunda, que não são influência direta da primeira e tampouco da segunda. Esses novos elementos surgiram justamente do contato entre as influências e elementos culturais anteriores. Isso caracterizaria a *neoculturação*.

Para Ortiz, por fim, todas estas são partes do processo que ele denominou como sendo *transculturação*. Na expectativa de que o seu conceito viesse a explicar mais do que os demais conceitos utilizados até então. Como argumenta a crítica de literatura Sandra Guardini Vasconcelos (2004, p. 87), sobre o neologismo de Ortiz: "A esse trânsito vital, ou jogo dialético, entre culturas, Fernando Ortiz denominou *transculturação*, em seu estudo pioneiro da cultura afro-cubana, em substituição aos conceitos correntes de *aculturação* e *desculturação*".

Mesmo no Brasil, intelectuais faziam uso dos conceitos de *aculturação* ou *desculturação* para explicar fenômenos de trocas e contatos culturais entre diferentes grupos humanos. Darcy Ribeiro, quando faz sua análise a respeito do modo de vida paulista e indígena do final do século XIX utiliza o conceito de *deculturação*, utilizado de maneira muito semelhante ao que Ortiz denominou *desculturação* em suas colocações. Segue o texto de Darcy Ribeiro:

Esse modo de vida, rude e pobre, era o resultado das regressões sociais do processo *deculturativo*. Do tronco português, o paulista perdera a vida comunitária da vila, a disciplina patriarcal das sociedades agrárias tradicionais, o arado e a dieta baseada no trigo, no azeite e no vinho. Do tronco indígena, perdera a autonomia da aldeia igualitária, toda voltada para o provimento da própria subsistência, a igualdade do trato social de sociedades não estratificadas em classes, a solidariedade da família extensa, o virtuosismo de artesãos, cujo objetivo era viver ao ritmo em que seus antepassados sempre viveram. (RIBEIRO, 2006, p. 331).

Assim percebe-se que esses conceitos, em especial “aculturação” e “desculturação” permearam os entendimentos a respeito do contato entre influências e elementos culturais nos choques entre culturas por muito tempo. Essa ideia era focada justamente nos elementos culturais que são adquiridos (aculturação) e que são abandonados (desculturação).

No “Dicionário de Conceitos Históricos”, escrito pela historiadora especialista em história da América colonial, Kalina Vanderlei Paiva da Silva e pelo também historiador Maciel Henrique Silva, os autores definem “Aculturação”: “Apesar das discordâncias, podemos resumir a aculturação como um processo de imposição ou assimilação de valores socioculturais de uma sociedade por outra.” (SILVA; SILVA, 2009, p. 17). Esse conceito, para os mesmos autores “é útil para o desenvolvimento de reflexões sobre as mudanças que podem acontecer em uma sociedade a partir da inclusão de elementos externos, ou seja, do contato com outras culturas.” (SILVA; SILVA, 2009, p. 17).

Esses conceitos foram tão utilizados nos estudos relativos aos contatos e influências culturais que houve certo desgaste no seu entendimento. Por mais que de maneira geral eles tratem de adições ou subtrações de influências culturais, seu uso, por vezes dava a entender uma necessária relação de dominador e dominado. Hoje seu uso acadêmico é desencorajado e outros conceitos estão sendo utilizados para tratar destes contatos culturais.

Como é o caso da categoria analítica denominada hibridismo cultural, que vêm sendo utilizado por vários pensadores do campo das ciências humanas. Nesse trabalho o conceito será empregado concordando com o antropólogo argentino Néstor Garcia Canclini, que pensa e discorre a respeito desse processo de hibridação, que é entendido como: "(...) entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas." (CANCLINI, 2000, p. 02).

No caso sociocultural que envolve os grupos apresentados nesta pesquisa, esse conceito pode servir para entender como as práticas, estruturas e influências visualizadas no interior destes grupos se combinaram e geraram novas práticas em novas estruturas. Assim, os grupos kaxinawá e os grupos daimistas poderiam ser caracterizados como híbridos culturais, pois, afinal, não apresentam um elemento cultural ou outro, mas apresentam combinações de elementos culturais, configurados de forma a não ser nem mais o primeiro e nem mais o segundo elemento, mas um completamente novo. Homi Bhabha afirma a respeito do hibridismo: “A ameaça paranoica do híbrido é finalmente impossível de ser contida porque destrói a simetria e a dualidade dos pares eu/outro, dentro/fora” (BHABHA, 1998, p. 168). Em outras palavras não existe, por exemplo, o católico/kardecista/umbandista/vegetalista/esotérico, mas a *combinação* destes elementos, que é o Santo Daime. Esses elementos e influências *transitam* de forma tão imbricada lado a lado que tornam-se ao final uma só coisa, um só elemento cultural.

No caso do Santo Daime, de acordo com o texto “Toxicomanias Incidências clínicas e socioantropológicas”, do antropólogo e especialista no tema das drogas Edward MacRae em conjunto com o médico Antônio Nery Alves Filho e a psicóloga especialista em usos e abusos de drogas, Marlize Prisco Paraíso Rêgo, as práticas deste grupo “tomam emprestadas noções provenientes de tradições espirituais de outras origens como, por exemplo, o kardecismo, o catolicismo, as religiões africanas, o esoterismo, etc.” (FILHO; MACRAE; TAVARES; RÊGO, 2009, p. 27). Isso pressupõe que essas noções, ou influências se agreguem ao consumo da bebida indígena e criem, assim, uma prática totalmente nova, que não seria nem o kardecismo em si, nem o catolicismo, nem tomaria o corpo de uma religião africana e tampouco seria algum tipo de esoterismo, mas seria uma estrutura que até então não existia.

Esse processo de hibridação contínua, não existiu apenas na fundação da doutrina. Nos dias de hoje, com a constante expansão do uso da bebida o hibridismo parece mais vivo que nunca. A pós-doutora em educação e especialista em educação religiosa, Maria Betânia B. Albuquerque, comenta a respeito desses processos de hibridização, que ela chama de multiculturalidade do Santo Daime:

Outro fundamento do Santo Daime é a sua multiculturalidade, na medida em que reúne outras formas de religiosidade em seu interior, tais como: a indígena, o cristianismo, influências africanas, o espiritismo e o esoterismo constituindo-se, como uma doutrina plural e hibridizada. Isto é visível na letra dos hinos, nos objetos de decoração da igreja e na inclusão de preces e orações provenientes de diversas tradições. Tal multiculturalidade remonta, portanto, à própria gênese da doutrina com suas raízes xamânicas, associada à ressignificação do consumo da Ayahuasca por Irineu Serra. (ALBUQUERQUE, 2007, p. 04)

O hibridismo existia antes de a doutrina existir. Existiu na formação da doutrina e existe ainda hoje, em sua expansão. Sobre os primeiros contatos do fundador da doutrina do Santo Daime com a *ayahuasca*, os estudiosos do Santo Daime Paulo Moreira e Edward MacRae, afirmam que Irineu teria tido sua primeira experiência em cultos “caboclos”, que eram comuns entre comunidades ribeirinhas e urbanas do Alto Amazonas. Segundo eles, essas comunidades:

(...) absorveram fragmentariamente as práticas dos rituais indígenas, reinterpretando e sistematizando novas matrizes, inserindo o uso dentro da cultura religiosa e curandeira local. Este uso não indígena da bebida fora do Brasil é verificado exclusivamente por tradições xamanísticas denominadas como “Vegetalismo”. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 121)

A respeito do *Vegetalismo*, a antropóloga Sandra Lúcia Goulart comenta um pouco em sua tese de doutorado. Ela é uma das pesquisadoras que mais produziu material acadêmico a respeito do uso da *ayahuasca* e seus contextos no Brasil. Nas palavras da especialista:

A relação entre as religiões ayahuasqueiras e a cultura seringueira cabocla da Amazônia se dá num nível profundo, expressa na sua mitologia, nos seus rituais e no seu conjunto moral. Alguns autores já argumentaram que o surgimento de um conjunto de práticas e crenças caboclas ou mestiças em torno do uso da ayahuasca, na Amazônia, se deu justamente através do contato entre os “caucheiros” e grupos indígenas e populações ribeirinhas diversas já bastante influenciadas por uma evangelização cristã. Tal é a perspectiva de Luis Eduardo Luna, que estudou curadores xamânicos da selva peruana, denominados de “vegetalistas”, da região de Iquitos e Pucallpa (...). Os *vegetalistas* são assim designados, na região, porque sustenta-se que todo o seu conhecimento provém das plantas, isto é, dos espíritos que se vinculam a elas. A ayahuasca é uma das plantas mais usadas por esses agentes curadores. (GOULART, 2003, p. 12)

Essas influências e elementos culturais que aparecem no Santo Daime, tanto provenientes do “vegetalismo”, do catolicismo popular, do esoterismo, do kardecismo, das religiões africanas e dos contatos com as culturas indígenas acreanas *transitam* lado a lado, gerando práticas, influências e elementos culturais próprios, podendo ser caracterizado como hibridismo cultural.

No entanto estes fenômenos podem ser explicados também pelo conceito denominado “circularidade cultural”. Essa categoria analítica foi proposta pelo filósofo russo Mikhail Mikhailovich Bakhtin e foi aplicada ao campo da história pelo historiador italiano Carlo Ginzburg, entre outros. A ideia é basicamente mostrar o local e de que maneira duas (ou mais) culturas “circulam” influenciando-se e interagindo uma no interior da outra. O historiador, em sua obra “O Queijo e os Vermes”, trata a respeito das culturas erudita e popular e sua “circularidade”.

Essa circularidade cultural que Ginzburg propõe em seu trabalho seria referente ao contato e coexistência de uma cultura erudita (que detinha o conhecimento, tanto linguístico quanto literário) e uma cultura popular (marcada pela tradição da oralidade). Assim, pautado no contexto do moleiro Menocchio (protagonista das análises do historiador), o autor mostra como essas duas culturas dialogam e interagem, como elas circulam e coexistem. Ele tenta elaborar um quadro de como se desenvolve o processo cultural do fim do século XVI na região de Montereale. Pautado nas experiências da vida do moleiro e o seu contato com livros heréticos (GINZBURG, 1987).

Para explicar o fenômeno que ocorre no interior das práticas do Santo Daime o mesmo conceito de “circularidade cultural” poderia ser aplicado. No entanto, no caso em

questão, a cultura popular seria a cultura indígena, cabocla, “vegetalista”, igualmente marcada pela oralidade, com costumes e crenças próprias, com entidades e rituais próprios e a cultura “erudita” seria a cultura ocidental urbana, carregada principalmente de influências culturais ligadas ao catolicismo popular e ao esoterismo. Ambas estariam circulando e evidenciando os contatos dessas influências e mostrando como circulam ou *transitam* essas culturas.

Esse *trânsito* interno percebido nos grupos apresentados é mais facilmente visualizado no Santo Daime, possivelmente pelo fato de possuir mais influências *transitando* em seu interior, no entanto esse *trânsito* também pode ser observado entre os grupos kaxinawá. Entre os kaxinawá esse *trânsito* entre influências e elementos culturais é mais sutil, mas alguns vestígios podem ser percebidos, como é o caso dos cânticos, do *huni meka*. Segundo a antropóloga Barbara Keifenheim o cântico *nixi pae dewe* contém diversos versos na língua yaminawa e mesmo os “cantadores” kaxinawá não sabem seu significado. O mesmo ocorre nas pesquisas realizadas pelo antropólogo Graham Townley com os yaminawa, onde os cantos xamânicos destes parecem conter frequentemente palavras em kaxinawá (KEIFENHEIM, 2002, p. 116-117), sugerindo um contato e/ou um *trânsito* entre as culturas kaxinawá e yaminawa.

Esses conceitos trabalham a relação de contatos entre as influências culturais que existem no interior dos grupos. Nenhum destes conceitos se apresenta como “verdade absoluta” para a descrição do fenômeno que aqui está em foco. Eles podem ser utilizados em conjunto, em processo de concordância ou em processo dialético, a fim de demonstrar que o fenômeno não pôde ser colocado em palavras em sua totalidade. Esses conceitos devem servir para elucidar a ideia de que as culturas são dinâmicas, estão em constante transformação, interagem umas com as outras, influenciando-se direta e indiretamente. A partir desses encontros elas se modificam, adotando elementos culturais umas das outras, abandonando alguns de seus próprios elementos culturais, criando outros elementos culturais. Tudo isso pautado no fato de que estão em movimento, deslocando-se nos espaços em que se encontram e através do tempo e criando um *trânsito* próprio. Assim caracterizando alguns dos *trânsitos* da *ayahwasca*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nos dados apresentados até agora e nas considerações formuladas a respeito do processo histórico do consumo da *ayahuasca* cabem algumas considerações finais, a fim de fechar o raciocínio que envolve os movimentos deste elemento cultural, bem como tecer algumas últimas interpretações a respeito do referido *trânsito*.

Uma das preocupações desta pesquisa foi à construção do percurso histórico do uso deste chá psicoativo. Para tanto num primeiro momento foram apresentadas informações a respeito de *o que é* essa bebida. As primeiras informações são de natureza farmacológica e biológica.

Posteriormente foram apresentadas informações sobre *onde* a *ayahuasca* é consumida. Como foco espacial foi escolhido, o estado brasileiro do Acre, um dos “berços” do consumo do chá no planeta. Associado às informações sobre o espaço foram apresentadas informações sobre a temporalidade dessa forma de consumo; em outras palavras, sobre as notícias mais remotas do uso da *ayahuasca* entre os muitos grupamentos humanos.

Além de informações sobre o que é, onde e quando a *ayahuasca* é consumida essa pesquisa apresentou quem são alguns desses consumidores. Três grandes grupos de pessoas foram apresentados, os ayahuasqueiros indígenas, os ayahuasqueiros não indígenas que fazem um uso *religioso* da bebida e os ayahuasqueiros não indígenas que fazem um uso *não religioso* do chá.

Essa divisão dos três grandes grupos se deve a como é feito esse uso, se é *religioso* ou *não religioso*. Essa diferenciação é importante, pois determina qual forma de uso é lícita e qual é ilícita. Na legislação brasileira algumas leis, decretos, congressos e relatórios legitimam o uso *religioso* e tornam a prática *não religiosa* um ato proibido.

Essa pesquisa se foca no uso *religioso* e se mantém em dois dos três grandes grupos. Apresenta a etnia kaxinawá como pertencente ao grupo de ayahuasqueiros indígenas, e apresenta o Santo Daime como exemplo do grupo de ayahuasqueiros não indígenas (que faz uso *religioso*). Esses são os “*quems*” que aqui foram tratados.

A pesquisa apresentou essas informações atuando como uma lupa, que partiu da bebida em si (o que é) e transbordou para o onde, o quando, o quem e o como de seu consumo, configurando um contexto de seu uso. Na sequência de informações apresentadas a

lupa foca-se na forma desse consumo e apresenta descrições dos rituais entre os dois grupos escolhidos.

A *ayahuasca* é chamada de *nixi pae* pela etnia huni kuin (kaxinawá) e o seu consumo é tão antigo que se perde na memória deste povo, tão antigo que remete ao “tempo das malocas”, a um tempo mítico. Entre o Santo Daime a bebida recebe o nome de “daime” e seu uso (de forma estruturada) remete aos anos de 1930, sendo esse uso elaborado pelo maranhense Raimundo Irineu Serra.

Nas duas formas de usar e interpretar os efeitos da bebida, tanto entre os kaxinawá, quanto entre os seguidores do Santo Daime existe uma busca, uma *forma* de captar ensinamentos a partir da experiência religiosa. Em suas experiências os huni kuin procuram contato com os espíritos da floresta ou com Yube. Os daimistas buscam contato com o astral e com a entidade de Juramidam. Cada grupo elabora sua cosmologia de acordo com as influências que *transitam* em seu interior.

Seja a busca de ensinamentos do povo-jiboia, seja a busca de uma cura produzida pelo espírito da floresta “txashu”, seja a busca de um ensinamento do Mestre Irineu, ou seja uma cura requerida à entidade “Tucum”; todas essas experiências necessitam de duas coisas: a) *ayhuasca* e b) música (manifestada em forma de cantorias).

O resultado dessas experiências baseadas em *ayahuasca* e música foi apresentado no terceiro capítulo onde os hinos do Santo Daime e os cânticos huni meka dos kaxinawá estiveram em cheque. No caso dos kaxinawá essa experiência a partir da música ainda gerou resultados visuais, as pinturas do projeto “desenhando os cantos de *nixi pae*” do professor Isaias Sales Ibã.

Tendo em vista que a proposta deste trabalho foi criar um trajeto histórico-cultural do consumo do psicoativo, alguns caminhos metodológicos foram seguidos. Essa pesquisa procurou atuar como uma *descrição etnográfica* inserida em um processo histórico dinâmico, de constante *trânsito* e transformação.

A metodologia da *descrição etnográfica* utilizada na presente pesquisa é baseada no pensamento do antropólogo estadunidense Clifford Geertz. Para o autor, os textos etnográficos são uma análise semiótica<sup>83</sup> da cultura, palavras dele:

---

<sup>83</sup> Palavras do antropólogo Clifford Geertz com relação ao conceito *semiótico de cultura*: “O conceito de cultura que eu defendo, (...), é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias.” (GEERTZ, 1989, p. 04) entendendo a cultura como uma teia.

(...) fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de "construir uma leitura de") um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (GEERTZ, 1989, p. 15)

Assim, a ideia de “ler” a cultura, como é proposto pela semiótica, pode ser feito usando-se da etnografia. Esta pesquisa procurou atuar como uma etnografia no sentido de “ler” o processo histórico-cultural do uso da *ayahuasca* em caráter geral e especificamente nos grupos estudados. Geertz faz um alerta a ressaltando que qualquer análise cultural é cheia de discrepâncias e incertezas, o que certamente impossibilita uma análise de caracterizar como verdade absoluta, assim esta pesquisa não procura atuar como tal, mas sim como mais um fio da gigantesca teia que é o processo histórico-cultural.

Segundo Geertz, o verdadeiro objetivo do etnógrafo é inscrever o discurso social, anotá-lo. Assim ele transforma aquele momento que seria único e efêmero em um relato, em um documento que poderá ser consultado novamente no futuro, para análises *a posteriori*. Essa transformação do discurso em documento apresenta utilidade para esta pesquisa histórica e torna-se útil para novas consultas e novas pesquisas, sejam históricas, antropológicas ou de qualquer campo do conhecimento.

(...) a descrição etnográfica: ela é interpretativa; o que ela interpreta é o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o "dito" num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis. (GEERTZ, 1989, p. 15)

Assim se cumpre o primeiro objetivo desta pesquisa, o de tornar alguns discursos sociais, algumas formas de manifestação da cultura em documentos pesquisáveis, a fim de criar esse panorama, esse trajeto do consumo do psicoativo no espaço e no tempo entre grupamentos humanos.

O segundo objetivo desta pesquisa foi tecer algumas interpretações a respeito desse consumo pautado nas informações fornecidas pela *descrição etnográfica*. Essas interpretações partem da percepção de que o consumo da *ayahuasca* entre os dois grupos em foco é um ato *religioso*, e como tal é um ato *cultural*.

O ato cultural desenvolvido e praticado pelos kaxinawá e pelos grupos do Santo Daime é essencialmente um conjunto de mecanismos de controle da experiência religiosa. As formas de uso da *ayahuasca* entre os grupos apresentados nesse trabalho foram apresentadas no capítulo 2. As duas formas de consumo, tanto entre os daimistas quanto entre os kaxinawá é um ato *religioso*, legitimado pela lei, e tem a função de governar o comportamento.

Assim volta-se aos elementos deste ato *religioso* que sempre *transitam* juntos neste processo histórico: a *ayahuasca* e a música. Seriam esses elementos, ou através deles, que seriam desenvolvidos os planos, receitas, regras e instruções contidas neste ato *cultural* que é o consumo da *ayahuasca* no contexto *religioso*. Seria através da associação dos efeitos da bebida com a experiência musical que atuariam na consciência alterada dos bebedores e os induziria (de formas diversas) dentro da experiência religiosa-alucinatória. As *formas* de uso atuaram como mecanismos de controle da experiência.

O sociólogo e estudioso do Santo Daime, José Erivan Bezerra de Oliveira comenta em sua obra como a repetição dos cânticos, a repetição da experiência musical de consciência alterada atua como um indutor na experiência religiosa, no transe<sup>84</sup>. Palavras do sociólogo:

Nos primeiros anos de existência da Doutrina, esses cantos não passavam de dez, três do Mestre Irineu e mais sete de três dos seus primeiros seguidores e, após a ingestão da bebida, eram cantados repetidamente por várias horas seguidas até que se atingisse o ponto sensível da *miração*, entendida aqui como êxtase religioso, como o momento mágico em que a divindade se apresenta àquele que busca o conhecimento do sagrado. Essa repetição que já foi apontada anteriormente no caso indígena, é importante para pensar o ritual do Santo Daime. Ela assume duas funções bem claras: a primeira é a de indutor do transe. Mesmo hoje quando já existe uma quantidade de hinos muito maior, ainda é a repetição que conduz esse processo. A própria constituição do hino e sua inserção no ritual é um indício disso, pois, em geral, cada estrofe é repetida uma vez ou mais e alguns hinos são repetidos uma, duas, até três vezes e, por fim, o fato de que no ritual daimista são cantados vários hinos que se entrelaçam e se completam, como num “crescendo” que vai conduzindo o adepto pouco a pouco ao transe. (OLIVEIRA, 2008, p. 96)

Erivan aponta que uma das funções da repetição musical nos cantos do Santo Daime (e na experiência indígena) é a indução do transe, sendo que os hinários daimistas atuam como um código ético a ser seguido, é justamente no momento de cântico desses hinos que esses códigos são induzidos aos participantes. Segundo Geertz é nesse momento que esses indutores (alterações de consciência associadas à música) atuam como mecanismos de controle do comportamento.

A mesma indução da experiência ocorre no caso dos kaxinawá; novamente é através dos cânticos que ocorre esse controle. Os cânticos da etnia servem (entre outras coisas) para aumentar ou diminuir a intensidade da experiência alucinógena, configurando-a de acordo com a vontade dos “cantadores” que induzem os participantes a vivenciarem as experiências apresentadas nos temas dos cânticos do huni meka. Ainda a respeito do transe coletivo o sociólogo Erivan (2008, p. 97) afirma:

---

<sup>84</sup> Transe aqui é entendido como estado de consciência alterada, estado alucinatório, “miratório” ou estado de “força”.

(...) quanto mais todos os presentes estiverem em sintonia com o canto e com a dança, mais as forças invocadas se farão presentes e mais o transe se efetivará. O transe coletivo, mais difícil de ser alcançado, depende justamente e em certa medida do afinamento do adepto com o ritual. Quanto mais estudam os cantos, mais a sua execução se aperfeiçoa; quanto mais são ultrapassadas as barreiras e limites do conhecimento objetivo, criam-se as condições para que as manifestações do sagrado aconteçam e todos os participantes a percebam como tal.

Assim, quanto mais afinado o ritual, no sentido da associação da *ayahuasca* (seus efeitos) com a música, mais bem elaborado estará o processo indutivo da experiência cultural (religiosa). Por isso é interessante para o Santo Daime que todos os seguidores saibam as letras dos hinos, por isso a importância das “puxadoras” que lembram os demais seguidores de em que momento se inicia e encerra o cântico de um hino. O mesmo vale para o caso indígena, vê-se a importância dos “cantadores” ao escolherem e definirem os cânticos que serão apresentados para induzir a experiência religiosa. Percebe-se o porquê do interesse da experiência extrapolar os limites dos cânticos e atingir o visual (caso das pinturas de Ibã) que podem atrair mais interesse e atenção para o ato *religioso* dos kaxinawá.

A sinergia entre audição e visão, causada pelos efeitos da bebida, auxilia no processo de indução da experiência. A *ayahuasca* permite a visualização de um mundo (uma realidade) invisível de outra forma, e esse mundo interage com o participante através da música. O efeito som-imagem sugere temas através das músicas e esses temas atuam como os indutores da experiência.

Essa relação entre a bebida e a música não ocorre apenas no caso dos kaxinawá e do Santo Daime, onde essa pesquisa se focou, mas aparece também no caso do uso do chá entre os seringueiros (que também cantavam quando estavam alterados pelo psicoativo), entre os vegetelistas peruanos, entre os yawanawa (etnia acreana), na Barquinha entre outros.

Assim esta pesquisa encerra suas interpretações relativas aos usos da *ayahuasca* e aos *trânsitos* que esse psicoativo percorreu em seu processo histórico. O trajeto de seu consumo foi apresentado contemplando uma macro e uma micro análise, apresentando informações em instâncias macroestruturais e microestruturais, aos moldes do que sugere o historiador Jacques Revel:

A micro e a macroanálise se interpenetram, são partes efetivas da realidade histórica. Logo, não se trata de uma escolha de abordagem entre duas realidades históricas, uma macro e outra micro. Isoladamente nenhuma é satisfatória como explicação única da problematização histórica: ambas formam um conjunto de níveis que precisam ser evidenciados, analisados e criticados, inclusive nas situações intermediárias aos dois extremos. (REVEL, 1998, p. 33)

Esse efeito lupa, que visou uma análise macro e micro simultaneamente, apresentou a bebida em si e posteriormente estendeu-se aos seus contextos e *trânsitos*, até fixar-se em sua indução e regulação de comportamento através da experiência musical nos grupos escolhidos. Esse processo histórico do psicoativo denominado *ayahuasca* agora conta com mais uma peça em seu gigantesco quebra-cabeça, mais um fio em sua teia cultural, através desta *descrição histórico-etnográfica*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. *Saberes da ayahuasca e processos educativos na religião do Santo Daime*. In: Trânsitos da Voz: estudos de oralidade e literatura. LEITE, Eudes Fernando; FERNANDES Frederico. (org.). Londrina: EDUEL, 2012.

ALMEIDA, Maria de Fátima Henrique de. *Santo Daime: a colônia Cinco Mil e a contracultura (1977- 1983)*. 2002. 113 p. Dissertação (Mestrado em História do Brasil) — Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

ALVES JUNIOR, Antonio Marques. *Tambores para a Rainha da Floresta: A inserção da Umbanda no Santo Daime*. 2007. 273 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) — PUC-SP. São Paulo.

AQUINO, Txai Terri Valle de; IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. *Kaxinawá do Rio Jordão: História, território, economia e desenvolvimento sustentado*. Acre, 1994.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo, Brasiliense, 1990.

BOMFIM, Juarez Duarte. *O Jardim de belas flores do Mestre Raimundo Irineu Serra*. Hinário o “Cruzeiro” comentado. Bahia, 2006.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Noticias recientes sobre la Hibridación*. Texto presentado en la II Reunión del Grupo de Trabajo “Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización” del Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales (CLACSO), Caracas, 9 al 11 de Noviembre del 2000.

CARNEIRO, Henrique Soares. *O Uso ritual da ayahuasca*. Revista de Estudos da Religião, REVER, PUC-SP, Campinas, Mercado de Letras, São Paulo, FAPESP, 2002.

CEMIN. Arneide Bandeira. *Os rituais do Santo Daime: “sistemas de montagens simbólicas”*. In: LABATE, Beatriz Caiuby. ARAÚJO. Wladimir Sena. (org.). *Uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo, 2002.

CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. Estudos Avançados; Revista das Revistas. Vol.5; nº 11; São Paulo: Jan./Abr. 1991.

CRUZ, Tereza Almeida; FERREIRA, Paulo Roberto Nunes. (orgs.) *Retrato Cultural dos Katukina, Kaxinawá, Shanenawa, Jaminawa e Manchineri*. Rio Branco, Acre: Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansur, 2004.

FRÓES, Vera. *Santo Daime. Cultura amazônica*. História do povo Juramidã. Manaus: SUFRAMA, 1986.

GEERTZ, Clifford. – *A interpretação das Culturas*. – Rio de Janeiro; Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

GOULART, Sandra Lúcia. *A construção de fronteiras religiosas através do consumo de um psicoativo: as religiões da ayahuasca e o tema das drogas*. Comunicação apresentada em Congresso: V Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM). Florianópolis, dezembro, 2003.

GOULART, Sandra Lúcia. *Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa Amazônica: Os casos do Santo Daime, Barquinha e UDV*. In: LABATE, Beatriz Caiuby. GOULART, Sandra Lúcia (org.). *Uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras; 2005.

GOULART, Sandra Lúcia; LABATE, Beatriz Caiuby CARNEIRO, Henrique Soares. *Introdução*. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (org.). *Uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras; 2005.

HENMAN, Anthony. *Uso del ayahuasca en un contexto autoritario: el caso de la União do Vegetal en Brasil*, in: Luís Eduardo Luna (org.), *América Indígena*. Cidade do México: Inst. Indg. Interamericano, nº 1, vol. XLVI, janeiro/março. 1986.

HINOS DO SANTO DAIME: <http://www.daime.org/site/pages/mestre/mes24set-PT.htm> que é um domínio do site oficial do CEFLURIS: <http://www.santodaime.org/origens/index.htm>.

KEIFENHEIM, Barbara. *Nixi pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no Leste do Peru*, in: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras. 2002.

LABATE, Beatriz Caiuby. *Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca*. In: LABATE, Beatriz Caiuby. GOULART, Sandra Lúcia (org.). *Uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras; 2005. p. 397 – 458.

LABATE, Beatriz Caiuby. *A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras*, in: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, Mercado de Letras. 2004. p. 231-273.

LABATE, Beatriz Cayubi; ROSE, Isabel Santana de; SANTOS, Refael Guimarães dos. *Panorama da bibliografia sobre as religiões ayahuasqueiras*. - Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, no GT “Substâncias Psicoativas: Cultura e Política”.

LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. *As Matrizes Maranhenses do Santo Daime*. Em uma cantiga de pajelança, recolhida em Cururupu, os autores encontram o uso do termo [Equiô; Equior] também em contexto religioso, que parece ser uma invocação (chamado): Equiô, equiô / Meu maracá convidou curador (Terreiro de Roberval).

LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, São aulo: Mercado das Letras. 2004.

LIMA, Emmanuel Gomes Correia. *O uso ritual da ayahuasca: Da floresta Amazônica aos centros urbanos*. Monografia, Geografia. Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília. 2004.

LUNA, L. E. *Vegetalismo. shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo: Almqvist and Wiksell International. 1986.

LUNA, Luis Eduardo. Bibliografia sobre el ayahuasca. In: LUNA, Luis Eduardo (Org.). *América indígena*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1986. v. 46.

METZNER, Ralfh. (org.). (2002). *Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. Traduzido por Márcia Frazão. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

MCKENNA, D. *Clinical investigations of the therapeutic potencial of ayahuasca: rationale and regulatory challenges*. Pharmacol. Ther. v.102, p. 111 – 129, 2004.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. *O palácio de Juramidam: Santo Daime, um ritual de transcendência e despoluição*. 1983. 194 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) — UFPe, Recife.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward – *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros* – Salvador: EDUFBA, 2011.

NERY FILHO, Antônio; MACRAE Edward; TAVARES, Luiz Alberto; RÊGO, Marlize. *Toxicomanias Incidências clínicas e socioantropológicas*. Drogas: clínica e cultura collection. Salvador: EDUFBA; Salvador: CETAD, 2009.

OLIVEIRA, José Erivan Bezerra de. *Santo Daime: O professor dos professores: a transmissão do conhecimento através dos hinos*. 2008. 233 f. Tese (Doutorado em Sociologia) — Universidade Federal do Ceará. Fortaleza.

OPIAC, Organização dos Professores Indígenas do Acre. *Huni Meka: cantos de Nixi Pae*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio, 2007.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del azucar e del tabaco*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1983.

OTERO DOS SANTOS, J. - Daime, Vegetal, Hoasca: a Ayahuasca no contexto religioso. In: *O caso da patrimonialização da Ayahuasca no Brasil: algumas questões sobre pessoas e propriedade*. Trabalho Final da disciplina “Cultura: invenção, objetivação, apropriação” - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

OTT, J. Pharmahuasca, Human Pharmacology of DMT Plus Harmine. *Journal of Psychoactive Drugs*. vol.3, nº.2, 1999.

PIRES, Ana Paula Salum. *Estudos de farmacocinética dos alcalóides da ayahuasca*. Dissertação de mestrado. São Paulo. 2009.

REIS, Lívia de Freitas. - Conceitos de Literatura e Cultura - *Transculturação e Transculturação Narrativa* – Juiz de Fora: UFJF, 2005.

- REVEL, J. *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- RIBEIRO, Darcy. – *O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. – Companhia das Letras, São Paulo, 2006.
- RODRIGUES, Felipe; ORLANDI, Eni. *Deontologia marginal : dando voz ao “outro” presente nos morros cariocas*. Entretextos, Londrina, v. 10, n. 1, p. 140 -155. jan./jun. 2010.
- SANTOS, Roberto. *História econômica da Amazônia: 1800 a 1920*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.
- SERRA, Raimundo Irineu; *O Cruzeiro*. In: *Livro dos hinários*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1985.
- SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. – São Paulo: Contexto, 2009.
- SILVA, Maria Rodrigues da Silva. *Povos Indígenas no Acre*. Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour – Rio Branco: FEM, 2010.
- SCHEINA, Robert L. *Latin America's Wars: The Age of the Caudillo, 1791-1899*: Brassey's, 2003. ISBN 1-57488-452-2.
- SCHULTES, Richard Evans. *An overview of hallucinogens in the western hemisphere*. In: FURST, Peter. *Flesh of the Gods; the ritual use of hallucinogens*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 1990.
- VASCONCELOS, Sandra Gardini. *Margens da Cultura; mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. O Conceito de Transculturação na Obra de Ángel Rama. São Paulo: Boitempo, 2004.

## APÊNDICE A - Interlocutores

Este tópico apresentará os interlocutores que concederam depoimentos orais com informações para a presente pesquisa. Serão apresentados seus nomes, locais onde podem ser encontrados, fotos e alguma espécie de contato (se houver).

- Isaias Sales Ibã - Professor da etnia huni kuin (kaxinawá), reside na cidade de Tarauacá e/ou na Terra Indígena Bom Jardim, no rio Jordão, Acre. Um dos autores do documentário “Huni Meka, os cantos do cipó” juntamente com o livro “Huni Meka – cantos de Nixi Pae”, ele ainda é o responsável pela “metodologia Ibã”, apresentada no projeto audiovisual “Espírito da floresta – desenhando os cantos de nixi pae”, onde ele (em parceria com o Movimento dos Artistas Huni Kuin) desenha os temas das “mirações” que induzem o ritual com a *ayahuasca* entre os kaxinawá. O e-mail do professor Ibã, para contato é: [txaiiba@yahoo.com.br](mailto:txaiiba@yahoo.com.br) e seu perfil no facebook é: [iba.sales@facebook.com](https://www.facebook.com/iba.sales).



- Txamama Shã Inu Bake (Assis Gomes da Silva Kaxinawá) – Liderança huni kuin (kaxinawá) da Terra Indígena Colônia Vinte e Sete, que se localiza nas proximidades da cidade de Tarauacá, Acre. Txamama Shã é um “cantador” de *nixi pae* e reside nesta TI. Ele não possui contatos telefônicos ou na internet.



- Valmar Kaxinawá – Assessor pedagógico na Terra Indígena huni kui (kaxinawá) do Igarapé do Caucho, onde reside. Localizada nas proximidades da cidade de Tarauacá, no estado do Acre. Valmar também representa a organização e associação APAHC (Associação dos Produtores e Agroextrativistas Huni Kui do Caucho). Valmar optou por não disponibilizar um contato pessoal e afirmou que a terra indígena está aberta a visitas e contatos por intermédio da FUNAI ou da OPIAC (Organização dos professores indígenas do Acre) que atua no estado.



- Antônio Alves Leitão Neves – Membro da igreja daimista do Alto Santo, orador do segmento religioso CICLU-Alto Santo pertencente à linha do Santo Daime, tomador de “daime”, cantador de hinários e seguidor de Mestre Irineu (Juramidam). Antônio reside em Rio Branco e seu contato por e-mail é: [toinho.acre@bol.com.br](mailto:toinho.acre@bol.com.br)



- Leonel Granjeiro – Padrinho do CELIVRE-CS (Centro Livre Caminho do Sol.) do segmento religioso CICLU-Alto Santo, pertencente à linha do Santo Daimé. Tomador de “daimé”, cantador de hinários e seguidor de Mestre Irineu (Juramidam). Leonel reside em Rio Branco, Acre, nos fundos da igreja onde é padrinho, na rua do tucumã rodovia AC-40, no bairro Santa Maria. Não disponibilizou nenhum contato telefônico ou pela internet, mas disse que qualquer pessoa que aparecer na igreja será bem recebida. Um contato disponível por telefone seria um dos seguidores que faz a recepção dos que querem conhecer o trabalho realizado no CELIVRE-CS, o senhor Clóvis, seu telefone é 68 99817254.



- Luiz Mendes do Nascimento – Padrinho da Igreja Comunidade Fortaleza, do segmento CEFLI (Centro Eclético Flor de Lótus Iluminada), pertencente à linha do Santo Daime. Tomador de “daime”, cantador de hinários e seguidor de Mestre Irineu (Juramidam). Luiz Mendes reside na Comunidade Fortaleza, localizada às margens do Rio Xipamano, na fronteira do Brasil com a Bolívia, numa área do Projeto de Assentamento São Gabriel lote 62, Ramal Eletrônico Km 15, próximo ao município de Capixaba, Acre. Seu contato pode ser efetuado através do site do CEFLI: [http://www.luizmendes.org/wordpress/?page\\_id=728](http://www.luizmendes.org/wordpress/?page_id=728)



## ANEXO A – Imagens e localizações referentes à pesquisa

- I – Imagem do fundador do Santo Daime, Raimundo Irineu Serra.<sup>85</sup>



- II - Três imagens do cipó *bannisteriopsis caapi*.<sup>86</sup>



<sup>85</sup> Disponível em: <<http://www.santodaime.com/doutrina/historia/>>

<sup>86</sup> Todas as imagens que não contém referências específicas são de autoria do pesquisador.



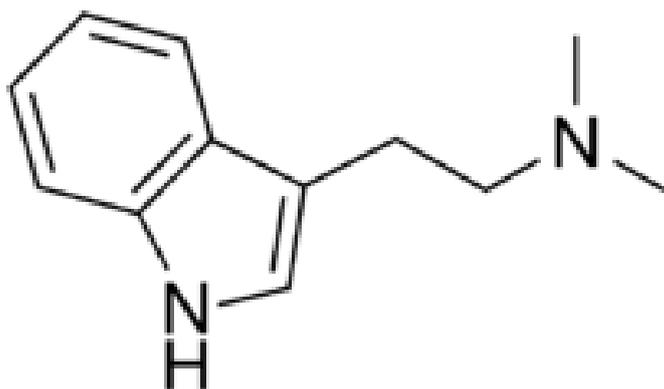
- III - Duas imagens da folha *psychotria viridis*.



- IV - Imagem da *ayahuasca* pronta.<sup>87</sup>



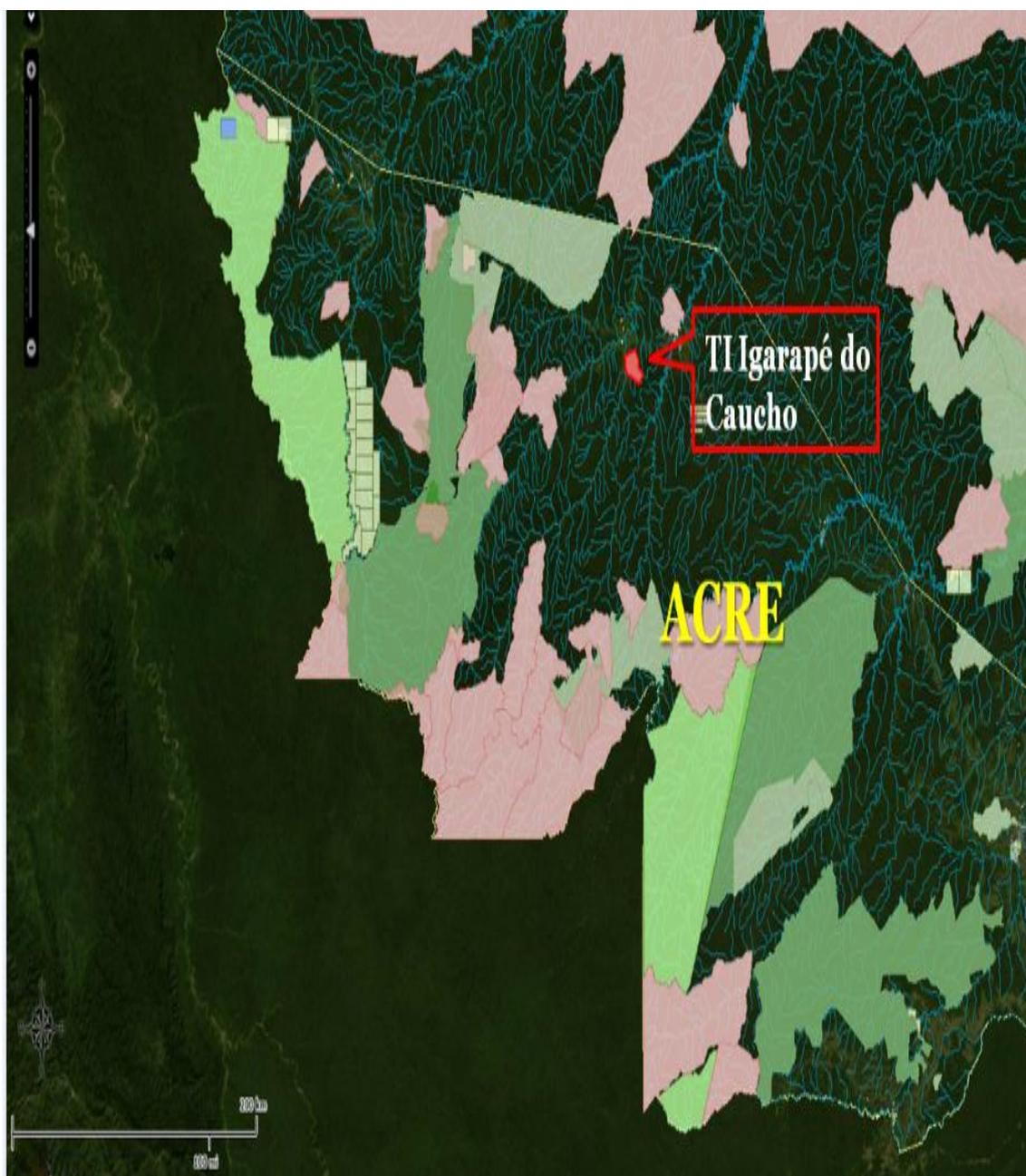
- V - Imagem da molécula de DMT (N,N-Dimetiltriptamina).<sup>88</sup>



<sup>87</sup> Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2013/04/20/conferencia-nos-eua-sobre-ciencia-psicodelica-destaca-uso-da-ayahuasca.htm>>

<sup>88</sup> Disponível em: <<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/8/88/DMT.svg/200px-DMT.svg.png>>

- VI - Mapa da terra indígena Igarapé do Caucho.<sup>89</sup>

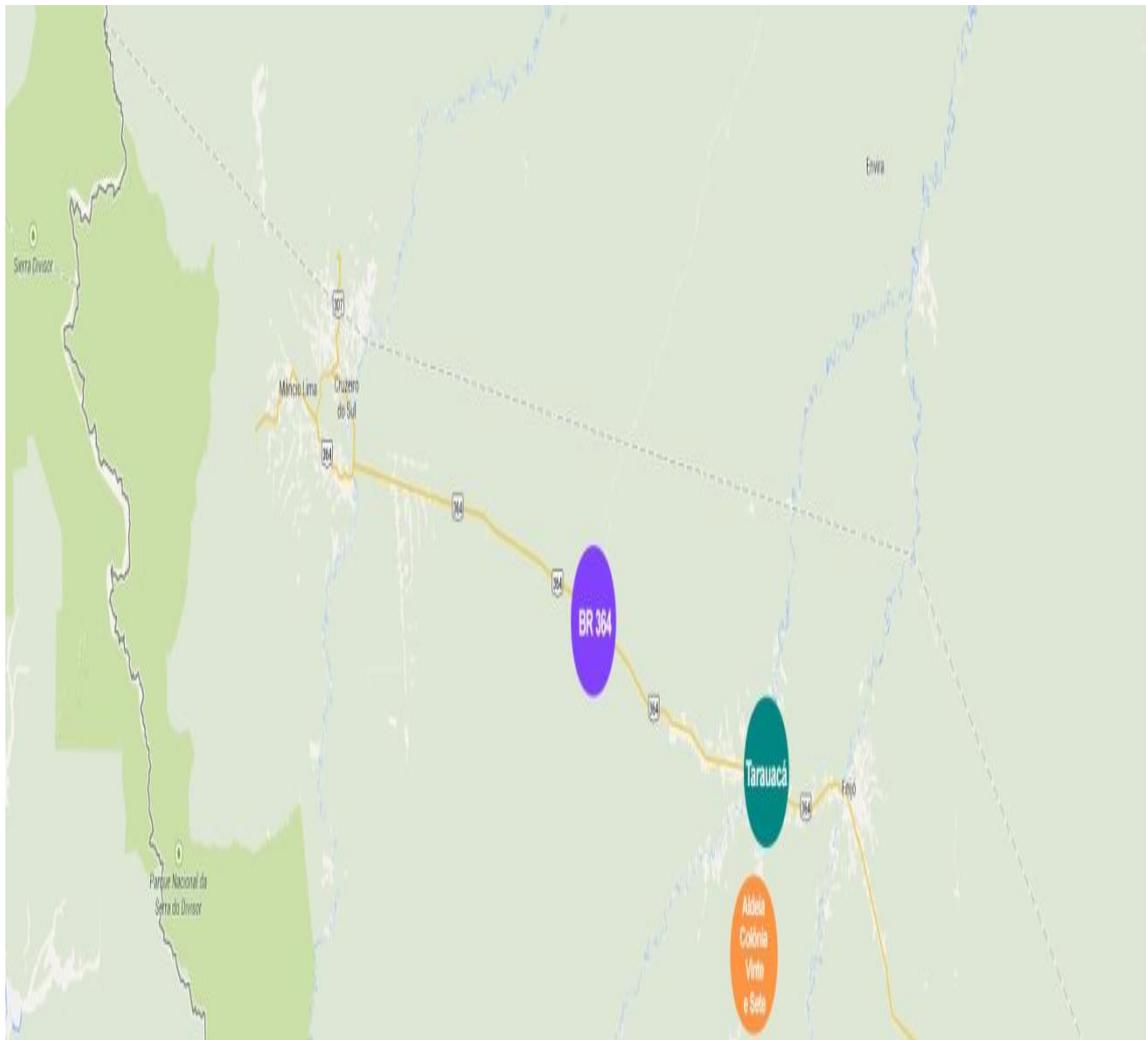


<sup>89</sup> Disponível em: <[http://4.bp.blogspot.com/-L-yI8U\\_aZrE/UG2pinL\\_-GI/AAAAAAAAAFYE/8qQmSVmp0W0/s1600/TI+Igarapé+do+Caucho+editado.PNG#](http://4.bp.blogspot.com/-L-yI8U_aZrE/UG2pinL_-GI/AAAAAAAAAFYE/8qQmSVmp0W0/s1600/TI+Igarapé+do+Caucho+editado.PNG#)>

- VII - Foto de Valmar Kaxinawá.



- VIII - Mapa da terra indígena Colônia Vinte e Sete.



- IX – Foto Isaias Sales Ibã Huni Kuin.



- X - Foto de Txamama Shã Inu Bake.



- XI – Foto de Antônio Alves Leitão Neves.



- XII – Farda Branca Feminina do Santo Daime.<sup>90</sup>



<sup>90</sup>

Disponível em: <<http://4.bp.blogspot.com/-fvsD5IZWXVA/UO0DJzDuPII/AAAAAAAAAFCE/BFCnppIM0Pw/s1600/fardas+santo+daime+flor+de+formosura+ED1MD.jpg>>

- XIII – Farda Azul Feminina do Santo Daime.<sup>91</sup>



<sup>91</sup> Disponível em: <<http://4.bp.blogspot.com/-QqisyD3CpgQ/UO0DOx9jrPI/AAAAAAAAFCM/2JSUdJnKDBw/s1600/fardas+santo+daime+flor+de+formosura+ED2MD.jpg>>

- XIV – Farda Branca Masculina do Santo Daime.<sup>92</sup>



---

<sup>92</sup> Disponível em: <<http://www.neip.info/index.php/content/view/331.html>>

- XV – Farda Azul Masculina do Santo Daime.<sup>93</sup>



- XVI – Duas imagens da Igreja do Santo Daime da linha do CEFLURIS, chamada de Colônia Cinco Mil.



---

<sup>93</sup> Disponível em: <<http://fardamentosantodaime.blogspot.com.br/>>



- XVII – Três imagens da Igreja do Santo Daime da linha do CEFLI, chamada de Comunidade Fortaleza.<sup>94</sup>



---

<sup>94</sup> A primeira imagem está disponível em: <[http://www.luizmendes.org/wordpress/?page\\_id=696](http://www.luizmendes.org/wordpress/?page_id=696)>



- XVIII – Duas imagens da Igreja do Santo Daime da linha do CELIVRE-CS.





- XIX – Cruz de Caravaca.



- XX – Cruz de Caravaca na versão do CEFLI.<sup>95</sup>



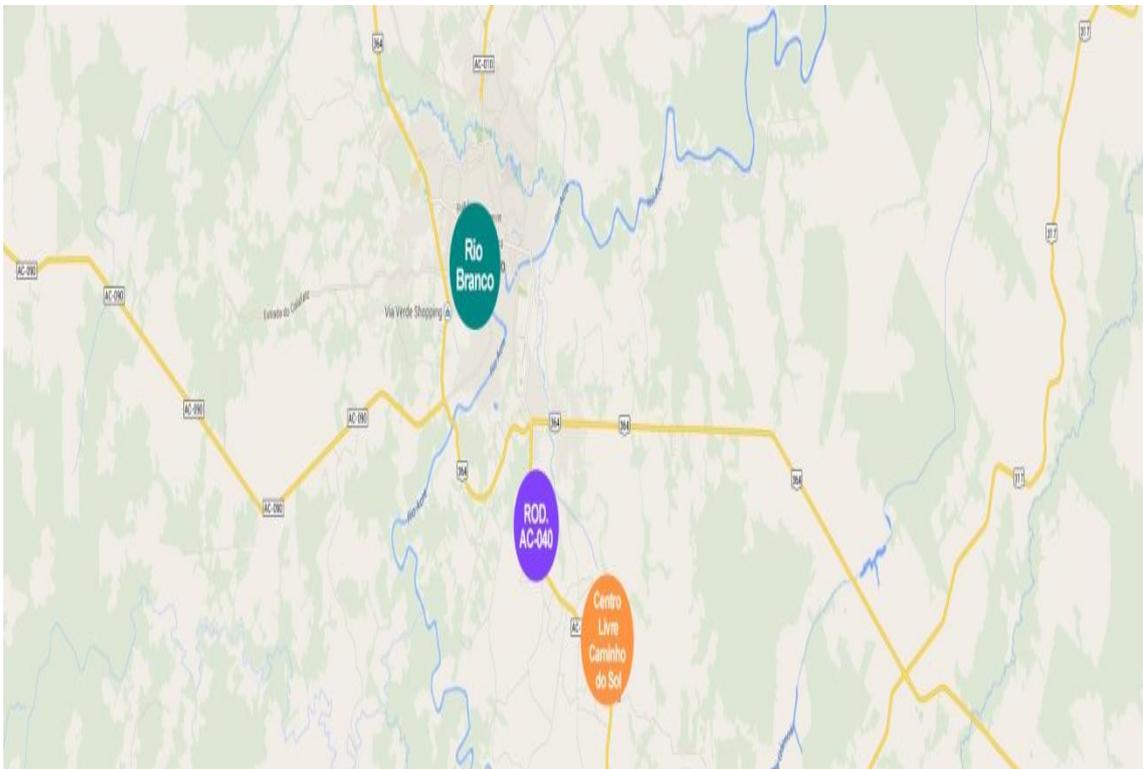
- XXI – Foto de Luiz Mendes do Nascimento.



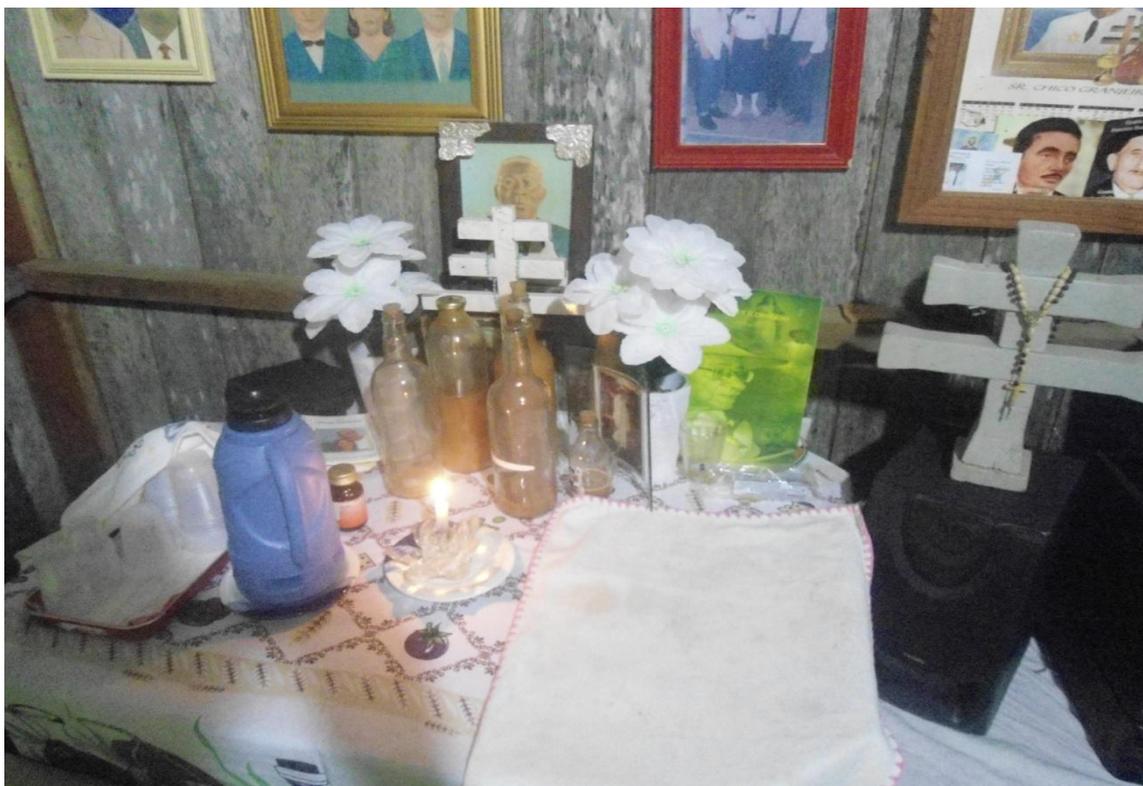
<sup>95</sup>

Disponível em:  
<[http://1.bp.blogspot.com/\\_6HjSJLQxuRU/THwAw8VzQjI/AAAAAAAAAuU/yUitM5bGKOU/s400/ALuz-Santo-Daime.jpg](http://1.bp.blogspot.com/_6HjSJLQxuRU/THwAw8VzQjI/AAAAAAAAAuU/yUitM5bGKOU/s400/ALuz-Santo-Daime.jpg)>

- XXII – Mapa da igreja do Santo Daime da linha CELIVRE-CS



- XXIII – Duas imagens da mesa (altar) da igreja do Santo Daime da linha CELIVRE-CS.

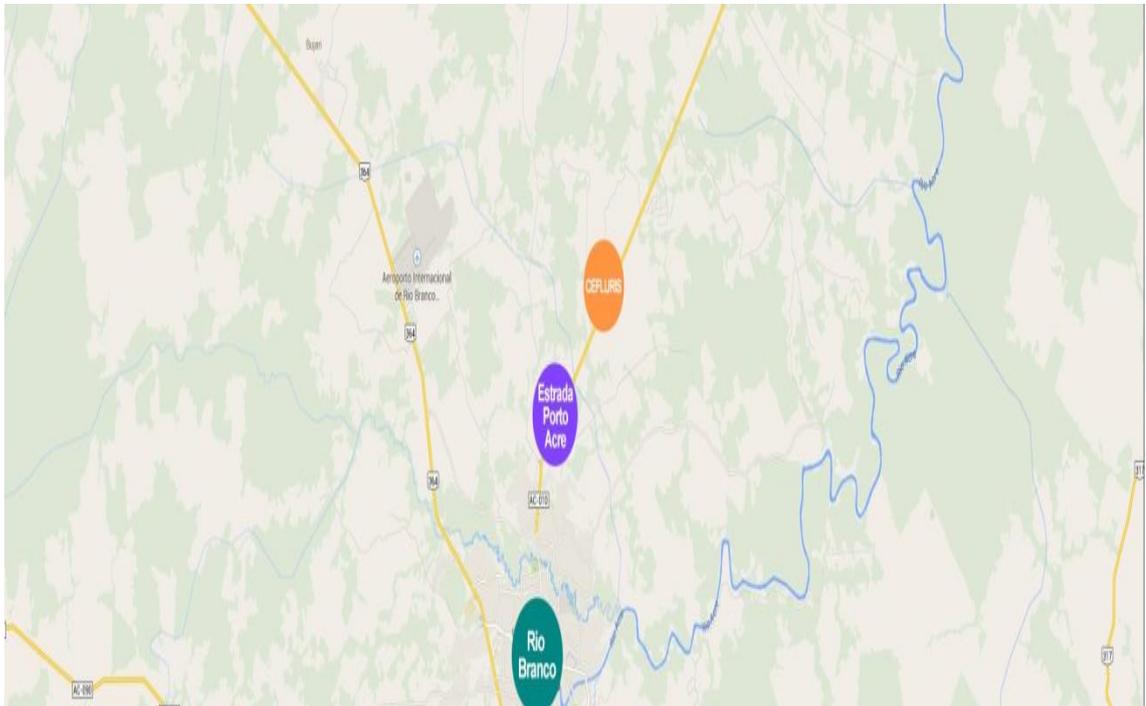




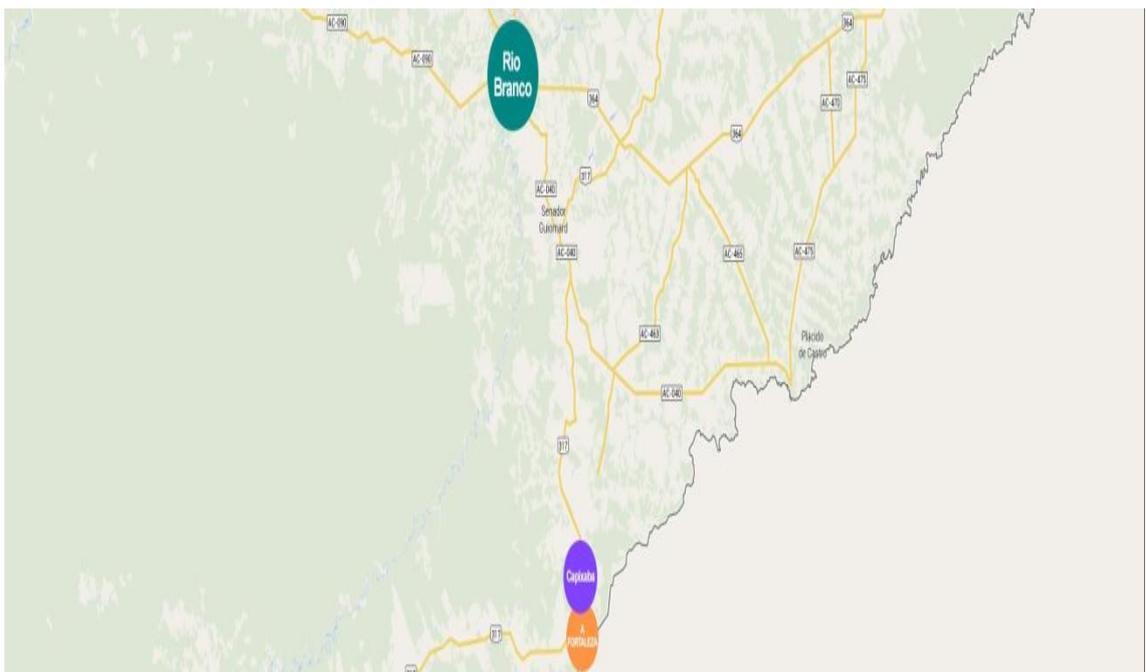
- XXIV – Foto de Leonel Granjeiro (padrinho do CELIVRE-CS) juntamente com Carlos Eduardo Neppel Pacheco, autor desta dissertação.



- XXV – Mapa da igreja do Santo Daime da linha do CEFLURIS, chamada de Colônia Cinco Mil.



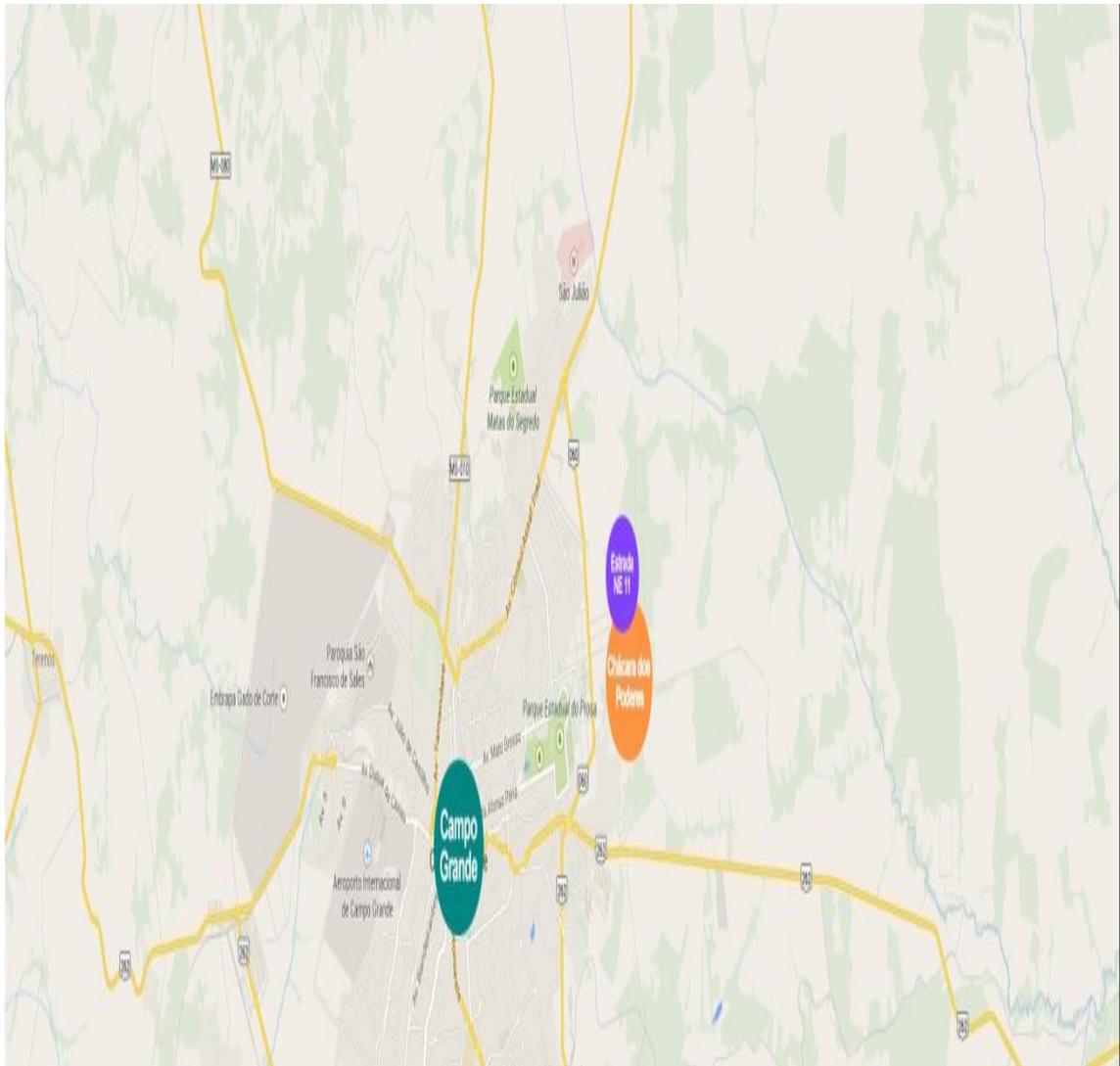
- XXVI – Mapa da igreja do Santo Daime da linha do CEFLI, chamada de Comunidade Fortaleza.



- XXVII – Mesa (altar) da igreja do Santo Daime da linha do CEFLI, chamada de Comunidade Fortaleza.



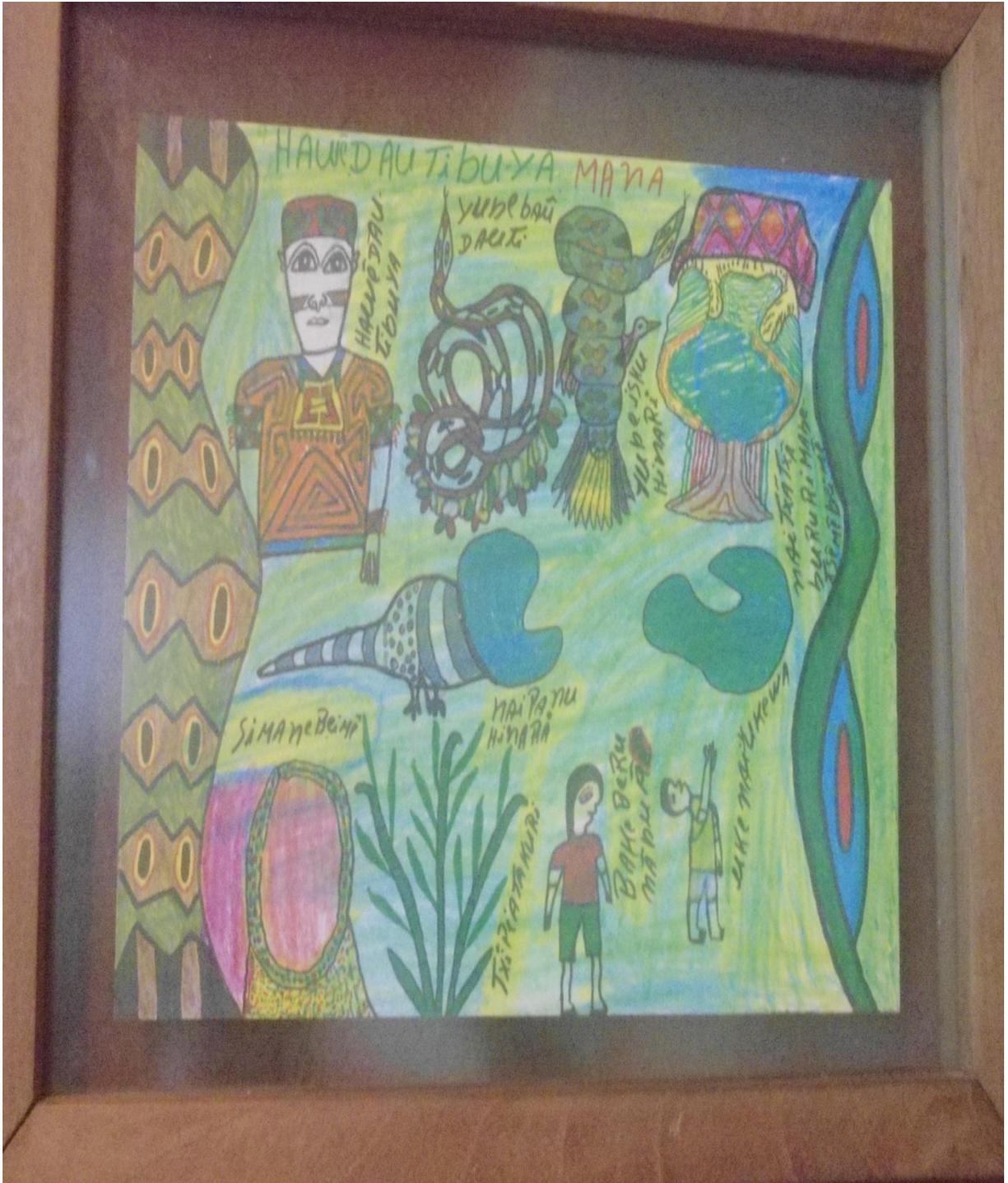
- XXVIII – Mapa da igreja do Santo Daime da linha do CEFLI, chamada de Estrela Dourada.



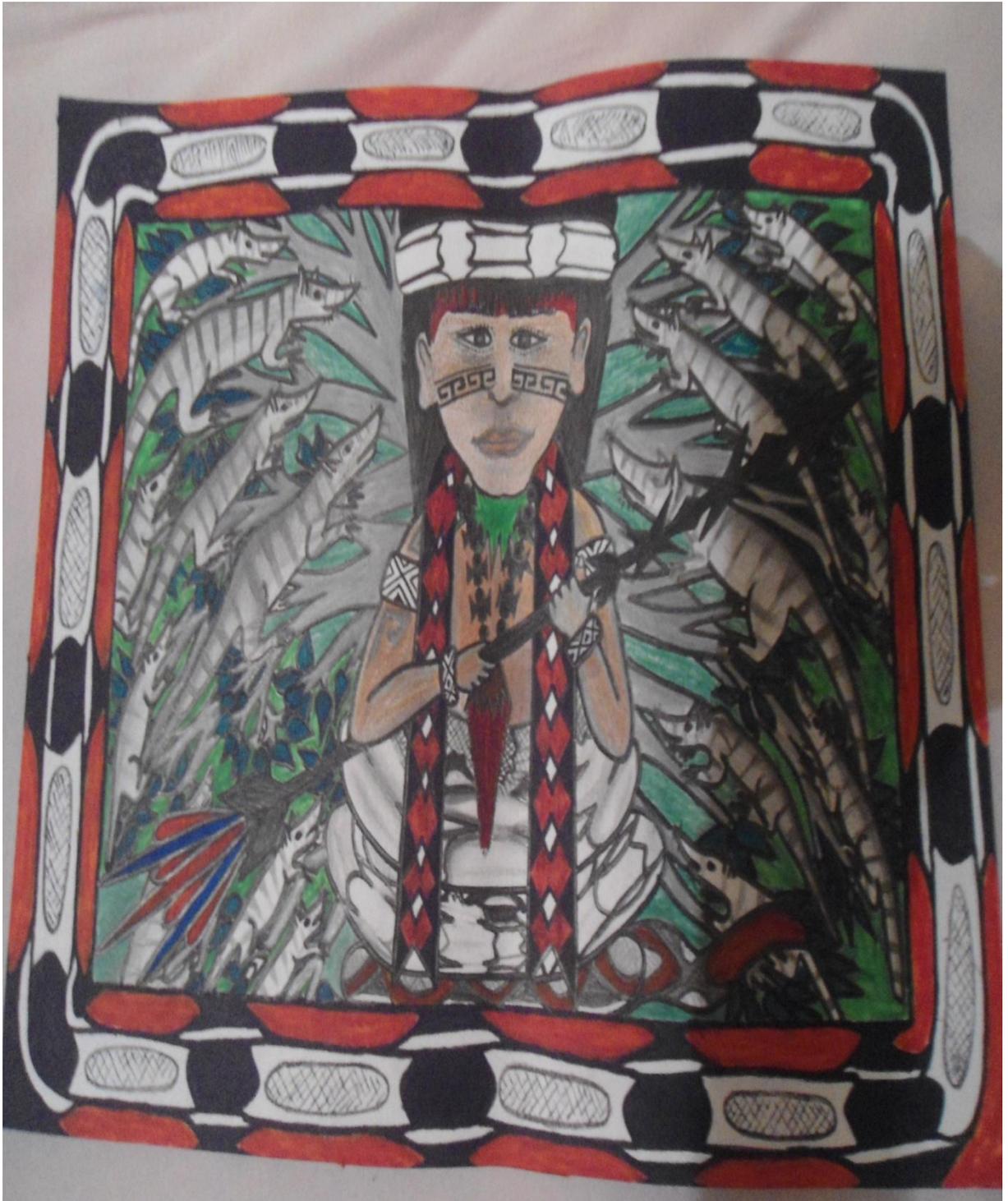
- XXIX – Hushu Nawa Aibu Yube Txanima. Autor: Mana Pedro Macari.



- XXX – Hawe Dautibuya. Autor: Mana Pedro Macari.



- XXXI – Puke dua aĩbu kayatibu. Autor: Menegildo Isaka Kaxinawá.



- XXXII – Yame Awa Kawanai. Autor: Menegildo Isaca Kaxinawá.



Autorizo a reprodução deste trabalho.

Dourados, 21 de junho de 2014.

---

Carlos Eduardo Neppel Pacheco