

IX JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UFRJ

Rio de Janeiro, 21 a 24 de Setembro de 1999

Trabalho apresentado no Fórum Sociedades e Religiões

TÍTULO DA COMUNICAÇÃO: “Contrastes e continuidades entre os grupos do Santo Daime e da Barquinha”

Autora: Sandra Lucia Goulart

Introdução: objetivos

A minha proposta é realizar uma comparação entre dois grupos religiosos, conhecidos como Santo Daime e Barquinha, ambos surgidos em Rio Branco, Acre. Pretendo observar o jogo de acusações, de afastamentos e intermediações entre os dois grupos. A intenção é compreender o que os conflitos e as alianças afirmam sobre esses sistemas religiosos. Trata-se de pensar como, ao manipularem os conteúdos de seu universo religioso, esses fiéis também o constroem e o transformam. Ao mesmo tempo, mostrarei, no decorrer desta comunicação, que os contrastes e mediações entre Santo Daime e Barquinha, em certo sentido, se definem em função das relações que estes grupos tem com a sociedade.

As linhas do Santo Daime, da Barquinha e da UDV

Os grupos religiosos do Santo Daime e da Barquinha caracterizam-se pela utilização do chá psicoativo *ayahuasca*¹ e se constituem em diferentes *linhas* espirituais em torno do uso da mesma bebida.

Além do Santo Daime e da Barquinha, existe também o *Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*, mais conhecido como UDV. Santo Daime, Barquinha e UDV participam de uma

¹ Luis Eduardo Luna arrola 42 termos designativos do cipó *Banisteriopsis caapi* em diversas regiões e povos do Alto Amazonas, segundo diferentes autores. Um dos mais disseminados é *ayahuasca*. Trata-se de um termo de origem quíchua, e uma de suas possíveis etimologias é: **Aya**=pessoa, alma, espírito morto; **Wasca**=corda, cipó, liana, podendo ser entendido como *corda que leva aos espíritos, às almas ou aos mortos* (Luna 1986). Nas religiões do Santo Daime e da Barquinha o chá recebe o nome de Daime. Há várias explicações para esta designação, mas entre outras coisas ela pode indicar uma invocação feita pelos fiéis ao “espírito” que rege a bebida, a quem se pediria para “dar luz, verdade, saúde, amor” etc.

mesma tradição que se caracteriza pelo consumo ritual da *ayahuasca*. Todas os três cultos são reelaborações do antigo complexo do curandeirismo amazônico e começam a surgir num momento de profundas transformações do cenário rural desta região. Neste ponto, Santo Daime, Barquinha e UDV se equiparam.

Contudo, a aproximação parece maior entre as linhas do Santo Daime e da Barquinha, já que estas reconhecem uma origem comum, o que não ocorre com relação à União do Vegetal. Exatamente por isso, a minha intenção será comparar essas duas linhas religiosas, procurando apreender seu processo de diferenciação e, simultaneamente, a continuidade entre ambas.

Colocações teóricas: a análise de conflitos

A minha análise tem uma forte inspiração nos trabalhos da antropóloga Yvonne Maggie. Em Guerra de Orixá (1977), Yvonne Maggie estuda um terreiro de Umbanda em crise, tentando captar a lógica particular desse grupo e, ao mesmo tempo, suas relações com a sociedade mais ampla.

Yvonne Maggie constata que os conflitos entre os membros do terreiro sempre se iniciavam com uma acusação. Os integrantes do grupo, ao se acusarem, construía distanciamentos e aproximações. Era a partir deste movimento ambíguo que se definiam as posições hierárquicas dos diversos integrantes do terreiro. Por meio dele tornavam-se possíveis também mudanças nesta disposição hierárquica dos fiéis, evidenciando-se, igualmente, a existência de regras e normas ambíguas.

Há diferenças entre a análise de Maggie e aquela que proponho, é claro. No meu caso, pretende-se a comparação de grupos religiosos diferentes. Trata-se de apreender o jogo acusatório entre esses grupos, enquanto Maggie os captou no interior de um mesmo terreiro de Umbanda. Contudo, creio que é possível adaptar a análise de Maggie ao meu estudo. Assim, ao focar certos eventos do terreiro como *dramas*, Maggie compreende que é por intermédio de um movimento acusatório que os conflitos e contradições daquele sistema religioso se evidenciam. A autora almeja compreender como o cotidiano do terreiro é vivido por seus membros. Seu objetivo é captar a dinâmica deste terreiro, pretendendo romper com uma descrição estática dos fatos.

Da mesma forma, ao estudar as linhas religiosas do Santo Daime e da Barquinha, o meu objetivo é recuperar uma preocupação teórica que diz respeito à análise dos conflitos. A idéia não é simplesmente captar as características que diferenciam cada um dos grupos, mas resgatar o movimento, o fluxo, a dinâmica entre as crenças e representações das duas linhas ayahuasqueiras.

Trata-se de refletir não só acerca dos contrastes, mas também sobre as complementaridades entre Santo Daime e Barquinha. Nesse sentido, aliás, o estudo de Maggie é importante porque remete a uma noção de conflito totalizante, que envolve tanto afastamentos como aproximações.

Sustento que o jogo acusatório entre os fiéis do Santo Daime e da Barquinha revela elementos cruciais destes dois sistemas religiosos, permitindo observar o que é central e periférico nas duas linhas ayahuasqueiras. Por outro lado, este mesmo jogo acusatório torna possível resgatar as ambigüidades de cada um desses grupos, indicando quais regras e códigos são conflitantes no sistema religioso do Santo Daime e quais são conflitantes no sistema da Barquinha. Ao resgatar essas ambigüidades, talvez possamos compreender como se dão as mediações entre Santo Daime e Barquinha. Em outras palavras, podemos observar como os adeptos do Santo Daime e da Barquinha mobilizam e reordenam — em momentos diversos — elementos da cosmologia, do ritual, da doutrina, enfim, do universo simbólico de seus respectivos cultos.

Nesse processo, no qual o universo das religiões ayahuasqueiras parece estar sendo constantemente recriado, a definição das fronteiras internas e externas dos seus grupos é fundamental. Aqui, mais uma vez, o já citado estudo de Yvonne Maggie nos permite uma comparação. Assim, Maggie, baseando-se no trabalho de Mary Douglas, *Witchcraft, Confessions and Acusations*, mostra como a observação de conflitos que envolvem acusações pode iluminar os mecanismos de delimitação de fronteiras de um grupo (Maggie 1977, p. 141). Num outro estudo mais recente, *O Medo do Feitiço* (1998), a autora também vai se deter no tema das acusações, abordando a ligação entre estas últimas e a construção de fronteiras de grupos religiosos. A discussão de fronteiras e acusações, tanto em *Guerra de Orixá* como em *O Medo do Feitiço*, alude às relações entre grupos religiosos e a estrutura social a qual eles pertencem. Da mesma forma, procurarei refletir, nesta comunicação, sobre o processo de construção das fronteiras internas ao campo religioso ayahuasqueiro e a respeito dos relacionamentos que os grupos deste campo mantém com a sociedade mais ampla e com seus diversos setores, órgãos, representantes etc.

A história das linhas do Santo Daime e da Barquinha: dissidências e fronteiras

A história das linhas do Santo Daime e da Barquinha envolve um movimento intenso de cisões. Cada uma das linhas possui diferenças internas, compreendendo dissidências, com a criação de grupos autônomos, que são denominados de centros ou igrejas.

O culto do Santo Daime começou a ser organizado pelo maranhense Raimundo Irineu Serra, chamado de Mestre Irineu por seus seguidores, no princípio da década de 1930 em Rio Branco, no Acre. O grupo originalmente criado pelo Mestre Irineu recebeu o nome *de Centro de Iluminação Cristã Luz Universal*, embora seja mais conhecido como *Alto Santo*. Depois da morte

do Mestre Irineu, em 1971, tem início um movimento de disputas sucessórias que culmina na criação gradual e constante de novos grupos do que denominamos aqui de linha do Santo Daime. Atualmente, portanto, a linha do Santo Daime é composta por vários grupos distintos que funcionam de forma independente uns dos outros e possuem uma história de surgimento diversa, embora todos eles reivindiquem sua ligação original com uma mesma tradição doutrinária que teria sido fundada pelo Mestre Irineu. Já a linha da Barquinha foi criada por Daniel Pereira de Matos (o Mestre Daniel), em 1945, e até este momento é constituída por quatro centros ou igrejas, todos localizados em Rio Branco. Também é a partir do falecimento do fundador desta linha, em 1958, que surgem, nela, processos de cisões que darão origem a novos grupos.

Esse conjunto de dissidências se relaciona com o próprio desenvolvimento histórico das duas linhas ayahuasqueiras, bem como da tradição religiosa mais ampla da qual ambas participam. Assim, creio que podemos falar em fases diferentes da história dessa tradição. Visualiza-se, no decorrer dessas fases, um processo de construção de fronteiras. As respectivas fases indicariam um movimento de definição das fronteiras externas e internas dos grupos em questão.

Novamente, lembro o estudo de Yvonne Maggie, *Guerra de Orixá*. Ela mostrou que, num primeiro momento, de formação do terreiro de Umbanda estudado, predominavam as acusações a elementos externos ao grupo. Este tipo de acusação contribuía para a definição das fronteiras externas do terreiro. Num segundo momento, quando a vida do terreiro já estava mais desenvolvida, prevaleciam as acusações internas, que os próprios membros do grupo faziam entre si. Esse outro tipo de acusação implicava numa tentativa de delimitar as fronteiras internas do terreiro, redefinindo e reorientando as posições dos seus membros.

Igualmente, quando observamos a história do Santo Daime e da Barquinha, é possível identificar dois momentos cruciais. Inicialmente, pode-se dizer que o culto da *ayahuasca* como um todo se contrapõe à sociedade maior, ou seja, àqueles que não participavam do culto. Posteriormente, com a fragmentação do grupo original, temos o surgimento das acusações internas. Em minha tese de mestrado (Goulart 1996), colhi depoimentos que discorriam sobre a época de formação do culto do Santo Daime. Neles, muitas vezes relata-se que o fundador do Santo Daime, Mestre Irineu, era temido por pessoas que não eram do culto, sendo considerado “bruxo”, “feiticeiro”, “macumbeiro”. Narram-se, então, histórias de atritos, de perseguições, inclusive com a polícia local. Ao mesmo tempo, outros cultos e pessoas que não participavam da doutrina do Mestre Irineu muitas vezes eram classificados pelos daimistas como representantes de práticas de “macumba”, “feitiçaria” etc.

Com o desenvolvimento da linha do Santo Daime, com o surgimento, inclusive, de uma outra linha nesta tradição religiosa, as acusações vão mudando de direção. Começamos a

perceber que muitas das acusações que eram dirigidas aos “outros”, vão sendo feitas, gradualmente, aos grupos que passam a surgir no interior do próprio campo religioso ayahuasqueiro. Atualmente, muitas das diferenças entre as linhas do Santo Daime e da Barquinha são entendidas por seus adeptos em função de categorias como “feitiçaria”, “macumba”, “charlatanismo”, “curandeirismo”, entre outras similares. Assim, a lógica de acusação entre adeptos e não adeptos do culto da *ayahuasca* se reproduz mais tarde, no interior desta tradição religiosa.

Alguns dados que levantei durante a minha pesquisa de mestrado mostram que a ênfase maior ou menor num tipo de acusação varia conforme o período histórico considerado. Deste modo, hoje em dia, ao lado de acusações como “macumba” ou “feitiçaria” surgem outras, muitas vezes mais acionadas do que as primeiras. Por outro lado, “macumba” ou “feitiçaria”, agora, nem sempre se reportam ao conjunto de práticas que lhes era associado no passado.

Raízes religiosas do Santo Daime e da Barquinha

Na formação das duas linhas, Santo Daime e Barquinha, podemos verificar a presença de elementos do catolicismo popular, do curandeirismo amazônico e do kardecismo. Da mesma forma, nas duas linhas observamos que as crenças dessas tradições encontram-se reelaboradas.

As linhas do Santo Daime e da Barquinha são fortemente influenciadas pelo catolicismo popular tradicional. No que se refere ao Santo Daime, já mostrei (Goulart 1996) a existência de um forte vínculo entre as formas rituais daimistas e a antiga tradição das festas aos santos católicos. O próprio calendário ritual do Santo Daime teria sido organizado a partir dessas festas católicas populares². Na verdade, o culto do Santo Daime reelabora as práticas dessa tradição católica, recuperando o caráter sagrado da festa e da dança.

No caso da Barquinha, Wladimir Sena Araújo a caracteriza como um *centro de devoção* a três santos católicos: São Francisco das Chagas, São Sebastião e São José (Sena Araújo 1997, pp. 87-8). Mas as influências cristãs, tanto no Santo Daime, quanto na Barquinha, se mesclam a influências de outras tradições religiosas. Em ambas as linhas, visualizamos ligações com o curandeirismo ou vegetalismo amazônico³, bem como com o espiritismo kardecista.

² Para essa discussão, utilizo, sobretudo, os trabalhos de Eduardo Galvão, *Santos e Visagens* (1955), e de Alba Zaluar: *Os Homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular* (1983).

³ Em minha tese de mestrado (1996) associei o curandeirismo caboclo da Amazônia brasileira ao conjunto de crenças definidas por Luis E. Luna como “vegetalistas”, que implicam no uso da *ayahuasca*. O vegetalismo envolve um experimentalismo empírico e uma fitoterapia. A planta mais importante desse conjunto de práticas é a *ayahuasca*, “*planta-mestre*”, da qual se considera que provém todo o saber e poder espiritual do xamã ou cuador vegetalista. O vegetalismo não se refere aos índios, e sim aos mestiços (entendidos aqui de uma perspectiva cultural e não racial) da Amazônia peruana.

No culto daimista, muito mais do que uma relação de reciprocidade entre o santo e o devoto, enfatiza-se um aprendizado moral do sujeito, o qual remete a concepções kardecistas como de “carma”, “livre-arbítrio”, “merecimento”, “eu superior”, “eu inferior”, “evolução espiritual”.

Também mostrei que muitas das crenças do complexo do vegetalismo ou curandeirismo amazônico se encontram na doutrina do Santo Daime. A própria idéia de “planta-mestre”, central na tradição do vegetalismo, se mantém no culto daimista, estruturando as concepções sobre o chá (Goulart 1996).

Na linha da Barquinha, a presença de elementos do kardecismo pode ser notada, principalmente, através da ligação com o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. Essa corrente espiritualista, que ingressou no Brasil ainda no começo do século XX, apresenta várias das concepções kardecistas. A continuidade em relação às concepções do curandeirismo amazônico se evidencia, entre outras coisas, através da presença, na cosmologia da Barquinha, dos “encantados”, entidades centrais na tradição do curandeirismo.

Porém, uma característica da Barquinha, que a diferencia bastante do Santo Daime, é a sua relação com a doutrina umbandista (Sena Araújo 1997, p. 88 e pp. 99 a 105). Assim, a cosmologia desta linha está organizada em três planos: astral, terra e mar. Estes planos abrigam entidades muito próximas do panteão umbandista. Assim, o plano da terra abarca caboclos, pretos-velhos e até mesmo exus. Como nos cultos afro-brasileiros, também na Barquinha há entidades que incorporam e outras que não incorporam nos fiéis.

Nos rituais da Barquinha ocorrem práticas como aplicação de passes e doutrinação de almas. Esse último tipo de prática aponta para a flexibilidade do panteão da Barquinha. Em primeiro lugar, considera-se que existem entidades boas e más, e ambas podem se manifestar nos rituais. Em segundo lugar, os adeptos da Barquinha entendem que esses “espíritos de pouca luz”, os “eguns”, podem ser doutrinados e evoluir na escala espiritual. Assim, estamos diante de um caso muito parecido com os cultos de origem africana, nos quais predomina um panteão mítico plural, com seres ambíguos, enfim, uma hierarquia que mescla “trevas e luzes” (Birman 1995).

Muito diferente é a situação na linha do Santo Daime. Ao contrário do que ocorre na Barquinha, o panteão do Santo Daime não conta com uma divisão em planos ou um conjunto de atributos tão marcados para a caracterização de suas entidades. Creio que isso ocorre porque nesta linha o contato com o mundo sobrenatural não privilegia a incorporação ou possessão dos seres espirituais (“guias”, “entidades” etc) nos fiéis (“aparelhos”). Na ótica do daimista, o ponto principal de sua relação com a realidade sagrada é a transformação ética que ele pode obter por meio da experiência com o próprio chá, isto é, o Daime. Este é não só a bebida ingerida nos rituais, mas a principal “entidade” daimista, o grande “guia”, a “planta-mestre” que orienta o sujeito no seu

aprendizado espiritual. É nesta relação pessoal, íntima e consciente com o Daime que os adeptos se constroem como individualidade moral.

Beatriz Lisboa Guimarães, ao comparar práticas da Umbanda com os rituais do Santo Daime, chega a conclusões similares. Guimarães diz que no ritual da Umbanda as entidades espirituais descem à terra e utilizam o corpo dos seus adeptos para se comunicarem, ocorrendo a possessão. Já no Santo Daime é o espírito que se desprende do corpo e atinge outros níveis de consciência. Guimarães afirma que, no Santo Daime, no lugar da incorporação, encontramos a “miração”, como forma de marcar o contato com o mundo sobrenatural. A *miração* refere-se a um momento máximo de contato com a realidade sagrada, aludindo a revelações divinas e tendo um caráter essencialmente visual (Guimarães 1992, pp. 61 a 73). É através da *miração*, portanto, que o daimista penetra e conhece o mundo dos espíritos. Mas, na *miração*, os espíritos não fazem do fiel um “cavalo”. Guimarães sustenta ainda que nos rituais daimistas a dança produz uma disciplina que desestimula as incorporações. Deste modo, a possessão, no culto do Santo Daime, não seria proibida, mas desencorajada.

Diferenças, acusações e mediações: tipos de entidades e tipos de transe no Santo Daime e na Barquinha

Vejamos, agora, como essas diferenças entre as duas linhas são entendidas por seus adeptos. Com esse intuito, passarei a comentar alguns depoimentos. No que se segue, temos a fala de uma adepta de uma dos grupos da linha do Santo Daime.

Aqui a gente não trabalha com incorporações (...) nosso trabalho sempre foi tomar nosso Daime, consultar o próprio Daime, só isso (...) Já a Barquinha trabalha com uma outra legião de seres (...) trabalha com alguns seres que nós trabalhamos, mas ela pega esses seres inferiores também, que ainda não foram doutrinados (...) Lá baixa umas entidades feias, escuras, do lado mal mesmo, até Exu (...) O nosso trabalho é um trabalho de disciplina, de ordem, é mais controlado.

Mas, se adeptos do Santo Daime acusam o transe da Barquinha de “feio”, “descontrolado”, não raro, encontramos fiéis da Barquinha que classificam os rituais do Santo Daime como “confusos” e “atrapalhados”. Nesse sentido, numa entrevista, o líder de uma das igrejas da Barquinha justifica as características de sua própria religião por meio do contraste com o culto daimista, ao discorrer a respeito dos motivos da proibição do maracá nos rituais da Barquinha. Este elemento evidentemente indígena, utilizado nos “trabalhos” do Santo Daime, poderia, segundo o

representante da Barquinha, “desconcentrar” as entidades, “atrapalhá-las”, causando um “descontrole no terreiro”.

A classificação e o tipo de entidades em cada uma das linhas também merece algumas observações. É interessante que se os seres do panteão da Barquinha são vistos pelos damistas como “escuros”, como pertencentes ao “lado mal” porque se identificam a personagens como “Exu” e se associam à possessão, por outro lado, para os adeptos da Barquinha, são estes motivos que tornam suas práticas mais aperfeiçoadas.

Esta visão aparece num depoimento de um membro de uma dos centros da Barquinha, quando ele tenta explicar a diferença desta linha em relação à linha do Santo Daime. Ele qualifica o culto daimista como “linha da floresta” e o da Barquinha como “linha do astral”.

Nós temos entidades do astral, que são entidades de um plano elevado, que tem permissão para participar dos trabalhos, se incorporando. Nosso trabalho tem uma predominância astral, das entidades santificadas (...) tem uma penetração no reino das florestas, no plano da terra, do mar. Mas, esses são planos subordinados. O plano do astral domina os outros planos, e nosso trabalho é do domínio do astral (...) Na linha do Irineu é diferente, lá é a linha das matas, da floresta, da terra, do índio (...) (Sena Araújo 1997, p. 102).

Portanto, surge a idéia de que a Barquinha apresenta entidades mais “elevadas” justamente porque essas entidades possuem “permissão” para incorporar. É por isso, aliás, que a Barquinha — “linha do astral” — seria superior ao Santo Daime — “linha da floresta”.

As idéias de “doutrinação” e de “evolução” permitem também uma reflexão interessante. Em muitos relatos coletados durante minhas pesquisas de campo, observei que as diferenças entre Santo Daime e Barquinha eram explicadas através de uma concepção de seres espirituais mais ou menos “doutrinados” ou “evoluídos”. Assim, era comum ouvir daimistas afirmar que a Barquinha “trabalhava” com entidades “mais apegadas à matéria”, que seriam, por isso, “menos doutrinadas”.

Por outro lado, no interior da própria linha da Barquinha, podemos verificar a presença da idéia de “doutrinação”. Desse modo, alguns membros deste culto sustentam que, embora algumas entidades “inferiores” possam, eventualmente, penetrar no terreiro, apenas têm permissão para “bailar” aquelas que já foram “doutrinadas”. Creio, no entanto, que ocorrem divergências, entre os vários grupos da Barquinha, no que se refere à definição de uma entidade mais ou menos “doutrinada”. Wladimir Sena Araújo, durante uma comunicação realizada em abril de 1996⁴ deu, nesse sentido, um exemplo interessante. Ele relatou que em uma das igrejas da Barquinha o “preto-velho” não fumava cachimbo. Esse abandono do tabaco era visto como sinal de “desapego à

⁴ Wladimir Sena Araújo. “Sobre o Balanço do Mar”. Trabalho apresentado na XX Reunião Brasileira de Antropologia - ABA, abr/1996, Salvador-BA.

matéria” e como indício de “evolução”, de uma maior “doutrinação” da entidade. Este caso é sugestivo porque diz respeito às diferenças que ocorrem entre os grupos internos a uma linha e, simultaneamente, aponta para a existência de uma continuidade entre as duas linhas ayahuasqueiras aqui consideradas.

Análise comparativa e hipóteses: as mudanças no jogo de acusações

Talvez possamos utilizar aqui, para entender as relações entre Santo Daime e Barquinha, o conceito de *continuum* religioso, construído por Cândido Procópio (1961). O autor utiliza a idéia de *continuum* para tentar entender a ligação entre o kardecismo e o processo de afirmação da Umbanda. Este *continuum* abarcaria desde as formas mais africanas dos cultos umbandistas até o kardecismo mais ortodoxo. Procópio afirma que a extremidade kardecista do *continuum* é considerada mais “evoluída” e moralmente superior. Contudo, esta valorização dos aspectos kardecistas não impediria a manifestação das formas mais africanas. Apesar do viés evolucionista da análise de Procópio, já muito bem apontado, criticado e revisto por diversos estudiosos, podemos aqui aproveitar a sua idéia de *continuum* de uma outra forma, justamente para enfatizar que religiões como a Umbanda se definem por uma flexibilidade. A existência de um *continuum religioso*, assim, sugere que práticas e crenças variadas podem conviver, se opor e se relativizar num mesmo culto ou religião.

Num trabalho mais recente, Lísias Negrão, ao analisar a formação da Umbanda paulista, discorre, também, sobre a característica de flexibilidade desta religião. Negrão conclui que a Umbanda se constitui exatamente através de uma tensão entre os pólos da moralidade cristã, reafirmada pelo kardecismo, e a magia africana. Por isso, a Umbanda se encontraria entre a *Cruz e a Encruzilhada*, título, aliás, do estudo do autor (Negrão 1996). A marca da Umbanda está em exercer um deslocamento constante entre os dois pólos. Nesse sentido, Lísias afirma que a religião umbandista realiza muito mais intermediações do que oposições radicais.

Igualmente, no caso do Santo Daime e da Barquinha, parece ser possível visualizar esse movimento de contrastes ao lado de intermediações. Como já comentei anteriormente, o jogo acusatório, tanto *entre* as linhas como *nas* linhas, envolve afastamentos e aproximações.

Os relatos que apresentei até agora se referem a conflitos atuais, e nos depoimentos expostos podemos perceber uma oposição entre práticas religiosas de maior ou menor conteúdo afro-brasileiro. É curioso comparar o momento atual com uma época anterior, de formação da linha do Santo Daime. Enquanto hoje em dia, de um modo geral, é a linha do Santo Daime que acusa um

outro grupo de proximidade com a tradição africana, nos tempos iniciais era sobre o próprio culto daimista que pesava tal acusação.

Assim, ocorre uma reprodução das acusações manifestadas no período inicial, só que agora elas servem para demarcar as diferenças internas a este campo religioso. Contudo, tal reprodução ocorre de uma forma bastante complexa. Afinal, mais recentemente, um dos grupos da linha do Santo Daime (o CEFLURIS, fundado em 1975 por Sebastião Mota de Melo) introduziu elementos de cultos afro-brasileiros em seus rituais. Este fato intensificou o processo de diferenciação dos grupos da linha do Santo Daime e, ao mesmo tempo, trouxe modificações na oposição Barquinha-Daime, complicando o jogo de acusações entres estas linhas.

Este acontecimento também aponta para um outro processo. Trata-se da relação entre o que é central e periférico num sistema religioso. Assim, o caso da aproximação do CEFLURIS de práticas afro-brasileiras talvez indique um movimento onde elementos rituais e simbólicos que são considerados periféricos numa religião ou culto podem se tornar, em outros contextos e situações, bastante recorrentes, passando a ser acionados por seus fiéis ou servindo como emblemas de processos de fissões, sucessórios etc.

Uma acusação que apresenta sinais de transformações neste campo religioso é a de “charlatanismo” ou “curandeirismo”, ambas ligadas ao uso de substâncias fitoterápicas com fins terapêuticos. Há indícios que comprovam que, no passado, tal acusação foi bastante acionada. Atualmente, tanto no que se refere aos grupos do Santo Daime quanto aos da Barquinha, a acusação de “curandeirismo” ou “charlatanismo” não parece mais tão corriqueira. Uma hipótese para essa distinção talvez seja que o período de surgimento dos primeiros grupos religiosos ayahuasqueiros corresponde exatamente ao momento em que ocorre a afirmação da medicina científica ocidental na sociedade brasileira, o que teria levado a um destaque do tema do charlatanismo no processo de formação destes mesmos cultos. Por outro lado, atualmente, a acusação de “curandeiro” ou “charlatão” seria menos necessária — e, portanto, menos recorrente — justamente porque a medicina científica já se transformou em medicina oficial.

Ainda no que alude à mudança de enfoque nas categorias acusatórias ao longo do processo de desenvolvimento das duas linhas ayahuasqueiras, se é verdade que algumas delas se tornam menos importantes, por outro lado, novas acusações ganham força. Foi o que se deu em relação ao uso da *Cannabis sativa*. A recorrência a esta acusação surgiu após um dos novos grupos do Santo Daime ter adotado esta planta em algumas de suas cerimônias rituais. A *Cannabis sativa* passou a ser utilizada em rituais classificados, nestes grupos, como “de cura”. Este fato reordenou as diferenças entre os vários grupos da tradição religiosa ayahuasqueira brasileira. Hoje em dia, mesmo após o abandono do uso desta substância no grupo que a havia adotado, a presença da

Cannabis sativa (chamada nesse contexto religioso de “Santa Maria”) é uma das questões mais polêmicas entre os vários grupos do campo ayahuasqueiro. Comumente, os membros destes diversos grupos afirmam sua especificidade ao se posicionarem a favor ou contra o uso da *Cannabis sativa* ou Santa Maria, como é denominada por estes fiéis.

O debate a respeito da *Cannabis sativa*, ou sobre o posicionamento da *ayahuasca* frente a outros psicotrópicos, pode nos levar a uma analogia curiosa entre a situação atual e o passado desta tradição religiosa. No presente as diferentes religiões ou *linhas da ayahuasca* são estigmatizadas conforme remetem ao uso de substâncias psicotrópicas condenadas socialmente, ou melhor, à idéia de “droga”. Numa época anterior, estigmas como “macumbeiro”, “charlatão” ou “curandeirismo” parecem ter sido mais relevantes. Assim, no passado, a referência a atividades como “macumba” ou “curandeirismo” causava receio de perseguição, sendo, por isso, incondicionalmente imputada aos “outros”. Criava-se um espaço das práticas camufladas, ocultas, um lugar da desordem, do qual todos os grupos da *ayahuasca* procuravam se distanciar e, ao fazê-lo, eles construíam suas fronteiras. No presente, as noções de “droga”, “drogado”, “maconheiro”, parecem cumprir uma posição similar.

Considerações finais

A analogia entre esses dois tipos de acusações remete aos relacionamentos das duas linhas religiosas com a sociedade na qual elas se inserem. Ao mesmo tempo, estamos diante, novamente, da idéia de que, muitas das acusações feitas aos primeiros daimistas se reproduzem, num momento posterior, no interior dessa tradição religiosa. Por outro lado, se as categorias acusatórias mudam, a lógica acusatória, que orientava as relações entre a sociedade e os primeiros daimistas, parece se manter no momento atual, estimulando, como no passado, reordenamentos nas crenças desses grupos, bem com reorientando seu processo de diferenciação.

As relações entre grupos religiosos e a sociedade na qual eles se inserem foram analisadas por vários autores. Inspiro-me, sobretudo, em dois estudos que, creio, podem contribuir para a reflexão sobre os casos do Santo Daime e da Barquinha. O primeiro deles é o trabalho de Yvonne Maggie, *O Medo do Feitiço* (1988), e o segundo, já também citado aqui, é o estudo de Lísias Negrão (1996). Ambos estudos se detêm na análise dos cultos afro-mediúnicos, discorrendo sobre o processo de repressão sofrido por eles. Os dois trabalhos apontam para a existência de relações complexas entre sociedade brasileira do início do século XX e práticas religiosas de origem africana. Tanto o estudo de Negrão, quanto o de Maggie, ao refletirem sobre as relações de cultos afro-brasileiros com os vários setores da sociedade e seus órgãos (mídia, representantes médicos, da

justiça etc), discutem a questão da diversidade nestes grupos religiosos. Assim, Negrão mostra que a repressão do Estado, ao conduzir ao surgimento de terreiros de Umbanda “disfarçados” de centros espíritas permitia, também, que nos terreiros, tendas ou centros se construísse, gradualmente, um espaço para a convivência de práticas diversas, contraditórias, ou seja, um espaço que admitia mediações entre os pólos da Cruz (representado pelo cristianismo) e da Encruzilhada (representado pelas influências africanas). De forma similar, Maggie mostra que o combate a um conjunto de crenças pode estimular a própria diversidade do campo religioso perseguido ou reprimido.

A questão da diversidade religiosa é central na análise que desenvolvo sobre o Santo Daime e a Barquinha. Como coloquei anteriormente, os grupos do Santo Daime e da Barquinha constroem suas crenças e práticas exatamente ao realizarem um intenso movimento de diferenciações, oposições, acusações, bem como ao empreenderem suas mediações e aproximações. Ao mesmo tempo, este movimento parece associar-se a determinadas relações estratégicas que eles mantêm com a sociedade na qual se inserem. A reprodução, que ocorre atualmente no interior desse campo religioso, das acusações e estigmas que eram dirigidos aos primeiros adeptos de cultos ayahuasqueiros por pessoas “de fora” destes cultos, aponta para a complexidade das relações destas religiões com os vários setores da sociedade e com o Estado brasileiro. A reprodução de acusações de modo algum significa simples adoção ou afirmação de uma lógica ideológica dominante. Ao contrário, a reprodução no interior do campo religioso ayahuasqueiro brasileiro de acusações externas envolve um processo de elaboração simbólica, no qual, inclusive, podem se construir visões, leituras, versões da sociedade mais ampla que invertem, sabotam, anulam qualquer determinação ideológica. Assim, se os grupos do Santo Daime e da Barquinha incorporam acusações que lhes são externas, eles o fazem para modificá-las, transformando e definindo, por meio delas, a sua própria tradição religiosa.

BIBLIOGRAFIA

- Andrade, Afrânio, *O Fenômeno do Chá e a Religiosidade Cabocla: um estudo centrado na União do Vegetal*, Mestrado em Ciências da Religião, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo-SP, 1995.
- Birman, Patrícia, *Fazer Estilo Criando Gênero*, Rio de Janeiro-RJ, RELUME DUMARÁ/UERJ, 1995.
- Guimarães, Maria Beatriz, *A Lua Branca de seu Tupinanba e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de Umbanda*, Mestrado em Ciências Sociais, UFRJ, 1992.
- Goulart, Sandra Lucia, *Raízes Culturais do Santo Daime*, São Paulo-SP, Tese de Mestrado em Antropologia Social apresentada ao Departamento de Antropologia da FFLCH-USP (Universidade de São Paulo), 1996.
- Luna, Luís, E. “Ingredientes Biodinâmicos em Las Plantas que se Mezclan al ayahuasca: una farmacopea tradicional no investigada”, in *América Indígena*, México, Inst.Índg. Interamericano, Vol.XLVI, no.1, janeiro/março de 86, Org.Luna, L.E.
- Maggie, Yvonne, *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*, Rio De Janeiro_RJ, Zahar, 1977.
- , *O Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional da UFRJ, Rio de Janeiro, 1988.
- Negrão, Lísias, *Entre a Cruz e a Encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*, São Paulo-SP, EDUSP, 1996.
- Procópio, Cândido, *Kardecismo e Umbanda*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1961.
- Sena Araújo, Wladimyr, *Sobre o Balanço do Mar*, Texto apresentado na XX ABA, abril de 1996, Salvador-BA.
- Sena Araújo, Wladimyr, *Navegando nas Águas do Mar Sagrado: história, cosmologia e ritual no Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz*, Campinas-SP, Mestrado em Antropologia Social, IFCH-UNICAMP, 1997.