



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**SANTO DAIME:
UM SACRAMENTO VIVO, UMA RELIGIÃO EM FORMAÇÃO**

TESE DE DOUTORADO

Isabela Oliveira

**Brasília, DF
2007**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**SANTO DAIME:
UM SACRAMENTO VIVO, UMA RELIGIÃO EM FORMAÇÃO**

por

Isabela Oliveira

Tese apresentada ao curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Ciência Humanas da Universidade de Brasília.

Orientadora: Profa. Dra. Cléria Botelho da Costa

Área: História Cultural

Linha de Pesquisa: Identidades, tradições e processos

**Brasília, DF
2007**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**

**A Comissão Examinadora, abaixo-assinada,
aprova a Tese de Doutorado:**

**SANTO DAIME: UM SACRAMENTO VIVO, UMA RELIGIÃO EM
FORMAÇÃO**

Elaborada por

Isabela Oliveira

**como requisito parcial para obtenção do grau de
Doutora em História**

COMISSÃO EXAMINADORA:

Profa Dra. Cléria Botelho da Costa, UnB
(Presidente/ Orientadora)

Prof. Dr. Artur César Isaia, UFSC
(Examinador Externo)

Profa. Dra. Nélia Rodrigues Del Bianco, UnB
(Examinadora Externa)

Prof. Dr. José Walter Nunes, UnB
(Examinador Interno)

Profa. Dra. Maria Salete Kern Machado, UnB
(Examinadora Externa)

Brasília, DF, 10 de outubro de 2007

Flor de Jagube

Eu venho da floresta
Com meu cantar de amor
Eu canto é com alegria
A Minha Mãe que me mandou

A Minha Mãe que me mandou
Trazer Santas Doutrinas
Meus irmãos todos que vêm
Todos trazem este ensino

Todos trazem este ensino
Para aqueles que merecer
Não estando nesta linha
Nunca é de conhecer

Estando nesta linha
Deve ter amor
Amar a Deus no céu
E a Virgem que nos mandou

(Hino 38, do hinário “O Cruzeiro”, recebido pelo Mestre Irineu)



Ao Mestre-Império Juramidam,
à Rainha da Floresta,
a minha amada família
e a todos que contribuíram para essa vitória.

AGRADECIMENTOS

Eu agradeço a Deus, à Virgem Maria e a todos os seres divinos que me acompanham, pela oportunidade desse aprendizado. Também agradeço a toda minha família pelo apoio bendito e amoroso em todos os momentos. A todos os amigos que contribuíram, cada qual a sua maneira, para que esse trabalho fosse concluído. A todas as pessoas que foram entrevistadas ao longo da pesquisa e que me receberam em suas vidas com tanto carinho. Aos meus colegas de trabalho pelo incentivo e apoio durante toda a pesquisa. E ao Mestre, meu eterno e amado professor-orientador, portanto, também co-autor dessa pesquisa.

RESUMO

A Ayahuasca é uma substância psicoativa formada pela decoção do cipó *Banisteriopsis caapi*, conhecido como Jagube, e pela folha *Psychotria viridis*, por sua vez chamada de Rainha. Esse chá tem sido consumido milenarmente pela população nativa amazônica. A partir do início do século XX a população não-india passou a ter contato com a bebida e se formaram novos contextos de utilização desse chá. O Sr. Raimundo Irineu Serra foi um migrante maranhense que nasceu em 1890 e se mudou para o Acre dentro do movimento migratório do “Ciclo da Borracha”. Trabalhando como seringueiro conheceu a Ayahuasca numa prática nativa, na fronteira entre o Brasil e o Peru, na década de 10. Ao longo de suas experiências iniciais com a Ayahuasca ele obteve revelações espirituais que o levaram a constituir uma religião conhecida como Santo Daime na década de 30, na cidade de Rio Branco (AC). Ao longo do processo de formação da religião houve uma ressignificação do sentido original da bebida Ayahuasca. O assunto principal dessa pesquisa versa sobre a constituição do significado atual da bebida Ayahuasca dentro do Santo Daime. A hipótese do trabalho é que a ressignificação da Ayahuasca no contexto da religião se insere dentro do processo dialético de construção social de significados que fundamenta a constituição da religião compreendida como um evento contínuo e determinado por condições históricas, sociais e culturais. Tendo em vista o fato de que o Santo Daime é um grupo de cultura essencialmente oral, para avaliar como se deu esse processo de ressignificação da Ayahuasca, foram coletadas, gravadas e tematizadas narrativas orais que descrevem os momentos iniciais do contato do Sr. Irineu com a Ayahuasca e se procedeu a uma análise do conteúdo dessas narrativas à luz de um corpo teórico pertinente à história oral, memória, religião além de diferentes referências sobre a utilização da Ayahuasca. A escolha desse período inicial deveu-se à importância do conteúdo expresso nas narrativas que descrevem esses momentos, em especial, aqueles relatos que narram o encontro do Sr. Irineu com uma entidade espiritual que se identificou inicialmente como Clara e mais tarde foi reconhecida por ele como a Virgem da Conceição e também como a Rainha da Floresta. A partir do conteúdo desses relatos procedeu-se à análise de outras narrativas orais presentes nessa doutrina, em especial dos hinos da religião que surgiram a partir da formação das práticas rituais a partir da década de 30. Por meio dessa metodologia de trabalho foi possível concluir que a bebida Ayahuasca adquiriu para os seguidores do Santo Daime o significado de ser um veículo de um sacramento eucarístico cristão cujo conceito se explica por meio do conceito de Juramidam, que tanto se refere ao nome espiritual do fundador da religião como ao conjunto dos filhos de Deus unidos ao criador. De maneira simples, Juramidam é percebido pelos seguidores do Santo Daime como o nome da segunda vinda de Jesus Cristo que se manifesta em seu retorno à terra como uma presença do Espírito Santo - Terceira Pessoa da Santíssima Trindade.

Palavras-chave: Santo Daime, Ayahuasca, história, história oral, memória, Maranhão, religião, substância psicoativa, enteógeno, Espírito Santo, Juramidam, Raimundo Irineu Serra, mestre Irineu, Sebastião Mota de Melo, padrinho Sebastião, Colônia 5000, Céu do Mapiá, Alto Santo, Vegetal.

ABSTRACT

The Ayahuasca is a psychoactive substance formed by the maceration of the vines of *Banisteriopsis caapi*, popularly known as Jagube, and by the *Psychotria viridis* leaves, in turn called Queen. This tea has been consumed by the Amazonian native population for thousand of years. Toward the end of the XX century, the non-native (non-indian) population was introduced to the tea and new ways of the use of the drink were developed. Mr. Raimundo Irineu Serra was an émigré from the state of Maranhão that was born in 1890 and moved to the state of Acre during the migratory movement called "cycle of the rubber". Working as rubber tapper (seringueiro), he became acquainted with the Ayahuasca during one native ritual in the border between Brazil and Peru, around 1914. Throughout his initial experiments with the Ayahuasca, he experienced spiritual revelations which led him to develop a religion known as Santo Daime during the 30s, in the city of Rio Branco (AC). Throughout the process of development of this religion, there was a change in the original meaning of the Ayahuasca drink. The main objective of this research is to describe the development of the current meaning of the drink within Santo Daime religion. The hypothesis of this research is that the change in the meaning of the Ayahuasca in the context of religion refers to a dialect process of social construction, which meanings form the basis for the formation and development of the religion as a continuous event, determined by historical, social and cultural state of affairs. Because of the fact that Santo Daime is an essentially oral culture group, verbal narratives were collected, recorded and interpreted, describing the initial moments in which Mr. Irineu became in contact with the Ayahuasca, in order to evaluate the process of change in the meaning of the Ayahuasca itself. An analysis from the contents of these narratives followed in the basis of a theoretical body related to oral history, memory, and religion, in addition to the different references on the use the Ayahuasca. The choice of this initial period was due to its importance in the content of the narratives, in special, about the stories which described the meeting of Mr. Irineu with a spiritual entity identified initially as "Clara" and later recognized as "Virgin Conceição" or the Queen of the forest. From the content of these narratives, an analysis of the verbal descriptions, especially about the anthems of the religion which evolved from the establishment of the religion itself during the 30s decade, was followed. Due to the research methodology, it was possible to conclude that the Ayahuasca drink became regarded as a Christian Eucharistic sacrament for the Santo Daime followers whose concept is explained through the concept of Juramidam, which often mentions the spiritual name of the religion's founder as well as the group of God's children united to the Creator. In a simple way, Juramidam is perceived by Santo Daime followers as the name of the second coming of Jesus Christ who manifests his return to Earth as the Holy Spirit - third person of the Holy Trinity.

Keywords: Santo Daime, Ayahuasca, history, oral history, memory, Maranhão, religion, psychoactive substance, entheogen, Holy Spirit, Juramidam, Raimundo Irineu Serra, master Irineu, Sebastião Mota de Melo, godfather Sebastião, Colony 5000, Céu do mapiá, Alto Santo, Vegetal.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. SANTO DAIME: UMA RELIGIÃO EM FORMAÇÃO	31
2.1. Religião: uma construção histórico-social	31
3. A TRAJETÓRIA DE VIDA DO FUNDADOR	94
3.1. A juventude no Maranhão	95
3.2. Migração para o Acre e cenário amazônico	125
4. A RESSIGNIFICAÇÃO DA BEBIDA	143
4.1. Encontro com a Ayahuasca	144
4.2. Encontro com a Rainha da Floresta	176
4.3. Sacramento eucarístico cristão	219
5. PALAVRAS FINAIS	264
6. <i>CORPUS</i> DOCUMENTAL	268
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	273

1. INTRODUÇÃO

Em 1990 comecei a participar da religião Santo Daime, em Brasília, onde, na época, existia apenas um pequeno núcleo da religião chamado - “Colônia Estremecer”, ligado ao CEFLURIS – Centro Eclético de Fluente Luz Universal. Logo em minha primeira experiência, durante uma sessão conhecida na religião como “Concentração”, obtive um contato profundo comigo mesma, que trouxe muito aprendizado. Por outro lado, naquele momento, impressionou-me o ritual e as pessoas que dele participavam e me senti especialmente tocada pela simplicidade que reinava no ambiente e pela beleza dos cânticos entoados. A riqueza dessa experiência me motivou a conhecer mais profundamente a religião e sua bebida psicoativa poderosa.

Nesse momento em que finalizo essa pesquisa (2007), completo 17 anos de participação na religião. Durante esse tempo passei por muitas dúvidas assim como por muitas dificuldades, especialmente pelo fato de o consumo de substâncias psicoativas ainda ser um assunto polêmico na nossa sociedade, onde existe a tendência a perceber essas substâncias como nocivas à saúde pessoal e coletiva. Ao longo desses 17 anos, a participação na religião tornou-se um aspecto importante em minha vida, sendo uma experiência transformadora e vivificadora, que contribui constantemente para o meu próprio aperfeiçoamento moral e para o desenvolvimento de minhas faculdades cognitivas, psicológicas e afetivas proporcionando, ainda, o contato e convivência amistosa com diversas pessoas de diferentes partes do mundo. Assim, devido à relevância da religião na minha vida pessoal decidi estudar esse tema.

O Santo Daime é uma religião brasileira recente. Formou-se a partir da década de 30 no Acre e encontra-se espalhada na atualidade por diversos países do mundo. Nesse sentido trata-se de um fenômeno religioso tipicamente brasileiro que já apresenta uma dimensão internacional mas, no entanto, encontra-se ainda pouco estudado. De um modo geral, prevalecem na literatura científica pesquisas no âmbito da antropologia e da etnobotânica, o que me levou a desenvolver o tema no campo da História.

Apesar de ao longo da história da humanidade, ervas, chás e vinhos terem sempre sido utilizados para alterar os sentidos e, nesses novos estados perceptivos, permitir o lazer, a cura,

o autoconhecimento e o contato com diferentes dimensões da realidade (MCKENNA, 1992; ALVERGA, 1996), o consumo das substâncias psicoativas¹ é uma das questões mais complexas da atualidade suscitando o interesse de diferentes áreas do conhecimento. Nesse sentido, a compreensão do significado dessas substâncias para os seus usuários é uma questão fundamental para entender o seu uso, bem como avaliar seus efeitos.

De um modo geral, predomina no senso comum a compreensão de que essas substâncias são nocivas e, portanto, devem ser proscritas pela lei. No entanto, a compreensão sobre o valor e o significado das experiências proporcionadas pelas substâncias psicoativas variou ao longo da história, dependendo de muitos aspectos, entre eles, a interpretação oferecida pela cultura em que se inserem. Assim, compreender o significado da ingestão dessas substâncias por seus usuários tornou-se um assunto importante para a sociedade contemporânea. Entre os diversos usos existentes dessas substâncias encontra-se o seu consumo religioso no qual se inscreve a utilização da Ayahuasca no Santo Daime.

Assim, o estudo da formação do significado da ingestão ritualizada da Ayahuasca no Santo Daime pareceu-me uma oportunidade importante de conhecer e refletir um pouco mais sobre a minha própria história pessoal bem como de oferecer uma contribuição no campo da História ao estudo do consumo religioso de substâncias psicoativas.

Um outro fator que me motivou à realização dessa pesquisa foi, o contraste entre o significado positivo de minha vivência pessoal com o Santo Daime no contexto da religião e a compreensão corrente na sociedade das substâncias psicoativas como “drogas”. Sobre esse tema, gostaria de acrescentar inicialmente que o emprego destes termos para definir tais substâncias revela a compreensão que se tem das mesmas. O conceito de “droga” e “alucinógeno”, por exemplo, fundamenta-se na idéia de que existe uma separação nítida e dicotômica entre estados “normais” de consciência e estados “alterados”, que remetem, em última instância, à dualidade bem (adequado, desejável) *versus* mal (inadequado, pernicioso).

¹ Nesse trabalho, uso o conceito “plantas/substâncias psicoativas” para referir-me ao universo de espécies vegetais que agem sobre a *psique* humana, entendida não apenas como mente e alma, como propõe o dicionário, mas como uma configuração psicológica mais ampla, que envolve aspectos cognitivos, afetivos, volitivos, entre outros. A opção pela utilização desta expressão dá-se, em grande parte, justamente pelo seu caráter genérico, que permite que o conteúdo e o significado da experiência psicoativa sejam tanto descritos pelos próprios sujeitos em suas falas - que revelam o que a bebida representa para eles -, bem como construídos pelo próprio leitor a partir, também, das informações apresentadas sobre o contexto em que as práticas se inserem e do qual derivam.

Em primeiro lugar, essa abordagem dualista leva a uma condenação de tudo o que seja contrário à alteração da consciência dita “normal”, ou seja, sem contato com substâncias psicoativas. No entanto, alguns pesquisadores, como o médico Andrew Weil apontam que “*o desejo de alterar periodicamente a consciência é um impulso inato, normal, análogo à fome ou ao impulso sexual*” (apud LABATE, GOULART, 2005, p. 58). O reconhecimento social dessa necessidade natural leva à aceitação de algumas substâncias, como o álcool e o tabaco, e à proibição de outras. Mas o que legitima socialmente a utilização de algumas substâncias em detrimento de outras não se reduz a uma análise fitoquímica de seus efeitos. Outros fatores, como o contexto e as práticas de uso determinam, mesmo que secundariamente, a aceitação da utilização dessas substâncias.

No sentido de contribuir para ampliar a discussão dessa questão, o antropólogo Anthony Henman² (2005) propõe, em contrapartida à idéia dualista de estados normais *versus* alterados de consciência, a existência de uma continuidade entre os diversos estados de cognição. Partindo deste ponto de vista, ao ingerir uma substância psicoativa, a ênfase deixa de recair nos aspectos fitoquímicos, farmacológicos e nas alterações de um suposto estado de “normalidade” e passa a envolver aspectos diversos, tanto macroscópicos - como a cultura, o imaginário³, as práticas e representações de um grupo-, como microscópicos - na aceitação da

² Em palestra proferida por Anthony Henman no Simpósio “Drogas – Controvérsias e perspectivas”, set/2005 ocorrido no Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos/USP em São Paulo, Brasil.

³ Segundo Juremir Machado (2003, pp. 3-4),

“O imaginário é uma força, um catalisador, uma energia e, ao mesmo tempo, um patrimônio de grupo (tribal), uma fonte comum de sensações, de lembranças, de afetos e de estilos de vida. (...) O imaginário é um reservatório/motor. Reservatório, agrega imagens, sentimentos, lembranças, experiências, visões do real que realizam o imaginado, leituras da vida e, através de um mecanismo individual/grupal, sedimenta um modo de ver, de ser, de agir, de sentir e de aspirar ao estar no mundo. (...)”

Motor, o imaginário é um sonho que realiza a realidade, uma força que impulsiona indivíduos ou grupos. Funciona como catalisador, estimulador e estruturador dos limites das práticas. O imaginário é a marca digital simbólica do indivíduo ou do grupo na matéria do vivido. Como reservatório, o imaginário é essa impressão digital do ser no mundo. Como motor, é o acelerador que imprime velocidade à possibilidade de ação. O homem age (concretiza) porque está mergulhado em correntes imaginárias que o empurram contra ou a favor dos ventos”.

Nesse trabalho compreendo imaginário como o capital simbólico acumulado por um determinado grupo que contribui para a enunciação da realidade, agindo sobre as representações desse real. Assim, considero o imaginário como significação que os homens conferem ao mundo, como o conjunto de representações sociais construídas coletivamente que conferem sentido à realidade e dão condições aos indivíduos para identificar a si e aos outros tonando possível a expressão de valores e crenças assim como a definição de papéis sociais, por exemplo. Nesse sentido, percebo o imaginário daimista como um conjunto de representações que contribui para a construção da identidade do grupo e fundamenta, entre outros aspectos, uma leitura particular da realidade e a construção social da religião.

existência de uma singularidade existente em cada experiência psicoativa - que precisam ser respeitados e analisados.

Assim, ao agirem sobre a *psique* humana, as plantas produzem efeitos que são condicionados por fatores não somente físico-químicos e biológicos, mas também psicológicos, sócio-culturais e históricos, dentre outros. Esse amplo conjunto de fatores molda a experiência psicoativa, que varia a cada momento, em cada pessoa, em cada grupo, contribuindo para determinar a qualidade dos efeitos da planta e dirigir a compreensão do significado da experiência.

As questões levantadas por diferentes áreas do conhecimento sobre o consumo de psicoativos incitaram-me a averiguar o processo de constituição do significado dessas substâncias e das vivências que proporcionam. Qual a importância do ambiente e das práticas na formação do significado das experiências visionárias? Que sentido tem para os seguidores do Santo Daime o consumo ritualizado da Ayahuasca? Em que medida esses sentidos e as práticas com a bebida na religião apresentam uma continuidade com seu consumo no contexto nativo amazônico? Como o significado atual da bebida foi construído?

Esses e outros questionamentos frutificaram a partir do meu ingresso no Programa de Pós-graduação do Departamento de História da Unb (Universidade de Brasília) a partir do estudo de diferentes pressupostos teóricos/ metodológicos pertinentes, especialmente, à História Cultural e Oral. Por meio dessa reflexão teórica, pude perceber a importância da dinâmica da oralidade na construção dos significados compartilhados dentro do Santo Daime, fato que me incentivou a investigar a importância dessas narrativas na formação do sentido atribuído pelos seguidores à bebida. Também contribuíram para esse processo minha participação nos diversos seminários oferecidos pelo programa de pós-graduação e em grupos de estudo informais com colegas e professores, assim como as muitas leituras realizadas nessa trajetória para a elaboração da problematização e constituição do objeto de estudo dessa pesquisa.

Assim, foi reconhecendo a importância de se estudar o significado do consumo das substâncias psicoativas na sociedade atual e considerando as contribuições que o campo da História pode oferecer à questão, que esta pesquisa teve como proposta **analisar o processo**

de ressignificação da Ayahuasca na formação da religião Santo Daime no período de 1930 até os dias atuais.

O fundador do Santo Daime, o Sr. Raimundo Irineu Serra, teve os seus primeiros contatos com a Ayahuasca no contexto nativo no início da década de 10. Já no final dessa mesma década os seguidores da religião revelaram que ele desenvolveu algumas experiências de utilização da bebida em uma prática ritualizada instituída por ele e dois outros amigos na cidade de Brasília com o nome de Círculo Regeneração e Fé (MONTEIRO, 1983). No entanto, foi somente a partir do início da década de 30 que, já na cidade de Rio Branco, o Sr. Irineu começou a reunir ao seu redor alguns seguidores. A partir de então e até o seu falecimento, em 1971, constituíram-se os principais rituais, símbolos e preceitos doutrinários da religião assim como aconteceu a parte mais importante do processo de ressignificação da Ayahuasca. Por isso, justifica-se a demarcação do ano de 1930 por ter sido o momento onde o fundador iniciou suas práticas em Rio Branco, onde existem até hoje.

Apesar de a parte mais significativa da transformação semântica e simbólica sobre o consumo da Ayahuasca ter se processado durante o tempo em que o fundador esteve à frente da religião, as narrativas coletadas nessa pesquisa falam do tempo presente e, nesse sentido, também revelam a compreensão atual dos adeptos sobre a bebida e a religião. Por isso, mesmo privilegiando a análise da formação da religião e do significado entre as décadas de 30 e 70, estendi o escopo do objeto de pesquisa até os dias atuais por considerar importante averiguar a relação do tempo presente com o processo de ressignificação da bebida que se deu, em grande parte, por meio dos conteúdos oferecidos pelo fundador e seus primeiros adeptos.

No entanto, tendo em vista o fato de que percebo a constituição da religião enquanto uma construção social em contínua formação, sobre o qual não se pode determinar um momento original (BERGER, 2004), acrescento nessa pesquisa uma investigação da trajetória de vida do fundador. Além disso fiz uma análise das narrativas orais que falam de suas primeiras experiências com a Ayahuasca, por considerar que o conteúdo dessas vivências também influenciou na formação do significado das principais práticas, símbolos e fundamentos doutrinários do grupo. Assim, o marco temporal “da década de 30 aos dias de hoje” estabelecido no objeto de estudo não foi utilizado com rigidez na pesquisa, funcionando,

antes, como uma ancoragem, como um ponto de referência para a exploração de múltiplas temporalidades importantes para a história do Santo Daime.

Além de desenvolver uma historiografia que dialoga com o passado, o presente e o futuro também procurei nessa pesquisa criar uma articulação entre a história cultural local e referências regionais e nacionais quando se fizeram pertinentes.

Por outro lado, a partir do contato inicial com o tema-objeto da pesquisa junto às reflexões teóricas realizadas no programa de pós-graduação outras inquietações surgiram norteando o caminho da pesquisa. Entre elas: Qual a importância das narrativas orais na formação dos significados? Como elas são repassadas? Como se dá o processo de constituição de sentidos na religião? De que maneira os mitos-fundadores do Santo Daime se relacionam com a constituição do sentido atribuído à bebida pelos seguidores na atualidade?

Tais questões me fazem considerar que o objeto dessa pesquisa inscreve-se, de maneira abrangente, no âmbito do estudo das religiões enquanto construção histórica e socialmente determinada, inserida na dinâmica cultural mais ampla de toda a sociedade. Deste modo, volta-se para a compreensão do processo de construção social dos sentidos de tudo aquilo que escapa à realidade humana ordinária, que é o que compõe parte do ordenamento simbólico e semântico oferecido pelas religiões. Portanto, também se constitui preocupação dessa pesquisa, o processo dialético de construção social de sentidos que permite a formação dos preceitos doutrinários e filosóficos e o significado de todos os elementos simbólicos que constituem esse ordenamento oferecido pela religião.

A partir da compreensão da religião Santo Daime como uma construção histórica e social, essa pesquisa se situa, de maneira mais ampla, dentro do âmbito de todos os processos sócio-culturais inseridos na sua formação histórica. Como tal, também se compõe da análise do conjunto das trajetórias de vida dos membros mais significativos da religião, com destaque especial para aquela do seu fundador, bem como de todos os fatos históricos que contribuíram direta ou indiretamente para a configuração atual da religião.

Assim, propus o estudo do processo de ressignificação da Ayahuasca ao longo da formação da religião Santo Daime. O objeto da pesquisa se inscreve, portanto, dentro da análise da dinâmica histórica, social e cultural que permitiu com que a Ayahuasca fosse ressignificada, considerando os significados atribuídos pelos seguidores atuais da religião acerca desses momentos. A hipótese que orienta essa investigação é a de que a ressignificação da Ayahuasca se insere dentro do processo dialético de construção social de significados que fundamenta a formação da religião.

Nesse sentido, após ter estabelecido o marco temporal e alguns questionamentos preliminares busquei definir o *corpus* documental da pesquisa. Tendo em vista o fato de o Santo Daime ser uma religião de cultura essencialmente oral, privilegiei estes registros na composição do *corpus* documental da pesquisa, entrecruzando esses dados com informações levantadas em outros tipos de documento, quando contribuíssem para os objetivos da pesquisa.

A opção pelos documentos orais como um fio condutor da pesquisa deveu-se tanto pelo fato de existirem pouquíssimos registros escritos no Santo Daime como também porque compreendo que a oralidade desempenha um papel importante na vivificação da prática historiográfica. Concordo com o historiador Paul Thompson (1992, p. 137) para quem “*a evidência oral, transformando os “objetos” de estudo em “sujeitos”, contribui para uma história que não só é mais rica, mais viva e mais comovente, mas também mais verdadeira*”. Dessa maneira, considero que ao ouvir as vozes dos sujeitos que constroem a história também se descortina a possibilidade de que esses sujeitos se percebam agentes de sua própria história.

Por outro lado, também busquei outros documentos de diversas fontes, entre os quais:

- a) Matérias jornalísticas publicadas nos jornais de Rio Branco tais como – “O Futuro”, “O Rio Branco”, “Varadouro”, “Folha do Acre”, “Repique” e “Página 20” as quais foram copiadas do Museu da Borracha em Rio Branco e me permitiram ter uma visão de como a religião é percebida na mídia local;
- b) Vídeos recolhidos ao longo da pesquisa sobre a religião, que foram veiculados na imprensa televisiva ou produzidos de forma independente por adeptos ou não do Santo Daime;

- c) Informações veiculadas pela Internet nos *sites* relacionados no *corpus* documental ou por meio de comunicações eletrônicas feitas nos diversos grupos virtuais sobre a religião de que faço parte;
- d) Livros e revistas editados por seguidores do Santo Daime, entre os quais destaco a “Revista do Primeiro Centenário do Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra” (1992), onde constam extensas narrativas de seguidores antigos da religião e os livros “Contos da Lua Branca” (NETO, 2003) e o “Evangelho segundo Sebastião Mota” (ALVERGA, 1998) cujos autores, ambos seguidores da religião, recolheram narrativas de pessoas que já haviam falecido no momento dessa pesquisa que complementaram os dados levantados por mim;
- e) Literatura acadêmica sobre o Santo Daime com destaque para a contribuição dos antropólogos Fernando de La Rocque Couto (1989) e Sandra Lucia Goulart (1996) e a historiadora Vera Fróes (1983) de onde também encontrei algumas narrativas importantes de seguidores antigos da religião.

Pesquisei tais documentos escritos tanto por considerar que muitas vezes apresentavam informações valiosas que não constavam nas narrativas orais coletadas por mim, como por perceber que a produção historiográfica assentada em diversos tipos de documentos pode se tornar mais rica, apresentando múltiplas visões e interpretações.

Para analisar como se deu a formação do significado da bebida Santo Daime entre a década de 30 e o presente, construí um quadro teórico que contemplou, entre outros elementos, uma reflexão sobre os conceitos de cultura, religião, sagrado/profano, sacramento, rito, mito-fundador e campo religioso. Busquei autores ligados aos estudos culturais que reconhecem a atividade humana como o *locus* privilegiado do conhecimento histórico e percebem, portanto, as suas práticas coletivas e individuais como aspectos da cultura. Entre esses autores destaco: **Clifford Geertz, Peter Berger, Roger Chartier, Marilena Chauí, Pierre Sanchis**. Com esse referencial teórico, compreendi a cultura como um sistema entrelaçado de signos interpretáveis onde a realidade social das pessoas está em contínua construção por meio das interações que se estabelecem dentro dessa rede de significados. Percebi também a existência de um campo religioso que se configura como uma esfera autônoma dessa realidade social,

onde acontecem trocas simbólicas variadas e se estabelece uma dinâmica de política e poder entre diferentes normativas do sagrado construídas por variadas organizações religiosas. Nesse contexto, entendi a religião como uma construção humana que se insere dentro da cultura, em contínua formação e determinada historicamente. Assim, busquei analisar a constituição do Santo Daime dentro dessa perspectiva teórica ao mesmo tempo cultural e histórica compreendendo sua formação no contexto das tensões políticas e de disputas de poder inerentes a sua condição de empreendimento humano e social.

Ao iniciar, em 2002, o meu projeto de pesquisa no programa de Pós-graduação em História da UnB, realizei um levantamento dos textos e livros publicados sobre a religião, além de construir um quadro teórico inicial para orientar a pesquisa. Li e reli as fontes escritas disponíveis sobre o Santo Daime e outros temas afins e as referências teóricas, selecionando as que se faziam pertinentes para a pesquisa.

A próxima etapa do trabalho foi a definição do universo de pessoas que seria entrevistado e a estruturação de um roteiro básico de perguntas para uma fase exploratória da pesquisa de campo. Levando em conta que os núcleos mais antigos da religião se encontram no Acre optei por realizar a pesquisa de campo junto às comunidades do Alto Santo e da Vila Céu do Mapiá.

O “Alto Santo”⁴ é uma região situada no bairro Irineu Serra em Rio Branco. Originalmente, era um antigo seringal que o Sr. Irineu recebeu na década de 40 como doação pessoal feita pelo então Governador do Acre, o Sr. José Guimard dos Santos. Lá o fundador assentou várias famílias de adeptos e outras pessoas que, mesmo não participando da religião, buscaram seu apoio. Atualmente, o Alto Santo se tornou uma área de preservação ambiental onde habitam vários seguidores antigos da religião que tiveram a oportunidade de acompanhar o Sr. Irineu e também há quatro centros daimistas, entre os quais a própria Sede erguida pelo fundador. No entanto, apesar da existência de diferentes centros daimistas no Alto Santo, às vezes, até ao longo de uma mesma rua, há uma uniformidade bastante significativa nas práticas realizadas nesses centros assim como há uma continuidade na

⁴ Inicialmente o local foi batizado pelo Sr. Irineu como “Alto da Santa Cruz” também por tratar-se de uma das partes mais altas da cidade de Rio Branco. Mais tarde, já no final da década de 60, já tinha se tornado comum a referência ao local como, apenas, “Alto Santo”.

compreensão dessas pessoas sobre a religião, como pude constatar ao longo da pesquisa. Por outro lado, apesar de o Alto Santo concentrar um grande número de antigos adeptos da religião, de um modo geral, os núcleos daimistas desse lugar não se expandiram para outras cidades, o que fez com que esses centros apresentassem, no presente, características distintas de outros grupos daimistas. Tais características levaram-me a considerar esse núcleo de seguidores e centros daimistas como um único espaço social. Por isso, ao longo desse trabalho, refiro-me genericamente a esse núcleo como o “Alto Santo”.

Por sua vez, a Vila Céu do Mapiá é uma comunidade do Santo Daime situada no interior da floresta amazônica, no estado do Amazonas, bem próxima, porém, à fronteira do Acre, que se localiza na Floresta Nacional do Purus no seio da Reserva Nacional do Inauiní-Pauiní. Nessa comunidade, ao longo do Igarapé Mapiá, habitam cerca de 500 pessoas, em sua quase totalidade daimistas, que se mudaram para o local no final da década de 80 acompanhando o Sr. Sebastião Mota de Melo e sua família, o qual foi uma das principais lideranças da religião após o falecimento do fundador. Atualmente, a Vila Céu do Mapiá é considerada por alguns seguidores a “sede mundial da religião”, pelo fato de que a grande maioria das igrejas daimistas do sul do país e do exterior é filiada ao CEFLURIS, o qual é a organização jurídica fundada pelo Sr. Sebastião, que congrega as igrejas afinadas à sua proposta doutrinária. Anualmente, centenas de visitantes de diversos países do mundo procuram o Céu do Mapiá, que tem se tornado, com o passar do tempo, um local de peregrinação espiritual. No tocante à pesquisa, o local mostrou-se muito rico para reflexão sobre as práticas e valores da religião numa perspectiva etnográfica, pois o Céu do Mapiá é comunidade composta apenas por daimistas e as práticas religiosas se encontram intimamente entrelaçadas com a vida cotidiana.

Entre os habitantes da vila também é possível encontrar, ainda que, em menor número, de que no Alto Santo, seguidores que acompanharam os trabalhos do Sr. Irineu. Por outro lado, tendo em vista que, após o falecimento do fundador romperam-se, em grande parte, as relações desse núcleo de pessoas com a Sede do Alto Santo, os seguidores do Sr. Sebastião também desenvolveram uma trajetória singular. No âmbito dessa comunidade e suas filiais, a religião como foi se formando com características distintas em relação aos centros do Alto Santo, fato que analisarei no capítulo 2. Assim, tendo em vista a relevância da Vila Céu do Mapiá no contexto da religião e a sua singularidade no contexto mais amplo da religião, desenvolvi parte da pesquisa de campo em sua fase exploratória junto a essa comunidade.

Por outro lado, em Rio Branco ainda entrevistei algumas pessoas ligadas à Colônia 5.000 - nome da primeira igreja/comunidade fundada pelo Sr. Sebastião Mota, na década de 70, antes de se mudar para o interior da floresta, com o intuito de contrastar essas informações com aquelas oferecidas pelas pessoas ligadas ao núcleo do Alto Santo, na mesma cidade.

No tocante à estruturação dos instrumentos de pesquisa, baseei-me na proposta teórica e metodológica pertinente à história oral desenvolvida por autores como Antônio Torres Montenegro (1992), Paul Thompson (1992) e Milton José de Almeida (1994) por considerar que essa metodologia adequava-se melhor à pesquisa, tendo em vista ser o Santo Daime uma religião fundada na oralidade e pelo fato de ainda existirem muitos seguidores não alfabetizados ou semi-alfabetizados na religião, especialmente na Vila Céu do Mapiá.

Para essa fase preliminar da pesquisa, realizada durante o mês de junho de 2003 e voltada para a elaboração do Projeto de Qualificação, optei por um roteiro simples de perguntas onde a ênfase recaiu no relato das histórias de vida dos entrevistados assim e sua compreensão acerca dos principais símbolos e fundamentos doutrinários da religião. No entanto, de acordo com a pessoa entrevistada e com as informações relatadas ao longo da descrição de sua história de vida, acrescentei perguntas adicionais no sentido de investigar sua compreensão a respeito de fatos importantes da história do Santo Daime, que eles próprios vivenciaram.

No que diz respeito aos critérios de escolha dos entrevistados, busquei inicialmente os seguidores mais antigos da religião e as pessoas mais velhas dos núcleos pesquisados. Por meio dessas pessoas fui recebendo a indicação de outras pessoas consideradas proeminentes em cada local pesquisado. Nessa primeira viagem a campo recolhi 9 entrevistas no Alto Santo, 5 na Vila Céu do Mapiá e uma na Colônia 5.000.

As entrevistas foram feitas buscando valorizar a inflexão livre dos entrevistados sobre si mesmos, sua história de vida, seu cotidiano e experiências em todas as suas dimensões. Com isso, visei apreender não só o passado, mas também o presente vivido pelos seguidores do Santo Daime. Assim, busquei compreender não apenas a trajetória de vida dos que participam da religião há mais tempo, mas também os valores compartilhados e as relações sociais que se estabelecem no interior dos núcleos entrevistados. Ainda avaliei durante a pesquisa a

percepção dessas pessoas sobre outros núcleos da religião e sua compreensão dos símbolos e preceitos doutrinários do Santo Daime.

As narrativas coletadas partiram da premissa básica de que, sendo a entrevista um processo essencialmente dialógico, o mais importante foi estabelecer condições as mais confortáveis possíveis, para que essa troca pudesse acontecer. Um ambiente de conforto, aconchego, intimidade e cordialidade, que permitisse uma escuta atenta. Assim, de um modo geral, estabeleci um contato inicial, informal, com os entrevistados, em que me apresentei e expus a proposta da pesquisa. Algumas vezes, logo após essa conversa preliminar, seguiu-se a entrevista. Em outras, foi marcado um novo encontro. Tendo em vista que as diversas temporalidades e acontecimentos se entrelaçam nas narrativas, permiti que os entrevistados falassem livremente durante as entrevistas, interferindo apenas pontualmente, quando algum esclarecimento se fez necessário. Assim, a partir do roteiro de questões elaborado, levantei alguns dados, tais como: informações sobre a infância do entrevistado, ingresso na religião, motivos para se filiar na religião, curas recebidas, compreensão dos símbolos, memórias sobre fatos marcantes da história da religião e da trajetória de vida das principais lideranças do Santo Daime.

Nesse momento inicial, a pesquisa de campo revelou que a história de vida dos membros mais antigos do Santo Daime, a trajetória de seus líderes, as narrativas que tratam dos momentos iniciais da formação da religião, assim como o conteúdo dos hinos executados durante os rituais, são de fundamental importância para a construção do imaginário do grupo, de sua identidade, cultura, valores e normas de conduta.

Em seguida, fiz a transcrição das fitas e observei os temas mais frequentemente abordados nas narrativas orais coletadas na pesquisa de campo, quais foram: as primeiras experiências do fundador com a bebida, o significado da bebida Santo Daime, dos símbolos da religião, a compreensão dos adeptos sobre os preceitos doutrinários. A partir desse levantamento primário, busquei compreender os temas levantados dentro do contexto histórico-social dos narradores e procedi a uma reflexão sobre eles a partir do quadro teórico estabelecido na pesquisa.

A partir do material coletado, também fiz uma reconstituição preliminar da trajetória de vida do fundador até o seu contato com a Ayahuasca, assim como de outros momentos marcantes da religião, objetivando construir um panorama da história da religião. Tal reconstituição serviu também para investigar possíveis permanências e matrizes culturais que tenham contribuído para a formação da religião e do significado da bebida e permitiu uma análise do escopo da pesquisa, a ser abordado na fase de aprofundamento. Os resultados foram aproveitados na construção do meu projeto de qualificação e revelaram a importância das narrativas orais na constituição da religião, o que confirmou a hipótese inicialmente levantada e me incentivou a prosseguir a pesquisa com a mesma abordagem metodológica.

Após a minha qualificação no doutorado, voltei a campo com o mesmo roteiro de pesquisa para coletar outros relatos e vivenciar o cotidiano da Vila Céu do Mapiá e das comunidades daimistas de Rio Branco. Entre os meses de maio e julho de 2004, estabeleci-me em casa da Madrinha Júlia Gregório da Silva, na Vila Céu do Mapiá, onde passei a participar do dia-a-dia da comunidade com o intuito de compreender a realidade vivida por essas pessoas e os significados presentes em suas narrativas. Nessa fase, tive a oportunidade de construir uma intimidade maior com os moradores da vila. Isso refletiu positivamente no resultado das entrevistas pelo fato de as pessoas do local, de um modo geral mais fechadas do que aquelas da cidade, terem demonstrado uma maior abertura para as entrevistas. Por outro lado, ao longo de minha estadia no local, senti um desconforto e uma dificuldade crescentes de me colocar como pesquisadora diante daqueles que me percebiam em seu dia-a-dia uma “irmã fardada”, ou seja, uma adepta da religião. Assim, se por um lado percebi que a minha participação na religião e nas atividades da comunidade Céu do Mapiá contribuíram para construir uma intimidade com os entrevistados, por outro, essa proximidade também interferiu no distanciamento necessário à execução das entrevistas. Durante os dois meses em que estive na comunidade, recolhi 15 entrevistas, sendo duas delas em vídeo, além de ter tirado várias fotos e digitalizado parte do arquivo pessoal de alguns moradores da vila, que dispunham de fotos antigas do local.

Depois de minha estadia no Céu do Mapiá, segui para Rio Branco, entre os meses de julho e agosto, quando entrevistei pessoas ligadas à comunidade da Colônia 5000 e ao núcleo de igrejas situadas no bairro Alto Santo. Hospedei-me na Fundação Sebastião Mota de Melo, um local gerenciado por alguns membros da família do Sr. Sebastião. Durante o tempo em que

estive em Rio Branco, realizei cinco entrevistas no Alto Santo, quatro na Colônia 5.000 e procurei conhecer vários núcleos que consomem o Daime na capital, em diferentes linhas de trabalho com o intuito de compreender o universo cultural “ayahuasqueiro”, onde a religião se insere na atualidade.

Em Brasília, procedi à transcrição e à catalogação das entrevistas para a produção do documento escrito. Em seguida, observando os assuntos e temas recorrentes nas falas dos narradores, procedi à tematização do material coletado e recriei textualmente as entrevistas que se fizeram relevantes. No decorrer da pesquisa, amadureci a proposta do objeto de estudo e redefini o escopo defendido no projeto de qualificação, que pretendia uma ampla reconstituição hipertextual da história da religião, para o atual, voltado para a constituição do significado da bebida Santo Daime enquanto veículo sacramental. Esta redefinição fez com que eu voltasse a Rio Branco em 2007 para completar o levantamento de dados necessários à redação da tese.

Ao recriar textualmente as entrevistas dessa fase vivencial optei por suprimir, quando possível, algumas perguntas elaboradas por mim, assim como interjeições e expressões repetidas nas falas dos entrevistados. Tendo em vista que os registros orais têm características próprias, diferentes da linguagem escrita, optei por manter as singularidades presentes nas falas de cada narrador, buscando, assim, manter a recriação textual o mais próximo possível da linguagem oral.

Posteriormente, já em maio de 2006, aproveitei o momento de minha participação no VIII Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões na UFMA (Universidade Federal do Maranhão) para realizar mais uma parte da pesquisa de campo. Por cerca de quinze dias, estive em São Luis, Alcântara e São Vicente Férrer (MA). O objetivo foi conhecer a cultura do local onde Sr. Irineu passou a sua juventude, conferir alguns dados levantados na pesquisa em Rio Branco e entrevistar seus familiares que vivem em São Vicente além de conversar com alguns pesquisadores da cultura maranhense. Em São Luis visitei o Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho e outras instituições que cuidam da preservação da cultura maranhense. Entrevistei também a Sra. Zelinda Machado de Castro e Lima pesquisadora das tradições culturais do estado. Em seguida visitei a cidade de Alcântara, considerada um dos locais onde se encontra mais viva a tradição do Culto ao Divino Espírito Santo no Maranhão.

Conversei informalmente sobre essa tradição com alguns moradores que participavam da festa do Divino. De lá, segui para São Vicente Férrer onde conheci alguns parentes do Sr. Irineu Serra no local. Nessa cidade, conferi o registro original de batismo do Sr. Irineu e entrevistei a matriarca da família, a Sra. Rita Dionísia Serra, o que me ajudou a verificar alguns dados levantados na pesquisa sobre a juventude do Sr. Irineu no Maranhão assim como me permitiu conhecer um pouco da realidade cultural vivenciada por essa senhora e sua família.

Por fim, já no final da pesquisa, na fase da redação da tese, observei ainda a necessidade de voltar a campo com um roteiro mais específico de perguntas com o intuito de coletar informações fundamentais para a discussão do objeto de estudo, que porventura não estiveram presentes nas entrevistas anteriores ou cuja profundidade das respostas não se adequavam à necessidade das discussões desenvolvidas. Assim, construí um roteiro estruturado de perguntas que privilegiou a coleta de informações que revelasse a compressão dos seguidores sobre o que é uma religião e que idéia fazem de sagrado e sacramento; o significado da bebida Daime, seus componentes, sua confecção e sua ingestão e sua compreensão sobre o consumo da Ayahuasca anterior à religião. Nesse momento também aproveitei para recolher algumas narrativas sobre as primeiras experiências do Sr. Irineu com a bebida e outros fatos vivenciados por esses discípulos quando do seu convívio com o fundador.

Tendo em vista o fato de que privilegiei na redação final a reconstituição dos momentos iniciais da história da religião e a trajetória de vida do fundador, na última fase da pesquisa de campo, voltei apenas a Rio Branco, onde se concentram os seguidores mais antigos e o maior número de daimistas que acompanharam a trajetória de vida do Sr. Irineu.

Assim, em maio de 2007, voltei ao Alto Santo hospedando-me em casa do Sr. Edson Araújo da Silva, membro do CICLUJUR – Centro de Iluminação Cristã Juramidã, um dos centros daimistas do local. Realizei, então, a última série de entrevistas da fase de aprofundamento da pesquisa, recolhendo sete entrevistas entre mais antigos daimistas que ali habitavam. Entretanto, além da antiguidade na religião, a disponibilidade para participar das entrevistas também se mostrou importante, na medida em que nem todos os seguidores se dispuseram a concedê-las.

De volta a Brasília, procedi à transcrição, tematização e recriação textual de todas as entrevistas. Parti dos mesmos critérios empregados no restante do material da pesquisa de campo. Durante a fase final de redação da tese os dados coletados nessa fase de aprofundamento foram extremamente importantes e fundamentaram grande parte da discussão da última parte desse trabalho, que analisa a formação do significado da bebida.

Ao todo, foram realizadas 49 entrevistas durante todas as fases da pesquisa de campo, sendo: vinte no Céu do Mapiá, vinte e uma no Alto Santo, cinco na Colônia 5.000 e três no Maranhão. No entanto, optei por reduzir a amostra da pesquisa a um conjunto de vinte entrevistas sendo: cinco coletadas no Céu do Mapiá, dez no Alto Santo, duas na Colônia 5.000 e as três do Maranhão. Considerei tal amostra pertinente, já que grande parte da análise feita na pesquisa versou sobre o período inicial da religião, o que me levou a privilegiar as narrativas coletadas em Rio Branco, por terem sido cedidas, em sua totalidade, por pessoas que conviveram com o fundador do Santo Daime.

Eventualmente, ao longo da pesquisa ainda acrescentei relatos coletados por outros pesquisadores ou que constavam em publicações editadas por seguidores da religião na medida em que traziam falas de pessoas que já haviam falecido no momento de minha pesquisa de campo. Também lancei mão desses relatos quando o seu conteúdo completava as informações coletadas por mim, ou ainda, quando ofereciam uma outra leitura para os temas tratados. Esses casos pontuais estão referenciados ao longo da tese.

Compreendi as narrativas coletadas como etnotextos, isto é, descrições densas de uma realidade cultural experimentada pelo grupo. Documentos vivos, onde afloram costumes, mentalidades, diferenças sociais, poderes de um tempo social e que oferecem informações históricas, sociológicas e antropológicas de um período histórico. Narrativas que contém um conjunto rico de representações sociais que, no seu desenvolvimento, materializaram a formação de um novo significado para uma bebida milenar.

Além de basear-me nas narrativas coletadas por mim e por outros pesquisadores constantes no *corpus* documental escrito, também participei de diversos rituais, em diferentes igrejas do

Santo Daime, tanto no Acre como em outros estados brasileiros e em outros países. O objetivo foi observar semelhanças e diferenças nas práticas ritualísticas e em sua condução.

No entanto, apesar de ser filiada à religião, busquei nesses momentos estabelecer nesses momentos, certo distanciamento, necessário à reflexão e análise crítica do universo pesquisado. Para tanto, busquei, conforme sugere Ruth Cardoso (1986, p. 103), investigar o meu próprio olhar sobre a realidade em que estava inserida, buscando “*ancorar as relações pessoais em seus contextos e estudar as condições sociais de produção dos discursos*”, tanto em relação ao discurso dos entrevistados, como aquele produzido por mim em cima de todo o *corpus* documental recolhido.

Nesse sentido, durante a pesquisa de campo, minha participação nos rituais da religião transformou-se, também, num momento de estudo. Com isso, os rituais perderam sua condição de realidade conhecida e se transformaram num universo a ser explorado. Muitas vezes, ao ingerir o Santo Daime, coloquei-me a refletir sobre a pesquisa. Com isso, também pude obter muitos *insights* que se encontram descritos ao longo dessa tese. Por outro lado, compreendo o aprendizado que alcancei com a pesquisa como uma “graduação espiritual” dentro da minha trajetória como adepta da religião, na medida em que considero ter alcançado uma compreensão mais ampla sobre a doutrina. Estudando a religião e seus fundamentos doutrinários, terminei compreendendo melhor a mim mesma. Hoje, no final desse longo percurso, me sinto especialmente agradecida pelo auto-aprimoramento que esta pesquisa me ofereceu.

No que diz respeito à redação da tese, a idéia que norteou a elaboração do texto foi a de buscar desenrolar vários fios de lembrança sobre a formação do Santo Daime, com o intuito de tecer uma narrativa que fosse uma convergência de várias interpretações sobre um passado comum, e que também fosse ao encontro de vários caminhos percorridos por diferentes pessoas na vivência da religião. Assim, busquei revelar, por meio das narrativas orais analisadas, um quadro rico, contínuo e denso que dialogasse com a memória histórica, considerando o passado como um caminho iluminador do presente e do futuro. Dessa maneira, procurei valorizar as imagens, lembranças, recordações e sentimentos presentes nas narrativas de quem recorda apresentando um panorama da história da religião capaz de

mostrar a complexidade com que o “objetivo” e o “subjetivo” se mesclam nas percepções que o ser humano tem de seu mundo individual e coletivo.

Com o material coletado desenvolvi um texto onde procurei estabelecer um diálogo entre a memória oral, os registros escritos, as pesquisas acadêmicas e o quadro teórico buscando nesse entrecruzamento, que diferentes registros pudessem lançar luz uns aos outros e apresentassem diferentes versões e níveis de leitura sobre a realidade. Na medida do possível, procurei mesclar os acontecimentos históricos reconhecidamente relevantes para o grupo, às vivências simples do cotidiano. Acrescentando sutilezas, emoções e sensibilidades à narrativa, busquei permitir que a teoria dialogasse com o ritmo e a essência da vida cotidiana dos daimistas.

No que diz respeito ao texto principal da tese que se segue a essa introdução, analisei nos três capítulos principais, como se deu a formação da atual compreensão do Santo Daime enquanto veículo sacramental. Para tanto, fiz uma análise das condições históricas e sociais que determinaram a constituição das principais práticas e fundamentos da religião organizados pelo Sr. Irineu entre as décadas de 30 e 70, buscando em suas vivências anteriores à ingestão da Ayahuasca elementos que possam ter contribuído para o significado atual da bebida e que tivessem influenciado na formação das práticas da religião.

No entanto, para fundamentar essa compreensão da religião como fenômeno social e histórico em constante formação, construí no segundo capítulo um panorama preliminar da religião e dos conceitos teóricos nos quais apóio minha análise. Apresento tanto o conceito de religião com o qual trabalho como abordo a importância e a especificidade do consumo de substâncias psicoativas de maneira ritualizada. Nesse capítulo analiso também como se dá o processo dialético de construção de sentidos na religião, que ocorre por meio do diálogo dos seguidores com as narrativas orais presentes no Santo Daime. Enfim, teço algumas considerações sobre o campo religioso contemporâneo, analisando como a religião Santo Daime se insere nesse quadro.

Em seguida, no terceiro capítulo, reconstitui a trajetória de vida do fundador até o momento de suas primeiras experiências com a Ayahuasca. Divido o capítulo em duas partes. Na

primeira, apresento o cenário de sua juventude no Maranhão, entre 1890-1910 e investigo as narrativas existentes sobre sua infância, como forma de averiguar como esses relatos contribuíram para construir sua imagem entre seus discípulos. Também analiso duas práticas culturais e religiosas vivenciadas por ele nesse momento: o Tambor de Crioula e o Culto ao Divino Espírito Santo, visando apresentar algumas matrizes culturais maranhenses que estiveram presentes na formação da religião, já na década de 30 e que, num escopo mais abrangente, contribuíram para o processo de ressignificação da Ayahuasca.

Já no quarto capítulo, demonstro como se deu a ressignificação da Ayahuasca até a constituição do seu significado atual enquanto um veículo sacramental cristão que passou a ser conhecido como Santo Daime. Desenvolvo esta ideia primordialmente partindo da análise das narrativas que descrevem as primeiras experiências do fundador junto às práticas nativas com a bebida e em suas experiências solitárias com a mesma na floresta. Aproveito para comparar esta análise com outros relatos, que revelam a compreensão dos seguidores no presente, sobre a bebida, seus componentes, confecção e ingestão.

Dividi o capítulo em três seções. Na primeira, faço uma análise das experiências do Sr. Irineu dentro do contexto das práticas nativas com a Ayahuasca. Descrevo o que teria sido esse cenário e apresento a compreensão atual dos seguidores sobre ele. Em seguida, demonstro como se deu a transmissão do conhecimento da Ayahuasca entre as populações não-índias. Por fim, analiso o conteúdo das narrativas que falam dessa primeira vivência com a bebida de maneira a investigar como essas práticas são percebidas no imaginário da religião e em que medida as revelações obtidas por ele em sua experiência visionária contribuíram para a ressignificação da Ayahuasca.

Na segunda seção, analiso o conteúdo das narrativas orais que descrevem o contato do Sr. Irineu com a Virgem Maria durante suas experiências solitárias com a Ayahuasca, no interior da floresta amazônica. Então, analiso a compreensão compartilhada pelos seguidores sobre esse momento e a maneira como os elementos narrativos presentes nesses relatos contribuíram para a ressignificação da Ayahuasca, para a formação do significado atual da bebida e alguns fundamentos da religião. Em seguida, demonstro como as experiências do Sr. Irineu nesse período podem ser compreendidas como iniciáticas e como esse momento está relacionado ao contexto de outras iniciações com a Ayahuasca vividas pelos xamãs da região.

Na última seção, investigo a importância das narrativas que compõem os mitos-fundadores da religião na formação das práticas, ritos, fundamentos doutrinários e símbolos da religião. Investigo como se deu o processo de “santificação” da bebida e os significados que ela adquiriu após o falecimento do fundador até a forma como essa compreensão se apresenta nos dias de hoje. Por fim, analiso o significado do conceito de Juramidam e demonstro como essa ideia se relaciona à compreensão compartilhada dos seguidores sobre o Santo Daime enquanto veículo eucarístico.

Finalmente, o quinto capítulo demonstra como os objetivos do trabalho foram atingidos. Teço também algumas considerações finais sobre o estudo e proponho outras atividades de pesquisa que poderiam complementar o conteúdo desse trabalho, assim como apresento outros desafios pertinentes à investigação sobre a religião Santo Daime.

2. SANTO DAIME: UMA RELIGIÃO EM FORMAÇÃO

Este capítulo descreve o que é a Ayahuasca e faz uma breve descrição da história da religião Santo Daime desde seu surgimento, na década de 30, até os dias atuais. Em seguida, apresenta o conceito de religião e de sagrado com que trabalho, relacionando-os com o Santo Daime. Também fala da importância do consumo das substâncias psicoativas no surgimento das religiões e de como a utilização dessas substâncias é percebida pelos daimistas como uma maneira de vivificação da experiência do contato com o divino. Em seguida, é feita uma análise de como se dá o processo de constituição de sentidos na formação da doutrina do Santo Daime e da bebida psicoativa usada na religião. Demonstro ser esta uma atividade dialética e espiralar, envolvendo o diálogo das pessoas com o passado, a partir das narrativas orais e de sua vivência no presente. Também proponho que esse é um processo que se insere dentro da dinâmica cultural. Descrevendo algumas das etapas desse processo de ressignificação, é composta uma análise da construção social de significados no Santo Daime. Também são analisadas diferentes visões e normativas sobre a religião e a dinâmica política e de poder em que elas se alicerçam e engendram. Por fim, são apresentadas algumas características do campo religioso contemporâneo e analisados os aspectos que inserem a religião Santo Daime nesse contexto.

2.1. Religião: uma construção histórico-social

O Santo Daime é uma religião brasileira cristã que se formou no estado do Acre a partir do início da década de 30. Hoje, suas igrejas e comunidades estão espalhadas por diversos estados do país e em vários países do mundo, entre os quais, destacam-se: Estados Unidos, Espanha, Holanda, Itália, Alemanha, França, Inglaterra, Argentina, Chile e Japão.

O fundador do Santo Daime, Sr. Raimundo Irineu Serra, conhecido entre os seguidores como Mestre Irineu, nasceu no Maranhão no final do século XIX, mudando-se para o Acre dentro do fluxo migratório fomentado pela extração em larga escala do látex. O período foi marcado por um grande *boom* da produção gumífera na região amazônica, atraindo trabalhadores de

diversas regiões do país, em especial do nordeste. Desta forma, trabalhando como seringueiro e membro da Comissão de Limites⁵, ele teve contato com a bebida Ayahuasca.

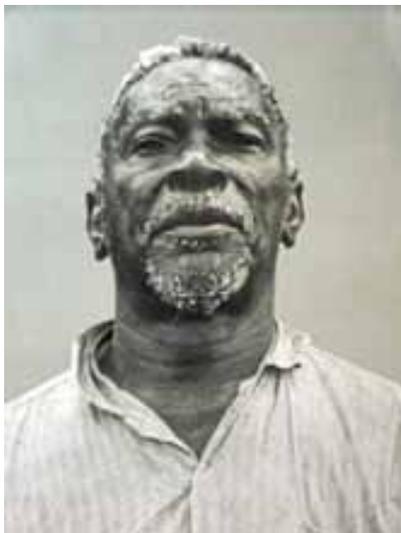


Figura 1: Sr. Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu)

(Fonte: http://farm1.static.flickr.com/214/464458279_41a24b94c2.jpg, acessado em agosto, 2007)

A Ayahuasca⁶ é um chá com propriedades psicoativas que tem sido utilizado milenarmente⁷ pelas populações nativas da região amazônica brasileira e andina para diferentes finalidades⁸, tais como: diagnóstico e cura de doenças, adivinhação, caçadas, preparação para guerra (MACRAE, 1992) e em práticas xamânicas e de curandeirismo⁹. Segundo o pesquisador Rafael Guimarães dos Santos:

⁵ A Comissão de Limites foi uma organização formada pelo Governo Brasileiro para delimitar as fronteiras entre o Acre, a Bolívia e o Peru. O Acre foi o primeiro Território Federal da História do Brasil. Foi incorporado à nação brasileira em 1903 (ARRUDA, 2004, p. 16).

⁶ Descrevo e analiso o significado e as práticas indígenas com a Ayahuasca ao longo do capítulo 4.1.

⁷ Embora existam evidências arqueológicas do uso de plantas psicoativas na Amazônia Equatoriana entre 1500-2000 a.C., o uso pré-histórico da Ayahuasca ainda não pode ser comprovado (MCKENNA, 2004).

⁸ Dobkin de Rios (1972, p. 45) reuniu os diferentes usos da Ayahuasca no contexto nativo amazônico em três grandes grupos: para contato com o sobrenatural – onde figuram usos mágicos, no contexto de rituais religiosos, na adivinhação e na feitiçaria, para o tratamento de doenças e para o lazer e a interação social.

⁹ A utilização da Ayahuasca pelos índios e curadores mestiços foi amplamente documentada por diversos pesquisadores, tais como Reichel-Dolmatof (1976), Luis Eduardo Luna (1986), Marlene Dobkin de Rios (1972) entre outros.

“Ayahuasca é um termo quéchua (ou quíchua), língua falada nos altiplanos andinos (Dobkin de Rios, 1972), cuja etimologia é: *Aya* – persona, alma, espírito muerto; *Waska* – cuerda, enredadera, parra, liana, que poderia ser entendida, por exemplo, como “trepadeira das almas”, em referência ao cipó utilizado como base da preparação de um psicoativo utilizado atualmente por mais de 70 grupos indígenas diferentes, espalhados pelo Brasil, Colômbia, Peru, Venezuela, Bolívia e Equador (LUNA, 1986, 2005; GOULART, 2005 *apud* SANTOS, 2006, p.19).”.

Em linhas gerais, a Ayahuasca é obtida por meio da decocção do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*. Entretanto, outras plantas com propriedades químicas semelhantes são utilizadas na formação da bebida, a depender da cultura do grupo usuário. Mais raramente, outras plantas podem ser adicionadas ao seu preparo¹⁰. Além de ser chamado de Ayahuasca, o chá ainda é conhecido por mais de 40 nomes na região amazônica, entre eles: yagé, caapi, kamarampi, hoasca, uasca, daime, vegetal, nixi pae, natema, cipó etc... (LUNA, 1986).



Figura 2: Ayahausca

(Fonte: Revista Época, 2006)



Figura 3: Cipó *Banisteriopsis caapi*

(Autor desconhecido)



Figura 4: Folha *Psychotria viridis*

(Marco Imperial, s.d.)

¹⁰ O pesquisador Rafael Guimarães dos Santos (2006, p. 19) fez um levantamento bibliográfico das plantas empregadas na confecção da Ayahuasca, seja em substituição a um de seus componentes básicos ou as que são adicionadas à mistura. Acrescento, a seguir, o resultado de suas pesquisas. “Ott (1994) cita um estudo conservador que enumera as seguintes espécies de Malpighiaceae usadas no preparo da Ayahuasca (Gates, 1986 *apud* Ott, 1994): *Banisteriopsis caapi* [=*B. inebrians*, *B. quitensis*]; *B. muricata* [=*B. argentea*, *B. metallicolor*, etc.]; *Callaeum antifebrile* [=*Cabi paraensis*, *Mascagnia psilophylla*]; *Tetrapteryx styloptera* [=*T. methystica*]. Ott ainda argumenta que uma análise mais liberal incluiria as seguintes espécies (aceitas por Gates): *B. longialata* [=*B. rusbyana*]; *B. lutea* [=*B. nitrosiodora*]; *B. martiniana* var. *subebervia* [=*B. martiniana* var. *laevis*]; *Lophanthera lactescens* e *Tetrapteryx mucronata*. No caso de plantas empregadas como misturas à Ayahuasca, Ott cita 97 espécies de 39 famílias diferentes, cujas principais são: *Achornea castaneifolia*, *Brunfelsia grandiflora*, *Mansoa allicea*, *Illex guayusa*, *Paullinia yoco*, *Erythoxylum coca* var. *ipadú*, *Nicotiana* sp., *Brugmansia* sp., *Brunfelsia* sp., *Psychotria viridis*, *Diplopteryx cabrerana*.”

Ao beber a Ayahuasca, por volta de 1912/14, o Sr. Irineu teve revelações psíquicas e espirituais que o levaram, nos anos seguintes, a constituir uma nova forma de trabalho com essa bebida milenar. Sob sua direção, deu-se, durante as décadas de 30 e 60, na cidade de Rio Branco (AC), o processo principal de formação da religião Santo Daime. Foi nesse período, especialmente nos anos 30, que a bebida foi rebatizada. Uma nova técnica para o seu preparo também foi desenvolvida. Os principais rituais e símbolos da religião foram constituídos e se estruturaram os fundamentos doutrinários do Santo Daime.

Após o falecimento do fundador, em 1971, o núcleo original da religião se dividiu e novas lideranças deram prosseguimento aos trabalhos espirituais da religião, fundando novas sedes, inicialmente na cidade de Rio Branco. Entre as lideranças que se estabeleceram após o falecimento do Sr. Irineu, destacou-se a do Sr. Sebastião Mota de Melo, fundador do **CEFLURIS** - Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra. À frente dos trabalhos espirituais na sede fundada pelo Sr. Irineu, ficou o Sr. Leôncio Gomes. Após o seu falecimento, a Sra. Peregrina Gomes Serra, última esposa do Sr. Irineu, assumiu a direção do **CICLU** - Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – **Alto Santo**, como foi batizada a sede estabelecida pelo Sr. Irineu. Ela continua até hoje na direção deste centro.



Figura 5: Sra. Peregrina Gomes Serra



Figura 6: Sede do CICLU – Alto Santo erguida pelo Sr. Irineu

(Autor desconhecido, s.d.)

(Fonte: <http://altino.blogspot.com/>, acessado em julho/2007)

O Sr. Sebastião Mota de Melo nasceu no Seringal Monte Lígia, no município de Eirunepé (AM). Conheceu a religião na década de 60, quando, segundo narrativas coletadas na pesquisa de campo, foi curado de uma enfermidade por meio do Daime. Seguidores antigos da religião informaram que desde a infância ele já apresentava naturalmente alguns dons mediúnicos, tais como a incorporação de espíritos e a projeção astral¹¹. Na década de 40, sob a orientação de um senhor conhecido como Mestre Osvaldo, o Sr. Sebastião iniciou, no Seringal Adélia (também ligado ao município de Eirunepé), um trabalho espírita. As sessões eram chamadas de “Trabalhos de Mesa Branca”. Nelas, o Sr. Sebastião incorporava seus guias espirituais, principalmente o Professor Antônio Jorge e o Doutor Bezerra de Menezes, realizando inúmeras curas junto à população ribeirinha.

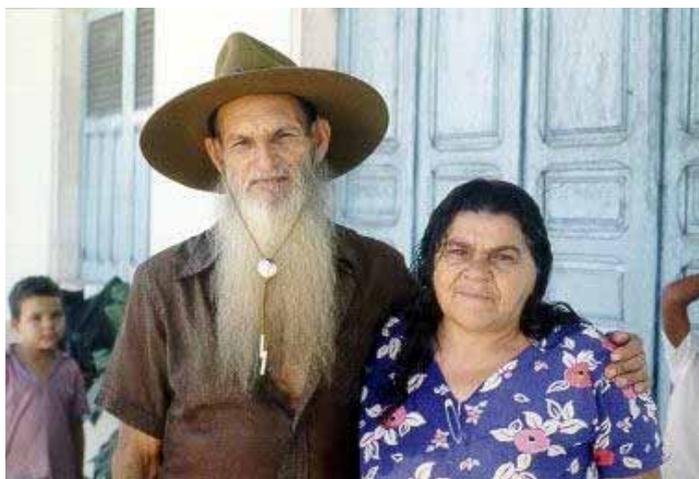


Figura 7: Sr. Sebastião Mota de Melo e Sra. Rita Gregório de Melo

(Autor desconhecido)

No final da década de 50, ele se mudou para Rio Branco, onde já se encontrava assentada parte da família de origem de sua esposa, a Sra. Rita Gregório de Melo. Contam ainda os seus seguidores que lá o Sr. Sebastião deu prosseguimento aos trabalhos mediúnicos de Mesa Branca, até a sua filiação no Santo Daime, por volta de 1965. Após o falecimento do Sr. Irineu em 1971, o Sr. Sebastião afastou-se do CICLU-Alto Santo, fundando, por volta de 1974, uma comunidade nos arredores de Rio Branco (AC) com seus familiares e adeptos, a qual ficou conhecida como Colônia 5000. Em pouco tempo, sob sua direção, a Colônia 5000 transformou-se num ponto de atração para as pessoas interessadas em conhecer o Santo

¹¹ É o nome pelo qual ocultistas e teósofos se referem à projeção da consciência no plano espiritual chamado de astral assim como é de uma denominação genérica para as experiências da alma fora do corpo.

Daime, especialmente para os “cabeludos”, como eram conhecidos os *hippies* que, vindos de diversos países do mundo, muitas vezes ficavam morando na comunidade do Sr. Sebastião.

Como resultado da influência desse novo conjunto de participantes na religião, no final da década de 70, passou a vigorar na Colônia 5000 uma experiência comunitária em que os bens e os frutos do trabalho eram integralmente compartilhados pelos moradores do local. Também obsevou-se entre os participantes da religião certa abertura para a utilização de outras substâncias psicoativas, que já faziam parte do universo simbólico e cultural vivenciado por esses novos integrantes da irmandade daimista. A proposta de aliar o consumo ritual do Daime a uma vida comunitária junto à natureza tornou-se uma das principais contribuições do Sr. Sebastião à religião, motivando o surgimento de outras comunidades daimistas, tanto na Amazônia como em outras regiões ao sul do país.



Figura 8: Igreja da Colônia 5.000

(Arquivo pessoal da Sra. Maria das Neves Reis, s.d.)



Figura 9: Sr. Sebastião e seus discípulos na Colônia 5.000

(Fernando de La Rocque Couto, Rio Branco, s.d.)

Segundo as narrativas orais, no início da década de 80, atendendo a um “chamado espiritual”, o Sr. Sebastião decidiu transferir a sua comunidade para o interior da floresta amazônica. A princípio, a comunidade foi assentada próximo à cidade de Boca do Acre (AM), num afluente do Rio Intimari, às margens do Igarapé Trena, rebatizado pela comunidade de Rio do Ouro, devido à beleza dos reflexos do sol em suas águas. No entanto, após aproximadamente três anos de trabalho intenso no local, já com a implantação de inúmeras benfeitorias, a comunidade foi avisada que as terras originalmente cedidas pelo Incra não eram devolutas. A comunidade transferiu-se então para um novo local, às margens dos Igarapés Mapiá e

Redenção, onde o núcleo comunitário original evoluiu para uma Vila, que passou a ser conhecida internacionalmente como Céu do Mapiá¹², e tornando-se a sede da “Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS)”, como foi registrada a organização religiosa vinculada à proposta original do Sr. Sebastião Mota de Melo no final da década de 70. Ainda em vida, o Sr. Sebastião iniciou o processo de expansão da religião para as regiões ao sul do Brasil e para o Exterior.

Após o falecimento do Sr. Sebastião em 1990, seu filho, o Sr. Alfredo Gregório de Melo, que já conduzia a administração da comunidade e dos rituais, sob a orientação de seu pai, passou a conduzir integralmente a organização dos centros filiados à Igreja do CEFLURIS. O Sr. Alfredo intensificou também o processo de expansão da religião, não mais apenas para as demais regiões do Brasil e exterior, mas também dentro da própria região amazônica. Este processo de expansão tem início quando o Sr. Alfredo retorna ao seu local de nascimento, o Seringal Adélia, às margens do Rio Juruá, próximo à cidade de Eirunepé, graças à Sra. Elizabete Mendes, atual seguidora do Santo Daime que, sensibilizada pela idéia de poder ajudar a expansão da religião para aquele local, comprou o antigo Seringal Adélia como doação pessoal ao Sr. Alfredo que, a partir de 1996, passou a promover a consolidação de um núcleo comunitário no local, baseando-se na experiência que obteve na Colônia 5000 e na Vila Céu do Mapiá. Como consequência da retomada de contato com sua família de origem no seringal, ergueram-se outras igrejas nas proximidades, ao longo do Rio Juruá, entre as cidades de Cruzeiro do Sul (AC) e os Estorrões (como é chamada a região onde se situa a comunidade daimista no antigo Seringal Adélia). Além da liderança administrativa e espiritual do Sr. Alfredo Gregório de Melo, atualmente destacam-se outras pessoas de sua família, como a de sua mãe - Sra. Rita Gregório de Melo, conhecida como Madrinha Rita - a do seu irmão mais velho - Sr. Valdete Mota de Melo - e a da sua tia materna - Sra. Júlia Gregório da Silva, também conhecida como Madrinha Júlia.¹³

¹² Considero que o termo “céu” presente no nome da vila diga respeito à proposta comunitária presente no ideário do Sr. Sebastião Mota de Melo. Simboliza a esperança das pessoas que mudaram para o local de construir uma vida melhor. Por outro lado, com a expansão da religião para o sul e a fundação de novos centros vinculados à proposta do Sr. Sebastião, várias igrejas passaram a ser denominadas “céu de ...”. A título de exemplo, eis o nome de alguns desses centros e sua localização: Céu do Mar (Rio de Janeiro - RJ), Céu do Planalto (Brasília - DF), Céu da Montanha (Mauá - RJ), Céu do Patriarca (Florianópolis - SC), Céu de Maria (São Paulo - SP), Céu do Paraná (Curitiba - PR), Céu de Santa Maria (Holanda).

¹³ No Santo Daime, é comum que alguns seguidores mais antigos, assim como as lideranças espirituais dos centros, sejam considerados pelos adeptos como “padrinhos” e “madrinhas”, sendo comum que, como um gesto de consideração, as pessoas peçam a benção a quem, individualmente, reconhecem como seu padrinho ou madrinha. Na pesquisa, pude perceber que tal costume, no âmbito da religião, teve origem no período em que o



Figura 10: Sr. Alfredo Melo
(Luís Eduardo Pomar, Céu do Mapiá, 2004)



Figura 11: Sr. Valdete Mota de Melo
(Autor desconhecido)



Figura 12: Sra. Júlia Gregório da Silva
(Arquivo pessoal da Sra. Júlia Silva)



Figura 13: Vila Céu do Mapiá
(Isabela Oliveira, 2004)



Figura 14 Vila Céu do Mapiá
(Isabela Oliveira, 2004)

Sr. Irineu esteve à frente da religião. Pode-se ainda apontar para uma possível influência da cultura nordestina. Sobre esse assunto, encontrei um relato do Sr. Luiz Mendes Nascimento, participante da religião desde a década de 60, revelando que, num determinado momento de sua trajetória na religião, reconheceu a pessoa do Sr. Irineu como seu pai. Ao indagar ao fundador se poderia assim chamá-lo foi orientado por ele a chamá-lo não de pai, mas de padrinho. Por outro lado, tendo em vista que muitos seguidores da religião batizam-se novamente no Santo Daime, ainda são estabelecidas relações de parentesco por meio desse novo Batismo. Encontrei também na Vila Céu do Mapiá um outro costume interessante: Trata-se das “madrinhas e padrinhos de fogueira”. Na noite de São João, aqueles que desejam consagrar uma pessoa como seu padrinho ou madrinha, reúnem-se em duplas ao redor da fogueira, repetem algumas frases simples e passam a considerar-se, a partir de então, padrinhos/madrinhas e afilhados, criando os mesmos vínculos sociais e a mesma relação de parentesco estabelecida por meio do Batismo na igreja. Também é possível que uma pessoa seja consagrada “mana/o (irmão) de fogueira” ou “pai/mãe de fogueira”, fato que revela uma maneira interessante de construção de novos vínculos de parentesco na “Família de Juramidam”, como os seguidores se referem ao conjunto dos adeptos do Santo Daime. Apesar do título de padrinho e madrinha ser em princípio uma consideração de foro íntimo, com o passar do tempo, naturalizou-se o hábito de os dirigentes de um determinado centro serem referenciados como padrinho e madrinha, já que, de um modo geral, a direção das igrejas encontra-se a cargo tanto de homens como de mulheres. Ao longo da pesquisa, em comunicações informais que travei pela Internet, cheguei inclusive a observar uma seguidora da religião referir-se a um “vice-padrinho”, fato que aponta para a ressignificação do conceito original dos termos padrinho e madrinha, os quais da condição de parentesco formal ou informal, de um vínculo afetivo, passam a ser percebidos como denominação de uma posição hierárquica na religião.



Figura 15: Igreja daimista em Cruzeiro do Sul

(Lou Gold, Cruzeiro do Sul, 2003)



Figura 16: Entrada dos “Estorrões”

(Lou Gold, Estorrões – Céu do Juruá, 2003)

Nessa pesquisa, analiso a formação histórica do Santo Daime, partindo da compreensão de religião enquanto um fenômeno social que oferece um ordenamento significativo para seus seguidores, que fundamenta sua compreensão do *cosmos* como sendo composto por dimensões tangíveis e intangíveis (BERGER, 2004). Por meio desse *corpus* semântico, tal ordenamento orienta a conduta dos adeptos no seu dia-a-dia, assim como estrutura toda sua compreensão sobre a realidade.

Peter Berger (2004) entende religião como uma construção social e histórica inserida no contexto mais amplo da sociedade. Para o referido autor, a sociedade é um fenômeno dialético, um produto humano que, no entanto, retroage continuamente sobre o seu produtor (*idem*, p. 15). Ou seja, a sociedade e a religião são entendidas por Berger como construção humana e não têm outro sentido ou outra existência senão aqueles que lhe são conferidos pela atividade e pela consciência humanas (*idem, ibidem*). Esses sentidos são construídos por meio de um processo dialógico que se dá na conversação, na interação entre as pessoas.

“A religião representa o ponto máximo da auto-externalização do homem pela infusão dos seus próprios sentidos sobre a realidade. A religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo”. (*idem*, p. 41)

De maneira simples, a Sra. Altina Alves Serra, seguidora do Santo Daime desde a década de 60 e nora do Sr. Irineu, explica o significado de religião para ela revelando a importância do

ordenamento significativo oferecido pela religião na condução de sua vida cotidiana: *“Religião?! Acho que é uma preparação para a gente chegar à salvação da gente. É mudar a nossa comunhão com Cristo, fazer a lei de Deus, cumprir com a lei de Deus direitinho.”*

Assim, por meio das palavras da Sra. Altina, corroborada por outros relatos colhidos ao longo dessa pesquisa, percebe-se que os seguidores do Santo Daime compreendem religião como uma “preparação para a salvação”, ou seja, uma preparação para algo que vai além da realidade cotidiana, uma preparação para a experiência após a morte, para aspectos intangíveis da existência. Por outro lado, a fala da Sra. Altina também revela uma compreensão cristã do que seja uma religião, na medida em que, para ela, religião também é um veículo de comunhão com Cristo. Um outro aspecto importante em seu relato diz respeito à compreensão de que a noção de religião implica a idéia de “cumprimento das leis de Deus”. Nesse sentido, a fala da Sra. Altina expressa a idéia proposta por Berger de que religião é uma formação social que oferece um ordenamento para a experiência humana, que, constrói um sentido para essa experiência, estabelecendo, especialmente, uma explicação para as dimensões da vida que escapam à compreensão puramente racional que, no caso do relato da Sra. Altina, falam da obediência a Deus por meio do cumprimento dos preceitos oferecidos pela religião, os quais, portanto, expressam as leis divinas.

Como pode ser percebido no relato da Sra. Altina, a religião, no contexto mais amplo das expressões culturais, é responsável por oferecer uma explicação para existência humana em suas múltiplas dimensões, tangíveis e intangíveis. De um modo geral, no ordenamento significativo oferecido pelas religiões, essa dimensão intangível da realidade é o sagrado.

Segundo Berger (*idem, ibidem*), o sagrado é tudo o que *“salta para fora das rotinas normais do dia a dia”, “algo de extraordinário e potencialmente perigoso”,* cujos perigos e mistérios podem ser aproveitados para as necessidades cotidianas das pessoas por meio do ordenamento simbólico oferecido pela religião (*idem, p. 39*). Trata-se de uma *“qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência”* .

Entretanto, o fato de o sagrado não ser percebido como caos demonstra que, mesmo estando numa esfera que escapa à compreensão humana racional, trata-se de um domínio para o qual se estabelece um ordenamento simbólico. Desta forma, essa natureza incognoscível faz-se compreensível para as pessoas, ordenando, inclusive, suas experiências cotidianas. Tal se dá por meio do *nomos* estabelecido pela religião, o seu ordenamento significativo, que oferece uma visão do *cosmos* que, ao mesmo tempo em que comporta dimensões que transcendem o homem, também o inclui, permitindo assim sua interação com o desconhecido, ou mesmo tornando-o conhecido, nominado. De acordo com Berger:

“Embora o sagrado seja apreendido como distinto do homem, refere-se ao homem relacionando-se com ele de um modo em que não o fazem os outros fenômenos não-humanos (especificamente, os fenômenos de natureza não-sagrada). Assim, o *cosmos* postulado pela religião transcende, e ao mesmo tempo inclui, o homem. O homem enfrenta o sagrado como uma realidade imensamente poderosa distinta dele. Essa realidade a ele se dirige, no entanto, e coloca sua vida numa ordem, dotada de significado.”(*idem, ibidem*)

Dessa maneira, ao mesmo tempo em que o sagrado é algo distinto do homem, algo que o transcende, também é algo a que ele, continuamente, se refere. Tal fica muito claro, por exemplo, no relato da Sra. Altina quando ela se refere à religião como uma preparação para a salvação. Por outro lado, na medida em que esse ordenamento simbólico, esse *nomos* socialmente estabelecido, é aceito como uma evidência, que o seu significado se funde na compreensão das pessoas com o que se consideram os sentidos fundamentais inerentes ao universo, *nomos* e *cosmos* se tornam extensivos.

No entanto a cosmificação - entendida como a construção de um ordenamento significativo para o universo, pode ser realizada por diferentes instâncias dentro da sociedade. O que difere da cosmificação realizada pela religião de outras possíveis, como aquela realizada pelo discurso científico, por exemplo, é, justamente, o fato de que, segundo Berger, na religião a “cosmificação é feita de maneira sagrada” (BERGER, 2004, p. 38). Ou seja, a construção de uma ordem significativa passa, necessariamente, pela existência do sagrado. Assim, percebo a religião Santo Daime como uma construção social que se estrutura por meio de um ordenamento simbólico que funda um *cosmos*, onde os aspectos que transcendem a condição humana são sacralizados, estabelecendo-se uma relação inteligível entre essa dimensão da realidade e o conjunto das atividades cotidianas das pessoas.

Dessa maneira, o ordenamento simbólico construído pela religião oferece às pessoas, nos termos propostos por Berger (2004) um “escudo” contra a anomia, ou a ausência de significado, que pode ser identificada com o caos. “Não é fora de propósito observar aqui que o vocábulo “caos” deriva de uma palavra grega que quer dizer ‘voragem’ e que ‘religião’ vem de uma palavra latina que significa ‘ter cuidado’” (*idem.*, p. 40).

Por outro lado, Berger (*idem.*, p. 19) percebe esse ordenamento simbólico construído dialogicamente pelas pessoas na religião como sendo a própria cultura, entendida por ele num sentido mais amplo, abarcando a totalidade dos produtos humanos e não apenas a esfera simbólica presente nesse conjunto.

Sobre o conceito de cultura me baseei também na compreensão de Geertz (1989, p. 24) que a compreende como um sistema entrelaçado de signos interpretáveis; como teias e padrões de significados construídos pelos homens e por eles compartilhados, que são determinados e transmitidos historicamente, se expressam de maneira simbólica e permitem que os homens se comuniquem, perpetuem e desenvolvam seu conhecimento e suas atividades (1989, p. 103). Ou seja, um conceito semiótico de cultura, a qual é vista como um contexto onde continuamente se formam as práticas sociais, no caso a religião Santo Daime, cuja compreensão passa, necessariamente, por uma abordagem interpretativa em busca desses significados.

Assim, por meio das compreensões de Berger (2004) e Geertz (1989), percebi a construção social do Santo Daime como um processo cultural e coletivo inserido no contexto das transformações sociais e históricas mais amplas da sociedade. Um fenômeno histórico e social, que deu-se a partir do início do século XX e continua ainda hoje em formação, por meio da interação dos seguidores com os sentidos compartilhados no grupo os quais, continuamente, elaboram novas leituras do passado, por meio de sua vivência presente da religião.

A importância do ordenamento simbólico oferecido pela religião como uma construção social que oferece sentido para a realidade pode ser percebida, por exemplo, no conceito que os

daimistas têm profano, uma categoria que, geralmente, se opõe à idéia de sagrado. Em sua narrativa, a Sra. Altina Alves Serra fala do seu entendimento do que seja profano.

“Profano?! Acho que é uma falta. Que não é verdade, que perde da verdade(...) O profano eu acho que a pessoa tá se importando com o outro, tá falando da vida dos outros, tá fazendo da verdade um falso. Levantando falso (testemunho). Acho que isso é o profano.” (entrevista, maio/2007, Rio Branco – AC)

Assim, pelas palavras da Sra. Altina é possível perceber que, para os daimistas, categoria que se opõe normalmente à idéia de sagrado, é associada à “quebra” de sentidos, à profanação de um significado considerado sagrado, ligando-se, por sua vez, a idéia de “falsidade”. Nesse sentido, entendo que, para os seguidores da religião, a categoria do sagrado se associa a idéia da “verdade”, revelando a existência de uma simetria entre o ordenamento significativo proposto pela religião e o conceito de sagrado, confirmando a idéia proposta por Berger de que o *nomos* oferecido pela religião funda um *cosmos* sagrado que, por sua vez, se constitui num “escudo” contra a anomia.

Por tudo o que foi exposto, é possível perceber que, apesar de sagrado e religioso serem duas categorias diferentes, também são dois universos que se relacionam continuamente, na medida em que a religião oferece esse *nomos* que confere aos aspectos transcendentais da existência uma condição inteligível equanto algo “sagrado”, permitindo a integração desses aspectos à vida humana.

Por outro lado, o Daime, assim como outras substâncias psicoativas, é uma bebida que conduz as pessoas a um contato profundo com aspectos da realidade que transcendem a compreensão humana racional e sua experiência cotidiana. Nesse sentido, trata-se de uma experiência de “êxtase” no sentido literal “*ek-stasis – ficar, ou sair para além da realidade, como é definida comumente*” (BERGER, 2004, p. 56) e também de uma situação marginal na medida em que proporciona esse contato com algo que escapa à realidade cotidiana. Berger aponta para o fato de que a religião mantém “*a realidade socialmente definida legitimando as situações marginais em termos de uma realidade sagrada de âmbito universal*” (BERGER, 2004, p. 57). No que diz respeito ao Santo Daime e outras doutrinas que consomem substâncias psicoativas, a religião, por meio de suas práticas, regras rituais e fundamentos filosóficos

contribui para estruturar e dirigir a compreensão das experiências visionárias, oferecendo ferramentas simbólicas para lidar com o “espaço de mistério”, as percepções ampliadas e não-usuais que essas substâncias descortinam. Entretanto, no contexto do Santo Daime, tanto o ato de ingerir a bebida passou a ser compreendido como sagrado, como a própria bebida, com seus poderes visionários, tornou-se santa aos olhos de quem a compreende como instrumento extático, como veículo de contato com essa realidade sagrada.

Foi em meados da década de 30, quando o Sr. Irineu já desenvolvia regularmente trabalhos com a Ayahuasca, que ele rebatizou a bebida como **Daime**. Geralmente os adeptos explicam o significado desse nome associando-o ao rogativo “Dai-me”. A Sra. Altina Alves Serra fala da sua compreensão sobre o significado do nome Daime:

“Ela (a bebida) se chama Daime porque ela é a luz. É da luz que nós pedimos tudo de bom. Da luz de Deus. Dai-me amor, dai-me força, dai-me paz, dai-me tranquilidade, dai-me o pão de cada dia, dai-me saúde, enfim... o Santo Daime. Aí onde eu acredito que o Santo Daime é santo mesmo. Ele veio da terra, ele veio da natureza, ele não é aquele Deus inventado. Ele não é aquele Jesus inventado, copiado desenhado... Ele veio da natureza mesmo e quando no intermédio do líquido do Santo Daime tem pessoas que chegam até a ver... e acho que eu não tenho dúvida nenhuma.”(entrevista, maio/200, Rio Branco – AC)

É interessante observar que além de associar o significado do nome da bebida ao rogativo Dai-me, as palavras da Sra. Altina revelam que a experiência psicoativa com a bebida vivifica e aproxima o contato com o divino, compreensão bastante difundida entre os adeptos da religião, como pude observar durante a pesquisa. Em contraposição ao que ela denomina “o Jesus inventado, desenhado”, ou seja, uma representação distante do divino; encontra-se, no entendimento da Sra. Altina - o Daime: um líquido que veio da terra, que representa o divino presente na natureza, que descortina a visão interior de Deus.

Inicialmente, gostaria de acrescentar que a ingestão de substâncias psicoativas foi e é em muitas culturas, tal como a indígena, compreendida e associada a uma vivência do sagrado¹⁴,

¹⁴ A compreensão das plantas psicoativas enquanto veículos de contato com o sagrado levou Wasson, um estudioso da questão, a propor, em 1969, o termo enteógeno para designar o conjunto de plantas que levam “alguém a ter o divino dentro de si” (MACRAE 1992, p.16). O termo enteógeno foi proposto por Wasson como uma opção a outras palavras, tais como droga, alucinógeno, entre outras, que estão associadas a muitos preconceitos na nossa cultura. A referida palavra deriva do radical grego *entheos* que se traduz por “inspirado ou

entendido aqui no sentido proposto por Berger (2004), como tudo aquilo que vai além da vida humana ordinária (BERGER, 2004, p. 38) assim como uma experiência que vivifica o contato com o divino. Fora do Brasil, ressalta-se a presença de duas religiões que fazem o uso de substâncias psicoativas: a Igreja Nativa Norte-Americana, que usa Peiote (*Lophophora williamsii*) e Tabaco (*Nicotiniana tabacum*) e a religião africana Bwiti¹⁵, que utiliza o Iboga (*Tabernanthe iboga*) como veículo de contato com o sagrado.

Na pesquisa de campo, recolhi alguns relatos que falam da experiência do divino no interior da pessoa por meio da bebida, assim como revelam que esse contato oferece uma oportunidade de aprendizado. As palavras do Sr. Sebastião Mota de Melo falam com simplicidade da proximidade do contato com Deus que se revela no consumo da bebida e ressaltam a importância da oralidade no Santo Daime e no repasse da religião para as novas gerações. “*O Daime é a Escritura de quem não sabe ler. Quem tem ela na mão, escrita, leia com perfeição. Porque o Daime é a escritura do pobre que não sabe ler. Aí ele encontra um Deus muito mais chegado, muito mais perto.*” (ALVERGA, 1998. p. 92).

Assim, por meio do relato do Sr. Sebastião Mota é possível perceber que o Daime é comparado pelos adeptos à Bíblia, e o seu consumo ritual associado ao estudo das escrituras sagradas. A narrativa do Sr. Sebastião também fala do Daime enquanto uma escritura sagrada que pode ser compreendida por “quem não sabe ler”, ou seja, o Daime é percebido como uma bebida, uma religião que permite um acesso universal ao conhecimento de Deus, mesmo por aqueles que não dominam os códigos da escrita. É pela oralidade que, em geral, ela é repassada de pai para filho, de irmão para irmão, no contexto do cotidiano do grupo, mas especialmente, como revela o relato do Sr. Sebastião, ao longo da ingestão ritualizada do Santo Daime e da entoação de seus hinos.

O próximo relato, também do Sr. Sebastião Mota, aprofunda a questão, falando das substâncias psicoativas como veículos para se chegar às “alturas espirituais”, para se

possuído por um Deus”, “Deus dentro” e o sufixo *geno* que designa “geração, produção de algo” (LIDELL & SCOTT, 1997 *apud* GOULART; LABATE 2005, p. 31).

¹⁵ A religião Bwiti encontra-se difundida especialmente no Gabão, na República dos Camarões e no Congo.

desenvolver o eu interior, colocando-o em contato com o eu de lá – o eu divino, o eu superior.¹⁶.

“É preciso aproveitar essas ervas sagradas que nós temos e que nos levam às alturas espirituais. Por elas é que a vida espiritual baixa sobre nós, material, em qualquer lugar que nós formar e consagrar a nossa bebida, e as nossas plantas espirituais, nós vamos ao astral¹⁷, que fica longe daqui e ao mesmo tempo fica bem perto daqui. Porque o corpo fica onde fica, que é uma massa pesada. Mas o espírito vai aonde quer, porque ele sempre volta. Ninguém sabe donde ele veio, nem pra onde vai. Só o corpo, quando está bem desenvolvido e entrosado com o eu interno, sabe o que ele diz.

Nós estamos aqui, enterrado, tudo enterrado, tudo com medo. Medo de que meus irmãos? É o tempo da verdade, é o tempo da pureza divina. Que ela já trouxe esse cipó, com essas maravilhosas folhas, para desenvolver o nosso eu interno para poder se comunicar com o interno lá do alto, do alto astral. O interno, falar com o de lá e o de lá com o de cá, que nós somos também essa outra pessoa. Ninguém não tem rancor um do outro, porque se conhece no outro. Porque Deus realmente é a única pessoa que se parece com nós. O Cristo verdadeiro é isto mesmo que nós somos. Tem uma parábola aí nas Escrituras Sagradas, que diz isto. Os apóstolos perguntaram: “Senhor, quando vem o teu Reino?” Ele disse: “O meu reino já veio”. “E onde está?” Ele disse: “Dentro de vós, porque sou o Caminho, sou a Vida, sou a Verdade e sou a Luz.” Ninguém entende isso. Mas agora, temos essa maravilhosa água da vida, em nosso setor, chega de ser ignorante...” (ALVERGA, 1998. p. 92)

Por meio dos relatos do Sr. Sebastião, o consumo das substâncias psicoativas é percebido como um recurso para se entrar em contato com a realidade espiritual e, nesse contato, obter um aprendizado moral e espiritual. A idéia de que se pode estabelecer um relacionamento de aprendizado com as plantas psicoativas foi estudada pelo antropólogo Luis Eduardo Luna (1986) que analisou diferentes práticas com espécies vegetais psicoativas no contexto do curandeirismo mestiço peruano. Segundo ele, os vegetalista,¹⁸ assim como vários grupos indígenas, acreditam que as plantas são habitadas por um espírito, por uma “mãe”, que transmite ensinamentos e com quem é possível estabelecer um aprendizado. Tal fato levou o antropólogo a propor o termo “plantas-professoras” – *plantas-maestras* – para designar o conjunto das plantas psicoativas usadas com a finalidade de aprendizado no contexto do

¹⁶ Essa narrativa foi coletada pelo Sr. Alex Polari Alverga, um dos seguidores do Sr. Sebastião, que reuniu e transcreveu suas palavras no livro “O Evangelho segundo Sebastião Mota de Melo” (1998).

¹⁷ Astral é o nome genérico pelo qual os daimistas se referem à realidade espiritual.

¹⁸ “É uma pessoa que adquiriu seus conhecimentos por meio de uma planta e que normalmente usa essa planta no diagnóstico e cura de seus pacientes” (LUNA, 1986, p. 32). Vegetalista é um termo genérico. Outros termos específicos podem ser utilizados para designar essas pessoas, de acordo com o tipo de planta com a qual aprenderam e utilizam em suas práticas curativas. Entre esses destacam-se: o “Tabaqueiro”, que trabalha primordialmente com o Tabaco e “Ayahuasqueiro”, que se utiliza da Ayahuasca.

curandeirismo mestiço peruano. Mais do que um termo restrito ao âmbito das práticas tradicionais de curandeirismo, o conceito proposto por Luna traça um horizonte, aponta para o aspecto dialógico e transformador da relação entre as pessoas e as plantas psicoativas, presentes ao longo da história da humanidade. No Santo Daime, conforme analiso no capítulo 4, também existe a compreensão compartilhada de que há um ser divino na bebida que “ensina” aos seguidores.

No entanto, aceitar que seja possível obter algum tipo de aprendizado a partir de uma planta levanta inúmeras questões epistemológicas. Se existe um aprendizado, quem ensina? Quem aprende? O que aprende? A antropóloga Beatriz Labate oferece uma contribuição para o esclarecimento destas perguntas:

“As ciências sociais estão inseridas no pensamento ocidental e como tal também operam a partir do pressuposto de que existe uma separação entre natureza e cultura, ou uma natureza universal a partir da qual se elaboram diversas culturas. Para as ontologias amazônicas, ao contrário, homens, plantas e animais têm uma essência cultural comum, são todos humanos: há uma unidade de espíritos e uma diversidade de corpos (“naturezas”), como apontam autores como Eduardo Viveiros de Castro. (...) Levar a sério novas formas de racionalidade e de comunicação não humanas, implicaria repensar todas as fronteiras entre humano e natural, animal, humano e máquina, corpo e mente, natural e artificial, físico e não físico, sujeito e objeto etc.”¹⁹
(LABATE, 2005)

De acordo com Labate, é possível perceber que a compreensão da possibilidade de um aprendizado por meio das plantas psicoativas gera uma discussão ampla, paradigmática, que suscita diversos questionamentos. Reconhecer esta possibilidade provoca uma inevitável reflexão sobre os limites da razão enquanto o único ou o meio primordial de acesso ao conhecimento - especialmente o científico - assim como nos instiga a perceber e avaliar a existência de diferentes visões acerca da natureza e da cultura.

Tais argumentos nos levam a perceber que a consideração da possibilidade de um aprendizado com as plantas psicoativas pode ser extremamente diferente de acordo com o universo sócio-cultural, epistemológico, ontológico e paradigmático de quem interage com as plantas e de quem se dispõe a refletir sobre o assunto. Sendo assim, não existe - nem pode existir -

uniformidade nas respostas, mas, sim, uma polifonia, uma multiplicidade de explicações que só podem ser validadas à luz dessas variáveis, analisadas em função de uma situação específica. A antropóloga Ester Langdon (2005, p. 20), por exemplo, sugere que *“Não é possível separar a experiência xamânica dos mitos, dos ritos e da história. Essas experiências transformam-se em história oral e, por sua vez, influenciam as novas experiências”*. No que diz respeito aos usuários, as explicações dependem dos contextos em que as práticas se inserem e dos processos sócio-culturais, biológicos, históricos em que se fundam e que engendram.

Por meio desse entendimento, percebi os padrões culturais - entendidos como sistemas complexos de símbolos que fornecem um diagrama, que dão forma definida a processos externos a ele mesmo (GEERTZ, 1989, p. 106) -, como elementos determinantes do significado da experiência psicoativa com o Santo Daime na medida em que essas matrizes são responsáveis tanto por oferecer os elementos simbólicos que constroem o ambiente onde as práticas com a bebida acontecem como também fornecem o conteúdo semântico que dá sentido dos rituais e conduz a compreensão dos adeptos antes, durante e após o consumo da bebida.

Assim, compreendi a formação histórica do significado do Santo Daime e da experiência psicoativa com a bebida dentro dos rituais da religião também como resultante desse conjunto mais amplo de fatores. Nesse sentido, considero que as pesquisas de Macrae (1992), Dobkin de Rios (1972, 1977) e Geertz (1989) contribuíram para dirigir a minha análise em direção à elucidação dos padrões culturais e das formas simbólicas, entendidas como um dos múltiplos fatores que compõe o significado da produção visionária. Tendo em vista que essas matrizes culturais são formadas e se modificam ao longo da história, também refleti durante a pesquisa sobre a historicidade da formação desses significados associados à bebida Santo Daime e à religião como um todo. Nesse sentido analisei, por exemplo, a importância das vivências cristãs do fundador na juventude na formação do significado atual da bebida, enquanto veículo eucarístico, e das práticas da religião.

Sobre os aspectos paradigmáticos que fundamentam a compreensão do significado do consumo de substâncias psicoativas, gostaria de acrescentar os argumentos da psicóloga Dora Fried Schinitman (1996, p. 11), que considera que os fatores que levam uma comunidade a

escolher uma teoria parecem ir além da evidência empírica ou de uma necessidade teórica. Segundo Schinitman (*idem*, p. 14), os paradigmas são fundados num processo dialético e complexo de construção social da realidade. Tanto a ciência como a cultura podem ser consideradas “processos *construtores de e construídos por* processos sociais”, que passam a ser progressivamente percebidos pela ciência como sistemas abertos, multidimensionais, heterogêneos, dinâmicos, complexos.

No que diz respeito ao conhecimento, Schinitman (MORIN, 1977, 1985, 1987, 1990, 1991 *apud idem*, p. 14) propõe a necessidade de se desenvolver uma nova metodologia para o saber, um paradigma de complexidade para o conhecimento que privilegie não a busca de um conhecimento geral ou uma teoria unitária, mas sim, que esteja voltado para a investigação de um método que detecte as ligações, as articulações entre diferentes aspectos da realidade e do próprio conhecimento. Ainda segundo a autora, tal suposição implica a consideração de um princípio organizador do conhecimento que “*associe a descrição do objeto com a descrição da descrição e a descrição do descritor*” (*idem*, p. 15), ou seja, um saber onde se contextualizam os diferentes lugares de fala, os diferentes contextos onde a ação social acontece.

Partindo destas considerações, compreendo que o estudo da utilização das plantas psicoativas e dos contextos em que se inserem, instigam a uma renovação do discurso científico ocidental em direção a novos horizontes, à reflexão sobre a noção de sujeito e de diferentes processos de compreensão da realidade que contemplem aspectos não puramente racionais e que falem e remetam a aspectos como a unidade e a interconexão entre diferentes aspectos da vida, considerando as diversas dimensões existentes da realidade.

Dentro dessa consciência, procuro mostrar nessa pesquisa, especialmente, as respostas que são oferecidas pelos daimistas às perguntas “Quem ensina?” e “O que ensina?” no contexto do consumo da bebida Santo Daime na religião. Também busquei averiguar como as respostas oferecidas a essas perguntas dialogam com as tradições em que se insere a formação da religião.

Pude perceber que, para os daimistas, em síntese, quem ensina é o Daime, percebido não apenas como uma bebida, mas como um ser divino que se manifesta em um sacramento e o que ele ensina é a doutrina²⁰ seus princípios morais, éticos e filosóficos, ou seja o seu ordenamento simbólico que se aprende ao longo do consumo ritualizado da bebida na religião e na vivência comunitária dos adeptos.

Assim, pude perceber que o significado da bebida mostrou-se muito mais amplo do que a referência inicial ao rogativo Dai-me exposto anteriormente e resulta de uma ampla teia de significados que se constrói e se reconstrói continuamente por meio da ingestão ritual da bebida e do compartilhamento da memória oral do grupo. A bebida se reveste, por exemplo, de um significado esotérico e oculto que, para ser compreendido, deve ser vivenciado. É comum que as pessoas respondam à pergunta “o que é o Daime?” dizendo que, para conhecer a bebida verdadeiramente, é necessário bebê-la. Por outro lado, quando instigados a falar mais profundamente sobre o significado da bebida, pude perceber que, para muitos adeptos, a ingestão do Santo Daime é percebida como uma comunhão eucarística.²¹ Essa idéia fica muito clara, por exemplo, nas palavras da Sra. Altina Alves Serra: “*Comunhão pra mim é tomar o Daime, o Santo Daime*”. Tal constatação levou-me a estudar a formação histórica desse significado de sacramento eucarístico dentro da religião.

De acordo com Grenz, Guretzki e Nordling (2005, p. 120), na concepção cristã de sacramento, constituída a partir de Santo Agostinho, ele é compreendido como ato simbólico visível por meio do qual se considera que sejam dispensadas graças invisíveis. Nesse sentido, esses autores consideram que os sacramentos devem ser percebidos como ações por meio das quais os fiéis desfrutam das verdades que eles representam. Através dessa definição compreendi sacramento como uma ação social, cujo significado se forma historicamente como destarte toda a religião. Então, me preocupei em elucidar, nas narrativas dos seguidores do Santo Daime, o sentido da ingestão da bebida e se essa ação é percebida como um meio de

²⁰ Segundo Grenz, Guretzki e Nordling (2005, p. 42) doutrina é uma “formulação teológica que tenta proporcionar uma declaração resumida dos ensinamentos das Escrituras sobre um tema teológico em particular”. No entanto, dentro da religião Santo Daime o termo doutrina é empregado pelos seguidores para se referirem tanto a religião como um todo, como aos ensinamentos, princípios filosóficos e morais que a compõe. Nesse trabalho emprego esse termo de acordo com a definição proposta por FERREIRA (1986, p.610), para quem a palavra doutrina pode ser definida como “conjunto de princípios que servem de base a um sistema, religioso, político, filosófico, científico, etc.”.

²¹ A formação da idéia da ingestão da Ayahuasca enquanto veículo de um sacramento eucarístico cristão será analisada no capítulo 4 dessa pesquisa.

se alcançar uma graça divina e, por sua vez, compreender o significado dessa graça para os adeptos.

Por outro lado, gostaria de acrescentar ainda que, segundo John R. Baker (2005, p. 180), a história da formação do conceito de sacramento se encontra intimamente ligada ao consumo de substâncias psicoativas.

“A palavra latina *sacramentum* foi usada originalmente para se referir ao voto ou juramento com os quais os soldados se ligavam ao serviço militar. Nos tempos romanos, o termo também era usado como uma tradução do termo grego *musterion*, mistério. Por sua vez, essa palavra provavelmente derivou de *muein* “fechar (a boca)”, “manter secreto” (JENNINGS, 1987, p. 501). *Musterion*, a conseqüentemente *sacramentum* eram usados para se referir aos antigos “cultos misteriosos” ou “mistérios”, sendo o mais famoso deles os ritos de Demeter em Eleusis (WASSON et al., 1998) onde por quase dois mil anos, pessoas de língua grega de diferentes lugares tinham uma experiência que, sobre todos os aspectos, mudava a sua vida, mas sobre a qual não podiam falar. Apesar de muitas dezenas de milhares de pessoas terem sido provavelmente iniciadas nos mistérios de Eleusis entre o século VI a.c. e o século IV d.c. (quando essas práticas se tornaram ilegais pelo novo Império Romano Cristão) não se conhecem relatos diretos, mas apenas detalhes desse tempo.

Em tempos antigos, cultos similares existiram em outros lugares. Entre os mais famosos estavam o culto do soma na Índia antiga (HEIRICH, 2002) e o culto de Mithras (HOFFMAN *et al.*, 2002). Também existem argumentos de que esses cultos existiram no início do Judaísmo (MERKUR, 2000) e do Cristianismo (RUCK *et al.*, 2001). Esses vários “mistérios” parecem ter envolvido a utilização de algum tipo de substância psicoativa ou preparos que produziam importantes experiências existenciais nos participantes” (BAKER, 2005, p. 180).

Assim, por meio da contribuição de Baker (2005) é possível perceber que a ingestão de substâncias psicoativas na história esteve intimamente relacionada ao surgimento do conceito de sacramento. No entanto, mesmo que o surgimento do conceito de sacramento se relacione ao consumo das substâncias psicoativas, não é a substância em si que determina se o ato de sua ingestão pode ser considerado um sacramento. Nesse sentido, reservo a palavra sacramento nessa pesquisa para me referir ao consumo ritualizado dessas substâncias psicoativas, uma ação social cujo significado se constrói histórica e socialmente por meio da instituição de regras de preparo para a bebida psicoativa e preceitos que dirigem o seu consumo fenômenos que se estruturam dentro de um ordenamento significativo mais amplo que ajuda a promover uma consistência nas experiências de seus consumidores assim como

integra sua interpretação no contexto cultural onde as práticas se inserem, ajudando, portanto, também na construção da identidade grupal de seus consumidores (DOBKIN DE RIOS, 1990, FURST 1990, HARNER 1973).

Por outro lado, pude perceber nas entrevistas que, ao mesmo tempo em que alguns adeptos comparavam a ingestão do Santo Daime ao sacramento da eucaristia católica, considerando sua ingestão como uma comunhão com “o corpo e o sangue de Cristo”, ao serem indagados sobre o que seria um sacramento, os seguidores do Santo Daime geralmente não sabiam responder à pergunta. Também observei que a bebida é, em si mesma, considerada um sacramento e não o ato de sua ingestão. Essa idéia está presente, por exemplo, no relato do Sr. Pedro Domingos da Silva, antigo seguidor da religião, que acompanhou os trabalhos do Sr. Irineu desde a década de 50, que também expressa a sua compreensão sobre o significado da graça alcançada na ingestão do Santo Daime. Ao ser indagado se no Santo Daime havia algum sacramento, o Sr. Pedro respondeu:

“Ele é o próprio Daime, que vem de Deus... Acabamos de falar agorinha, como é que é... junta essas três forças, Pai, Filho e Espírito Santo, as três pessoas da Santíssima Trindade. Tudo junto: o santíssimo sacramento, sacramento de Deus. O sacramento é o próprio Deus, o próprio Jesus Cristo, da onde nós vamos sacar a fé, a esperança e o amor, a verdade a vida e a justiça do próprio Deus.”(entrevista, maio/2007, Rio Branco – AC)

Como pode ser percebido no relato do Sr. Pedro Domingues da Silva, para os daimistas, as graças recebidas na ingestão sacramental do Santo Daime dizem respeito à comunhão que acontece entre as pessoas e o ser divino que se encontra na bebida. Na medida em que esse ser divino passou a ser compreendido como o próprio Cristo e o ato de ingestão da bebida foi sendo ritualizado, a ingestão da Ayahuasca foi tendo o seu sentido reconstruído como um sacramento eucarístico e seu consumo, na religião, foi ressignificado à luz do imaginário cristão.

Por outro lado, por meio do relato do Sr. Pedro, é possível perceber que a bebida Santo Daime é entendida, ela mesma, como um sacramento. Também encontrei na literatura científica sobre a religião referências ao Santo Daime (e.g., COUTO, 1989) como um sacramento. Por meio da contribuição de Baker (2005) é possível perceber que essa consideração das substâncias psicoativas como sendo, elas mesmas, um sacramento e não o ato de sua ingestão,

pode ser fruto de seu uso sacramental no passado. Por outro lado, tanto na língua portuguesa como em inglês, onde se encontra escrita boa parte da literatura sobre a religião, encontrei significados para a palavra sacramento que possibilitam que o veículo sacramental seja em si mesmo considerado um sacramento. De acordo com o “Novo Dicionário Aurélio” (FERREIRA, 1986, p. 1534) um dos significados da palavra sacramento é “*qualquer sinal sagrado na medida em que significa a salvação oferecida por Cristo*”. Por sua vez, a definição inglesa presente no “The Oxford English Dictionary”²² (SIMPSON, WEINER 1989, Vol. XIV, pp. 335-36 *apud* BAKER, 2005, p. 180) ainda é mais explícita, considerando os elementos consagrados no rito sacramental como sacramentos, especialmente o pão ou a hóstia eucarística. Dessa maneira, ao longo dessa pesquisa, além de utilizar a palavra sacramento para referir-me à ingestão sacramental do Santo Daime na religião - ou seja, a ação social por meio da qual se alcança uma graça invisível nos termos propostos por Grenz, Guretzki, Nordling (2005) - também me refiro eventualmente à bebida Santo Daime como sacramento conforme o contexto em questão.

²² **Sacrament**

1. *Eccl.* Used as the common name for certain solemn ceremonies or religious acts belonging to the institutions of the Christian church.
2. *spec.* (with the) The Lord’s Supper, Eucharist or Holy Communion. Número Often called *the sacrament of the altar, the Blessed Sacrament*, and (esp. formerly) *the Holy Sacrament*. Phr. *To receive, take the sacrament*, to communicate. b. The consecrated elements, esp. the bread or Host. c. to take or receive Holy Communion as a confirmation of one’s word. † d. Used in oaths. Obs. e. the last sacraments, Holy Communion and Extreme Unction administered to the dying; (...) the sacrament of the sick, in roman Catholic Church, Extreme Unction (now officially termed the Anointing of the Sick).
3. *In widened application:* a. Something likened to the recognized sacraments, as having a sacred character or function; a sacred seal set upon some part of man’s life; the pledge of a covenant between God and man. Número b. A type, token, sign, or symbol. C. A mystery; something secret or having a secret meaning. d. Sacrament of the present moment, any and every moment regarded as an opportunity for the reception of divine grace.
4. *An oath or solemn engagement, esp.* One which is ratified by a rite (Chiefly as a Latinism.)
5. *Roman Law.* The sacramentum or pledge which each of the parties deposited or became bound for before beginning a suit.
6. *attrib.* (sense 2), as in sacrament-wine; † sacrament-box, a pyx, † sacrament-cloth, a cloth or veil for covering the pyx; sacrament day, a day on which Holy Communion is celebrated; sacrament house, a tabernacle; sacrament-money, the alms collected as Holy Communion, formerly used as a fund for poor-relief; sacrament Sabbath = Sacrament Sunday; Sacrament Sunday, the Dunday on which the Lord’s Supper is celebrated (in Scotland formerly only once or twice a year).
sacrament Vol. rare. to bind by on oath
1. trans. To bind by an oath or solemn engagement.
2. To make sacred, consecrate.
(SIMPSON & WEINER 1989, Vol. XIV, pp. 335-36 *apud* BAKER, 2005, p. 180)

Dentro dos rituais, o Santo Daime é distribuído aos participantes a intervalos regulares, determinados pelo dirigente da sessão, exclusivamente por homens, especialmente designados para essa função pelo comandante da igreja/ sede. As pessoas encarregadas dessa tarefa ocupam um local especialmente reservado para servir a bebida, com todos os acessórios necessários à sua manipulação, chamado de “Casinha do Daime”. De um modo geral, o Santo Daime é mantido em um filtro, ao lado do qual encontra-se uma vela e um Cruzeiro²³. Para ingerir a bebida, homens e mulheres posicionam-se em filas separadas e, comumente, fazem o Sinal da Cruz antes e/ou depois de bebê-la. Algumas pessoas que “despacham” a bebida, como esse ato é designado na religião, ainda acrescentam a frase: “Deus nos guie!”. Assim, é possível perceber que a ingestão da Ayahuasca passou a ser um evento estruturado por um conjunto de procedimentos que, mesmo de caráter simples, conferem certa distinção e gravidade ao ato de bebê-la. O ato de sua ingestão é também associado ao universo simbólico cristão, o que se constata pela presença do Cruzeiro e pela realização do gestual do Sinal da Cruz, associado à sua ingestão.

Por outro lado, ao longo da formação da religião, o consumo da Ayahuasca passou a acontecer, quase que exclusivamente, dentro de “trabalhos espirituais” - como são conhecidos os rituais da religião entre seus seguidores. Os trabalhos espirituais do Santo Daime são um conjunto de práticas que se constituíram ao longo da história da religião por meio de diferentes influências culturais, entre as quais aquelas pertinentes ao pensamento cristão, esotérico e espírita.

No Santo Daime existem dois tipos principais de ritual as Concentrações e os Hinários, ambos instituídos pelo fundador durante a década de 30. As Concentrações são rituais de aproximadamente quatro horas de duração que acontecem a cada dia 15 e 30 de cada mês onde, na atualidade, são ingeridas uma ou duas doses do Santo Daime. Após a ingestão inicial da bebida homens e mulheres posicionam-se em seus devidos lugares ao longo do salão da igreja/ sede. De um modo geral, reserva-se o lado esquerdo do ambiente para os homens e o lado direito para as mulheres. Além dessa divisão básica, normalmente as pessoas são organizadas na igreja de acordo com a idade, ficando as moças separadas das mulheres e os rapazes dos homens em setores diferentes do salão. Por sua vez, os dirigentes da sessão -

²³ O Cruzeiro é o nome pelo qual o símbolo da Cruz de Caravaca é conhecido entre os daimistas. A Cruz de Caravaca é uma cruz de dois braços cuja aparição, segundo consta - milagrosa, se deu na cidade de Caravaca na Espanha no ano de 1232.

geralmente um homem e uma mulher, que podem ou não ser os dirigentes da igreja -, colocam-se na cabeceira da mesa ou em outros lugares previamente determinados. Após o posicionamento dos participantes e a distribuição da bebida acontece um período de aproximadamente uma hora de silêncio quando os participantes buscarão exercitar a concentração mental assim como terão a oportunidade de sentir com mais atenção e profundidade os efeitos fluídicos da bebida em seu ser. Eventualmente são cantados alguns hinos durante esse período de silêncio. Após esse momento inicial segue-se um segundo “despacho” do Santo Daime, ou não, de acordo com a linha de trabalhos adotada pelo grupo em questão. Nessa segunda parte, são cantados vários hinos, em especial os últimos onze hinos que foram deixados pelo fundador, os quais são denominados “Hinos Novos” ou “Cruzeirinho”.



Figura 17: Concentração Vila Céu do Mapiá

(Isabela Oliveira, 2004)



Figura 18: Hinário na Vila Céu do Mapiá

(Isabela Oliveira, 2004)



Figura 19: Hinário na Vila Céu do Mapiá no momento da Confissão

(Isabela Oliveira, 2004)

Os Hinários são rituais que se estendem por cerca de oito a dez horas, divididos em duas partes com um intervalo para descanso entre as etapas. Os Hinários são realizados em ocasiões festivas, geralmente datas dedicadas ao louvor de algum santo ou ocasiões especiais para os seguidores da religião, como aniversário dos dirigentes, a data de falecimento do fundador ou de outra pessoa importante no contexto do Santo Daime. Entre as datas mais importantes do calendário daimista estão os dias dedicados a: Nossa Senhora da Conceição – a padroeira da religião (8 de dezembro); o aniversário do fundador (15 de dezembro); o Natal, o dia de Reis (6 de janeiro); São Sebastião (20 de janeiro); São José (19 de março); Santo Antônio (13 de junho); São João (24 de junho); São Pedro (29 de junho) e o dia do falecimento do Sr. Irineu (6 de julho). Como é possível observar são datas, de um modo geral, pertinentes ao calendário cristão e também amplamente comemoradas na cultura popular brasileira. Um Hinário se inicia com a execução de um Terço, o qual era rezado, originalmente, às 18hs. Após essas preces iniciais, é feita a primeira distribuição do Santo Daime para os participantes, que se posicionam com um maracá de metal em fileiras separando-se, igualmente, os homens das mulheres, rapazes/meninos das moças/meninas²⁴. Em seguida inicia-se a execução de um hinário, nome que também é dado ao conjunto de hinos de uma determinada pessoa, que é cantado ininterruptamente até o intervalo da sessão que acontece mais ou menos na metade do conjunto de hinos a serem executados na noite. A execução dos hinos é acompanhada do “bailado”, composto de movimentos simples, que os

²⁴ Ao longo do ritual são realizados outros “despachos” do Santo Daime de acordo com a força que é sentida pelos participantes da bebida. De um modo geral, é servida uma nova dose da bebida de 30 em 30 hinos.

daimistas repetem, indo de um lado para o outro, de acordo com o ritmo da música que está sendo cantada. Um Hinário pode ser integralmente ou parcialmente acompanhado por outros instrumentos além do maracá tais como: violão, acordeon, instrumentos de percussão, violino etc. de acordo com a ordem estabelecida em cada igreja e também com a disponibilidade de instrumentistas em cada irmandade. Depois do intervalo, onde as pessoas descansam e ingerem algum tipo de alimento, procede-se à execução dos hinos restantes, sendo que o final do ritual geralmente acontece perto ou junto ao raiar do dia.

Além desses dois rituais básicos, o fundador ainda instituiu a Missa, ritual que dura aproximadamente duas horas e é realizado especificamente em favor das almas desencarnadas. A Missa, assim como os Hinários, também se inicia com a execução de um Terço e foi instituída por volta da década de 40. Em seguida, são entoados cerca de dez hinos, em sua maioria do fundador, sem o auxílio de nenhum instrumento. Entre um hino e outro rezam-se três Pai-Nossos e três Ave-Marias em louvor às almas ou a uma determinada pessoa que faleceu.

Por fim, o Sr. Irineu deixou ainda um ritual que é realizado apenas eventualmente, de um modo geral, em favor de pessoas que se encontram obsediadas, em estado de grave perturbação psicológica ou espiritual, o qual é chamado de Trabalho de Cruzes. O Trabalho de Cruzes é um ritual muito curto, que dura aproximadamente meia hora onde são executadas as orações tradicionais, Pai-Nosso, Ave-Maria e Salve-Rainha além de uma prece especial em latim. É um ritual que se realiza com muita pontualidade e com um número determinado de pessoas que devem se comprometer a participar, de um modo geral, de uma seqüência mínima de três trabalhos em favor dos doentes. Aqueles que compoem a mesa do trabalho seguram nas mãos uma vela e uma cruz. A Sra. Percília Matos da Silva, seguidora da religião desde a década de 30, informou, em entrevista pessoal, que a origem desse trabalho se remete a ensinamentos recebidos pelo Sr. Irineu Serra do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, organização esotérica à qual o fundador e vários de seus discípulos se filiaram durante a década de 60.

Além desses rituais, a confecção da bebida tornou-se ritualizada, passando a ser conhecida como Feitio. Como demonstro no capítulo 4, o Feitio se reveste de sentidos espirituais e

psicológicos para os que dele participam, reiterando as verdades essenciais compartilhadas pelos participantes da religião.

Após o falecimento do fundador, os núcleos daimistas que se mantiveram na região do Alto Santo continuaram executando apenas esse conjunto básico de rituais. No entanto, as igrejas filiadas ao CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), criado pelo Sr. Sebastião Mota de Melo na década de 70, passaram a executar, além desses rituais básicos, outros trabalhos espirituais com o Santo Daime. Eles foram instituídos pelo Sr. Sebastião e o seu filho e sucessor na liderança da religião, o Sr. Alfredo Gregório de Melo. Entre os principais rituais instituídos por esses líderes constam: a Oração, o Trabalho de Estrela, o Trabalho de Cura, o Trabalho de Mesa Branca, o Trabalho de São Miguel e o Terço das Almas.

A Oração é um ritual feito sem o Santo Daime onde se cantam, diariamente, por volta das seis horas da tarde, cerca de onze hinos selecionados do hinário do Sr. Sebastião Mota de Melo. De acordo com o relato informal de alguns adeptos, o objetivo da Oração é realizar um exame de consciência diário, uma interiorização após o dia de trabalho. No entanto, apenas observei a oração ser realizada diariamente na comunidade Céu do Mapiá, sendo mais comum nas demais igrejas do sul do país, que ela seja realizada apenas aos domingos ou então na abertura de outros rituais, como os trabalhos de Concentração e de Cura. Já o Terço das Almas é um ritual breve realizado às segundas-feiras em louvor e a benefício das almas do purgatório. Trata-se da execução de um terço e de alguns hinos que é feito sem o Daime. O Terço das Almas começou a ser rezado em consequência de uma orientação espiritual recebida pela Sra. Clara Iura, seguidora da religião e moradora da vila Céu do Mapiá, a qual foi acolhida pelo Sr. Sebastião Mota de Melo e incorporada ao calendário daimista do CEFLURIS.

O Trabalho de Estrela foi instituído pelo Sr. Sebastião aproximadamente na década de 80 com o objetivo de abrir um espaço para a doutrinação de espíritos e a cura de doentes. Para esse trabalho, foi construído um local específico na Vila Céu do Mapiá, uma pequena edificação, chamada de Estrela. Nesse ritual, de um modo geral, os participantes tomam uma quantidade maior de Daime e é facultada a manifestação de diferentes espíritos, que às vezes - quando se manifestam como espíritos sofredores ou necessitados de luz -, recebem uma dose ínfima de Daime que é ingerida pela pessoa na qual esses espíritos se manifestam objetivando iluminá-

los. Para os seguidores da religião o Santo Daime é uma bebida sagrada e também de um ser divino compreensão que analiso ao longo dessa pesquisa. Enquanto tal, a bebida tem, na compreensão dos seguidores, o poder de iluminar os espíritos. Os daimistas ainda reputam ao Sr. Sebastião a instituição do Trabalho de Cura que se caracteriza pela execução de um conjunto específico de hinos, selecionados por ele e seus discípulos mais próximos, por se acreditar que esses hinos favoreçam na cura dos doentes.

Os narradores e minha experiência pessoal observaram que os trabalhos de Mesa Branca e de São Miguel foram instituídos pelo atual líder da religião, o Sr. Alfredo Gregório de Melo. No trabalho de São Miguel, invoca-se o patrocínio desse arcanjo por meio da execução de alguns hinos específicos. Esse ritual tem como objetivo principal a desobessão de determinadas pessoas e a “limpeza da corrente”²⁵, como os daimistas chamam ao conjunto de transformações positivas que se opera no conjunto da irmandade durante os rituais da religião. Já o trabalho de Mesa Branca é dos mais recentes da religião. É dedicado à execução de estudos mediúnicos com o Santo Daime. De um modo geral, cantam-se “hinos de cura”, cuja mensagem propicia cura aos doentes. Também costumam ser entoados hinos e pontos em louvor a diferentes tipos de entidades - de modo geral pertinentes ao universo espírita e umbandista. Tais como: pretos-velhos, caboclos, diferentes orixás, além de invocações às falanges angélicas. Normalmente, é realizado nos dias 7 e/ou 27 de cada mês, a depender da existência de dirigentes que tenham capacidade de conduzir esse tipo de ritual. A Mesa Branca é um trabalho dedicado, especialmente, aos espíritos do Professor Antônio Jorge e do Doutor Bezerra de Menezes. Eles foram os mentores espirituais do Sr. Sebastião Mota de Melo, antes de seu ingresso no Santo Daime. Em sua juventude no interior da floresta amazônica, às margens do Rio Juruá, por volta das décadas de 40 e 50, ele realizava operações mediúnicas com a intercessão dessas entidades.

Como é possível perceber na descrição sobre a ingestão sacramental da bebida e dos trabalhos espirituais da religião, trata-se de um ato ritualizado, ou seja, de uma ação padronizada e social, cujo gestual e procedimentos envolvidos contribuem para a constituição de seu significado. Os papéis hierárquicos são bem definidos, cabendo a sua distribuição a um grupo restrito de pessoas que, portanto, passam a ser investidas de um poder simbólico no conjunto

²⁵ Corrente é o nome pelo qual os daimistas se referem à sintonização das forças espirituais realizada pelo conjunto dos participantes de um ritual do Santo Daime (GROISMAN, 1999).

das ações que compõe esse ato sacramental. A narrativa do Sr. Pedro Domingues da Silva expressa o que representa para ele a ingestão do Santo Daime e revela a compreensão simbólica do ato sacramental para os adeptos da religião:

“Pra mim ele (o ato de beber o Santo Daime) tá me representando um ato divino, um ato de muito respeito, de muita seriedade que eu vou pego o Daime ponho no copo ou outra pessoa põe pra mim num copo pra mim tomar. Eu me benzo: Pai, Filho, Espírito Santo. Não preciso nem falar alto só com o pensamento mesmo e diz (quem serve a bebida diz): “Deus nos guie”. Aí Deus nos guia. Nós já tomamos o Daime... Pra mim naquele momento eu ingeri o Divino Senhor Deus dentro de mim que ele tá eternamente dentro de nós, mas o Daime... ele tá também. Então naquele momento que eu tomei o Daime, já a divindade tá dentro de mim.” (entrevista, maio/2007, Rio Branco - AC)

É possível perceber, então, por meio das palavras do Sr. Pedro, que a ingestão do Santo Daime ocorre dentro de um conjunto de ações que reiteram a verdade essencial compartilhada na religião, de ser a bebida um veículo sacramental cristão. A partir daí, descortina-se todo um universo simbólico que orienta o consumo da bebida. Para ingerir o Santo Daime, o Sr. Pedro se benze e quem distribui a bebida, por sua vez, dá a direção: “Deus nos guie”. Por outro lado, é um ato que se reveste de seriedade e respeito. Tem caráter divino. Trata-se da ingestão do “Divino Senhor Deus”. Tendo em vista que a ingestão do Santo Daime na religião ocorre dentro de um conjunto de práticas cristãs, considero que esses rituais também são responsáveis por moldar o conteúdo da experiência psicoativa. Elas conduzem a compreensão dos adeptos, participando ativamente da construção do significado do “ensinamento” apreendido durante a ingestão da bebida e na interpretação da experiência após os rituais.

Aprofundando essa questão, gostaria de ressaltar que, em algumas das entrevistas que coletei, pude perceber que o ordenamento significativo oferecido pelo Santo Daime é identificado pelos adeptos como o ensinamento recebido por meio da ingestão ritual da bebida psicoativa consumida na religião. Tal fato é verificável, por exemplo, na fala do Sr. Edson Araújo da Silva, seguidor do Sr. Irineu desde meados da década de 60. Atualmente com 69 anos, vive próximo à sede fundada pelo Sr. Irineu, na região conhecida como Alto Santo, em Rio Branco – AC e participa das sessões do Santo Daime no centro CICLUJUR (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidã). Para o Sr. Edson, o aprendizado é um dos fatores determinantes para que o Santo Daime possa ser considerado uma religião. Sua fala explicita o tipo de aprendizado que se recebe com a ingestão da bebida:

“Ele (o Santo Daime) ensina a gente. Ele ensina a gente a viver. Ele ensina a gente a respeitar. Ele ensina a gente a aprender alguma coisa. Ele ensina a gente ter o conhecimento... a senhora, eu, qualquer uma pessoa entrar dentro de si próprio, e se conhecer dentro de si próprio. Porque logo que a senhora entra dentro de si próprio e se conhece, a senhora já vai saber dar valor ao próximo.” (entrevista, maio/2007, Rio Branco - AC)

Assim, é possível perceber que o aprendizado recebido pelo Santo Daime envolve diversos aspectos, como por exemplo, a maneira de conduzir a vida. No relato do Sr. Edson, ele é descrito como um autoconhecimento que leva ao respeito e à valorização do outro. Tal compreensão revela que, como aponta Berger, o ordenamento significativo presente na religião normatiza as relações sociais de seus adeptos e contribui para a construção de sua visão de mundo.

Conforme aponta Berger (2004), ritos reiteiram uma verdade - o *nomos* da religião - por meio de gestos, de símbolos. São investidos de autoridade através da construção de uma assimetria de poder, que se dá, por exemplo, na escolha de algumas pessoas no contexto de cada grupo as quais passam a ser investidas de autoridade para ministrar os sacramentos. Essa assimetria está na base da consolidação da idéia de sacramento. Para ser legitimada no contexto de uma religião, essa assimetria deve ser imbuída de significado, para que seus adeptos submetam-se publicamente a esse poder investido no ato sacramental.

Dentro da dinâmica da formação social da religião, esses papéis não são apenas padrões externos de conduta, mas passam a ser internalizados pelas pessoas, contribuindo para a construção de sua identidade subjetiva. “*Esses papéis, ao serem internalizados, levam consigo o poder misterioso que lhes é assinalado por suas legitimações religiosas*” (idem, p. 107). Ao serem internalizados, os papéis sociais também passam a ser percebidos como algo sagrado, portanto, como parte da “natureza das coisas”, uma compreensão que tanto é construída como se alicerça por meio do *nomos* da religião e se torna bastante evidente, especialmente, na legitimação das lideranças do grupo. Assim, percebe-se a existência, no Santo Daime, de um sistema de relações sociais, que também fala da dinâmica política e de poder presente na constituição da ingestão da bebida enquanto ato sacramental, legitimado por um sistema simbólico, reiterado materialmente pelos atos rituais. Nesse sentido, a ingestão sacramental da Ayahuasca no Santo Daime também naturaliza um conjunto de relações de ordem política e social estabelecendo uma correspondência entre a ordem mística e a

hierarquia social que se estabelece especialmente dentro dos rituais, onde se destacam os papéis exercidos pelos dirigentes da sessão.

Essa idéia é defendida por Bourdieu (1992, p.46), para quem a religião exerce um efeito de consagração, por meio da constituição de “sanções santificantes”. Isto é, legitimando determinados limites, funções e hierarquias como sagrados, ela oculta nesse processo, de certa maneira, sua essência inerentemente política, ideológica e econômica - reflexo de um conjunto de aspirações sociais em determinado momento histórico. Ainda segundo Bourdieu (*idem*), esse efeito de consagração também é exercido por meio da constituição de um sistema de práticas e representações consagradas, cuja estrutura se reproduz de forma transfigurada, ou seja, tornando “invisíveis”, desconhecidas, as estruturas social, política e econômica que embasam a formação da religião. Como aponta Bourdieu,

“A religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do *cosmos*.” (*idem*, p. 33)

No tocante à formalização das práticas e preceitos doutrinários da religião, bem como de sua importância na constituição do significado atual da bebida, observo que após o falecimento do fundador, o processo de institucionalização de um corpo de especialistas avançou. Constituíram-se algumas lideranças imbuídas de legitimidade entre seus pares para a condução da religião. Dessa maneira, com o passar do tempo, foi se consolidando um campo de forças simbólicas e sociais que fundamentam o ordenamento significativo da religião, possibilitam sua existência social e determinam o significado atual da bebida.

Em sua dissertação de mestrado, o antropólogo Fernando de La Rocque Couto (1986) refere-se aos rituais da religião como “ritos de ordem”, ou seja, práticas cuja ritualística oferece uma estrutura simbólica capaz de ordenar e conduzir a experiência psicoativa com a Ayahuasca no sentido de uma integração psicológica. Para chegar a essa compreensão, o referido autor partiu dos estudos de Victor Turner (1974), que vê a sociedade como tensão entre estrutura (ordem) e anti-estrutura (“*communitas*”) (TURNER, 1974, p. 245 *apud* COUTO, 1986, p. 132) e os rituais como “*ações que deslocam a vida social e, conseqüentemente, a sociedade*

(*societas*), para o lado da sua estrutura, do seu ordenamento” (COUTO, 1986, p. 132). Para Couto, os rituais do Santo Daime contribuem para reforçar a ordem cosmológica, que sai do seu “estado latente”, inconsciente, para manifestar-se no sistema ordenado nas práticas rituais da religião. Já na visão de Berger (2004), os rituais são compreendidos como elementos que contribuem para reforçar e recriar continuamente o ordenamento simbólico da religião, o seu *nomos*. Seguindo a compreensão de Berger (*op. cit.*), considero a construção do sentido de ordem nos rituais do Santo Daime como pertinente à construção social da religião, fundamentada em todo processo histórico e cultural, no qual se insere sua formação. Couto (*op. cit.*) enumera alguns elementos que contribuem para a construção desse sentido de ordem na religião, tais como:

- a) a utilização, pelos adeptos, de fardamento e distintivo²⁶ próprios durante os rituais;
- b) a existência de um conjunto de regras de conduta que orientam a participação das pessoas nas sessões;
- c) o estabelecimento de uma hierarquia ritual e a definição de papéis na condução dos rituais;
- d) a separação entre os homens e as mulheres, rapazes e moças na organização do salão;
- e) a organização das pessoas por altura em filas retas; etc.

Além desses pontos, elencados a título de exemplo, também os termos utilizados para definir os elementos rituais e as funções desempenhadas pelos participantes expressam um sentido de ordem, tais como: comandante (dirigente da sessão); fiscal (pessoa responsável por prestar assistência aos necessitados e por organizar as pessoas no salão); “fora de forma” - expressão utilizada para anunciar que os fardados já podem deixar os seus lugares por ocasião dos intervalos; etc. Por meio da compreensão de Berger (2004), considero que tais elementos ordenadores tanto são frutos da estruturação simbólica inerente à constituição de uma religião,

²⁶ Na religião, os “fardados” como são conhecidos seguidores que se filiam ao Santo Daime, recebem no ato do seu fardamento uma insígnia, um distintivo de metal que se chama “Estrela”. O símbolo é constituído de uma estrela de Davi. Em seu interior, figuram a lua nova e, em cima dela, uma águia. Existem algumas outras representações onde a águia é substituída por um sol. Faça uma análise desses símbolos no capítulo 4.

como se remetem a uma especificidade histórica e cultural particular, como procuro desvendar nos capítulos seguintes.

Compreendo, partindo do conceito de cultura proposto por Geertz (1989), que o ordenamento significativo presente na religião Santo Daime, assim como todos os sentidos compartilhados pelos seus participantes é um corpo semântico, uma teia de significados que se estrutura e se ressignifica continuamente por meio da interação das pessoas com o conteúdo de suas práticas. A idéia de que as práticas, o ambiente e os símbolos influenciam na construção do sentido da experiência psicoativa é defendida por vários autores. No início da década de 60, o psicólogo e escritor Timothy Leary (1964), junto às pessoas que começaram com ele a pesquisar as substâncias psicodélicas, propôs que, minimamente, duas variáveis deveriam ser analisadas na compreensão do significado do consumo dessas substâncias: o *set* individual considerado como as expectativas e vivências que a pessoa traz para a experiência psicoativa e o *setting*, que se refere ao local físico e às atitudes culturais e crenças que também influenciam na construção do significado da vivência visionária. Além de Leary, os antropólogos Marlene Dobkin de Rios (1972, 1977) e Edward Macrae (1992, p. 19) também propoem que o entendimento antropológico dessas experiências deve contemplar diversos fatores tais como: aspectos biológicos (condição física, dieta, abstinência sexual), psicológicos (motivação atitudes, personalidade, humor, experiências anteriores), sociais e de interação (participação do indivíduo/grupo, estrutura do grupo onde se dá a prática, o ritual, a presença de um guia) e culturais (sistema simbólico compartilhado pelo grupo e aquele aprendido na juventude, expectativa em relação ao conteúdo visionário, crenças e valores, outros elementos não verbais que façam parte da experiência tais como: músicas, perfumes...). Segundo Macrae (1992) esses fatores interagem em conjunto nas mudanças perceptivas proporcionadas pela utilização de substâncias psicoativas, condicionando seus efeitos e orientando a construção do seu significado.

Sobre esse tema, acrescento a contribuição do antropólogo Christian Frenopoulo (2005) que estudou as mudanças na experiência subjetiva com a Ayahuasca, analisando sua utilização no contexto nativo amazônico, onde figuram diferentes práticas indígenas e mestiças,

comparando essa utilização ao consumo da bebida nas “religiões ayahuasqueiras”²⁷ que se formaram nos centros urbanos como Rio Branco e Porto Velho (RO), na região norte do Brasil, entre as quais se encontra o Santo Daime.

Para esse autor, no contexto das práticas nativas, especialmente aquelas relacionadas ao xamanismo, a experiência do consumo da Ayahuasca se volta, por exemplo, para o restabelecimento de laços sociais harmoniosos. Para Frenopoulo o xamanismo é um tipo de interação social, onde por meio de atos e gestos empíricos no mundo material, se estabelece uma relação com a realidade espiritual. Segundo o autor, no contexto do xamanismo amazônico, a Ayahuasca tanto é usada pelos xamãs pelo fato de ser uma bebida que tem poderes curativos como pelo fato de proporcionar, por meio do relato das visões induzidas por ela, elementos narrativos através dos quais o xamã pode estabelecer um diálogo com o seu paciente e compreender as causas de suas doenças.

Segundo Frenopoulo (2005) com o desenvolvimento do Santo Daime e de outras religiões cristãs que consomem a Ayahuasca na região amazônica, houve uma mudança no significado do consumo da bebida. De acordo com o autor, a Ayahuasca passou a ser progressivamente sacralizada e utilizada como um veículo de exploração psíquica individual dentro de um contexto imbuído de uma ética cristã. Nesse contexto religioso que se formou a partir da religião Santo Daime, as causas das doenças passaram, por exemplo, a ser percebidas como fruto das vivências pessoais de cada pessoa, de sua experiência psicológica, de sua história de vida. Nesse contexto, o consumo da Ayahuasca passou a ser percebido pelos usuários como um veículo de exploração psíquica, como um caminho de aprimoramento moral e espiritual. De acordo com Frenopoulo (2005), essa mudança na dinâmica moral na utilização da bebida decorreu da influência do pensamento esotérico²⁸, cristão e espírita presente na constuição do

²⁷ Nessa pesquisa utilizo a expressão religiões ayahuasqueiras para referir ao conjunto formado pelo Santo Daime e as religiões que consomem a Ayahuasca que o sucederam entre as quais as mais importantes são a União do Vegetal e a Barquinha.

²⁸ Alguns autores como Gabrich (2005, pp. 10-11) consideram que seja mais apropriado utilizar o termo exotérico para os conhecimentos presentes do Santo Daime, já que, por mais que os ensinamentos e práticas da religião provenham do contexto da corrente filosófica ocultista, dentro da religião, esses conhecimentos seriam expostos indistintamente a todas as pessoas. Esta idéia se aproxima do sentido original da palavra exotérico, oferecido pelo dicionário (FERREIRA, 1986): “ensinamento que, em escolas da Antigüidade grega, era transmitido ao público sem restrição, dado o interesse generalizado que suscitava”. No entanto, emprego o termo esotérico de maneira genérica, para referir-me ao conjunto de ensinamentos e práticas presentes no Santo Daime ligados ao ocultismo, um significado que também se associa a esta palavra no dicionário (FERREIRA, 1986).

Santo Daime e de outras religiões que se sucederam a ele. Assim, graças à contribuição de Frenopoulo (2005), é possível perceber a importância de fatores sociais e culturais, entre outros, que estiveram presentes na ressignificação da Ayahuasca dentro da história do Santo Daime. De uma maneira objetiva, é possível perceber essas influências culturais por meio de algumas práticas que foram incorporadas à religião, especialmente em seus momentos iniciais.

No que concerne ao pensamento esotérico, por exemplo, desde o início, a ingestão da bebida foi utilizada com o intuito de se proceder à concentração mental, uma prática comum e afeita à normativa do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, organização dedicada ao estudo do esoterismo fundada em 1909 em São Paulo. Nas primeiras décadas do século XX, o Círculo Esotérico foi uma organização com destaque no cenário nacional, marcando presença em inúmeros estados brasileiros, inclusive no Acre, divulgando o pensamento ocultista através de diversas publicações.

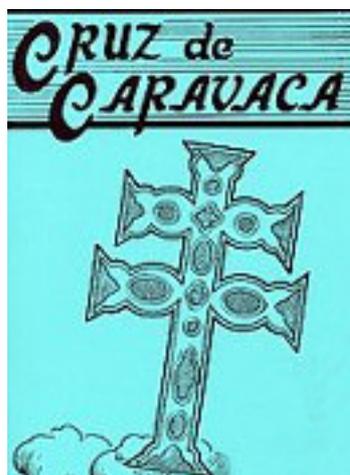


Figura 20: Livro de Preces publicado pela Editora Pensamento, ligada ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento

Segundo os adeptos do Santo Daime, o Sr. Irineu chegou a se filiar ao Círculo Esotérico por volta da década de 60. Entretanto, a presença da Cruz de Caravaca (Cruzeiro) na religião desde a década de 30 e o nome da primeira organização instituída pelo Sr. Irineu na década de 10 – Círculo de Regeneração e Fé - sugerem um possível contato anterior do fundador com o esoterismo. Entre os ensinamentos presentes no Círculo Esotérico, vale ressaltar alguns, muito afins aos fundamentos filosóficos presentes na doutrina do Santo Daime. Constam, por

exemplo, a valorização da força do pensamento enquanto veículo para se atingir o bem-estar físico, o autoconhecimento e a evolução espiritual, assim como a prática da meditação e da concentração mental como maneiras de se alcançar domínio sobre o fluxo dos pensamentos. No livro de instruções dos filiados do Círculo Esotérico, consta sobre a criação e a concentração mentais (s.d. pp. 66-68):

“A criação mental é a formação de uma imagem perfeita do objeto que desejais alcançar.

É ela que vos dará qualquer qualidade ou qualquer coisa de que precisardes, exceto o conhecimento que, como já vimos, só podereis receber pela meditação. (...)

Depois da Criação, o mais importante conhecimento para nós é o da Concentração. (...)

Concentrar é fixar o pensamento num ponto definido, é focalizar toda a nossa inteligência sobre um pensamento, um objeto ou uma ação determinada.

Fixar a consciência numa só imagem, sem distração ou desvios, é obter desse objeto um conhecimento mais cabal do que nos pode fornecer qualquer descrição verbal dele. (...)

É somente a concentração que pode dirigir vossas forças para o objeto que desejais criar; sem ela, vossas criações mentais serão efêmeras e nunca chegarão a realizar-se no plano material.”

No contexto do Santo Daime, a concentração mental também passou a ser uma das práticas mais importantes da religião. Tornou-se o fundamento do primeiro ritual instituído pelo fundador querecebeu, inclusive, o mesmo nome da prática que a fundamenta: Trabalho de Concentração.

Já com relação às influências do pensamento espírita elas podem ser percebidas, por exemplo, na inclusão da Prece de Cáritas²⁹ ao conjunto das orações da religião e pela presença de

²⁹ **Prece de Cáritas** (Psicografada na noite de 25 de dezembro de 1873 pela médium Madame W. Krill, num círculo espírita de Bordeaux, França)

Deus nosso pai, vós que sois todo poder e bondade. Dai a força àquele que passa pela provação. Dai a luz àquele que procura à verdade. Ponde no coração do homem a compaixão e a caridade. Deus, dai ao viajor a estrela guia, ao aflito a consolação, ao doente o repouso. Pai, dai ao culpado o arrependimento, ao espírito a verdade, à criança o guia, ao órfão o pai. Senhor, que a vossa bondade se estenda sobre tudo que criaste. Piedade senhor para aqueles que não vos conhecem, A esperança para aqueles que sofrem. Que a vossa bondade permita aos espíritos consoladores derramarem por toda parte a paz, a esperança e a fé. Deus, um raio, uma faísca do vosso

conceitos como re-encarnação, carma e doutrinação que também fazem parte da doutrina espírita kardecista. Mais recentemente, após o falecimento do fundador, a influência do pensamento espírita fez-se ainda mais evidente com a incorporação de trabalhos de desenvolvimento mediúnico.

No que diz respeito à influência do pensamento cristão, talvez a mais evidente e disseminada na religião, ela se manifesta em diferentes aspectos. Destaco inicialmente, o Cruzeiro, o conteúdo cristão dos hinos entoados durante os rituais, as datas principais dos trabalhos, as preces que são feitas no início e no encerramento dos rituais - o Pai Nosso, a Ave Maria e a Salve Rainha e a prática de se rezar o Terço antes dos rituais mais longos. Justamente por essa ser a influência cultural mais importante no significado atual da bebida, ao longo dos capítulos seguintes procuro demonstrar sua origem, bem como analiso outros elementos presentes nas narrativas orais que expressam o significado desses elementos para a religião e seus seguidores.

Assim, na compreensão de Frenopoulo, a partir do Santo Daime e de outras “religiões ayahuasqueiras”, o consumo da Ayahuasca passou a ser um exercício religioso por si só. Por sua vez, a cura das doenças, passou a ser percebida como um acontecimento interior, que envolve a reconfiguração da identidade do doente, por meio de uma “iluminação interna”, de uma transformação psicológica, que acontece durante o processo de ingestão da Ayahuasca, percebida como um veículo de exploração psíquica.

Por sua vez, Frenopoulo considera o ambiente espartano das igrejas daimistas como um dos elementos que contribui para a ressignificação da experiência da ingestão da Ayahuasca, corroborando a hipótese levantada por Dobkin De Rios (1972, 1977) e Leary (1964). Para esses autores o significado da vivência psicoativa depende de diversos fatores, entre eles, o conteúdo das práticas e do ambiente onde acontecem, parte do *setting* da experiência.

amor pode abrasar a terra. Deixai-nos beber nas fontes esta bondade fecunda e infinita e todas as lágrimas secaram, todas as dores acalmar-se-ão. Uma só oração, um só pensamento subirá até vos, como um grito de reconhecimento e de amor. Como Moisés sobre a montanha nos lhe esperamos com os braços abertos Oh bondade ! Oh beleza ! Oh perfeição ! E queremos de alguma sorte alcançar vossa misericórdia. Deus, dai-nos a força de ajudar o progresso a fim de subirmos até vos. Dai-nos a caridade pura. Dai-nos a fé e a razão. Dai-nos a simplicidade, que fará de nossas almas... um espelho onde se refletirá a vossa santa e misericordiosa imagem.”. Fonte: http://www.universoespirita.org.br/divulgacao/divul_ora_de_caritas.htm acessado em 20 de maio de 2007.

No Santo Daime, as igrejas (sedes, ou centros, como são por vezes chamadas), são ambientes de um modo geral simples, sem muitos adereços ou imagens. Originalmente, a Sede erguida pelo fundador da religião na década de 40, situada num local denominado Alto Santo, no Bairro Irineu Serra, em Rio Branco, foi construída como um grande salão retangular avarandado, cujas varandas eram reservadas para as pessoas que vinham “apreciar” o trabalho, ou estavam iniciando o seu contato com a religião. Mais tarde, já na década de 80, com a expansão da religião, surgiu a primeira igreja hexagonal, no formato de estrela de seis pontas, na comunidade Céu do Mapiá, situada no interior da floresta amazônica, já no Estado do Amazonas, próximo à divisa com o Acre.

No interior dos centros daimistas há uma mesa ritual retangular ou também no formato de estrela, dependendo do tipo da igreja, se retangulares ou hexagonais. Nessa mesa, figuram minimamente o Cruzeiro, com um Rosário nele postado, flores e velas, que foram os elementos estabelecidos inicialmente pelo fundador. Com a expansão da religião para o restante do país e para o exterior, por meio da influência de diferentes culturas e, por vezes, do próprio distanciamento das sedes, situadas no Acre e no Amazonas, outros elementos foram incorporados a esse conjunto primário, entre eles: fotos do Sr. Irineu e dos principais líderes da religião, além da imagem de alguma manifestação de Nossa Senhora, frequentemente de Nossa Senhora da Conceição, pelo fato dela ter sido identificada pelo fundador como sua professora espiritual e mentora da religião. Eventualmente, outros santos e imagens são adicionados a esse conjunto básico, de acordo com a direção de cada centro.

Com relação à decoração do salão – como é chamado o ambiente onde acontecem os rituais –, é comum colocar-se bandeirinhas no teto ou outros adornos semelhantes, especialmente durante os festejos juninos e natalinos, quando se concentram os rituais em louvor aos santos, em sua maioria, os mesmos santos louvados no âmbito do catolicismo e do folclore brasileiro. Entre eles, no festival³⁰ junino: Santo Antônio, São João e São Pedro. Já em dezembro, no festival natalino, são louvados: Nossa Senhora da Conceição, o Natal e o dia dos Santos Reis.

³⁰ Festival é o nome pelo qual os daimistas se referem ao conjunto de festejos em louvor aos Santos. Esses festejos são realizados com a execução de uma seqüência de diversos Hinários

Tendo em vista o fato do Santo Daimé tratar-se de uma religião de cultura essencialmente oral, cujos sentidos e práticas rituais constroem-se e perpetuam-se por meio de narrativas transmitidas oralmente, de geração à geração, o processo de construção social de sentidos na religião passa por um diálogo constante dos adeptos com as narrativas orais sobre a religião transmitidas entre gerações dos seus seguidores. Defendo que, ao longo da história da religião esse diálogo com as narrativas orais, fundamentou a ressignificação da Ayahuasca e a construção do significado atual da bebida.

Dentro do conjunto das narrativas orais sobre a religião que circulam entre os adeptos, destaco nessa pesquisa: os hinos que são entoados durante os rituais da religião e as lembranças dos seguidores mais antigos que falam sobre a história da religião.

Os hinos são canções que os adeptos consideram serem recebidas mediunicamente do Eu Superior³¹ da pessoa, por aqueles seguidores que dispõem dessa sensibilidade entendida como um certo nível de desenvolvimento mediúnico. As palavras do Sr. Sebastião Mota de Melo, o líder mais proeminente da religião depois do falecimento do Sr. Irineu, falam da compreensão compartilhada no grupo sobre o processo de recepção de um hino.

“Todos aqueles que estiverem escutando estas palavras que são ditas pelos hinos, saibam que essa palavra não é nossa. Porque ela vem como Ele diz: sai da minha boca e transmite em ti. O hino é uma coisa que deslapa e entra na consciência da pessoa pela intuição, ou por voz, em conformidade com o tipo de aparelho receptor, não é? O hino vem. Mas ele não é ele, aquela matéria que tá trazendo aquilo. É o Eu lá do alto que tá mandando uma mensagem pro Eu interno. Se o Eu interno está bem desenvolvido, ele logo recebe. Se não, se ele tá ainda muito emperrado, tá ainda dormindo, não saiu de cima da sepultura, os anjos não vêm revelar nada pra ele. É que esse Eu interno não está ouvindo nada. Ainda está morto. Daí é que eu sempre digo: “Quem não acordar agora, danou-se!” É preciso aproveitar essas ervas sagradas que nós temos e que nos levam às alturas espirituais. Por elas é que a vida espiritual baixa sobre nós, material, em qualquer lugar que nós estiver. Não só dentro de uma casa. É em qualquer lugar que nós formar e consagrar

³¹ Na visão dos daimistas, os seres humanos são formados por duas instâncias: um Eu Inferior, ou Eu Interno, que se encontra atrelado à satisfação dos desejos e necessidades materiais, por vezes também identificado com o Ego e um Eu Superior o qual, por sua vez, é o Eu Divino, um Eu Espiritual que está em constante contato com a realidade do astral, com Deus (GROISMAN, 1999, p. 54). Para os seguidores da religião o Eu Superior pode se comunicar com o Eu Inferior oferecendo instruções, guiando o Eu Inferior em suas ações cotidianas, sendo esse um dos processos por meio do qual se considera que os hinos da religião sejam recebidos pelos participantes. Tal se explica para os daimistas a partir da compreensão de que as pessoas se constituem em aparelhos mediúnicos, ou seja, são capazes de se sintonizar com a realidade supra-sensível, a realidade espiritual, manifestando diversos tipos de dons ou capacidades tanto nos trabalhos espirituais da religião como em sua vida cotidiana.

a nossa bebida, e as nossas plantas espirituais, nós vamos ao astral, que fica longe daqui e ao mesmo tempo fica bem perto daqui. Porque o corpo fica aonde fica, que é uma massa pesada. Mas o espírito vai aonde quer, porque ele sempre volta. Ninguém sabe donde ele veio, nem pra onde vai. Só o corpo, quando está bem desenvolvido e entrosado com o eu interno sabe o que ele diz” (POLARI, 1998, pp. 73-74)

O relato do Sr. Sebastião confirma a compreensão compartilhada na religião de que os hinos são instruções divinas recebidas mediunicamente pelas pessoas. Por outro lado, os hinos também são considerados a expressão da “palavra do Mestre”, como os seguidores se referem ao fundador da religião o Sr. Raimundo Irineu Serra. Essa idéia está presente, por exemplo, no relato oferecido pelo Sr. Alfredo Gregório de Melo, o líder do CEFLURIS, organização daimista que congrega o maior número de igrejas e de adeptos da religião ao redor do mundo.

“Os hinos representam o Mestre expressando em palavras, miração, compreensão. Os hinos são o registro de cada miração, que pode ser através de sonho ou revelação; aí começa o trabalho/desenvolvimento de cada um. É a força do nosso Eu Superior em contato com a matéria, e deixa essa gravação” (CUNHA, 1986, p.89)

O relato do Sr. Alfredo revela que os hinos representam as palavras do próprio Mestre. Nesse sentido são mensagens investidas de autoridade simbólica para os seguidores. No entanto, ao longo de minha pesquisa e de minha vivência na religião, pude perceber que essa autoridade também é testemunhada pelo grupo seja por meio do ato de “passar a limpo” o hino, o que significa apresentá-lo a uma pessoa antiga da religião, investida de autoridade pelos adeptos para validar o conteúdo do hino seja pela aceitação informal do hino pelos adeptos que se expressa de maneira simples por meio do seu cântico dentro dos rituais.

Por outro lado, a narrativa do Sr. Alfredo também menciona que os hinos são o registro de uma miração. Miração é a palavra com a qual os adeptos definem as percepções ampliadas que são produzidas pelo efeito do Santo Daime na pessoa. “*Ela se manifesta através de um conjunto de percepções que proporcionam uma sensação de transcendência, miração revela as experiências mais profundas da espiritualidade...*” (GROISMAN, 1999, p. 55). Enquanto registros de mirações os hinos são, portanto, também fruto da experiência de transcendência mediada pelo Santo Daime.

Além de serem percebidos como mensagens da realidade espiritual, ainda existe a compreensão na religião de que os hinos tenham uma existência própria no astral, anterior a sua recepção pela pessoa. A narrativa do Sr. Mário Rogério da Rocha, coletada pelo Sr. Alex Polari de Alverga, atual de Secretário de Comunicação do CEFLURIS, fala da existência dos hinos no astral. O Sr. Mário Rogério foi um seguidor e um amigo próximo do Sr. Sebastião Mota de Melo que acompanhou os trabalhos da religião entre as décadas de 70 e 80 que, no entanto, já havia falecido no momento dessa pesquisa (2007).

“Meu filho, já teve uma miração em que eu fui lá em cima na casinha do Astral onde se guarda os hinos, tá sabendo? Tem várias gavetinhas, cada uma com uma luzinha. E uns seres muito lindos, que tomam conta de tudo. Todos os hinos da Doutrina estão lá, os que ainda vamos receber também, tá? Captar esses hinos, é um momento muito especial do seu trabalho, quando se estabelece um diálogo íntimo com a força Divina, tal como Moisés diante da Sarça ardente. Quanto mais o aparelho receptor for puro e limpo, o cristal do seu espelho refletirá as vibrações e as mensagens mais elevadas.” (POLARI, 1992, pp. 110-111).

Pelas palavras do Sr. Mário Rogério é possível perceber que, além de serem percebidos como mensagens divinas, os hinos têm – para os daimistas - uma realidade pré-existente a sua recepção pelas pessoas. Tendo em vista que os hinos são o corpus semântico por excelência da religião, é possível perceber que a própria religião tem, na compreensão dos adeptos uma existência na realidade espiritual que precede a sua expressão material. O relato do Sr. Mário ainda faz uma comparação do contato com essa realidade espiritual dos hinos com a experiência mística relatada na Bíblia onde a palavra de Deus se manifesta a Moisés como uma sarça ardente, uma imagem que indica a presença de um imaginário cristão na religião que ordena a constituição dos significados compartilhados no grupo.

Por tudo que foi exposto é possível perceber que os hinos são narrativas orais investidas de poder, legitimadas pela compreensão compartilhada entre os adeptos de que representam uma palavra divina, sagrada. Assim, o conteúdo dos hinos é um dos elementos mais importantes, mais fundamentais que contribuem para a construção do significado da religião Santo Daime e de sua bebida sacramental. Tendo em vista que nas práticas daimistas as palestras e leituras são apenas eventuais, a mensagem contida nos hinos ainda representa a “palavra-ensinadora” durante os rituais da religião e são uma das expressões mais fortes da mensagem doutrinária do grupo.

Apesar dos daimistas considerarem que os hinos mais importantes da religião são aqueles que foram recebidos pelo fundador e, em seguida, os discípulos que o acompanharam em seu tempo e os líderes atuais das igrejas, novos hinos surgem continuamente na religião acrescentando a esse conjunto original novas mensagens, novos significados que, partindo-se da compreensão de religião enquanto um fenômeno histórico e social em contínua formação, revelam, no meu entendimento, a expressão da atualidade assim como o conjunto de influências culturais e desafios vividos pela religião e seus membros a cada momento.

Nesse sentido, os hinos constroem uma teia de significados em constante formação e ressignificação que estrutura a vivência psicoativa com o Daime, oferecendo um conteúdo semântico que dirige, e contribui para a interpretação da experiência visionária. No que diz respeito especificamente à construção do significado da bebida Santo Daime, a análise do conteúdo dos hinos revela as principais representações que falam do sentido da bebida. Considero que, ao estabelecer essa teia de significados, os hinos constroem semanticamente o significado do que é o Daime, sendo, portanto, também parte essencial de sua existência simbólica atual.

Além dos hinos, as memórias dos seguidores mais antigos também cumprem um papel fundamental na construção do *nomos* da religião. As histórias, contadas e recontadas continuamente pelos mais velhos, tanto falam dos momentos iniciais do Santo Daime como explicam e reforçam seus fundamentos doutrinários. Tal contexto, comum a outras sociedades onde predomina a oralidade, as lembranças do passado, ainda vivas na memória dos mais velhos, constituem uma das fontes mais importantes de conhecimento para a compreensão compartilhada sobre a doutrina. Esses registros reconstituem a história da religião e a trajetória da construção do significado atual do Daime a partir da memória dos sujeitos dessa história, das pessoas que vivenciaram o surgimento e expansão da religião, sobressaindo-se por sua liderança, sabedoria e participação.

Ao serem repetidas pelos adeptos, essas histórias, especialmente aquelas que versam sobre os momentos iniciais da religião, vão adquirindo uma grande importância para os seguidores. Como demonstro nos capítulos seguintes, se tornam “histórias-exemplares”, ou seja, narrativas que oferecem exemplos, fornecem os substratos, cultural, moral e ético, necessários à manutenção da religião. Por outro lado, essas histórias também repassam para os seguidores

a idéia de um fundamento cristão e sagrado para religião e um significado igualmente cristão para suas práticas e sua bebida sacramental. Ao repassarem essa idéia de fundação sagrada e cristã essas narrativas orais fundamentam a compreensão da religião e da bebida como divinas e, nesse sentido, dão uma resposta, oferecem uma “solução narrativa” para essas questões. Dessa maneira, essas histórias também podem ser consideradas mitos-fundadores da religião, no sentido proposto por Chauí (2000), impondo um vínculo com o passado enquanto origem e solucionando narrativamente, tensões e paradoxos presentes na construção social da religião.

Considero que o conceito de mito-fundador se faz pertinente para descrever essas narrativas pelo fato de que, dentro da compreensão de religião que trabalho, não é possível se determinar a existência precisa de o momento de sua fundação. Para Chauí (2000, p. 9) a definição de mito não se relaciona apenas ao sentido etimológico que sugere a palavra – de uma “narração pública de feitos lendários da comunidade”. Para a autora, a idéia de mito contém um sentido antropológico no qual a narrativa mitológica é compreendida como uma solução imaginária de tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade e passam a ser entendidos por meio de uma narrativa, que constrói, semanticamente, a idéia da existência de um momento fundador, que, a partir do entendimento da história como formação, trata-se, portanto, de um mito, um mito-fundador.

Nessa pesquisa compreendo o conceito de mito-fundador como as narrativas orais que constroem a idéia de fundação para os daimistas tanto de sua bebida sacramental como da religião. Emprego esse conceito para analisar em que medida os elementos simbólicos presentes nessas narrativas contribuem para o significado atual da bebida e da religião.

Por sua vez, compreendo a resignificação como o processo dialético de atribuição de novos significados a um mesmo elemento o qual acontece mediante esse diálogo contínuo entre as pessoas e os conteúdos que são relevantes para construção de sua realidade. No que diz respeito a essa pesquisa, a atribuição de um novo nome para a Ayahuasca e um novo significado para sua ingestão falam desse amplo processo de resignificação cultural que se deu ao longo do desenvolvimento da religião e que se insere por sua vez dentro da dinâmica cultural mais ampla de seu tempo e se remete ao diálogo dos seguidores com as narrativas orais presentes na religião assim como aponta para a dinâmica discursiva presente na construção das representações compartilhadas pelas pessoas que se formam ao longo da

história. Por meio do processo de ressignificação inerente a oralidade como destarte, num sentido mais amplo, a toda construção social de sentidos, a idéia mítica fundante da religião presente nas narrativas que falam das primeiras experiências do fundador com a Ayahuasca, foi gradualmente sendo reconstruída no cotidiano da vivência dos daimistas e fundamentando sua compreensão acerca da religião e de sua bebida sacramental.

Segundo as narrativas orais que compõe esse núcleo de mitos-fundadores, o consumo da Ayahuasca anterior às primeiras experiências do Sr. Irineu na década de 10 é percebido como ligado a atividades curandeiras e indígenas, atividades sociais e até a práticas satânicas. Tal pode ser percebido na descrição do contexto onde o fundador tomou a Ayahuasca pela primeira vez, que é descrito como um contexto não-cristão onde a Ayahuasca era usada para “chamar o demônio”³². No entanto, a experiência visionária do Sr. Irineu com a bebida se distinguiu desse contexto “satânico”, posto que suas visões mostraram cruces, um símbolo cristão, que, na compreensão dos narradores, o motivou a investigar a existência de outros significados na bebida, no caso, não-satânicos. Em seguida, as narrativas apresentam que o Sr. Irineu teve outras revelações espirituais cristãs com a Ayahuasca que o levaram a constituir a religião entre as décadas de 30 e 60. Assim, durante a formação da religião, dentro da dinâmica da oralidade, aconteceu a ressignificação da Ayahuasca, inicialmente percebida como uma a bebida associada ao universo simbólico do “satânico”, até o seu significado atual de sacramento eucarístico cristão, objeto de análise dessa pesquisa.

Como aponta Chartier (1990) dentro do processo de “leitura” da realidade, de construção social de sentidos acontecem interpretações, cruzamentos entre diferentes leitores dotados de competências, posições, disposições e textos cujos significados se estabelecem dentro desse processo discursivo. Assim, a produção de sentido passa a ser uma relação móvel, diferenciada, dependente das variações simultâneas ou separadas de informações presentes em

³² Gostaria de salientar que fundamento minha análise da compreensão do contexto nativo da Ayahuasca anterior ao Santo Daime a partir do conteúdo dos mitos-fundadores por considerar que eles alicerçam, em grande parte, a construção dos significados na religião. No entanto, também analiso algumas narrativas de antigos seguidores do Alto Santo que acompanharam o Sr. Irineu porque foi durante o período em que o fundador esteve à frente da religião que a bebida foi rebatizada e se deu a parte mais importante de sua ressignificação. No entanto, durante a pesquisa ainda encontrei, especialmente entre seguidores mais jovens, a compreensão desse cenário nativo como um universo idílico, onde o consumo da Ayahuasca pelos indígenas e mestiços é percebido como sagrado, puro, ideal. Imagens que revelam uma concepção romântica dos indígenas como bons selvagens. Entretanto, considero que essa interpretação atual seja fruto do processo de ressignificação em curso na religião especialmente a partir da expansão do Santo Daime para os centros urbanos do sul do Brasil e exterior e da conseqüente influência de diferentes matrizes culturais.

diferentes textos. Nesse sentido, para se compreender esse processo de ressignificação faz-se necessário analisar as configurações sociais e conceituais próprias do tempo em que surgiram, do espaço histórico em que se articulam a partir de um conjunto de práticas culturais.

Entendo a cultura como essa teia de significados que se ressignifica constantemente no diálogo entre as pessoas e os significados expressos na sua realidade social. Nesse sentido, a compreensão presente se apresenta como uma das leituras possíveis, atualizada e objetivada mediante a produção, apropriação, usos e práticas culturais diversas, historicamente determinadas.

Berger compreende que processo dialético fundamental de construção de sentidos consiste de três momentos principais denominados por ele de **exteriorização, objetivação e interiorização** (*op. cit.*, p. 16). Esse autor aponta que a existência humana é uma atividade intrinsecamente exteriorizante no sentido de que o homem confere continuamente um significado à realidade. Nessa perspectiva a sociedade, assim como a religião, é entendida como um conjunto de significados inteligíveis os quais são construídos para tornar a existência humana compreensível e significativa. Assim, dentro do processo dialético proposto pelo autor, a **exteriorização** é o momento onde significados humanos são atribuídos à realidade física.

Por meio da compreensão de Berger, percebo que a construção da idéia da Ayahuasca enquanto o veículo de um sacramento eucarístico assim como a elaboração das práticas e a constituição dos símbolos e preceitos doutrinários são produtos desse processo de exteriorização, de construção social de sentidos. Essa exteriorização, por sua vez, se situa no momento histórico vivido pelos seguidores, pelo fundador e pelos principais líderes. Nessa perspectiva, busquei ao longo da pesquisa reconstituir as condições sociais vividas pelo Sr. Irineu tanto na sua juventude no Maranhão entre 1890 e 1910, como na região Amazônica, após a sua migração, entre as décadas de 10 e 30, e, mais tarde, já durante o momento da constituição dos rituais da religião após a década de 30, na cidade de Rio Branco. Busquei em cada um desses momentos históricos, os elementos sócio-culturais que possam ter contribuído para a formação da religião e da bebida Santo Daime. Também, levantei a história, as matrizes e expressões culturais dessas sociedades que possam ter influenciado na exteriorização dos novos sentidos atribuídos à Ayahuasca assim como possam ter auxiliado

para a construção das práticas mais importantes da religião analisando, também, as condições históricas, sociais e culturais que estiveram presentes na construção das narrativas orais do Santo Daime. Para tanto dividi o conjunto das principais narrativas orais da religião em três momentos principais: as narrativas que falam da Ayahuasca dentro do contexto das práticas nativas amazônicas, os relatos que rememoram o encontro do fundador com a Virgem Maria na floresta e aqueles que constróem a idéia da bebida Santo Daime enquanto sacramento eucarístico cristão.

No entanto, enquanto um processo dialético e espiralar, à medida que os significados são atribuídos à existência cotidiana, eles vão ganhando a condição de uma realidade objetiva. Ou seja, segundo Berger (*op. cit.*, p. 16) são objetivados, perde-se a compreensão de que se tratam de exteriorizações humanas. A **objetivação** - segundo momento do processo dialético de construção de sentidos proposto pelo autor-, é a conquista por parte dos sentidos atribuídos à realidade de uma condição de facticidade exterior e distinta das pessoas que, em primeira instância, foram os responsáveis pela sua construção. No que diz respeito ao Santo Daime, e a outras religiões, a partir do momento em que os rituais, os símbolos e os princípios doutrinários são instituídos, por exemplo, eles adquirem uma realidade própria, com as quais os seguidores passam a dialogar. Ou seja, com o passar do tempo, as narrativas orais e as práticas que se fundam nos sentidos por elas objetivados, adquirem a condição de uma realidade objetiva, que, à luz da compreensão dos seguidores, parece independente das condições históricas e do processo dialógico e humano que lhe conferiu uma existência objetiva.

Isso se dá, por exemplo, na construção do significado cristão da bebida. Para os seguidores da religião a existência do Santo Daime enquanto veículo sacramental se relaciona à Virgem Maria da Conceição Imaculada. Segundo narrativas dos seguidores, os fundamentos doutrinários da religião, o nome da bebida, os símbolos e elementos ritualísticos se constituíram por meio de instruções recebidas pelo fundador da própria Virgem Maria com a qual ele teria se encontrado ainda na década de 10 em suas primeiras experiências iniciáticas com a bebida. No entanto, como pude levantar ao longo da pesquisa, dentro dos processos de iniciação xamânica com a Ayahuasca ,presentes em diferentes tradições indígenas da região amazônica, é comum que os curandeiros se encontrem com entidades espirituais em seu período de aprendizado. Assim, a compreensão da existência de um encontro com a Virgem

Maria aponta, por exemplo, para a importância da cultura na construção do significado das experiências vividas pelo fundador ao mesmo tempo em que revela, como demonstro a partir da reconstituição de sua trajetória de vida, as condições históricas desse significado especialmente pelo fato de sua juventude ter sido marcada por uma vivência cristã no interior do estado do Maranhão.

No entanto, à medida que as narrativas que falam da vida do fundador foram sendo repassadas de geração a geração, os significados foram se reconstruindo. Observei que esses relatos foram apresentando, gradativamente, um significado cada vez mais simbólico, adquirindo, inclusive, a condição de mitos-fundadores como demonstro no capítulo 4.

Essa idéia também é defendida pelo antropólogo Mathew Meyer (2003), que considera a história do Santo Daime inserida dentro das transformações culturais, econômicas e sociais que se processaram na região amazônica entre a metade do século XVIII e o início do século XX. Nesse momento houve uma grande migração de nordestinos para essa região para trabalhar na extração do látex (fato que será analisado em detalhes no terceiro capítulo dessa pesquisa). Segundo Meyer (*idem*, pp. 1-19) as narrativas orais presentes no Santo Daime fazem referência a esse momento histórico e apresentam elementos que fazem uma referência a realidade vivida pelos seringueiros no seu contato com a cultura e a realidade amazônica. Por isso, as narrativas que descrevem as experiências iniciais do Sr. Irineu, expressam uma vivência comum a outros seringueiros que entraram em contato com as práticas indígenas entre as quais se encontra o consumo da Ayahuasca. No entanto, como Meyer demonstra, à medida que a religião foi se expandindo para restante do Brasil e exterior, as narrativas foram perdendo seu contexto histórico original, ganhando uma expressão simbólica e mítica. Dessa maneira, as narrativas foram sendo reconstruídas de acordo o momento histórico, a cultura, os valores e costumes dos adeptos de diversas origens se juntaram à religião. É o que demonstro no quarto capítulo.

Assim, a partir do momento em que as narrativas orais adquirem essa condição de objetividade, os seguidores passam a dialogar com o seu conteúdo por meio de sua vivência histórica presente, re-elaborando seu sentido a partir de suas experiências atuais. Esse processo de reelaboração dos sentidos, objetivados em práticas e representações, é chamado por Berger (*op. cit.*, p. 16) de **interiorização**, constituindo-se no terceiro momento de

construção dialética proposto pelo autor. Na interiorização, a realidade objetiva é re-apropriada pelas pessoas e transformada, novamente, por meio de um diálogo interior com o conteúdo objetivado em novas estruturas da consciência subjetiva. Esta, por sua vez, voltará a exteriorizar novos sentidos para a realidade, dando prosseguimento à construção dialética da sociedade.

Assim, na concepção de Berger, a realidade subjetiva depende de um constante diálogo entre as pessoas e a realidade objetiva. Ou seja, a realidade subjetiva se alicerça no “tênue fio da conversação”, na interação com os conteúdos objetivados, no diálogo entre as pessoas e elementos da realidade que sejam significativos para o indivíduo. Nesse sentido, tanto as estruturas macro-sociais como a religião como as biografias individuais são igualmente forjadas dentro desse processo dialético e ganham significado no diálogo que estabelecem com o seu tempo.

No Santo Daime, esse processo de constituição de significados é muito evidente e marcante, especialmente no tocante aos hinos da religião. Ao ingerir o Santo Daime, as pessoas cantam estes hinos. Ao cantá-los sob o efeito psicoativo da bebida as pessoas fazem uma releitura do seu significado partindo de sua vivência presente e de sua condição psicológica individual. Estabelecendo um diálogo com esse conteúdo, constrói-se uma leitura particular da vivência psicoativa com a Ayahuasca no contexto da religião, ao mesmo tempo em que se constrói uma leitura conteúdo exposto nos hinos, condicionada pelo presente. Esse diálogo interior que se estabelece entre as pessoas e os hinos também subsidia o surgimento de novas compreensões sobre os princípios doutrinários que são, então, objetivados em novos hinos. Quando esses hinos são cantados consolida-se seu processo de objetivação. Seu conteúdo ganha uma “facticidade”, uma condição de realidade objetiva que, dentro do processo dialético de construção social de sentidos, contribuirá para a formação da religião.

No entanto, esse processo também se evidencia dentro do conjunto mais amplo de outras narrativas orais, que descrevem a história do Santo Daime. De maneira mais ampla, à medida que a religião foi se espalhando, os sentidos originais atribuídos aos rituais, às narrativas mais importantes, aos símbolos e à própria bebida psicoativa foram sendo ressignificados e algumas práticas, reelaboradas.

Essa condição fica bem clara, por exemplo, no processo de santificação da bebida, na constituição do seu significado enquanto veículo sacramental cristão, enquanto representação do corpo e do sangue de Cristo, como um ser divino, com a capacidade de ensinar aqueles que dela comungam. Conforme mencionei anteriormente, a bebida foi batizada inicialmente³³ como Daime pelo fundador. No entanto, com o passar do tempo, a partir da disseminação de narrativas que falam de curas, bênçãos e feitos miraculosos que aconteceram entre os seguidores por meio do Daime, foi se formando uma nova compreensão sobre o nome da bebida, que passou a ser conhecida como Santo Daime.

Outro exemplo de ressignificação diz respeito ao nome do conjunto de hinos deixado pelo fundador. Segundo a Sra. Percília Matos da Silva, zeladora³⁴ do hinário do Sr. Irineu, o título deixado por ele para o seu hinário foi “O Cruzeiro”. No entanto, com o passar do tempo, mediante o diálogo, especialmente, com os próprios hinos do fundador, formou-se a compreensão de que esse hinário também poderia ser chamado de “Cruzeiro Universal”, expressão presente, por exemplo, no próprio hinário do Sr. Irineu, no hino 97, intitulado “Centenário”, que diz: “(...) *Completei um centenário, no Cruzeiro universal...*”. Também, observei em minha vivência na religião, o hinário o “O Cruzeiro” ser chamado de “Santo Cruzeiro”, expressão que remete à compreensão compartilhada entre os seguidores de que os hinos deixados pelo fundador são santos, o que mais uma vez, exemplifica o amplo processo de ressignificação presente na constituição de diferentes significados do Santo Daime.

Por tudo isso, considero que o processo de reconstrução dialética dos sentidos foi o mecanismo primordial que permitiu que a bebida Ayahuasca adquirisse seu sentido atual no contexto da religião. Nesse sentido, o objeto dessa pesquisa também envolve a dinâmica que fundamenta, na atualidade, a renovação das práticas e dos significados associados à bebida.

³³ De acordo com as narrativas com que tive contato, não se sabe ao certo quando foi que a bebida passou a ser conhecida como Santo Daime. No entanto, tendo em vista o grande número de relatos que falam de curas recebidas durante o período em que o fundador esteve à frente da religião, considero que esse processo tenha se iniciado antes da década de 70. Trato desse tema com mais profundidade no quarto capítulo.

³⁴ Na cultura do Santo Daime, existe, de um modo geral, uma pessoa encarregada pela manutenção de um hinário, conforme fora originalmente recebido. São chamadas de “zeladores” e comumente escolhidas pelos “donos” dos hinários por sua capacidade de memória, participação na religião e conhecimento do hinário em questão. Os zeladores dos hinários cumprem, portanto, o papel de preservar a memória oral do grupo.

No entanto, entre os daimistas, esse processo de reconstrução de sentidos e reelaboração das práticas é entendido de duas maneiras. Para alguns praticantes, essas transformações são percebidas como consequência da idéia de que a “doutrina é viva”. Ou seja, existe a percepção, compartilhada entre alguns seguidores, de que a religião existe “nas pessoas”, que ela existe no entendimento e na vivência presente daqueles que a compõe num determinado momento. Por outro lado, tal compreensão também se fundamenta a partir da percepção de que existe uma continuidade legítima com o passado que se manifesta através das lideranças atuais da religião, percebidas como legítimas em relação ao fundador, e também numa tentativa de preservar o que se considera fundamental dos ensinamentos do Sr. Irineu. Já para outros adeptos, apenas as práticas, hinos e instruções deixados pelo fundador podem ser considerados válidos, devendo ser preservados da maneira como foram deixados por ele.

Por um lado, a compreensão de que “a doutrina é viva” revela que existe a percepção de que a religião está inserida numa realidade histórica, social e cultural, por aqueles que dela participam. Dentro dessa visão, reputa-se ao Daime e às compreensões adquiridas nas experiências psicoativas atuais com a bebida, uma autoridade significativa que pode reconduzir as ações dos participantes e levar a uma releitura do significado dos preceitos doutrinários e das práticas da religião. Filosófica e doutrinariamente, essa idéia se fundamenta e se legitima, na religião, por meio de uma fé que essas pessoas têm nas orientações e *insights* recebidos pelos adeptos, especialmente pelos líderes da religião, durante os rituais com o Daime. No entanto, dentro da perspectiva histórica em que desenvolvo essa pesquisa, a ressignificação e a construção social da religião são entendidos como fenômenos inerentes à sua existência histórica. Nesse sentido, a religião “é viva” não porque ela pode se transformar mediante a orientação recebida por pessoas legitimadas pelo grupo mas porque tem uma natureza em formação, portanto, em constante transformação, que pode se manifestar de maneira mais evidente, por exemplo, na constituição de um novo ritual, ou de maneira mais sutil numa mudança na compreensão compartilhada pelos seguidores sobre determinado tema, sobre suas práticas, símbolos e veículos sacramentais. Fato evidente, por exemplo, na própria ressignificação da bebida, analisada ao longo dessa tese.

A idéia de que se pode aprender com o Daime está expressa, por exemplo, nas palavras da Sra. Adália de Castro Grangeiro, filha do Sr. Antônio Gomes um dos discípulos mais antigos do Sr. Irineu e atual dirigente de um centro daimista nos arredores de Rio Branco. Ao ser

indagada sobre a possibilidade de se receber orientações da própria bebida esta senhora respondeu: “*Depende do trabalho da pessoa. Se a pessoa trabalhar seguindo na linha direitinho como ele (o fundador) ensinou, tem o merecimento de receber a orientação*”³⁵. Entretanto, a possibilidade de se aprender com o Daime está condicionada à própria compreensão do que ele é. De um modo geral, independentemente da posição que os adeptos adotem em relação a mudanças na religião, pude observar que o Santo Daime é percebido como uma bebida que tem poderes inacreditáveis, na qual se manifesta um ser divino, identificado como o próprio Mestre Irineu. Essa idéia está presente no relato do Sr. Edson Araújo da Silva sobre o Santo Daime.

“É o próprio Mestre, é Nossa Senhora Conceição... protetora do trabalho, do nosso Mestre. Porque dentro dele, num só, tem um mensageiro, tem o nosso Mestre. Que ele mesmo dizia pra nós: Eu sou o Daime e o Daime sou eu, palavra dele” (entrevista, maio/2007, Rio Branco – AC)

Assim, a compreensão de que o Mestre está no Daime e que se pode aprender com ele e receber instruções legítima, de certa maneira, a compreensão de que a “doutrina é viva”, passível de sofrer transformações ao longo do tempo, mediante *insights* alcançados com a ingestão do Santo Daime.

No entanto, mesmo que a grande maioria dos adeptos considere o Daime como um ser divino, identificado com o próprio Mestre Irineu, e até mesmo considerem a possibilidade de se receberem instruções por meio da ingestão da bebida, nem todos consideram que isso seja suficiente para que sejam, por exemplo, elaborados novos rituais com a bebida, ou até mesmo, que sejam incluídos elementos diferentes nos rituais estabelecidos pelo fundador. Como demonstrou Bourdieu (1992), há um controle social dessas interpretações, reelaborações e acréscimos. Se por um lado, compartilham da compreensão de que o Mestre é o Daime e está Nele, de que todos têm acesso a esse ser e, portanto, dispõe igualmente da possibilidade de receber instruções desse ser divino, quando surgem novas interpretações e reelaborações elas passam por um processo de legitimação social. Por suas vez, esse processo revela a existência de um campo de forças dentro da religião, de um conjunto de posições hierárquicas e de uma rede de tensões políticas e disputas de poder inerentes à constituição dos campos religiosos.

³⁵ Entrevista, maio/2007, Rio Branco - AC

Assim, apesar de o acesso ao Mestre ser, de certa maneira, igualmente franqueado a todos os adeptos, as instruções recebidas pelos dirigentes, por exemplo, são mais valorizadas e mais prontamente legitimadas pelos seguidores. Dessa maneira, é possível perceber no cotidiano da religião que o processo de resignificação, de reelaboração e até mesmo da constituição de novas práticas também podem ser entendidos como processos políticos e ideológicos. Dentro de sua dinâmica, eles legitimam e sancionam um determinado capital simbólico composto de regras, crenças, práticas manifestadas por pessoas que assumem diferentes posições hierárquicas no grupo. Dentro desse processo, algumas pessoas assumem uma posição hierárquica dominante e passam a deter o “capital simbólico” daimista, legitimando sua autoridade por meio de uma interpretação específica da história, das narrativas orais, pelo domínio das técnicas de produção e distribuição da bebida, enfim, por um conjunto de ações que legitimam a sua posição dominante na religião. Essa dinâmica social, essa economia de trocas simbólicas foi estudada por Bourdieu (1993, pp. 27-79), que a considera uma parte inerente à constituição do “campo religioso”, que pode ser definido como o campo de forças em que se dá a construção social da religião.

Para Bourdieu (*idem*, p. 89), um campo - seja ele religioso, político, artístico - é um espaço social estruturado por meio de diferentes posições, com propriedades particulares, cuja dinâmica depende dessas posições para a sua manutenção, independentemente de quem as ocupe. Segundo Bourdieu, a gênese do campo religioso remete ao processo de aparição e desenvolvimento das cidades na Idade Média, quando desapareceu a relação imediata e plástica com as forças naturais e se estabeleceu uma relação racionalista, que passa a buscar o “sentido” da existência. Esse processo fomentou a constituição tanto de um “corpus” estruturado de conhecimentos secretos, raros, como de instâncias especificamente organizadas para difundir “bens religiosos”, ou capital simbólico, acontecendo ainda um processo de moralização das práticas e representações religiosas. Nessa pesquisa, compreendo campo religioso daimista como o espaço social onde se estruturam os rituais e se estabelecem as funções e posições necessárias à manutenção de suas práticas.

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

Bourdieu (*idem*, pp. 89-90), afirma que o dominante é o conjunto de pessoas que detém o capital simbólico específico do campo, composto de regras, crenças, técnicas, conhecimentos, história, hierarquia. Ao fazer uso desse capital simbólico, o dominante busca manter-se no poder, fundamentando sua autoridade nesse capital simbólico, tendendo à defesa da ortodoxia e procurando excluir os recém-chegados, que, por sua vez, adotam estratégias de subversão - as da heresia. Bourdieu mostra que existe uma divisão social do trabalho na dinâmica do campo religioso ressaltando a posição dos “sacerdotes”, entendidas como aquelas pessoas legitimadas com autoridade pelo grupo dominante, em oposição à dos “profetas” que representam a força carismática e herética de novas posições ideológicas dentro de um campo religioso.

Historicamente, o corpo sacerdotal do campo daimista pode ser identificado como as lideranças da religião, especialmente as que compartilham da proposta de manter a doutrina “imutável”, fundamentando sua autoridade, primordialmente, na busca ideal da manutenção das práticas e preceitos constituídos pelo fundador. Ainda de acordo com Bourdieu (*idem, ibidem*), a autoridade do profeta deve sempre ser conquistada, no conjunto de um determinado estado de relação de forças. Os sacerdotes, entretanto, dispõem de autoridade de função, que dispensa conquista, que é continuamente confirmada em virtude do fato de sua autoridade ser legitimada pela função, pela posição que ocupam no campo religioso. Nas palavras de Bourdieu:

“o profeta opõe-se ao corpo sacerdotal da mesma forma que o descontínuo ao contínuo, o extraordinário ao ordinário, o extracotidiano ao cotidiano, ao banal, particularmente no que concerne ao modo de exercício da ação religiosa, isto é, à estrutura temporal da ação de imposição e de inculcação e os meios a que ela recorre”. (1993, p. 89)

No campo religioso daimista, é possível considerar o Sr. Sebastião Mota de Melo como tendo, inicialmente, assumido a função social de profeta, na medida em que questionou a ordem vigente de seu tempo por meio de revelações recebidas da realidade espiritual e do próprio Daime, segundo as narrativas orais presentes na religião. Também é interessante observar que alguns seguidores da religião consideram o Sr. Sebastião uma reencarnação de São João Bastista, também profeta. Idéia que se evidencia em alguns hinos recebidos por ele com destaque para o hino mensagem do hino 28 – “Sou Eu”, do hinário “O Justiceiro”, recebido e

cantado pelo Sr. Sebastião dentro de um ritual de hinário na presença do Sr. Irineu. Nele, o Sr. Sebastião se revela como sendo São João e o Sr. Irineu como Jesus:

“(...) A minha Mãe é tão formosa
E do meu Mestre também é
Ele é filho de Maria
E eu sou filho de Isabel...”

Imbuído da ideologia da revelação, da inspiração e da missão espiritual, legitimado por seus seguidores como um profeta, como reencarnação de São João Batista, o Sr. Sebastião conduziu seus adeptos para o interior da floresta amazônica. Com isso abriu, inclusive, a possibilidade, de outras práticas serem legitimamente incorporadas ao Santo Daime, contribuindo, dentro da dinâmica mais ampla da religião, para a sua formação. Por outro lado, com o passar do tempo, o Sr. Sebastião passou da condição inicial de profeta, ou seja, daquele que questiona a ordem vigente, para a de sacerdote, de mensageiro legítimo da ordem vigente, na medida em que se transformou, também por meio de seus sucessores, no grande agente de expansão e consolidação da religião fora do estado do Acre, por meio do surgimento de vários centros filiados ao CEFLURIS no Brasil e no mundo.

Assim, a compreensão da doutrina como sendo “viva”, ou seja, passível de transformações, coexiste, portanto, com outro entendimento, compartilhado por parte dos seguidores, de que apenas as práticas e sentidos constituídos pelo Sr. Irineu são válidos e devem, nesse sentido, ser preservados da maneira como foram construídas. Mas o esforço saudável em manter as práticas, os rituais e os hinos conforme foram deixados pelo fundador também se manifesta entre os que, ao longo de sua história, contribuíram para a sua configuração atual, instituindo, inclusive novos rituais. Esta idéia está expressa, por exemplo, no hino recebido pelo Sr. Alfredo Gregório de Melo, atual líder espiritual do CEFLURIS, que diz: “(...) *Seguir realmente a doutrina; e não alterar nenhum til (...)*”. No entanto, a busca pela “manutenção das origens” também contribui para a intolerância religiosa diante de reelaborações fundamentadas na idéia da doutrina enquanto sendo algo “vivo”.

Essa postura crítica em relação ao novo está alicerçada numa busca ideal, realizada pelos que compartilham dessa visão das “origens”, da “doutrina verdadeira” que é identificada com os ensinamentos e as práticas deixados pelo Sr. Irineu em vida. Essa postura ortodoxa

fundamenta sua autoridade e busca manter-se no poder por meio dessa mesma compreensão da religião como algo imutável, desconsiderando o processo intrínseco de reelaboração de sentidos que acontecem ao longo da história por meio da interação de diferentes culturas e das releituras elaboradas constantemente por novos adeptos. Assim, algumas vezes, as diferentes compreensões sobre o que seja a religião têm gerado tensões dentro do amplo conjunto de organizações que fazem uso do Santo Daime e que se consideram, cada qual sob o seu ponto de vista, “ramas” legítimas da árvore plantada pelo Sr. Irineu.

A compreensão da religião como uma construção humana, histórica e social, tal como proposta por Berger (2004) revela que as práticas humanas são influenciadas pelo tempo em que são produzidas, ou seja, que elas são, a cada instante, recriadas. Dentro dessa compreensão, não há como os rituais do Daime, necessariamente, permanecerem inalterados desde a época do fundador da religião, mesmo que fossem repetidos o mais fielmente possível conforme as orientações do Sr. Irineu, posto que o presente sempre conduz a uma necessária releitura do passado.

Além de Berger (2004), adere a esta compreensão Pierre Sanchis, outro estudioso das religiões. Segundo esse o autor, o campo religioso constrói-se e reconstrói-se continuamente nas ações entremeadas das diversas instituições e agrupamentos que o compõe (1995, p. 81). Para ele, a dinâmica atual presente na constituição das religiões, tanto emerge como se assenta no passado histórico. Ou seja, no passado está a fonte do presente e do futuro, uma leitura benjaminiana da história (BENJAMIN, 1989). Sanchis refere-se a esse processo de construção social e histórica das religiões como uma atividade que envolve, ao mesmo tempo, a manutenção de “*remanescências teimosas e criativas do passado*” e a emergência de características “*inovadoras e transformadoras da realidade*” (SANCHIS, 1995, p. 81). Assim, concordo com o autor e entendo que as transformações simbólicas da Ayahuasca no contexto do Santo Daime, bem como de todo o conjunto de modificações e acréscimos na religião, ao longo dos anos, podem ser compreendidas como parte da dinâmica inerente ao campo religioso³⁶.

³⁶ Sobre essa questão da resignificação dos traços culturais, Câmara Cascudo, em várias de suas obras, especialmente em “Literatura Oral no Brasil” (2006), após longa pesquisa sobre as tradições culturais brasileiras, aponta que as lendas, as histórias de origem indígena, africana ou portuguesa, quando contadas hoje, são recriadas com a fauna brasileira urbana do presente, embora conservem os traços de sua cultura de origem.

Na minha compreensão, tanto a percepção da doutrina como sendo “viva”, ou seja, passível de reelaborações, como aquela de que postula que apenas as práticas deixadas pelo fundador são válidas expressam - em última instância - diferentes normativas controladoras do sagrado, diferentes ordenamentos significativos possíveis de uma religião que falam e revelam, por sua vez, a dinâmica ideológica e política presente no campo religioso daimista. Para Bourdieu (1993, p. 89), os sistemas simbólicos tais como o da arte, da religião e da língua são veículos de poder e de política. Nesse sentido, a religião cumpre uma função de conservação da ordem social, contribuindo para a legitimação do poder de um determinado grupo de pessoas em detrimento a outras por meio da difusão de determinados princípios que estruturam o pensamento e a percepção do mundo (BOURDIEU, 1992, pp. 31-33).

No que diz respeito ao Santo Daime, percebo que esse campo religioso daimista foi se constituindo com características próprias dentro do conjunto de outras expressões religiosas que compõe o campo religioso brasileiro. Nesse sentido, a progressiva institucionalização das práticas e a formalização dos papéis exercidos por diferentes pessoas no âmbito da religião podem ser percebidos como elementos-chave na configuração desse campo daimista. Por outro lado, a presença, na atualidade, de diferentes normativas sobre a religião fala da dinâmica das relações de poder entre diferentes visões sobre a religião Santo Daime. A existência de tensões revela, por sua vez, aspectos políticos e disputas de poder, que se alicerçam em diferentes visões sobre o que seja a religião e em diversas maneiras de se manipular o capital simbólico presente no campo daimista a favor da legitimação dessas normativas.

Mesmo que essas normativas sejam aparentemente antagônicas, os limites entre essas duas concepções sobre religião são tênues, especialmente pela existência da compreensão compartilhada entre a maioria dos seguidores, de que o Mestre é o Daime e pelo fato de o próprio Sr. Irineu ter implantado, ao longo da sua vida, várias mudanças na religião. Tais considerações apontam claramente, por exemplo, para os aspectos políticos envolvidos na continuidade da religião, especialmente no que diz respeito à legitimação das lideranças atuais do Santo Daime. Apesar de a posição favorável à manutenção das práticas de acordo com o estabelecido pelo fundador ser aparentemente mais normativa, e investir-se de autoridade por meio da tentativa de manutenção da origem, a opinião que acolhe “novidades” na religião, também é igualmente normativa e fundamentada num campo de forças que permite a

legitimação apenas de determinadas transformações na religião. Nesse sentido, a busca da “manutenção das origens”, por exemplo, revela uma tentativa de alicerçar a autoridade presente dos líderes da religião numa tentativa permanência do passado.

Assim, nessa normativa do sagrado, a autoridade presente se alicerça nas construções míticas-fundadoras constantes na oralidade. Por essa via, fica obscurecida a condição de que todo retorno ao passado envolve necessariamente uma releitura a partir de um determinado ponto de vista presente. Já a percepção do Santo Daime como “doutrina viva” se alicerça numa normativa que legitima as lideranças atuais da religião por meio do reconhecimento das ações presentes como uma continuidade legítima do passado. Por sua vez, essa normativa investe as pessoas tanto de poder como de responsabilidade social por suas ações presentes.

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

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

No Santo Daime, tal pode ser percebido, atualmente, na presença de diferentes grupos e organizações que fazem uso da bebida e também nas diferentes normativas, já analisadas, sobre a religião. Alguns centros, como os filiados ao CEFLURIS, por exemplo, admitem a associação de práticas de incorporação mediúnica em seus trabalhos. Outros, como os adeptos

filiados à proposta doutrinária do Alto Santo, não consideram essa possibilidade. Por outro lado, ainda se verifica, no presente, o surgimento de novas práticas com a bebida, especialmente nos centros urbanos do sul do país, onde se associam práticas terapêuticas e conhecimentos como o xamanismo, estudos esotéricos de diferentes linhas além de outras correntes de pensamento afinadas com o movimento “new age”³⁷.

Por outro lado, a existência de compreensões semelhantes entre os seguidores que buscam a “manutenção do passado” e aqueles que consideram a “doutrina viva” revela que também existe uma unidade que perpassa e ultrapassa as diferenças e as polarizações entre as normativas sobre a religião. Essas continuidades sugerem a existência de uma unidade que vai além da diversidade e apontam para a necessidade de uma atitude de respeito pelas diferenças. Por outro lado, são elementos que corroboram a idéia de que os desafios vividos no Santo Daime se inserem conjunto de transformações mais amplas em curso no campo religioso pós-moderno.

Na compreensão de Sanchis (1995), a crescente incidência intercâmbio, dentro do campo religioso contemporâneo, de atitudes, práticas e conceitos religiosos - dinâmica comumente associada à idéia de sincretismo, tende não apenas a acontecer no âmbito de formações pontuais, mas parece orientar todo o campo religioso. Por outro lado, Sanchis (1995, p. 90) também observa a crescente adoção, dentro do campo religioso cristão, de referências extracristãs, em grande parte vindas do Oriente ou de antigas tradições esotéricas, fato que se observa também no âmbito do campo daimista. A partir do ponto de vista de Sanchis, na atualidade, o sincretismo tem sido entendido não como um “desvio”, ou alteração de um padrão vigente, mas antes como uma “moldura”, um horizonte de definições identitárias religiosas que se encontram, na pós-modernidade, em constante processo de constante transformação e redefinição, mediante o diálogo de diversas influências culturais.

Assim, no que diz respeito ao Santo Daime, considero que as transformações que se processaram na religião, tanto são fruto da dinâmica política e da economia de trocas simbólicas, inerente ao campo religioso, conforme explicitado por Bourdieu (1993), como também se devem ao conjunto de influências presentes na contemporaneidade, descritas por

³⁷ Sobre o tema de novas práticas com a Ayahuasca nos centros urbanos ver Labate (2004).

Sanchis (1995). Para ilustrar essas questões, ainda analisarei brevemente a constituição de práticas mediúnicas com o Santo Daime e a experiência com outras substâncias psicoativas que ocorreram na religião a partir da década de 70.

Enquanto o Sr. Irineu estava à frente da religião, não existiam práticas mediúnicas no Santo Daime. No entanto, por volta da década de 50, o Sr. Irineu ofereceu a possibilidade a um discípulo seu, o Sr. Daniel Pereira de Matos, de fundar outra linha de trabalhos espirituais com o Daime. A religião decorrente desta permissão dada pelo Mestre ficou conhecida como Barquinha, cujos trabalhos espirituais são voltados, essencialmente, à caridade espírita, através da incorporação mediúnica de entidades para o atendimento de pessoas necessitadas. O surgimento da Barquinha demonstra, na minha compreensão, o assentimento do fundador e uma confirmação da possibilidade desse tipo de trabalho mediúnico com o Daime. Por outro lado, recolhi alguns relatos que falam de experiências vividas pelo Sr. Irineu que podem indicar que, em nível pessoal, ele também teve contatos com espíritos. Sobre esse tema, seus discípulos lembram-se de ele ter proferido palavras em língua (sic) Tupi-guarani durante um ritual de Concentração na década de 60, o que tanto pode revelar conhecimento linguístico adquirido pelo fundador em suas vivências na floresta, como podem indicar que, em momentos especiais, ele também permitiu a manifestação de espíritos em seu corpo. Sobre esse tema, a Sra. Altina também lembra outras vivências do Sr. Irineu que podem ser indício de seu contato mediúnico com espíritos:

“Às vezes eu me acordava (no meio da noite) e devido eu ser de Belém, e aqui ter pouca casa, mais mato assim perto ... eu tinha medo que só... Mas eu escutava, escutava, escutava e sentava na cama... e só escutando o Mestre conversando. O Mestre conversava, conversava, conversava, eu ficava prestando atenção, com quem é que ele conversava eu não via ninguém. Eu só via que ele falava aquela linguagem assim, que eu não entendia nenhuma palavra... Ele sentava na cama, no colchão... Ele tava sentado e conversando como se estivesse conversando com pessoas... E eu ficava querendo saber... querendo ver... mas não via ninguém. Era assim, você sentia aquele movimento como se tinha gente ali sabe? (...) Muitas vezes eu olhei lá que ele tava naquele quarto mais embaixo (...) às vezes o cigarro (na mão) ... e conversava e conversava... *‘Meu Deus quê que aquele velho tanto conversa?’*”

Isabela – Em outra língua ou em português mesmo?

Sra. Altina – Parece que tava falando com índio. Era aquelas conversa que eu não entendia nada, sabe... Tinha hora que ele falava forte assim. Eu também não era muito curiosa não passava pela cabeça (perguntar o que era aquilo) e pronto.” (entrevista, maio/2007, Rio Branco – AC)

Assim, é possível perceber que, mesmo não instituindo práticas mediúnicas nos trabalhos do Santo Daime, é provável que, em nível pessoal, o Sr. Irineu tivesse contato com diferentes espíritos. Entretanto, a incorporação de práticas mediúnicas em alguns rituais da religião pode ser considerada fruto das vivências pessoais do Sr. Sebastião Mota de Melo em sua juventude, assim como do conjunto de experiências vividas pelas pessoas que o acompanharam em sua mudança para a Colônia 5.000.

A história de vida do Sr. Sebastião revela que, desde criança, ele já tinha sonhos premonitórios e contato com diferentes espíritos. Suas palavras falam um pouco dessas experiências místicas. O relato a seguir descreve as experiências mediúnicas e proféticas vividas por ele. Ela foi recolhida por seu discípulo, o Sr. Alex Polari de Alverga, que escreveu um livro em que transcreve suas preleções.

“Eu, desde o meu nascimento que vim cheio de doença. Eu não tinha saúde. E vinha vivendo sempre, sempre desta maneira. Daí começou umas vozes que chegavam onde eu estava, me mostrando uma coisa exata. Era como uma pessoa que dizia pra mim que ia chegar. Eu corria e contava pra mamãe. Mas ela não ligava. Com a idade de oito anos, eu tive um sonho. Lembro como se fosse hoje: eu estava no meio das matas e só tinha uma clareira, um limpo. Eu estava só, lá longe. Chapéu na cabeça, uma roupa que me lembro bem. Aí, quando começou o fogo na mata, e vinha aquela zoada medonha, eu via a lingüeta do fogo que foi me arrodando e queimou tudo. Não ficou nada. Só ficou o lugar que eu estava. Eu estava só. E hoje eu me acho aqui.

A minha vida lá no Amazonas, de 15 anos em diante, era ver visão da água, do mar e do Astral. Mas nada daquilo eu compreendia. Porque era como se fosse de um sonho. E depois chegou a um ponto da voz me dizer as coisas. Mas eu não ligava pra ela. Só teimava. E as coisas iam acontecendo. Se me diziam, eu respondia: “*Que nada!*”, como um teimoso. Mas sempre terminava acontecendo. Logo eu via o resultado. Até que foi indo, foi indo, eu comecei a atuar, dizendo como era o Astral, entrando na floresta, entrando nas águas e de conformidade com cada uma delas, eu tinha as visões. Com o tempo, quando eu comecei a trabalhar em espiritismo a *coisa* manifestou-se mais clara. E uma voz começou a me chamar. Vinha com uma luz acesa. Era sempre à noite. Chegava e me chamava: “*Bastião!*” E eu respondia: “*Opa, o que foi?*” Aí a luz apagava, e a voz também.

A voz mostrava tudo e também acusava tudo quanto é erro que eu fazia. Comigo foi assim. E passei baixinho para poder conhecer o Céu e a Terra! Passei baixo, desde a hora que cheguei para vir encarnar. Mas graças a Deus, conheço o Astral, a Terra, o Mar. Para poder te dizer: Eu sou o que o Criador É.” (ALVERGA 1998, pp.55-56)

Na década de 40, o Sr. Sebastião conheceu um senhor de tez negra, chamado por ele de Mestre Osvaldo, que o iniciou nos trabalhos mediúnicos, quando então ele passou a atender os doentes do Seringal Adélia e de regiões vizinhas. Nesses trabalhos, ele incorporava diferentes espíritos entre os quais os narradores destacam o Professor Antônio Jorge, o Doutor Bezerra de Menezes e a parteira Maria Amélia.

Mais tarde, na década de 60, morando em Rio Branco com sua família, o Sr. Sebastião deu prosseguimento a esses trabalhos. Até que, segundo os narradores, em 1965, logo após o seu ingresso na religião Santo Daime, os espíritos disseram ao Sr. Sebastião se afastariam dele por 10 anos. Então, em meados da década de 70, já líder comunitário da Colônia 5000, o Sr. Sebastião retomou os trabalhos espíritas que passam, então, a ser realizados com o Daime iniciando com isso a execução de rituais mediúnicos na religião.

Já na década de 80, intensificaram-se as práticas mediúnicas no contexto das igrejas filiadas à proposta doutrinária do Sr. Sebastião, especialmente depois da expansão da religião para o sul do país, quando pessoas filiadas à Umbanda ingressaram na doutrina, fato que reforça os argumentos de Sanchis (1995) que observa o sincretismo³⁸ como parte da dinâmica do campo religioso contemporâneo.

Atualmente, outras influências religiosas e filosóficas se fazem presentes de maneira bastante pontual na religião, sendo frequentes os trabalhos de xamanismo, estudos esotéricos, assim como a aliança com outras linhas de trabalhos espirituais que utilizam outras plantas psicoativas, como o Peiote, por exemplo. No entanto, mesmo que esses sincretismos sejam pontuais, revelam haver uma inserção do Santo Daime na dinâmica do campo religioso contemporâneo, onde se verifica uma certa tendência à expressão individual e personalizada das religiões. Esta permeabilidade e conseqüente intercâmbio entre diversas tradições e correntes de pensamento, geram um pluralismo religioso típico da expressão religiosa contemporânea, conforme propõe Sanchis (1995).

³⁸ Parto do conceito de sincretismo, conforme elaborado por Sanchis, para quem o sincretismo trata-se, genericamente, do encontro de universos simbólicos diferentes, de um processo muito geral, que faz cada grupo se redefinir constantemente em função do encontro com outros grupos, podendo ser compreendido, portanto, como uma estrutura genérica que preside dinamicamente qualquer encontro de culturas ou de religiões. “Nesse sentido o sincretismo deixa de ser uma diferença relativa à norma e passa a constituir-se na moldura de definições identitárias em processo de transformação, sempre que as relações entre grupos sociais, indivíduos e/ou instituições tomam novas figuras” (SANCHIS, 1995, p. 96)

Por tudo que foi exposto, compreendo que a incorporação de novos sentidos e práticas à religião, propostas pelo Sr. Sebastião e seus seguidores, tanto são fruto da dinâmica do campo religioso contemporâneo como fazem parte do processo de formação sócio-cultural contínua da religião.

No entanto, dentro da religião, essas “novidades” como a realização de trabalhos mediúnicos ou a execução de rituais xamânicos com a bebida, se legitimam em relação à proposta doutrinária do Sr. Irineu, por meio de referências a fatos ocorridos ao longo história de vida do fundador e da religião, como através do conceito de ecletismo evolutivo. Segundo Alberto Groisman, antropólogo que estudou a questão: *“Ecletismo, neste caso, é muito mais um conjunto de valores do que uma escola de pensamento. Este conjunto de valores tem como base essencial a aceitação de tradições espirituais diversas na busca espiritual com o Daime.”* (1999, p. 46). De acordo com o autor, a idéia de ecletismo evolutivo surge na religião como “forma de representar e justificar a convivência entre diversos sistemas cosmológicos: a umbanda, o esoterismo, o espiritismo kardecista e outras, na cosmologia grupal” (*op.cit.*, p. 46). Esse conceito é tão fundamental para os daimistas que compartilham dessa normativa, que o termo eclético está registrado na denominação da igreja formalizada pelo Sr. Sebastião – Igreja do Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra e, por consequência, também está presente em todos os núcleos e igrejas vinculados a ela.

Assim, ao refletir sobre a dinâmica própria do campo religioso contemporâneo e a constituição atual do Santo Daime, observo que, tanto a abertura para o sincretismo como o recrudescimento da posição que busca, de alguma forma, a manutenção exclusiva do conjunto de práticas estabelecidas pelo fundador, são normativas que se inserem na própria dinâmica paradoxal do campo religioso pós-moderno. Nesse sentido, as tensões entre os daimistas que se declaram abertamente permeáveis a novas influências culturais e aqueles que optam por experimentar uma vivência da religião nos moldes deixados pelo fundador são condizentes com o processo atual de construção dialógica, social e histórica da religião no conjunto mais amplo das transformações em curso na expressão religiosa contemporânea e suscitam e conclamam a todos que alcancem essa compreensão mais abrangente, uma atitude de tolerância e aceitação das diferenças no compartilhamento de um mesmo espaço social.

3. A TRAJETÓRIA DE VIDA DO FUNDADOR

Este capítulo trata da trajetória de vida do Sr. Raimundo Irineu Serra até o momento anterior à sua primeira experiência com a Ayahuasca, na década de 10, na floresta amazônica. Tal análise visa avaliar em que medida sua trajetória de vida influenciou na constituição da religião Santo Daime.

A análise de sua trajetória é dividida em dois momentos principais: a juventude no Maranhão, entre 1890 e aproximadamente 1910 e sua migração para a Amazônia, dentro do contexto do fluxo migratório de nordestinos para região, motivada pela extração da borracha.

De sua juventude, faz-se uma breve descrição do cenário local, além de análises do conteúdo das narrativas orais que falam de sua infância, demonstrando de que maneira essas histórias contribuem para a elaboração da imagem do fundador perante seus seguidores. Objetivando averiguar possíveis influências culturais maranhenses na religião e no significado da bebida, foi analisado o conteúdo de duas práticas culturais e religiosas vivenciadas por ele naquele momento: o Culto ao Divino Espírito Santo e a Dança do Tambor de Crioula.

Já no período seguinte de sua vida, narro a mudança do Sr. Irineu para o Acre analisando como ela se insere dentro do fluxo mais amplo da migração de nordestinos para a região amazônica, motivado pela extração da borracha. Após breve apresentação do panorama da ocupação amazônica, são descritas as condições de vida do Sr. Irineu como seringueiro para que se possa compreender em que medida essa vivência influenciou no seu contato com a Ayahuasca. Por fim, algumas características do cenário cultural e religioso amazônico são analisadas, buscando avaliar a influência desse contexto no Santo Daime.

3.1. A juventude no Maranhão

"Ele dizia coisas engraçadas. Avisava pra nós: olhem, vocês tomem cuidado comigo porque eu sou do Maranhão e posso botar um feitiço em vocês que ninguém tira".³⁹

Nas narrativas orais do Santo Daime não há muitos relatos sobre a trajetória de vida de seu fundador antes do período de constituição da religião. As poucas narrativas encontradas são fruto de menções esporádicas que o Sr. Irineu teria feito a seus discípulos durante conversas informais. Nesse sentido, esses relatos estão revestidos de grande importância para os discípulos e, no que diz respeito à reconstituição histórica de sua trajetória de vida, são reconhecidos como indícios que descortinam o panorama sócio-cultural mais amplo vivenciado por ele que, destarte, também contribuiu para a constituição da religião. Tal idéia está presente, por exemplo, no relato do Sr. Paulo de Assunção Serra, filho adotivo do Sr. Irineu. Em entrevista, ele me disse:

"Isabela, eu tenho uma história muito grande comigo dele (o Sr. Irineu). Aqui e acolá ele conversava comigo. Tudo ele contava assim. Mas ele contava pedacinho assim... Hoje eu fico ajuntando pela minha idade. Ajuntando aquelas frases dele." (entrevista, maio/2007, Rio Branco – AC)

Assim, foi partindo dessas narrativas esparsas que versam sobre a trajetória do fundador, desses indícios históricos, provavelmente conscientemente escolhidos pelo Sr. Irineu para falar de si mesmo, que reconstitui sua história de vida. Via de regra, privilegiei a utilização das narrativas que recolhi. Entretanto, também utilizei relatos de outros pesquisadores quando as narrativas coletadas eles ou presentes nas fontes escritas mostravam-se mais significativas ou mesmo por se referirem a narradores que já tinham falecido no momento desta tese.

Segundo consta no registro de batismo, o Sr. Raimundo Irineu Serra nasceu no dia 15 de dezembro de 1890,⁴⁰ na cidade de São Vicente Férrer,⁴¹ município localizado na região da baixada ocidental maranhense, há cerca 280 km da capital do estado, São Luís.

³⁹ Relato do Sr. Sebastião Jaccoud, antigo seguidor do Sr. Raimundo Irineu Serra. In: Periódico: O Rio Branco nº 2.299, p.4: Rio Branco, 11 de Julho de 1984.

⁴⁰ Em registro de identificação datado de 18 de setembro de 1945, o Sr. Irineu declarou ter nascido no ano de 1892. Essa data permaneceu como a data oficial de seu nascimento, até que Sr. Marcos Vinícius Neves, chefe do Patrimônio Histórico do Acre, resgatou seu registro de batismo original. (NETO, 2003, p. 108)

Em termos de recursos naturais, a Baixada Maranhense é uma região quente e úmida, que se estende por uma área de 20 mil km², formada por extensos campos alagáveis e um dos mais belos conjuntos de lagos naturais do Brasil e o maior do Nordeste. A vegetação é composta por campos, manguezais, babaçuais e matas de galeria, com uma rica flora e fauna, onde se destacam aves aquáticas e até animais ameaçados de extinção, como o peixe-boi marinho. A flora apresenta características da vegetação pré-amazônica. As principais atividades econômicas da região são a pesca, a criação de gado - com destaque para a criação de búfalos - e as lavouras de arroz, milho e mandioca.



Figura 21: Mapa da Baixada Maranhense

(Fonte: <http://webcarta.net/carta/geo.php?r=73&lg=pt> acessado em 30 de agosto de 2007).



Figura 22: Casa típica da Baixada (2006)

(Isabela Oliveira, São Vicente Férrer, 2006)

Nesse cenário, São Vicente Férrer (vide área 19 na figura 10) é, atualmente (2007), uma cidade pequena, com cerca de 18.000 habitantes, sendo que 4.000 ocupam a zona urbana. A maioria deles, entretanto, está distribuída em pequenos povoados (LABATE, PACHECO 2004, p. 307). Foi próximo a um desses povoados, mais precisamente, o povoado de Santa Teresa, numa casa muito humilde, feita de adobe, com um telhado de quatro águas, coberto de palha, que o Sr. Raimundo Irineu Serra nasceu.⁴²

⁴¹ São Vicente Férrer (1350-1419) foi um santo espanhol dominicano. Na placa da cidade e no *site* oficial do Governo do Maranhão, o nome da cidade encontra-se registrado com acento agudo, grafia que adoto ao longo desse trabalho.

⁴² Quando o Sr. Irineu mudou-se para Rio Branco, construiu sua casa no mesmo estilo arquitetônico que tive a oportunidade de conhecer em São Vicente Férrer, fato que revela sua ligação com a terra natal e a influência da cultura maranhense na sua trajetória de vida.

Apesar do generoso ecossistema, o estilo de vida na região onde o Sr. Irineu nasceu é muito simples, e as condições econômicas da grande maioria da população são bastante precárias até os dias de hoje (2007). Muitos fatores históricos contribuíram para este quadro. O território do Maranhão foi incorporado à coroa portuguesa desde sua chegada ao Brasil. Entretanto, apenas após ser ocupado por franceses e holandeses, entre 1612 e 1644, é que os portugueses despertaram interesse pelo local, intensificando-se o processo de colonização da região. Mesmo assim, o apogeu econômico do então Território do Maranhão deu-se apenas em meados do século XVIII e o final do século XIX, com o advento das culturas de algodão e açúcar⁴³. A prosperidade econômica refletiu-se em grande progresso material e intelectual, especialmente na primeira metade do século XIX, na capital, São Luís. Essa efervescência econômica deixou sua marca na opulência dos sobrados azulejados, ainda presente no centro histórico. Já no interior, floresciam os campos de algodão, arroz e cana e a criação de animais. (VIEIRA FILHO, 1977, p. 5).

Após a abolição da escravatura, a economia do estado, apoiada no latifúndio e no trabalho escravo, entrou num período de estagnação. Entre a abolição e a primeira década do século XX, a indústria açucareira extinguiu-se e a produção algodoeira decresceu vertiginosamente (LIMA, 1981, pp. 157-184). O quadro reverteu-se com o início da Primeira Guerra Mundial, em 1914, quando a economia maranhense voltou a equilibrar-se devido à crescente demanda pelo óleo de babaçu⁴⁴ (*op.cit.*, 1981, p. 193). Até os dias de hoje, este óleo figura, junto à cultura do arroz, a pecuária e a extração de madeira, entre os principais produtos da economia maranhense.

⁴³ Os escravos negros só passaram a chegar em número expressivo no Maranhão a partir da formação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão em 1755. Entre os grupos étnicos que foram trazidos para o estado encontram-se: angolas, congos, fanti-ashanti, nagôs e gêges. (LIMA, 1981, p. 115)

⁴⁴ O Babaçu é uma palmeira abundante na região da Baixada Maranhense. Além deste, são também extraídos na região o açáí, o tucum e o buriti. Os frutos são utilizados na alimentação e da palha obtida são confeccionados cestos, esteiras e chapéus.



Figura 23: Babaçu

(Fonte: www.waronwant.org/.../25miqcb_fullsize.jpg acessado em setembro 2007.)

E era justamente da coleta de babaçu que, segundo seus seguidores mais antigos, sobrevivia a família do Sr. Irineu. Seus discípulos mencionam que ele costumava referir-se a seus familiares como pessoas humildes - “quebradores de coco de babaçu”. Eram provavelmente agricultores também. Entretanto, segundo a compreensão de seus adeptos, a simplicidade das condições materiais influenciou positivamente na constituição de sua personalidade. A narrativa da Sra. Percília Matos da Silva confirma essa idéia em relato coletado pelo pesquisador Florestan Neto, que entrevistou vários discípulos do Sr. Irineu:

“O Mestre era muito humilde mesmo, não tinha vaidade, com ele não, tudo para ele era na paz. Só na paz, na humildade. Era muito humilde; ele... Em tudo, por tudo. Tudo dele era com calma, com prudência.” (NETO, 2003 p. 43)

O Sr. Luiz Mendes do Nascimento, seguidor da religião desde a década de 60, fala das condições econômicas experimentadas pelo Sr. Irineu e família:

“Ele chegou à adolescência. Mas, um povo extremamente humilde, humilde pela simplicidade de ser mais pobres. Muita pobreza, pelo sistema, pela dificuldade que tinha na localidade. Iiiii, a sobrevivência era não era fácil! A fonte principal era o coco de babaçu mas isso é por safra. Ele se valeu mais do coco de babaçu para poder sobreviver, mas lá ele desempenhou outras atividades assim até pra melhorar o dinheirinho.” (entrevista, maio/2007, Rio Branco – AC)

Em maio de 2006, no decorrer da pesquisa de campo, tive a oportunidade de conhecer São Vicente Férrer, seu local de nascimento, além de alguns familiares que ali residiam. Acompanhada de dois sobrinhos dele, os irmãos José Maria e Daniel Serra e do jornalista maranhense Mivam Gedeon conheci um pouco da história da família, assim como da cultura da região. Os objetivos iniciais da minha viagem ao Maranhão eram ampliar e reafirmar alguns dados levantados anteriormente na pesquisa de campo no Acre, entrevistar seus familiares, compreender e vivenciar de maneira mais ampla a cultura e a religiosidade do estado.

Na igreja matriz de São Vicente, erguida em homenagem ao padroeiro da cidade, encontramos o registro original de batismo do Sr. Irineu. De acordo com este documento, seus pais eram Sancho Martinho de Mattos e Joana D´Ascensão Serra⁴⁵ e os padrinhos escolhidos foram João Crisógeno de Moraes e Maria Xavier de Moraes. Além de Irineu, seus pais ainda tiveram outros seis filhos: Maria, Raimunda (Nhá Dica), José de Ribamar (Zé da cuia), Raimundo (Dico), Tertuliana e Matilde. Seus avós paternos eram Fabrício Pacheco de Mattos e Lourença Rosa de Mattos e avós maternos, André Cursino Serra e Leupoudina Filomena Madeira (LABATE, PACHECO, 2004 pp. 338 e 339).

De todos os filhos da Sra. Joana, o Sr. Irineu era certamente o mais alto, sendo sua estatura incomum até mesmo na sua região natal. Conforme as descrições oferecidas por seus familiares e seguidores mais antigos, tratava-se de um negro forte, com aproximadamente 1,98m⁴⁶ de altura, que calçava sapatos 48. Sua figura imponente já se destacava mesmo entre seus pares.

Ainda em São Vicente Férrer, fomos conhecer os membros da família do Sr. Irineu que continuavam morando próximos ao seu local de nascimento. A Sra. Rita Dionísia Serra, prima materna do Sr. Irineu e, na ocasião dessa pesquisa, matriarca da família, mostrou-se uma mulher forte, ativa e conservadora, verdadeiramente orgulhosa de ter nascido e vivido sempre no mesmo local. Ela afirma que seu pai, o Sr. Paulo Serra, irmão da Sra. Joana Serra, mãe do Sr. Irineu, foi quem assumiu a educação do jovem Irineu após o falecimento do pai dele.

⁴⁵ Grafia dos nomes segundo o registro de batismo constante na igreja matriz da cidade de São Vicente Férrer.

⁴⁶ Algumas fontes mencionam que a altura do Sr. Irineu era 2,10m, como relata a matéria publicada no Jornal “O Rio Branco” de 6 de julho de 1984.

Segundo ela, o Sr. Paulo Serra era muito respeitado na região. Ele era considerado bom conselheiro. Uma pessoa a quem todos recorriam em busca de orientação e de ajuda, frequentemente solicitado a atuar como “advogado e juiz” nas questões coletivas. O Sr. Daniel Serra lembra que o Sr. Irineu tinha uma consideração tão grande pelo tio que batizou com o seu nome um dos filhos que adotou no Acre.



Figura 24: Sr. Daniel Serra, Sra. Rita Dionísia Serra e o Sr. José Maria Serra

(Isabela Oliveira, São Vicente Férrer, 2006)

Em sua narrativa a Sra. Rita descreveu que a Sra. Joana tinha a tez morena, de tonalidade bem mais clara que a do Sr. Irineu. Ainda, segundo ela, era tão dedicada e acolhedora que todos na região a conheciam como “Mãe Joana”. Uma das características mais fortes de sua personalidade - enfatizada tanto pela Sra. Rita, como pelo Sr. Daniel e demais narradores - era a sua religiosidade. Segundo eles, a Sra. Joana era muito devota – “de todos os santos”- uma mulher rezadeira. O Sr. Daniel Serra conta que morou com a Sra. Joana na infância e descreve como era a rotina da avó, revelando assim o tipo de educação que o Sr. Irineu e demais filhos e netos receberam da Sra. Joana:

“Logo depois do almoço ela já iniciava as suas preces e seguia até o final do dia. Quando chegava por volta das seis da tarde colocava todos os filhos e netos pra rezar o terço de joelhos. Alguns iam puxados pela orelha, mas iam. Ela ficava na frente, de joelhos - “parecia uma santa” e os meninos atrás, também ajoelhados, repetindo as palavras de Mãe Joana”. (entrevista, maio/2006, São Vicente Férrer - MA).

A narrativa do Sr. Daniel deixa claro que as preces realizadas pela Sra. Joana eram provavelmente cristãs, em consonância com as práticas do catolicismo popular de seu

tempo⁴⁷. Sua fala aponta ainda o regime disciplinar e a rotina na qual o Sr. Irineu foi educado e contribui para a construção da idéia do Sr. Irineu como uma pessoa ligada aos valores da família e do *ethos* católico.

O momento histórico vivido pelo Sr. Irineu ainda prevalecia um modelo hierárquico e complementar de papéis na família, cabendo à mãe a prerrogativa de cuidar da casa, dos filhos e das disposições morais e espirituais da família enquanto ao pai, são afeitos os elementos referentes à ordem, à disciplina, ao sustento material da família. Nesse sentido, essa orientação católica e cristã recebida de sua mãe pode ter contribuído muito, se não fora determinante, para que mais tarde, a partir de suas primeiras experiências com a Ayahuasca na década de 10, as práticas com a bebida fossem reinterpretadas à luz do imaginário cristão.

Contam os narradores de São Vicente Férrer que o jovem Irineu, além dos “puxões de orelha” da Sra. Joana, também recebia sua “disciplina” do astral⁴⁸. O Sr. Francisco Granjeiro Filho, feitor de Daime⁴⁹ e um dos discípulos antigos do Sr. Irineu, já falecido por ocasião dessa pesquisa (2007) fala desses momentos. Seu relato constrói a imagem de que o Sr. Irineu era uma pessoa predestinada, qualificada espiritualmente desde a infância para a consecução de sua missão.

“Ele tinha medo. Era de noite quando vinham uns espíritos e o pegavam, levavam prum quarto de arroz – desse arroz agulha – tiravam a roupa dele e bolavam pra cá, bolavam pra lá. ‘- Ele fez raiva à mãe dele. Vamos embora discipliná-lo.’ Em outras ocasiões, quando fazia arte⁵⁰, o que mais ele temia era o quarto de arroz. Lá, o sofrimento era maior. Daí pra cá, já vinham doutrinando ele...”⁵¹

⁴⁷ Cemin (1998) aponta que, do ponto de vista religioso, a família de Irineu havia assimilado o cristianismo, o que pode ser percebido por meio das práticas religiosas cotidianas de sua mãe, mas a autora ainda mostra que os cultos africanos também participaram da sua formação pessoal. Em minha pesquisa de campo, pude conhecer algumas pessoas da família atual do Sr. Irineu que participavam de cultos ligados ao Tambor de Mina.

⁴⁸ Os daimistas usam a palavra astral para referirem-se de maneira genérica à realidade espiritual.

⁴⁹ Pessoa responsável pela confecção da bebida durante o ritual denominado Feitio.

⁵⁰ Travessura

⁵¹ In: Revista do Primeiro Centenário, 1992, p. 18.

O Sr. Daniel Serra ainda se lembra de outro fato marcante da juventude do Sr. Irineu no Maranhão. Certo dia, o jovem Irineu saiu pra caçar na mata e voltou puxando um veado, como se fosse uma vaquinha. Como o veado é um animal extremamente arisco, esse fato ficou na memória de sua família e amigos como feito inusitado. Já os discípulos do Sr. Irineu interpretam esse fato como mais uma demonstração da sensibilidade especial que o Sr. Irineu já possuía desde a juventude e que se refletia, entre outros aspectos, numa gentileza especial com as pessoas e os animais. O Sr. Daniel Serra fala de como essa sensibilidade se manifestava em sua vida cotidiana já entre seus discípulos em Rio Branco:

“Ele era de um jeito que, se a gente cometesse um erro, até para nos dizer alguma coisa ele tinha cuidado. Inclusive, comigo aconteceu de fazer uma coisa que não estava bem certa e ele me dar toda razão. Depois ele me disse:

- Você errou, quero que entenda.

Aí ele explicava o motivo. Todo chefe tem muita autoridade. Mas ele não usava essa autoridade com ninguém, nem com homem, nem com criança. Era amigo de todos. Eu nunca vi ele estourar e eu vivi na casa dele durante anos. Houve época que eram de 25 a 30 pessoas todos os dias, na casa do Mestre. Nos fins de semana piorava, era área de lazer. O pessoal não cansava de sair de casa com a família, para ir lá, naquela festa, naquele amor. Quando tinha festa, ele gostava de ver o pessoal animado, de ver o pessoal brincar. Ele não era só devoto, não queria ser só santo, ele queria que a pessoa se sentisse bem, como ela gostava de ser. Se batia um violão, ele queria que a pessoa fosse tocar para ele escutar. Qualquer tipo de música. Não era só hino não. Ele fazia festa para todas as crianças. O pessoal dava doce para ele (bombom, essas coisas da cidade) e ele ficava com os bolsos cheinhos. Quando vinha dia de domingo, ele se sentava e cada menino que vinha chegando, ele dava os bombons. Ah! Ele era amigo da criançada toda, todo mundo queria ir até lá. Eu sempre digo e admiro; no tempo do meu tio até os cachorros que chegavam, lá ficavam. Eu cansei de ver cachorro chegar com o dono e na hora que o dono queria ir embora o cachorro não queria ir não.

- ‘Deixa o cachorro aí, eu trato dele’ – dizia o tio. Ele era um ímã para atrair as pessoas.

Uma vez, tive uns pensamentos duvidosos em relação a ele. Quando nós dois tomamos o Daime, o Mestre disse:

‘- Você anda censurando os meus atos por aí?’

Na hora em que ele disse isso eu lembrei de tudo quanto eu tinha pensado. Ele disse:

‘- Olha, meu filho, do jeito que eu gosto de você, que é meu sangue, eu gosto do mundo inteiro, todos iguais.’

Quando ele disse "todos iguais", nós estávamos em cima de um palanque, mirando muito. Havia uma multidão e os invisíveis passaram a régua sobre a cabeça das pessoas nivelando a todos

- O senhor vai me perdoar, que eu nunca mais faço desses pensamentos com o senhor.

‘- Olha, eu estou trabalhando para tudo aqui ficar assim...’.”
(entrevista, maio/ 2004, Rio Branco - AC)

Assim, compreendo que essas narrativas, que falam de experiências incomuns do Sr. Irineu em sua juventude, adquirem para os adeptos um valor paradigmático que contribui para a construção da imagem do fundador do Santo Daime como alguém que já trazia condições inatas para obter uma revelação única sobre os efeitos da Ayahuasca. Em suma, as narrativas sobre a infância e a juventude do Sr. Irineu reforçam a idéia da existência de uma predestinação espiritual que o legitima enquanto fundador e líder espiritual do Santo Daime. Nesse sentido, elas colaboram para a construção de um relato hagiográfico sobre sua pessoa, em que se destacam: sua sensibilidade natural para com os animais e as pessoas; seu contato com os espíritos; a religiosidade cristã e católica aprendida com a mãe; a determinação espiritual de sua mudança para a floresta; a humildade e simplicidade como parte da condição de pobreza de sua família natal e; a disciplina e a retidão de caráter alcançadas por meio da intercessão de seus familiares e de espíritos que o educavam em sonhos.

Por outro lado, as memórias compartilhadas pelo Sr. Irineu com seus discípulos e por eles relembradas no cotidiano da religião conferem às experiências de sua infância e juventude um caráter determinante na sua formação pessoal. Elas adquirem maior valor na proporção em que suas vivências nesse período explicam e fundamentam outros fatos posteriores e desdobramentos secundários, tanto de sua biografia como da religião como um todo.

Outros relatos falam, por sua vez, de práticas culturais vivenciadas por ele na juventude, podendo ser, nesse sentido, considerados indícios culturais que contribuíram para moldar sua personalidade e de sua visão de mundo. Podem ser compreendidos também como chaves para análises comparativas entre o conteúdo presente no Santo Daime na atualidade e o cenário cultural maranhense.

Entre os poucos relatos que o fundador deixou sobre a sua juventude, consta a lembrança entre seus seguidores, da menção que o Sr. Irineu teria feito a uma prática comum em sua terra natal no momento histórico vivido por ele: o consumo da Diamba⁵². No entanto, tal consideração é uma questão polêmica entre os seguidores atuais da religião. Alguns, como o Sr. João Rodrigues Facundes, confirmam que o Sr. Irineu teria efetivamente falado sobre o consumo da Diamba em sua terra natal sem que, no entanto, tivesse mencionado que participasse dessas práticas. Já outros discípulos, como o Sr. Luiz Mendes do Nascimento, confirmam que o Sr. Irineu teria, inclusive, descrito o uso informal dessa planta em seu contexto familiar, entre amigos e primos, quando a planta era usada entre os jovens “*pra rir, pra conversar*”, nas palavras desse informante. Tendo em vista, conforme mencionei anteriormente, que Sr. Irineu fez pouquíssimas menções sobre fatos relacionados à sua juventude, considerei pertinente averiguar o significado e o histórico da utilização dessa planta no Maranhão. Assim, estudei o tema com o objetivo de compreender o significado da afirmação feita pelo Sr. Irineu, o sentido que o consumo da Diamba (Fig 13 e 14) possivelmente teria para ele e avaliar em que medida esse contexto cultural pode ter influenciado na sua formação pessoal e na sua disposição para posterior contato com a Ayahuasca.



Figura 25: Diambista

(Fonte: **Maconha. Coletânea de trabalhos brasileiros**. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, 1958, p. 105.)



Figura 26: Reunião de diambistas

(Fonte: **Maconha. Coletânea de trabalhos brasileiros**. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, 1958, p. 21)

⁵² Diamba é o nome pelo qual a *Cannabis sativa* é conhecida tradicionalmente no Maranhão.

O estado do Maranhão é famoso por ser um dos únicos locais no Brasil onde a *Cannabis sativa* tem um histórico de uso nativo. Entre as populações do estado que consumiam a planta tradicionalmente, predominavam indígenas e negros. O antropólogo Anthony Hennan (1980), por exemplo, estudou o uso da planta entre os índios Tenetehara⁵³ (ou Guajajara, como são conhecidos na região) no interior do Maranhão, cuja população, de cerca de 4.300 pessoas, compõe uma das poucas tribos indígenas brasileiras que fazem uso da Diamba. De acordo com o autor, o uso da planta foi introduzido no estado pelos escravos negros, vindos de Angola⁵⁴.

“Inicialmente os africanos foram introduzidos no Maranhão no final dos anos 1700 e durante até no máximo a primeira metade do século dezanove os índios Tenetehara experimentaram repetidos contatos com grupos de escravos fugitivos que se assentaram no baixo Pindaré. O uso da cannabis – chamada petem-ahê entre os Tenetehara, que tem o significado tanto de “tabaco selvagem” como de “fumaça forte” – quase que certamente seguiram por essa rota. Parece que, por essa razão, a planta foi incorporada na maneira de viver dos índios por no mínimo 150 anos, ou aproximadamente 10 gerações, ao ponto de muitos jovens genuinamente considerarem que “antigamente, antes de nós nos estabelecermos e plantarmos tabaco, nossos ancestrais só fumavam marijuana”. Na realidade, pelo meio do século dezanove, o uso da Diamba era tão comum no Maranhão, mesmo na capital do estado, São Luís, que o mercado francês se tornou famoso na cidade pelos excessos inspirados que ele cometeu sob sua influência”. (HENNAN, 1980, p. 285)⁵⁵

⁵³ “Os índios Tenetehara são uma dessas tribos em processo de assimilação. Representam um dos poucos remanescentes dos outrora numerosos povos tupi-guarani, que se distribuíam por extensa área do território brasileiro e vieram a constituir um dos principais fatores indígenas de nossa cultura. A região que habitam, isolada pela distância dos principais meios de comunicação, é ainda uma região de fronteira (sic). Apesar dos três séculos de envolvimento pela civilização ocidental, sua população alcança o número apreciável de 2.000 (Censo de 1940). Suas aldeias se estendem de Barrado Corda, no rio Mearim, Estado do Maranhão, até os rios Gurupi, Guamá e Capim a noroeste do Estado do Pará.” (WAGLEY; GALVÃO, 1955, p. 22)

⁵⁴ No livro “Maconha – Coletânea de trabalhos brasileiros” publicado pelo Serviço Nacional de Educação Sanitária (1958, p. 17) encontrei menção ao fato de que o nome Diamba provem da África Ocidental, mais especificamente da região do Congo, perto do rio Zaireo.

⁵⁵ “Africans had first been introduced do Maranhão in late 1700s, and by the first half of the nineteenth century at the latest the Tenetehara Indians were experiencing repeated contacts with groups of fugitive slaves who settled in the lower Pindaré drainage. The use of cannabis – called petem-ahê in Tenetehara, which has the meaning of both “wild tobacco” and “strong smoke” – almost certainly followed this route. It seems likely, therefore, that the plant has been incorporated into de Indians way of life for at least 150 years, or approximately ten generations, to the point where many local wags genuinely believe that “in the old days, before we settled down and planted tobacco, our ancestors only smoked marijuana”. Indeed, by the middle of the nineteenth century, the use of diamba was so common in Maranhão, even in the state capital, São Luis, that a French trader became notorious in the town for the inspired excesses he committed while under its influence”. (HENNAN, 1980, p. 285)

Hennan descreve que o uso da planta entre os Tenetehara ocorre de modo geral à noite, entre homens com mais de oito anos de idade, que preparam cigarros em formato cônico, enrolados em papel pardo ou numa casca de árvore especial chamada Tamari (*Couratari tamay Berg.*). Em seguida, a erva vai sendo passada de um homem a outro, sem nenhuma seqüência ou direção pré-determinada. Ainda segundo o autor, no momento de sua pesquisa, no início da década de 80, esses encontros noturnos eram realizados para solucionar problemas comunitários, contar lendas, piadas ou compartilhar as proezas sexuais dos homens mais novos. Também existe a prática de se fazer uma competição de rimas sob o efeito da planta. Quando as mulheres usam a planta, o fazem entre si. Entre elas, o uso mais comum é como chá medicinal, que preparam a partir das “plantas-macho”, não tão apreciadas para serem fumadas.

Sobre a utilização da planta entre os negros, encontrei algumas menções sobre o fato em artigo escrito pelo Dr. Oscar Barbosa (1958, pp. 29-44) onde esse médico relata a utilização da planta no vale do rio Mearim, por volta de 1910, no contexto de um clube de diambistas, como eram conhecidas as reuniões de fumadores. Os diambistas costumeiramente recitavam alguns versos enquanto consumiam a planta em cachimbos especiais que, à semelhança de narguilés, continham água em seu interior para resfriar a fumaça.

Em São Luís, também tive a oportunidade de entrevistar a Sra. Zelinda Machado de Castro e Lima, de 80 anos, pesquisadora das tradições culturais maranhenses. Nas palavras do escritor José Sarney:

“Zelinda é um patrimônio sentimental, humano e religioso do Maranhão. Há seita de devotos de Zelinda Lima e eu sou um deles. Passou sua vida pesquisando, estudando, vivendo com todas as forças da alma, as coisas do Maranhão. Não se limitando apenas à curiosidade e gosto de pesquisadora, mas indo às bisbilhotices, dengues, trejeitos e superstições”. (LIMA, Z., 1998).

Esta veneranda senhora - estudiosa do folclore maranhense e autoridade no cenário cultural local – deu-me oportunidade de conhecer outros usos tradicionais da Diamba entre a população maranhense. Ela relatou-me diversos usos medicinais, mágicos e culturais da planta no estado, com os quais travou conhecimento desde sua infância. Conta que a planta era usada para dor de dente e dor de ouvido; que o chá era usado para dores de estômago e

para abrir o apetite e as folhas eram colocadas debaixo do travesseiro dos bebês para que tivessem bons sonhos. O sumo das folhas, por sua vez, era adicionado à mamadeira das crianças que padeciam de baixo peso. Fumada, era usada ao anoitecer para “chamar o sono”.

Para completar o seu relato, a Sra. Zelinda contou com a ajuda do Sr. Gabriel, que estava trabalhando em sua residência no momento da entrevista. Juntos, ela e Seu Gabriel reconstruíram as lembranças do tempo em que a planta era fumada em pequenas cabaças com água dentro, em “rodas de inventar história”, que funcionavam assim: uma pessoa fumava um pouco de Diamba e inventava o começo de uma história qualquer; em seguida passava a cabaça para outra. Enquanto essa pessoa fumava e pensava na continuidade da história, os outros murmuravam uma canção, para que não se perdesse a concentração até que a segunda pessoa contasse mais um pedaço da história, passando a cabaça para frente. Na compreensão da Sra. Zelinda, o consumo da planta no Estado é uma herança indígena que foi sendo repassada de geração a geração. No entanto, como a planta também é conhecida como Diamba em Angola e no Congo, talvez seja necessário averiguar uma possível origem africana que justifique sua presença no Maranhão. A Sra. Zelinda ainda revelou como a planta é percebida hoje em dia (2007) na cultura e no imaginário local. Trata-se de um comentário sobre uma matéria jornalística veiculada no noticiário da televisão local, onde uma velha senhora é presa por estar plantando Diamba:

“Uma vez até foi muito engraçado: apareceu na televisão uma senhora, uma cabocla bem velhinha. Aí ela dizia:

- *“Não, moço não me prenda... não faça isso. Olha, moço, eu plantava tomate... mas aí vieram e me disseram: fulana, deixa de ser boba, larga de plantar tomate e planta Diamba, que eles vem comprar na sua porta. Eu não sabia que Diamba era uma coisa tão ruim. Eu conheço desde pequena e nunca ouvi dizer que fosse uma coisa tão maléfica, tão danada.”*

Ou seja, (disse a Sra. Zelinda), era uma coisa de uso corrente do povo.”.

Esse relato revela a permanência da planta no imaginário maranhense no tempo presente, como uma erva boa e medicinal, naturalmente usada para tratar de doenças caseiras, para chamar o sono e contar histórias. Tais significados são bem diferentes dos observados em outros estados brasileiros, inclusive no Acre, onde ainda prevalece a imagem da *Cannabis* como droga, como uma substância nociva e deletéria para a saúde física e psicológica de seus usuários.

Partindo da compreensão de Leary (1964) sobre a importância da *set* - disposições individuais e do *setting* - aspectos coletivos e culturais, na construção do significado das experiências psicoativas, considero que a naturalização do uso da Diamba no Maranhão revela que as atitudes culturais e as crenças compartilhadas pelos maranhenses, especialmente, os mais velhos - aqueles que tiveram a oportunidade de vivenciar diferentes usos tradicionais da Diamba, contribuíram para a construção de um imaginário positivo sobre a mesma, que permanece vivo na lembrança de alguns anciãos. Essa naturalização do uso da erva no Maranhão desde os anos 30 até o presente (2007) leva-me a argumentar que, independentemente do fato de o Sr. Irineu ter ou não consumido a Diamba em sua juventude, a utilização dessa planta se encontrava bastante difundida em sua terra natal e o significado do seu consumo apresenta-se como algo inserido naturalmente no cotidiano das populações nativas e na cultura maranhense.

Por sua vez, os aspectos diferenciados do uso tradicional da Diamba no Maranhão em contraposição ao significado mais difundido na atualidade (2007) da planta como uma “droga”, comprovam a idéia defendida, entre outros autores, por Rios (1972, 1977), Macrae (1992) e Grund (1993) que o significado das experiências psicoativas contempla múltiplos fatores e se constrói e se ressignifica ao longo da história.

Assim, considero que a menção feita pelo Sr. Irineu ao consumo da Diamba descortina um cenário cultural singular vivenciado por ele, onde o consumo da planta é associado à manutenção da saúde, a práticas familiares e a um lazer informal culturalmente aceito. Nesse sentido, considero que a vivência cultural com uma substância psicoativa em sua juventude pode ter contribuído para que ele tivesse, mais tarde, uma atitude receptiva diante da Ayahuasca. Pode ainda ter contribuído para construir em sua memória uma naturalidade em relação ao uso da Diamba, levando-o, já na década de 60, a compartilhar com seus discípulos acreanos suas lembranças sobre esse costume maranhense.

Por outro lado, estudando a cultura maranhense, pude perceber ainda, que outras experiências calcadas no folclore e na cultura maranhenses vivenciadas pelo Sr. Irineu na juventude contribuíram para a constituição do Santo Daime. Essa idéia é defendida, entre outros autores, pelos antropólogos Beatriz Caiuby Labate e Gustavo Pacheco (2004), que fizeram uma

análise das matrizes culturais⁵⁶ maranhenses presentes no Santo Daime. Tais considerações levaram-me a investigar algumas manifestações da cultura maranhense, especialmente aquelas que podem ter sido vivenciadas pelo Sr. Irineu na juventude.

O Maranhão é um estado com folclore e religiosidade muito ricos. O folclorista José Ribamar Sousa dos Reis (2004), por exemplo, cataloga ao longo de seu livro “Folclore Maranhense” aproximadamente cem manifestações culturais diferentes, entre danças, folguedos, cultos afro-brasileiros, brincadeiras populares e festas religiosas. Na pesquisa de campo, por exemplo, tive a oportunidade de perceber um pouco dessa riqueza cultural na região onde o Sr. Irineu nasceu e viveu. Em seu relato, a Sra. Rita Serra revelou que, no lugar onde o Sr. Irineu nasceu, próximo ao povoado de Santa Teresa, a grande festa religiosa do ano acontece em louvor a Santa Luzia, no dia 12 de dezembro. No entanto, outras festas são bastante populares, como o Bumba-meu-boi, o Tambor-de-crioula, o Baile de São Gonçalo, os festejos do Divino Espírito Santo⁵⁷. Atualmente, também são muito famosas e prestigiadas na região as “radiolas”⁵⁸- festas realizadas com som mecânico, onde os estilos musicais mais populares são o *reggae* e o *forró*.

Assim, no sentido de constituir um panorama desse universo cultural vivenciado pelo Sr. Irineu em sua juventude, apresento brevemente algumas práticas do folclore e da religiosidade maranhense que, na visão historiográfica, sedimentaram o desenvolvimento do Santo Daime. Entre as muitas expressões folclóricas do Estado do Maranhão, achei significativo analisar duas delas: o Culto ao Divino Espírito Santo e o Tambor de Crioula. Ao analisá-las, procurei encontrar traços que indicassem alguma possível influência na formação do Sr. Irineu e posteriores permanências na constituição da religião.

⁵⁶ Ao longo dessa pesquisa utilizo o conceito de “matriz cultural” para referir-me a um determinado conjunto de influências culturais de um local ou de pessoas, que contribuíram para a formação do Santo Daime.

⁵⁷ O folclorista José Ribamar Sousa dos Reis (2004) catalogou as seguintes manifestações folclóricas na região onde se localiza São Vicente Férrer. Festas religiosas: Bom Jesus dos Aflitos, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora das Graças, Nossa Senhora das Mercês, Nossa Senhora de Ascensão, Nossa Senhora de Nazaré, Nossa Senhora dos Remédios, Santo Luzia, Santo Antônio, São Benedito de Barreirinha, São Benedito, São Bento, São Bilibeu, São João Batista, São José, São Lázaro, São roque, São Sebastião e São Vicente Férrer. Festas populares: Carnaval, corrida de Ascensão, Festa da Carambola, Festa da Melancia e São João. Danças e folguedos: Bambaê de Caixa, bumba-meu-boi, cordões de Reis, Dança de São Gonçalo, Dança do Coco, Divino Espírito Santo, Quadrilha, Tambor-de-crioula e Tambor-de-mina.

⁵⁸ O nome “Radiola” concedido a essas festas deve-se às antigas *pickups* usadas para tocar LPs em vinil e reproduzir as músicas tocadas nessas festas. Com o passar do tempo os discos em vinil passaram a ser substituídos pelos CDs mas as festas continuaram a se chamar “Radiolas”.

Com relação ao Culto ao Divino, observei inúmeros elementos culturais que também faziam parte do Santo Daime, além do fato de que a religião como um todo ser percebida pelos adeptos como uma revelação do tempo do Espírito Santo, como analiso nos capítulos seguintes. Outro fator que me levou a estudar essas duas práticas foi um verso presente em um dos hinos do Sr. Irineu⁵⁹, que diz: “*Aqui eu toco o meu tambor, e na mata eu rufo caixa*”⁶⁰. Não existem registros de que o Sr. Irineu tocasse tambor, tampouco caixa, no momento do surgimento do referido hino, tampouco durante o período em que viveu no Acre. Com isso em vista, percebo que o verso pode tratar-se de uma referência poética à sua participação, em sua terra natal, no Tambor de Crioula, onde atuava, justamente, como um exímio tocador de tambor, conforme me relataram seus familiares. Também podem estar se referindo aos louvores ao Divino Espírito Santo que, no Maranhão, se realizam rufando caixas. Tais louvores continuariam sendo realizados na floresta, por meio da doutrina Santo Daime, fundada por ele, onde também existe o culto à terceira pessoa da Santíssima Trindade.



Figura 27: Cortejo do Culto ao Divino

(Maria Clara Abreu, Maranhão, 2005
In: PACHECO, G. ; GOUVEIA, C. ; ABREU, M. C..
Caixeiros do Divino Espírito Santo de São Luís do Maranhão. Rio de Janeiro: Associação Cultural Caburé, 2005.)



Figura 28: Caixeiros do Divino

(Gustavo Pacheco, Maranhão, 2005
In: PACHECO, G. ; GOUVEIA, C. ; ABREU, M. C..
Caixeiros do Divino Espírito Santo de São Luís do Maranhão. Rio de Janeiro: Associação Cultural Caburé, 2005.)

Segundo o folclorista Domingos Vieira Filho (1977, p. 7), na formação cultural do Maranhão, houve uma forte influência dos portugueses, fato que se expressa, por exemplo, não só na

⁵⁹ Hino 100 do hinário “O Cruzeiro” intitulado “Eu sou filho da terra”

⁶⁰ A caixa é um instrumento típico do Culto do Divino Espírito Santo no Maranhão. Trata-se de “um tambor feito de madeira ou zinco, encourado com pele de animais nas duas extremidades e tocado com baquetas de madeira. Sua origem provavelmente remonta às caixas ou “tambores de folia”, utilizadas há séculos nas festas do Divino em Açores” (LABATE; PACHECO, 2004, p. 327)

língua, como nos costumes e hábitos de vida. No que diz respeito à religiosidade, essa influência revela-se, por exemplo, na disseminação das práticas católicas e cristãs, inclusive entre a população negra. Entre as práticas culturais cristãs mais importantes do Estado, figura o culto ao Divino Espírito Santo. Esse culto surgiu em Portugal no século XIV e tornou-se uma das práticas cristãs mais difundidas nesse país. Os pesquisadores Gustavo Pacheco, Cláudia Gouveia e Maria Clara Abreu (2005) estudaram essa prática no Maranhão. O trecho a seguir fala das origens desse culto em Portugal e de sua expressão maranhense:

“O culto ao Divino Espírito Santo, em suas diversas manifestações, é uma das mais antigas e difundidas práticas realizadas em Portugal a partir do século XIV, nas quais a terceira pessoa da Santíssima Trindade era festejada com banquetes e distribuição de esmola aos pobres. Essas celebrações aconteciam cinquenta dias após a Páscoa, comemorando o dia de Pentecostes quando o Espírito Santo desceu do céu sobre os apóstolos de Cristo sob a forma de línguas de fogo, segundo conta o Novo Testamento. Desde seus primórdios, os festejos do Divino realizados na época das primeiras colheitas no calendário agrícola do Hemisfério Norte, são marcados pela esperança na chegada de uma nova era para o mundo dos homens, com igualdade, prosperidade e abundância para todos.

A devoção ao Divino encontrou um solo fértil para florescer nas colônias portuguesas, especialmente no arquipélago de Açores. De lá, espalhou-se para outras áreas colonizadas por açorianos, como a Nova Inglaterra, nos Estados Unidos, e diversas partes do Brasil. É provável que o costume de festejar o Espírito Santo tenha chegado aqui já nas primeiras décadas de colonização. Hoje, festas do Divino podem ser encontradas nas mais diferentes regiões do país, de Santa Catarina ao Amapá, apresentando características distintas em cada local, mas mantendo em comum elementos como a pomba branca e a santa coroa, a coroação de imperadores e a distribuição de esmolos.

No Maranhão, o culto ao Divino Espírito Santo provavelmente teve início com os colonos açorianos e seus descendentes, que desde o início do século XVII começaram a habitar a região. Em meados do século XIX, a tradição da festa do Divino estava firmemente enraizada entre a população da cidade de Alcântara, de onde teria se espalhado para o resto do Maranhão, tornando-se muito popular entre as diversas camadas da sociedade, especialmente as mais pobres. Essa popularidade entre os setores mais humildes da população maranhense, inclusive os escravos, talvez possa ser explicada pela ênfase não só na fartura, mas também na fraternidade na igualdade, que o culto ao Divino costuma apresentar.”(PACHECO et. al, 2005, p. 4)

Atualmente, o culto ao Divino Espírito Santo é uma das práticas religiosas mais importantes do Maranhão, mobilizando centenas de pessoas em aproximadamente cento e cinquenta festejos ao longo de 23 municípios do estado sendo, portanto, considerada uma das mais

importantes expressões da cultura negra do estado (LABATE; PACHECO, 2004, p. 324; PACHECO et. Al, 2005, p. 6). Os preparativos e a execução de todas as etapas da festa consomem vários meses e constroem uma ampla rede de relações entre os participantes. No conjunto da festa, destaca-se a participação das mulheres que, além de serem responsáveis pela organização, decoração e confecção de todos os alimentos oferecidos aos participantes, ainda são responsáveis por entoar os louvores ao Divino, pelas rezas e cânticos,⁶¹ acompanhados do rufar de caixas. As caixeiras, como são chamadas essas mulheres, são, de um modo geral, negras e de condição humilde. Apesar de a participação na elaboração e no desenvolvimento dos festejos não ser uma prerrogativa das mulheres, a presença dos homens limita-se à execução de tarefas pontuais. Outro fato interessante relacionado ao culto ao Divino no Maranhão diz respeito ao fato de que a festa, apesar de seu conteúdo cristão, não é um festejo exclusivamente católico, acontecendo muito comumente nos cultos do Tambor de Mina (PACHECO, et. Al., 2005, pp. 4-6).

Apesar de ser uma herança portuguesa no Maranhão, o culto ao Divino Espírito Santo tornou-se uma das mais importantes expressões da cultura negra maranhense (LABATE; PACHECO, 2004, p. 324). Segundo o historiador Carlos de Lima (1981, p. 167), em 1890, ano de nascimento do Sr. Irineu, o Maranhão era uma das províncias brasileiras onde mais se adensava o negro: cerca de 15% da população era composta por essa etnia. Tal fato aponta para a importância dos costumes desse grupo étnico no Estado.

Ao pesquisar as matrizes culturais maranhenses presentes no Santo Daime os antropólogos LABATE e PACHECO (2004, p. 325) coletaram depoimentos que indicam que o culto ao Divino Espírito Santo já era realizado em São Vicente Férrer desde o final do século XIX. No entanto, os mesmos autores não encontraram indícios da participação do Sr. Irineu nesses festejos em sua cidade natal, senão junto aos festejos do Bambaê de Caixa⁶² folguedo que acontece no final do culto ao Divino. Esse folguedo popular é, inclusive, uma manifestação típica da região da Baixada Maranhense, onde está situada São Vicente Férrer. Tendo em

⁶² Segundo o folclorista José Ribamar Souza dos Reis (2004, p. 39) o Bambaê de Caixa “É dança de roda, dançada em círculo com acompanhamentos de percussão (Caixas do Divino). Ao centro, colocam-se um ou dois pares exibindo coreografia complicada com reviravoltas violentas, que exigem dos bailarinos grande agilidade. (...) No Estado do Maranhão, esta manifestação não deixa de ser uma derivação direta das comemorações ao divino Espírito Santo...”.

vista que os festejos do Divino são especialmente expressivos em São Luís e Alcântara (cidade próxima à capital do estado), é possível que o Sr. Irineu tenha entrado em contato com esse costume também durante o tempo em que viveu na capital, por volta de 1910, nos momentos que antecederam sua migração para a região amazônica.

Entre os elementos que constam no Santo Daime que revelam uma influência do culto maranhense ao Divino Espírito Santo, Labate e Pacheco (2004, pp. 325) apontam a presença de termos como “coroa”, “príncipes e princesas”, “trono imperial”, “reinado”, “reino encantado”, “corte celestial”, nos hinos da religião e no imaginário daimista. No hino n.º 67, “Olhei para o firmamento”, presente no hinário do Sr. Irineu, existe por exemplo, uma referência clara à imagem do “trono imperial”:

“Olhei para o firmamento
Vi as estrelas brilhar
Tinha uma mais bonita
De um trono imperial

Este trono imperial
Foi Deus que me mostrou
Para eu amar a Virgem Mãe
E a Jesus Cristo Redentor...”

Outro elemento importante do culto ao Divino no Maranhão é a presença do louvor a Nossa Senhora da Conceição. No Santo Daime, os seguidores acreditam que foi a Virgem da Conceição quem inspirou o Sr. Irineu para desenvolver a doutrina. Eles crêm inclusive que todos os elementos da religião são frutos das ordens e orientações oferecidas por ela ao Sr. Irineu durante toda sua vida. Assim, o culto a Nossa Senhora da Conceição é um dos elementos centrais do Santo Daime e a festa da Virgem da Conceição, no dia 8 de dezembro, um dos rituais mais importantes do calendário daimista.

Um dos principais elementos da festa do Divino no Maranhão é a presença de um “Império”, qual seja, um conjunto de creanças caracterizadas com roupas que fazem alusão às vestimentas usadas pelos nobres da Corte Portuguesa. O grupo é responsável por carregar a “Santa Croa”, como os maranhenses chamam a Coroa que representa a presença do Divino Espírito Santo no festejo. No Santo Daime, essa imagem está presente, por exemplo, na

expressão “Mestre-império Juramidam”⁶³ ou “Chefe-império Juramidam” que é uma frase usada no encerramento dos rituais da religião e que se refere tanto à pessoa do Sr. Irineu como ao conjunto da irmandade daimista. No contexto da religião, essas palavras adquiriram uma importância especial, tratando-se da compreensão que os discípulos têm do Sr. Irineu, que também é conhecido na religião como Mestre Juramidam.

Por tudo que foi expresso sobre o tema do Espírito Santo no contexto daimista, é possível confirmar a influência do culto do Divino Espírito Santo na religião Santo Daime, não apenas por meio da permanência de alguns elementos culturais dessa prática maranhense, mas antes, de maneira mais ampla, posto que os adeptos percebem a religião como uma revelação do Espírito Santo. Nesse sentido, todas as práticas do Santo Daime podem ser consideradas festejos ao Divino Espírito Santo, tema que aprofundarei no quarto capítulo.

No que diz respeito ao Tambor de Crioula, dados históricos revelam que o Sr. Irineu e sua família participavam desse folgado. A Sra. Rita, em seu relato, também aponta que a família do Sr. Irineu costumava participar da dança. Segundo ela, quando jovem, por volta da primeira década do século XX, o Sr. Irineu⁶⁴ era considerado exímio tocador de tambor e sua mãe, a Sra. Joana, participava da festa como “coreira” (“dançante”). O Tambor de Crioula é uma das danças folclóricas mais populares do Maranhão e sua prática encontra-se difundida em quase todo o estado. Segundo os pesquisadores que estudaram a dança,⁶⁵ ela ainda retém traços africanos e suas origens remontam provavelmente ao tempo da escravidão. Tal prática se insere no conjunto mais amplo das danças folclóricas com influência africana, presentes em todo Brasil, conhecidas pelo nome genérico de batuque, samba, ou samba de umbigada, que se caracterizam por serem executadas em círculos, onde os que se encontram no centro da roda executam uma coreografia sob o ritmo de palmas e de instrumentos de percussão.

⁶³ Acrescento como uma informação adicional, uma prece que fala de Juramidam e do Império, proferida pelo Sr. Sebastião Mota de Melo, principal liderança do Santo Daime após o falecimento do fundador. “*Meu Juramidam. Que seja o Império de todas as coisas. Aqui eu imploro pela Sua Divina Graça e Misericórdia. Muita calma e paciência. A todos nós. Ter confiança e fé. Que todos nós compreenda dentro desse salão, dessa igreja, que somos um, mas sempre procurando em Vós*”. (ALVERGA, 1998, p. 97)

⁶⁴ Uma das versões sobre a saída de Irineu de sua cidade natal diz que teria sido um desentendimento num Tambor-de-crioula o motivo da mudança, com aproximadamente 21 anos, em direção a São Luís e, em seguida, para a Amazônia. Outros relatos mencionam que teria sido num festejo de Bambaê de Caixa (LABATE; PACHECO, 2004, p. 309), uma dança típica da região da Baixada Maranhense, derivada das comemorações do Divino Espírito Santo e que pertence ao grupo de manifestações de sambas de roda.

⁶⁵ Sérgio Ferretti, Valdelino Cécio, Joila Moares e Roldão Lima (1981, p. 3)

De um modo geral, a apresentação do Tambor de Crioula ocorre ao ar livre, em terreiros ou pátios com piso, para não prejudicar os brincantes, que dançam, por vezes, descalços. Apesar de não haver indumentária específica, as coreiras costumam usar saias rodadas, de cores vivas, com anáguas ponteadas de renda, blusas rendadas e decotadas, flores, colares e pulseiras. Os homens vestem-se, geralmente, de calça escura e camisa de manga curta ou comprida (FERRETTI *et. Al*, 1981, p. 4). Segundo os autores pesquisados, hoje em dia existem alguns grupos que padronizaram a roupa usada no Tambor de Crioula, chamada de “farda”. Tal denominação é comum a outras práticas folclóricas do Maranhão, como o Bumba-meu-boi, que empregam o nome fardamento como termo genérico, em referência à indumentária usada pelos participantes. É interessante observar que, no Santo Daime, a roupa ritual usada pelos adeptos também é chamada de farda, o que revela mais uma possível influência da cultura maranhense na religião.

Um Tambor de Crioula pode ser realizado por vários motivos: uma festa de aniversário, para comemorar a chegada ou despedida de um parente ou amigo, a vitória de um clube de futebol, o nascimento de uma criança ou mesmo para reunir os amigos numa noite de lua cheia. Não existe uma época ou local fixo para se realizar essa dança. Além disso, no Maranhão, essa festa também costuma ser realizada tradicionalmente como pagamento de promessas a São Benedito - que é um santo negro - quando então se faz presente no folguedo uma imagem do Santo e são rezadas ladainhas em sua homenagem.

Geralmente, não existe uma data fixa para a realização da dança em louvor a São Benedito, mas é comum que essa prática aconteça nos dias de Sábado de Aleluia e no dia 13 de maio. Na minha compreensão, essas datas indicam a possível leitura do significado da prática do Tambor de Crioula como pagamento de promessas a São Benedito. O Sábado de Aleluia, por exemplo, é o dia posterior aos maiores sofrimentos de Jesus, quando é comemorada sua vitória sobre a morte. O dia 13 de maio pode, por sua vez, ser associado à idéia de redenção de sofrimentos dos negros, já que neste dia é comemorada a Abolição da Escravatura no Brasil. Por sua vez, esse dia também é devotado a Nossa Senhora do Rosário, que é a padroeira das irmandades negras no Brasil. Nesse sentido, percebo que a escolha destas datas para a realização do Tambor de Crioula como pagamento de promessas a São Benedito pode ter o significado de se comemorar com alegria e êxtase inebriante o final de um grande sofrimento. Isto porque o Tambor de Crioula é uma festa caracterizada por danças e músicas

bastante sensuais e pelo consumo de bebidas alcoólicas.



Figura 29: Tocador em Tambor de Crioula

(Fonte: VIEIRA FILHO, Domingos. Folclore brasileiro: Maranhão. Rio de Janeiro: Minist Educ E Cult, 1977, p. 9)



Figura 30: Coreira com imagem de São Benedito

(Fonte: FERRETTI, Sérgio Figueiredo; CÉCIO, Valdelino; MORAES, Joila; LIMA, Roldão. **Tambor de crioula**. In: Cadernos de Folclore, Número 31. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1981, p. 47)



Figura 31: Coreiras

(Fonte: FERRETTI, Sérgio Figueiredo; CÉCIO, Valdelino; MORAES, Joila; LIMA, Roldão. **Tambor de crioula**. In: Cadernos de Folclore, Número 31. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1981, p. 10)

O folclorista José Ribamar Sousa dos Reis (2004, pp. 35-36) apresenta uma descrição desse festejo, revelando como se dá essa integração da devoção religiosa no âmbito de uma expressão cultural com características “sensuais” e “regadas” a aguardente e conhaque.

“Nesta dança, o informalismo é evidente, deixando, logo à primeira vista, o seu grande senso de liberdade. (...) Os motivos da festa são os mais diversos, notadamente pagamentos de promessas a Santos, especialmente São Benedito, protetor dos negros. (...) Os locais para a realização dessa dança são os mais variados possíveis: a casa, o quintal, a rua, etc. Assim, também não existe um calendário prefixado para a apresentação do Tambor-de-Crioula, que pode acontecer em qualquer período do ano. Nem sempre é iniciado com ladainha. Quando o é, serve para evitar arruaças e a festa decorre em paz com a proteção dos santos. Após a ladainha, os cantores tiram as toadas e as mulheres caem na dança. É feita uma roda de mulheres e iniciada a dança em frente à parelha de tambores (três tambores: tambor grande, meio e crivador). Depois, quando alguém vai sair, é feita a Punga. O ato da Punga é da maior valia nessa dança: seu conceito para os brincantes é de muito respeito. O ato da Punga é o seguinte: quando o coreiro (tamborzeiro, batedor de tambor) bate a Punga, a mulher tem que marcar certo com ele, isto é, o tambor grande dá uma batida diferente, ela sai

dançando e dá uma umbigada em outra. Aí, sai da roda e entra outra. Essas dançantes são chamadas Coreiras. A Punga é um convite à dança e se constitui no ponto alto, sensual e erótico desse bailado maranhense.

As vestimentas das participantes são de um colorido realçante, com suas saias rodadas, blusas de cores fortes, flores na cabeça, colares e outros tantos adornos. Cheirosas, capricham na água de cheiro ou similares e nos talcos perfumados. Coreira que se preza tem que estar superperfumada. Já os homens usam apenas chapéus de palha e camisas bem coloridas, geralmente combinando com a estamparia da saia das mulheres.

Os cânticos são acompanhados dos três tambores, os quais são batidos a mão e esquentados a fogo (fogueiras) e à matraca e o canto é composto pelo solo (toadas) e coro, composto pelo resto do grupo (instrumentistas e coreiros presentes na roda). Tambor para ser bom não pode ficar seco (sem bebidas). Normalmente, o conhaque preto e a aguardente. Cachaça apanha até o dia raiar. Caso contrário o tambor esfria e não existe fogo para afiná-lo.

A coreografia desta dança é deveras vibrante, que exige formas lindas de expressão corporal das coreiras, que em movimentos coordenados ressaltam um requebro harmonioso, com as partes dos seus corpos da cabeça até os pés em uma cadência hipersensual. É uma coreografia livre e por demais variada. (...)

A duração da brincadeira é variável; enquanto houver ânimo no grupo, o tambor não pára. O Tambor-de-crioula é dançado a coice, afinado a fogo e tocado a murro: é o sinônimo de ser livre.”

Assim, por meio das descrições oferecidas sobre a prática do Tambor de Crioula, revela-se nesse festejo popular a existência de elementos especialmente marcantes nas vestimentas das “coreiras”. Nitidamente de natureza africana, lembram as roupas usadas pelas escravas, ocorrendo o mesmo com o estilo de música e de dança praticados. A participação do Sr. Irineu e de sua família nessa prática cultural revela, entre outros elementos, que seu grupo familiar de origem se reconhecia como negro e comungava das manifestações culturais de seu tempo.

Outro fato importante sobre o Tambor de Crioula diz respeito à sua execução no âmbito das práticas do Tambor de Mina⁶⁶. Segundo FERRETTI et al (1981), tal se dá quando o Tambor

⁶⁶ Alguns autores que estudaram o Santo Daime como FRÓES (1983), MONTEIRO (1983) e MACRAE (1997) apontam que o Mestre teve contato com práticas do Tambor de Mina durante a sua juventude. No entanto, LABATE e PACHECO (2004, pp. 314) demonstraram que as práticas do Tambor de Mina permaneceram restritas à cidade de São Luís até a virada do século XIX para o século XX e que, por sua vez, as referências à fundação dessas casas na região da baixada onde se localiza São Vicente Férrer, remontam à década de 30. Assim, como também apontam LABATE e PACHECO, é pouco provável que o Sr. Irineu tenha tido contato com o Tambor de Mina em sua terra natal, podendo apenas ter conhecido essas práticas durante o período em que passou na capital, no tempo em que teria servido ao exército, por volta de 1910, ou nos momentos já

de Crioula é realizado em louvor a São Benedito e, nesse caso, como revela o trecho a seguir, a execução da dança fala de uma maneira particular sobre a interação do universo do sagrado e do profano presente no contexto dessa expressão cultural maranhense. Tal fato aponta para a construção histórica desses conceitos, assim como para a importância da cultura na constituição do significados:

“A dança do Tambor de Crioula, como forma de pagamento de promessa diante de um altar ou num terreiro de mina, precedida por uma ladainha em louvor a São Benedito, representa essa zona limite ambígua entre o sagrado e o profano. As manifestações do sagrado e do profano não são fatos naturalmente exclusivos, como parecem à primeira vista. O pensamento ocidental possui tendência a isolar o sagrado como domínio do interdito, do sobrenatural, do concernente ao culto, que se opõe ao profano. Mas como a experiência humana não pode ser dividida em duas esferas radicalmente opostas, o sagrado e o profano se aproximam e se encontram inúmeras vezes na vida. Tradicionalmente, o povo comemora as festas religiosas com procissões, danças, fogos, bebidas e diversões que, embora apresentem aspectos profanos, visam fins religiosos. Na prática é, portanto, difícil separar nitidamente o sagrado do profano, uma vez que ambos podem estar muitas vezes intimamente correlacionados” (FERRETTI et. Al, 1981, p. 44)

Vale observar que esses e outros autores mostraram que a dança, especialmente no interior do estado, está mais exclusivamente relacionada à manifestação da religiosidade popular, em contraposição à sua expressão na capital do estado onde, devido ao turismo e à crescente popularidade das manifestações folclóricas, a prática adquiriu, com mais frequência, um sentido festivo e de espetacularização.

Apesar da dicotomização da realidade entre esferas sagrada e profana ser comumente abordada na análise do fenômeno religioso, nessa pesquisa, busquei não fazer essa separação, mas sim percebê-las como construção histórica que apresenta diferentes características e múltiplos significados de acordo com cada cultura e cada religião mas que não se apresentam como conceitos cristalizados. Em outros termos, não percebo os conceitos de sagrado e profano como fixos, mas como mutáveis, históricos. Assim, a dança do Tambor de Crioula, além de um folguedo popular, pode até ter sido praticada com um sentido religioso pelo Sr.

próximos à sua migração para o Acre. Ou mesmo que o envolvimento do Sr. Irineu com o Tambor de Crioula tenha sido erroneamente interpretado como uma participação no Tambor de Mina (LABATE; PACHECO, 2004, p. 315). No entanto, o culto ao Divino Espírito Santo e a dança do Tambor de Crioula também se fazem presentes junto ao Tambor de Mina, revelando uma continuidade entre diferentes práticas culturais, folclóricas e religiosas do Maranhão e falando de uma condição de relacionamento e proximidade entre as mesmas.

Sr. Irineu e seu grupo familiar. Por outro lado esse fato demonstra que a formação cultural e religiosa dele em sua juventude não ficou limitada ao conteúdo cristão oferecido pelas práticas cotidianas de sua mãe. Antes, revela que o universo religioso e cultural experimentado por ele nesse momento de sua vida fora constituído por elementos de diversas origens, que se mesclavam, por sua vez, de maneira bastante particular e curiosamente característica da expressão religiosa do estado do Maranhão. Lá, o universo do sagrado não se compõe de um espaço destituído de prazer, de sensualidade, de êxtase inebriante, mas, sim, que se apresenta repleto de diferentes práticas religiosas, de diversas origens culturais, que se mesclam no louvor ao Deus, especialmente no contexto das expressões religiosas da população negra do estado.

Pelos dados da pesquisa e minha observação “in loco” no Maranhão, pude perceber que o Sr. Irineu provavelmente trouxe consigo do Maranhão todo esse vigor, essa alegria, essa forma livre e bela de louvar a Deus, que mistura “fé e festa”, prazer material e êxtase divino, presentes de maneira tão pungente e singular em sua terra natal. Assim, constato que a participação do Sr. Irineu junto ao Tambor de Crioula pode ter contribuído para que ele, mais tarde, entre as décadas de 30 e 40, tenha instituído festas dançantes com a Ayahuasca, com músicas populares, conhecidas entre os adeptos como “fórró com Daime”.

O Sr. Luiz Mendes Nascimento iniciou os seus trabalhos com o Sr. Irineu na década de 60. Atualmente, ele é o líder espiritual de uma comunidade daimista chamada Fortaleza, situada num seringal desativado, próximo ao município de Capixaba (AC). Este senhor é uma das poucas pessoas que mantém viva a tradição do “fórró com Daime”. Aqui, ele fala de como eram esses encontros e da sua compreensão de seu papel no contexto da religião:

“(O Sr. Irineu) Proporcionava festas de dança. O Mestre dançou muito e a dança dele predileta, justamente, era o fórró. Ele gostava do fórró. Ele dançava bem, e bonito, e era animado numa festa. Festa dele era de não perder uma parte sequer, noite inteirinha. Eu já alcancei (festa com duração) de uma noite, mas houve aí um passado em que dançavam eram três noites seguidas, como, por exemplo, no casamento dele com a comadre Peregrina⁶⁷, foram três noites de dança. Em outra visitação que ele fez a sua família no Maranhão, ao retornar, foram três dias de dança. Agora, não tudo isso, mas em um dia dancei muito assim em sala em que o Mestre também dançava.

⁶⁷ Sra. Peregrina Gomes Serra, segunda esposa e quarta companheira do Sr. Raimundo Irineu Serra.

Era muito animado. Até adotou a bebida alcoólica um tempo (nas festas de dança), só que não deu certo. (...) Aí, feita essa proibição, já se dançava tomando Daime. Forró. Tomando Daime. Rapaz, ficava uma festa... É um trabalho. É um trabalho que dá gosto a gente ver, você sair dançando com a sua mãe, tomando Daime, mirando, coisa mais linda que se pode apreciar. "Ah mas eu não sei dançar!" A orquestra ensina, o Daime ensina, que ele que bota tudo no jeito que é para ser, dançando mirando. É muito gostoso, é muito bom você dançar com sua mulher, você dançar com sua irmã, dançar enfim com todas as damas, principalmente aquelas que também tomaram Daime, que para dar certo é bom que o cavalheiro tome Daime e a dama também tome Daime. Mas é bom, é muito bom, é coisa sonhada e que estamos apenas lembrando. Daí tem uma expressão de quando ele ia tirar uma dama para dançar. É uma coisa tão rica, tão rica, a força como ele se expressava ao tirar uma dama. Porque quem conhece festa de dança, aí sabe que é obrigação única do cavalheiro tirar a dama, nunca a dama tira o cavalheiro, a não ser numa intimidade muito grande, mas o certo é que o cavalheiro é que tira a dama. Então na hora dele tirar uma dama, se levantava se estivesse sentado e falava com as damas, assim, separadas: "Uma dama de prata para dançar com um cavalheiro de ouro." Aí já aquela dama partia de lá – isso era até disputado, quem era a dama que não queria dançar com o seu Mestre? – e vamos dançar, vamos se animar."⁶⁸

Assim, por meio do relato do Sr. Luis Mendes é possível perceber que as festas dançantes com o Daime tanto tinham um caráter de confraternização - como revela a informação de que essa prática teria sido realizada por ocasião do casamento do Sr. Irineu - como também são percebidas por seus seguidores como um tipo de trabalho espiritual. Essa compreensão se revela no relato do Sr. Luis Mendes, quando ele menciona que dançar com sua companheira ou com sua mãe “mirando”, ou seja, sob os efeitos psicoativos do Santo Daime, “é um trabalho que dá gosto”. Na minha compreensão, a prática do “forró com Daime” revela um momento na história da religião onde, à semelhança do que ocorre no Tambor de Crioula em louvor a São Benedito, há um momento em que as esferas do sagrado e do profano se aproximam e se encontram. Por esse motivo, considero a abertura do Sr. Irineu para a realização dessas festas dançantes com o Daime na década de 40 como possível herança cultural de suas vivências no Maranhão.

Ainda sobre as duas práticas culturais maranhenses tratadas nesse capítulo, gostaria de analisar brevemente a maneira com que essas práticas culturais e religiosas negras eram percebidas pela elite do estado entre o final do séc. XIX e o início do séc. XX, no sentido de mostrar como essa percepção pode ter influenciado na formação religiosa do Sr. Irineu.

⁶⁸ Cf. <http://www.mestreirineu.org/>, acessado em maio de 2006. CICLUMIG (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal de Minas Gerais), Santa Luzia – MG.

Segundo Ferretti et al. (1981, p. 48), até meados da década de 50, as manifestações folclóricas no Maranhão eram marginalizadas pelos grupos hegemônicos, chegando até a serem proibidas pela polícia algumas manifestações dessa natureza no espaço urbano.

De acordo com a antropóloga Mundicarmo Ferretti (2004, p. 19), tal fato remonta ao período colonial, momento em que a intolerância religiosa atingia tanto os colonos portugueses, como índios e negros. No entanto, como demonstra a autora, nem a Independência do Brasil em 1822, nem mesmo a Abolição da Escravatura em 1888 alteraram expressivamente esse quadro, especialmente no que diz respeito ao negro, cujas práticas religiosas continuaram a ser percebidas como feitiçaria e reprimidas pelas elites. Segundo a autora, a intolerância aos terreiros continuou muito forte na primeira metade do século. Além de serem exigidos alvarás de funcionamento e obtenção de licença da polícia para a realização de festas, foram criados órgãos públicos que passaram a fiscalizar, especialmente, as atividades dos terreiros de macumba, candomblé e outros (FERRETTI, 2004, p. 21). Essa situação de repressão só melhorou durante o governo de Getúlio Vargas. No final da década de 30, esse presidente assinou o Decreto de no 1.202 que oferecia liberdade aos cultos afros. Em 1940, a Lei de Contravenções Penais retirou a condenação do espiritismo, prevista no Código Penal de 1890, permanecendo a condenação ao curandeirismo e à magia (FERRETTI, 2004, p. 24) fato que revela uma mudança no imaginário social acerca do valor dessas práticas religiosas. Já na década de 60, por influência do turismo e dos meios de comunicação, as práticas religiosas e folclóricas de origem negra foram-se tornando cada vez mais aceitas e difundidas no Maranhão.

Assim, o fato de as manifestações culturais e religiosas negras terem sido reprimidas no Maranhão e em todo o Brasil até aproximadamente a metade do século XX, pode ter contribuído para que o Sr. Irineu privilegiasse os aspectos cristãos e posteriormente, esotéricos, na constituição das práticas do Santo Daime⁶⁹. Por outro lado, mesmo vivenciando esse quadro de intolerância religiosa o Sr. Irineu trouxe consigo vários elementos que remetem às práticas culturais e religiosas relacionadas à cultura negra maranhense. Tal fato revela, como aponta Ecléia Bosi (1994, p. 67), que “sempre fica o que significa”. E aquilo que “significa”, ou seja, que tem um sentido tão importante para a pessoa, que permanece gravado

⁶⁹ Ao longo da história do Santo Daime, no período em que o Sr. Irineu esteve á frente da doutrina, por duas vezes o a religião foi alvo de repressão policial.

na memória por décadas, são justamente as lembranças imbuídas de afetividade. São essas memórias que permitem com que o passado seja reelaborado à luz do presente e, simultaneamente, que seja o presente influenciado pelo passado, num processo contínuo de diálogo entre diferentes temporalidades.

Sobre os motivos da saída do jovem Irineu de São Vicente Férrer, encontrei duas versões. Uma delas explica que sua partida deveu-se à sua participação numa briga durante um Tambor de Crioula. Esta versão foi coletada pelo pesquisador Eduardo Bayer em 1992. Ele teve a oportunidade de entrevistar antes de mim alguns dos familiares do Sr. Irineu em sua cidade natal. Pude constatar na pesquisa de campo que essa versão é sustentada por seus familiares que ainda moram em São Vicente:

“Ele foi pra festa, mas nessa época os filhos que não tinham pai eram criados pelos tios. O Irineu foi fugido da mãe dele pra esse Tambor de Crioula, combinado com o Casimiro, primo dele que era do mesmo tamanho, e quando foi dez, onze horas da noite pegaram um ‘barulho’: aí começaram a briga, botaram todo mundo pra correr e inventaram de pegar num facão e cortar tudo quanto era punho de rede do dono da casa, derrubaram porta e tudo”, conta Aprígio Antero Serra, primo do Mestre. “Aí mandaram avisar a mãe dele, já quase uma hora da manhã ela foi bater na casa do irmão, o Paulo Serra, para contar o que tinha acontecido. Ele disse que de manhã, quando fosse botar água pro gado, passava na casa dela”, acrescenta. E assim foi, segundo sua narração: “Quando chegou perguntou: cadê o preto? E a mãe dele, que estava enchendo as cabaças de água na cacimba, disse: tá aí. E o padrinho Paulo, com um rebenque de duas batedeiras com oito pernas de cada lado, chamou o sobrinho brigando. E foram três tacadas em cima da cabeça de Irineu. Foi o padrinho sair, ele pegou uma calça de saco, uma camisa de brim alfacim, tudo dentro de um saco de trigo, e ganhou mundo: só foi aparecer de novo quarenta e seis anos depois, ninguém não sabia nem se estava vivo ou morto”.⁷⁰

Já uma segunda versão destaca que o motivo de sua partida teria sido um conselho do seu tio, o Sr. Paulo Serra. Naquele momento o Sr. Irineu estaria interessado em se casar com uma jovem chamada Fernanda e teria sido aconselhado pelo tio a conhecer o mundo antes de se casar. A narrativa do Sr. Paulo de Assunção Serra, filho adotivo do Sr. Irineu, lembra esse momento.

⁷⁰ BAYER, Eduardo. Século XIX no Maranhão – A aurora da vida do Mestre. In: **Jornal O Rio Branco**, Rio Branco, 15 de Dezembro de 1992, Suplemento Especial Comemorativo do Centenário do Nascimento do Mestre Irineu, p.3.

“Aos 18 anos ele queria casar. Mas ele não tinha um meio de vida pra ele casar. Então a Dona Joana falou com o Paulo Serra que era irmão dela: “Paulo o Irineu quer casar mais eu to achando ele muito novo pra casar”. Ai ele pegou e disse: “Deixa comigo”. Ai um dia foram, naquela época, negocio de puxar roda, pra cortar macaxeira, aquele negócio. Ai (o Sr. Paulo) chamou ele (Irineu) pra ir trabalhar com ele, e foi. Ai (o Sr. Paulo) pegou e disse: “Irineu eu ouvi dizer que tá querendo casar” (Irineu respondeu) “É tio. Todo mundo casa porque é que eu não posso casar?”. “Mas Irineu tu tá novo. Porque tu não vai dar uma volta em São Luís”. Ai ele disse: “É.” Aí diz ele que, quando ele ficou escutando aquilo ali, ele (Sr. Paulo) deu uns conselhos pra ele e tal. Quando foi com uns 8 dias ele foi (pra São Luís).” (entrevista, maio/2007, Rio Branco – AC)

As duas versões apresentam argumentos diferentes sobre a saída do Sr. Irineu de sua terra natal. Também revelam aspectos distintos de sua decisão de “sair de casa”. A primeira fala de um fato público. Já a segunda, revela motivações íntimas, que poderiam até não ser do conhecimento dos familiares que sustentam a primeira versão. Todavia, essa última foi a escolhida pelo Sr. Irineu para explicar a seus discípulos os motivos da saída de sua cidade natal, conforme revelou essa pesquisa.

Segundo as narrativas orais de seus seguidores em Rio Branco, ele seguira de São Vicente para São Luís, onde permaneceu por pouco tempo. Alguns seguidores, como o seu filho adotivo o Sr. Paulo de Assunção Serra, mencionam que o Sr. Irineu passou poucos dias na capital do estado. De acordo com o Sr. Daniel Serra, sobrinho do Sr. Irineu, durante o período em que permaneceu na capital do estado o Sr. Irineu teria “servido ao exército”. Outro seguidor, Sr. João Rodrigues Facundes, menciona que ele teria trabalho na capital como leiteiro. Tais fatos revelam que o Sr. Irineu teve, provavelmente, a oportunidade de vivenciar a realidade cultural da capital de seu estado por volta de 1910/11, até seguir viagem em direção ao Acre, acompanhado espiritualmente, conforme acreditam seus seguidores, pela presença da “bela senhora”, sobre a qual falarei com mais detalhes nos próximos capítulos.



Figura 32: Fotos da Cidade de São Luís em 1908 ano aproximado em que o Sr. Irineu serviu ao exército no local

(Gaudêncio Cunha, São Luís, 1908)

3.2. Migração para o Acre e cenário amazônico

“_ Só dois litros, patrão? Mas, assim, eu morro de fome...
_ É... Tu não podes morrer de fome e eu posso perder o meu dinheiro!”. (FERREIRA DE CASTRO, 1981, 143)

Depois de sua estadia em São Luís o Sr. Irineu “alistou-se”⁷¹, por volta de 1912, num navio para Belém do Pará, que provavelmente levava pessoas para trabalharem nos seringais. De Belém, ele seguiu para Manaus. Passado algum tempo, embarcou numa “chatinha”,⁷² seguindo em direção ao Alto Acre e chegando a Xapuri por volta de 1912. (FRÓES, 1986).⁷³ Constam entre os relatos de seus seguidores, que ele ainda teria vivido em Brasiléia e Sena Madureira em seus primeiros anos na região, tendo trabalhado como seringueiro, além de ter participado da Comissão de Demarcação de Limites, no batalhão de um comandante a quem o Sr. Irineu se referia como “Capitão Calazans”.

É possível compreender a trajetória do Sr. Irineu em direção ao Acre e suas vivências iniciais na região como inscritas dentro do fluxo migratório fomentado pela extração da borracha na região Amazônica e das transformações sócio-culturais decorrentes desse movimento. Nesse sentido, sua trajetória não difere muito daquela realizada por tantos outros nordestinos que, fustigados pela seca e atraídos pela propaganda de enriquecimento fácil com a borracha, integraram esse amplo movimento migratório em direção à região Amazônica. Essa idéia fica clara, por exemplo, nos relatos de seus seguidores, que falam do momento do seu alistamento em São Luís em direção ao Acre. A narrativa a seguir é do Sr. Paulo de Assunção Serra.

“Em São Luiz, chegou lá tava um camarada numa praça numa mesa ali alistando o pessoal pra vir para o Amazônia. Ai, o pessoal lá naquela época falava que aqui na Amazônia a gente juntava dinheiro com cambito”⁷⁴. Ai ele se alistou e tal marcou o dia da viagem se despediu do pessoal” (entrevista, maio/2007, Rio Branco – AC)

⁷¹ Alistar é o termo empregado para o ato de se inscrever para trabalhar em um seringal.

⁷² Barco típico da região.

⁷³ Cemin (1998) aponta que alguns relatos colhidos por ela atestam que, antes de se dirigir de São Luís para o Acre, Irineu teria passado pelo Rio de Janeiro e São Paulo. Fato que não pude comprovar em minhas pesquisas de campo.

⁷⁴ Pedaco de pau.



Figura 33: Rota da migração para a Região Amazônica

(Fonte: CALIXTO, Valdir de Oliveira. **Acre: Uma história em construção**. Rio Branco: Fundação Desenvolvimento Recursos Humanos Cultura & Desportos, 1985.)



Figura 34: Cartaz que incentivava os nordestinos à migração

(Fonte: CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro Barbosa de Caçar. **Enciclopédia da floresta do Alto Juruá. Práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.124.)



Figura 35: Barco que fazia o transporte dos migrantes

(Gaudêncio Cunha, São Luís, 1908)

Por outro lado, a migração do Sr. Irineu para o Acre também é percebida como fruto da determinação espiritual que o impulsionava em direção ao seu contato com a Ayahuasca e a fundação da religião, contribuindo para a construção hagiográfica da trajetória de vida do fundador. A narrativa a seguir é a continuação do relato do Sr. Paulo de Assunção Serra:

“Quando ele chegou no Alto Acre, que ele conheceu a bebida, que ele começou. Aí, diz ele que, se ele tivesse ficado no Maranhão, ele teria ficado como um cachaceiro (...) mas que, ele contando assim pra gente, mas que o destino dele veio traçado. Entendeu? O destino dele veio traçado. (...) acho que o destino mesmo era ele conhecer o Daime e vir, entendeu?” (entrevista, maio/2007, Rio Branco – AC)

Apesar de ter enfrentado a realidade dos migrantes nordestinos na região por cerca de uma década, exercendo diferentes funções, o Sr. Irineu deixou pouquíssimos relatos sobre esse momento de sua vida. Trata-se, portanto, de um período de “silêncio” histórico. Mesmo assim, procurei construir um panorama da sua realidade naquele contexto, no sentido de

apresentar o que provavelmente significou sua vivência no local, assim como de averiguar possíveis continuidades culturais na religião.

Historicamente, a ocupação da Amazônia tem ocorrido tanto de forma espontânea como dirigida pelo Estado em resposta a configurações econômicas pontuais, como a exploração da borracha e o garimpo, bem como respondendo às pressões demográficas de outras regiões do país. O historiador Arthur César Ferreira Reis (1953) descreve alguns momentos distintos na história da ocupação da região. Na primeira fase, durante o período colonial, a grande preocupação era a demarcação das fronteiras e foi marcada pela atuação dos exploradores de drogas do sertão e pela catequese dos índios, realizada pelos jesuítas.

O segundo momento liga-se à exploração do látex em larga escala, que intensificou-se por volta da metade do século XIX. Este período também é marcado por um forte movimento migratório em direção à região, destacando-se o fluxo de migrantes nordestinos, especialmente os cearenses, que foram impulsionados para a região pela alternativa econômica da borracha e pela grande seca que vigorou na região nordeste no mesmo período em que esgotavam-se os mananciais de água, matava as culturas e o gado e fustigava a população dos sertões. De acordo com Roberto Santos (1980, p. 99), de 1872 a 1910, cerca de 300 a 500 mil nordestinos migraram para a região. Os maranhenses foram um dos primeiros a seguir para os seringais. Segundo Reis (1953, p. 21), com esta ocupação, os migrantes nordestinos acabaram sendo os responsáveis por assegurar a ampliação territorial do Brasil, com a incorporação do Acre, contribuindo para o estabelecimento da soberania brasileira na região.

Segundo Reis (1953, p. 36) o desenvolvimento da sociedade amazônica foi marcado durante o período colonial pela mestiçagem do índio, do colono português e dos negros que o acompanhavam nas jornadas de conquista do território. O período posterior, já no século XIX, é marcado pela presença dos mestiços locais, assim como daqueles que chegavam do Nordeste. Apesar de não ter acontecido um recenseamento da população indígena, sabe-se que existiam, por volta do século XIX, centenas de aldeamentos com muitos milhares de habitantes (REIS, p. 36). A influência da cultura indígena na região evidencia-se em vários aspectos, como: na composição da dieta, constituída basicamente de peixes, carnes de caça e macaxeira; na farmacopéia, com a utilização corrente de ervas e plantas da floresta; na

atividade econômica extrativista e até mesmo por compartilhar do interesse pela borracha, já há muito utilizada pelos índios para diferentes finalidades, tais como: confecção de bolas, sapatos e capas; tratamento de hemorróidas; confecção de flechas incendiáveis; untamento de recém-nascidos (para livrá-los do frio) etc... (REIS, p. 50) Já os portugueses e seus descendentes migraram em pequeno número para a região, assumindo posições oficiais, como a de autoridades civis e militares. Com relação ao negro, sua presença na região remonta às jornadas militares contra os ingleses e holandeses, que disputavam a área junto aos portugueses. Em princípio, a força negra foi desprezada diante da facilidade de se contar com o trabalho escravo indígena. Um outro fator que fez com que fosse pequena a participação dos negros na região deveu-se, provavelmente, à pequena importância dada à lavoura e à pobreza dos colonos da região, que não dispunham de recursos para contar com essa mão-de-obra (REIS, p. 39). Apesar de proibida e taxada de “infame”, a mestiçagem de brancos e índios e, em menor escala, de negros, índios e brancos deu origem ao mameluco amazônico, mais conhecido como caboclo.⁷⁵ Mais adiante discutirei outros aspectos referentes a essas culturas – suas cosmologias e expressões religiosas - que contribuíram, mais especificamente para o desenvolvimento do Santo Daime.

Até o momento do início da exploração em larga escala do látex, a ocupação da região reproduziu, de certa maneira, o modelo pastoril e agrário do nordeste (REIS, p. 46), abandonado paulatinamente em favor da nova estrutura sócio-econômica que entrou em vigor, o seringal, que passou a ser o núcleo de interação social e econômica dos migrantes, configurando a expressão mais perfeita da vida na Amazônia.

Os seringais surgiram inicialmente à margem dos grandes rios amazônicos, onde estavam localizados os maiores centros de exploração da borracha. A implantação, exploração e abastecimento dos seringais exigiu a mobilização de um enorme capital para o transporte de pessoas e produtos. Segundo Reis (1953, p. 84) não havia, na região amazônica, uma rede bancária capaz de arcar com o ônus de um empreendimento tão grande. Assim surgiram as Casas Aviadoras, empresas privadas que custeavam todo o processo, desde a migração dos nordestinos até o abastecimento dos seringais. Antes mesmo da intensificação do processo de extração do látex, já existiam na região casas comerciais, que forneciam os bens necessários àqueles que se aventuravam no extrativismo, na base de um crédito a ser saldado após a venda

⁷⁵ O termo caboclo é empregado pela população local para se referir aos índios.

da borracha. Seus primeiros proprietários foram os portugueses, que criaram inclusive os termos “aviado” e “aviador” para designar, respectivamente, as atividades de empréstimo de recursos e o comerciante que os emprestava, mediante acordo verbal entre ele o seringalista. Com a extração em larga escala da borracha, esses empreendimentos cresceram. Os aviadores, como eram chamados os proprietários dessas casas, ofereciam crédito aos seringalistas e estes, por sua vez, aos seringueiros. Para abrir um seringal, o seringalista dirigia-se a uma “Casa Aviadora” em Belém ou Manaus, onde conseguia o fornecimento dos recursos necessários à implantação do seringal. Por meio desse sistema, os seringalistas tinham os custos da produção gumífera garantidos ficando, ao mesmo tempo, comprometidos, pois o pagamento das mercadorias cedidas pelas Casas Aviadoras era feito mediante entrega de toda a produção de borracha alcançada no decorrer do ano. (CALIXTO, 1985, p. 60). Assim, o surgimento das Casas Aviadoras e do “sistema de aviamento”, como passou a ser conhecido esse sistema de crédito, remonta à própria história da ocupação da Amazônia e foi responsável por moldar as relações trabalhistas, econômicas e sociais da região.

Depois de conseguir os recursos necessários à implantação do seringal, o seringalista procedia ao recrutamento de algumas dezenas de trabalhadores do Nordeste. Maranhenses e cearenses estão entre as principais populações que migraram para a Amazônia durante esse período de intensa exploração da borracha na região. De modo geral, os nordestinos saíam de sua terra natal em busca de um sonho, que se concretizaria na melhoria de vida. Segundo o Sr. Daniel Serra, sobrinho do Sr. Irineu, essa motivação também estava presente na trajetória do Sr. Irineu em direção ao Acre. Segundo conta, *“Ele (o Sr. Irineu) veio do Nordeste para cá a fim de ficar rico”* (COUTO, 1989, p. 46). Infelizmente, muito raramente o sonho de ficar rico se realizava, pois a realidade sócio-econômica da região, marcada pela presença dos seringais, era extremamente desfavorável a esses migrantes.

As dificuldades enfrentadas pelos migrantes já começavam durante a trajetória rumo aos seringais. A viagem, bastante longa, durando de 30 a 40 dias, transcorria sob condições bastante insalubres. Leandro Tocantins, pesquisador da história acreana, oferece uma descrição das condições dessas embarcações:

“(…) E nas longas viagens, de Belém até o local de destino, os imigrantes, com raríssimas exceções, curtiavam duras penas. Depoimentos da época

mencionam os navios sujos, a má alimentação, a promiscuidade de uma terceira classe, onde os animais - bois, carneiros, porcos para a alimentação diária - misturavam-se com os seres humanos.

As embarcações subiam com lotações excedidas, e a carga, acumulada pelos conveses, tirava o espaço necessário ao trânsito dos passageiros. As redes atadas nos varais, suspensas no ar, representavam para o imigrante uma fuga daquele mundo, o muro das lamentações, o refúgio para deplorar as suas desditas.

O calor tropical, umedecido pelas muralhas verdes dos rios estreitos, aumentado pela alta temperatura das caldeiras, dos aparelhos, dos tubos de vapor, aquecendo as chapas de ferro do navio, criava na terceira classe um ar viciado, insuportável, propício à disseminação de doenças. Navios negreiros, já dizia o amargo vocabulário da época.”(TOCANTINS, 1979, Vol.1 pp. 155-156)

Ao desembarcar no seringal, os migrantes nordestinos passavam a enfrentar muitas dificuldades, tanto físicas - no que diz respeito ao próprio contato com o ambiente amazônico, como sociais e culturais. O escritor Ferreira de Castro viveu os primeiros anos de sua adolescência num seringal, no início do século XX e escreveu um romance, “A selva”, onde relata suas impressões sobre a floresta e as condições de vida dos seringais no início do século XX, momento aproximado da chegada do Sr. Irineu no Acre. Suas palavras poéticas sobre a magnitude da floresta revelam o sentimento que a natureza despertava nas pessoas que ali chegavam:

“A selva dominava tudo. Não era o segundo reino, era o primeiro em força e categoria, tudo abandonando a um plano secundário. E o homem, simples transeunte no flanco do enigma, via-se obrigado a entregar o seu destino àquele despotismo. O animal esfrangalhava-se no império vegetal e, para ter alguma voz na solidão reinante, forçoso se lhe tombava vestir pele de fera.” (FERREIRA DE CASTRO, 1981, p. 106)

A estrutura física, típica de um seringal no início do século XX, era composta por um conjunto de construções na margem do rio principal e, já interior da floresta, pelas habitações dos seringueiros e pelas “estradas de seringa”, caminhos percorridos por eles na coleta do látex. No conjunto das construções que ficavam na margem do rio, destaca-se o “barracão central”, que era tanto a morada do seringalista como a sede comercial e administrativa do seringal, funcionando como núcleo gerador, estimulador e executor, tanto das atividades produtivas, como de todo o conjunto de valores indispensáveis à manutenção das relações sociais do local.(CALIXTO, 1985, p.71) O barracão central era normalmente construído com

dois andares, sendo o de baixo reservado para um armazém e o de cima para a casa do seringalista e da sua família. Já a qualidade da construção dependia muito das posses dos seringalistas, apresentando desde construções simples, feitas de madeira sem muito acabamento, com telhado de palha de paxeúba⁷⁶, folhas de zinco ou cavacos⁷⁷ (REIS, 1953, p. 82), até chalés construídos no estilo suíço, com mobiliário importado da Europa. Ao lado do barracão central ficavam outras construções, como o armazém, a escola, o curral... Assim, o “centro” do seringal geralmente ficava situado nas margens dos grandes rios. Era nesse local que aconteciam as festas, tanto de caráter religioso como secular, assim como convergiam todas as atividades econômicas dos seringais.



Figura 36: Seringal Andira

(Fonte: CALIXTO, Valdir de Oliveira. **Acre: Uma história em construção**. Rio Branco: Fundação Desenvolvimento Recursos Humanos Cultura e Desportos, 1985, p. 72.)



Figura 37: Tapiri, a casa do seringueiro

(Fonte: CALIXTO, Valdir de Oliveira. **Acre: Uma história em construção**. Rio Branco: Fundação Desenvolvimento Recursos Humanos Cultura e Desportos, 1985, p. 75.)

Já no interior da floresta, ficavam as colocações de seringa, onde os seringueiros habitavam e faziam a extração da borracha. Um seringal se compunha de várias colocações, compostas por várias estradas de seringa, que são caminhos na floresta abertos pelos seringueiros, ao longo dos quais se encontram cerca de 130 a 200 seringueiras que, diariamente, têm o seu látex coletado pelo seringueiro. Um seringal poderoso poderia conter mais de 100 colocações, cada qual com aproximadamente 3 estradas de seringa, que era o número médio de estradas que um seringueiro se encarregava de cuidar.

⁷⁶ Palmeira da região

⁷⁷ Pequenos pedados retangulares de madeira que são usados como telhas na cobertura das casas amazônicas

Em contraste com a opulência dos “barracões-centrais” , a morada dos seringueiros, por sua vez, era extremamente simples: barracões, constituídos por um único cômodo sem paredes, feitos com madeira roliça, cobertos de palha, com assoalho e parede de paxeúba. Quando o seringueiro não tinha família, situação freqüente, havia no interior de sua barraca apenas o mínimo necessário à sobrevivência: um cântaro, um fogão à lenha, uma rede, um rifle ou espingarda, bancos e mesa feitos de madeiras tiradas da mata. Nas colocações, além das habitações dos seringueiros, ainda eram construídos “tapiris”: barracões reservados para a confecção da borracha. Esses eram ainda mais toscos: uma cabana de palha, sem janelas, com o chão de terra batida e um teto cônico por onde escapava a fumaça resultante da defumação do látex.

Não se sabe ao certo quanto tempo o Sr. Irineu trabalhou como seringueiro, pois existem poucos relatos e informações sobre o período em que ele passou no interior da floresta, entre os anos de 1912 a 1930. A pesquisa mostrou, que, durante este período, ele também participou da Comissão de Demarcação de Limites do recém criado estado do Acre.⁷⁸ Entretanto, apesar de não existirem relatos entre os discípulos sobre a vida do Sr. Irineu como seringueiro, ele certamente experimentou a dura rotina desses trabalhadores nos momentos iniciais de sua trajetória na região amazônica.

A coleta do látex iniciava-se em meados de maio ou junho, estendendo-se até outubro ou novembro, período chamado de “verão” na região, devido à baixa incidência pluviométrica. Ainda de madrugada, por volta das 2 ou 3 horas da manhã, começava a jornada diária de trabalho dos seringueiros. Vestindo calça e blusa de mescla, chapéu de palha ou mesmo um pano na cabeça, o seringueiro saía descalço, ou com sapatos de borracha, trilhando as estradas de seringa, ao longo da qual encontravam-se as seringueiras em condição de produção. Na testa, o seringueiro costumava levar uma pequena lanterna chamada “poronga”, usada para iluminar o caminho durante a madrugada. Na cintura, um terçado e, nas costas, um rifle. Algumas vezes, também seguia acompanhado de um cachorro para ajudar a espantar os animais selvagens. Na medida em que encontrava as seringueiras, limpava-lhes os troncos, desenhando com uma faca apropriada ou uma machadinha, os sulcos por onde o látex então escorria, até uma pequena tigela. Lá pelas onze horas da manhã, terminava de fazer o corte

⁷⁸ O Acre foi definitivamente incorporado à nação brasileira em 1903, depois de um longo período de negociações e disputas com a Bolívia e o Peru pela soberania da região.

das seringueiras e comia um pouco de farofa, no mato mesmo. Após a refeição, iniciava a coleta do látex que escorreu para as tigelinhas. No final da tarde, por volta das quatro horas, chegava à barraca e, em seguida, iniciava a defumação do látex no “tapiri”, processo bastante nocivo à saúde devido ao teor e à quantidade de fumaça expelida (REIS, 1953, pp. 96-99). A defumação acabava já à noite, por volta das oito horas, quando então o seringueiro ia cuidar da sua higiene pessoal e dormir um pouco para estar novamente de pé às duas horas da manhã. (CALIXTO, 1985, p. 82).



Figura 38: Estrada de seringa

(Fonte: **Enciclopédia da Floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.285.)



Figura 39: Coleta do látex

(Fonte: **Enciclopédia da Floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.302.)



Figura 40: Pélas de borrachas preparadas para a venda

(Fonte: BEZERRA, Maria José. **Álbum cidade de Rio Branco: A marca de um tempo: história, povo e cultura**. Rio Branco: Universidade Federal do Acre, 1993. p.23)

Com uma jornada de trabalho tão extenuante, sobrava pouco tempo para o seringueiro dedicar-se à produção de alimentos. Para maximizar os lucros da produção gumífera, a agricultura chegou, inclusive, a ser proibida nos seringais. Tal fato fazia com que os seringueiros dependessem dos alimentos importados pelos patrões, que detinham, portanto, o controle dos preços dos mesmos. Assim, de um modo geral, o trabalho extenuante e insalubre do seringueiro acabava servindo apenas para que ele adquirisse no barracão central os alimentos necessários à sua sobrevivência cotidiana. Os seringueiros, quando desembarcavam nos seringais, já chegavam devendo ao patrão os custos da viagem. Seguiam comprando a crédito no barracão do seringalista até o final da safra da borracha, recebendo como pagamento, muitas vezes, apenas crédito no mesmo barracão, quando a sua produção superava os débitos já anotados. Verificava-se assim uma situação de permanente dívida, que amarrava o seringueiro ao seringalista e este aos aviadores nas Casas Comerciais de Belém e

Manaus. Dessa maneira, o mesmo sistema de aviação que atava o seringalista aos aviadores conduzia as relações econômicas entre os seringalistas e os seringueiros.

Além das condições de trabalho desfavoráveis, os seringueiros, em sua maioria, nordestinos, ainda enfrentaram as dificuldades inerentes ao clima, à vegetação e à cultura amazônicas. O Sr. Manoel Corrente, conhecido como “Vô Corrente”, foi uma das pessoas que acompanhou o Sr. Sebastião Mota de Melo na condução dos trabalhos do Santo Daime. Sua sabedoria e experiência de vida são muito respeitadas por aqueles que o conheceram. Tanto que, atualmente, o seu túmulo encontra-se ao lado do túmulo do Sr. Sebastião, na Vila Céu do Mapiá, demonstrando a amizade entre ambos e a consideração dos moradores da vila pela sua pessoa. O Sr. Manoel Corrente nasceu no Piauí sendo um dos nordestinos que migraram para a Amazônia em busca de uma vida melhor. A narrativa a seguir, feita pela Sra. Maria Eugênia da Silveira, habitante da Vila Céu do Mapiá, fala das dificuldades enfrentadas por ele na sua mudança para a floresta, expressando bem as dificuldades culturais enfrentadas pelos nordestinos na sua migração para a região amazônica:

“Porque ele era habituado àquela natureza de lá do nordeste ... De repente, veio como soldado da borracha. Caiu numa floresta que ele não conhecia, uma vida completamente desconhecida. Uma vida muito dura a dele que foi no começo, nossa! De passar dias de não ter nada pra comer. Nada, nada, nada. Barriga seca, nada. Ele e o tal do Malaquias (amigo do Sr. Corrente). E ele era muito comédia. Ele era engraçadíssimo pra contar os casos. Eu é que não sou engraçada pra contar, mas os casos deles eram demais. Os casos dele com esse Malaquias eram de você rolar de rir. Esse Malaquias tinha vindo com ele. Ou seja, era tão Arigó⁷⁹ aqui na mata quanto ele. Aí lá (no nordeste) o costume quando caçava um bicho era amarrar as patas do bicho num pau, numa vara, um punha no ombro, o outro punha no ombro, e carregava o bicho. Eles não encostavam o bicho morto neles, no corpo deles. Aí aqui na mata não dá pra carregar assim. Primeiro que a mata é fechada e, depois que tem as ladeiras . Tem muita ladeira. Aí ele e o Malaquias, sempre me lembro lá das trapalhadas deles. Aí o que eu sei é que o tal do Malaquias matou um macaco. Não. Eles chegaram na casa de uma mulher e ele e o Malaquias à zero, sem comer nada. E essa mulher, o que ela tinha pra oferecer pra eles, era o caldo de um tal de macaco que eles tinham matado por lá e ela cozinhou o tal do macaco sem sal sem nada. Só macaco e água. Ele disse que não queria comer aquilo de jeito nenhum, aquilo repugnava ele mas não teve por onde correr. Ele disse assim: “eu meti aquilo na boca, não mastiguei, engoli o macaco inteiro”. Com o tempo ele foi se acostumando. Não tinha jeito. Tinha que comer mesmo . Aí passou a comer macaco. E no dia que ele e o Malaquias caçaram pela primeira vez um macaco. Eles não queriam de jeito nenhum meter o macaco morto nas costas. Botar os braços do macaco assim (ao redor do pescoço) e vir

⁷⁹ Nome pelo qual os nordestinos são conhecidos na região amazônica.

carregando. Aí ele e o Malaquias por lá se combinaram que eles iam carregar o macaco do jeito que eles estavam acostumados. Que macaco nas costas eles não punham. Aí amarraram o macaco na vara. A primeira ladeira que eles desceram, o macaco escorregou e buff! Foi pras costas deles! E o pau só fazia atrapalhar. E eles viram que tinham que se render. Largar o pau e carregar o macaco igual todo mundo levava”. (entrevista, junho/2004, Vila Céu do Mapiá – AM)



Figura 41: Sr. Manoel Corrente

(Autor desconhecido)

De acordo com Arthur Cezar Ferreira Reis (1953, p. 140), os seringueiros eram pessoas religiosas e passaram a expressar isso de uma maneira bastante particular, em meio à vivência da cultura amazônica e das condições de vida nos seringais. De modo geral, os migrantes nordestinos preservavam os costumes católicos que trouxeram de sua terra natal ou que lhes foram ensinados pelos missionários presentes na região. Mas, devido às condições econômicas, sociais e ambientais da região, não havia padres e missionários em número suficiente para estarem presentes cotidianamente em todos os seringais. Assim, os poucos sacerdotes existentes costumavam fazer visitas itinerantes aos seringais, quando então realizavam - em um só dia - muitos casamentos, batizados, confissões e comunhões. Esse dia era conhecido como dia da “desobriga”, pois era o momento onde os casais que viviam juntos casavam-se efetivamente e as crianças pagãs eram batizadas... Foi num desses “dias do padre” que o Sr. Sebastião Mota de Melo casou-se com a Sra. Rita Gregório, no Seringal Adélia, próximo ao município de Eirunepé.

Tendo em vista a escassez de atividades de lazer nos seringais, as festas religiosas do Natal, de São João, Santo Antônio e São Pedro passaram a ser, além de festas religiosas, grandes eventos culturais, congregando todos os habitantes dos seringais numa confraternização que

geralmente ocorria no barracão central e em suas imediações. Ladainhas e rogativos aos santos misturavam-se às músicas populares, em festas de dança regadas a uma boa quantidade de comida e bebida. Assim, as manifestações religiosas nos seringais também serviam de mote para a manifestação da vida cultural e social do local. Nesse sentido, considero que a expressão religiosa dos seringais amazônicos fala de uma união entre o universo religioso e o secular apontando para uma expressão singular de interação entre os domínios do sagrado e do profano, fruto das condições sociais e culturais da região, onde o louvor aos santos une-se aos festejos populares, estimulando, de certa maneira, a vida social das pessoas. Por outro lado, tal fato também confirma a idéia apresentada anteriormente da existência de uma historicidade na construção do sentido do que seja sagrado e profano, assim como fala da importância da cultura e das condições sociais para o significado da expressão religiosa. Ainda ressalto que essa manifestação cultural, tipicamente amazônica, pode ter influenciado, mais tarde, nos momentos iniciais do Santo Daime, já que as festas em louvor aos santos são um dos momentos mais significativos da constituição dos trabalhos espirituais da religião.



Figura 42: “Dia da desobriga”

(Fonte: **Enciclopédia da Floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.223)



Figura 43: Novenário em um Seringal

(Fonte: **Enciclopédia da Floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.223)

Entretanto, conforme mencionado anteriormente, além da presença do catolicismo, trazida para a região pelos nordestinos e portugueses, a influência indígena na região também era muito forte, fazendo com que a cultura e a religiosidade indígena amazônica fossem, da mesma forma, marcadas no imaginário e na cultura dos seringueiros, ganhando características bastante singulares. Esta influência manifestou-se de diversas maneiras. Na cultura do caboclo

amazônico, por exemplo, a natureza é percebida como povoada por espíritos. A antropóloga Maria Gabriela Jahnel de Araújo (2004, pp. 41-59) estudou a utilização do Cipó entre os seringueiros da região do Alto Juruá. Cipó é o nome como a Ayahuasca é conhecida entre os seringueiros e caboclos na região. Segundo Jahnel, a cultura do Alto Juruá guarda semelhanças com a cultura cabocla de outras regiões amazônicas, sendo possível, portanto, por meio da análise de sua constituição, compreender, em linhas gerais, como se configura o imaginário do caboclo amazônico, assim como algumas de suas práticas religiosas cotidianas. Nesse sentido, considero que o resultado das pesquisas de Jahnel também descreve um pouco do universo e do imaginário religioso com o qual o Sr. Irineu conviveu durante o período em que trabalhou como seringueiro e como membro da Comissão de Limites. De acordo com Jahnel, na cultura cabocla, além dos humanos e animais, ainda se fazem presentes no imaginário religioso santos, almas e encantos (ou encantados). A devoção aos Santos e a crença na existência das almas remete à presença do catolicismo na região. Já a crença nos encantados fala de uma experiência bastante singular e típica da região amazônica e remete à influência da cultura e do pensamento indígena sobre a floresta. Segundo a autora (2004, p.45):

“(...) os encantos seriam seres deixados por Deus como responsáveis pela floresta, pelas águas, pelas caças etc. Trata-se de entidades com poderes de encantamento, metamorfose e hipnose, que podem ser generosos ou vingativos. Encontramos entre eles o pai ou caboclo da mata, protetor da floresta; a mãe da seringueira, entidade que cuida das seringueiras; a caipora, responsável pelas caças, ou os caboclos d’água, habitantes dos rios e igarapés que podem levar humanos para o fundo das águas. Além dos encantos, há, também, animais que podem proteger, devorar, enganar, hipnotizar ou realizar pactos. Entre eles estão a jibóia, o sapo campu, o veado e o jabuti. Esses são alguns seres com os quais os moradores do Alto Juruá se deparam e se relacionam cotidianamente. Eles habitam ou se originam na natureza, e guardam algumas características humanas e outras próprias de sua qualidade de encanto ou ser supra-natural.”

Para proteger-se, garantir o sucesso das atividades cotidianas, como caçar, pescar, cortar seringa, etc., os caboclos estabelecem um “diálogo” com esses seres, por meio de preces, pedidos de licença, enfim, por meio de pequenas práticas cotidianas que estruturam e permitem o contato com os mistérios e a imensidão da floresta. Assim, de acordo com Jahnel, a relação do caboclo amazônico com a selva, as plantas e os animais que nela habitam está alicerçada na compreensão da existência de uma realidade espiritual e materializa-se na execução de práticas simples que, por sua vez, cumprem o papel de ritualizar o contato do

homem com a natureza. No conjunto de hinos deixados pelo Sr. Irineu Serra, consta, por exemplo, uma referência à “mãe d’água”, chamada pelo Sr. Irineu de “Tarumin” que, na minha compreensão, faz uma referência a esses seres encantados presentes na floresta, assim como confirma a idéia da presença do imaginário caboclo na sua vivência no interior da floresta. Diz o hino 4 – “Formosa” do hinário “O Cruzeiro” do Sr. Raimundo Irineu Serra.

“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”

Assim, o hino “Formosa” fala do louvor a um ser divino da água, apresentando um diálogo com o reino encantado da floresta, onde o Sr. Irineu tanto reconhece os primores desses “encantes”, como se demonstra desejoso de beber dessa fonte “formosa”, de aprender e nutrir-se dessa força presente na natureza. Jahnel (2004, pp. 45-46), por sua vez, acrescenta a descrição desse quadro, mostrando como se dá a interação do caboclo amazonense com o universo sagrado e a realidade espiritual que se descortina para o caboclo amazonense em seu dia-a-dia:

“O sagrado, neste sentido, se faz perceber em rituais cotidianos que marcam as relações entre seringueiros e o mundo imediato ao seu redor. Por exemplo, o caçador deve seguir alguns procedimentos ao caçar e ter um cuidado especial com o animal já caçado para continuar a ser um caçador produtivo; caso contrário, poderá ficar *enrascado*. Enrascado é o mesmo que panema, definido por Galvão como uma força mágica capaz de infectar homens, animais ou objetos, incapacitando-os para a ação (1976, p. 81). Há procedimentos, remédios, banhos, defumações para curar uma pessoa enrascada. Existem, também, artifícios para dotar o caçador de maior poder de caça. Esses são os caborjes, cabojas, pautos (pactos). Feitos com plantas ou animais, alguns caborjes podem também se prestar para atração e sucesso no amor. São realizados secretamente e há quem os condene como porqueira ou porcaria (feitiço, bruxaria). Há caborjes feitos com partes de animais (ALMEIDA 2002, p. 325). Outros com os próprios animais, ou plantas que, em troca do sangue da caça, tornam o caçador mais produtivo (ARAÚJO 1998, p. 67).” (JAHNEL, 2004, pp. 45-46)

Assim, na cultura cabocla amazônica, a expressão da religiosidade acontece junto às atividades cotidianas, no contato com a floresta e com os seres materiais e espirituais que nela habitam. Também acontece uma “humanização da natureza”, no sentido de que os seres que nela habitam são percebidos como dotados de características e capacidades humanas, tais como personalidade, preferências, possibilidade de fazer pactos, impingir uma vingança, etc. (JAHNEL, 2004, p. 46). Dessa maneira, distante dos centros urbanos, enfrentando dificuldades econômicas e toda sorte de enfermidades, os seringueiros buscaram, no conhecimento indígena da floresta, os recursos necessários para a sua sobrevivência, entre os quais, a utilização terapêutica de plantas da região, com destaque para o uso da Ayahuasca. Nessa busca, entraram em contato com uma expressão religiosa muito rica e uma cosmologia bastante particular, onde seres humanos e animais relacionam-se continuamente com a realidade espiritual. No entanto, na interação desses migrantes nordestinos com o universo amazônico também se deu um amplo diálogo cultural, que fomentou uma série de transformações, inclusive a ressignificação da experiência com a Ayahuasca.

É interessante observar que, apesar de ter vivido durante aproximadamente 20 anos no interior da floresta e nas pequenas cidades acreanas, o Sr. Irineu falou muito pouco com seus discípulos sobre esse período de sua vida. Não teve contato, por exemplo, com nenhuma narrativa em que o Sr. Irineu tivesse relatado a seus discípulos sua experiência como seringueiro. Em contrapartida, encontra-se bem vivo na memória de vários seguidores, um relato que versa sobre a sua participação na Comissão de Demarcação de Limites, falando de seu aprendizado disciplinar nessa corporação. A narrativa do Sr. Luiz Mendes do Nascimento, discípulo do Sr. Irineu desde a década de 60, lembra um dos episódios escolhidos pelo Sr. Irineu para falar de sua experiência na floresta nesse período:

“Ele disse que essa trajetória que ele trabalhou nessa na Comissão de Limites já foi aprendendo, estudando muita coisa. Inclusive aprendendo com os próprios oficiais que integravam essa comissão. Eram uns homens bem formados, assim criteriosos. Uns homens corretos. Então, por força disso, ele gostou muito da disciplina. Ai ele referendava esse pessoal. Ave Maria! E tudo quanto ele ia percebendo, ele ia tomando conhecimento. Aí ele contava alguns pontinhos assim. Foi um aprendizado enorme. Ele aprendeu muito a se comportar, de não se pegar nada alheio que não seja com autorização do dono. Porque ele disse que assistiu isso nos ermos de meu Deus, aí nas barrancas aí de um rio, horas e mais horas de viagem, feras, muita onça, muita fera, aquela floresta densa. (...) o cargo, acho que de mais confiança do sistema, foi entregue ao Mestre Irineu, era o tesoureiro, que guardava os valores. Aí, diz que na hora do almoço - isso era com muita fartura. Agora

até nisso tinha disciplina. Tudo era na hora certa. Aí num dado momento passou um peão daqueles... As bolachas vinham em caixas, eram abertas assim, no corredor. Ai o rapaz passando ali tudo, pegou uma bolachinha daquela e, trincando no dente, comeu a bolacha. Aí chegou a hora do almoço. Ai o oficial já estava lá de plantão. Quando o rapaz foi passando ele disse: “Pra você não vai ter almoço tá? Não tem almoço”. “Tem sim” (disse o rapaz). “Eu vou lhe dar as suas contas e você vai embora agora” (disse o oficial). “Mas o que...?” (disse o rapaz) “Quem autorizou você a passar naquela hora e pegar uma bolacha e sair comendo? Os outros tudo não esperaram a hora do almoço? Ninguém lhe autorizou” (falou o oficial). “Ah mas.... (disse o rapaz). “Num tem conversa vamo pra cá” (falou o oficial). Aí, já foi, fez as contas, já pagou, e (o rapaz) disse: “E eu?” “Fica ai no barranco” (falou o oficial). Ai botaram ele lá pra fora da embarcação. O Padrinho Irineu lamentava, contava a historia e lamentava, que ninguém sabe mais o que aconteceu com esse rapaz, porque não tinha condições de sobreviver, ficou por lá a esmo de meu Deus, entre as feras, e etc e tal.. Aí ele contava isso pra nós como exemplo e, tomando pra si, dizia ele que aquilo eram ações que ele pegava e botava no bolso”. (entrevista, maio/2007, Rio Branco – AC)

Assim, pude perceber que as poucas informações compartilhadas pelo Sr. Irineu sobre os momentos vividos no interior da floresta não falam diretamente das dificuldades enfrentadas por ele nem tão pouco de seu cotidiano como seringueiro. Entre todas as vivências desse período, o Sr. Irineu escolheu compartilhar com seus discípulos uma história que fala do seu aprendizado moral ao longo de sua participação dentro de uma rígida disciplina militar. No conjunto das outras narrativas que falam da trajetória de vida do fundador, esta acrescenta à sua biografia mais um relato que reforça sua idoneidade e caráter. Assim, além dos puxões de orelha de sua mãe durante a infância para rezar o terço de joelhos, da correção impetrada pelos espíritos que o levavam em sonhos para o paiol de arroz quando fazia suas peraltices de menino, o fundador destacou em sua biografia a disciplina aprendida junto às corporações militares a qual, provavelmente, iniciou-se ainda no serviço militar obrigatório em São Luís, prosseguiu no seio da Comissão de Limites e continuou, mais tarde, com a sua participação na Guarda Territorial em Rio Branco, onde, segundo o relato de seus seguidores, ingressou com o objetivo de “conhecer as leis do país”.

Tais vivências presentes na trajetória de vida do Sr. Irineu tanto contribuem para a construção de sua imagem perante os discípulos enquanto pessoa de caráter exemplar - na medida em que teria sido escolhido como responsável pelo cuidado dos valores de uma Comissão com padrões disciplinares tão rígidos - como também se refletem na própria constituição da religião onde, além do sentido de festa e louvor aos santos, também está presente “muita

ordem”, como afirmam os próprios seguidores ao referirem-se às várias disposições que organizam suas práticas rituais. Conforme elaborei no capítulo anterior, um dos diferenciais dos rituais do Santo Daime com a Ayahuasca em relação a outras tradições é justamente o sentido de ordem e disciplina presente nas normas rituais e até na própria linguagem que descreve os elementos que constituem as práticas da religião.⁸⁰

Tendo em vista o fato que o Sr. Irineu vivenciou essa realidade durante aproximadamente 20 anos, tanto como seringueiro, quanto como membro da Comissão de Limites, considero que suas experiências no interior da floresta amazônica certamente foram fundamentais na sua formação pessoal. Por outro lado, considerando a compreensão da religião como atividade de construção social de sentidos, que busca possibilitar a interação e a integração dos homens com os mistérios da existência (SANCHIS, 1995), percebo que esse cenário religioso amazônico vivenciado pelo fundador também fez parte da constituição social da religião. A doutrina é marcada, portanto, pelo processo de intercâmbio entre a cultura indígena local e a cultura dos nordestinos que afluíram para a região durante o século XIX e os primeiros anos do século XX. Foi nesse cenário de profundas transformações sócio-culturais que se deu o contato da população não-índia com a Ayahuasca. Nesse sentido, considero que a descoberta da Ayahuasca pelos migrantes nordestinos, especialmente pelos seringueiros, são frutos desse momento histórico e desse processo de construção social de sentidos, fomentado pelo intercâmbio de diferentes culturas. O Sr. Irineu foi uma dessas pessoas que entrou em contato com a bebida, ao que tudo indica, num seringal situado na região de fronteira entre Brasil, Peru e Bolívia.

O antropólogo Matthew Meyer (2003) acredita que as condições sócio-econômicas vividas pelos seringueiros, assim como o seu intenso contato com a floresta, foram alguns dos fatores que levaram essas pessoas a conhecer a Ayahuasca. Segundo ele, ao caminhar pela floresta coletando o látex nas estradas de seringa, os seringueiros entraram em contato com os índios. Para o autor, as estradas⁸¹ de seringa podem ser percebidas como um símbolo da condição marginal vivenciada pelos seringueiros, tanto sócio-econômica como física - já que o centro

⁸⁰ cf. COUTO, 1989.

⁸¹ “I argue therefore that the estrada should be understood as the fulcrum point of two inverted hierarchies: on the one hand, it placed the rubber tapper at the nadir of the system of rubber extraction, and on the other hand, it connected him to the caboclo and made him heir to the line of indigenous power symbolized by Ayahuasca.” (MEYER, 2003, p. 6)

administrativo do seringal encontrava-se na beira dos grandes rios, algumas vezes a horas de distância de caminhada de onde moravam os seringueiros.

Por outro lado, segundo Reis (1996), em 1911, ano aproximado da chegada do Sr. Irineu a Xapuri (AC), a exportação da borracha alcançou o seu ápice: 44.296 toneladas. A partir daí, o nosso produto não resistiu à concorrência oriental. As sementes da seringa brasileira (*Hévea brasilienses*) foram transportadas para a Inglaterra e, em seguida, para o Ceilão e Malásia onde surgiram imensas plantações racionalmente conduzidas e selecionadas que, em 1919, já produziam 382 mil toneladas de borracha. Os anos que se seguiram ao início da concorrência da borracha oriental trouxeram grandes transformações para o cenário amazônico. O sistema implantado para a extração da borracha havia, de certa maneira, dizimado a produção agrícola anterior a esse ciclo econômico. Mesmo com a ajuda do governo e com a implantação de novas técnicas de exploração do látex, a produção brasileira e o preço do produto caíram vertiginosamente. Assim, cada vez mais desprovidos de recursos materiais, sem perspectivas de melhoria de vida, morando no interior da floresta e enfrentando muitas doenças, é natural imaginar que os seringueiros buscassem o conhecimento nativo das populações indígenas amazônicas sobre a selva, entrando em contato, assim, com o seu universo cultural, onde o consumo da Ayahuasca é prática essencial para muitos deles. A idéia de que as dificuldades sócio-econômicas teriam motivado o Sr. Irineu a conhecer a Ayahuasca está expressa no relato do Sr. Luiz Mendes do Nascimento,⁸² que descreve a primeira experiência do Sr. Irineu com a bebida. “(...) *O Mestre, até então, tinha procurado sempre por Deus, mas Deus tinha dado tão pouco a ele, naquela luta danada para sobreviver. Resolveu experimentar a bebida e foi até lá...*”.⁸³ Tal narrativa revela um dos motivos que podem ter levado o Sr. Irineu a buscar a bebida. Ela torna-se significativa na medida em que esse foi o motivo externalizado pelo fundador a seus discípulos para justificar a sua primeira aproximação da Ayahuasca. Nesse sentido, compreendo que as condições sociais do momento histórico vivido pelo Sr. Irineu foram elementos determinantes no seu contato com a Ayahuasca.

⁸² O Sr. Luiz Mendes Nascimento foi um dos seguidores do Mestre. Iniciou seus trabalhos com o Santo Daime na década de 60. Atualmente o Sr. Luiz Mendes assume a função de “Mestre-conselheiro” do CEFLI – Centro Eclético flor do Lótus Iluminado, próximo à cidade de Rio Branco, orientando a condução dos trabalhos espirituais nessa entidade e em outras igrejas daimistas do sul do Brasil e fora do país.

⁸³ In: Revista do Primeiro Centenário do Nascimento do Sr. Raimundo Irineu Serra, 1992.

4. A FORMAÇÃO DO SIGNIFICADO DA BEBIDA

Por meio das narrativas orais, este capítulo analisa o significado de dois momentos importantes da história da religião e na formação do significado atual da bebida Santo Daime: a primeira experiência do Sr. Irineu com a Ayahuasca, no contexto de uma prática nativa numa região compreendida entre o Brasil e o Peru e seu encontro com uma entidade que se identificou inicialmente para ele como Clara e, em seguida, como a própria Virgem Maria, no decorrer de suas solitárias e visionárias experiências com a Ayahuasca no interior da floresta.

Na primeira parte deste capítulo, é feito um estudo da importância da cultura na constituição do significado das experiências psicoativas, fazendo uma descrição da Ayahuasca e analisando o contexto indígena onde a bebida é milenarmente consumida. Também apresento o consumo da Ayahuasca pela população não-índia como inserido na dinâmica das transformações ocorridas no cenário rural amazônico. Em seguida, é feita uma análise do conteúdo exposto nas narrativas que descrevem a primeira experiência do fundador com a bebida, buscando compreender a trajetória de ressignificação da Ayahuasca até o seu significado atual.

Já na segunda parte, é analisado o conteúdo das narrativas orais que descrevem o contato do Sr. Irineu com a entidade que se apresentou como Clara. Analisando, então, a compreensão compartilhada pelos seguidores a respeito desse momento, demonstra-se como as experiências do Sr. Irineu nesse período podem ser interpretadas como uma iniciação espiritual vivida por ele e como essa vivência se insere no contexto de outras iniciações xamânicas pertinentes ao universo das práticas com a Ayahuasca na região amazônica. Demonstra-se como os elementos narrativos presentes nesses relatos contribuíram fortemente para a significação da bebida e dos fundamentos da religião.

Na parte final desse capítulo, é feita uma análise da importância dos mitos-fundadores e dos hinos da religião na concepção do significado dos símbolos, práticas e fundamentos daimistas e, em especial, no significado atual da bebida Santo Daime. Por fim, o conceito de Juramidam é estudado, de modo a demonstrar suas inter-relações e sua conexão com a idéia de sacramento eucarístico cristão presente entre os seguidores da religião.

4.1. Encontro com a Ayahuasca

“As plantas podem ser os professores, a beleza é que ainda não sabemos qual vai ser a lição.”(Anthony Henman, 2005)⁸⁴

Segundo o pesquisador Mauro Almeida (2004, p. 16), ao longo da região que vai das nascentes do rio Ucayali até as cabeceiras do rio Negro, a Ayahuasca e outras substâncias psicoativas são amplamente e milenarmente utilizadas por diferentes populações indígenas, conhecedoras de uma refinada farmacologia. De acordo com o referido autor:

“Xamãs e não-xamãs utilizam-se da Ayahuasca (nixi pae, yagé, kamarampi, caapi⁸⁵) como operadores que, agindo sobre o corpo, permitem o trânsito entre o mundo ordinário e realidade verdadeira onde vivem os espíritos, como no sonho e na morte: mas ao contrário do que ocorre na morte, de maneira reversível e ao contrário do que ocorre no sonho, de maneira controlada”. (ALMEIDA, 2004, p. 16)



Figura 44: Mapa da região do Rio Ucayali

(Fonte: http://www.villageearth.org/pages/Projects/Peru/perublog/uploaded_images/pe-map-764947.jpg, acessado em setembro de 2007)

⁸⁴ Em palestra proferida por Anthony Henman no Simpósio “Drogas – Controvérsias e perspectivas”, set/2005 ocorrido no Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos/USP em São Paulo, Brasil.

⁸⁵ Outros nomes pelos quais a bebida é conhecida na região citada.

Com base nesta afirmação de Almeida, conclui-se que a Ayahuasca é uma bebida amplamente utilizada nas práticas xamânicas amazônicas. Tais práticas, em geral, percebem o “mundo dos espíritos” como a “realidade verdadeira”, acessível pela ingestão da bebida. Por outro lado, Almeida (2004) sugere que, mesmo considerando-se a grande diversidade de práticas com a Ayahuasca na região amazônica, como se constata na grande variedade de nomes pelos quais a Ayahuasca é conhecida – mais de quarenta, e existem continuidades entre essas práticas que falam de um cenário cultural comum. Esta idéia também é defendida por outros autores, como o sociólogo e antropólogo Pedro Luz (2004, pp. 37-68), que analisou a utilização da Ayahuasca entre diferentes populações indígenas de língua Pano, Aruák e Tukano, tendo encontrado semelhanças nas práticas e compreensões dessas populações acerca da Ayahuasca. Os contextos estudados por ele ajudam a construir um panorama do universo com o qual o Sr. Irineu teve contato em suas primeiras experiências com a Ayahuasca. Com base nesta compreensão, no âmbito desta pesquisa, refiro-me genericamente ao conjunto de práticas ayahuasqueiras amazônicas, como “contexto nativo”.

Nas práticas estudadas por Luz (2004), é comum a compreensão da natureza como permeada por uma realidade espiritual, que torna-se acessível a partir da ingestão da Ayahuasca. Entre esses povos indígenas, acredita-se que, o ato de beber Ayahuasca torna possível o contato com os espíritos da natureza e com os antepassados. Em quase todos os casos estudados pelo autor, a Ayahuasca figura nos mitos e lendas das tribos, participando ativamente da construção do seu imaginário e da constituição de sua realidade simbólica. Para algumas populações, como os Ashaninka, o consumo da bebida chega a ser considerado um dos elementos étnicos que os distinguem de outras nações indígenas. Nesse contexto, o consumo da bebida tanto participa da constituição da identidade coletiva, como participa da manutenção das relações sociais cotidianas, através das práticas com ela engendradas.

Reichel-Dolmatoff (1976, p. 59), por exemplo, estudou o contexto cultural aborígine da utilização da Ayahuasca. Ele evidenciou, assim como Luz, que a experiência visionária é de grande importância para os indígenas e relaciona-se estreitamente com a construção de seus conceitos mágico-religiosos, sua mitologia e simbologia, além de participarem da constituição e do manejo de diversas percepções dos processos mentais e psicológicos que guiam tais sociedades. Ao estudar o contexto simbólico da utilização da Ayahuasca entre as populações indígenas, esse autor observou (1976, p. 79) que, entre os Tukano do Uapés, o objetivo do

consumo da bebida é regressar ao útero, à origem de todas as coisas, à criação do universo. Assim, segundo Reichel-Dolmatoff, a vivência psicoativa é percebida por estes indígenas como uma experiência sexual que, sublimada do plano erótico e sensual, leva os participantes a uma união mística.

Por outro lado, Reichel-Dolmatoff (1976) também observou que os indígenas Tukano consideram que toda arte está inspirada e baseada na experiência visionária. Esse autor constatou, por exemplo, na aldeia Tukano pesquisada por ele, que esses indígenas cobriam suas casas com desenhos geométricos ou figurativos, considerados frutos de visões ocasionadas pelo consumo do Yajé. Outros objetos de uso cotidiano dessa etnia também são ornados com símbolos provenientes de sua experiência visionária com a Ayahuasca, tais como bancos, cabaças, maracás, trombetas e bastões sonoros. Em sua pesquisa, Reichel-Dolmatoff considera que esses símbolos tanto são frutos dos efeitos bioquímicos da bebida no organismo humano, como também são construídos culturalmente, na relação das pessoas com o meio-ambiente e os artefatos humanos. Ou seja, para esse autor, a experiência psicoativa com a Ayahuasca tanto apresenta imagens que se estabelecem por meio dos processos fisiológicos que se descortinam no corpo, como também manifesta uma especificidade visual que remete ao universo cultural compartilhado por seus consumidores. Por outro lado, na proporção em que esses símbolos passam a ser inscritos nos objetos cotidianos usados pelos Tukanos, a decorar suas habitações, esse conteúdo visionário também passa a contribuir para a construção de sua identidade grupal em relação a outras etnias, numa relação dialética com a cultura e a sociedade, por meio da facticidade que esses símbolos adquirem e passarão também a influenciar na construção de diferentes significados compartilhados, inclusive sob o efeito da bebida.

Outro ponto em comum entre as práticas nativas com a Ayahuasca, estudadas por Luz (2004) e outros autores, é a presença de cânticos durante o consumo da bebida que, ao serem entoados, estruturam as visões proporcionadas pelo chá, assim como conduzem à comunicação com os espíritos. Esses cânticos são conhecidos como Ícaros, sendo que sua função ritual, conforme a compreensão das populações estudadas, seria conduzir as visões e a força psicoativa da Ayahuasca.

No que diz respeito às práticas com a bebida, Luz (2004) observou que o uso da Ayahuasca ocorre tanto individualmente - pelo xamã ou pajé - como em rituais coletivos. No contexto dessas práticas indígenas, o xamã utiliza a bebida no seu processo de desenvolvimento, para adquirir as condições necessárias ao exercício de sua função e também, mais tarde, no diagnóstico e tratamento de doenças, após um período de aprendizado. Por outro lado, ainda fazem-se presentes na literatura científica estudos que revelam a existência de práticas de feitiçaria com a Ayahuasca, que inclusive foram estudadas por De Rios (1972) e Luna (1986), além de outros autores. No entanto, gostaria de ressaltar que no contexto nativo amazônico onde a Ayahuasca é consumida os limites entre magia, cura e doença apresentam características próprias como demonstro a seguir.

Já com relação às práticas curativas com a bebida, o antropólogo Christian Frenopoulo (2005) observou que no xamanismo indígena, muitas vezes, as doenças são interpretadas como frutos da ação de elementos externos como, por exemplo, a desarmonia com outros, “ataques” espirituais e energéticos de outras pessoas. Assim, as práticas terapêuticas xamânicas com a Ayahuasca voltam-se tanto para o restabelecimento de laços sociais solidários como para a expulsão física desses elementos que se acredita condensarem-se no corpo físico da pessoa e em seus “corpos sutis”⁸⁶. Nesse sentido, Frenopoulo (2005) considera que o lócus terapêutico das práticas curativas xamânicas são as relações sociais.

Durante as sessões com a Ayahuasca, o conteúdo revelado pelas visões proporcionadas pela bebida é utilizado pelo curador como um fio narrativo, um conteúdo simbólico que permite que ele compreenda as causas das doenças do paciente, procedendo às ações curativas conseqüentes. Tendo em vista a compreensão corrente da doença como fruto de ataques externos, é comum que o curador proceda a ações extrativas no corpo sutil dos pacientes, especialmente com o auxílio do Tabaco, que junto com a Ayahuasca é uma das plantas mais importantes nas práticas xamânicas amazônicas. No que diz respeito ao corpo físico dos pacientes, a Ayahuasca promove naturalmente efeitos purgativos laxantes e eméticos, compreendidos como “limpezas” que a bebida faz no corpo das pessoas. Contudo, de acordo com o conhecimento etnobotânico das pessoas que consomem a Ayahuasca, também é

⁸⁶ Compreendo “corpos sutis” como os níveis energéticos e espirituais presentes em uma pessoa

comum que outras plantas sejam utilizadas na cura das doenças, tanto associadas à bebida, quanto utilizadas em tratamentos acessórios.

Ao estudar as concepções sobre cura e doença no Rio de Janeiro em finais do século XIX, a historiadora Gabriela dos Reis Sampaio (2003, p. 389) percebeu a existência de uma forte relação entre crença e cura, até mesmo a impossibilidade de serem separadas essas duas categorias dentro das concepções vigentes naquele período histórico. Em contrapartida, assim como se vê nas práticas nativas com a Ayahuasca, as atividades de medicina/ cura e magia não se separavam, ou seja, a figura do curandeiro e do feiticeiro não era distinta. Nesse sentido, é possível perceber que a associação de práticas curativas à magia, ou mesmo a compreensão de que a cura passe pela manipulação mágica, além de remeter ao contexto das práticas nativas amazônicas, fala também de uma dimensão histórica mais ampla, que remete à importância dada à crença no sobrenatural na construção do cotidiano dos membros de uma manifestação cultural, em um determinado período da história brasileira.

Além do amplo conhecimento etnobotânico que as populações indígenas amazônicas dispõem, outro fator chama atenção na relação de algumas dessas tribos com as substâncias psicoativas. Para os índios Machiguenga do Peru, por exemplo, “*Quanto mais forte o veneno, melhor o remédio*”, ou seja, “... *quanto mais intenso o efeito tóxico suportado pelo corpo, mais profundas são as visões experimentadas pela alma*” (SHEPARD JR. 2005, p 188). Depreendo disso que, entre os Machiguenga, os efeitos intoxicantes das substâncias psicoativas são correlatos naturais e necessários de suas propriedades curativas. Um não existe sem o outro. Uma leitura bastante diferente da proposta pelo pensamento ocidental, por exemplo, que considera tanto nocivos como secundários os efeitos físicos desencadeados por essas substâncias. Um dado que aponta para o fato de que os diferentes conceitos existentes sobre as plantas psicoativas são construções históricas e culturais que variaram bastante ao longo do tempo e apresentam, na atualidade, diferentes significados de acordo com a cultura de cada contexto social em que são consumidas.

Como mencionei anteriormente, apesar de milenarmente conhecida pelas populações nativas amazônicas, apenas a partir do final do século XIX e início do século XX o consumo da Ayahuasca passou a ser mais amplamente difundido entre mestiços, camponeses e homens brancos. Nesse momento, por exemplo, na região do piemonte amazônico, surgiu o fenômeno

do curandeirismo, especialmente nas cidades de Iquitos e Pucallpa, no Peru e Mocoa, na Colômbia. Os curandeiros são geralmente mestiços, que muitas vezes seguiram processos de aprendizagem em rituais indígenas, mas cujas práticas curativas passaram a incorporar técnicas e conceitos de outras correntes, tais como o espiritismo, magia negra e branca, esoterismo, etc. (ZULUAGA, 2004, p. 135).

Novas práticas foram surgindo entre o final do século XIX e a metade do século XX, inclusive o próprio Santo Daime e outras práticas posteriores com o Cipó, como o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal e a Barquinha, religiões que se formaram entre o final da década de 50 e início da década de 60, também na Região Norte. Tal idéia é defendida, entre outros autores, pela antropóloga Sandra Goulart, que fez uma análise comparativa do Santo Daime, da Barquinha e do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, concluindo que *“Todos 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.”* (GOULART, 1999, p. 2).

Mesmo assim, deve-se levar em consideração que os diversos usos possíveis de uma substância psicoativa, as práticas envolvidas e as representações que as mesmas adquirem para seus usuários dependem de diversos fatores, entre os quais destaco os aspectos bioquímicos e fisiológicos, bem como o contexto social, cultural e psicológico em que se dá o seu consumo. Os aspectos bioquímicos e fisiológicos do consumo da Ayahuasca, por exemplo, têm sido estudados pelas ciências naturais, como a Botânica, a Etnobotânica, a Farmacologia e a Neurofisiologia, que se preocuparam em identificar as plantas que compõe a bebida, analisando as propriedades ativas desses compostos no organismo humano. Outras disciplinas, especialmente a Antropologia e a História ressaltam ainda que o efeito das plantas psicoativas depende não só de suas propriedades fitoquímicas, mas do contexto sócio-cultural em que ocorre seu consumo. Sobre essa abordagem do fenômeno psicoativo, acrescento a experiência da antropóloga Bárbara Keinfeim (2004, p. 106), que fala da importância dos fatores culturais no significado da experiência visionária com a Ayahuasca. A pesquisadora descreve em sua narrativa uma mudança no conteúdo de suas visões sob o efeito da bebida,

proporcional ao aumento de sua participação no universo cultural dos índios Kaxinawá, onde desenvolvia sua pesquisa de campo sobre a utilização do Nixi Pae⁸⁷.

“Se as visões das primeiras sessões eram mais semelhantes às imagens psicodélicas descritas nas experiências com drogas na cultura ocidental, conforme adquiria maior experiência, mais freqüentes eram as visões pertencentes ao repertório coletivo dos participantes Kaxinawá” (KEINFENHEIM, 2004, p. 106).

Compreendo que este relato corrobora a idéia de que o significado das experiências psicoativas também é fruto das experiências corporais e psicológicas envolvidas no seu consumo, estando ligados, porém, a fatores mais amplos, como valores, noções e saberes específicos de cada cultura (LANGDON, 2005 p. 21).

Por outro lado, outros pesquisadores interessados nos aspectos cognitivos, psicológicos e terapêuticos envolvidos na utilização da Ayahuasca, como Cláudio Naranjo, com quem tive a oportunidade de ter uma conversa pessoal sobre o assunto e Benny Shannon (2002) autor de um livro que trata dos efeitos cognitivos da Ayahuasca, ressaltam em suas pesquisas que, tendo em vista a existência de uma unidade na construção da psiqué e dos processos cognitivos humanos, também existe uma unidade nas experiências visionárias proporcionadas pela bebida. Nesse sentido, suas pesquisas buscam desvendar as vivências subjetivas que a Ayahuasca produz, independentemente do ambiente e das práticas sociais envolvidas na configuração da experiência visionária. Shanon (2002, p. 31) considera a Ayahuasca, por exemplo, como veículo para se conhecer territórios desconhecidos da mente humana.. Em sua pesquisa (2002, p. 114), realizada em vários contextos onde a bebida é utilizada, com pessoas de diferentes idades, cultura e sexo, ficou constatada a existência de um repertório comum nas visões induzidas pela bebida, que expressam, entre outros temas, imagens referentes à história de vida pessoal do usuário: seres humanos, animais, plantas e cenas botânicas, cidades e construções, artefatos, cenas referentes à evolução e a criação, seres e cenas divinas, luzes, idéias platônicas e matemáticas e experiências relacionadas à morte⁸⁸.

⁸⁷ Nixi Pae é o nome dado à Ayahuasca junto aos índios Kaxinawá do tronco lingüístico Pano, que vivem na região fronteira entre o Brasil e o Peru.

⁸⁸ Sobre esse tema, cf. a pesquisa feita pelo médico Jacque Mabit (2004), que estudou a utilização da bebida no contexto do curandeirismo mestiço na Alta Amazônia peruana, descrevendo os seguintes tipos de visões: *“imagens abstratas com formas e cores às vezes muito elaboradas e nunca antes vistas pelo sujeito; imagens antropomórficas de personagens de aparências realistas ou fantásticas (...); natureza animada (...); visões*

Assim, considero que o estudo das experiências visionárias mediadas por substâncias psicoativas como a Ayahuasca é um campo bastante complexo, em que diferentes áreas do saber humano somam-se, com o intuito de conhecer a forma, o conteúdo e a dinâmica tanto individual como coletiva presentes nessas vivências. Baseando-me em minha vivência pessoal com a Ayahuasca em diferentes contextos e nas informações que obtive com essa pesquisa, considero que ambas abordagens são complementares na compreensão do fenômeno visionário, na medida em que revelam a existência de aspectos que tanto falam de uma unidade nas experiências visionárias com a bebida, como abordam fatores que contribuem para construir sua especificidade.

Nesta pesquisa, me interessei pela compreensão do consumo da Ayahuasca enquanto uma prática cultural, construída historicamente que, enquanto tal, depende dos valores, do imaginário, das representações, dos usos e costumes compartilhados nos contextos sociais onde acontece. Assim, busco compreender o significado histórico das construções narrativas que descrevem o conteúdo das experiências visionárias do fundador da religião Santo Daime e o significado da bebida para os participantes da religião. Nesse sentido, trabalho com os aspectos semânticos e culturais que, dentro do processo histórico de ressignificação, contribui para a construção do significado dos fenômenos psicoativos.

No Santo Daime, o estado ampliado de consciência mediado pela bebida Ayahuasca é chamado de *miração*. Além de diferentes percepções visuais, que podem ocorrer, de acordo com cada pessoa, tanto de olhos abertos quanto fechados, a *miração* pode contemplar entre outras experiências, o aumento da intuição, da sensibilidade estética, olfativa e auditiva, *viagens astrais*,⁸⁹ e comunicação com espíritos – como no caso da primeira vivência do Sr. Irineu com a bebida. Destaca-se ainda, a experiência de “conhecimento” ou *noesis*, conforme definiu Shanon (2002, p.243), caracterizada pela sensação de se estar alcançando o “conhecimento verdadeiro” sobre um determinado assunto.

ontológicas referidas ao passado, ao futuro, à constelação afetiva, ao universo do paciente; visões filogenéticas que pertencem à coletividade, à sociedade, à natureza humana; visões cosmológicas; visões demoníacas ou celestiais, místicas...”. Segundo o autor, as alterações perceptivas não abarcam apenas o domínio visual, mas pode integrar outros sentidos tais como: “*percepções auditivas, estéticas, olfativas. Ou mesmo percepções que envolvam mais de um sentido ao mesmo tempo e percepções “gerais” onde se incluem, por exemplo, a percepção de “presenças” benéficas ou maléficas, ou outras sensações de “estranheza” (MABIT, 2004 p. 159).*

⁸⁹ Na compreensão dos seguidores, as “viagens astrais” são momentos em que o espírito da pessoa se desprende do corpo e vai conhecer a realidade espiritual, genericamente conhecida como astral.

A origem do termo *miração* pode estar relacionada à palavra “mareação” utilizada pelos curandeiros da Alta Amazônia Peruana (região de San Martín). Nesse contexto, a palavra define o estado mental que se segue à ingestão da Ayahuasca, abarcando também as idéias de embriaguez e visão. (MABIT 2004, p.156). O termo também evoca a sensação de náuseas e enjoos, provocada pelo Daime com a chegada da *força*, como se referem os daimistas ao momento inicial da manifestação das propriedades psicoativas da bebida. Esse estado de se “estar sob o efeito da força fluídica da bebida” é chamado, no contexto da religião, de *pegação*. Assim, quando a pessoa “está *pegada*”, significa que ela está sob o efeito força psicoativa do Daime.

Por sua vez, o médico Stanislav Grof, pesquisador da importância dos estados ampliados de consciência na psicologia, e um dos mais significativos expoentes da Psicologia Transpessoal, descreve esses estados não-comuns de consciência - no caso, as *mirações* - como estados holotrópicos⁹⁰. Segundo ele, estados holotrópicos são momentos onde se obtém *insights* filosóficos, metafísicos e espirituais, que se caracterizam por alterações na consciência em todas as áreas sensoriais e pela vivência em diferentes dimensões da existência.⁹¹

Na compreensão dos seguidores do Santo Daime, a vivência e interpretação do conteúdo das *mirações* revelam chaves importantes para o entendimento e a cura de quem comunga a bebida e experimenta esse estado holotrópico⁹². No entanto, mesmo que a experiência

⁹⁰ A palavra holotrópico significa “orientado ou movendo-se para a totalidade/inteireza” (do grego *Holos*: Todo/inteiro; e *Trepein*: movendo-se para, ou em direção a).

⁹¹ “Eles nos trazem extraordinários *insights* filosóficos, metafísicos e espirituais, reveladores de aspectos e dimensões cruciais da Grande Realidade, que normalmente ficam ocultos à nossa consciência ordinária. Indicam, com clareza, que nossa *psique* não é um produto do cérebro, mas o princípio primário da Existência, que tem o papel original na criação do universo fenomênico, tal qual o vemos. O termo holotrópico sugere que em nosso estado diário de consciência nós não estamos realmente inteiros; estamos fragmentados e nos identificamos com apenas uma pequena fração de quem realmente somos. Caracterizam-se (os estados holotrópicos) por uma transformação específica da consciência, associada a mudanças de percepção em todas as áreas sensoriais, emoções intensas e geralmente estranhas e profundas alterações nos processos de pensamento. Eles, geralmente, também são acompanhados por uma variedade de intensas manifestações psicossomáticas e formas de comportamento não-convencionais. A consciência é mudada qualitativamente de forma muito profunda e fundamental, mas, diferente das condições de delírio, ela não é deteriorada. Nos estados holotrópicos, experimentamos uma entrada em outras dimensões da existência, muito intensas e às vezes avassaladoras, mas não perdemos contato com a realidade externa. Experimentamos de forma simultânea duas realidades bem diferentes, que vão deste o enlevo extático até certas formas de sofrimento emocional extremo.”. (In: entrevista Revista Ômega, 2006.)

⁹² A Ayahuasca foi e é utilizada por inúmeros artistas plásticos em sua produção pictórica. A importância dessas imagens fez com que se cunhasse o termo arte visionária para designar o conjunto das produções artísticas feitas

visionária seja de caráter e interpretação individuais, o seu conteúdo, quando compartilhado, passa a fazer parte do repertório das narrativas orais que fundamentam o imaginário, as práticas e representações dos sujeitos envolvidos. Sob esse ponto de vista, o ato de compartilhar o conteúdo das *mirações* torna-se um dos elementos que contribuem para a construção da identidade grupal, de sua memória e história, além de fundamentar e legitimar suas práticas, símbolos e diferentes papéis sociais exercidos pelos seguidores na sua trajetória dentro da religião. Adquirem, portanto, uma importância especial na construção social do Santo Daime posto ser uma religião fundamentada primordialmente na oralidade. Assim, considero ter abordado o fenômeno psicoativo a partir de sua manifestação histórica e narrativa. Ou seja, busquei entender o significado da vivência visionária utilizando-me do discurso construído sobre ela, analisando a importância desses significados na construção social da religião, uma outra via de análise, portanto, no universo das posições científicas aqui citadas, que pode oferecer um caminho para o entendimento histórico dos fenômenos psicoativos.

No entanto, tal construção social do Santo Daime por meio dessas narrativas orais somente torna-se possível e representativa da história da religião, na medida em que se compreenda, como aponta Ecléia Bosi, que "*cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva*" (BOSI, 1994, p.414) e que essas narrativas, com seus diferentes "pontos de vista" constroem uma "grande história", uma "teia de significados" que vão sustentar a religião. Ou seja, os daimistas, ao fazerem releituras individualizadas do conteúdo das narrativas, ressignificam o conteúdo original delas.

Na doutrina do Santo Daime, os relatos que descrevem as primeiras experiências do Sr. Irineu com a Ayahuasca e o conteúdo de suas *mirações* naqueles momentos têm uma importância muito grande para os seguidores por vários motivos. Primeiramente, pelo fato de se tratarem de narrativas de momentos vivenciados pelo fundador e que, portanto, são consideradas paradigmáticas para os seguidores. Em segundo lugar, por essas falas oferecerem elementos semânticos essenciais para o significado da bebida, dos fundamentos doutrinários da religião, de suas práticas e das relações sociais que elas engendram.

sob o efeito de substâncias psicoativas. Assim, a arte visionária revela o conteúdo visual das *mirações* e penso que pode ser um caminho para a compreensão de parte do seu significado.

No ato de narrar essas histórias, os narradores vão exteriorizando e interiorizando o sentido objetivado por elas e, a partir de suas vivências do presente, fazem uma releitura desse conteúdo, ou aproveitam idéias presentes nessas histórias para fundamentar outras compreensões acerca da religião. Assim, ao relatarem uma das primeiras experiências do fundador com a Ayahuasca, os seguidores exteriorizam tanto uma narrativa que fala do momento histórico e da vivência do fundador, como também reelaboram esse conteúdo à luz de suas vivências e cultura presentes. Ao serem compartilhadas, elas acabam ganhando novos significados que, por sua vez, orientam, por exemplo, a conduta e a compreensão compartilhada dos daimistas.

No que diz respeito ao aspecto semântico, as diversas narrativas que falam dos contatos iniciais do Sr. Irineu com a bebida e também das *mirações* que ele teve nesses momentos constroem uma “teia de significados” sobre um pequeno conjunto de acontecimentos que, no entanto, como procuro demonstrar a seguir, tornou-se essencial para os seguidores da religião, fundamentando suas práticas, construindo e legitimando, por exemplo, a imagem e a autoridade do fundador perante seus discípulos.

Não se sabe ao certo nem o local nem a data em que se deu a primeira experiência do Sr. Irineu com a Ayahuasca. Contam, alguns narradores mais antigos da religião, que nos primeiros anos em que trabalhou como seringueiro, o Sr. Irineu conheceu um conterrâneo maranhense, o Sr. Antônio Costa, que trabalhava na compra e venda da borracha. Segundo a versão mais difundida entre os adeptos, foi por meio de um convite do Sr. Antônio Costa para participar de uma prática nativa, que o fundador conheceu a bebida. No entanto, outras versões menos conhecidas, sustentam que suas primeiras experiências com a Ayahuasca aconteceram no momento em que o Sr. Irineu participava da Comissão de Demarcação de Limites, no destacamento do oficial designado por ele como “Capitão Calazans” quando, transitando entre a fronteira do Brasil, Peru e Bolívia, ele teria conhecido o chá.⁹³ Apesar da existência de diferentes versões sobre os mesmos fatos, essa questão não representa dificuldade metodológica, uma vez que penso a história como diferença, como diversidade.

⁹³ Tal versão é sustentada, por exemplo, pelo Sr. Paulo Serra, filho adotivo do Sr. Irineu. Na compreensão desse senhor, o fundador teria se alistado para participar na Comissão de Demarcação de Limites ainda no porto de Manaus, durante a sua trajetória de migração em direção ao Acre.

Com relação à data dessas primeiras experiências do Sr. Irineu com a Ayahuasca, alguns relatos colocam que deram-se por volta de 1912. No entanto, segundo o relato da Sra. Percília Matos da Silva, Irineu iniciara a prática da *dieta*, como é chamada na religião a abstinência sexual anterior e posterior à ingestão do Santo Daime, com a idade de 22 anos. Tendo em vista que o Sr. Irineu declarou 1892 como o ano de seu nascimento, no momento da emissão de seu registro civil ao migrar para o Acre, considero pertinente supor que a data aproximada de suas experiências iniciais com a Ayahuasca possa ter acontecido até por volta de 1914. As datas, entretanto, são apenas marcos, *icebergs* para a História. Mais importante do que situar datas é perceber os sentidos da ingestão da Ayahuasca para o fundador do Santo Daime na compreensão dos seus seguidores.

Observei na pesquisa que, apesar de os seguidores descreverem experiências semelhantes que teriam sido vivenciadas por seu mestre nesse momento, não existe uma unidade na compreensão dos adeptos sobre a seqüência em que esses fatos teriam ocorrido. Assim, não me preocupei em reconstruir a seqüência exata dos acontecimentos vivenciados pelo fundador, preferindo analisar o conteúdo das narrativas que falam de suas experiências iniciais com a bebida como elementos que contribuíram para a ressignificação da ingestão da bebida como um sacramento cristão.

Partindo de estudos realizados por outros pesquisadores, com destaque especial para os antropólogos Fernando de La Rocque Couto (1989) e Sandra Lúcia Goulart (1996), optei por dividir as narrativas estudadas em dois conjuntos principais: aquele que versa sobre os contatos do Sr. Irineu com a bebida no contexto nativo da Ayahuasca e outro que narra seus encontros com a Virgem Maria. Tal divisão pareceu-me pertinente, na medida em que esses dois conjuntos de narrativas falam de dois momentos históricos bastante distintos no que diz respeito ao consumo da bebida e traçam uma parte do caminho de ressignificação da Ayahuasca, objeto de minha pesquisa.

No tocante às narrativas que falam sobre seu contato com a bebida no contexto nativo, escolhi analisar alguns relatos que, lidos em seu conjunto, descrevem os motivos que levaram o Sr. Irineu a beber a Ayahuasca, oferecendo um panorama do ambiente e das práticas em que esse contato iniciou-se. Além disso, também apontam para a percepção dos adeptos acerca do uso

inicial da bebida, fornecendo elementos que contribuem para legitimar a autoridade do fundador para a ressignificação cristã da bebida.

Sobre os motivos que levaram o Sr. Irineu a conhecer a Ayahuasca, além das dificuldades econômicas analisadas no capítulo anterior, as narrativas que coletei mencionam, ainda, que teria sido também por curiosidade que o Sr. Irineu teria experimentado a bebida. O relato do Sr. João Rodrigues Facundes, antigo seguidor da religião, descreve aquilo que, na sua compreensão, foi a primeira experiência do Sr. Irineu com a Ayahuasca:

“Olha ele tomou também até a título de curiosidade. Lá com Antônio Costa. Lá no Alto Acre. Ele soube da existência (da bebida) através dele e, por sinal, ele soube primeiro que lá nos Incas tomavam. E quando falando com Antônio Costa, ele disse que sabia, que conhecia, foram (...) tomar o Daime. (...) Lá pelos anos 12 mais não sei bem o mês. (...) Ele tomou lá, hoje vamos dizer que seja Vila Assis Brasil por ali, entre Brasília e Vila Assis Brasil. Agora, depois, realmente ele foi lá pro Peru.

Por sinal, conheceu um caboclo por nome Pizango, e esse Pizango sabia aonde as andorinhas moravam. Então ele prometeu ao Mestre que iria tomar Daime com ele em determinado dia, e prepararam lá o trabalho. Esperaram, esperaram, esperaram e nada do Pizango aparecer. Aí começaram o trabalho. Aí daí a pouco veio aquele senhor (uma pessoa que apareceu na miração do Sr. Irineu). E (essa pessoa) pulou dentro da lata, que tava o Daime. E ele (o Sr. Irineu) até proseou, disse: “Agora... *Muito bonito! Eu vou tomar Daime aqui com o serviço do caboclo aqui dentro da lata! (risos)*” Mas não falou com o peruano (na sua visão).

Aí ele (o caboclo peruano) vai e manda o Mestre Irineu perguntar a cada um daqueles irmãos, se estavam mirando e olhar um por um ali dentro daquela lata pra ver o quê que viam. E assim ele fez, de um por um, de um por um perguntando. E só viam Daime, só viam Daime, só viam Daime. Aí chegou no último, seu Antônio Costa. Aí ele (o caboclo peruano) disse: “*Tá vendo? Só você, pode aprender igual ou mais do que eu. Ninguém me viu aqui, só usted. Mande ele (uma determinada pessoa) me deixar um vaso de Daime, lá de trás daquela fumaceira*”. (fumaceira é onde o seringueiro defuma a borracha. É uma casinha pequenininha, com um bujão lá feito na terra pra botar a lenha. Ali debaixo sai aquela fumaça por aquele orifício e é defumada a borracha. Era assim, hoje já é diferente).

Então, ele (o Sr. Irineu) perguntou aos companheiros dele, quem é que tinha coragem de ir lá. Então André Costa (irmão do Sr. Antônio Costa) foi e deixou lá (o recipiente com a Ayahuasca). Agora interessante... Após o trabalho, o Daime não estava mais lá naquele vaso (risos). Por isso que ele dizia, e eu também afirmo, que ele sabia onde as andorinhas moravam, o caboclo Pizango “. (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

Assim, o relato do Sr. João Facundes contribui para a compreensão de que os primeiros contatos do Sr. Irineu com a Ayahuasca deram-se em um seringal, posto que se descreve a presença da “fumaceira” no local da sessão. O cenário corrobora a idéia de que o Sr. Irineu conheceu a Ayahuasca no contexto mais amplo das trocas culturais que aconteceram entre a população nativa da região amazônica e os migrantes nordestinos, situando essa experiência no momento inicial, em que as práticas indígenas, como o consumo da Ayahuasca, passaram a ser transmitidas para os nordestinos, mestiços e a população não-índia local.

Outro elemento importante no relato do Sr. João Facundes diz respeito à descrição do conteúdo da *miração* do Sr. Irineu. Segundo o narrador, ao ingerir a Ayahuasca, o espírito de um caboclo peruano comunicou-se com o Sr. Irineu, revelando-lhe que ele era o único dentre os presentes, que aprenderia tanto ou mais do que ele sobre a Ayahuasca. Nesse sentido, esse relato também contribui para a construção da imagem do fundador entre seus seguidores, na medida em que narra o que ele se destacou, entre todos aqueles que tomavam a bebida por sua capacidade de perceber a presença de um espírito sábio, que “sabia onde as andorinhas moravam”. Ou seja, ele conhecia a fundo os “mistérios” e preceitos da Ayahuasca⁹⁴, conforme se percebe pela descrição fantástica da cena. Assim, além de falar do momento sócio-histórico e cultural dos momentos iniciais de aprendizado do Sr. Irineu com a bebida, o relato do Sr. João Facundes ainda fundamenta, conseqüentemente, a liderança dele perante os seus seguidores que, a partir dessa narrativa, passam a percebê-lo como uma pessoa diferente das demais. Dotado de predestinação, tanto aprendeu a tradição nativa do uso da bebida, como foi capaz de avançar nesse conhecimento. Este fato conduz à compreensão de que a religião do Santo Daime tanto se formou a partir de saberes ancestrais, como se configura em um novo conhecimento acrescentado a esta linhagem.

Sobre este tema, o Sr. João Facundes acrescentou mais informações em seu relato sobre o nome Hoasca⁹⁵ (corruptela regional para a palavra Ayahuasca), uma história que lhe teria sido contada pelo Sr. Irineu:

⁹⁴ Em outros relatos com que tive contato informalmente ao longo da pesquisa chegaram a mencionar, inclusive, que o caboclo Pizango, ou Don Pizango, como alguns se referem a ele, seria a entidade guardiã, responsável pelo uso da Ayahuasca.

⁹⁵ A grafia *Huasca* também foi observada na pesquisa.

“O nome de Hoasca, é um rei que existiu lá com os Incas. (...) Ele trabalhava com Hoasca. Só que era só ele. Mais pra olhar aqueles campos... essas coisas... os tempos bons pra eles. Ele (o Sr. Irineu) até contou pra mim que, quando ele (o rei) morreu, onde ele foi sepultado cresceu um cipó, e esse cipó era o Jagube (risos). E daí veio a expansão da doutrina.

Isabela – E a folha?

Sr. João Facundes – (Cresceu) *Vizinha a ele.*

Isabela – E quem juntou a folha com o cipó pra virar Hoasca?

Sr. João Facundes – *Olha, aí foi eles... Ah! Os índios... Que já tinham, uns indícios de como ele trabalhava. E aí tocaram pra adiante.”*(entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

Assim, na percepção atual dos daimistas, a Ayahuasca é um legado da cultura Inca⁹⁶ e a religião, por sua vez, uma construção social cuja existência remete a uma longa e ancestral cadeia de conhecimentos com a bebida.

Segundo McKenna (2004), o consumo de plantas psicoativas no continente americano é bem antigo. No que diz respeito à Ayahuasca, foram encontrados registros arqueológicos no Equador datando de 3.000 a.C., apontando para a utilização da bebida entre a população nativa local. Por sua vez, a civilização Inca surgiu na região do Vale do Cuzco, em finais do século XIII de nossa era. Em pouco mais de um século, a pequena tribo passou, de uma pequena confederação no Vale do Cuzco, à condição de o mais vasto império de toda a América Pré-colombiana. Segundo o historiador Jorge Luiz Ferreira (1988), estudioso das civilizações pré-colombianas, nesse período de expansão, os Incas incorporaram centenas de variáveis étnicas, culturais e lingüísticas, chegando o Império Inca a ter cerca de oito milhões de habitantes à época da chegada dos europeus na região, estendendo seus domínios desde Cuzco até a Colômbia. Assim sendo, é provável que o consumo de plantas psicoativas entre os Incas seja fruto desse contato com os povos por eles conquistados. Apesar de não existir uma comprovação específica acerca do uso da Ayahuasca na civilização Inca, alguns autores como Jean-Claude Valla (1978, p. 200), mencionam a presença dos *Huatuc*, adivinhos que

⁹⁶ Certa vez escutei uma história muito semelhante a essa, narrada pelo Sr. João Facundes no contexto de uma sessão da União do Vegetal, mas apresentando muito mais detalhes. No entanto, do ponto de vista histórico, o fato do Sr. Irineu ter compartilhado um relato semelhante com seus discípulos aponta, por exemplo, para a existência de raízes culturais comuns entre diferentes práticas com a Ayahuasca. Na pesquisa, encontrei menção ao Inca Inti Cusi Huallpa **Huáscar**, filho de Huayna Capac, que junto a seu meio-irmão Atahualpa, foi um dos últimos governantes do império Inca, pouco antes da invasão espanhola em 1532, comandada por Francisco Pizarro. (VALLA, 1978)

exerciam suas funções às margens do clero oficial, consumindo algumas plantas com propriedades psicoativas, tais como as sementes da *Piptadenia colubrina* e as flores ou a casca da *Datura stramonium*. No tocante ao culto do Santo Daime, a ausência de informações mais ampliadas aponta para a necessidade de se intensificarem as pesquisas acadêmicas sobre o tema, de maneira a se buscar possíveis permanências e continuidades dessa cultura na religião.

Por outro lado, a permanência da compreensão do uso da bebida como fruto da cultura Inca no imaginário daimista - mesmo que não haja estudos concretos sobre a existência dessa prática, revela a importância das narrativas orais na construção social da religião, pois a teia de significados construída pelas narrativas orais adquire, como aponta Berger (2004) uma facticidade, um *status* de realidade objetiva, onde as pessoas passam a dialogar, a interagir para construir sua compreensão do presente. Assim, esses “fatos” construídos discursivamente passam a fazer parte da cultura da religião. “*Em outras palavras, o mundo cultural não só é produzido coletivamente como também permanece real, em virtude do reconhecimento coletivo. Estar na cultura significa compartilhar com os outros de um mundo particular de objetividades.*” (BERGER, 2004, p. 23-24). Ou seja, mesmo que o consumo da Ayahuasca não tenha ocorrido na civilização Inca, essa idéia ganhou, dentro da doutrina do Santo Daime, uma condição de objetividade que determina, no presente, a compreensão dos seguidores sobre a origem da bebida e confere à religião um passa. Por sua vez, influencia a percepção da religião no presente, enquanto uma construção social que se insere numa longa cadeia cultural de utilização da bebida.

A idéia de que a religião do Santo Daime representa um aprimoramento na utilização ancestral da Ayahuasca, por outro lado, está presente em diversos relatos com que tive contato e constroem em seu conjunto a compreensão compartilhada dos adeptos sobre as diferenças entre a utilização da bebida no contexto nativo e no Santo Daime. A narrativa do Sr. João Rodrigues Facundes fala de seu entendimento sobre o consumo da Ayahuasca no contexto nativo anterior à religião e indica o significado desse aprimoramento oferecido por ela às práticas nativas com a Ayahuasca:

“Ele (o Sr. Irineu) contou pra mim que era bruta. Diz ele que, quando ele começou, só homem participava. A mulher não podia participar. Criança?!”

Não, não, não. Era só homem. Era bruta, bruta, bruta. Ele então especializou ela (a bebida). Hoje até uma criancinha, de nenenzinha, quando nasce, já toma, não tem problema... mas diz ele que era bruta. Hoje tá aqui pra nós. Agradecemos a ele, que adestrou direitinho.” (entrevista, maio/2007, Rio Branco – AC)

Com este relato, é possível perceber que existe entre os daimistas a compreensão de que o cenário do consumo da Ayahuasca anterior à religião era mais primitivo - daí o termo bruto, empregado pelo Sr. João Facundes - e foi especializado pelo fundador com a instituição da doutrina. De acordo o sentido presente no dicionário, bruto é um adjetivo que significa “tal como encontrado na natureza” (FERREIRA, 1986), aquilo que não foi modificado pela arte do homem. Compreendo que a associação do adjetivo “bruto” em contraposição à idéia de especializado demonstra a existência, para os seguidores, de dois momentos distintos na utilização da Ayahuasca, sendo o contexto da religião percebido como qualitativamente superior ao nativo. Por outro lado, o exemplo escolhido pelo narrador para falar da especialização da bebida foi o seu consumo por mulheres e crianças, no contexto da religião, fato que aponta para a importância das práticas e fundamentos doutrinários como elementos que ressignificam as práticas com a Ayahuasca, enquanto algo que se distingue e, inclusive, supera sua expressão no contexto nativo.

Por sua vez, o relato do Sr. Luis Mendes acrescenta um elemento importante dentro desse quadro de análise. Na sua compreensão, “(...) *A bebida era antiga, mas ainda não era doutrinada. A doutrina quem trouxe foi o Mestre (...) Por isso, nós aqui chamamos o chá de Daime. Antes era Ayahuasca. Mas esse era o nome primitivo, ainda sem a doutrina. O nome doutrinado é Daime*” (GOULART, 1996, p. 54). Ou seja, por meio desse relato nota-se a idéia de que é a doutrina quem, em parte, ressignifica a Ayahuasca, que a transforma simbolicamente em Daime. Esta idéia está expressa em sua fala quando ele diz que Ayahuasca era o nome primitivo da bebida, ou seja, sem a doutrina. “*O nome doutrinado é Daime*”.

Assim, penso que, na compreensão dos seguidores, a doutrina é uma das condições da existência simbólica do Daime. A doutrina é, por assim dizer, “o outro lado da moeda”, a

tessitura semântica e ritual que confere realidade significativa e vivencial para o Daime⁹⁷. Dessa maneira, a formação das práticas e preceitos doutrinários da religião, que se deu, em grande parte, ao longo do período em que o fundador esteve à frente da religião, marcou um momento importante na história da religião, quando a Ayahuasca é transformada simbolicamente em Daime, ou seja, quando ela se ressignifica em Daime. Por sua vez, essa transformação do sentido da Ayahuasca para Daime ocorreu dentro dos quadros da cultura e da história daqueles que conviveram com o Sr. Irineu e fala, portanto, da importância desses fatores na constituição do significado das experiências visionárias.

Por outro lado ao serem indagados se havia diferença entre o Daime e Ayahuasca os entrevistados foram unânimes em mostrar que, num certo nível, trata-se de uma mesma substância. Sobre esse tema acrescento a resposta da Sra. Adália Granjeiro, quando indagada sobre a diferença entre o Daime e a Ayahuasca.

“A diferença? Só mudou o ritmo do ritual que a gente faz agora, porque não tinha hino, não tinha bailado, nada... Mas a Ayahuasca, eu acho que é a mesma coisa do Daime. Porque o jeito que fazia ela antes é o mesmo de hoje não é. O Daime? Depende do preparo de quem prepara ele. Porque tem os preceitos, tem as dietas, tem tudo. Porque pra poder a gente obter o que tem agora... o que precisa é o ensinamento da doutrina”. (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

Assim é possível perceber pelo relato da Sra. Adália que muitos seguidores percebem que a Ayahuasca e o Daime são a mesma substância no que diz respeito aos aspectos botânicos de sua constituição. Consideram ainda que as práticas e preceitos da religião são os elementos que conferem ao Daime uma condição de singularidade. Tal idéia está presente no relato da Sra. Adália, quando menciona que, apesar de “o jeito de fazer o Daime” ser o mesmo da Ayahuasca, a qualidade da bebida também é determinada pelo “preparo de quem prepara”, ou seja, pelo cumprimento dos preceitos doutrinários da religião, sobre os quais falarei com mais detalhe na segunda parte deste capítulo.

⁹⁷ No entanto, cumpre ressaltar que a compreensão da religião Santo Daime como algo que “especializa” a utilização nativa da Ayahuasca fundamenta-se, por sua vez, numa visão de mundo que revela também aspectos etnocêntricos, na medida em que considera, por exemplo, as práticas indígenas como menos evoluídas. A idéia fica expressa na caracterização da Ayahuasca como “bruta” em contraposição ao Daime no contexto da religião, considerado especializado.

A idéia de que foi a doutrina quem ressignificou a Ayahuasca e ofereceu uma qualidade superior à bebida em relação ao contexto nativo, também está presente na narrativa do Sr. João Rodrigues Facundes que acrescentou menção aos motivos que teriam levado o Sr. Irineu a instituir a religião:

“Bom, ele imaginou uma doutrina e essa doutrina não podia ficar só com um homem. Ela tinha que se expandir na mesa social, na sociedade. Tanto é que ele fez até um juramento, lá dentro do Peru. Ele segurou o Jagube (cipó que compõe a bebida) lá dentro da mata e disse. As palavras dele foram assim: *“Se tu for valorizar o Brasil, eu te levo para o meu Brasil. Mas se tu for me desmoralizar o Brasil, tu ficas aqui.”* Então, ela hoje está não só no Brasil. Já tá bem a expansão dela. Já vai longe. Então, (...) a razão dele especializar mais ela ainda (a Ayahuasca), era ela realmente se expandir no meio social, porque daquela maneira (que a Ayahuasca era consumida) não podia ser”. (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

De acordo com o relato do Sr. João Facundes, outro motivo para a “especialização” da Ayahuasca, para sua ressignificação por meio da doutrina, foi viabilizar a expansão do seu consumo na sociedade. Conforme sua compreensão, a constiuição da religião também aconteceu devido à necessidade de que o consumo da Ayahuasca pudesse atingir outras pessoas que não compartilhassem do contexto cultural nativo. Nesse sentido, compreendo que a “cristianização” da ingestão da Ayahuasca também é percebida pelos seguidores como decorrente da necessidade de se estabelecer referências culturais em sintonia com o universo de seus seguidores, inicialmente, alguns poucos habitantes de Rio Branco, e, mais tarde, outras cidades do Brasil e do mundo.

Por outro lado, essa narrativa também acrescenta que foi com intuito de enobrecer o Brasil que o Sr. Irineu trouxe a bebida para sua pátria natal. Esse acontecimento adquire com isso ainda mais importância aos olhos dos discípulos, estimulando o respeito pela bebida e pela religião, especialmente por meio da descrição do juramento feito pelo Sr. Irineu, segurando em um pé de Jagube. Assim, as palavras do Sr. João Facundes falam de um compromisso assumido pelo Sr. Irineu de enobrecer seu país especializando o uso da Ayahuasca, instituindo seu uso religioso.

No entanto, conforme demonstrei, a Ayahuasca já existia no Brasil muito antes do Sr. Irineu ter chegado à região amazônica. Assim, o que ele trouxe para o Brasil não foi a bebida, mas,

especialmente, um compromisso de usar a bebida de maneira que pudesse enobrecer sua pátria, que se efetivaria na constituição da religião. Nesse sentido, compreendo que o relato versa, em última análise, sobre o caráter emblemático do juramento feito pelo Sr. Irineu. É o juramento que marca e fala do compromisso da religião do Santo Daime de enobrecer a nação brasileira. Com demonstro na terceira parte deste capítulo, a idéia de juramento também será fundamental na constituição do significado da bebida enquanto veículo sacramental.

Por outro lado, através da análise da trajetória de vida do fundador e das condições históricas e sociais da região onde deu-se sua primeira experiência com a Ayahuasca, penso que o patriotismo expresso em suas palavras também seja fruto de suas vivências na juventude e do momento histórico e cultural vivido pelos migrantes nordestinos na fronteira entre Brasil, Bolívia e Peru. Por outro lado, também falam da influência do imaginário nacionalista repassado pelo Estado Novo e da idéia de nação presente na ocupação das fronteiras nacionais (SKIDMORE, 1988).

Ao longo de sua vida, o Sr. Irineu participou por três vezes de corporações militares e afins: prestou primeiramente o serviço militar obrigatório em São Luis. Em seguida, ingressou na Comissão de Demarcação de Limites. Mais tarde, na década de 20, participou da Guarda Territorial, responsável pelo policiamento da cidade de Rio Branco. Tais vivências apontam, na minha compreensão, para uma afinidade do Sr. Irineu com o ideário militar e sugerem uma avaliação de possíveis das condições históricas que possam ter contribuído para a configuração desse sentimento de nacionalismo expresso no relato do Sr. João Facundes.

Com relação à importância das condições sociais do momento histórico vivido pelo Sr. Irineu na construção desse sentimento de patriotismo, gostaria de acrescentar que o estado do Acre passou por um longo processo de definição de limites, com a presença do exército brasileiro em diferentes situações, até mesmo em conflitos armados na região. Isso pode ter contribuído para dissipar um ideário patriótico nas pessoas do local, assim como pode ter fortalecido o sentimento de nacionalismo nos brasileiros habitantes da área.

Segundo o tratado de Tordesilhas firmado entre Portugal e Espanha em 1494, a região onde hoje se situa o Acre pertencia à Espanha. No entanto, com o passar do tempo, foi sendo

paulatinamente povoada por portugueses e brasileiros. Esse processo intensificou-se bastante, principalmente a partir da metade do século XIX, com o aumento da extração do látex e a migração em massa de nordestinos para a região. Tal fato levou a um crescente interesse econômico pelo local, fazendo com que a Bolívia chegasse a reclamar sua posse ao Governo Brasileiro, estabelecendo com o mesmo, em 1867, o Tratado de Ayacucho, que reiterava o direito de posse boliviano. No entanto, a colonização brasileira do local já era um fato relevante em termos populacionais desde 1852, quando chegaram os primeiros migrantes nordestinos, intensificando-se nos anos subsequentes com a instalação do modelo de produção dos seringais. A Bolívia, por sua vez, não dispunha de contingente populacional suficiente para povoar a região e as técnicas empregadas pelos bolivianos para a extração da borracha - diferentemente do modelo brasileiro do seringal-, não propiciava o assentamento das pessoas na região, pois as árvores eram derrubadas no processo de coleta do látex. Assim, os Bolivianos enfrentaram dificuldades para efetivar a posse do território. A região como um todo também despertava interesse de outros estados, como o Amazonas e o Pará, devido ao grande movimento econômico em curso na região.

Para se ter uma idéia da importância econômica do Acre, nas primeiras décadas do século XX, o estado foi o terceiro maior contribuinte tributário da União, ficando atrás apenas dos estados de São Paulo e Minas Gerais (CALIXTO, 1985, p. 82). Pretendendo ganhar força política e econômica, a Bolívia aliou-se aos Estados Unidos, que também tinham interesse em explorar economicamente a região. Ao ficar sabendo dos termos do acordo que se estabelecia secretamente entre a Bolívia e os Estados Unidos, o governo Amazonense decidiu apoiar economicamente o Sr. Luiz Galvez Rodrigues de Arias para que ele, junto dos seringalistas do local, se insurgisse contra os bolivianos. Em 14 de julho de 1899, Galvez, apoiado pela aristocracia local, declarou a independência do Estado do Acre.

Cerca de seis meses depois, o Governo Brasileiro interveio na região, devolvendo a área para a Bolívia. No entanto, os brasileiros residentes na região não ficaram satisfeitos com a ação do Governo Federal e em pouco tempo deu-se outra rebelião, que ficou conhecida como “Expedição Floriano Peixoto”, ou “Expedição dos Poetas”, também mal sucedida. Sem condições de manter a soberania na região, a Bolívia resolveu arrendá-la para que os Estados Unidos explorassem seu potencial econômico, reavivando os ânimos da população local, que sob o comando do gaúcho Plácido de Castro, insurgiu-se contra os bolivianos e a ordem

vigente, iniciando em 1902 um conflito armado na região. No entanto, os ânimos se arrefeceram em novembro de 1903, graças ao estabelecimento do Tratado de Petrópolis, firmado pelos chanceleres brasileiros e bolivianos, determinando que o território do Acre passasse a ser brasileiro e que a Bolívia fosse indenizada pela concessão. A partir de então, a região passou a ser definitivamente demarcada. (CABRAL, 1986, pp.21-48; CALIXTO, 1985, pp. 91-106; TOCANTINS, 1979).

Assim, considero que tanto os elementos pertinentes à trajetória de vida do Sr. Irineu como as condições sócio-históricas contribuíram para o desenvolvimento do sentimento de nacionalismo presente no relato analisado bem como para a consolidação da idéia do Santo Daime enquanto uma religião e uma bebida fundadas no objetivo de enobrecer a nação brasileira. Por outro lado, essas narrativas também contribuem para a construção da imagem do Daime enquanto uma bebida boa e nobre, dissipando um imaginário que afasta a bebida do sentido de droga, de uma substância nociva à saúde individual e deletéria para o meio social. Nesse sentido, essa narrativa, e outras semelhantes presentes na religião, contribuem para a constituição do significado atual da Ayahuasca, oferecendo, por meio da construção da idéia de uma imagem positiva para a bebida, “à altura da nação brasileira”, elementos que contribuem para que essa substância psicoativa possa aceder, mais tarde, à condição de um veículo sacramental cristão.

Por fim, gostaria de analisar outros relatos que também contribuem para o processo de ressignificação da Ayahuasca estabelecendo um contraste, ainda mais nítido, entre as práticas nativas com a bebida anteriores ao Santo Daime e o contexto da religião. Conforme mencionei anteriormente, a Ayahuasca é uma substância psicoativa milenar amplamente utilizada pela população indígena e mestiça amazônica para diversas finalidades. No entanto, na pesquisa pude perceber que dentro do imaginário daimista sobre esse momento e, em especial, ao longo das narrativas orais sobre o uso da Ayahuasca anterior a religião do Santo Daime, o consumo da bebida é associado, primordialmente, à interação social e à feitiçaria. O relato do Sr. Paulo Serra descreve sua compreensão sobre como era o uso da Ayahuasca no contexto nativo em comparação ao seu uso da bebida na religião do Santo Daime:

“Eles usavam assim... Hoje tem uma festa aqui em casa. Aí eu chamava o pessoal. Às vezes, as pessoas ouviam dizer que a festa era na minha casa... aí

vinha todo mundo. O alcance mesmo (o que chamava as pessoas pra festa) era o Daime que eles tomavam. Então, eles tomavam assim, dia de sábado. Dava sábado se juntavam. “*Olha vamos tomar Daime lá no Antônio Costa e tal. Vamos tomar Ayahuasca!*” Aí se juntava 10, 12, 15 amigos. Aí tomavam. Agora, depois que ele (Sr. Irineu) veio pra cá (Rio Branco), ele já veio com o Daime. Aí juntou-se com o Sr. Jose das Neves. Sr. Jose das Neves veio Germano Guilherme. Germano Guilherme veio João Pereira. João Pereira veio Maria Damião. Maria Damião veio Antônio Gomes, Joaquim Tamandaré, veio João Antônio Português, e outros e outros. Aí foi juntando o pessoal e foram... Aí quando chegou um determinado ponto ele recebeu o primeiro hino, que é Lua Branca. Aí seu Germano recebeu o primeiro hino dele também. Depois ele recebeu o segundo, o terceiro. Seu Germano recebeu também. Chegou João Pereira recebeu dois hinos, o seu Antônio Gomes (também recebeu hinos)...”(entrevista, maio/ 2007, Rio Branco/AC)

Na narrativa do Sr. Paulo o consumo da Ayahuasca anterior ao Santo Daime é associado a práticas de lazer. Ou seja, a um contexto compreendido como “não-sagrado”, posto não se perceber no seu relato nenhuma referência à idéia de que essas festas tivessem algum sentido de busca de transcendência ou de contato com essa dimensão da realidade além do cotidiano humano, investida de poder misterioso e temeroso, ao mesmo tempo distinta e relacionada ao homem, a qual é compreendida por Berger (2004, pp. 38-39) como sendo o sagrado.

Por outro lado, o relato do Sr. Paulo também constrói dois momentos diferentes e contrastantes do consumo da Ayahuasca. Aquele anterior ao Santo Daime é associado à interação social entre as pessoas, à sociabilidade. Já o segundo momento, que se pode considerar como dos primórdios da religião, está caracterizado, em sua fala, pelo recebimento dos hinos, ou seja, pela presença do conteúdo doutrinário já que, dentro do Santo Daime os hinos são o *locus* primordial do *nomos* da religião. Nesse sentido, compreendo que, ao associar a ressignificação da Ayahuasca à religião, reforça-se a idéia de que foi por meio da construção do seu ordenamento significativo que se processou a transformação no significado da bebida.

Por sua vez, alguns dos relatos mais significativos que falam das primeiras experiências do Sr. Irineu com a Ayahuasca, enfatizam o fato de que ele teria consumido a bebida no contexto de uma prática onde se invocava o satanás. Essa idéia está presente, por exemplo, no relato do Sr. Luiz Mendes que considera, inclusive, que essa foi a primeira experiência do fundador com a bebida, fato que, apesar de não poder ser comprovado, fala de uma compreensão

compartilhada entre os daimistas do que seria o universo simbólico da Ayahuasca antes da religião do Santo Daime e reveste essa experiência de um significado especial na medida em que, na compreensão desse e de outros seguidores, teria sido a primeira vivência do Sr. Irineu com a bebida.

“Ele contou que a primeira vez (que bebeu Ayahuasca) foi com o os caboclos peruanos. Já constava a existência de trabalho (com a Ayahuasca) pra lá (...).

Aí um dia eles conversando... O Antônio Costa definiu pra ele, informou da existência dessa bebida, desse trabalho, que ele mesmo ainda não tinha experimentado. Só sabia que existia. Aí foi quando ele disse: “*Rapaz, eles tomam essa bebida assim... é pra invocar lá uma parte satânica, pra ajudar nisso e naquilo, fazer aqueles pactos, aquelas coisas todas...*” Ele (o Sr. Irineu) disse: “*É pra isso?*” “*É pra isso*” (respondeu o Sr. Antônio).

Aí o Mestre Irineu botou aquilo na cabeça e começou a pensar que até ali ele tinha lutado tanto com Deus, mas Deus ainda não tinha dado pra ele assim um apogeu melhor. “*Poxa vida... A vida era muito sacrificada*” (com aqueles lamentos). “*Quem sabe que esse outro lado não vai ser uma oportunidade pra mim? Então eu vou pedir para o Antônio Costa me levar lá*”. (...)

Aí no dia tal eles foram. Aí consta que eles tomaram lá a beberagem. Foram bem recebidos. E, nessa aí, o Mestre Irineu já saiu bem impressionado porque o que ele foi procurar não encontrou. Encontrou, sim, foi o contrário.

Porque, realmente, quando o trabalho iniciou, a certa altura lá do efeito da bebida, eles botaram, o pessoal lá, a boca do mundo. Era só mesmo por quem eles chamavam (o satanás). Aí o Mestre Irineu, que foi quem criou um provérbio que diz: “*em terra de sapo de cócoras com eles*”... aí ele disse: “*Eu vou também acompanhar esse povo*”. Aí botou o bocão no mundo chamando o satã. Só que pra ele não dava nada. O que dava era cruz, cruz e cruz e mais cruz. E a cada vez mais cruz. Mais e mais. Lá numa altura ele já tava era sufocado com tanta cruz. Aí foi quando ele se apercebeu: “*Olha o diabo corre com medo de cruz. Como é que cada vez que eu chamo ele, aparece mais cruz? Não. Isso aqui tá meio trocado*”.

Aí foi quando ele começou a fazer as experiências dele pedindo pra ver a terra dele - o Maranhão... e já tava lá (na miração); a família... e já e tava lá; Manaus... e já tava Manaus lá. Aí ele saiu com essa impressão assim: “*Rapaz se deu satanás foi para os outros, porque pra mim foi assim, assim e assim*”. (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco - AC)

Conforme mencionei no capítulo anterior, há entre os daimistas, a compreensão compartilhada de que as dificuldades econômicas enfrentadas pelo Sr. Irineu foram um dos motivos que o levaram a experimentar a Ayahuasca. Desiludido com a vida “sacrificada”, em parte experimentada como seringueiro, com o pouco que ele julgava que Deus tinha lhe dado

até aquele momento, o Sr. Irineu decidiu buscar, então, “o outro lado”, buscar uma bebida indígena usada para fazer pactos com o satanás.

Pelo exposto na narrativa do Sr. Paulo, é possível perceber que o contexto nativo das práticas com a Ayahuasca, além de ser associado à sociabilidade humana, também é percebido pelos daimistas como ligado a práticas satânicas e de feitiçaria, caracterizando-se, nesse sentido, como um universo não-cristão. Tendo em vista o fato da existência de inúmeras versões entre os seguidores mais antigos que falam dessa experiência vivida pelo Sr. Irineu, considero que esse relato e os significados a ele associados têm uma relevância crucial no processo de ressignificação da Ayahuasca no contexto da religião. Por outro lado, trata-se da única narrativa presente na religião que fala da participação do fundador em práticas pertinentes a esse contexto nativo, fato que ainda reveste esse relato de uma importância simbólica singular, na medida em que foi, entre todas as experiências vividas pelo fundador nos aproximadamente 20 anos em que esteve no interior da floresta, foi a única vivência que o Sr. Irineu compartilhou com seus discípulos ou mesmo a única narrativa que expressa sua compreensão desse universo.

Ao longo da bibliografia científica que pesquisei sobre a Ayahuasca, encontrei algumas referências que falam sobre práticas de feitiçaria com a bebida. A antropóloga Marlene Dobkin de Rios (1972, pp. 93-96), por exemplo, estudou a utilização da Ayahuasca na Amazônia peruana. Segundo ela, apesar de a bebida ser largamente utilizada para a cura, muitas pessoas, conhecidas como *brujos* ou feitiçeiros, utilizam-na para fazer o mal. Pessoas com problemas afetivos, familiares ou financeiros, imbuídas de sentimentos variados como raiva, vingança, inveja, etc., procuram esses conhecedores da Ayahuasca com o intuito provocar danos a terceiros por meio dos conhecimentos desses *brujos*. De acordo com De Rios (1972, pp. 73, 74), de um modo geral, os feitiçeiros usam técnicas semelhantes às empregadas pelos curandeiros que trabalham com a Ayahuasca, tais como: sucção de elementos do corpo etéreo e físico de uma pessoa, entoação de cânticos e assobios e a aspersão da fumaça de tabaco. No entanto, por meio dessas técnicas e outros instrumentos mágicos específicos, acredita-se que esses feitiçeiros sejam capazes de inserir objetos nocivos no corpo de terceiros, assim como causar várias enfermidades. São bastante conhecidos, por exemplo, os “virotos” - setas espirituais que esses feitiçeiros tem a capacidade de enviar para fazer o mal a terceiros.

Por sua vez, ao estudar a tradição do vegetalismo⁹⁸ na Amazônia peruana, Luis Eduardo Luna (1986) observou que os limites entre “fazer o bem” e “fazer o mal” são tênues para os vegetalistas conhecedores da Ayahuasca, constituindo-se tanto parte do seu conhecimento das substâncias psicoativas como, significando um aprendizado moral e ético. Trata-se de uma decisão pessoal a ser feita ao longo de aprendizado e trabalho com essas plantas. Segundo este autor (1986, pp. 117-118):

“Em outras palavras, enquanto toma Ayahuasca e segue a dieta⁹⁹ o neófito entra no reino espiritual no qual ele encontra com as plantas-professoras¹⁰⁰ (e também com os espíritos dos xamãs mortos). Algumas plantas-professoras possuem apenas qualidades positivas e, ao absorver sua essência, a pessoa se torna assim como elas são. Se elas são más, o vegetalista também fica como elas são e apenas deseja fazer o mal. Algumas dessas plantas têm boas e más qualidades e é o vegetalista quem decide o que incorporar dentro do seu corpo. Não existe, assim, uma distinção clara entre bons e maus vegetalistas. Também é possível se tornar mau depois de ter praticado o curandeirismo por muito tempo. Por exemplo, geralmente se diz que um vegetalista que bebe muito álcool vai ao final se tornar um feiticeiro mau, mesmo que tenha sido bom a princípio. Parece que não existem limites auto-impostos para o conhecimento que eles desejam adquirir, dimensões espirituais que eles não desejam ultrapassar”.¹⁰¹

Assim, é possível perceber que os universos simbólicos do bem e do mal encontram-se intimamente entrelaçados nas práticas do vegetalismo e do curandeirismo amazônico. Tal fato revela que o contexto do consumo da Ayahuasca na região amazônica se insere dentro de uma dinâmica social, cultural e histórica bastante complexa, que aponta, inclusive, para a necessidade de se compreenderem os conceitos de “bem” e “mal”, presentes nessas práticas, a

⁹⁸ Trata-se da tradição de se utilizar plantas psicoativas associadas a práticas curativas e xamânicas que acontece ao longo da região amazônica, em especial na região do Peru.

⁹⁹ Conjunto de abstinências e prescrições negativas que acompanham algumas práticas com a Ayahuasca.

¹⁰⁰ Conceito cunhado por Luna (1986, p. 16) para referir-se às plantas com propriedades psicoativas que os vegetalistas (na região estudada por ele) consideram que tenham um espírito com o qual seja possível estabelecer uma comunicação.

¹⁰¹ *“In other words, when taking Ayahuasca and following the diet the neophyte enters the spiritual world in which he meets the plant-teachers (and also the spirits of dead shamans). Some of the plant-teachers possess only positive qualities, and by absorbing their essence, the person becomes like them. If they are evil, the vegetalista also becomes like them, and only desires to do harm. Some of these plants have both good and evil qualities, and it is the vegetalista who decides what to incorporate inside his body. There is, therefore, no sharp distinction between good and evil vegetalistas. It is also possible to become evil after having practised medicine for a long time. For example, it is often said that a vegetalista who drinks a lot of alcohol will finally become an evil sorcerer, even if he was good in the beginning. It seems that there are self imposed limits to the knowledge they want to acquire, spiritual dimensions they do not want to trespass”.* (LUNA, 1986, pp.117-118)

partir da visão daqueles que participam desse universo. Ou seja, perceber essas práticas dentro da teia de significados da cultura, nos termos propostos por Geertz (1989), buscando compreender os significados compartilhados, a partir de uma abordagem interpretativa, historicamente determinada. Por outro, os dados levantados por Luna também corroboram a idéia já discutida anteriormente, de que conceitos como bem e mal, sagrado e profano, são construções históricas e sociais que adquirem diferentes significados em diferentes culturas e momentos históricos.

No entanto, no que diz respeito a essa pesquisa, gostaria de analisar o significado atual, existente especialmente entre os seguidores do Santo Daime, desse contexto nativo das práticas com a Ayahuasca, bem como, o significado da caracterização desse universo enquanto satânico e a importância dessa tipificação no processo de ressignificação da bebida como um veículo sacramental cristão.

Para tanto, considero que seja importante compreender o significado da experiência do Sr. Irineu nesse contato com a Ayahuasca. Considerando-se o relato Sr. Luiz Mendes, é possível observar que a experiência do fundador distinguiu-se desse contexto satânico, posto que suas visões mostraram cruzeiros, um símbolo cristão. Por sua vez, o aparecimento desse signo nas suas visões é interpretado pelo Sr. Irineu como indício de que haveria algo a ser investigado naquela bebida. Ou seja, as visões de cruzeiros motivaram o Sr. Irineu a investigar a existência de outros significados, de cunho não-satânico na bebida.

Para Geertz (1989, p. 105), um símbolo pode ser definido como “qualquer objeto, ato ou acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção”, sendo essa concepção o significado do símbolo. Nesse sentido os símbolos podem ser percebidos como formulações tangíveis de noções, de abstrações, atitudes, julgamentos, crenças... as quais são fixas numa forma perceptível, considerada como um símbolo, ou um elemento simbólico. Assim, considero que a presença do símbolo da cruz na visão do Sr. Irineu contribuiu para a construção da idéia de que o consumo da Ayahuasca poderia ser associado a práticas não-satânicas e, sim, cristãs, fato que se concretizaria, mais tarde com a instituição da religião do Santo Daime. Nesse sentido, a narrativa analisada fala de um momento importante no processo de ressignificação da Ayahuasca, que passa a ser percebida como associada ao universo simbólico cristão, contribuindo, dessa maneira, para a sua sacralização. A

importância da presença do símbolo da cruz como elemento que conduz à compreensão da Ayahuasca como associada ao universo cristão está expressa em outra narrativa que versa sobre essa mesma experiência do Sr. Irineu, relatada pelo seu filho adotivo, o Sr. Paulo de Assunção Serra:

“Os primos (Antônio e André Costa) mandaram ele chamar pelo “cabra véi”, pelo cão. Quanto mais ele chamava, mais cruz aparecia. Então, foi que ele converteu que aquilo não era do outro lado. Era do lado de Deus porque Deus é quem tem o lado da cruz” (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

Por meio do relato do Sr. Paulo é possível perceber que o aparecimento do símbolo da cruz na miração do Sr. Irineu representa, para os daimistas, que a experiência do fundador se distingue do contexto nativo satânico onde a Ayahuasca era consumida passando a associar o consumo da bebida, a partir de então, a uma experiência de contato com Deus, um fenômeno cristão.

Tendo em vista que as práticas culturais onde essa primeira vivência do Sr. Irineu aconteceu não são cristãs, compreendo que a presença do símbolo da cruz em suas visões possa estar relacionada à sua vivência cristã na juventude, o que aponta para uma possível relevância das disposições psicológicas individuais e da cultura no significado da experiência psicoativa.



Figura 45: Cruz de Caravaca

(Fonte: http://museodeltraje.mcu.es/galeria/img_53/MT11418.jpg acessado em setembro de 2007)



Figura 46: Cruzeiro na entrada da Igreja do Céu do Mapiá

(Isabela Oliveira, 2004)

Outro aspecto relacionado à importância do símbolo da cruz na construção social da doutrina e, por consequência, do conteúdo dessa narrativa, diz respeito ao fato de o Cruzeiro ser o símbolo mais importante da religião. Trata-se de uma cruz de dois braços, conhecida na tradição cristã como Cruz de Caravaca. Durante os trabalhos com o Santo Daime, ela é colocada no centro da mesa ritual e também figura na entrada dos centros daimistas e no local onde, de um modo geral, se acendem velas a benefício das almas. O significado do segundo traço do cruzeiro, segundo crêem alguns adeptos, simboliza a volta do Cristo, compreensão compartilhada por grande parte dos daimistas. Sobre a presença desse símbolo na religião, a Sra. Percília Matos da Silva, uma das seguidoras mais antigas da religião no momento da pesquisa, confirmou que já em 1935, ano de seu ingresso na religião, esse símbolo estava presente nos rituais do Santo Daime¹⁰². No entanto, o significado dessa segunda volta do Cristo adquire um sentido particular dentro da religião, que procuro desvendar na próxima parte deste capítulo. Por outro lado, “O Cruzeiro” também é o nome do hinário que o fundador deixou para os seus seguidores. Tendo em vista que no Santo Daime, conforme mencionei anteriormente, os hinos têm papel principal na mensagem doutrinária, o Cruzeiro - símbolo cristão por excelência que inscreve o Santo Daime na história cristã – é, também, a síntese e a parte mais importante da mensagem doutrinária da religião. Os outros hinos existentes na religião, recebidos pelos adeptos são percebidos como mensagens que se relacionam com esse núcleo doutrinário original e são também legitimados por meio das instruções presentes no hinário “O Cruzeiro”. Ilustrando esse tema, temos a história de vida do Sr. Wilson Carneiro, uma das pessoas que recebeu do Mestre Irineu a missão de distribuir o Daime para os doentes na própria casa, que se tornou, na compreensão dos seguidores desse tipo de atividade, um Pronto-socorro espiritual. Por meio de diversas curas alcançadas pelos doentes nos atendimentos prestados pelo Sr. Wilson, ele ficou bastante conhecido como grande curador. Segundo ele, no início desses trabalhos, ele não cantava hinos, apenas oferecia o Daime ao doente. No entanto, com o passar do tempo, passou a cantar os hinos da Irmã Maria Marques Vieira, conhecida como Maria Damião, contemporânea do Sr. Irineu. Quando ficou sabendo do ocorrido, a Sra. Percília Matos ofereceu a seguinte explicação, que

¹⁰² Na entrevista que me concedeu, a Sra Percília associou a origem do símbolo da Cruz de Caravaca ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, organização de estudos ocultistas e esotéricos, à qual o Sr. Irineu se filiou durante a década de 50. Seus princípios filosóficos parecem ter influenciado a formação do primeiro grupo de consumo ritualizado da Ayahuasca, o Círculo Regeneração e Fé, instituído pelo Sr. Irineu e seus amigos, os senhores Antônio e André Costa no final da década de 10 na cidade de Brasília.

contribui para a compreensão da importância simbólica dos hinos de “O Cruzeiro” no contexto da religião. Disse a Sra. Percília para o Sr. Wilson¹⁰³:

“Olhe, o Senhor pegou pela ponta da rama (referindo-se ao fato de ele estar cantando os hinos da Sra. Maria Marques) A gente tem que começar pela haste, porque a haste é “O Cruzeiro”, depois vem a primeira rama que é o Germano, a segunda rama. Primeiro é a haste, depois Germano, depois Antônio Gomes, depois João Pereira. O quinto, é a Maria Marques que tá lá na ponta da rama, que foi onde o senhor pegou. O senhor se pegou na ponta da rama”.

Por meio desse relato fica clara a importância do conhecimento presente no hinário do Sr. Irineu para os seguidores da religião. Ele é o tronco. Os outros hinários são os galhos, ou até mesmo as folhas árvore, quando pensamos nos hinários mais recentes. Por tudo isso, considero que os relatos que descrevem as primeiras vivências do Sr. Irineu com a Ayahuasca tanto contribuem para a construção da imagem do fundador, legitimando tanto suas experiências subsequentes com a bebida. Contribuem também a própria fundação da religião na década de 30, que também constrói a idéia da existência de dois momentos distintos no consumo da bebida - aquele do contexto nativo e o da religião. Também por meio das palavras, conceitos e imagens presentes nas narrativas apresentadas até o momento nesse capítulo, é possível perceber que o contexto nativo de consumo da Ayahuasca, anterior ao Sr. Irineu, é percebido como associado à sociabilidade humana, a algo “não-sagrado”, satânico, bruto, não-cristão. Por outro lado, a presença das cruces na experiência visionária do Sr. Irineu contribui para a fomentar a compreensão compartilhada entre os seguidores de que o contexto do consumo da Ayahuasca na religião é distinto das práticas nativas, sendo percebido, por sua vez, como ligado ao uso religioso, a algo sagrado, divino, especializado e cristão.

No entanto, percebo que a leitura atual dessas narrativas feita pelos daimistas ressalta os elementos simbólicos desses relatos, que contribuem para a construção desses dois cenários distintos e contrastantes de utilização da Ayahuasca. Também considero que a ênfase nesses elementos simbólicos em detrimento a outros conteúdos históricos, por exemplo, seja uma consequência do processo de resignificação inerente à dinâmica da oralidade, que faz com

¹⁰³ Na época dessa pesquisa o Sr. Wilson já havia falecido. A narrativa aqui apresentada foi coletada pela antropóloga Geovânia Barros da Cunha em 1993 e me foi gentilmente cedida por ela, de seu arquivo pessoal, para constar nessa tese.

que as narrativas, ao serem repassadas oralmente de geração a geração, também sejam reinterpretadas à luz da vivência e da cultura compartilhada pelas pessoas no presente.

Assim, considero que as narrativas analisadas, ressignificadas à luz do presente dos seguidores do Santo Daime, falam de um momento onde, por meio das revelações extáticas do Sr. Irineu, a Ayahuasca deixa de ser percebida como *droga* e ganha o *status* de *enteógeno*, ou seja, de uma substância por meio da qual o divino pode se manifestar. Esta déia se revela essencial, por exemplo, para a legitimação do seu uso religioso e parte importante da construção da idéia da bebida enquanto veículo sacramental cristão.

Por outro lado, na medida em que essas narrativas constroem para os seguidores a idéia de um momento de fundação, a partir do qual a bebida se associa ao universo cristão, também considero que esses relatos podem ser percebidos como mitos-fundadores, no sentido proposto por Chauí (2000), já que dissipam no imaginário daimista a idéia de que acontece uma mudança substancial no conteúdo da experiência com a Ayahuasca que, por sua vez, funda um ‘novo’ momento dentro do cenário da utilização dessa bebida milenar.

Para Chauí (2000, p. 9) a definição de mito não se relaciona apenas ao sentido etimológico que sugere a palavra – de uma “narração pública de feitos lendários da comunidade”. A idéia de mito contém um sentido antropológico, no qual a narrativa mitológica é compreendida como uma solução imaginária de tensões, conflitos e contradições que não encontram caminho para serem resolvidos no nível da realidade e passam a ser entendidos por meio de narrativas.

Por outro lado, segundo Chauí (2004, p. 9) **formação** é o processo de construção histórica da realidade em contínua elaboração e reelaboração por meio de diferentes determinações tais como fatores econômicos, sociais, culturais e políticos. Portanto, é um conceito que fala de continuidade e de descontinuidade, imbuído em processos temporais e, conseqüentemente, de historicidade. Nesse sentido, o registro da formação é a história propriamente dita e não faz sentido se pensar na existência ou sequer cogitar a necessidade da localização de um momento original. Assim, dentro da compreensão da religião enquanto construção social em constante formação, as narrativas que procuram estabelecer um momento de fundação, um

marco de origem, podem ser consideradas mitos-fundadores que se ressignificam constantemente à luz das disposições culturais do momento presente.

No entanto, analisando outros aspectos dessa questão, é possível perceber, como mostra Chartier (1990, p. 17), que as percepções do social não são discursos neutros. Produzem estratégias e práticas sociais, legitimam escolhas e condutas. Nesse sentido, considero que essas narrativas que contrastam semanticamente o contexto nativo de utilização da Ayahuasca a seu uso posterior na religião do Santo Daime também cumprem o papel de legitimar o consumo da bebida para um novo conjunto de usuários da Ayahuasca - os seguidores do Sr. Irineu - os quais compartilham outras culturas não-indígenas: inicialmente, vivenciando a realidade cultural da incipiente cidade de Rio Branco na década de 30 e, mais tarde, a partir dos anos 70, a cultura de diferentes cidades do Brasil e do mundo. Por outro lado, como demonstro na próxima parte desse capítulo, são narrativas que legitimam a constituição da religião e de suas práticas, as quais se estruturam por meio de diferentes papéis sociais que são assumidos pelos seguidores, os quais, por sua vez, revelam a dinâmica de poder presente, em última instância, na constituição de todo campo religioso.

Por fim gostaria de acrescentar que também encontrei, em menor frequência entre os daimistas, referências ao uso da Ayahuasca para a cura no contexto nativo, fato que revela o conhecimento da existência dessas práticas entre os seguidores da religião. Todavia, entre esses relatos, não consta nenhuma narrativa que fale da participação do Sr. Irineu nessas práticas de curandeirismo, o que contrasta, por exemplo, com a grande quantidade de versões existentes entre os adeptos sobre sua experiência em práticas satânicas com a bebida analisadas nesse capítulo. Por outro lado, tendo em vista a imbricação existente entre as práticas curativas e mágicas no contexto nativo da Ayahuasca, considero que a ênfase no aspectos satânicos evidenciada nas narrativas que versam sobre primeira experiência do Sr. Irineu com a bebida, revela uma leitura atual do que seria esse contexto nativo, influenciada pela cultura presente entre os daimistas que vivem em Rio Branco e que acompanharam o fundador. Nesse sentido, também considero que a inexistência de relatos que falem da participação do Sr. Irineu em práticas de curandeirismo aponta para a construção semântica da história da religião que, em seu processo de ressignificação, privilegia uma determinada leitura da realidade.

Por outro lado, conforme analiso na próxima parte desse capítulo, é possível perceber por meio da análise das práticas de cura do Sr. Irineu com o Daime nos momentos iniciais da religião nas décadas de 30 e 40, elementos que aproximam as práticas curativas do Sr. Irineu com aquelas presentes no contexto nativo, revelando que, apesar das narrativas orais construírem dois momentos bastante distintos no consumo da Ayahuasca, também existe uma continuidade histórica e cultural entre esses universos que pode ser percebida, por exemplo, nas práticas realizadas pelo fundador no início da religião.

Assim, considero que a construção social da religião e a construção dos significados que a fundamentam tanto expressam como são fruto da dinâmica cultural e histórica da região amazônica no início do século. Por outro lado, apontam para o fato de que permanências e mudanças que se evidenciam nesse processo também são fenômenos cuja construção passa por uma dinâmica de poder que legitima um determinado conjunto específico de práticas, pessoas e significados em detrimento a outros conjuntos presentes no mesmo universo cultural que poderiam ter alicerçado o desenvolvimento subsequente da religião.

4.2. Encontro com a Rainha da Floresta

*“Ele tomou o Daime e de onde estava deitado ficava fitando a lua. Lá vem, lá vem, lá vem e a lua ficou bem pertinho dele”.*¹⁰⁴

Segundo os relatos dos seguidores do Santo Daime, depois de ter experimentado a Ayahuasca no contexto nativo, o Sr. Irineu inicia um processo de aprendizado próprio com a bebida. Nesse momento, as narrativas descrevem alguns contatos que ele teve com uma entidade espiritual identificada inicialmente como Clara e que será, ao longo de seus encontros com ela, reconhecida por ele, como sendo a Rainha da Floresta e também a Virgem Maria da Conceição Imaculada.

¹⁰⁴ Fala não identificada de seguidor do CICLU – Alto Santo, recolhida pela historiadora Vera Fróes (FRÓES, 1983, p. 23)

Sobre essas experiências, existe um conjunto de narrativas bastante difundidas entre os daimistas que são de fundamental importância para a constituição dos significados na religião. Ao analisar as diferentes versões existentes sobre esses acontecimentos, é possível perceber que essas narrativas apresentam a construção da imagem do fundador da religião e contribuem para a constituição do significado cristão da bebida Santo Daime. Por outro lado, o conteúdo dessas narrativas ainda contribui para fundamentar os preceitos doutrinários e práticas da religião instituídos pelo Sr. Irineu e constituem um repertório de significados, imagens e exemplos, sempre relido pelos seguidores no cotidiano da religião.

A narrativa a seguir é do Sr. Luiz Mendes Nascimento e descreve as experiências vividas pelo Sr. Antônio Costa e o Sr. Irineu desde o preparo da Ayahuasca até o primeiro contato com Clara.

“Aí o Antônio Costa foi e deixou ele mais entusiasmado...

Ele (Sr. Irineu) perguntou:

- *Rapaz, tu conhece esse material que eles utilizam (pra fazer a Ayahuasca)?*

Aí ele (Sr. Antônio) disse:

- *Conheço. E por aqui tem é muito.*

- *E é rapaz? Me mostra.*

Antônio Costa foi mostrar o Jagube (cipó) e a Rainha (folha). Aí o Mestre Irineu um dia, pôs na cabeça, aí perguntou:

- *E como é que eles fazem?*

- *Eles batem. Informou. Cozinham, e etc e tal... Um chá, é isso aí.*

Aí foi quando o Mestre Irineu preparou um pouco daquele material indicado. Fez como Antônio Costa pediu, fez lá um pouco. Mas o Antônio Costa viajou porque ele trabalhava no comércio como regatão, dentro daqueles seringais, naquelas colocações que margeavam o rio. Aí na hora dele beber ele temeu, achando que tava sozinho. Ele não sabia como reagiria e aí temeu:

- *Eu vou esperar o companheiro voltar. Quando ele chegar aí eu vou convidar ele. De dois é melhor.*

Quando o Antônio Costa retornou, ele foi e contou a história e disse:

- *Ói tá aí. Eu tava te esperando pra nós tomar.*

Aí o Antônio Costa quis refugar.

‘ - Rapaz você não conhece e eu também não. E depois se isso aí der um negócio aí, o contrário... Como é que nós vamos se arrumar?’

Aí o Mestre Irineu foi e disse assim pra ele, que era quando era fácil de ele pegar o Antônio Costa.

– Rapaz eu tava pensando que tu ia tomar mais eu, tu não vai tomar não? Então tu não é homem não rapaz (risos)... (Era quando mexia aí nessa tecla).

Ele (Sr. Irineu) disse:

–Você é homem?

Ele disse:

– Sou, e vamos tomar.

Aí eles tomaram. O Antônio Costa foi quem teve a primeira visão com a Rainha. Ela identificou-se. Ele anunciou pro Mestre assim que tinha uma senhora ali, dizendo que tinha sido a companheira do Mestre desde que ele saiu do Maranhão.

– E ela tá aqui conversando comigo (falou o Sr. Antônio).

Aí ele (Sr. Irineu) disse:

– Pergunta como é o nome dela?

– Irineu, ela tá dizendo que o nome dela é Clara.

Aí foi que o Mestre se enrolou mais, porque além de no navio, no transporte que pegava de lá pra cá, não vinha mulher, só vinha homem... E essa Clara?

– Bom, ela tá dizendo que tu te prepares que dia tal ela vem. A gente toma Daime que ela vem. Aí vai se apresentar a ti mesmo.

Ficou acertado assim, e ele já ficou ansiando pra chegar o dia. Até que chegou o dia marcado. Ele tomou. Foi quando ela realmente apareceu pra ele, tendo como o seu trono a lua. Ela veio pousada dentro da lua. Aí ele pasmou. Ele nunca tinha visto e nem imaginava de estar ali diante de tanta formosura. Porque ela era tão visível que ele definia nela tudo. Toda a beleza, as pestanas, as sobrancelhas... Uma divindade. Foi quando ela falou pra ele, se identificou como mãe, disse:

– Eu sou a tua mãe. A Clara justamente. Você tá aqui na presença dela, tua mãe, a Virgem da Conceição. Ou tu acha que tu tá enganado. Tu tá me vendo aqui como Satanás é?

– Ave Maria, minha mãe. Nunca, nunca. Não tem lógica. Jamais.

– Mas tu imagina o quê de mim? Eu sou uma feiticeira?

– *Ave Maria minha mãe, jamais.*

– *Então é tu mesmo que vai dizer, quem é que tu acha que eu possa ser.*

Aí ele disse que só acertou dizer pra ela:

– *A senhora pra mim é uma Deusa Universal.*

Juntou todo o quadro... não dava outra coisa, a não ser uma Deusa Universal. Foi quando ela disse:

– *Mas tu acha que o que tu tá vendo alguém já viu?*

Aí ele embarçou... Até porque ele era um iniciante e essa bebida já vinha... E ele achou que ele tava vendo era o resto daquilo que os outros deixaram de ver. Ela disse:

– *É teu engano. Porque o que tu tá vendo aqui ninguém nunca viu. Daquela forma, ninguém nunca viu. Só tu. Portanto eu quero **firmar um compromisso contigo** e mais adiante um pedido tu me pedes. Ai e eu tô pronta para atender.* (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

Assim, de acordo com a narrativa apresentada, o contato de Clara com o Sr. Irineu só tem início quando ele próprio prepara a bebida. Considero esse fato importante porque, há uma compreensão entre os daimistas de que o efeito do Daime depende dos cuidados envolvidos na sua confecção. Como me relatou a Sra. Adália de Castro Granjeiro, a qualidade do Daime “depende do preparo de quem prepara”¹⁰⁵. Dessa maneira, a preparação da bebida por ele apresenta-se na leitura dos adeptos da religião, mesmo que não explicitamente, como uma condição para que acontecesse o encontro de Clara com o Sr. Irineu.

No imaginário dos daimistas, expresso nas narrativas orais, esse encontro de Clara com o Sr. Irineu é um marco na história da formação da religião. A Ayahuasca passa a estar associada ao universo cristão e se desvincula do contexto nativo. Fato concretizado mais tarde, no final da década de 20, quando o Sr. Irineu e os Srs. Antônio e André Costa formaram o Círculo Regeneração e Fé¹⁰⁶ na cidade de Brasiléia, entidade considerada como precursora do Santo Daime.

¹⁰⁵ Entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC

¹⁰⁶ Existem pouquíssimas informações sobre esse centro. No entanto, tendo em vista a permanência da sigla CRF no fardamento atual do Santo Daime, é possível imaginar que exista uma continuidade nas práticas realizadas pelo Sr. Irineu nesse momento e no contexto da religião. Por outro lado, dentro do Santo Daime essa sigla se refere, na compreensão dos seguidores, às palavras Centro Rainha da Floresta ou Casa da Rainha da Floresta, fato que também demonstra uma possível ressignificação e transformação no sentido das práticas originais.

Em seu primeiro contato, Clara menciona que teria acompanhado o Sr. Irineu desde o Maranhão. Assim, por meio dessa narrativa, a trajetória do Sr. Irineu para o Acre passa a ser percebida como tendo sido acompanhada/ guiada por uma entidade espiritual, pela própria Virgem da Conceição. Ou seja, para os daimistas, sua vinda para o Acre revela-se, a partir de então, como um fato místico e profético, pré-determinado pela espiritualidade. Por outro lado, não apenas sua trajetória e seu encontro com a Ayahuasca passam a ser entendidos pelos seguidores como orientados pela espiritualidade, mas a própria bebida passa a revestir-se de valor cristão, na medida em que ela e tudo que se revela por meio dela tornam-se o motivo da migração do Sr. Irineu, conduzida pela Virgem Maria.

No entanto, apesar de ter acompanhado sua migração desde sua terra natal, Clara só se revela para o Sr. Irineu quando ele inicia suas experiências com a Ayahuasca e, mesmo assim, apenas após ele ter percebido na bebida a existência de significados associados ao universo simbólico do divino e do cristão, no caso as cruzes, conforme analisado anteriormente.

Logo em seguida, a narrativa do Sr. Luiz Mendes descreve o momento em que Clara revela-se diretamente para o Sr. Irineu. Segundo outros relatos, durante essa experiência, o Sr. Irineu bebeu Ayahuasca e deitou-se na rede ao lado do Sr. Antônio. Quando a “miração estava alta”, ou seja, quando a força psicoativa da bebida apresentou-se com mais intensidade, ele olhou para a lua e a viu aproximando-se em sua direção. . Alguns mencionam que isso teria acontecido na lua cheia, outros na lua nova. De qualquer maneira, a aparição de Clara liga-se, na compreensão dos adeptos, à imagem da lua e a todos os símbolos que remetem a essa representação, relacionando-se, de um modo geral, ao feminino, à imagem da Virgem Maria e de todos os arquétipos que falam da mãe divina.

A narrativa fala do encontro do Sr. Irineu com a “Deusa Universal”, que podia ser percebida em seus mínimos detalhes. Clara não é percebida por ele como um espírito, uma alma, mas sim como a parte feminina de Deus, como a própria Virgem da Conceição, fato que reveste esse encontro de uma qualidade hierofânica, de uma importância singular na constituição da religião. Assim, na minha interpretação, o que acontece nesse momento é o encontro entre um

Sobre o Círculo Regeneração e Fé sabe-se ainda que o motivo da saída do Sr. Irineu teria sido um desentendimento com o Sr. Antônio Costa na condução das atividades administrativas do mesmo.

ser humano e o divino, entre o terrestre e o celeste, entre a alma humana e o espírito divino universal, entre um filho e sua mãe espiritual.

Nesse sentido, essa narrativa e outras que relatam os contatos do Sr. Irineu com Clara, também contribuem para a construção do significado do que seja o sagrado para os daimistas, na medida em que descrevem um encontro e um universo distintos da vida humana comum. Ou seja, são relatos que constroem a idéia da existência de uma alteridade nas experiências do Sr. Irineu, no seu encontro com a Virgem Maria, assim como associam essa alteridade também à bebida, como analisarei a seguir. Segundo Berger:

“Uma das qualidades essenciais do sagrado, como é encontrado na ‘experiência religiosa’, é a alteridade, sua manifestação como algo totaliter aliter, se comparado à vida humana comum, profana. É precisamente essa alteridade que jaz no coração do temor religioso da adoração que transcende totalmente todas as dimensões do meramente humano”. (BERGER, 2004, pp 99)

Berger propõe que o temor e a fascinação que constroem o sagrado são também motivos condutores para o encontro com esse “outro divino” oculto na natureza. No entanto, esse “outro mundo”, na compreensão de Berger, não está disponível para análise científica. Ou, mais precisamente, estão disponíveis apenas enquanto ordens de significado, construções humanas sobre a natureza e a existência. Nesse sentido, Berger compreende que o sagrado deva ser analisado enquanto produto da atividade e da significação humana, que projeta seus significados no universo. Por sua vez, essas projeções ganham uma objetividade que legitima a experiência religiosa e uma determinada ordem social. Dessa maneira, o *nomos* construído pelas pessoas nas religiões torna-se um *cosmos* divino, adquire um uma realidade cujos significados parecem emanar de fora da esfera humana. Segundo Berger (2004, p. 102), ao postular o sagrado, o estranho, como algo alheio ao humano, que tem uma existência própria e não como algo construído coletivamente, as religiões alienam o humano de si mesmo. Ou seja, perde-se a compreensão de que a ordem significativa proposta pela religião tem caráter humano e que, portanto, insere-se na dinâmica social de outras atividades humanas, em constante transformação e ressignificação.

Assim, percebo que a compreensão compartilhada entre os seguidores de Clara, como a própria Virgem Maria, contribui para a construção do universo simbólico sagrado, daimista,

como sendo cristão. Por outro lado, aponta para a dinâmica histórica da constiuição desses sentidos, contribuindo para a compreensão atual dos seguidores da religião sobre esse acontecimento.

Por outro lado, tendo em vista que a narrativa descreve uma *miração* do Sr. Irineu, ou seja, uma experiência visionária, considero que o encontro dele com a Virgem Maria também pode ser interpretado como um acontecimento que ocorre em nível psicológico, uma revelação psíquica interior, na qual dá a síntese entre os princípios feminino e masculino, um casamento interno entre diferentes aspectos da personalidade. Acrescento esta informação no sentido de indicar múltiplas leituras possíveis do encontro do Sr. Irineu com Clara, além de ressaltar a existência de vários níveis na construção do significado da experiência visionária externalizada pela narrativa oral.

Em seu relato, o Sr. Luiz Mendes menciona que Clara teria aparecido sentada numa poltrona, imagem que remete à idéia de trono, conferindo a esse ser e a toda a cena um caráter de autoridade e realeza. Por outro lado, sua presença era formosa e bela. Tão nítida que ele viu até suas pestanas, imagem que confere legitimidade e precisão ao relato do Sr. Irineu.

Alguns daimistas relataram que consideram que Clara apresentou-se inicialmente com esse nome porque essa palavra refere-se à luz. Portanto, na compreensão dos seguidores, o nome Clara fala da essência luminosa, limpa e pura desse ser, associando-a, e sua manifestação, ao universo simbólico das virtudes. Para eles, Clara, a Virgem da Conceição e a Rainha da Floresta¹⁰⁷, como também passou a ser conhecida, são um só ser, que se revela por meio de diferentes representações, como me revelou a Sra. Altina Alves Serra em palavras simples: *“Pra mim é uma só. Todas três é uma só. Uma em cada termo de trabalho ou de como seja a linguagem”*.

Por sua vez, em seu diálogo com o Sr. Irineu, Clara o questiona se ele a considera Satanás. Ou seja, ela se contrapõe, em sua fala, às trevas, ao universo simbólico associado ao mal. Quando, então, ele prontamente a identifica como a “Deusa Universal”, confirmando, nesse

¹⁰⁷ Tendo em vista a compreensão dos daimistas de que Clara, a Rainha da Floresta, a Virgem Maria da Conceição Imaculada (ou Nossa Senhora da Conceição) são um mesmo ser, utilizo indistintamente essas designações ao longo do texto, conforme faça mais sentido à redação.

momento, tanto sua experiência quanto a própria bebida, como associados ao divino, ao universo simbólico da luz e das virtudes, consolidando-se, assim, a contraposição entre o contexto nativo da Ayahuasca e aquele que se forma na religião por meio das revelações cristãs do Sr. Irineu, dentro do qual os encontros com Clara se inserem. Nesse sentido, percebo que essa narrativa liga-se ao conjunto dos relatos analisados anteriormente sobre as experiências do Sr. Irineu no contexto nativo, aprofundando as questões ali levantadas e compondo junto a eles o núcleo central dos mitos-fundadores da religião.

No entanto, de acordo com outras narrativas presentes entre os seguidores, para receber o que Virgem Maria tinha para lhe oferecer, o Sr. Irineu precisou fazer um preparo, o qual é descrito como uma dieta, um jejum feito por ele no interior da floresta. Por sua vez, a necessidade de preparo constrói a idéia de que aquilo que Virgem Maria ainda tinha para oferecer era algo de valor, que tanto mereceria seu esforço de abstinência, como, por outro lado, só se concretizaria por meio desse sacrifício e da limpeza que se processaria por meio dele. Ou seja, ele precisava estar purificado das mazelas do mundo.

Já no final do seu encontro com o Sr. Irineu, a Virgem Maria revela que gostaria de firmar um compromisso com ele, quando então ele poderia pedir o que quisesse e seria atendido. No entanto, de acordo com outras narrativas presentes entre os seguidores, para receber o que a Virgem Maria tinha para lhe oferecer, o Sr. Irineu precisou fazer um preparo, descrito como uma dieta, um jejum, feito por ele no interior da floresta. Por sua vez, a necessidade de preparo constrói a idéia de que aquilo que a Virgem Maria ainda tinha para oferecer era algo de valor, que mereceria seu esforço de abstinência, mais ainda, que só se concretizaria com esse sacrifício e a limpeza daí decorrente. Em suma, ele precisava estar purificado das “mazelas” do mundo.

Na interpretação dos seguidores do Santo Daime, a *dieta* do Sr. Irineu, consistia em permanecer sozinho, no interior da floresta, durante oito dias, trabalhando “na seringa” e comendo apenas macaxeira cozida sem sal. A narrativa a seguir, proferida pelo Sr. Daniel Serra, sobrinho do Sr. Irineu, fala um pouco desse período solitário e revela algumas das experiências vividas pelo fundador naquele momento:

“Tinha um rapaz que estava cozinhando a macaxeira pra ele. Ele achou que o cara era de responsabilidade, não fazia nada errado. Aí o cara passou oito dias só comendo macaxeira com água, macaxeira insossa com água. Aí o homem já com pena dele... chama Zé Gomes, o nome desse rapaz.

- Sabe que eu vou botar um pouquinho de sal nessa macaxeira. Como é que esse homem agüenta isso tudinho?.

Ele já tava com três a quatro dias que a alimentação dele era só essa. Nem podia ver outra pessoa durante essa dieta. Não podia mulher. Não podia ver nenhuma. Nem a saia.

Aí a pessoa, aquele rapaz, o sinal (combinado entre o Sr. Irineu e seu cozinheiro), o “telefone”, era o “massaco pena-de-pau”¹⁰⁸. Batia “pou”. Se tivesse gente na casa esperava até sair aí ele dava um sinal. Se tivesse gente, ele ficava. Aí batia. Aí o outro respondia quando tinha alguma coisa. Quando ele já vinha ele batia, quando não batia é porque já estava livre... se o outro respondesse tinha alguma coisa que ele não podia chegar.

Com uns três dias ele foi e começou se comunicar (com a realidade espiritual). Aí quando falou assim... Ela (a Rainha da Floresta) chegou e disse:

- Olha, o Zé Gomes queria botar sal na sua macaxeira.

Aí ele disse:

- Ele botou?

- Não, ele não botou, ele pegou o sal foi na beira da panela olhou pra dentro e aí voltou.

Quando ele (Sr. Irineu) chegou, ele disse:

- Tu querias botar sal na minha macaxeira não é?

Aí ele disse:

- Eu queria! Eu ia botar! Como que você agüenta esse tempo todinho sem nada, coisa de amigo, comendo uma macaxeira assim?

- Não faça uma coisa dessas. Se você fizer, me mata, eu não posso quebrar essa dieta. Porque Ela disse: se você não cumprir... é o final. Tem que ser cumprida essa dieta.

Aí ele (O Sr. Irineu) disse assim:

- Tô adivinhando.

- Rapaz, tu tá adivinhando mesmo. Eu fui lá peguei o sal, fui lá, olhei pra dentro, me arrependi e voltei.” (entrevista, agosto/ 2004, Rio Branco - AC)

¹⁰⁸ Um tipo de madeira no formato de um bastão

A narrativa do Sr. Daniel Serra revela de maneira simples como se deu, na prática o período de isolamento do Sr. Irineu. Suas palavras mostram que a dieta consistia na ausência de contato humano, especialmente de mulheres, informação que remete à abstinência sexual e da ingestão exclusiva da macaxeira insossa que, por sua vez, ressalta a importância das restrições alimentares nessa vivência do fundador. Por outro lado, a narrativa aponta ainda para a seriedade desse compromisso que, se quebrado, lhe custaria a vida e também que o encontro do Sr. Irineu com a Virgem Maria aconteceu no momento de sua vida em que trabalhava como seringueiro

Outros relatos sobre esse mesmo fato incluem que, ao longo da dieta, o Sr. Irineu também ingeriu a Ayahuasca. A narrativa a seguir do Sr. Luiz Mendes do Nascimento foi retirada da Revista do Primeiro Centenário do Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra e fala das experiências que o Sr. Irineu teve sob o efeito da Ayahuasca e de sua percepção do significado desse momento:

“O Mestre tomou Daimé só no primeiro dia da dieta. Quando se passaram três dias, já estava mirando continuamente. Era tanta coisa que chegou a recear. Com sua espingarda, ele dava tiros para o alto, no meio da floresta. Alguns dizem ter sido esta a origem da queima de fogos¹⁰⁹ durante o trabalho. O estampido dos tiros o confortava... Foram muitas provações. Os paus criavam vida. As aparições lhe perturbavam. Ele chegou a ver uma saia de mulher, embora na colocação não houvesse mulher. Chegou a ter contato direto com os animais. Os animais se achegavam bem perto dele. Foi como Cristo no deserto e seus quarenta dias de provação. Para o Mestre já foi mais fácil, pois ele tinha a sua macaxeira.”(Revista do Primeiro Centenário do Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra, 1992, p. 14)

Assim, para o Sr. Luiz Mendes, o período da dieta foi um momento de provações vivido pelo Sr. Irineu onde, ao longo de sua experiência visionária solitária, ele entrou em contato com os seres da floresta, assim como passou por momentos difíceis, temerosos, como pode ser percebido no trecho em que o narrador descreve suas intensas experiências visionárias onde “os paus criaram vida”. Nesses momentos, segundo o narrador, o Sr. Irineu atirava para o alto

¹⁰⁹ Durante os rituais festivos da religião, chamados de Hinários, que vão do entardecer ao amanhecer do dia, em momentos especiais são disparados fogos de artifício os quais, geralmente, são acompanhados de “Vivas!”. Os “Vivas!” são louvores, exclamações feitas ao sol, à lua, às estrelas, à Jesus Cristo Redentor, à Virgem Maria...

com a sua espingarda, fato que na compreensão do narrador teria dado origem ao costume de se soltar “tiros” de fogos de artifício ao longo dos rituais festivos da doutrina..

Por outro lado, tendo em vista que as experiências do Sr. Irineu nesse momento parecem ter motivado a construção das práticas da religião, considero que os tiros de espingarda também podem revelar que, ao longo da dieta, ele também tenha experimentado momentos de êxtase, na medida em que, dentro dos rituais da religião, os estampidos dos fogos de artifício soam nos momentos mais vibrantes e significativos do trabalho espiritual. Por sua vez, também considero que a aproximação pacífica dos animais também fale desses momentos de integração com a natureza e estados de graça e paz de espírito que devem ter sido experimentados pelo Sr. Irineu nesse momento de aprendizado solitário com a Ayahuasca no interior da floresta.

No entanto, é interessante observar que, em sua narrativa, o Sr. Luiz Mendes faz uma alusão à dieta do Sr. Irineu, comparando-a ao período de 40 dias de jejum, cumpridos por Jesus no deserto. Por sua vez, tal analogia revela, mais uma vez, a presença de um imaginário cristão na religião. Tal fato se mostra relevante como indicativo da constituição cultural e semântica da religião, na medida em que a prática de jejum e de isolamento é muito comum dentro das iniciações xamânicas com a Ayahuasca na região amazônica. No entanto, na compreensão do Sr. Luiz Mendes e, destarte, de grande parte dos seguidores da religião, a dieta é comparada com uma vivência bíblica de Jesus. Dessa maneira, compreendo a interpretação cristã acerca da dieta observada pelo Sr. Irineu como resultado da dinâmica de ressignificação, como uma leitura atual feita de uma vivência histórica, cujo significado é construído de maneira cristã, quando esse fato é analisado em relação a outras narrativas e significados que compõe o Santo Daime na atualidade. Uma leitura construída por meio do diálogo dos seguidores com a teia de significados formada pelas narrativas orais, apontando para a importância do mecanismo com que se dá esse processo de ressignificação que alicerça a constituição social da religião.

No que diz respeito às prescrições negativas associadas ao consumo da Ayahuasca e à realização de períodos de reclusão no aprendizado com a bebida, acrescento a compreensão de alguns estudiosos dessas práticas no contexto nativo amazônico, que considero significativas para mostrar parte da dimensão histórica, social e cultural presente na interpretação da dieta. O médico francês Jacques Mabit (2004) estudou as práticas dos

curandeiros da Alta Amazônia peruana, que utilizam a Ayahuasca em suas práticas. A descrição oferecida pelo autor fala do processo iniciático desses curandeiros. Segundo ele:

“A verdadeira iniciação supõe condições muito estritas: isolamento na selva, dieta ou jejum, abstinência, não ter contato com o fogo, não se expor à chuva, exclusão total de certos alimentos (sobretudo sal, pimentão, porco etc.), não estar em contato com certas pessoas (mulheres grávidas ou menstruando, doentes etc.) e assim por diante”. (MABIT, 2004, p. 149)

Já a socióloga Mariana Pantoja¹¹⁰ pesquisou os processos de iniciação xamânica vividos pelos índios Kaxinawá, Katukina e Ashaninka na região do Alto Juruá, que também consomem Ayahuasca. O relato a seguir, do Sr. Carlito Cataiano, membro desse grupo que foi entrevistado pela autora, fala do aprendizado vivido¹¹¹ por um índio Kaxinawá para se tornar pajé, no qual figuram momentos de abstinências sexuais e restrições alimentares:

“(…) Para ser pajé mesmo, você começa a estudar com um pajé mais velho, que é seu professor. Aí quando o professor acha uma jibóia-branca (*yubeshein kayá*), mata ela e tira só a cabeça. Aí cozinha a cabeça e faz *beta*¹¹² e chupa três vezes na boca da jibóia. Aí redobrou a sua dieta: você não come carne, não come doce, não encosta na mulher. Aí então vamos tomar cipó¹¹³, tomar cipó. Até que uma noite você desaparece e vai-se embora com o corpo todinho. Você vai pra mata em que você nunca andou e não há de andar nunca. Aí aquela jibóia-branca vai te levar pra casa do chefe dela. Lá você fala com tudo quanto é fera. Bem, o chefe de tudo o que é fera te prepara. Quando você vier de lá pra cá, você já vem todo preparado. Não tem mais estudo (…)”. (PANTOJA, 2002, p. 382).

Pelo que foi exposto, é possível perceber que práticas de abstinência e reclusão presentes na dieta do Sr. Irineu são comuns às vivências iniciáticas de outros xamãs indígenas amazônicos que usam a Ayahuasca, fato que indica a existência de uma continuidade cultural entre as experiências do Sr. Irineu e as de outros xamãs da região. Essa idéia também é defendida pelo antropólogo Fernando De La Rocque Couto (1989), que considera a dieta que antecede o

¹¹⁰ in Enciclopédia da floresta, 2002, p. 382-384

¹¹¹ O relato da recolhido pela autora fala que a experiência descrita acontecia no passado porém não revela a data onde essa prática de iniciação xamânica era realizada entre os Kaxinawá.

¹¹² Comida ritual

¹¹³ Nome pelo qual a Ayahuasca é popularmente conhecida na região estudada pela autora.

segundo encontro do Sr. Irineu com Clara como parte de um rito de passagem, um acontecimento característico de uma iniciação xamânica. Segundo Couto:

“Ele (Irineu) faz um preparo e começa a se separar da vida ordinária, para viver, durante o período da dieta de macaxeira insossa, a fase de margem. Nessa fase, ele recebe instruções da “Rainha Mãe” para se reintegrar com o “status” de iniciado em razão das revelações que lhe foram entregues...”. (COUTO, 1989, p. 50)

Com o intuito de compreender o sentido dos processos iniciáticos xamânicos e do período de dieta feito pelo Sr. Irineu, chamo Mircea Eliade (1982), que foi quem sistematizou pela primeira vez as noções de xamanismo e xamã¹¹⁴. Segundo o autor, a vocação xamânica revela-se em momentos onde acontecem transformações de hábitos e personalidade, um fato que se relaciona a uma morte simbólica, a um renascimento, a uma transformação psicológica e/ ou espiritual.

No que diz respeito à dieta do Sr. Irineu, esse período de abstinência foi decorrente de um pedido feito por Clara, para que “ele pudesse receber o que ela tinha para lhe dar”. Assim, compreendendo que a dieta do Sr. Irineu pode ser percebida, à semelhança de outros ritos de passagem, como um momento de transformação, de iniciação solitária, comum a outras práticas xamânicas, mas também se reveste de significados cristãos. Isso pode ser verificado na construção social da religião por meio do diálogo estabelecido entre os seguidores e as narrativas orais, como ilustram os relatos analisados neste capítulo.

Um fato que aponta para a importância desse período de dieta feito pelo Sr. Irineu foi a sua incorporação enquanto fundamento doutrinário coletivo nas práticas do Santo Daime, a partir da década de 30, quando foram constituídos os principais rituais da religião. Nesse momento, Irineu estabeleceu a necessidade de um período de abstinência sexual de três dias antes e três depois do trabalho espiritual com o Santo Daime. A Sra. Percília Matos da Silva revelou-me que a incorporação da dieta na religião teria sido uma orientação que o fundador recebera da

¹¹⁴ Xamã vem da palavra tungue XAMÃ, utilizada pela língua dos tungues (pastores de rena da Sibéria) e que significa “alguém que está excitado, comovido ou elevado.” Isto é, incidentalmente muito semelhante às conotações de outras palavras em outras línguas, empregadas para descrever a possessão). Mais especificamente falando, xamã é uma pessoa de qualquer sexo, que dominou os espíritos e que pode, à sua vontade, introduzi-los em seu próprio corpo. De fato, ele freqüentemente encarna esses espíritos e pode controlar suas manifestações, caindo em estados controlados de transe em circunstâncias apropriadas (COUTO, 1989 p. 193).

Virgem Maria aos 22 anos de idade, que pode se referir, portanto, ao seu período iniciático na floresta. Já o relato da Sra. Altina Alves Serra sobre enfatiza os objetivos da dieta, uma prescrição feita por Clara. *“Ele fez a dieta em busca disso aí mesmo: algum estudo mais forte espiritual receber alguma coisa. Agora vê que ele já tinha uma vocação, porque quem ensinou pra ele que tinha que fazer aquilo? (...) Da Santa Clara”*.

Por outro lado, dentro do contexto amazônico das práticas xamânicas com a Ayahuasca, também se fazem presentes momentos de abstinência anteriores ao consumo da bebida. De modo geral, as prescrições negativas que precedem a utilização da bebida têm a finalidade de realizar um preparo para a experiência visionária. Para os antropólogos Eliane Freitas (1996, p. 158 *apud* LUZ, 2004, p. 61) e Pedro Luz (2004) essas prescrições decorrem da compreensão dos ayahuasqueiros¹¹⁵ amazônicos da separação entre corpo/ alma e do estado liminar experimentado por eles durante a ingestão da bebida. Segundo Luz (2004, p. 61), *“ao exigir uma preparação que implica um afastamento do convívio familiar e social, o uso da planta está relacionado a uma perda do corpo, tanto no seu aspecto físico como social”*.

Para os daimistas a realidade tem duas dimensões: a material e a espiritual, sendo que esses dois mundo se interpenetram. De acordo com o antropólogo Alberto Groisman (1999, p. 46) o Daime é o veículo que *“mostra ao indivíduo e ao grupo que há uma dimensão da existência humana que foge dos padrões de decodificação utilizados no mundo da vida ordinária”*. Nesse sentido é o Daime quem permite e realiza a ligação entre o mundo material e o mundo espiritual, uma idéia que demonstra a existência de mais uma continuidade cultural na religião em relação ao contexto nativo.

No entanto, enquanto um fenômeno historicamente determinado, construído discursivamente principalmente na dinâmica da oralidade, a incorporação da abstinência sexual anterior e posterior à ingestão do Daime pode ser considerada um exemplo de como as narrativas orais objetivaram sentidos que fundamentaram a constituição das práticas da religião. Além das lembranças das primeiras experiências do Sr. Irineu com a Ayahuasca, os hinos são um *corpus* semântico privilegiado na construção social do significado na religião, pois são a principal *“palavra-ensinadora”* durante os rituais. Conforme mencionei anteriormente, na

¹¹⁵ Palavra que designa, genericamente, as pessoas que bebem a Ayahuasca.

compreensão dos adeptos, os hinos são mensagens eternas, que os fiéis apenas captam da realidade espiritual, onde já se encontram “escritas”, ou seja, previamente existentes. Assim sendo, para os daimistas as mensagens contidas nos hinos, expressam verdades atemporais que, ao serem cantadas, conduzem o aprendizado das pessoas e estruturam a experiência visionária dentro do conteúdo expresso em suas mensagens. No hinário do Sr. Irineu existe apenas uma referência à “dieta” no hino 104, intitulado “Sexta-feira Santa” que se tornou, portanto, uma referência para os seguidores sobre o objetivo desse preceito doutrinário.

“(...) A Sexta-feira Santa
Guardemos com obediência
Três antes e três depois
Para afastar toda doença”.

A estrofe inicia falando da “Sexta-feira Santa”, também título do hino, que deve “ser guardada com obediência”. A Sexta-feira Santa foi o momento da crucificação de Jesus, martírio aceito voluntariamente para sua redenção e de toda humanidade. Na medida em que essa estrofe é compreendida como a única referência existente sobre o preceito da dieta, compreendo a expressão “Sexta-feira Santa” como uma metáfora que remete ao dia do trabalho espiritual com o Santo Daime. Como tal, deve ser antecedido e seguido da abstinência sexual para “afastar toda doença”, ou seja, para manter a saúde.

No entanto, o hino “Sexta-feira Santa” só foi recebido pelo Sr. Irineu no final da década de 50. Tal fato aponta para o processo de construção social da religião e do diálogo constante entre diferentes temporalidades na constituição dos sentidos compartilhados. Ao expressar na década de 50, a finalidade da dieta como recurso para “afastar toda doença”, o hino recebido pelo Sr. Irineu estabelece diálogo com as narrativas que descrevem a primeira “dieta” feita por ele na década de 10, trazendo novos elementos semânticos para a interpretação dessa experiência.

Por outro lado, pude perceber que a compreensão atual (2007) dos seguidores sobre a dieta, apesar de ainda estar associada à manutenção da saúde, passou a ser também percebida como condição para a realização de um “bom trabalho” com o Santo Daime. As palavras da Sra. Altina falam do efeito da dieta no trabalho espiritual com o Daime:

“O sentido da dieta é... *‘eu vou ter um bom trabalho’*. (...) Porque sem dieta eu não alcanço nada (...) Não vê nada, não mira nada. Até mesmo pra saúde. Em vez de receber a saúde complica. Porque se você não fez a dieta, tá todo sujo, todo complicado. Eu penso assim”. (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

Então, para a Sra. Altina, além de a dieta ser percebida como um recurso de manutenção da saúde, ela também é vista como uma prescrição que condiciona os efeitos psicoativos da bebida, as visões que ela provoca. Por sua vez, a Sra. Adália de Castro Granjeiro acrescenta sua visão sobre o significado e o objetivo da prática da abstinência sexual.

“A dieta é pro bem do espírito, a limpeza da matéria não é? Não é isso (o significado da dieta)? Que você está fora do pecado? É preciso (dieta) pra poder adquirir as coisas divinas espirituais. É preciso estar limpo, estar dentro da dieta. E é muito fino o trabalho (com o Daime), é muito pessoal. Tem que tá limpo.” (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

Assim, para a Sra. Adália a dieta é para o bem do espírito e da matéria. Significa uma limpeza, uma preparação para o trabalho com a bebida, remete a idéia de se estar fora do pecado, um elemento que separa dois universos distintos da experiência humana: aquele ligado à vida cotidiana, onde existe o “pecado” e o universo da experiência religiosa, para o qual é necessário uma “limpeza na matéria”, no corpo físico.

Por meio da compreensão da Sra. Adália é possível perceber que, ao preparar as pessoas para a experiência visionária a “dieta” daimista também cumpre o papel de estabelecer uma separação simbólica clara entre dois universos: o sagrado e o profano. No entanto, compreendo a separação da atividade humana nesses dois domínios como uma construção histórica e cultural. Sobre esse tema, gostaria de acrescentar as reflexões do sociólogo Reginaldo Prandi (2005) que estudou a construção dos significados no âmbito das religiões afro-brasileiras no sentido de mostrar a historicidade da construção desses conceitos.

De acordo com esse autor (2005, p. 76), a compreensão da existência de dois pólos antagônicos que presidem as ações humanas, sendo o lado do bem associado às virtudes e o lado do mal ligado ao pecado, é uma concepção judaico-cristã que não existia na África, onde:

”As relações entre os seres humanos e os deuses, como ocorre em outras antigas religiões politeístas, eram orientadas pelos preceitos sacrificiais e pelo tabu, e cada orixá tinha normas prescritivas e restritivas próprias e aplicáveis aos seus devotos particulares, como ainda se observa no candomblé. Não havia, portanto, um código de comportamento e valores único aplicável a toda a sociedade indistintamente, como no cristianismo, uma lei única que é a chave para o estabelecimento universal de um sistema que tudo classifica como sendo do bem ou do mal, em categorias mutuamente exclusivas”. (PRANDI, 2005, p. 76)

Como exemplo desse processo sócio-cultural de ressignificação, Prandi analisa a transformação no sentido do orixá Exu, termo que pode ser traduzido como “o rejeitado”. O orixá também é conhecido como Bará ou Elegbará no âmbito das religiões africanas. Segundo ele, esse orixá era originalmente representado como um ser traquina, trapalhão, mensageiro dos deuses iorubás. Com o avanço das concepções cristãs sobre a religião dos orixás, à qual também se juntaram, no final do século XIX, as influências kardecistas, o Exu foi cada vez mais associado à figura do demônio. Tal concepção culminou, conforme este autor, com o surgimento da Umbanda, que adotou uma *“certa noção moral de controle da atividade religiosa, voltada para a prática da virtude cristã da caridade, concepção estranha ao candomblé.”* (PRANDI, 2005, p. 79). Então, esse orixá passou a ser representado com uma imagem próxima às representações medievais do diabo: vestido de preto e vermelho, com tridente nas mãos e pés distorcidos à semelhança de um bode.

Por outro lado, dentro do processo histórico de mundança no significado desse orixá, Prandi também observa que, nos dias de hoje, com o avanço do movimento de dessincretização, o Exu vem deixando a condição de diabo constituída pela concepção dualista que separa rigidamente bem e mal. Dentro do mundo afro-brasileiro, ele tem reassumido um sentido mais próximo de sua acepção original de orixá mensageiro, que detém o poder da transformação e do movimento, controvertido e não domesticável, porém nem santo nem demônio.

Por sua vez, o sociólogo Odair Araújo (2006, p. 1) considera que a separação da realidade nas esferas do sagrado e do profano se processa por meio da institucionalização e da padronização de práticas, ritos, símbolos e do próprio ambiente no desenvolvimento de uma religião. Segundo ele:

“O sagrado é, antes de tudo, resultante de crenças construídas coletivamente acerca de determinados objetos, coisas e lugares. Ao se analisar coisas, objetos ou lugares considerados sagrados constata-se que não há neles, em princípio, algo que indique materialmente sua natureza sagrada, a não ser a crença a eles relacionados.”(op. cit. p.5)

Por sua vez, para Berger (2004, p. 39) comumente, o antônimo da categoria sagrado é o profano, que é definido pelo autor, de maneira simples, como a ausência do sagrado. Nesse sentido, são considerados profanos para esse autor os acontecimentos que não “saltam para fora”, como por exemplo, as rotinas da vida cotidiana, que assim são consideradas a menos que se demonstrem imbuídas de poder sagrado, de aspectos que transcendam uma explicação racional. Nesse sentido Berger considera que a dicotomização da realidade entre sagrado e profano esteja intimamente relacionada à especulação religiosa.

Para Berger (2004), o sagrado, independentemente da natureza de sua essência, é percebido como uma projeção de significados humanos sobre o universo, elementos do mundo socialmente construído. Para o autor (2004, p. 101), essas projeções são objetivadas nos “mundos comuns” das sociedades humanas na medida em que esses significados implicam um sentido esmagador de alteridade, ou seja, constroem o sagrado como algo completamente diferente e separado da esfera humana. Essas projeções também podem ser descritas como “projeções alienadas”, que se impõem às pessoas como uma verdade inquestionável, muito além da realidade cotidiana. Alienados no sentido de que não se fazem perceber enquanto construção social, histórica e discursiva; enquanto projeção humana que objetiva uma determinada visão de mundo e, portanto, estabelecem como que um relacionamento de temor religioso com as “verdades” que postulam ao invés de sugerirem, por exemplo, a responsabilidade humana e social na construção das religiões.

Assim, por meio dos autores aqui citados, percebo que a concepção da dieta como prática que separa o universo profano do sagrado também é uma construção histórica, uma leitura que se estabelece dentro da construção social da realidade, conferindo sentido à experiência da bebida enquanto evento místico e sagrado. Tal construção histórica sugere até mesmo uma ressignificação do sentido expresso no hino deixado pelo fundador sobre o tema, narrativa considerada exemplar para os seguidores.

Por outro lado, a institucionalização do preparo para a ingestão da bebida como uma condição para a manutenção da saúde, também distingue o consumo ritual do Daime na religião de outras práticas com a bebida onde tal preceito não se faz necessário. Isso contribui para a constituição do entendimento da existência de uma singularidade, caracterizando seu consumo religioso. Isso porque um dos fatores que distingue o seu uso religioso é justamente a concepção da bebida enquanto veículo de acesso para a realidade sagrada, na qual a instituição da dieta cumpre um papel fundamental, separando a experiência dos seguidores do Santo Daime em dois momentos distintos: a vida cotidiana e os trabalhos espirituais. Por outro lado, a presença de prescrições negativas para o consumo da Ayahuasca no contexto nativo também fala de uma continuidade cultural em relação a esse universo. Para alguns usuários, como os índios Ashaninka, a bebida também é percebida como sagrada. Assim, a compreensão da bebida como sagrada aponta para a ressignificação na religião de uma idéia presente no contexto nativo à luz do imaginário cristão.

No entanto, a magnitude do valor da dieta assim como sua compreensão como um elemento que conduz ao sagrado e ao contato com a realidade espiritual, também se justifica para os seguidores por meio da narrativa que descreve as revelações do Sr. Irineu após o cumprimento de sua dieta. As palavras do Sr. Luiz Mendes descrevem as experiências do fundador após seu período de reclusão na floresta¹¹⁶:

“Após cumprida a dieta, Ela chegou pra ele, clara com a luz do dia. Ela disse que estava pronta para atendê-lo no que ele pedisse. Pediu que Ela lhe fizesse um dos melhores curadores do mundo. Ela respondeu que ele não poderia ganhar dinheiro com aquilo.

- *Minha Mãe, eu não quero ganhar dinheiro.*

- *Muito bem! Mas você vai ter muito trabalho. Muito trabalho!*

Ele pediu que Ela associasse tudo que tivesse a ver com a cura, nessa bebida.

- *Não é assim que tua está pedindo? Pois já está feito. E tudo está em tuas mãos.”.* (Revista do Primeiro Centenário do Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra, 1992, pp. 14-15):

¹¹⁶ In: Revista do Primeiro Centenário, 1992, pp. 14-15.

Então, depois de cumprida a dieta e findas as provações iniciáticas, a Virgem Maria dispõe-se a atender ao que o Sr. Irineu pede, concedendo-lhe as dádivas a que ele faz jus pelo seu sacrifício. Por sua vez, Irineu pede para ser “um dos maiores curadores do mundo”, quando então recebe, nos termos propostos por Couto (1989, p. 50) o seu *status* de iniciado na linha de conhecimentos da Ayahuasca, tornando-se um curador.

Tendo em vista, porém, o fato de Irineu pedir a Clara que associe à bebida “tudo que tivesse a ver com a cura”, ele também recebe, simbolicamente, uma “nova” bebida, imantada pelas bênçãos da Virgem da Conceição, que, prontamente, atende o seu pedido. Assim, compreendo que essa narrativa contribui para a legitimação do Sr. Irineu como curador e da bebida enquanto remédio bendito para todas as doenças. Por outro lado, também se trata de um relato que consolida a transformação simbólica da Ayahuasca em Daime associando definitivamente a bebida ao universo da cura, do divino, do cristão. Assim, o conteúdo dessa narrativa oferece para os seguidores elementos discursivos que denotam os poderes de cura da bebida, além de construir a idéia de uma origem divina e cristã para as propriedades curativas do Daime. Nesse sentido, as narrativas orais sustentam as práticas atuais da religião. Elas oferecem uma resposta, uma solução imaginária para a compreensão da bebida enquanto um veículo de cura e sacramento cristão. Configuram-se, portanto, como mitos-fundadores no sentido proposto por Chauí (2004).

De acordo com a pesquisa, pude perceber que o encontro com seres divinos está presente no repertório de inúmeras experiências iniciáticas vividas pelos xamãs. Tal fato foi observado, entre outros pesquisadores, por Mircea Eliade (1960) em seus estudos sobre o xamanismo.

“Vimos que uma das formas mais correntes de designação do futuro xamã é o encontro com um ser divino ou semi-divino que lhe aparece durante um sonho, uma enfermidade ou outra circunstância qualquer que lhe revela que ele foi escolhido, e o incita dali em diante, a uma nova ordem de vida” (ELIADE, 1960, p. 398 *apud* COUTO, 1989 p. 195)

Por outro lado, no tocante ao universo das práticas xamânicas com a Ayahuasca, a pesquisadora Mariana Pantoja observou, por exemplo, que no processo de iniciação xamânica vivido pelos pajés Katukina, é comum que relatem o encontro com uma “belíssima mulher”,

que se torna esposa espiritual do pajé iniciado. A narrativa a seguir descreve parte da experiência vivida por um índio Katukina em sua preparação para pajé:

“Para tornar-se rezador ou pajé, um homem deve ser eleito por meio de um encontro sobrenatural com uma cobra grande. Nesse encontro, experimenta sensações muito parecidas com as que têm quando bebe cipó¹¹⁷: turvamento da visão, tontura e calafrios, que indicam que foi escolhido para obter o conhecimento das cobras. Na noite seguinte ao encontro, o homem tem sonhos em que recebe uma belíssima mulher como esposa, que o acompanha por toda a vida, ensinando-lhe a fazer a pajelança. Os encontros com essa esposa sobrenatural ocorrem sempre que um homem toma cipó ou usa tabaco (*rome*), em forma de fumo ou rapé, para estimular suas visões.” (PANTOJA, 2002, p. 383)

Assim, por meio dos relatos oferecidos sobre as práticas de iniciação xamânica, depreendo que o encontro do Sr. Irineu com a Rainha da Floresta, corrobora a idéia de que o período de reclusão vivido por ele no interior da floresta constituiu-se num período de iniciação xamânica. O encontro também fala ressignificação e da permanência de elementos culturais da região amazônica nas vivências iniciáticas do Sr. Irineu com a Ayahuasca. Nesse processo, a “nova ordem de vida” que se descortina para o Sr. Irineu após a dieta é aquela de curador e, destarte, de líder do Santo Daime.

Apesar de o encontro do Sr. Irineu com Clara se inserir dentro do repertório das experiências iniciáticas xamânicas com a Ayahuasca, também se reveste de um significado singular. Há uma compreensão compartilhada entre os daimistas, de que Clara seria a própria Virgem Maria da Conceição, também conhecida e representada como a Rainha da Floresta. A partir do momento em que se formou essa compreensão entre os daimistas, por meio das narrativas orais da religião, o relato original do encontro do Sr. Irineu com Nossa Senhora ganha um sentido místico e universal. É a própria Virgem Maria quem vem lhe entregar o poder de curador e a condição de líder espiritual. É ela também quem investe a bebida de seus poderes curativos. Ou seja, o Daime é fruto de uma merecida dádiva da Virgem Maria ao Sr. Irineu, pelos seus esforços durante a dieta e também de toda a sua trajetória de vida anterior ao contato com a Ayahuasca.

¹¹⁷ Um dos nomes pelo qual a Ayahuasca é conhecida na região amazônica.

Esse entendimento de Clara como a Virgem Maria mostra a importância da memória e da cultura na constituição dos significados da doutrina do Santo Daime. Como é possível perceber nesse capítulo, várias narrativas contribuíram para que se consolidasse esse entendimento entre os daimistas.

Na década de 30, período inicial da formação da religião, o Sr. Irineu se tornará amplamente conhecido na incipiente cidade de Rio Branco como um grande curador e “Chefe da Huasca”. Inicialmente, as sessões de cura da bebida eram realizadas na sua própria casa, geralmente nos dias de quarta-feira, quando, então, a bebida era servida para os participantes e para os doentes. Procedia-se a um período de aproximadamente uma hora e meia de concentração mental em benefício das pessoas necessitadas. Geralmente eram realizadas três sessões em três quartas-feiras consecutivas com o objetivo de alcançar a cura dos doentes.



Figura 47: Antigo centro comercial de Rio Branco (década de 40)

(Fonte: Arquivo do Memorial dos Autonomistas, Rio Branco)



Figura 48: Banda da Guarda Territorial em Rio Branco (década de 40)

(Fonte: Arquivo do Memorial dos Autonomistas, Rio Branco)

Logo nos primeiros anos da década de 30, quando os hinos ainda não faziam parte dos trabalhos espirituais da religião, era comum que o Sr. Irineu fizesse alguns “chamados”, assobiados ou solfeados que, na compreensão dos seguidores, tinham o poder de modular a força fluídica da bebida, chamando a presença de diferentes entidades. Ao longo da pesquisa ainda encontrei no antropólogo Fernando de La Rocque Couto lembrança de algumas dessas melodias que lhe teriam sido apresentadas informalmente pela Sra. Percília.

Penso que essas canções podem ter sido aprendidas por ele ao longo de seu conhecimento da Ayahuasca, no contexto nativo, onde o consumo da bebida se associa à execução de cânticos simples, conhecidos genericamente como Ícaros¹¹⁸. Por outro lado, no contexto das práticas nativas da região amazônica, especialmente peruana, os vegetarianistas¹¹⁹, acreditam que adquirem os seus conhecimentos sobre as plantas e sua manipulação diretamente do seu contato com o espírito das plantas consumidas, entre as quais a Ayahuasca e o Tabaco são as mais amplamente consumidas. Por tudo isso, também considero que os chamados executados pelo Sr. Irineu durante as sessões de cura também podem ser frutos de seu aprendizado individual consumindo a Ayahuasca. Assim, a presença desses chamados no início de seus trabalhos com a bebida revela uma continuidade cultural com o universo amazônico. No entanto, com o surgimento dos hinos, esses chamados deixaram de ser executados por ele durante os rituais com a bebida, fato que remete à dinâmica da ressignificação presente na religião.

Apesar do Daime ser considerado, pelos adeptos da religião, uma bebida com “poderes inacreditáveis”, que só não cura “sentença”¹²⁰ e “aleijo”, onde se encontra concentrado “tudo o que tem a ver com a cura”, era comum o Sr. Irineu “recebesse”, durante os períodos de concentração mental das sessões de cura, a indicação de algum tipo de remédio complementar para os doentes. Na compreensão dos adeptos esse recebimento é visto como uma orientação oferecida pelo próprio Daime, ou da realidade espiritual. De um modo geral, como pude perceber ao longo das entrevistas, esses remédios se constituíam em receitas simples feitas por meio de plantas comuns à farmacopéia da região. No entanto, também encontrei relato onde a indicação que o Sr. Irineu recebeu ao ingerir o Daime na intenção da cura da Sra. Percília que sofria de malária, foi a de um “remédio de farmácia”, conforme me revelou esta senhora. Outras vezes, a receita recebida pelo Sr. Irineu se consistia em remédios pouco convencionais, como pode ser percebido no relato oferecido pela Sra. Percília acerca da cura do Sr. João Vicêncio:

¹¹⁸ Os ícaros são canções com uma melodia e uma letra simples que se acredita sejam ensinados pelos seres divinos que habitam em diversos elementos da natureza tais como animais, pedras e plantas. São entoados para modular e dirigir a força psicoativa da Ayahuasca.

¹¹⁹ Termo usado na região amazônica peruana para se referir às pessoas que de um amplo conhecimento das plantas o qual é aprendido por essas pessoas por meio de um contato direto com o espírito das plantas ao longo de seu consumo.

¹²⁰ Sentença é uma palavra que designa enfermidades incuráveis que os adeptos da religião acreditam que a pessoa sofra como resultado de um acerto de contas cármico, por más ações em vidas passadas, que, portanto, não são curáveis pelo Daime e devem ser aceitas com resignação pelo doente.

“Outro lá saiu desenganado dos médicos. Chama-se João Vicêncio. (...) Era muito novo. Adoeceu, adoeceu, não tinha jeito! Foi parar no Hospital. (...) Até que os médicos desenganaram. Disse que ele tava com uma pedra na uretra, não tinha jeito! Aí...Antes dele sair de lá, alguém cochichou no ouvido dele: *Vai pro Mestre Irineu que tu fica bom rapaz!* (...) Ele foi direto. Chegou lá. A mesma coisa ele (o Sr. Irineu) disse: *‘O médico desenganou, mas Deus não desenganou! Vamos vê! Vamos apelar pra Deus!’* A mesma coisa: três quarta-feira.

Isabela: *E como era esse trabalho da quarta-feira?*

Sra. Percília: *Concentração. Concentração cerrada! Todo mundo trabalhando...Aí o Mestre mesmo recebia a receita que fosse preciso...Muitas doenças o próprio Daime curava e cura ainda! E outras o próprio Daime mostra o que é pra tomar! Pra o João Vicêncio, o que foi saído pra ele... É muito interessante... Pra tirar a pedra da uretra dele, mandava que a gente juntasse esses ossos de corredor de boi, você sabe que é? Aqueles ossos caros de tutano. (...) Ajuntar aqueles ossos que tivesse bem velho (...) pra cozinhar, bem cozido, pra ele tomar aquela água para dar líquido, e retirar aquele (líquido)... Já pensou?*

E lá se foi. E botou foi gente, em casas e mais casas procurando aqueles ossos que já tava diluído mesmo, se derretendo assim.... Aquele baciado de osso assim. E lavar aqueles ossos...E nove água cada qual mais bem lavado, que tava no monturo! Tem que ser... .Depois pegar e deixar secar, secar e deixar ficar (cozinhando até chegar) num litro d’água. Côa bem coadinho, bem purificado pra ele ir tomando. (...) Aí botou a fé e ainda mostrou pra todo mundo que ficou bom. Foi trabalhar, casou-se com a dita noiva que ele já tinha! Construiu família. Anos e anos, já tinha duas filhinhas assim como essa que saiu agora pra aula (8 anos), e outra menor. (...)Aí adoeceu lá com uma febre doída. Adoeceu e morreu! Mas não dessa doença que o médico desenganou! Tudo isso nós passamos e outras e outras.” (entrevista, maio/2003, Rio Branco – AC)

Já outro relato dessa mesma senhora fala de uma cura alcançada por um doente dentro dos trabalhos espirituais conduzidos pelo Sr. Irineu. Trata-se da narrativa que descreve a cura do Sr. Roldão. As palavras da Sra. Percília revelam, por sua vez, o tipo de atendimento prestado pelo Sr. Irineu, confirmando sua fama de curador, inclusive fora do Acre, assim como revelam um pouco do universo sócio-cultural vivido pelos daimistas durante as décadas de 30 a 70 e sua concepção de doença e cura:

“Um tempo que chegou um rapaz lá na casa dele, chegou de... Você conhece um lugar aí que chama Manicoré, já ouviu falar? É aqui perto de Manaus! Manicoré é o lugar! Esse rapaz veio de lá! Um chamava-se Roldão e o outro Benedito. Eram dois irmãos. Então este Roldão. Era o Roldão que vinha doente. (...) Eles lá disseram que tinha um seringalzinho. Tinham gasto tudo quanto tinham. Até que os médicos desenganaram ele. (...) Lá ele soube desse homem aqui (Sr. Irineu), que tinha esse trabalho de fazer essas curas impossíveis. Que médico desenganava, ele que curava! Quando ele soube disse: ‘Vou lá!’ O irmão que tava bom trouxe este que tava doente.

Chegou na casa dele (Sr. Irineu) pedindo pelo amor de Deus que cuidasse do irmão dele que tava naquela situação. E falou tanta lástima... que quanta coisa que ele já tinha passado de sofrimento mais ou menos no mundo... e gastando tudo quanto tinha... e não tinha médico que descobrisse a doença do homem! (...)

E disse (o Sr. Irineu): É, o médico desenganou, mas Deus não desenganou não é?

Ele disse (o doente): ‘Não senhor!’

‘Pois então vamos ver o que se faz!’ (disse o Sr. Irineu)

Aí este homem era de um jeito, que o pobre não podia tomar uma gota de água. Tudo, por lento que fossem (dando)... Não sustentava nada no estômago! Tinha que se acabar mesmo! Tava só um caquinho!

Aí ele chegou lá assim, num sei se foi segunda ou terça... Foi assim logo no comecinho da semana. Começaram com a cura dele: três quartas-feira. Quarta-feira foi o primeiro dia! Deu Daime pra ele, resistiu bem. Quando terminou... (O Sr. Irineu) Mandou dar um chazinho. “Mas dê de gota em gota, bem de lento que é pra ir sustentando... Uma xicrinha de chá pra ele”. Sustentou! “Faça um caldo de caridade! Bem fininho!” Fizeram o caldo. “Mas não dê colher cheia. Dê de pingo em pingo, de gota em gota”. Assim se fez. Foi indo, foi indo...Até que o estômago sustentou. E aí fizeram... aumentando devagarinho, devagarinho, devagarinho... Quando foi na outra semana (...) na segunda cura que ele fez, aí ele já comia pirão, arroz, comidinha de leve, coisa não muito pesada, mais já ia comendo. Disse que não comia nada!

Isabela teu nome né?! Minha filha no terceiro dia dessa cura (...) chegou lá pela metade da Concentração, o homem meteu os pés, pulou da rede onde ele tava sentado, pulou e lá se vai... e vomitou... Saiu um troço de dentro dele, era uma coisa muito grande, uma coisa que ele não sabe o que é! E o irmão dele foi lá com uma lanterna olha! Uma caranguejeira! Só acredita quem é acostumado. Sabe que dentro do Daime tem prodígio! Uma caranguejeira. A bicha ainda tava viva! (...) Como é que a porcaria é uma coisa muito mal feita mesmo! Uma caranguejeira no estômago! Por isso que nada sustentava mesmo! E os médicos não enxergavam isso! Não descobriram...

(O Sr. Irineu) Chamou umas pessoas de confiança lá com uma enxada, mandou enterrar aquela porcaria. (...) (O Sr. Roldão) Passou ainda umas duas semanas só se alimentando alegre satisfeito. Já tava outra pessoa... Agradeceram tanto! E perguntaram quanto é que custava o trabalho dele (do Sr. Irineu)! Disse (o Sr. Irineu): ‘Eu não quero um tostão!’ (...) Que quando ele começou a trabalhar, a mãe divina disse que ele tinha que ser o maior curador do mundo. Só tinha uma coisa: ele nunca cobrasse um tostão por nenhuma cura que ele fizesse. Senão ele tinha que pedir força ao dinheiro, não à Deus! E então ele tem que pedir força à Deus e não no dinheiro! E ele não cobrava mesmo! Aí minha filha... (...) era presentes e mais presentes coisas valiosas. Ele não recebia o dinheiro mas os presentes ele recebia. Não davam de bom coração? Ele recebia né!’ (entrevista, maio/2003, Rio Branco – AC)

Assim, por meio dos dois relatos oferecidos pela Sra. Percília Matos é possível perceber que, de um modo geral, o Sr. Irineu atendia todos os doentes. Nos trabalhos de trabalhos de cura com Daime, realizados por três quartas-feiras consecutivas, onde se tomavam a bebida e se procedia a um período de silêncio, de concentração mental em benefício do doente. Nesse momento o fundador tanto recebia orientações acerca de um tratamento complementar como a cura era alcançada pelo próprio doente por meio do próprio Daime. Por outro lado, também se percebe, pelo relato dessa senhora, que o atendimento prestado aos doentes, muitas vezes envolvia a irmandade daimista no acolhimento do doente e de seus familiares, assim como os remédios e as curas alcançadas eram bastante variados.

No que diz respeito à concepção de doença e cura, percebe-se no relato do Sr. Roldão a presença de uma compreensão compartilhada entre os daimistas que as doenças podem ser causadas por feitiçaria, por influência psíquica ou espiritual de terceiros. Por outro lado, atribui-se à bebida a possibilidade de realizar prodígios. Durante a pesquisa, tive contato informalmente com outros relatos que versavam sobre objetos e animais que saíam nas “limpezas” provocadas pelo Daime, como os adeptos se referem aos vômitos que acontecem por meio da ação da bebida. No entanto, sobre esse tema gostaria de acrescentar algumas reflexões feitas pela historiadora Gabriela dos Reis Sampaio que estudou as concepções de doença e cura presentes na sociedade carioca no final do século XIX e início do século XX, as quais considero que contribuam para a compreensão sobre essa questão no Santo Daime.

Segundo Sampaio (2003, p. 410), na cidade do Rio de Janeiro, no final do século XIX, “*as concepções religiosas eram fortemente marcadas pela crença no sobrenatural, em espíritos, nos santos e na manipulação desse sobrenatural por algumas pessoas, tanto para o bem como para o mal*”. No entanto, de acordo com essa autora (2003, p. 412), ao longo de todo o século XIX a percepção sobre as doenças e a maneira de tratá-las em diferentes estratos sociais passava por um entendimento da existência de uma unidade entre corpo e espírito. Tal concepção conduzia as pessoas a escolher um tratamento onde se depositasse crença no poder e no carisma de determinados agentes e grupos mais do que em explicações racionais acerca dos procedimentos curativos em questão. Sampaio (2003, p. 412) percebe, por meio dos estudos realizados pelo historiador Mac Bloch (1993), que tal crença no poder de cura sobrenatural de determinados agentes pode ser fruto da concepção difundida durante séculos na Europa de que havia uma poder miraculoso de cura no toque real. Por outro lado, Sampaio

(2003, p. 413) também ressalta que até pelo menos o final do século XIX a medicina científica era muito pouco desenvolvida no Brasil, com poucos médicos, estrutura e técnicas bastante rudimentares. Por outro lado, a autora também revela que, mesmo antes da constituição de um código penal no período da república que reprimia abertamente as práticas de curandeirismo, estas práticas já eram condenadas e denegridas no período do Império por meio de postura declarada de médicos, intelectuais e literato. Essas pessoas associavam as práticas de curandeirismo às classes pobres, às crenças e superstições, que deveriam ser combatidas em prol de um padrão de moralidade, construído a partir de padrões de civilização em consoância com a burguesia européia.

Assim, é possível perceber que a crença no sobrenatural como fonte de doença e de cura presente nos relatos oferecidos pela Sra. Percília também fala de um momento histórico vivido de maneira mais ampla pela sociedade brasileira do final do século XIX e início do século XX. Por outro lado, conforme analisei anteriormente, as práticas curativas do Sr. Irineu com o Daime também revelam as influências culturais indígenas presentes na utilização da Ayahuasca. Na doutrina, também existe a compreensão de que as doenças podem ser causadas por feitiçaria, o que mostra que as práticas da religião em seus momentos iniciais foram influenciadas por diferentes culturas e adquiriram uma expressão própria por meio de uma releitura desses conteúdos culturais.

Ainda sobre o tema dos trabalhos de cura realizados pelo Sr. Irineu gostaria de acrescentar dois relatos que falam, respectivamente, da atitude do fundador diante da impossibilidade da cura assim como de curas realizadas por meio de operações espirituais dentro dos trabalhos da religião.

Segundo me contaram alguns adeptos da religião, quando o Sr. Irineu percebia que o doente já estava em fase terminal, o fundador podia trazer, de suas experiências visionárias com o Daime, o conforto de algumas palavras, de uma orientação espiritual. Tal se deu, por exemplo, por ocasião de uma doença grave sofrida pelo Sr. Antônio Gomes, um dos discípulos mais antigos da religião, o qual procurou o Sr. Irineu em busca de auxílio percebendo que a morte se aproximava. O relato a seguir é do Sr. Walcívrio Granjeiro, neto do Sr. Antônio Gomes. Foi coletado pelo Sr. Florestan J. Maia Neto e consta do livro “Contos da lua branca”, onde o referido autor reuniu informações históricas referentes a vários hinos de

“O Cruzeiro”. Sr. Walcívrio relata o que se passou quando o Sr. Antônio buscou o Sr. Irineu, já bastante doente.

“(…) Aí o Padrinho Irineu foi pra casa, tomou Daime pra... Porque antigamente a pessoa chegava com algum problema assim, ele tomava um Daime, e ia em busca da cura lá em cima, né... Ele trazia de qualquer maneira, a cura. Só que ele tomou Daime, e aí veio o hino. Só Eu Cantei Na Barra. (...) O Padrinho Irineu foi lá onde tava o vô e aí ele disse:

- *Eu trouxe a resposta que eu tava te devendo.*

Daí, o padrinho cantou o hino pro vô Antônio Gomes. Depois que ele cantou, chegou o conforto pra ele. Ele entendeu, compreendeu a mensagem. Talvez ninguém compreenda, mas naquele momento que o vovô Antônio Gomes tava passando ali, naquele sofrimento, isso aí foi uma palavra de conforto muito grande que o vovô Antônio Gomes teve. Aí o vovô mandou reunir as pessoas tudinho, reunir a família toda, mais os irmãos, e mandou rezar, começar a rezar. Vovô Antônio Gomes disse:

- *Comecem a rezar, a rezar, a rezar... Aí, ele fechou os olhos, nunca mais ele acordou para a vida material.”* (NETO, 2003, p. 39)

Assim, diante da impossibilidade da cura, o Sr. Irineu ofereceu ao Sr. Antônio Gomes o conforto da instrução doutrinária, que por sua vez revela parte da compreensão compartilhada entre os daimistas sobre a relação entre a vida e a morte e a maneira como esses conceitos foram se construindo na religião. Diz o hino 74, do hinário “O Cruzeiro”, “Só eu cantei na barra”.

“Só eu cantei na barra¹²¹
Que fiz estremecer
Se tu queres vida eu te dou
Que ninguém não quer morrer

A morte é muito simples
Assim eu vou te dizer
Eu comparo a morte
É igualmente ao nascer

Depois que desencarna
Firmeza no coração
Se Deus te der licença
Volta à outra encarnação

Na terra como no céu

¹²¹ Barra é uma palavra que na região acreana se refere ao limite que fazem as nuvens no céu quando cobrem quase sua totalidade ou, por outra, também o limite entre o dia e a noite, entre a vida e a morte.

É o dizer de todo mundo
Se não preparar o terreno
Fica o espírito vagabundo.”

Com o passar do tempo, já por volta da década de 60, outros tipos de relato de cura aparecem entre os adeptos os quais apresentam o conteúdo das experiências visionárias dos adeptos durante as curas recebidas. Dentro desse conjunto de narrativas, destaca-se a descrição de operações espirituais realizadas por entidades durante os rituais da religião. Sobre esse tema gostaria de acrescentar o relato do Sr. Sebastião Mota de Melo, principal sucessor do Sr. Irineu que recebeu sua cura numa dessas cirurgias no primeiro dia em que bebeu o Santo Daime por volta de 1965. A narrativa a seguir foi coletada pelo Sr. Alex Polari de Alverga, seguidor da religião que acompanhou a trajetória do Sr. Sebastião em vida, e consta em livro publicado por esse autor que traz uma coletânea de palestras e instruções concedidas pelo Sr. Sebastião.

“Quando fui tomar o Daime estava doente de um troço que eu não sei o que era. Começou quando recebi a pancada de um besouro aqui na barriga. Por muito tempo aquilo fervilhando, e num dia começou a andar na minha barriga, subiu até aqui a garganta. Eu gurgulhava e não saía nada. Passei um ano doente desse jeito, sem que nada me resolvesse. Aí, que sofrimento! Numa hora que nem essa eu estava nos maiores sofrimentos da minha vida! Trabalhava o dia todinho, mas quando dava quatro horas da tarde começava o *engrulho* que chegava até a garganta, e voltava pra trás, até oito horas. Isso acontecia todo dia das quatro horas da tarde até as oito da noite.

Botava uma baba para fora, todo dia que era um horror! E aquilo não se acabava, era aquela sensação do troço andando por dentro do corpo. Ia no doutor, ele receitava isso e aquilo, até que por fim disse: *‘Rapaz, eu acho que o recurso é abrir pra ver o quê que tem.’* Eu respondi: *‘Ah, doutor, sem saber o que é, eu não vou abrir não.’* Nesse mesmo dia, eu disse: *‘Hoje ou eu ficou bom ou então vou morrer. Vou lá no Mestre Irineu!’* Procurei antes uma mulher que trabalhava com macumba que me disse: *‘Oh! Não vá não, que o senhor vai perder o seu tempo.’* Eu respondi: *‘Se o doutor disse que eu não tenho jeito, que o jeito é abrir, eu vou lá.’*

Aí voltei da cidade, vim aqui, porque nesse tempo a gente andava era de pés – daqui pra lá e de lá pra cá. Vim, peguei a roupa, e fui pro Centro do Mestre Irineu. Cheguei lá e perguntei: *‘Quem é o Mestre Irineu aqui?’*. Disseram: *‘Espera por aí que ele está chegando.’* Era dia de serviço. Parece mesmo que eu acertei de ir. Falaram assim: *‘quando você ver um moreno alto descendo acolá, pode ir encostar que é ele.’* Quando deu cinco horas, lá vem. Eu penso: *‘O homem é grande mesmo.’* Aí chegou, sentou, e eu com vergonha de ir. Mas uma voz me dizia: *‘Não, pode ir que ele atende!’* Aí eu fui, falei com ele que estava me achando assim meio sem graça. Ele olhou pra mim e perguntou: *‘Você é um homem?’* Eu respondi para ele que eu não sabia: *‘Disseram que eu era quando eu nasci. Hoje eu não sei. Eu me acho*

já um pai de família, mas não vou dizer pro senhor que sou homem. É claro que sou sim, num certo sentido, mas não sei se sou no outro. Porque homem é homem mesmo, não é qualquer pé-rapado.’ Então, o Mestre me disse: *‘Se você for homem, quando for na hora certa, entre na fila, tome o Daime e depois você vem me dizer alguma coisa.’* Tudo bem, eu fui...

Tomei o daime e fui para o meu cantinho. Era uma Concentração. Estava todo mundo concentrado e eu como besta, de vez em quando dava uma olhada. Via tudo quieto, aí eu me aquietava também.... Não sentia nada... Olhava os outros, tudo quieto. Com um pouco começou um fervilhaça de um lado do corpo, passou pro outro, eu pensei: *‘O tal negócio tá chegando.’* Eu fui criando medo e me deu uma desimpaciência, comecei reparar nos outros. Eu quis sair do lugar onde estava, andei na pontinha do pé, mas quando chego bem perto de onde a gente tomava o Daime ele (o Daime) me deu um assopro. Eu achei tão fedorento! Aí voltei para trás. Quando eu vou chegando no banco para me sentar de novo, uma voz falou: *‘O homem perguntou se você era homem e você só fez é gemer!’* Foi aí que o negócio aconteceu. O mundo acabou-se! O corpo velho foi abaixo. O corpo no chão, e eu, já fora do corpo, fiquei olhando para ele. E me sentia alegre, não tinha nada de doença só quem sofria era o corpo que estava lá estirado. Nesse momento se apresentaram dois homens que eram as duas coisas mais lindas que eu já vi na minha vida! Brilhavam como o Sol! Mesmo que fossem feitos apenas de fogo não era nada, porque o ser era muito mais bonito ainda! Traziam uma aparelhagem que parecia muito pesada.

Quando eles chegaram, pegaram o meu esqueleto todinho na mão. Puxaram meus ossos por inteiro, que nem uma espinha de peixe. Olhavam e reviravam aquela ossada, separando a costela do espinhaço, depois danaram-se a tirar tudo. Viravam e limpavam tudo. Me mostravam tudo. De repente os ossos sumiram, quando dei conta já estavam no corpo. Aí, viraram a carcaça que sobrou e partiram em pedaços, pendurando tudo nuns ganchos. Puxaram para fora o intestino e ficaram com ele todo na mão. Depois pegaram o fígado, cortaram, abriram, e me mostraram. Tinham três bichos do tamanho de um besouro. Eram eles que andavam para cima e para baixo, provocando todo aquele mal. Um dos homens veio bem pertinho de mim, que a tudo observava fora do corpo, e disse: *‘Estão aqui, quem estavam lhe matando eram esses três bichos, mas não tenha medo que desses você não morre mais.’* Aí eles meteram os órgãos e o esqueleto dentro do corpo e fui acordar já dentro dele.

Não sabia mais pra onde tinham ido os doutores, nem por onde tinha estado, levantei e bati a poeira. Foi assim que fiquei bom e você ainda hoje não vê remendo dessa operação que recebi. Graças a Deus fiquei bonzinho, igual um menino. Já no dia seguinte era como se eu nunca tivesse tido nada e estou aqui até hoje.

Depois de mim, já vi muitos serem operados e estão todos bons.” (DE ALVERGA, 1998, pp.58-60)

Assim, o relato do Sr. Sebastião fala da dimensão visionária e pessoal do processo de cura com o Daime nos rituais instituídos pelo Sr. Irineu. Quanto ao conteúdo dessas experiências visionárias, entrei em contato com inúmeros relatos de cura por meio de cirurgias espirituais dentro dos trabalhos da religião. Certa vez encontrei, inclusive, em dois entrevistados

diferentes, um relato praticamente igual acerca de uma operação no coração. Ambos entrevistados descreveram a presença de uma equipe médica que realizava a cirurgia e, ao final, deixava, no coração curado, um jarro de flores, fato instigante que aponta para a necessidade de se aprofundarem os estudos sobre esses acontecimentos no contexto da religião.

No que diz respeito aos aspectos culturais presentes na constituição do significado da experiência visionária, considero que tais experiências que falam de cirurgias espirituais podem indicar a presença de influências culturais do espiritismo kardecista na formação da religião, tendo em vista que essas operações se fazem presentes no contexto da religião Espírita. Tal pode ser percebido, por exemplo, na própria vivência do Sr. Sebastião que, antes de beber o Daime, já era familiarizado com a doutrina espírita e, conforme mencionei anteriormente, inclusive desenvolvia trabalhos de Mesa Branca com auxílio de entidades como o Doutor Bezerra de Menezes.

Por tudo que foi exposto até o momento, é possível perceber o significado, para os daimistas, da missão de curador recebida pelo Sr. Irineu em seu contato solitário com a Rainha no interior da floresta após o seu período de dieta: trata-se da missão de curar gratuitamente os doentes por meio do Daime, em trabalhos de concentração de cura, com o auxílio de outras plantas e prescrições recebidas ao longo desses rituais com a bebida, realizando curas consideradas milagrosas por seus seguidores, em pessoas que, em sua grande maioria, foram desenganadas pela medicina de seu tempo. No que diz respeito ao ritual realizado pelo Sr. Irineu percebe-se a existência de continuidades em relação às práticas de cura dos xamãs indígenas ao mesmo tempo em que esses elementos são reelaborados enfatizando-se a concentração mental sob o efeito da bebida no tratamento dos doentes. Por sua vez, o conteúdo das experiências visionárias dos doentes em seu processo de cura fala de outras influências culturais presentes na religião, como o espiritismo kardecista, assim como se revela como um campo de estudos a ser analisado por diversos ramos da ciência.

Já com relação ao significado atual do Santo Daime, considero que esses relatos das curas alcançadas por meio dos trabalhos desenvolvidos pelo Sr. Irineu contribuíram para a cristalização da idéia de que a bebida tem poderes curativos miraculosos, que tem a capacidade de sanar doenças para as quais a medicina desconhece o remédio. Por outro lado,

considerando-se a teia de significados formada pelas narrativas apresentadas até o momento, é possível perceber que os poderes curativos do Daime são atribuídos a uma dádiva concedida pela Virgem Maria. Ela fez um compromisso com o Sr. Irineu, após esse ter se preparado para tanto por meio de uma dieta, percebida, por sua vez, como um momento de provação e depuração física e espiritual. Na medida em que vai se atribuindo ao Daime a condição de bebida milagrosa, que “tem poderes inacreditáveis”, como versa um hino do próprio fundador, e conforme vão se espalhando narrativas orais sobre as curas alcançadas pelos que procuram o Daime, vai se formando, gradualmente, um imaginário que associa a bebida ao universo simbólico do sagrado e do cristão. Assim, pouco a pouco ela vai sendo percebida como santa. Inclusive, ao nome original deixado pelo fundador, Daime, foi sendo acrescentado o adjetivo Santo, como prova desse amplo processo de resignificação.

Ainda sobre o tema das narrativas que falam do encontro do Sr. Irineu com a Rainha da Floresta, gostaria de analisar, alguns relatos que descrevem o recebimento do primeiro hino pelo Sr. Irineu por considerar que esse acontecimento fala do surgimento do conteúdo doutrinário da religião, tema importante no que diz respeito à constituição dos sentidos no Santo Daime.

Entre os seguidores não existe um consenso sobre em que momento, entre os vários encontros que o Sr. Irineu teve com a Rainha, se deu o recebimento do seu primeiro hino. Alguns consideram que ele teria sido fruto já do primeiro encontro do Sr. Irineu com a Virgem Maria, tendo em vista que o hino se intitula “Lua Branca” e o seu conteúdo, como mostrarei a seguir, fala de um louvor à mãe divina representada pelo símbolo da lua. Outros consideram que o hino teria sido recebido após o período de dieta vivenciado pelo fundador. No entanto, todos são unânimes quando afirmam que o hino teria sido recebido pelo fundador no Peru, ou seja, nos momentos realmente iniciais de sua trajetória. O Sr. Luiz Mendes narra sua versão sobre como se deu recebimento desse primeiro hino pelo Sr. Irineu. Esse relato foi coletado pela historiadora e daimista Vera Fróes e consta de seu livro “História do povo de Juramidam – A cultura do Santo Daime”.

“Antes ele tinha chamadas e as executava assobiando. O primeiro hino recebido foi numa miração com a lua... quando foi um dia, a Rainha da Floresta disse, ‘- Olha vou te dar uns hinos, tu vai deixar de assobiar pra aprender a cantar.’ ‘- Ah!, faça isso não minha senhora (disso o Mestre Irineu), que eu não canto nada.’ ‘- Mas eu te ensino!’ Afirmou ela. Quando

foi um dia ele estava olhando para a lua e ela disse para ele, ‘- *Agora você vai cantar.*’ ‘- *Mas como?*’ (perguntou o Mestre Irineu)... ‘- *Abra a boca.*’ ‘- *Mas como?*’ ‘- *Abra a boca, não estou mandando?*’ Ele abriu a boca e disparou cantando Lua Branca, o primeiro hino” (FRÓES, 19883, p. 25)

Assim, pela narrativa do Sr. Luiz Mendes é possível perceber que existe entre os seguidores a compreensão de que esse primeiro hino teria sido fruto de uma ordem da Rainha da Floresta, portanto da própria Virgem da Conceição. Tal entendimento reveste de autoridade tanto o ato do recebimento do hino como o seu conteúdo. Dessa maneira, considero que por meio dessa narrativa se constrói a idéia de uma origem sagrada e cristã para os hinos da religião. Tendo em vista que nos hinos estão contidos os fundamentos doutrinários da religião bem como eles são a palavra ensinadora durante os rituais do Santo Daime é possível perceber a importância dessa narrativa para os daimistas na medida em que os fundamentos doutrinários da religião, presentes nos hinos também passam, por consequência, a serem entendidos como fruto do relacionamento do Sr. Irineu com a Virgem Maria. Mais tarde, no período onde rituais da religião foram instituídos, esse entendimento de que os fundamentos doutrinários da religião provêm da Virgem Maria se estenderam para todo o conjunto das práticas e símbolos do grupo, que passam a ser percebidos, genericamente, como frutos de ordens e orientações recebidas pelo Sr. Irineu da Rainha, de sua professora espiritual, sua mãe divina.

Diz o hino, Lua Branca:

“Deus te Salve oh! Lua Branca
Da luz tão prateada
Tu sois minha protetora
De Deus tu sois estimada

Oh Mãe Divina do coração
Lá nas alturas onde estás
Minha Mãe, lá no céu
Dai-me o perdão

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

Oh! Mãe Divina do coração...

Tu sois a flor mais bela
Aonde Deus pôs a mão

Tu sois minha advogada
Oh! Virgem da Conceição

Oh! Mãe Divina do coração...

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

Oh! Mãe Divina do coração..."

Pela mensagem do hino, é possível entender que esse hino fala de um louvor à “Mãe Divina do Coração”, que é, ao mesmo tempo, nas palavras do hino, mãe, protetora, advogada, lua branca, flor e jardim. Por sua vez, no que diz respeito ao conjunto dos hinos que compõe o hinário do Sr. Irineu, é neste primeiro hino que ele revela sua compreensão de Clara como a Virgem da Conceição, uma compreensão que se estabelece, portanto, já nos momento iniciais de sua experiência com a Ayahuasca. Apesar das narrativas mencionarem que este hino teria sido recebido no Peru, na mensagem do hino, a Virgem da Conceição é considerada pelo Sr. Irineu a “flor mais bela de seu país”, uma imagem que fala, por sua vez, de seu patriotismo e de sua formação cultural cristã. Esse primeiro hino parece ter nascido da flor do amor do Sr. Irineu pela Lua, pela Terra, pela Mãe Divina. Ele descreve, poeticamente, o seu amor e gratidão pelo feminino universal.

Apesar do hino “Lua Branca” ter sido recebido pelo Sr. Irineu logo no início de suas experiências com a Ayahuasca, por volta de 1914, ele só foi incorporado à religião na década de 30. A Sra. Cecília Gomes da Silva, que foi esposa do Sr. Germano Guilherme considerado por alguns como o primeiro ou um dos primeiros discípulos do Sr. Irineu, me revelou informalmente, que o primeiro hino a ser apresentado publicamente na religião não foi o hino “Lua Branca” e, sim, foi um hino recebido pelo Sr. Germano Guilherme. De acordo com essa senhora, foi apenas depois que o Sr. Germano apresentou o seu primeiro hino que o fundador apresentou o hino “Lua Branca” a seus discípulos. Curiosamente, o primeiro hino do Sr. Germano narra a criação do mundo¹²². Ainda segundo a Sra. Cecília, por esse o motivo, o

¹²² Primeiro hino recebido pelo Sr. Germano Guilherme

hinário do Sr. Germano Guilherme é executado antes do hinário do Sr. Irineu em alguns trabalhos na sede fundada por ele, o CICLU - Alto Santo e situado no Bairro Irineu Serra em Rio Branco (AC).

Tal fato demonstra que a incorporação dos hinos aos rituais da religião aconteceu por meio da manifestação coletiva dessas mensagens entre os adeptos, no caso o Sr. Germano Guilherme, que anunciou o recebimento de um hino ao fundador. Logo em seguida, outros hinos foram recebidos. Quando já havia nove hinos na irmandade, o Sr. Irineu decidiu realizar o primeiro Hinário. A Sra. Percília relata como foi esse acontecimento:

“ Daí foi saindo o hinário (do Sr. Irineu). Com uns dois ou três meses ou mais que nós chegamos lá. Aí foi saindo Tuperci, Ripi, Tarumim... Nesse tempo, eu tinha 8 anos mas já sabia ler e escrever.... A minha memória era muito boa nesse tempo. Por mim não passava nada, era mesmo que um gravador. Aí quando começou a sair os hinos eu disse: *“Eu quero ver até onde que vai essa linha. Quantos hinos é que vai aparecer. Quero saber quem é primeiro, quem é segundo, quem é terceiro”*. Aí fui numerando mas só na minha memória.

Depois dois irmãos que já vinham acompanhando ele de longe, Germano Guilherme e João Pereira, cada um apareceu com dois hinos também. Quando ele tinha cinco hinos, Germano Guilherme tinha dois e João Pereira tinha dois. Formava nove. Aí já era (o ano de) 35, se aproximando do São João. Já tinha outras pessoas que já tinham chegado depois que o meu pai foi pra lá. (...) Onde essa mulher que tem esse hinário, que eu acho que você já viu, que se chama Maria Damião. Damião é o nome do marido dela, porque o nome dela mesmo era Maria Marques Vieira. Aí ele (o Sr. Irineu) disse: *“A gente podia fazer um hinário. Um São João. Uma festa de São João bem animada, bem divertida”*. Mas a casa dele era pequena. A casa dele era em pequeninha. Ele fez assim uma varanda. As concentrações fazia lá. (...) O começo dele foi muito pobrezinho. Mas daí foi levantando, foi levantando. Aí o Sr Damião foi e disse pra ele: *“Olha mas se o senhor quiser faz lá em casa”*. Que era pertinho a casa dele. E ele tinha feito uma área grande assim fora. Encostada na casa do lado de fora. A área dele era bem grande. *“Olha a*

O seu mundo veio e formou
 E habitou e habitou
 Com toda criação
 Com toda criação
 Com vosso amor
 Deixou e levou
 E tão distante ficou
 E tão distante ficou
 Olhando a sua criação
 Olhando a sua criação
 Com vosso brilho do amor
 Com vosso brilho
 Com vosso brilho do amor

gente faz uma bancada naquela casa e a gente faz o hinário lá” (disse o Sr. Damião). Então ele (Sr. Irineu) disse: “Então vamos fazer”. Aí todo mundo se animou. Aí ele convidou a irmandade, esse pouquinho que tinha. Fora da Lua Branca tinha um Bendito¹²³, que um dos colegas de farda dele tinha esse Bendito. Isso eu não sei bem dizer se ele recebeu já dentro do trabalho ou se ele trouxe lá da terra dele. Mas tudo indica que foi de dentro do trabalho. Aí se arrumaram todo mundo. “Vamo lá fazer o hinário”. Com nove hinos cantar uma noite todinha hein? Mas cantou-se a noite toda. Nesse tempo meu pai ainda era vivo. Foi em 35. No São João de 1935 foi o primeiro hinário que se fez. “E tinha farda?” (Isabela pergunta) “Tinha nada (...) era roupinha mesmo simples. Não existia farda ainda não”. Aí a gente repetia um hino só, três vezes, que é pra aumentar. Quando chegava lá no fim voltava e começava de novo (risos). Sei que quando foi 11 horas da noite. “Bem, vamos dar um intervalo pra poder começar de novo” (disse o Sr. Irineu). Olha tinha uma mesa como daqui ali naquela parede. Completa com tudo quanto é gostosura. Era tapioca. Mas tudo coisa da roça... Era tapioca, era pamonha, era canjica, era bolo de macaxeira, era tudo quanto é espécie de fruta que a gente pudesse usar. Mas a mesa tava completa. “Agora faz uma fila dos homens e outra das mulheres pra gente receber o pão de cada dia” (disse o Sr. Irineu). Aí já tinha um hino, não sei se você já viu, um hino que não é da linha é de diversão. “O hino da Refeição?” (pergunta Isabela) (...) “Isso”. E lá se vai, todo mundo cantando o hino da refeição. Quando todo mundo chegou, cantou-se três vezes. (...) Depois, conversaram por ali um pouco... “Vamos começar de novo” (disse o Sr. Irineu). Sei que amanheceu o dia com esses nove hinos esse festival de São João. Daí foi continuando, saindo mais hinos e mais hinos e mais hinos. Daí formou-se a primeira farda... que era diferente” (entrevista, julho/ 2004, Rio Branco – AC)

Assim, é possível perceber, que os Hinários foram instituídos como rituais cuja duração é de uma noite inteira, independentemente do número de hinos, como também se estabelece uma relação desse festejo com os dias festivos dedicados aos santos do panteão católico.

Ainda sobre o momento do recebimento do hino Lua Branca, considero que, ao ordenar que o Sr. Irineu cante este hino, a Rainha também está lhe entregando, simbolicamente, a doutrina do Santo Daime, pois os ensinamentos da religião e seus fundamentos filosóficos estão contidos na mensagem dos hinos. Estes, por sua vez, são um dos elementos mais essenciais das práticas daimistas. Conforme expus anteriormente, os hinos são o *corpus* semântico que conduz a experiência psicoativa com a bebida durante os rituais, assim como um amplo conjunto de narrativas orais, que embasa a compreensão dos adeptos e a construção social do Santo Daime. Podem, nesse sentido, ser considerados como um *locus* privilegiado, onde se encontra expresso o *nomos* da religião - o seu ordenamento significativo. Nesse sentido, considero os hinos, no contexto da religião, como “o outro lado da moeda” da bebida Santo

¹²³ Hino que narra as passagens da Semana Santa vividas por Jesus Cristo

Daime, pois é o conjunto de significados que dá uma existência simbólica para a bebida entre os seguidores, especialmente aqueles hinos que versam sobre o próprio Daime, como procuro analisar na próxima seção desse capítulo.

Apesar de não se referir especificamente ao recebimento do hino, o entendimento de que a Rainha da Floresta entregou a doutrina para o Sr. Irineu durante esses contatos iniciais está presente ao longo de outras narrativas que tive contato na pesquisa como pode ser percebido, por exemplo, nas palavras do Sr. Sebastião Mota de Melo. *“Com oito dias Ela veio e entregou tudo a ele, que entendeu que Clara era uma visão da Deusa Universal, da Rainha da Floresta. Foi assim que começou a Doutrina e eu tenho certeza que é uma Doutrina Divina.”* (ALVERGA, 1998. p. 65).

Por outro lado, outras narrativas que falam dos encontros do Sr. Irineu com a Rainha da Floresta mencionam que, em seu primeiro contato com o fundador, ela teria aparecido com uma laranja na cabeça, para ser entregue ao Sr. Irineu. O relato do Sr. José Nunes Vieira, antigo seguidor da religião, coletado pelo antropólogo Fernando de La Rocque Couto (1989), fala do significado do símbolo da laranja. Segundo esse narrador, Clara se comunica inicialmente com o Sr. Antônio Costa, dizendo a ele que teria uma laranja para entregar ao Sr. Irineu, a qual seria a “Chave da Huasca”. Em seguida, o se comunicar diretamente com o Sr. Irineu pela primeira vez, a Rainha da Floresta lhe diz:

“A laranja que eu tenho para te dar é a chave da Huasca. Essa chave era para o Antônio Costa, mas ele não tem competência, quem tem é você. Você dá conta? – Dou (responde o Sr. Irineu). Então eu vou lhe entregar a chave da Huasca na tua mão, mas não é hoje não; você fique tomando Huasca que depois eu te explicarei melhor” (COUTO, 1989, p. 48)

Assim, por meio do relato do Sr. José Nunes a laranja é percebida como a “Chave da Huasca”, um símbolo que remete à idéia de que a laranja, aquilo que a Rainha traria para o Sr. Irineu seria o conhecimento mais essencial, mais importante da bebida. Por outro lado, a importância dessa chave também se revela na descrição da cena por meio da sua localização da laranja na cabeça da Rainha da Floresta. De um modo geral, sobre a cabeça das representações da Virgem Maria, dos santos e anjos, encontra-se ou uma coroa - símbolo que

remete a idéia de autoridade ou, então, uma auréola - imagem que, por sua vez, remete à idéia de santidade.

Na medida em que essa narrativa fala da primeira aparição de Clara, é possível supor que a entrega dessa chave tenha se dado após o período da dieta, já que se trata do momento seguinte à narrativa em questão, percebido pelos seguidores como um período iniciático, uma preparação vivida pelo Sr. Irineu para, inclusive, o recebimento dessa chave.

No entanto, tendo em vista o entendimento presente nas palavras do Sr. Sebastião, de que após a dieta a Rainha da Floresta teria entregado a doutrina ao Sr. Irineu, compreendo que a imagem da laranja, a Chave da Huasca, se refira também à religião, à doutrina cujo conteúdo se expressa, entre outros elementos, por meio dos hinos.

Por outro lado, entre os adeptos existe a compreensão compartilhada de que a laranja simbolize o mundo, como pode ser percebido nas palavras da Sra. Adália de Castro Granjeiro, conforme pude perceber, um entendimento bastante comum entre os adeptos da religião.

“E a laranja é... quer dizer... significava o mundo. Uma bola... o mundo... só por comparação. Que o mundo é uma bola. Tem um hino que diz a laranja é uma fruta...” (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco)

Ao ser percebida pelos seguidores como o próprio mundo, a laranja se torna um presente muito precioso, cuja compreensão passa por uma leitura transversal das outras narrativas orais presentes na religião e, inclusive, pelo entendimento compartilhado entre os discípulos sobre quem é a pessoa do Sr. Irineu e do papel da religião no mundo.

Sobre a compreensão dos seguidores acerca de quem é o Sr. Irineu tratarei desse tema na seção seguinte desse capítulo. Já com relação ao papel da religião no mundo gostaria de acrescentar parte da mensagem presente no hino 78 – Das virtudes, que consta no hinário do fundador, o qual revela o entendimento mais comum que os daimistas tem acerca do papel da religião no mundo.

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

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

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

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

Na compreensão dos daimistas, os hinos e, destarte toda a religião, são percebidos como tendo como objetivo a doutrinação “do mundo inteiro”. Nesse sentido, o símbolo da laranja tanto remete ao mundo e à doutrina, como também remete, quando lido à luz de outras narrativas, ao papel do Santo Daime no mundo. Os cânticos executados na religião teriam a missão de trazer uma doutrinação por meio de seus ensinamentos, que são percebidos como tendo uma origem divina e ainda como uma “obediência” ao “Pai Eterno” e da “Sempre Virgem Maria”.

No entanto, o relato da Sra. Adália ainda faz menção a um hino que fala do significado da laranja, o qual consta do hinário do Sr. Irineu, que acrescento a seguir, no sentido de ainda contribuir como outros elementos para elucidar o sentido desse símbolo na religião.

“Hino 60 – Laranjeira

Cada um tem um cabedal
De acordo que Deus lhe dá
Para viver neste mundo
É preciso procurar

Laranjeira carregada
De laranja boa
Assim é alguma pessoa

Vou vivendo e vou dizendo
De acordo ao que vai chegar
O ouro que tem na terra
É a luz que brilha mais

Laranjeira carregada
De laranja boa
Assim é alguma pessoa.”

Assim, por meio da mensagem desse hino é possível perceber a laranja também como o cabedal, a riqueza, a sabedoria que Deus dá cada pessoa que também se condiciona a uma necessária busca que deve ser feita por cada um nesse sentido. Por outro lado, essa riqueza também se associa ao “ouro da terra”, ou seja, o que existe de mais precioso na terra é a riqueza que está presente nas pessoas, a luz que mais brilha. Nesse sentido, a laranja oferecida pela Virgem Maria também fala das pessoas que a doutrina colhe, nesse sentido, “ouro que vem da terra”.

Por tudo que foi exposto nessa seção é possível perceber que, para os daimistas, esses encontros iniciais do Sr. Irineu com a Rainha são percebidos como o momento onde a religião nasce, ou seja, um instante de fundação. Segundo Chauí,

“... fundação se refere a um momento passado imaginário, tido como instante originário que se mantém vivo e presente no curso do tempo, isto é, a fundação visa a algo tido como perene (quase eterno) que atravessa e sustenta o curso temporal e lhe dá sentido. A fundação pretende situar-se além do tempo, fora da história, num presente que não cessa nunca sob a multiplicidade de formas ou aspectos que pode tomar. Não só isso. A marca peculiar da fundação é a maneira como ela põe a transcendência e a imanência do momento fundador: a fundação aparece como emanando da sociedade (...) e, simultaneamente, como engendrando essa própria sociedade (...) da qual ela emana”. (CHAUÍ, 2000, p. 9)

Nesse sentido, a fundação refere-se a um “momento passado imaginário, tido como um instante originário” que se mantém vivo no presente (CHAUÍ, 2004, p. 9). Um momento que se mantém vivo e se legitima enquanto tal por meio de uma construção narrativa que, por sua vez, sustenta o curso temporal e lhe dá sentido. Intrínseca ao conceito de fundação está a idéia de que o momento fundador, o instante original emana da sociedade ao mesmo tempo em que funda algo novo. Assim, a percepção da existência desse momento fundador e sua sustentação enquanto tal encobre a historicidade dos fatos, pois nega a contínua formação dos fenômenos sociais e as múltiplas determinações – sociais, culturais e econômicas – que se coadunam na construção da realidade. Por outro lado, o conceito de fundação também oculta o fato de que o presente ressignifica constantemente o passado.

A idéia de que o encontro do Sr. Irineu com a Rainha da Floreta representa um momento de fundação para os seguidores está presente no relato do Sr. João Rodrigues Facundes que expressa a sua compreensão sobre o significado desse momento.

“Ah pra mim (esse encontro) é, foi tudo da Doutrina. Daí foi que surgiu. Porque ele sempre trabalhou nas ordens dela. Ele nunca fez coisa da cabeça dele. Então pra mim foi o máximo que pode acontecer dentro da caminhada dele. Foi esse encontro, o primeiro encontro dele. Aí expandiu tudo. E hoje tá por aqui, a gente conversando em razão desse primeiro encontro”.
(entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

No entanto, conforme exposto anteriormente, o processo de constituição da religião Santo Daime pode ser compreendido como um processo formativo contínuo, sobre o qual não se pode determinar uma origem precisa. Ele continua até os dias de hoje por meio da constituição de novos significados e até mesmo de novas práticas. Trata-se de uma atividade humana que envolve não apenas determinações econômicas, sociais, políticas e culturais, mas aponta ainda para a condição histórica de sua existência, sempre influenciada pelo tempo presente.

Por outro lado, a compreensão desse momento como um instante de fundação também fala do próprio processo de legitimação da religião. Segundo Berger,

“A ‘receita’ fundamental da legitimação religiosa é a transformação de produtos humanos em facticidades supra-humanas ou não-humanas. O mundo feito pelo homem é explicado em termos que negam sua produção pelo homem. O *nomos* humano torna-se um *cosmos* divino, ou, pelo menos, uma realidade cujos significados são derivados de fora da esfera humana”.
(BERGER, 2004, p. 102)

Assim, independentemente do fato de que as manifestações do sagrado possam ser em sua essência enquanto manifestações que transcendem a realidade humana cotidiana, empiricamente e historicamente são produtos da atividade e da significação humanas, ou seja, são projeções humanas de significado sobre a existência (BERGER, 2004, p. 101). No curso de sua objetivação essas projeções humanas ganham um sentido de facticidade, de realidade objetiva no contexto das sociedades humanas, perdendo-se, muitas vezes, no curso dessa

objetivação, a perspectiva de serem ordens de significados produzidas histórica e culturalmente, apresentando-se, então, como projeções alienadas nos termos propostos por Berger (2004, p. 97). Ele vê a alienação como “o processo pelo qual a relação dialética entre o indivíduo e seu mundo é perdida para a consciência”.

Nesse sentido, perceber a religião como uma construção humana determinada social e historicamente em constante formação significa, também, buscar quebrar com essa alienação que é, todavia, em parte, inerente ao processo de objetivação de significados entendendo o homem como co-produtor de sua realidade e investindo-o de autoridade ao mesmo tempo em que de responsabilidade sobre a construção do seu presente. No que diz respeito ao Santo Daime é importante compreender a religião como um fenômeno social dialético e dinâmico onde o presente e aqueles que dele participam realizam uma constante re-leitura do passado. Com isso, eles se investem de autoridade para determinar a religião atual que atenda às suas necessidades presentes compreendendo essa atividade também como uma resposta legítima ao passado e, em última instância, a única possível, na medida em que a realidade está em constante transformação.

Por outro lado, compreendo que essas narrativas, lidas no seu conjunto, se constituem numa teia de significados que, ao ser interpretada, permite uma leitura cultural da formação social dos sentidos compartilhados na religião e de suas práticas, dentro da concepção de cultural proposta por Geertz (1989).

Dessa maneira, essas narrativas, assim como aquelas descritas no item anterior, podem ser consideradas mitos-fundadores da religião Santo Daime no sentido proposto por Chauí (2000), por se tratarem de narrativas que oferecem uma solução imaginária e narrativa para a construção da idéia de origem. Assim, diante de uma realidade em contínua elaboração e reelaboração, historicamente determinada, eivada de continuidades e descontinuidades, são relatos que oferecem para os seguidores da religião uma solução discursiva para questões como a sacralidade da bebida, o fundamento cristão da religião além de construírem em sua teia discursiva a idéia da existência de um momento de fundação.

Por outro lado, essas narrativas também podem ser consideradas mitos-fundadores porque, ao serem contadas e recontadas no contexto da religião, elas impõem uma condição de imanência a esse momento vivido pelo Sr. Irineu, que independe das condições históricas, sociais e culturais que lhe facultaram a existência. Essa idéia também é defendida pela antropóloga Sandra Goulart (1996), para quem essas histórias que narram os primeiros contatos do Sr. Irineu com a bebida podem ser consideradas exemplares e mitos-fundadores, devido à maneira como são contadas e recontadas no contexto do grupo e ao significado que passaram a possuir para os seguidores, fundamentando os princípios doutrinários e as práticas da religião.

No que diz respeito ao processo de ressignificação da Ayahuasca e, de um modo geral, dos sentidos compartilhados na religião, as narrativas analisadas até o momento nesse capítulo trazem elementos muito importantes. Constroem a idéia da trajetória do Sr. Irineu até o seu contato a Ayahuasca enquanto um acontecimento místico e profético conduzido por forças espirituais superiores. Consolidam sua imagem enquanto uma pessoa que obtém uma revelação singular dentro da bebida, distinguindo-o do universo nativo do consumo da bebida ao mesmo tempo em que ele é investido de autoridade perante aos seus discípulos para a posterior instituição de um novo contexto cristão para a ingestão da bebida. Também constroem a idéia de que, pelos seus méritos pessoais, deu-se pela primeira vez na história, a revelação da Deusa/ Deus Universal na bebida, fato que contribui para consolidar a associação da bebida ao universo simbólico do divino e do sagrado. Avançando nessa questão, as narrativas associam a Deusa Universal à figura da Virgem Maria o que ainda investe esse encontro de ainda maior significação, inscrevendo-o na história cristã e associando a bebida Ayahuasca ao universo simbólico cristão. Isso também contribui para consolidar seu entendimento enquanto veículo cristão que, por meio das práticas instituídas pelo Sr. Irineu a partir da década de 30, ainda será considerada como um sacramento eucarístico.

São, portanto, narrativas que têm uma importância crucial no contexto do Santo Daime. Falam de um momento considerado pelos daimistas como “um tempo de criação”, fornecendo elementos para explicar, legitimar os principais fundamentos doutrinários dos praticantes da religião. O conteúdo das narrativas determina princípios que vão nortear a organização das práticas da religião, da forma de preparo e do consumo da bebida, além de legitimar a

liderança e a missão do Sr. Irineu. São, portanto, histórias exemplares que inspiram, legitimam, orientam e explicam, entre outros aspectos, aspectos da cosmologia divina e cristã da religião, seus fundamentos doutrinários bem como inscrevem a bebida dentro de um universo simbólico distinto daquele pertinente às práticas nativas.

4.3. Sacramento eucarístico cristão

“Do meu sangue eu fiz o vinho
E do meu corpo eu fiz o pão
A minha mãe entregou todos
Ao meu Juramidam.”¹²⁴

De acordo com alguns adeptos mais antigos da religião, a relação do Sr. Irineu com a Virgem Maria se estendeu por toda sua vida. Na compreensão dos seguidores os rituais, os símbolos assim como todos os preceitos doutrinários da religião foram instituídos pelo fundador mediante orientações recebidas por ele diretamente da Virgem Maria a quem ele se referia comumente como Mãe e professora espiritual.

A compreensão da importância desse relacionamento do Sr. Irineu com a Virgem Maria e de que as práticas e fundamentos doutrinários da religião são frutos dessa relação pode ser percebida no relato do Sr. Júlio Chaves Carioca, um discípulo do Sr. Irineu que chegou no Santo Daime na década de 50¹²⁵. Numa conversa que ele teve com o Sr. Irineu, o Sr. Júlio Carioca, relatou um sonho que tivera, onde via o Sr. Irineu recebendo ordens de uma senhora de cabelos longos e escuros. Em resposta, o Sr. Irineu teria dito:

“Agora você tá sabendo que eu não sou um nego aqui à toa. Eu tenho com quem me entender! Eu tenho com quem me entender! Não faço nada sem o consentimento daquela mulher, aquela mulher é minha professora! Nada faço sem o consentimento dela! Aquela mulher é minha professora!”.
(entrevista, julho/2003, Rio Branco - AC).

¹²⁴ Hino 20, “Eu sou o rei senhor” do hinário “O Justiceiro” recebido pelo Sr. Sebastião Mota de Melo

¹²⁵ O Sr. Júlio iniciou seus trabalhos no Santo Daime a partir da década de 50 e teve um relacionamento próximo com o Sr. Irineu nos anos 60 chegando a ter, por exemplo, a oportunidade de conversar com ele várias vezes em particular.

Assim, o relato do Sr. Júlio entre outras narrativas presentes sobre o tema na religião contribuem para a construção da idéia de que existia uma forte comunicação entre o Sr. Irineu e a Virgem Maria, a qual se estendeu por toda sua vida. No entanto, para se entender a amplitude do significado desse relacionamento é necessário antes avaliar o que o Sr. Irineu representa para os seus discípulos. Sobre esse tema escolhi analisar, inicialmente, as palavras da Sra. Altina:

“O Mestre representa muita coisa pra mim. Meu superior espiritual, meu pai, meu sogro. (...) Material, eu considero ele como meu pai, meu sogro, meu responsável. Espiritual, eu considero ele meu professor, meu salvador em tudo. Da parte divina ele é um Salvador sim, com certeza. Ele veio para esse mundo para remir, curar e salvar. Mesma história de Jesus. Já veio em forma de moreno, já com essa volta toda, só pra não ficar assim muito na vista né. Aí ele disse pro cumpadre Jacoud... Uma vez (o Sr. Jacoud) mirou que ele era Jesus. Aí ele disse: *‘Cê já tá vendo demais’*. Mandou diminuir o Daime do cumpadre Jacoud, pro cumpadre Jacoud não enxergar mais. Ele veio por ali arrumando um jeitinho até que quando já tinha mais gente ainda, que já tava mesmo pra descobrir... ele ó! (foi embora, faleceu). Porque se descobrissem ele em vida ia ser um... Vixi Maria! Acho que ia ser muito forte. Porque a gente cantando o Cruzeiro é só isso que diz. E tem um hino de um amigo, tem um hino de fulano que a gente vai cantando e vai em cima da historia. Às vezes eu ficava meio em dúvida. Digo: *‘Mas se esse homem nasceu lá no Maranhão, numa família negra e pode ser Jesus num é? num é?’* (...) Tudo pra ele é com humildade. Ele veio em forma de pessoa branca dos olhos azuis porque ele era lá da Galileia. Lá do lado de lá. Não era brasileiro. Mas na verdade ele é nascido aqui no Brasil (risos). Morreu lá e ressuscitou aqui. Encarnou, reencarnou. Pra ver se o povo ama mesmo a humanidade, se têm amor mesmo por cor. Não tem a Virgem Nossa Senhora Aparecida? É morena. São Benedito? Todos foram pessoas e as obras deles foram tão boa que a eles identificaram (como santos). E assim é o Mestre Irineu em forma de pessoa negra. Já haveria de ser aqui na Amazônia, porque lá na terra dele acho que num ia ter... É coisa de Deus mesmo. Às vezes eu ficava meio em dúvida, mais aí quando eu ficava naquela dúvida me lembrava dum “pé de um hino”, uma estrofe dum hino, que ia dando certo... Já me arrependi” (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC).

Assim, para aqueles que conviveram com ele em sua intimidade, como a Sra. Altina, ele é um Pai. Já para os discípulos que o acompanharam no início de sua trajetória, e não tiveram uma convivência tão próxima quanto a Sra. Altina, ele era o Padrinho Irineu. De um modo geral, para muitos seguidores, como pude perceber na pesquisa, ele era o professor, o salvador, o curador que, nas narrativas, ora é comparado a Jesus ora é considerado como uma reencarnação sua, como pode ser notado no relato da Sra. Altina.

É interessante observar no relato dessa senhora a importância da mensagem dos hinos na constituição da idéia do Sr. Irineu como Jesus Cristo, fato que remete ao processo de construção social de significados e da importância das narrativas orais nos sentidos compartilhados na religião. Quando em dúvida sobre a identidade do Sr. Irineu, a Sra. Altina se lembrava do “pé de um hino”, ou seja, estabelecia com os hinos, um diálogo interior que ao mesmo tempo internalizava o significado neles presente como re-elaborava essa informação à luz de outras referências, de outras informações, como o fato de ele ser negro, de ter nascido no Maranhão, a lembrança de outros santos negros... Enfim, trata-se de uma narrativa que fala muito claramente de como acontece a dinâmica da ressignificação conforme exposta por Berger (2004).

Por outro lado, as palavras da Sra. Altina revelam a presença no imaginário daimista de conceitos como encarnação e re-encarnação que por sua vez remetem possivelmente a influências culturais pertinentes ao espiritismo kardecista onde esses conceitos são amplamente difundidos. Sobre esse tema existe ainda um outro conceito presente na cosmologia daimista que é importante para se entender a compreensão que os seguidores da religião tem acerca da relação entre as vidas passadas e o presente de uma pessoa. É a idéia de que todas as pessoas dispõem de uma memória divina que guarda os registros de experiências em vidas anteriores, a qual pode ser acessada por meio do Daime. Segundo o antropólogo Alberto Groisman ,

“A existência de uma memória divina é um elemento muito importante para a construção da identidade grupal. Nesta memória estaria registrada a coexistência deste mesmo conjunto de espíritos num passado distante. A reunião destas pessoas em torno do Santo Daime seria na verdade um reencontro. (...) O resgate da memória divina representa não só uma oportunidade para o conhecimento da divindade interior, mas também um meio de marcar o pertencimento a uma irmandade antiga, que ora estaria se reencontrando” (GROISMAN, 1999, p. 51)

Em seu hinário, o Sr. Irineu fala algumas vezes de Jesus Cristo na terceira pessoa. Já em outros momentos fala de si mesmo como “tendo nascido em natal”, ou seja, como sendo Jesus. Sobre esse tema gostaria de analisar, brevemente, alguns trechos de hinos que demonstram uma evolução na compreensão do Sr. Irineu acerca de si mesmo. Para tanto, escolhi alguns hinos respeitando a seqüência em que foram recebidos pelo Sr. Irineu tendo em vista a existência de uma compreensão compartilhada pelos daimistas de que existe um

grande fio narrativo que perpassa a leitura transversal dos hinos de um hinário assim como a idéia difundida entre os seguidores de que os hinos apresentam a trajetória do aprendizado da pessoa.

Assim, considero que o primeiro hino que anuncia a percepção do Sr. Irineu enquanto Jesus é justamente o hino “Lua Branca”, seu primeiro hino analisado anteriormente, quando ele reconhece a Virgem da Conceição como sua mãe.

Depois desse hino, a próxima mensagem que fala de um despertar da consciência crística é o hino 11 “Unaqui”, cujo título anuncia a compreensão alcançada pelo Sr. Irineu de ser “Um aqui”, ou seja, ser “Um com Deus aqui”, como é possível se perceber pelas palavras do hino.

“Estou aqui,
Foi Deus do céu quem me mandou
Sou filho da Virgem Mãe
Lá no céu Jesus Cristo Salvador

Sofreu na cruz
Foi preso e foi amarrado
Quem o matou foram os judeus
Na Judéia foram todos perdoados

Estou aqui
Neste mundo de ilusão
Eu faço por agradar todos
Neste mundo, só me dão ingratidão.”

Assim, ao alcançar a percepção de si mesmo como “Um com Deus na terra” o Sr. Irineu se reconhece como Jesus Cristo Salvador na realidade espiritual, “lá no céu”. Nesse hino, é a primeira vez que o Sr. Irineu fala de si mesmo como Jesus Cristo na primeira pessoa.

Em seguida, vários outros hinos continuam tratando desse tema, construindo uma proximidade entre a pessoa do Sr. Irineu e a de Jesus, especialmente, pela menção recorrente à idéia de ser filho Mãe Divina como pode ser percebido no hino 16, “A minha mãe é a Santa Virgem”.

A minha Mãe é a Santa Virgem
Ela é quem vem me ensinar

Não posso viver sem Ela
Só posso estar onde Ela está

Ela é Mãe de todos nós
Daqueles que procurar
Seguindo neste caminho
Vai chegar onde Ela está

Oh minha Virgem Mãe
Oh Mãe do coração
Eu vivo nesta escola
Para ensinar os meus irmãos

E eles pouco caso fazem
De aprender com alegria
Porque pensam que não é
Ensinos da Virgem Maria

Ninguém trata de aprender
Só se leva na ilusão
Aqui mesmo neste mundo
Está no mar da escuridão

No entanto, em vários hinos, o Sr. Irineu também fala de Jesus na terceira pessoa. Como no hino 20, “Sempre assim”:

“Jesus Cristo me mandou
Para sempre amém Jesus
Não temer esse caminho
Deus foi quem deu desta luz”

Ou no hino 28 “Cantar ir”

“Jesus Cristo me mandou
Para mim viver aqui
Sou eu, sou eu, sou eu
Sou eu, sou bem feliz”

Nesses dois hinos, ao mesmo tempo em que o Sr. Irineu fala de Jesus na terceira pessoa, ele também diz que foi “mandado por Jesus Cristo”, fato que legitima sua autoridade como líder da religião e constrói entre ele e Jesus um elo e uma linha de transmissão de conhecimento e de poder. Tal legitimação embasa a percepção dos seguidores que, mesmo não considerando o Sr. Irineu uma reencarnação de Jesus, consideram que ele tenha alcançado o mesmo grau crístico podendo ser equiparado semântica e simbolicamente à pessoa de Jesus Cristo e ser,

nesse sentido, considerado também como o próprio Jesus. Uma idéia que está presente, por exemplo, no relato do Sr. Luiz Mendes do Nascimento em resposta à pergunta: “O que o Mestre representa para o senhor?”:

“Essa pergunta me foi feita por um irmão nosso assim que eu iniciei os meus trabalhos na doutrina. Aí eu tava naquele auge, naquela expectativa, com vontade de saber. Ainda hoje... nunca é suficiente . Mas saber o que ele representava na íntegra eu tinha muito pouco, em relação ao que eu tenho hoje. Aí um irmão nosso, o compadre Chico Granjeiro (...) que teve uma convivência bem maior, bem de perto com Mestre... um dia nós trabalhando assim no serviço pesado mesmo, de roçado... em dado momento ele me perguntou assim:

‘Luiz, me diz uma coisa, o que você acha que o Mestre é? O quê que ele representa?’

Eu digo:

‘Seu Chico eu não sei lhe dizer não! Assim diretamente... sei bem que ele é um ser espiritualizado de muito valor como Mestre, ensinador... É um ser espiritual habitando aqui entre nós?’

Ele diz:

‘Pois eu te digo!’

(Luiz Mendes) ‘Você me diz!’

(Chico Granjeiro) ‘Te digo e não peço que nem seja confidenciário. O Mestre é Jesus!’

(Luiz Mendes) Eu digo:

‘E é, seu Chico?’

Ele disse:

‘É...O Mestre é Jesus!’

E eu:

‘Tá muito obrigado...’

E a partir dessa afirmação dele, eu fui botei o pé no caminho e fui atrás! Eu digo:

‘Seu Chico me falou que o Mestre é Jesus, eu vou procurar se ele é Jesus mesmo.. habitando entre nós na carne, como eu já fui de outra feita¹²⁶ ou quem sabe de tantas outras vezes !

¹²⁶ Como ele mesmo já tinha encarnado no passado.

Aí botei o pé no caminho e fui atrás, e ainda tô nessa caminhada em busca realmente...Mas eu já posso lhe adiantar que o compadre Chico tem razão! Foi um Jesus! Foi um Jesus! Ele chegou a uma perfeição tal que se cristificou! Quer dizer duas pessoas distintas que viveram tempos diferentes, mas que quer dizer a mesma coisa. Porque o próprio Antônio Gomes que é um dos portadores de um hinário de muito valor! Que é realmente toda uma expressão verdadeira.’ Ele diz que ‘Jesus Cristo veio ao mundo. Terminou o que veio fazer. Entregou ao nosso Mestre’... que é Mestre Irineu ! ‘Ele tem o mesmo poder’.

‘Então ele tendo o mesmo poder de Jesus, o quê, que falta pra ser Jesus? É Jesus mesmo, porque se eu...Por exemplo, tivesse os poderes de Jesus eu também seria Jesus que eu não tenho os mesmos poderes ! Então num é tanto mistério! Num é tanto mistério, num dá nem assim pra se questionar e fazer confusão...’

Então pra mim ele é Jesus!’. (entrevista, 2004, Seringal Fortaleza - AC)

Pelo relato do Sr. Luiz Mendes, é possível notar que o Mestre é percebido inicialmente por ele com “um Jesus”, duas pessoas distintas, ou seja, dois espíritos diferentes. Em seguida, ao avançar na sua compreensão sobre o assunto, baseando-se na narrativa apresentada por um hino do Sr. Antônio Gomes¹²⁷, ele entendeu que o Mestre tinha o mesmo poder de Jesus, ou seja, tinha alcançado a mesma graduação espiritual que Jesus alcançou. Essa idéia está expressa quando o Sr. Luiz Mendes diz: “Ele chegou a uma perfeição tal que se *cristificou*”.

¹²⁷ Hino 30 - Recebemos com amor (recebido pelo Sr. Antônio Gomes)

Recebemos com amor
O que o nosso Pai quiser nos dar
O nosso Mestre dá força
E nós temos que atravessar

Nós devemos reparar
O Filho da Virgem Pura
Que Ele sofreu por nós
Muitos goles de amargura

Todos nós devemos ter
Está consagração
Que Ele foi para o Vosso trono
E deixou o Mestre na missão

A todos nós Ele ensina
Aprender a ter amor
Ter firmeza em Jesus Cristo
Que Ele é o nosso Salvador

Jesus Cristo veio ao mundo
Terminou o que veio fazer
Entregou ao nosso Mestre
Ele tem o mesmo poder

Por fim, ele compreende que Jesus e Irineu foram duas pessoas distintas, mas que “quer dizer a mesma coisa”, que representam uma mesma “coisa”: a presença *crística*. Ao chegar nesse entendimento ele é capaz de afirmar: ele é Jesus!

No entanto, no hino 33 do hinário do Sr. Irineu, intitulado “Papai velho”, a mensagem é bastante explícita. É o momento onde o Sr. Irineu declara que nasceu em Natal, ou seja, revela uma compreensão de si mesmo como sendo uma re-encarnação de Jesus Cristo.

“Papai Velho e Mamãe Velha
Vós me dê o meu bastão
Sou eu, sou eu, sou eu
Com a minha caducação

Até que enfim, até que enfim, até que enfim
Eu recebi o meu bastão
Pude me levantar
Com a minha caducação

Reduzi meu corpo em pó
O meu espírito entre flores
Sou eu, sou eu, sou eu
Filho do Rei de Amor

Mamãe Velha sempre dá
Papai a carinhar
Sou eu, eu sempre digo
Eu nasci em Natal”

Além de revelar a pessoa do Sr. Irineu como Jesus Cristo esse hino se reveste de uma importância especial na medida em que um dos poucos registros visuais do Sr. Irineu, provavelmente a fotografia mais expressiva que o fundador deixou de si mesmo, trata-se de uma imagem que descreve visualmente a mensagem desse hino.

Como é possível perceber, trata-se da imagem do Sr. Irineu com um cajado na mão, descrita pelas palavras do hino “Papai Velho”, cujo título, inclusive também pode ser considerado como uma descrição do próprio Sr. Irineu. Sobre esse hino gostaria de acrescentar a compreensão que encontrei entre vários seguidores sobre o significado da palavra “caducação”, especialmente a explicação do Sr. Sebastião Jacoud, antigo seguidor do Sr. Irineu coletada pelo pesquisador Florestan J. Maia Neto e presente em livro de sua autoria

sobre a religião. “A *caducação não significa senilidade, mas sim a doutrina que Mestre Irineu conseguiu desenvolver com nova roupagem para o novo tempo.*”(NETO, 2003, p. 32)

Tratam-se, portanto, de um hino e de uma foto que falam tanto do Sr. Irineu enquanto Jesus como remetem, na compreensão dos seguidores, à religião e seus ensinamentos. Por tudo o que foi exposto essa foto do Sr. Irineu e a representação simbólica do Cruzeiro, cujo segundo traste representa a volta do Cristo para os adeptos, se tornaram, para os daimistas, os dois símbolos que mais falam da representação do Sr. Irineu como Jesus Cristo.

Já o hino 104 ‘Sexta-feira’, explica de onde teria vindo essa compreensão alcançada pelo Sr. Irineu de si mesmo como Jesus. Diz o hino:

“Sou filho, sou filho,
Sou filho do Poder
A minha Mãe me trouxe aqui
Quem quiser venha aprender

Vou seguindo, vou seguindo
Os passos que Deus me dá
A minha memória divina
Eu tenho que apresentar

A minha Mãe que me ensina
Me diz tudo que eu quiser
Sou filho desta verdade
E meu Pai é São José (...)

Por meio da mensagem do hino é possível perceber que a compreensão de si mesmo como Jesus foi alcançada pelo Sr Irineu através do acesso a sua “memória divina”, conforme mencionei anteriormente, o registro de suas experiências passadas. Ao se reconhecer Jesus Cristo por meio do acesso a sua memória divina, o Sr. Irineu abriu a possibilidade que outros discípulos alcançassem essa compreensão também, destacando-se nesse contexto o reconhecimento do Sr. Sebastião Mota de Melo como São João Batista, entre outras compreensões semelhantes com que tive contato.

Assim, tendo em vista a compreensão compartilhada entre os daimistas de Clara como sendo a Virgem Maria, e do Sr. Irineu como Jesus Cristo, o valor e a magnitude do encontro desses

dois seres ganha uma dimensão mística que suplanta sua expressão enquanto um acontecimento pertinente aos processos iniciáticos xamânicos e passa a ser percebido como um fato inscrito na história cristã. Dessa maneira, após o período iniciático da “dieta” o Sr. Irineu não se torna apenas um xamã iniciado nos mistérios da Ayahuasca, mas adquire a condição de um “predestinado”, de uma pessoa escolhida pela Virgem Maria para receber uma revelação espiritual cristã, em última instância, renasce simbolicamente como Jesus Cristo confirmando a palavra bíblica que anunciou o seu retorno à terra após dois mil anos.

Dessa maneira, na compreensão dos adeptos, a religião Santo Daime nasce e se desenvolve a partir dessa união espiritual entre Clara e o fundador, que passa a ser compreendida como um reencontro de Jesus e Maria na floresta amazônica.

No entanto, segundo Berger (2004, pp. 53-54) a ideiação religiosa se funda na atividade religiosa, relacionando-se a ela de maneira dialética no sentido de que a prática dos rituais tanto transforma e vivifica os fundamentos filosóficos da religião como por eles são afetados. Tendo em vista que esse processo é cultural e historicamente determinado, a prática e a ideiação religiosas participam da dinâmica social e, portanto, a religião se enraíza nas práticas cotidianas. Dessa maneira, tanto os atos religiosos como suas legitimações são compreendidas por Berger como elementos que servem para lembrar os significados encarnados na cultura, restaurando a continuidade entre o presente e o passado, situando as ações das pessoas dentro de uma história que transcende a todos, no sentido de que a ordem significativa da religião pressupõe essa alteridade, esse relacionamento das pessoas com o sagrado. De uma maneira concreta, um ritual consiste, de acordo com Berger de dois elementos primordiais: “coisas” que precisam ser feitas (*dromena*) e “coisas” que precisam ser ditas (*leugomena*) as quais reiteram as verdades essenciais compartilhadas numa religião. No que diz respeito ao Santo Daime, os significados reiterados nos rituais e nos símbolos da religião se referem aos mitos-fundadores da religião especialmente aqueles que falam dos encontro do Sr. Irineu com a Rainha da Floresta.

De maneira mais ampla, considero que a relação próxima do Sr. Irineu com a Rainha é um elemento simbólico fundamental que está presente na constituição dos significados mais importantes do Santo Daime. Tal pode ser percebido, de diversas maneiras, em diferentes elementos que compõe a religião. Tanto nos símbolos, como na organização ritual e na

confeção da bebida há uma divisão entre elementos femininos e masculinos que perpassando toda a religião, de tal maneira que considero que essa separação pode ser compreendida como um princípio que organiza as práticas daimistas, o que remete, em última instância, à polaridade primordial Sr. Irineu/ Rainha da Floresta. Tal fato, apesar de ser observado eventualmente em outros contextos onde a Ayahuasca é consumida, não se constitui num preceito obrigatório e determinante como se apresenta no Santo Daime.

No que diz respeito aos rituais da religião, por exemplo, os homens sempre se separam das mulheres, posicionand-se na parte direita do salão e as mulheres à esquerda, assim permanecendo até o final do ritual. Por outro lado, de modo geral, essa polarização também se faz perceber no cotidiano das comunidades daimistas por meio de uma definição mais acentuada dos papéis das mulheres e dos homens, que se revela, por exemplo, na instituição da saia para as mulheres em quaisquer atividades realizadas na igreja, assim como se manifesta no cotidiano das pessoas. Foi o que pude observar durante minha vivência na Vila Céu do Mapiá, com tarefas distintas para homens e mulheres no dia-a-dia da vila. Por exemplo, as mulheres se encarregam dos serviços e, por exemplo, de cuidar das roupas dos homens, os quais, por sua vez, se responsabilizam pelos serviços externos à residência, do sustento da casa e dos afazeres que necessitem de maior força física.

Por outro lado, os símbolos mais importantes do Santo Daime também são compreendidos pelos seguidores como elementos que falam dessa união do Sr. Irineu/ Jesus com a Rainha da Floresta/ Virgem Maria. Conforme mencionei anteriormente, o Cruzeiro é o principal símbolo da religião Santo Daime. Dentro das igrejas e sedes do Daime, ele sempre está posicionado no centro da mesa do ritual. Dependurado nele, se encontra o Rosário. Enquanto o Cruzeiro representa para os seguidores a presença do Cristo, e para muitos, a segunda vinda do Cristo, o Rosário é uma das mais simbólicas representações da Virgem Maria. De fato, o Rosário é a única representação da Virgem Maria deixada pelo fundador na religião. Tendo em vista que o Sr. Irineu é compreendido como Jesus, conforme analisei anteriormente, o Cruzeiro e o Rosário podem ser considerados um dos símbolos mais importantes do Santo Daime e fala justamente da união do fundador com a Rainha.

Sobre o significado do Cruzeiro acrescento a fala da Sra. Verônica Mans Logo que é uma das seguidoras mais antigas do Sr. Sebastião Mota de Melo a qual acompanhou sua trajetória em direção à floresta e vive atualmente na Vila Céu do Mapiá.

“O cruzeiro do católico tem uma hasta. Pra mim a segunda hasta do Cruzeiro (daimista), significa a ressurreição do Senhor. A nova vida espiritual que ele veio dar pra nós, essa vida espiritual que nós temos dentro na doutrina.(...) Que já não é a cruz que a gente leva, porque o pessoal da cruz já está confirmado. Não é essa cruz que nós levava antigamente não. Agora já tem o Santo Daime e a Santa Maria pra mostrar pra nós que tem outra hasta na cruz que é a hasta da ressurreição. Que a ressurreição não é material. Pode ser até material se a pessoa fizer o esforço. Mas é uma ressurreição espiritual. Isso que significa pra mim a segunda hasta da cruz. (...) E o Cruzeiro ele sempre está no meio. Ele sempre está no meio do nosso trabalho porque ele é o testemunho. Ele existe material e espiritualmente. (...) Então ele é o testemunho de todas as nossas entregas, de todos nossos pecados, de todo nosso valor. De todas as nossas coisas que acontecem na doutrina... o testemunho é ele. Ele representa a Jesus, a verdade de Deus. (...) O Cruzeiro é o hinário do Mestre Irineu” (entrevista, Céu do Mapiá – AM)

Assim por meio da narrativa da Sr. Verônica fica claro que o significado do Cruzeiro tanto fala de Jesus como de uma releitura atual dessa representação como uma ressurreição, um renascimento espiritual e, portanto, uma nova vida que se alcança por meio da religião. Por outro lado, em seu relato a Sra. Verônica também relaciona o Cruzeiro ao hinário do Sr. Irineu que também recebe esse mesmo nome. Para os daimistas, o hinário “O Cruzeiro” traz a mensagem doutrinária mais importante da religião, ou seja, é percebido como o *locus* primordial do *nomos* do Santo Daime. Dentro da religião, é comum que um hinário seja intitulado com o mesmo nome de um hino que faça parte dele, como ocorre no hinário do Sr. Irineu. Esse hino passa, então, a ser percebido como uma palavra que sintetiza a mensagem mais ampla de todo o conjunto de hinos do hinário e se reveste, portanto, de uma importância singular nesse conjunto. Assim, acrescento as palavras do hino “O Cruzeiro” por considerar que elas revelam um pouco mais do significado desse símbolo na religião. Diz o hino:

93 – O Cruzeiro

No Cruzeiro tem rosário
Para quem quiser rezar
Também tem a Santa Luz
Para quem quiser viajar

Vamos todos nós louvar
O Divino Espírito Santo

A Virgem Nossa Senhora
Nos cobrir com o vosso manto

Eu digo é com firmeza
Dentro do meu coração
Vamos todos nós louvar
A Virgem da Conceição

A Virgem da Conceição
É a nossa protetora
É quem nos dá vida e saúde
E é a nossa defensora

Vamos todos meus irmãos
Vamos cantar com amor
Vamos todos nós louvar
A Jesus Cristo Redentor

Jesus Cristo Redentor
Filho da Virgem Maria
É quem nos dá a Santa Luz
E o nosso pão de cada dia

Como se pode perceber, toda mensagem do hino fala de Jesus e Maria. Por outro lado, logo na primeira estrofe ainda há uma referência explícita aos símbolos do Cruzeiro e do Rosário, fato que reforça a compreensão desses dois elementos como representações de Jesus e Maria que, por sua vez, também se remete, na compreensão dos seguidores à união do Sr. Irineu com a Rainha da Floresta.



Figura 49: Cruzeiro e Rosário – Igreja Céu do Planalto, Brasília

(Lou Gold, Brasília, 2004)

Outro símbolo fundamental para os daimistas é a Estrela, nome pelo qual os adeptos se referem ao distintivo que é usado pelas pessoas que se associam à religião. A Estrela é entregue ao novo associado por meio de uma cerimônia simples chamada Fardamento¹²⁸, quando o novo daimista, portando a farda de gala da religião, ao longo de um hinário oficial, recebe a Estrela e, passa, a partir de então, a fazer parte do quadro de associados da religião.

Segundo a Sra. Percília, até o final da década de 50, os participantes da religião recebiam várias insígnias, que eram pequenas estrelas, variando em número de acordo com a patente outorgada pelo Sr. Irineu, que iam de Cabo a General, de acordo com o merecimento que ele julgava que a pessoa tinha em suas conquistas espirituais. Considero que a instituição dessas patentes aponta para a influência da trajetória de vida do Sr. Irineu na formação da religião, por meio de sua participação em diversas corporações militares e afins. Também remete ao quadro histórico nacional, ao imaginário militarista difundido entre o período do Estado Novo, na década de 50 e ainda durante a instauração da ditadura militar a partir de 1964. Além disso, os seguidores também me relataram que o motivo que fez com que o Sr. Irineu abolisse as patentes foi o fato de que as pessoas estavam usando essas insígnias para se engrandecer, sentido contrário ao merecimento espiritual ao qual se referiam. No entanto, considero que essa mudança também pode ter ocorrido a partir de uma evolução na compreensão do Sr. Irineu sobre a própria religião.

¹²⁸ Nos momentos iniciais da formação da religião não havia uma cerimônia/momento específica para o fardamento. Após participar de três trabalhos ingerindo o Daime, o visitante era convidado a se associar à religião.



Figura 50: Sr. Alfredo Gregório de Melo portando a “Rosa”, um dos primeiros distintivos daimistas

(Luís Mendes do Nascimento, Rio Branco, 1992)



Figura 51: Estrela

(Juliana Pereira Pena, 2007)

Mais tarde, por volta de 1958, o Sr. Irineu fez algumas modificações nos uniformes daimistas, instituindo um novo distintivo em substituição às insígnias, que era uma Rosa, feita de papelão e pano verde, também chamada de Medalha. Tal símbolo vigorou até o final da década de 60 e significava, conforme relatou a Sra. Dalvina Corrente, antiga seguidora da religião, “o símbolo do sol”. Outros relatos ainda acrescentam que a Rosa/ Medalha também tinha o sentido de ingresso no Estado Maior¹²⁹, entendido como o conjunto dos fardados da religião. Inicialmente, por volta da década de 60, o ingresso no “Estado Maior” era uma expressão que designava o Fardamento, ou seja, a associação das pessoas à religião ou, também, o momento onde, com a maioridade civil, um jovem recebia o seu distintivo oficial. Tendo em vista o fato de que a expressão “Estado Maior” é comum às Forças Armadas, onde se refere ao mais alto comando militar, considero que sua utilização no Santo Daime aponta para mais uma influência do imaginário militar na constituição da religião. Atualmente, o “Estado Maior” é um conceito que representa, primordialmente, um estado de perfeição espiritual e moral a ser alcançado e vivenciado pela pessoa dentro da religião. Um significado

¹²⁹ A única referência que o fundador deixou sobre o significado da expressão Estado Maior encontra-se num Decreto de Serviço que ele repassou aos seus seguidores em 1970 o qual é lido, na atualidade, durante as sessões de Concentração, o qual diz:

construído por meio, principalmente, das palavras do Sr. Irineu constantes no “Decreto de Serviço para o ano de 1970” - única instrução formalmente deixada pelo fundador, o qual é lido durante as sessões de Concentração.

“O Presidente do Centro de Irradiação Mental "Luz Divina", senhor Raimundo Irineu Serra, usando as suas atribuições legais, decreta:

Estado Maior, ficam definitivamente obrigados os membros desta casa, a manter o acatamento e a paz da mesma, normalizando assim a sinceridade e o respeito para com o seu próximo.

Dentro do Estado Maior, não pode haver intrigas, ódio, desentendimentos, por mais insignificante que seja. Todos que tomam esta santa bebida, não só devem procurar ver belezas, primores e sim, corrigir os seus defeitos; formando assim, o aperfeiçoamento da sua própria personalidade, para ingressar neste batalhão e seguir nesta linha. Se assim fizerem, poderão dizer: sou irmão.

Dentro desta igualdade, todos terão o mesmo direito. Em caso de doenças será expressamente designada uma comissão em benefício do irmão necessitado.”(CEFLURIS. Santo Daime. Normas de ritual. 1997, pp. 19-20)

No entanto, foi apenas próximo à data do seu falecimento em 1971, que o Sr. Irineu instituiu o distintivo da Estrela, conforme esse símbolo se apresenta na atualidade.¹³⁰ Essa Estrela representa o ingresso da pessoa na religião e também no Estado Maior, comprometendo-se a seguir as instruções recebidas na Doutrina. Essa Estrela é uma representação da Estrela de Davi, também conhecida como Selo de Salomão, feita geralmente de latão, onde se encontra inscrita uma representação de uma lua nova e uma águia em ponto de vôo ou, sob outro ângulo, que aparenta estar pousando na lua. O mesmo símbolo formado pela águia e a lua nova também está presente na bandeira deixada pelo Sr. Irineu, inscritas em branco sobre um fundo verde, o que revela a importância desses signos no contexto da religião.

¹³⁰ Na farda oficial feminina ainda permanece, na atualidade, além da Estrela, a representação de uma pequena rosa para as mulheres ou uma palma, no caso das moças. Na minha compreensão, tal símbolo tanto se remete à primeira rosa instituída pelo fundador, como representa a essência feminina.



Figura 52: Bandeira do Santo Daimé conforme instituída pelo Sr. Irineu

(Florestan J. Maia Neto, 2003)

Após o falecimento do fundador também observou-se, no âmbito das igrejas daimistas filiadas ao CEFLURIS, a substituição da águia pelo sol, o que além de falar do processo de ressignificação inerente à existência social da religião, também associa a águia à imagem do sol. A importância da Estrela para os seguidores revela-se nas palavras da Sra. Maria Nogueira, na época dessa pesquisa, a mulher mais idosa da Vila Céu do Mapiá:

“A Estrela é um emblema que veio do céu pra ele (Sr. Irineu). Aí ele deu pros irmãos dele. Ah, a estrela tem muito valor. É o valor maior que tem na farda. Tudo é amor. Tudo é um puro amor. A lua dá força à terra criadora. E o sol ilumina. É ouro puro.”

Assim, na compreensão dos seguidores, a Estrela é o símbolo mais importante que o filiado à religião usa durante o ritual. Por outro lado, sua origem tanto é percebida como divina, pois “veio do céu”, como o seu significado é um resumo das qualidades presentes nos símbolos que a compoem.

Já a compreensão da Sra. Verônica Mans Logo associa a imagem da estrela ao aperfeiçoamento e ao valor de cada pessoa: “A estrela significa o brilho que cada um adquire na sua vida, na sua entrega, no seu valor. O brilho que a pessoa tem como um ser dentro do firmamento. Em cima da terra dentro do firmamento. (...) É a luz de cada um”.. Sobre o significado da águia e da lua, acrescenta:

“A lua representa pra mim a mãe, o poder da mulher, e a águia representa... A águia é um pássaro que só vive na altura, só no sol. Voa nas alturas. Então representa a altura da verdade divinal. O rei dos pássaros, a rainha dos pássaros.” (entrevista, junho/ 2003, Céu do Mapiá – AM)

Por meio da compreensão da existência de um “rememoramento”, de uma reiteração dos mitos-fundadores nos símbolos da religião, gostaria de acrescentar à contribuição da Sra. Verônica, que a lua pode ser entendida como uma representação da Virgem Maria, a qual, inclusive, em alguns relatos, teria feito sua aparição pela primeira vez no período da lua nova. Por outro lado, sobre o significado da águia, consta um relato do Sr. Francisco Granjeiro, já falecido na ocasião dessa pesquisa, que rememora uma conversa que teve com o Sr. Irineu sobre o significado da águia. A narrativa, coletada por Florestan (2003), descreve as palavras do Sr. Francisco Granjeiro ao ver a bandeira da religião:

“ - Mestre, o que significa a águia em cima da lua?

O Mestre respondeu:

- Chico, tira o acento agudo da águia e veja o que dá! (a guia).”

Assim, por meio das palavras do Sr. Irineu, formou-se na religião a compreensão da águia como um símbolo “d’a guia”, imagem normalmente associada à Virgem Maria. No entanto, venho propor outra leitura sobre o símbolo da águia, como uma representação do Sr. Irineu, como guia, como Mestre e tudo o que ele representa para os seus discípulos, conforme analiso na última parte desse capítulo. Essa idéia está presente, por exemplo, nas palavras da Sra. Percília Matos da Silva, que mesmo não reconhecendo a águia diretamente como o Sr. Irineu considera que “a águia significa um guia de luz” (entrevista, julho/ 2003, Rio Branco – AC)

Alicerço essa compreensão, pelo entendimento de que os símbolos da religião, assim como outros fundamentos doutrinários que serão analisados a seguir, rememoram a união do Sr. Irineu com a Virgem Maria, reiterando visualmente esse acontecimento e reafirmando o seu significado de diferentes maneiras para os seguidores.

Por outro lado, também fundamento essa compreensão por meio da teia de significados construída pelos mitos-fundadores da religião. Conforme analisei na seção anterior, em

algumas narrativas que descrevem a primeira aparição da Virgem Maria, ela é descrita com um laranja na cabeça, compreendida pelos seguidores como a “Chave da Huasca”, o mundo. Enfim, um oferecimento que a Rainha traz para o fundador. No entanto, uma outra narrativa sobre esse mesmo fato, oferecida pelo Sr. Francisco Granjeiro, descreve que, ao aparecer para o Sr. Irineu: “*Ela (a Rainha) estava sentada no meio da lua e trazia na cabeça uma águia em ponto de vôo*”. (GOULART, 1996, p. 59). Assim, como a laranja representa para os seguidores uma dádiva oferecida pela Virgem Maria ao Sr. Irineu, também percebo a águia como um outro oferecimento feito pela Rainha ao fundador.

No entanto, também fundamento a compreensão da águia como um símbolo que expressa sua condição de líder espiritual, a partir do entendimento da antropóloga Sandra Goulart, (*idem*), que foi quem recolheu e analisou inicialmente a narrativa do Sr. Francisco Granjeiro, apresentada anteriormente. Segundo Goulart, mediante compreensão também presente em Eliade (1960):

“a águia (...) é sabidamente uma ave ligada ao xamanismo, do siberiano ao das pradarias americanas. Ela remete às viagens extáticas, aos denominados vôos xamânicos, os quais possibilitam ao neófito entrar em contato com o mundo espiritual, bem como adquirir e ampliar seus poderes. (...). Com efeito, viagens e vôos pelo mundo parecem estar intrinsecamente ligados ao comando do mundo. Dessa maneira, a ‘Senhora’ que faz o Mestre viajar é a mesma que dá a ele a liderança do globo terrestre. Na verdade, é através das viagens que a Virgem escolhe o seu líder, só aquele que ela guia durante os ‘vôos’ receberá o comando. A questão é circular. As viagens pelo mundo levam ao domínio do mundo, e o domínio do mundo implica aquelas viagens.” (GOULART, 1996, pp-60-61)

Assim, através das informações oferecidas por Goulart e da teia de significados construída pelos mitos-fundadores, considero que a águia represente a mestria alcançada pelo Sr. Irineu com a Ayahuasca, sua liderança espiritual, sua condição de guia de seus discípulos dentro da religião e em suas viagens extáticas com o Santo Daime. Mas, também como revela Goulart (1996), trata-se de uma questão circular. Nesse sentido, considero que seja possível perceber a águia e a lua como elementos que, inclusive, falam da dinâmica do relacionamento entre o Sr. Irineu e a Virgem Maria, demonstrando a existência de uma simbiose dialética entre os dois.¹³¹

¹³¹ Ao longo de minha vivência na religião tive a oportunidade de participar de uma cerimônia da Igreja Nativa Norte-Americana (NAC) na Vila Céu do Mapiá no ano de 2000. O ritual foi realizado em um “Tipi”, uma

Além da Estrela, as pessoas que se associam ao Santo Daime passam a utilizar um fardamento ritual conhecido como “farda”¹³². A farda é um dos símbolos mais importantes da religião que distingue os adeptos dos visitantes. Sua importância pode ser percebida, por exemplo, no nome da cerimônia de ingresso na religião: Fardamento.

Para os adeptos, a farda é um símbolo de compromisso, como pode ser percebido nas palavras da Sra. Verônica Mans Logo. *“A farda representa o serviço (trabalho espiritual). O serviço da pessoa (...) De uma pessoa que está tratando de limpar, de purificar, de apresentar isso perante a Jesus, perante a humanidade toda.”* (entrevista, junho/ 2004, Céu do Mapiá – AM) Estas palavras ilustram muito bem o que a farda representa para os adeptos: o compromisso com a religião como trabalho de auto-aperfeiçoamento, que se executa ao longo dos rituais, um elemento que apresenta esses significados para o mundo. Há dois tipos de fardamento, usados de acordo com o tipo de trabalho: a farda azul – usada nos trabalhos de Concentração, Missas e pequenos Hinários e a farda branca – considerada o “fardamento de gala” - para nos dias de trabalho oficial, geralmente Hinários longos que duram toda uma noite, realizados em louvor aos Santos. É quando se bebe o Daime e se executa uma longa sequência de hinos,

construção típica dos povos nativos norte-americanos, semelhante a uma oca indígena porém feita de pano. Em seu interior, durante toda a prática quando se consumiu o cacto Peiote, havia uma fogueira acesa. Por meio da manipulação das cinzas e brasas, no final da cerimônia a pessoa encarregada da manipulação do fogo fez um desenho de um pássaro, o “Peiote Water Bird” (figura abaixo), como é conhecido esse pássaro considerado sagrado nessa cultura. Essa representação, por sua vez, era ladeada por um outro símbolo semelhante ao da lua nova. Um participante dessa igreja ainda me informou que a palavra água na designação desse pássaro se refere também à água presente no interior do Peiote. Assim, sem me aprofundar nessas similaridades, acrescento essas informações no intuito de registrar possíveis continuidades culturais que podem ser analisadas entre diferentes tradições que fazem a utilização ritualizada de substâncias psicoativas assim como sugerir, ainda, que o significado da águia presente na Estrela daimista também possa ser uma referência à linhagem de conhecimentos ancestrais da Ayahuasca.



(Fonte: <http://nac-art.com/images/PeyBirdArt.gif>, acessado em agosto de 2007)

¹³² Alguns pesquisadores como o antropólogo Fernando de La Rocque Coutro (1989) sugerem que a designação dessa vestimenta como farda seja decorrente da participação do Sr. Irineu em organizações militares. No entanto, apesar de perceber tal influência cultural na formação da religião, gostaria de contribuir com esta questão mencionando que a designação da vestimenta ritual daimista como farda pode ser uma herança cultural maranhense, onde as roupas usadas tanto em festas folclóricas como religiosas são chamadas de “fardamentos”, ou mais simplesmente de “fardas”.

acompanhada de instrumentos e da execução do bailado pelos participantes, conforme descrito anteriormente no capítulo 2.

A “farda azul”, para as mulheres, é composta por uma saia plissada azul marinho, camisa de manga curta branca, com o emblema CRF gravado no bolso e gravata borboleta azul marinho. Os homens, compõem sua farda com calça azul marinho, camisa de manga comprida branca, gravata azul marinho e a Estrela. Como pode ser percebido, existe uma grande semelhança entre a farda azul e um uniforme escolar antigo, bastante formal. Considero que esse fardamento expresse uma visão comum que os daimistas têm sobre religião, percebendo-a como escola. Por outro lado, a farda azul confere aos rituais um caráter de aprendizado, que pode apontar, inclusive, para uma influência da própria cultura acreana na constituição da religião. A narrativa do Sr. José das Neves, um dos primeiros discípulos do Sr. Irineu, fala dessa representação da religião como uma escola. *“O nosso trabalho começou como uma aula. Ajunta quatro, cinco meninos, faz uma sala de aula e vai ensinando e vai chegando mais crianças. Chegam os ensinamentos a cada dia que passa, o professor vai indicando como é, o aluno vai aprendendo a carta do ABC”*.¹³³ Por outro lado, já na década de 60, foi instituída a “Escola Cruzeiro”, que funcionava inicialmente na própria Sede erguida pelo Sr. Irineu no Alto Santo e atendia as pessoas da região com turmas de primeira a quarta série. Este dado remete a uma possível influência cultural, que determinou para a escolha do modelo da farda azul atual.

¹³³ Fonte: Relato coletado pelo Sr. Jairo Carioca e constante no site <http://www.mestreirineu.org/jairo.htm> Em 29 abril 2005.



Figura 53: Alunas do ginásio em Rio Branco por volta da década de 50

(Fonte: BEZERRA, Maria José. **Álbum cidade de Rio Branco**: A marca de um tempo: história, povo e cultura. Rio Branco: Universidade Federal do Acre, 1993. p.51)



Figura 54: Farda “azul” feminina

(Lou Gold, Brasília, 2006)

Por sua vez, a “farda branca” apresenta-se como símbolo que remete à união primordial do Sr. Irineu com a Rainha. O fardamento masculino é composto de terno e camisa brancos e gravata azul marinho. O terno acompanhado da gravata é uma roupa masculina formal, que expressa, por exemplo, sobriedade. Já o fardamento feminino alia saia plissada e camisa de manga comprida brancas, acompanhadas de um saiote e uma faixa verde-bandeira que cruza o peito e que na altura do ombro é acompanhada por fitas coloridas, conhecidas como “alegrias”¹³⁴. Ao longo da faixa peitoral, ainda figuram a estrela e a rosa. Na cabeça, as mulheres levam uma coroa, o qual considero que seja o elemento que fale mais diretamente da representação da Rainha na farda feminina.

¹³⁴ Inicialmente as alegrias também faziam parte do fardamento masculino. No início da década de 70 esse adereço foi excluído da farda dos homens, permanecendo, apenas, para as mulheres.



Figura 55: Farda oficial feminina

(Fonte: Museu da Borracha, Rio Branco, 2004)



Figura 56: Farda oficial masculina

(Fonte: Museu da Borracha, Rio Branco, 2004)



Figura 57: Moradoras da Vila Céu do Mapiá com farda oficial e coroa.

(Isabela Oliveira, Céu do Mapiá, 2004)

Sobre o tema das fardas utilizadas na religião, ainda gostaria de acrescentar algumas informações históricas que demonstram que, apesar de esses símbolos serem percebidos como fruto de orientações espirituais recebidas pelo Sr. Irineu da Rainha da Floresta, sua constituição remete a diferentes influências culturais e revelam a religião como histórica, constituída em um tempo e espaço determinados.

Segundo a Sra. Percília os fardamentos atuais do Santo Daime só foram implementados após a única viagem feita pelo Sr. Irineu à sua terra natal, por volta de 1957. Segundo essa senhora, as primeiras fardas da religião se assemelhavam a uniformes de marinheiros, das quais, o único elemento que permaneceu no segundo fardamento foi a sigla CRF, a qual se remete também, por sua vez, aos primeiros trabalhos realizados pelo Sr. Irineu no Círculo de Regeneração e Fé na cidade de Brasília ainda na década de 10. Sobre essas primeiras fardas, existe apenas um único registro visual, que acrescento a título de exemplo, adicionando à informação de que também existiam duas fardas diferentes nesse momento: uma branca e outra azul, sendo uma o inverso da outra¹³⁵.

¹³⁵ Sobre esse primeiro fardamento, vale lembrar que, na pesquisa de campo que realizei no Maranhão, fui informada pela Sra. Zelinda Lima de um festejo popular chamado “Marujada” na região de São Luís, já extinto

Buscando permanências da cultura maranhense no Santo Daime os pesquisadores Beatriz Labate e Gustavo Pacheco (2004, pp. 303-344) encontram uma grande semelhança entre o fardamento atual do Santo Daime e aquele usado pelos participantes do Baile de São Gonçalo (como pode ser percebido pela foto em anexo) - festejo popular de origem portuguesa bastante difundido na região da Baixada Maranhense desde meados do século XIX. Durante minha pesquisa de campo, tive a oportunidade de conhecer alguns bailantes da festa, assim como pude perceber a permanência dessa prática entre familiares do Sr. Irineu. O Sr. Geraldo Serra, primo do Sr. Irineu que mora na cidade de Penalva, o qual, no momento da pesquisa, maio de 2006, me revelou que tinha feito uma promessa de realizar um baile em louvor a São Gonçalo como “pagamento de promessa”, ou seja, por ter alcançado uma graça pessoal pela intercessão desse santo. Nesse sentido, concordo com Pacheco e Labate (2004) que a incorporação da farda branca, nos moldes atuais da religião, se revela como uma influência da cultura maranhense e aponta para a religião enquanto uma construção social inserida na dinâmica cultural e histórica de seu tempo. Por outro lado, esse símbolo também expressa os sentidos presentes no *nomos* da religião.



Figura 58: Bailante da Dança de São Gonçalo junto ao Sr. Daniel Serra, sobrinho do Sr. Irineu

(Isabela Oliveira, São Vicente Férrer, 2006)

Assim, percebo no desenvolvimento do Santo Daime influências culturais diversas, que são reinterpretadas na religião à luz do imaginário e dos mitos-fundadores do grupo. Nesse

no momento da pesquisa (2007). Não tive acesso a registros visuais, apenas a descrição que me foi feita por essa senhora, mas cuja existência gostaria de deixar registrada no sentido de orientar futuros pesquisadores sobre uma possível influência da cultura maranhense na constituição do primeiro fardamento da religião Santo Daime.

processo, os seguidores deixam de perceber as influências culturais que estiveram presentes na formação do Santo Daime e os significados constituídos nesse processo passam a ser entendidos por eles como um acontecimento auto-referente, ou seja, que se explica apenas pelo *nomos* da religião. Tal pode ser percebido quando os adeptos da religião se referem ao surgimento dos símbolos e dos preceitos doutrinários do grupo como sendo fruto, apenas, de orientações recebidas pelo Sr. Irineu da Rainha. Por outro lado, esse fato também revela a importância da oralidade na construção do ordenamento significativo da religião e de suas práticas como aponta para a dimensão alienante presente nesse processo que encobre a dimensão histórico-social que fundamenta a constiuição da religião.

Acrescentando a essa questão trago a compreensão do sociólogo Peter Berger (2004) sobre a importância dos rituais e dos símbolos como instrumentos de rememoração.

“Os homens esquecem. Precisam, por isso, que se lhes refresque constantemente a memória. Aliás, pode-se alegar que um dos mais antigos e importantes pré-requisitos para o estabelecimento da cultura é a instituição desses ‘lembretes’ (...). O ritual religioso tem sido um instrumento decisivo desse processo de ‘rememoração’. Repetidas vezes ‘torna presente’ aos que nele tomam parte as fundamentais definições da realidade e suas apropriadas legitimações”. (BERGER, 2004, p. 53),

Dessa maneira, considero que a presença de diferentes representações da união do Sr. Irineu e da Rainha em vários elementos constitutivos da religião, podem ser entendidos como ‘lembretes’, maneiras de tornar presentes, vivos na memória dos seguidores, os sentidos compartilhados pelo grupo. Assim, os sentidos construídos no diálogo constante com a teia de significados formada pelas narrativas orais do grupo são reiterados por meio de ritos, símbolos e preceitos doutrinários. Especialmente no que diz respeito a esse estudo com o conjunto dos mitos-fundadores da religião, reconstruindo as primeiras experiências do Sr. Irineu com a Ayahuasca tanto no contexto nativo como, em especial, narrando o seu encontro com a Rainha da Floresta, gostaria de acrescentar uma análise sobre a confecção do Santo Daime.

Dentro da religião o único trabalho em que os adeptos não utilizam o seu fardamento é durante o Feitio, como os seguidores se referem ao ritual de confecção do Santo Daime. No entanto, mantém-se a prescrição de saias e blusas com manga para as mulheres e calça

comprida e camisa com manga para os homens. Além disso, a divisão do trabalho é bastante definida, não sendo permitida a presença de mulheres na fornalha, local onde se dá a decocção da bebida. Por outro lado, a participação das mulheres no seu período menstrual restringe-se à cozinha, sendo facultado às mesmas a coleta e a limpeza das folhas, trabalhos femininos, apenas 3 dias após as regras, uma prescrição que pode remeter a uma influência da cultura indígena onde se sabe que existem diversas prescrições negativas às mulheres no seu período menstrual em diferentes etnias.

De fato toda a confecção da bebida se tornou, no contexto da religião, uma prática ritualizada onde se bebe o Daime para produzi-lo e se associam significados espirituais e psicológicos às diferentes etapas de sua produção. A importância do Feitio e sua caracterização enquanto um trabalho espiritual pode ser percebidas na descrição do mesmo que consta nas Normas de Ritual do CEFLURIS, distribuída para os seus filiados.

“O Feitio do Santo Daime é um dos principais trabalhos da nossa Doutrina. Porque, além do feitio material da nossa bebida sacramental, ele é também uma verdadeira alquimia espiritual.

Por outro lado, deve representar sempre um ponto de encontro e união de todos os seguimentos da Irmandade em prol da realização do Santo Daime.

A característica principal de um Feitio é que o trabalho espiritual interior e a miração se superpõe ao intenso trabalho físico e mental”. (1997, p. 27)

Por outro lado, as palavras da Sra. Adália de Castro Granjeiro falam da atitude interior e do silêncio necessário a produção do Daime

“A gente tem que tá com o pensamento sadio, o pensamento bom fazendo aquele trabalho, não tá pensando coisa à toa. Tem que estar com o pensamento bom. Se puder estar rezando Pai-nosso. Rezando tipo assim quando você está numa Concentração. Quando toma o Daime pra concentração você fica ali, só fazendo os seus rogos, os seus pedidos. (...) Tipo uma concentração com o pensamento.” (entrevista, maio/ 2007)

Assim, é possível perceber que a confecção do Daime passou a ser uma ação ritualizada, considerada tanto como um trabalho material que congrega os esforços da irmandade daimista, como também percebida como um trabalho espiritual e visionário para o qual se faz necessário o silêncio além de uma atitude interna de concentração e devoção. Dessa maneira,

o feitio do Daime é entendido pelos adeptos como uma prática que envolve a realização de várias etapas físicas sendo cada qual, por sua vez, investida de um significado simbólico que se descortina para os adeptos da religião de diferentes maneiras.

De um modo geral, o Feitio começa com a coleta do Jagube feita pelos homens, que se encarregam de todo o tratamento do cipó. Uma das condições mais importantes para a participação no Feitio é a manutenção rigorosa do período da dieta, de abstinência sexual antes, durante e depois de todo o trabalho de confecção da bebida que pode durar muitos dias dependendo da dificuldade de acesso ao material a ser coletado e da quantidade de trabalho envolvida na sua manipulação.

Depois de coletado, o Jagube é cortado em pedaços de tamanhos iguais de aproximadamente 30 cm e então é feita uma limpeza no cipó, raspando-se as impurezas presentes na sua parte exterior. Em seguida, inicia-se a *bateção*, como é chamado o processo de maceração do cipó. De um modo geral a bateção começa de madrugada, antes do sol raiar. Doze homens se reúnem com uma pesada marreta de madeira ao longo de duas fileiras de seis tocos de madeira e maceram o cipó com batidas ritmadas, cantando alguns hinos no mesmo ritmo das batidas. Um alimento comum que acompanha a bateção é a macaxeira cozida, ou mandioca, que pode ser acompanhada de um chá como o de cidreira, por exemplo.



Figura 59: “Raspação” do cipó
(Isabela Oliveira, Céu do Mapiá, 2004)



Figura 60: Maceração do cipó
(Lou Gold, Estorrões, 2003)

Para os daimistas todo o cuidado com o cipó se investe de grande simbolismo. Alguns seguidores com quem conversei informalmente revelaram-me, por exemplo, que o motivo de

serem apenas doze pessoas na bateção é porque tal seria o número de apóstolos que acompanhou o Cristo. Outros significados associados às diferentes etapas do Feitio podem ser percebidos nas palavras do Sr. Alex Polari de Alverga, seguidor da religião desde a década de 80, e atual Diretor de Comunicação do CEFLURIS. A narrativa a seguir consta de um livro editado pelo Sr. Alex sobre a religião.

“Colocamos em cima do toco, para ser surrada, toda a nossa parte negativa sobre a qual meditamos e auto-analisamos durante a *raspação*.”

Ao nascer no dia, o vegetal sagrado será macerado, reduzido a fiapos fibrosos e um pó fino. A matéria foi sacrificada em prol de uma transmutação. E a quebra do ego foi realizada não de uma forma metafórica como em outras iniciações, mas por meio das marretas. Ao peso do seu impacto, desfibrou-se o nosso ser cipó, em cima do toco.” (ALVERGA, 1992, p. 165)

Nas palavras do Sr. Alex a maceração do cipó se associa a um trabalho interior de autoconhecimento que fala da dissolução do ego e da transformação da personalidade. Nesse sentido, é possível perceber que, dentro da religião, por meio do processo de ressignificação, a produção da bebida passou a ser percebida como uma prática de autoconhecimento. Este sentido fala, de maneira mais ampla, de uma transformação na dinâmica social de utilização da Ayahuasca, como proposto por Frenopoulo (2005), que deixa de ser percebida como um veículo de interação social, entre outros sentidos associados à mesma, para se tornar um caminho de autoconhecimento.

Enquanto os homens cuidam do cipó, as mulheres se encarregam das folhas, seja colhendo-as ou limpando as folhas que foram previamente colhidas pelos homens. A limpeza consiste em se pegar cada uma das folhas colhidas e retirar os pedaços queimados, separar as folhas velhas ou muito novas, que ainda não estejam maduras, limpar teias de aranhas e retirar o musgo e pequenos insetos que estejam colados nelas. Nesse processo as folhas vão sendo organizadas nas mãos das mulheres e separa-se o material em condições de entrar na confecção do Daime. A medida em que as mulheres vão limpando as folhas, ou “catando” como os daimistas costumam se referir a esse procedimento, é comum que as mulheres cantem alguns hinos, uma prática também comum nas atividades masculinas.



Figura 61: Limeza ou “catação” das folhas

(Isabela Oliveira, Céu do Mapiá, 2004)

Quando já existe quantidade suficiente de cipó macerado e de folha inicia-se o processo do cozimento da bebida, conhecido como *apuração*, pelo fato de que ao longo do processo de decocção a bebida se torna cada vez mais concentrada, mais apurada. Camadas de folha e cipó se intercalam em grandes panelas. No tempo do Sr. Irineu eram apenas 3 camadas: cipó, folha e cipó. Com o passar do tempo outras técnicas de preparo foram desenvolvidas no sentido de se fazer o maior aproveitamento possível do material cada vez mais escasso. Atualmente é comum que sejam adicionadas 7 camadas de folha e cipó no preparo da bebida. Depois se adiciona a água e as panelas vão para o fogo o qual, de um modo geral, provém de toras de madeira. Sobre esse momento, o Sr. Alex Polari de Alverga acrescenta. *“Costuma-se dizer que, quando as enormes panelas vão para o fogo, todas as questões, todos os problemas estarão sendo cozinhados e apurados dentro delas, com vistas a serem transmutados e resolvidos”*. (ALVERGA, 1992, p.158)



Figura 62: Cozimento do Daime

(Isabela Oliveira, Céu do Mapiá, 2004)



Figura 63: Casa de Feito no Estorrões

(Lou Gold, Céu do Juruá, 2003)

Por sua vez, a narrativa do Sr. Edson Araújo da Silva, seguidor da religião desde a década de 60, fala do momento em que o Daime fica pronto.

“Quando é pra tirar ele no ponto do Daime mesmo, ele mesmo dá o toque pro responsável que tá apurando aquela bebida. O Santo Daime, ele mesmo dá o toque pra gente, que tá pronto pra sair da panela. (...)”

Isabela - E como é isso?

Seu Edson – É (risos) pelo assim... Ele chega na gente assim e dá o conhecimento. Dá um toque assim pra mim, como eu tô conversando com a senhora. Em mim mesmo, chega olhar dentro dele (na panela), olhar e ele dizer pra mim e eu dizer mesmo: ‘tá pronto’. Aí eu mando tirar a panela.

Isabela - O senhor é feitor?

Seu Edson – Só preparo a panela né. Feitor mesmo, quem faz mesmo é o Mestre Irineu. Agora nós somos apenas o instrumento pra ele pra dar ponto à bebida, pra todos nós tomar.” (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

Por tudo que foi exposto, é possível perceber que o Feitio tornou-se uma prática ritualizada onde os seguidores da religião os quais encontram um sentido espiritual e psicológico na sua realização que, por sua vez, também sustenta a sua compreensão da bebida enquanto veículo sagrado e sacramental ao mesmo tempo em que condiciona a sua qualidade.

Por outro lado, por meio das palavras do Sr. Edson é também possível perceber que existe entre os seguidores da religião uma compreensão de que o Daime é um ser vivo, capaz de “dar um toque” àquele que está fazendo a bebida, assim como há também o entendimento de que o Sr. Irineu continua vivo e, inclusive, também responsável pelo ponto do Daime.

A partir da consideração feita pelo Sr. Edson sobre o Daime como um ser vivo, gostaria de analisar a importância dos mitos-fundadores na constituição do significado atual da bebida Santo Daime, continuando a traçar o caminho da resignificação da Ayahuasca na religião até o seu sentido atual de veículo sacramental eucarístico.

Apesar da Ayahuasca ser uma bebida milenar, com uma composição semelhante nos diversos contextos onde ela é usada, os significados associados a ela e ao material que a compõe variam de acordo com a mitologia de cada conjunto de usuários.

No que diz respeito ao Santo Daime, associa-se ao cipó a idéia de que ele representa o princípio masculino, seja o elemento que confere a força psicoativa da bebida. Por outro lado, a folha se liga ao princípio feminino e é percebida pelos seguidores como sendo a responsável pela “luz”, pelos aspectos visionários da experiência com a bebida. Tais significados são compartilhados por outras pessoas que consomem a bebida como pude perceber por meio da minha vivência em diferentes “grupos ayahuasqueiros”.

No entanto, dentro do Santo Daime, a união do cipó e da folha adquiriram um significado muito mais amplo, que remete à união espiritual do Sr. Irineu com a Virgem Maria, assim como descortinando um conjunto de representações sobre o significado do cipó, da folha e da bebida como um todo. Mostra, enfim, a importância dos mitos-fundadores da religião na configuração dos sentidos compartilhados na religião.

Historicamente, durante as primeiras experiências visionárias do Sr. Irineu na floresta até a década de 30, a bebida ainda era chamada de Ayahuasca, ou Huasca, corruptela da palavra original. Por sua vez, o cipó era designado, Mariri e a folha, Chacrona ou Mescla. Foi a partir da evolução da compreensão do Sr. Irineu sobre a Ayahuasca e de suas vivências culturais que se deu a elaboração dos novos nomes dos componentes da bebida. Então, a folha foi

rebatizada como Rainha, o cipó foi designado Jagube e a bebida recebeu o nome de Daime. Sobre a relação do cipó e da folha com os princípios masculinos e femininos e o batismo da folha como Rainha acrescento o relato do Sr. Paulo Serra, filho adotivo do Sr. Irineu em resposta a pergunta: *“Como é que a folha passou a ser chamada de Rainha?”*

“Por causa da força que ela dá no Daime. Então passou começou a chamar de Rainha. Aí teve uma pessoa... eu não sei se foi o seu João Pereira ou se foi o Joaquim de Tamandaré que disse:

- Mestre o chá só do cipó não fica bom não?

Aí ele (o Sr. Irineu) disse:

– Não. Tem que ter a força do pai e da mãe. O pai é o Jagube e a mãe é a folha. A folha é a Rainha, Rainha é mãe. (...)

Isabela – E de onde o senhor acha que veio o nome Rainha?

Paulo Serra – *Veio da parte espiritual dele com ele. (...) que ele chamava mais é ‘a folha’.*” (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

Assim, o relato do Sr. Paulo confirma a idéia de que no Daime estão presentes os princípios masculino, associado em sua narrativa, ao pai e o feminino, associado à mãe e à Rainha. Já a Sra. Altina fala o que representam a folha e o cipó para ela.

“A rainha (folha) é a Rainha. A feminina. É a Nossa Senhora (eu acho né). Porque a Rainha é Nossa Senhora e a nossa protetora é a Virgem da Conceição. Ela é rainha soberana. Jagube é o masculino. (...) É o rei” (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

Por outro lado, as palavras da Sra. Adália de Castro Granjeiro expressam o desconforto, o inusitado que perpassa o processo de ressignificação para aqueles que participam da história da religião e revela aspectos da dinâmica da ressignificação que nem sempre se descortinam para aqueles que descrevem apenas os seus sentidos na atualidade.

“De lá (da sede do CICLU – Alto Santo) que eu ouvi com essa conversa de chamar a folha de Rainha (...). Eu digo: *‘como é que vão pegar a Rainha e botar no fogo para cozinhar?!’* Ignorância mulher, porque às vezes a gente tem esses pensamentos assim...” (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

Por outro lado, mesmo em suas reflexões sobre o nome da folha, percebe-se no relato da Sra. Adália a imediata conexão com a figura da Rainha da Floresta presente nos mitos fundadores da religião.

No que diz respeito à associação da pessoa do Sr. Irineu ao Jagube o primeiro relato que tive contato sobre esse tema foi em uma narrativa do Sr. Walsírio Genésio da Silva, filho consanguíneo do fundador, a qual foi coletada em entrevista feita pesquisador Eduardo Bayer Neto em 15/11/1991 na cidade de Rio Branco – AC. Segundo o Sr. Valsírio,

*“Ele (o Mestre) disse para nós: “Eu sou o Daime, e o Daime é eu”. Primeiramente ele disse: “Eu sou o Jagube, e o Jagube é eu”. “Eu sou o Daime, e o Daime é eu, e quando quiser conversar comigo, se reúnam, se unam, tomem um Daime e eu estarei ao lado de vocês”. Isso é muito fácil do senhor aprender. (...) Se o senhor se prestar a esse trabalho, ter seu comportamento, sua dieta, porque sempre ele vem. Ele sofreu muito para aprender, pra trabalhar, pra deixar pra nós”.*¹³⁶

Assim, o relato do Sr. Walsírio revela que o próprio Sr. Irineu identificava-se com o Jagube fato que corrobora a idéia da bebida enquanto um elemento que se estrutura semanticamente por meio de uma reiteração dos sentidos presentes nas narrativas que descrevem a união dele com a Rainha.

Sobre o tema, ainda encontrei entre as pessoas que entrevistei uma referência a um hino da Sra. Ana de Sousa, discípula do Sr. Irineu, que reproduzo a seguir. O hino fala do Sr. Irineu como o Jagube, , ilustrando a presença desse significado ao longo de outras narrativas orais da religião:

“Eu sigo, eu sigo, eu sigo
Os meus passos na floresta
Fui no pé de jagube
Para apresentar meu Mestre

Cheguei lá eu encontrei
O meu Mestre recostado
Ele disse para mim
A tua riqueza encontrei”

¹³⁶ Este relato foi retirado de uma entrevista realizada pelo Sr. Eduardo Bayer Neto em 15 de novembro de 1991, na cidade de Rio Branco, Acre.

Assim, concluo que os mitos-fundadores da religião que falam do encontro do Sr. Irineu com a Rainha da Floresta estiveram presentes na constituição dos símbolos, rituais e fundamentos doutrinários do Santo Daime.

Por outro lado, a narrativa do Sr. Walsírio revela que, como passar do tempo, a compreensão do Sr. Irineu acerca da bebida evoluiu. Se inicialmente ele dizia que era o Jagube, depois ele passou a se identificar integralmente com a bebida. Sobre essa questão, a maioria dos entrevistados revelou que conhecia essa palavra dita pelo Sr. Irineu identificando-se com a bebida e vários deles acrescentaram a sua compreensão pessoal sobre o assunto, entre as quais escolhi apresentar as palavras do Sr. Luiz Mendes do Nascimento.

“O Mestre é o Daime. (...) Daime em si seja o Mestre Irineu como ele se identificou sendo ele o mesmo Daime ou o Daime sendo ele mesmo. Ele se identificou e é com certeza então. Tem razão a expressão, em dizer trabalhar com firmeza e com toda perfeição para dar força ao nosso Mestre” (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

Assim, o Sr. Luiz Mendes nos revela a importância das palavras do Sr. Irineu na construção do significado da bebida para os seguidores. Ele avança na compreensão de que o Mestre é o Daime, mostrando seu entendimento de que a perfeição e a firmeza na execução do ritual dão força ao Mestre, ou seja, são fatores que contribuem para o incremento da força fluídica da bebida.

No entanto, tendo em vista que, conforme demonstrei anteriormente, o Sr. Irineu é identificado pelos seguidores como o próprio Cristo, quando os seguidores afirmam que “o Daime é o Mestre”, penso que a ingestão da bebida passa a ser compreendida como sacramento eucarístico. Ou seja, ao beber o Daime, os seguidores da religião consideram que estão, por assim dizer, comungando com o espírito do próprio Cristo, enquanto Mestre Irineu. Nesse sentido, destaco que a compreensão do Sr. Irineu como Jesus Cristo e também como o próprio Daime foram os elementos primordiais que alicerçaram a compreensão da bebida como um sacramento eucarístico cristão.

Essa idéia também está claramente expressa no hino 14 intitulado “Em minha memória”, recebido pelo Sr. Valdete Mota de Melo, um dos líderes do CEFLURIS, já na década de 90,

que mesmo sendo uma narrativa bem recente, aponta para a importância dos hinos na construção dos significados compartilhados pelos daimistas, assim como confirma constante dinâmica de ressignificação que fundamenta a religião.

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

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

No entanto, essa compreensão ainda ganhou outra dimensão no contexto do grupo que suplanta o seu sentido católico tradicional, como corpo e sangue de Cristo, na medida em que o Sr. Irineu também é identificado como Juramidam

Segundo relatos dos seguidores mais antigos com que tive contato, ao longo da pesquisa, a primeira vez que a palavra Juramidam apareceu na religião foi em um hino recebido pelo Sr. Antônio Gomes, um dos primeiros adeptos da religião, o qual se intitula “O General Juramidam”.¹³⁷ Trata-se de um neologismo cujo significado se constrói por meio da leitura transversal de diversas narrativas, entre as quais inicio analisando o hino recebido pelo Sr. Antônio Gomes. Diz o hino:

“O General Juramidam
Os seus trabalhos é no astral
Entra no reino de Deus
Quem tem força divinal...”

Quando surgiu, segundo os mesmos informantes, o hino foi interpretado pelos seguidores, como uma referência à pessoa do Sr. Irineu. Por sua vez, a presença do título de General se remete aos momentos iniciais da religião, onde, conforme demonstrei anteriormente, os seguidores recebiam patentes, realidade vivida pelo Sr. Antônio Gomes que foi um dos primeiros discípulos do Sr. Irineu. Por outro lado, a referência presente no hino do Sr. Antônio Costa ao General Juramidam também fala de um grau espiritual ao alcançado pelo

¹³⁷ Hino 13 do hinário “O amor divino” do Sr. Antônio Gomes

Sr. Irineu na medida em que as patentes se relacionavam a um aprimoramento pessoal alcançado pela pessoa.

Em seu hinário, além de ter se identificado como Jesus Cristo, o Sr. Irineu deixou um hino em que fala de si mesmo como Juramidam, uma narrativa essencial, portanto, na elucidação desse conceito. Diz o hino 111, “Estou aqui”:

“Estou aqui
E eu não estando como é
Eu penso na verdade
Me vem tudo que eu quiser

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

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

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

Pela mensagem do hino é possível perceber que o Sr. Irineu antecipa a seus discípulos o momento de seu falecimento. Aponta para o fato de que por ocasião de sua morte, estará presente junto a seus seguidores em espírito. Nesse sentido a palavra Juramidam se remete a essa nova compreensão que ele alcançou de si mesmo antevendo a sua existência na realidade espiritual.

Por outro lado, a compreensão mais comum que encontrei entre os adeptos da palavra Juramidam fala que esse seria o nome do Sr. Irineu no astral ou realidade espiritual. Como pude perceber os daimistas consideram que as pessoas têm um nome “na terra” e outro “no astral” e que Midam seria, inclusive, o nome de uma família na realidade espiritual. A fala do Sr. Luiz Mendes fala dessa compreensão.

“Juramidam é isso. Foi uma identificação que ele buscou e encontrou todo um império aqui na Terra. Como acontece com cada um de nós. A gente tem esse nome apropriado, necessário pra se definir as pessoas. O meu é Luiz , o seu é Isabela. Mas isso dentro desse plano terrestre (...) Lá (na realidade espiritual) é outro nome. Nossa identificação nominal é outra.(...) Já existe pouquíssimas, mais existem revelações (...). Cumadre Percilia se revelou como “Taio Cires Midam”, a cumadre Maria Gomes, mãe da cumadre Adália, é a “Maria-nanaí” (risos). O Mestre Irineu, Raimundo Irineu Serra, “Rei Juramidam”. E são exemplos assim revelados e que vem caracterizar que se dá a cada um de nós aqui é um nome. O cumpadre Tufi aqui tem um nome “e no mar sou Adão Marinho”¹³⁸ (risos). São revelações que a gente vai relacionando e vai encontrando então dentro desse contexto. Ele é o rei Juramidam. Somos considerados da sua família. Aí a gente não pode dizer que seja diferente como trata o hino do Padrinho Sebastião Mota (...) fala que nos todos somos Midam” (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

Assim, confirma-se nas palavras do Sr. Luiz Mendes a compreensão de Juramidam como um nome espiritual que se refere também a toda uma família. Seu relato ainda apresenta a idéia de império. Dentro da religião a palavra Juramidam tanto se refere à pessoa do Mestre como à imagem de Império, estando esses dois conceitos ligados entre si como pode ser percebido nas palavras proferidas pelo dirigente da sessão no encerramento de um ritual.

“Dirigente: ‘Em nome de Deus Pai e da Virgem Soberana Mãe, do Patriarca São José, de todos os seres divinos da corte celestina e com a ordem no nosso Mestre¹³⁹-Império Juramidam, está encerrado o trabalho de hoje meus irmãos e minhas irmãs. Louvado seja Deus nas alturas’.

Todos juntos: ‘Para sempre seja louvada a nossa mãe Maria Santíssima sobre toda a humanidade. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém’.”

Por outro lado, o relato do Sr. Sebastião Mota de Melo avança na compreensão do significado do que seria esse império na medida em que, para este senhor, na palavra Juramidam o radical Jura se refere ao Pai, a Deus, e Midam cada um de seus filhos. Ao longo de suas várias palestras e hinos essa idéia se exprime de diferentes maneiras. Acrescento o trecho a seguir que oferece além dessa compreensão alguns desdobramentos que se fazem perceber na religião sobre esse tema.

“Vamos estar na perfeição perante o nosso Pai Supremo Celestial porque agora é tempo do Espírito Santo. Cada um que se conforme e entre em

¹³⁸ Palavras de um hino do Sr. Tufi.

¹³⁹ Nas sedes do Alto Santo é comum que se utilize a palavra Chefe-império ao invés de Mestre-império a qual fala da ressignificação do Sr. Irineu enquanto Mestre.

comunhão com Jesus Cristo, como assim está dito e escrito no Terceiro Testamento! Tem o Primeiro, vida de Deus Pai, o mundo dele. O Segundo, o mundo de Jesus Cristo. E o Terceiro, o mundo do Espírito Santo, pois até o nome é Jura. Como disse, o nome agora é Jura, e é Juramidam. Quem não for Midam não pode ser filho de Jura. Acredite quem acreditar, mas se não nascer de novo, não terá a Vida Eterna!” (ALVERGA, 1998, p. 110)

Assim, analisando as palavras do Sr. Sebastião, é possível perceber que ele relaciona Juramidam à terceira pessoa da Santíssima Trindade, ao Espírito Santo e acrescenta, ainda, que, na sua compreensão, vivemos o período representado, na sua narrativa, como o tempo do Terceiro Testamento o qual fala das manifestações do Espírito Santo, uma idéia que se encontra bastante difundida na religião na atualidade.

Os daimistas consideram, por exemplo, que as mensagens dos hinários são, justamente, as revelações desse Terceiro Testamento. Uma palavra inscrita no “astral” que o Santo Daime vem revelar por meio dos seguidores da religião, utilizando essa bebida milenar dentro de um contexto religioso e cristão.

Tal idéia fica bastante clara, por exemplo, numa placa que existe atualmente na entrada da sede fundada pelo Sr. Irineu Serra em Rio Branco. Apesar de não ser permitido pela direção daquele centro tirar fotografias do local, descrevo aqui o conteúdo dessa placa a fim de demonstrar a compreensão dos hinos enquanto Terceiro Testamento da Bíblia. Trata-se da imagem de um pergaminho antigo, onde consta o título “Terceiro Testamento” e estão inscritos os nomes dos oito hinários oficiais que são cantados naquele centro: “O cruzeiro”, hinário Raimundo Irineu Serra; “O ramalho”, do Sr. Raimundo Gomes; “O amor divino”, do Sr. Antônio Gomes, “Vós sois baliza”, do Sr. Germano Guilherme; “Seis de janeiro”, do Sr. João Pereira; “O mensageiro”, da Sra. Maria Marques da Silva (conhecida como Maria Damião); “A condessa”, da Sra. Zulmira Gomes e “A Bandeira” da Sra. Peregrina Gomes Serra. Ao final ainda acrescenta-se uma citação de um hino do Sr. Irineu, que diz: *“Eu digo para todos e os hinos estão ensinando”*.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Hinário “O Cruzeiro”, hino 125 “Aqui estou dizendo”, recebido por Raimundo Irineu Serra

Aqui estou dizendo
Aqui estou cantando
Eu digo para todos
E os hinos estão ensinando

Aqueles que compreender

A representação da placa como um pergaminho antigo demonstra-me a idéia de continuidade com a palavra bíblica. O título e o conjunto de hinários citados, por sua vez, constroem a idéia de que aquele conjunto de hinos constitui-se, na compreensão dos adeptos, no conteúdo do Terceiro Testamento. Por fim, o texto da placa se encerra com um trecho de um hino do Sr. Irineu que, estando situado no final do texto, parece ocupar o lugar de uma “assinatura” da mensagem da placa, legitimando a idéia dos hinários como o Terceiro Testamento quando diz “... e os hinos estão ensinando”.

Enquanto pesquisadora que vivencia a religião, compreendo que, ao serem representados como Terceiro Testamento, os seguidores demonstram entender os hinos não apenas como parte das escrituras sagradas, ou mensagens semelhantes às palavras bíblicas, mas também como sua continuidade legítima, viva e atual, revelada e interpretada por meio do Espírito Santo e da bebida psicoativa consagrada na religião.

Por outro lado, ao indagar os seguidores sobre a origem do termo Império Juramidam, recebi a seguinte resposta da Sra. Altina que ao mesmo tempo confirma as interpretações já expostas como fala das raízes culturais da religião.

“O império?! Vem de Imperatriz no Maranhão (risos)... Império, império, império... Significa dizer de rei, imperador (...) Pois é... Mas eu acho que império é o palácio dele, o reinado dele: Mestre Império Juramidam. E esse

Os que quiser seguir comigo
Tendo fé e tendo amor
Não deve encarar perigo

Sigo os meus passos em frente
Com alegria e com amor
Porque Deus é Soberano
E nesta firmeza estou

A Virgem mãe é soberana
Foi Ela que me ensinou
Ela me mandou pra cá
Para eu ser um professor

Vamos seguir, vamos seguir
Vamos seguir, vamos embora
Que nós somos filhos eternos
Filhos de Nossa Senhora

reinado é muito fino. Acho que é onde está todas (as coisas).” (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

Assim, o relato da Sra. Altina acrescenta a idéia de que o império é um palácio, um reinado onde estão todas as coisas, uma imagem que aponta para a realeza da manifestação coletiva do Espírito Santo.

Por outro lado, apesar da resposta da Sra. Altina ter sido intuitiva e espirituosa ela indica uma possível origem histórica e cultural para a presença do conceito de Império na religião já que, no Maranhão, conforme exposto no capítulo 3, uma das festas devocionais mais importantes é o culto ao Divino Espírito Santo. Nele a palavra império figura como um dos elementos centrais da festa. Encenado por um casal de meninos ricamente fantasiados como rei e rainha e seus mordomos-régios que, juntos carregam a “Santa Croa”, a pomba branca e todos os símbolos que se referem ao Divino Espírito Santo. Curiosamente, a bebida Santo Daime é percebida como formada pelo Rei Jagube e pela Folha Rainha, imagens que se remetem por sua vez à união primordial do Sr. Irineu com a Rainha da Floresta presente nos mitos-fundadores da religião. Uma imagem que fica clara em outro relato da Sra. Altina:

“Pois é... Porque eles dois... Eles conversaram. Ela que passava o discurso pra ele, que é a mãe. É a mãe é e é a Rainha. Ele é o rei e é o filho. E é assim mesmo. (...) Sempre foi ela que passou as histórias pra ele. Ela que entregou e ela que passa a lição de tudo. Viu como dá que ele seja o mesmo Jesus? Que a Rainha que é a mãe de Jesus. Aí já nessa parte do Padrinho Irineu sempre tem a Rainha. É um trabalho de um rei e uma rainha. Aí bem dando a mesma historia. Que lindo!” (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

Assim, a Sra. Altina expressa a compreensão de que a religião nasce do relacionamento do Sr. Irineu com a Rainha, percebidos, respectivamente como a Virgem Maria e Jesus Cristo, como rei e rainha, idéias que tanto falam dos mitos-fundadores como do processo de ressignificação dessas narrativas à luz de um imaginário cristão.

No entanto, ainda gostaria de acrescentar à compreensão do significado de Juramidam um outro elemento. Por duas vezes, entrei em contato com relatos que relacionavam a pessoa Sr. Irineu à figura de Buda. Sobre esse tema acrescento o relato do Sr. João Rodrigues Facundes:

“Uma vez ele (o Sr. Irineu) contou. Ele perguntou se eu conhecia alguma coisa, se tinha em algum momento lido alguma obra, a palavra de Buda.

‘- Não Mestre ainda não. (respondeu o Sr. João Facundes).’

Ele disse:

‘- Procure um livro e leia.’

E eu conversando com uma senhora que tinha aqui...essa senhora foi falou que ele (Sr. Irineu) tinha emprestado o evangelho de Buda pra ela. Aí eu digo:

‘- Opa Dona Palmira, chamava-se Dona Palmira Xavier da Rocha, eu digo, me empresta!’

Aí foi e me emprestou. Aí eu li, reli. E quando ele (Sr. Irineu) perguntou pra mim se eu tinha gostado da leitura, eu digo:

‘- Gostei Mestre. Muito.’

‘- O que que você achou? (o Sr. Irineu respondeu).’

Eu disse: ‘- Mestre, não achei diferença dele pro senhor não.’

‘- Não?! (disse o Sr. Irineu)’

Eu digo: ‘Não senhor. Só a diferença... só que ele era um pagão.’

Naquela época chamava né... e cristo batizou. Então, só essa diferença. Mas os ensinamentos pra mim são os mesmos. Porque um dos sinal, eu até afirmei na presença dele (Mestre) mesmo, quando eu, diante de um dizer de Buda, quando um discípulo dele perguntou:

‘Seu Buda, o senhor sempre fala em fazer uma viagem¹⁴¹, o senhor volta?’

Ele (Buda) disse: ‘Volto! Em outras terras e com outro nome.’

Isso passaram o quê? Quatrocentos e tantos anos. Aí veio Cristo com os mesmos ensinamentos. Aí depois desse Cristo, o Mestre. Surgiu lá pelos anos 92, de 1892. Um senhor com os mesmos ensinamentos. E pra mim é a mesma pessoa (*risos*)” (entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

Já a narrativa do Sr. Júlio Chaves Carioca relata um outro encontro com o Sr. Irineu onde esse mesmo assunto foi abordado pelo fundador.

“Então, existia reis e mais reis, no princípio do homem eram muitos. Existiu Buda. Buda era um rei muito rico e que brigava com outros reinos e

¹⁴¹ Fazer uma viagem é a metáfora que os daimistas utilizam para se referir à morte.

ganhava a questão. Buda não tinha filho. Adotou um filho. Ele tinha o seu reinado, seu castelo, seu pessoa, no comando dele.

O Buda adoeceu, ficou mal, mal, até que um dia recuperou-se. Até adotou um filho, botou nas campinas, pra estudar. Quando Buda piora. Preste atenção! Buda recai (piora) seus vassalos tristes. Mestre Irineu me contou esta história, pra mim e mais dois. Ele disse mande os vassalos visitar tudo. Chegaram os vassalos, tomaram a benção, na cama. Um deles falou:

Vassalo: Senhor posso fazer uma pergunta? Queremos resposta? O senhor está muito doente, o senhor vai viajar (falecer) agora?

Buda respondeu: Não.

Vassalo: O senhor pode avisar pra nós quando vai viajar?

Buda: Também não.

O Buda doente. O Buda é um sábio....

Vassalo: Senhor, não negue pra nós. O Senhor vai viajar? Se o senhor viajar, o senhor vai nascer de novo nessa terra?

Buda: De jeito nenhum eu vou nascer aqui.

Vassalo: Por quê?

Buda: Eu vou nascer numa terra estranha, ainda nem tem sonho de aparência dessa terra. Eu vou nascer lá!

Sr. Júlio: Ainda não foi descoberta. Era o Brasil.

Aí o Buda viajou (faleceu).

E ele (Mestre) disse:

Sr. Júlio (mostrando no mapa), até aqui em cima, no Peru, era só água, oceano. Daí em diante (depois que o Buda faleceu) aquela água foi descendo, foi secando, baixando até aparecer nós.

Aí descobriu tudo. Pedro Álvares Cabral, mais curioso, sabe que tinha terra aqui por cima. (...)

E o Mestre Irineu contando pra nós num dia de chuva.... Mestre Irineu nasceu com outro nome, outra cor, outra terra.

Isabela: Ele (o Mestre) disse que foi Buda?

Sr. Júlio: Não, ele disse que nasceu de outra cor”.

Assim, por meio dos relatos do Sr. João Facundes e do Sr. Júlio Carioca é possível perceber que, entre os daimistas, ainda existe a compreensão compartilhada de que o Sr. Irineu,

enquanto Juramidam, seria também a reencarnação de um mesmo espírito que se manifestou na terra como Buda, como Cristo e agora como Juramidam. Apesar de a identificação do Sr. Irineu com Buda ser uma compreensão bem menos difundida na religião do que sua identificação como uma reencarnação de Jesus Cristo, considero que se trata de um dado relevante, pois inscreve a religião Santo Daime não apenas no contexto da história Cristã, mas no âmbito mais amplo das expressões religiosas que se manifestaram ao longo da História da humanidade. Por outro lado, na minha compreensão, o fato do Sr. Irineu ter se reconhecido como Buda revela que ele ainda avançou mais na compreensão de si mesmo como Juramidam, reconhecendo-se como uma manifestação do eterno espírito consciente que se manifestou na terra por meio de diversas pessoas.

Dessa maneira, na medida em que o Daime foi, ao longo do processo de constituição social da religião, sendo percebido como o Sr. Irineu, e esse, por sua vez, foi sendo reconhecido como Jesus Cristo e também como Juramidam, formou-se na compreensão dos seguidores a idéia da ingestão da bebida enquanto veículo sacramental eucarístico cristão. Entretanto, também ressignifica o sentido original da eucaristia católica pelo fato de o Daime ser percebido não apenas como o “corpo e o sangue de Cristo”, mas como uma presença viva e visionária do Espírito Santo, entendido, em última instância, como o eterno e mesmo espírito consciente que se manifestou na terra como Buda, Cristo e Juramidam.

Por outro lado, dialeticamente, a existência simbólica do Santo Daime e sua ingestão como um sacramento passam a ser percebidos, dentro do processo de constituição social de sentidos, como elementos que caracterizam o Santo Daime enquanto uma religião cristã, como pode ser percebido na resposta da Sra. Altina à pergunta: “O Santo Daime é uma religião cristã?”

“Sim. Ela é a luz (...) Eu digo que é uma religião cristã porque a gente reza, a gente tem a confissão, tem a comunhão. Que a comunhão pra mim é tomar o Daime, o Santo Daime. E dentro do trabalho tem a confissão. Então ela é uma religião.” (entrevista, maio/2007, Rio Branco – AC)

Assim, é interessante observar que a constituição do sacramento e da religião encontram-se dialeticamente imbricados na compreensão dos daimistas. O Santo Daime é uma religião

porque sacramentos, por sua vez, os sacramentos e, especialmente, a consideração da bebida como um sacramento se formou ao longo da constituição social e histórica da religião.

Sobre esse tema, gostaria de analisar, por fim, outra narrativa da Sra. Altina que, na minha compreensão, fala do momento ou ato que permitiu, no seu entendimento o nascimento simbólico do Santo Daime como um sacramento e de como esse momento também se relaciona com a formação da religião.

“Pois é Juramidam... É ele próprio em espírito. Agora eu fico pensando assim... Juramidam... Ninguém me falou isso. É pensamento que eu faço. De repente é Jura de jurei, de doutrinar o mundo inteiro. Eu penso... Juramidam que é Daime. De Daime (deriva)... midam. Daime. Eu acho que vem disso aí. Então, será que é de palavra dos negros? (...) Talvez ele fez um juramento à Santa Clara. E midam vem ligando essas coisas todas e ficou talvez o número, o nome dele lá no reinado dos midam. (...) E que reinado é esse?”
(entrevista, maio/ 2007, Rio Branco – AC)

Assim, em suas palavras a Sra. Altina percebe na palavra Juramidam a existência de um juramento, o qual ela considera se trate de um juramento feito pelo Sr. Irineu à Santa Clara, à Rainha da Floresta, uma compreensão que se remete aos mitos-fundadores da religião onde consta, conforme demonstrei anteriormente, que o Sr. Irineu teria feito um juramento à Virgem Maria antes voltar para o Brasil.

Por sua vez, é interessante observar que um dos significados da palavra sacramento é, justamente, juramento (FERREIRA, 1986, p. 1534), uma palavra muito semelhante a Juramidam. Conforme apresentei anteriormente no capítulo 2, a palavra latina *sacramentum* foi usada, originalmente, para se referir ao juramento ou voto feito pelos soldados ao ingressar no serviço militar (BAKER, 2005, p. 180). Nesse sentido, a idéia de juramento esteve presente na formação histórica do sentido da palavra sacramento. Dessa maneira, considero que seja possível perceber nesse juramento feito pelo Sr. Irineu, por meio da análise da teia de significados formada pelas narrativas orais daimistas, o nascimento simbólico de um sacramento.

Tal idéia se confirma dentro dos mitos-fundadores da religião, quando os seguidores percebem que aquilo que nasce do encontro do Sr. Irineu com a Rainha, conforme analisado

anteriormente, foi a bebida Daime enquanto algo simbolicamente distinto da Ayahuasca e a religião que, talvez não coincidentemente, leva o mesmo nome, falando de um nascimento de algo singular e ao mesmo tempo coletivo. Assim, nascem simbolicamente, desse juramento primordial de “doutrinar um mundo inteiro” conforme as palavras da Sra. Altina e porque não dizer também - um juramento de amor, o veículo sacramental e a prática necessária para investi-lo como tal.

Assim, considerando-se a teia de significados formada pelas diversas narrativas sobre o tema, é possível configurar Juramidam como um conceito, um ser que nasce a partir desse um juramento feito pelo Sr. Irineu à Rainha. Ou seja, avançando nesse raciocínio, trata-se da idéia de que o Espírito Santo manifesto ao longo da história da humanidade renasce nesse juramento, nessa união entre o Sr. Irineu e a Rainha.

Por tudo o que foi exposto, é possível perceber que a ingestão sacramental do Santo Daime, a religião e os significados a eles associados se encontram dialeticamente unidos na compreensão dos daimistas na atualidade. Estão legitimados por uma leitura presente dos mitos-fundadores da religião, que percebem o nascimento de ambos como frutos da união do Sr. Irineu com a Rainha da Floresta e se reconstroem continuamente na religião, por meio de releituras feitas desses significados à luz da atualidade.

Termino essa tese citando parte do hino “Estou aqui” do Sr. Sebastião Mota de Melo, que fala da animada comunhão visionária em Espírito Santo proporcionada pelo (e no) Santo Daime.

“Estou aqui, porque meu Pai me mandou
Estou aqui, porque sou o Salvador
Engarrafei, sempre vivo engarrafado
E o povo muito animado procurando seu valor.”

5. PALAVRAS FINAIS

Ao iniciar essa pesquisa, busquei respostas para algumas inquietações que surgiram ao longo de minha vivência como participante da religião Santo Daime. Retomo alguns desses questionamentos, objetivando uma análise dos resultados alcançados.

O objetivo principal desta pesquisa foi compreender a formação do significado atual da bebida Santo Daime para os seguidores da religião. Assim, busquei averiguar como o processo de ressignificação da Ayahuasca evoluiu ao longo da história do grupo. Todavia, outros objetivos secundários foram estabelecidos, tais como: levantamento das narrativas orais que falam da compreensão dos daimistas sobre a Ayahuasca e seu consumo anterior à religião, assim como de relatos que descrevam o seu significado atual; análise da importância das narrativas orais na constituição dos sentidos compartilhados na religião, assim como da dinâmica desse processo de construção social de significados e a reconstituição da trajetória de vida do fundador até os seus contatos iniciais com a Ayahuasca.

Contudo, faz-se necessário esclarecer que não busquei respostas conclusivas a essas questões, posto que considero a pesquisa científica, especialmente nas ciências humanas, um universo que se constrói por meio de diferentes interpretações possíveis dos fenômenos sociais. Nesse sentido, considero ter oferecido uma das possíveis leituras da história do Santo Daime e de sua bebida sacramental.

Partindo da compreensão da importância da cultura na constituição dos significados compartilhados pelas pessoas e do entendimento da religião enquanto uma construção social em formação, historicamente determinada, procurei fazer esse percurso de pesquisa, com o intuito de compreender a construção do significado atual da bebida Santo Daime para seus seguidores, que a percebem como veículo eucarístico cristão.

Seguindo nesse caminho de reflexões, percebi a importância da dinâmica da ressignificação, presente no diálogo dos daimistas com as narrativas orais compartilhadas na religião, assim como analisei em que medida o conteúdo desses relatos contribuíram e contribuem para a

constituição do significado do Santo Daime. Também refleti sobre as tensões políticas e de poder presentes em diferentes normativas do sagrado, difundidas entre variados grupos daimistas.

A pesquisa mostrou que estas diferentes compreensões e normativas coexistem. Duas delas, entretanto, têm maior representação no círculo de adeptos da doutrina: a primeira considera válidos apenas os rituais e preceitos doutrinários instituídos pelo fundador; a segunda, apesar de respeitar a centralidade dos ensinamentos deixados pelo Sr. Irineu, percebe a religião como passível de transformações por meio de variadas influências culturais. Por sua vez, essas variadas visões acerca da religião não só revelam o fluxo das trocas simbólicas que se estabelecem no contexto do campo religioso daimista, como também falam da dinâmica de poder que se acontece entre os diversos grupos que seguem os ensinamentos do Sr. Irineu, em sua busca por legitimação política.

A pesquisa também revelou que o consumo de substâncias psicoativas foi e é em muitas culturas associado a uma experiência do sagrado. Por sua vez, a religião é uma construção social que oferece um ordenamento significativo para o sagrado. Nesse sentido, o consumo ritualizado da Ayahuasca no contexto do Santo Daime tem o seu sentido construído por meio do *nomos* oferecido pela religião que, portanto, sempre está em formação, inserido na dinâmica da constituição processual da própria religião.

Assim, a partir da compreensão da religião enquanto uma construção social em construção, analisei o significado atual da ingestão do Santo Daime ao longo da história do grupo. Para tanto, reconstituí a trajetória de vida do fundador por considerar que, tendo em vista que foi ele quem instituiu os principais fundamentos da religião, os sentidos atuais também falam de suas experiências de vida e das culturas com as quais teve contato, com destaque para suas vivências cristãs na juventude e, em especial, o Culto ao Divino Espírito Santo.

Dessa maneira, também percebi a constituição do significado cristão e sacramental da bebida Santo Daime como um fenômeno que se tornou possível graças ao intercâmbio entre diferentes culturas, em especial a cultura maranhense e a amazônica. Por outro lado, constatei que a constituição desse significado também descreve o momento histórico em que as práticas

e a cultura indígena amazônicas tornaram-se visíveis a outras pessoas, especialmente ao conjunto de nordestinos que migraram para a região por ocasião da extração do látex, entre o século XIX e o início do século XX.

Todavia, reafirmando a importância da narrativa como forma de recriar o mundo, busquei na análise dos mitos-fundadores da religião, assim como em outras narrativas orais presentes no grupo, os fundamentos semânticos e simbólicos que também alicerçaram a constituição das práticas e representações do Santo Daime. Por meio da análise desse *corpus* documental, pude perceber que os rituais, símbolos e preceitos doutrinários da religião reiteram os conteúdos presentes nos mitos-fundadores, especialmente aqueles que versam sobre o relacionamento do Sr. Irineu com a Virgem Maria. Constatado também que essas narrativas são ressignificadas com o transcorrer do tempo, por meio de releituras feitas pelos seguidores da religião à luz do presente vivido por eles.

Tal processo de ressignificação caracteriza-se pela exteriorização de sentidos nas narrativas orais, que adquirem uma facticidade que influencia na construção de novos sentidos pelos seguidores, formados pela releitura desses significados objetivados sob a influência das vivências do tempo presente.

Dentro desse processo, a Ayahuasca foi rebatizada como Daime pelo fundador da religião, passando a ser conhecida mais tarde entre os seguidores como Santo Daime. Ou seja, a bebida passou a ser progressivamente considerada santa. Essa mudança de significação aconteceu, em grande parte, por meio do diálogo com as narrativas orais presentes na religião, entre as quais destacam-se as que descrevem curas alcançadas por meio da bebida, assim como dos hinos que expressam diferentes aspectos do contato com ela.

Na atualidade, constatei que os daimistas compreendem o Santo Daime como sendo um veículo material em que um ser divino se manifesta, identificado como o próprio Mestre, compreendido como sendo tanto o Sr. Irineu, como o próprio Jesus Cristo e Juramidam. A partir dessa compreensão do Santo Daime como representação do Cristo, assim como por meio do desenvolvimento das práticas e preceitos da religião que ordenam simbolicamente o seu consumo, a bebida Ayahuasca foi ressignificada como veículo sacramental cristão, ou

seja, como parte fundamental de uma comunhão eucarística, porém, com um significado distinto daquele presente no catolicismo já que Juramidam também é um conceito que se remete ao Espírito Santo, à terceira pessoa da Santíssima Trindade.

No entanto, tendo em vista a compreensão da religião e do significado da bebida como estando em formação, e sendo culturalmente e historicamente determinados, é possível perceber que esse processo de ressignificação se ampliará e adquirirá ainda outras dimensões com o passar do tempo.

Partindo do que foi exposto, a pesquisa realizada confirma a hipótese levantada inicialmente, de que a ressignificação da Ayahuasca no contexto do Santo Daime insere-se dentro do processo dialético de construção social de significados que fundamenta a formação da religião, compreendida como um fenômeno contínuo, determinado por condições históricas, sociais e culturais.

Gostaria de acrescentar que concebo o fazer historiográfico como uma construção compartilhada com as pessoas que vivem a história. Nesse sentido, busquei reconstituir a trajetória do desenvolvimento do Santo Daime de maneira que os significados atribuídos à religião pudessem ser percebidos por meio das falas e das vivências dessas pessoas.

Considero que essa pesquisa oferece um ponto de partida para um olhar histórico sobre a bebida Santo Daime. Ela também contribui para que se dê, de forma mais ampla, a discussão acerca da dimensão histórica, cultural e social presente no consumo de substâncias psicoativas na atualidade, apontando para a possibilidade de que tal abordagem seja aplicada ao estudo mais amplo desse fenômeno social. Por outro lado, percebo que essa contribuição também fala de uma necessária ressignificação das abordagens científicas sobre o tema, assim como de uma transformação social necessária para que as práticas com essas substâncias possam ser percebidas em sua historicidade e múltiplos sentidos.

6. CORPUS DOCUMENTAL

6.1. ESCRITO

6.1.1. Jornais

- *O Futuro*. Rio Branco (AC), 1920.
- *O Rio Branco*. Rio Branco (AC), 1981, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1991, 1992, 1997.
- *Varadouro*. Rio Branco (AC), 1981.
- *Folha do Acre*. Rio Branco (AC), 1983, 1985.
- *Repiquete*. Rio Branco (AC), 1985.
- *Página 20*. Rio Branco (AC), 1998.

6.1.2. Revistas

- *Revista do Primeiro Centenário do Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra*. Rio de Janeiro (RJ), 1992.

6.1.3. Hinários

- *O amor divino* – Recebido pelo Sr. Antônio Gomes. Edição da Igreja do CEFLURIS, Céu do Mapiá – AM, 2001
- *Vós sois baliza* – Recebido pelo Sr. Germano Guilherme. Edição da Igreja do CEFLURIS, Céu do Mapiá – AM, 2001
- *O Cruzeiro* – Recebido pelo Sr. Raimundo Irineu Serra. Edição da Igreja do CEFLURIS, Céu do Mapiá – AM, s.d..
- *O Justiceiro* - Recebido pelo Sr. Sebastião Mota de Melo. Edição da Igreja do CEFLURIS, Céu do Mapiá – AM, s.d..
- *Nova Jerusalém* - Recebido pelo Sr. Sebastião Mota de Melo. Edição da Igreja do CEFLURIS, Céu do Mapiá – AM, s.d..
- *O livrinho do Apocalipse* - Recebido pelo Sr. Valdete Mota de Melo. Edição da Igreja do CEFLURIS, Céu do Mapiá – AM, s.d..

6.2. ORAL

- 49 Entrevistas

- **Fase preliminar**
 - 9 entrevistas no Alto Santo (junho/julho 2003)
 - Sra. Adália de Castro Granjeiro
 - Sra. Altina Alves Serra
 - Sra. Cecília Gomes da Silva
 - Sr. Júlio Chaves Carioca
 - Sr. Luiz Mendes do Nascimento
 - Sr. Paulo de Assunção Serra
 - Sr. Pedro Domingues da Silva
 - Sra. Percília Matos da Silva
 - Sr. Raimundo Ferreira (“Sr. Loredó”)
 - 5 entrevistas na Vila Céu do Mapiá (junho/julho 2003)
 - Sra. Dalvina Corrente da Silva
 - Sra. Verônica Mans Logos
 - Sra. Marina Ruberti
 - Sra. Maria Pereiras Brilhante
 - Sra. Rita Gregório de Melo
 - 1 entrevista na Colônia 5.000 (junho/julho 2003)
 - Sr. Raimundo Nonato Teixeira de Souza

- **Fase vivencial**
 - 15 entrevistas na Vila Céu do Mapiá (maio/julho 2004)
 - Sr. Alex Polari de Alverga
 - Sra. Anaruez Ferreira Morais
 - Sra. Clara Iura
 - Sra. Júlia Gregório da Silva
 - Sr. Ivan dos Santos Lessa
 - Sr. Luiz Fernando Nobre
 - Sra. Miramar Rodrigues de Oliveira
 - Sra. Maria Corrente
 - Sra. Maria Eugênia da Silveira
 - Sra. Maria Nogueira

- Sr. Francisco Chagas de Souza
- Sra. Albina Luíza Mendonça Pontes (Sra. “Biná”)
- Sra. Regina Pereira
- Sra. Rita Gregório de Melo
- Sr. Valdete Mota de Melo
- 5 entrevistas no Alto Santo (julho/agosto 2004)
 - Sra. Pecília Matos da Silva
 - Sr. Pedro Domingues da Silva
 - Sr. Júlio Chaves Carioca
 - Sr. Daniel Serra
 - Sr. Luiz Mendes Nascimento
- 4 entrevistas na Colônia 5.000 (julho/agosto 2004)
 - Sr. Raimundo Nonato Teixeira de Souza
 - Sra. Neucilene Santos de Souza
 - Sr. Flaviano Schneider
 - Sr. José Teixeira
- **Fase de aprofundamento**
 - 3 entrevistas no Maranhão (maio/2006)
 - Sr. Daniel Serra
 - Sra. Rita Dionísia Serra
 - Sra. Zelinda Machado de Castro e Lima
 - 7 entrevistas no Alto Santo (maio/2007)
 - Sra. Adalia de Castro Granjeiro
 - Sra. Altina Alves Serra
 - Sr. Edson Araújo da Silva
 - Sr. João Rodrigues Facundes
 - Sr. Luiz Mendes do Nascimento
 - Sr. Paulo de Assunção Serra
 - Sr. Pedro Domingues da Silva

6.3. VÍDEOS

- AQUINO, Marinete Valle de; ALMEIDA, Fátima. *Irineu*. Fundação Cultural do Acre, 1992.
- BAYER, Eduardo. *São João na terra*. Rio Branco, s.d..
- BERNARDES, Sérgio. *Os guardiões da floresta*. CPCE/UnB, 1990.
- BOLSANELLO, Débora. *Dancing the tides: contemporary shamanism in Santo Daime*. Canadá, 2000.
- BOLSANELLO, Débora. *Entrevista com Percília Matos da Silva*. Canadá, 2000.
- DE ALVERGA, Alex Polari RIBEIRO, Gil; TAVARES, José. *Colônia 5.000*. Rio Branco, s.d.
- DE PAULA, Davi Nunes. *Saúde nova vida*. Céu do Mapiá.s.d.
- DESHAYES, Patrick. *Santo Daime. Le don sacré*. 1994.
- ENDE, Michel. *Céu do Juruá. Seringal Adélia, Santo Daime*. 2006.
- ENDE, Michel. *Der Herzschlag des Urwalds. O pulsar da floresta*. Rio de Janeiro, 2004.
- NUNES, Noilton; ABREU, Regina *Daime Santa Maria*. Rio de Janeiro, 1984.
- ORTEGOSA, Amaury. *Documentário Céu de de Maria*. São Paulo, 1999/2000.
- PEDUZZI, Jeanne. *O vinho forte da floresta*. Ethnos Documentari, 2007.
- PUPO, André. *Ovelhas de São João*. 2005/2006.
- POMAR, Luis Eduardo. *Juruá experience*. 2003.
- POMAR, Luis Eduardo. *Visita ao Juruá*. 2006.
- POMAR, Luis Eduardo. *Céu do Juruá*. 2003.
- POMAR, Luis Eduardo. *Reserva Matutu*. 2003.
- POMAR, Luis Eduardo. *20 anos da comunidade Céu do Patriarca*. Florianópolis, 2007.
- POMAR, Luis Eduardo. *20 anos da comunidade Céu do Planalto*. Brasília, 2003.
- STAPLETON, Colum. *Empire of the Juramidam*. Smirsh films, 2004
- JEFFERYS, DeaNúmero *Shamans of the Amazon*. SBS Independent, 2006.

6.4. SÍTIOS ACESSADOS

1. *A Rainha da Floresta*. Disponível em <http://www.juramidam.jor.br/rainha/index.html>
2. *Ayahuasca & Cristianismo*. Disponível em <http://br.groups.yahoo.com/group/Ayahuascaecristianismo/>
3. *Ayahuasca Brasil*. Disponível em <http://br.groups.yahoo.com/group/Ayahuascabrasil/>
4. *Ayahuasca-wasi*. Disponível em <http://www.Ayahuasca-wasi.com>
5. *Blog da Incacabocla*. Disponível em <http://incaenmapia.blogspot.com/>

6. *Blog Txipnet*. Disponível em <http://blog.txipinet.com>
7. *Ciclumig - Flor do Céu (MG)*. Disponível em <http://www.mestreirineu.org/ciclumig.htm>
8. *Hino da Semana*. Disponível em <http://br.groups.yahoo.com/group/hinodasemana/>
9. *Instituto de etnopsicologia amazônica aplicada*. Disponível em <http://www.ideaa.com.br/>
10. *L. E. Pomar Visual Blog*. Disponível em <http://lepomar.blogspot.com/>
11. *Lila.info*. Disponível em <http://www.lila.info>
12. *MAPS*. Disponível em <http://www.maps.org/research/>
13. *Marlene Dobkin de Rios*. Disponível em <http://www.marlenedobkinderios.com/>
14. *Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos*. Disponível em <http://www.neip.info>
15. *O mensageiro*. Disponível em <http://www.juramidam.jor.br/mensageiro/index.html>
16. *Panhuasca*. Disponível em http://br.groups.yahoo.com/group/panhuasca_subscribe/
17. *Página do Sr. Luiz Mendes*. Disponível em <http://www.luizmendes.org/>
18. *Plantas dos Deuses*. Disponível em <http://pensologosou.no.sapo.pt/>
19. *Plantas Enteogênicas*. Disponível em <http://www.imaginaria.org/>
20. *Revista Arca da União*. Disponível em <http://br.geocities.com/arcadauniaio/index2.htm>
21. *Santo Daime e Plantas Sagradas*. Disponível em <http://www.grupos.com.br/group/santodaimeplantassagradas>
22. *Santo Daime Europe*. Disponível em <http://www.santodaime.eu>
23. *Santo Daime na Austrália*. Disponível em <http://www.santodaimeaustralia.org/>
24. *Site da Barquinha*. Disponível em <http://www.abarquinha.org.br/>
25. *Site da UDV*. Disponível em <http://www.udv.org.br/>
26. *Site oficial da Igreja do Santo Daime*. Disponível em <http://www.santodaime.org/>
27. *Sociedade Panteísta Ayahuasca*. Disponível em <http://www.panhuasca.org.br/>
28. *União do Santo Daime*. Disponível em <http://br.groups.yahoo.com/group/uniaodosantodaime/>

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Regina. A Doutrina do Santo Daime. In: LANDIM, Leilah (Org.). **Sinais dos Tempos**. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1990.

ALVERGA, Alex Polari de. **O livro das mirações**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. **O guia da floresta**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Record/ Nova Era, 1992.

_____. (Org.). **O Evangelho segundo Sebastião Mota**. Boca do Acre: CEFLURIS, 1998.

_____. **Seriam os Deuses Alcalóides?** In: Congresso Internacional de Psicologia Transpessoal. Manaus: maio, 1996.

ALMEIDA, Fátima; FIGUEIREDO, Edimilson; DEUS, João de (Orgs.) **Mestre Antonio Geraldo e o Santo Daime**. Centro Espírita Daniel Pereira de Matos Barquinha. Rio Branco: Bobgraf, 1996.

ALMEIDA, Mauro. A Ayahuasca e seus usos. In: **O uso ritual da Ayahuasca**. São Paulo: Mercado das Letras, 2004.

ALMEIDA, Milton José de. Imagens e sons. A nova cultura oral. In: **Coleção Questões da Nossa Época**, Vol. 32, São Paulo: Cortez Editora SP, 1994.

ALMEIDA, Mauro W. B. **Rubber tappers of the upper Jurua river, Brazil**. The making of a forest peasant economy. PhD. Dissertation, Cambridge, University of Cambridge, 1992.

_____. Caçar. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro Barbosa de. **Enciclopédia da floresta do Alto Juruá**. Práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

AMADO, Janaína; MORAIS, Marieta. **Usos e abusos da história oral**. São Paulo: FGV, 1996.

ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. **O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla**. Dissertação (Mestrado) - Ciência das Religiões, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Paulo, 1995.

ANDRADE NETO, Joaquim José de. **Mistérios e Encantos da Oaska**: Danielle Rodrigues entrevista o Mestre da União do Vegetal. Campinas: Sama Editora, 1998.

ARAÚJO, Jussara Rezende. **Ayahuasca e preconceito**: o olhar positivista na Comunidade Matutu. São Paulo: ECA/USP, 1995. Mimeo.

ARAÚJO, Maria Gabriela Jahnel. **Entre Almas, Encantes e Cipó**. Dissertação (Mestrado) - Antropologia Social, IFCH, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

_____. Cipó e imaginário entre seringueiros do Alto Juruá. In: **Revista de Estudos da Religião**. Rio de Janeiro: Número 1, 2004, páginas 41-59.

_____. **Percursos religiosos e trajetórias individuais no alto Juruá**. Projeto de Doutorado. Campinas: Unicamp, 1998.

ARAÚJO, Odair José Torres de. **Religião e Novas Religiosidades: um estudo acerca das manifestações do sagrado no Planalto Central do Brasil**. Tese (Doutorado), Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

ARAÚJO, Wladimyr Sena. **Navegando sobre as ondas do Daime**. História, Cosmologia e Ritual na Barquinha. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.

_____. Treatment of the Habit of Drugs in the "Centro Espírita e Culto de Oração casa de Jesus Fonte de Luz" through Ayahuasca. In: **9th International Conference on the Reduction of Drug Related Harm**, São Paulo, Brasil, 15 a 19 de março, 1998.

ARENDT, Hanna. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

ARRUDA, Carolina; LAPIETRA, Fernanda; SANTANA, Ricardo Jesus. **Centro Livre**. Ecletismo cultural no Santo Daime. São Paulo: All Print, 2006.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **Normas brasileiras em documentação**. Rio de Janeiro: ABNT, 2002.

ATLAS GEOGRÁFICO AMBIENTAL DO ACRE. Rio Branco: Governo do Acre, 1991.

BARBOSA, Oscar. O vício da Diamba. In: **Maconha**. Coletânea de trabalhos brasileiros. 2ª edição, pp. 29-44. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, 1958.

BARBOSA, Paulo. **Psiquiatria cultural do uso ritualizado de um alucinógeno no contexto urbano: uma investigação dos estados de consciência induzidos pela ingestão da Ayahuasca no Santo Daime e União do Vegetal em moradores de São Paulo**. Dissertação (Mestrado) - Saúde Mental, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

BAER, G. e SNELL, W. E. Ayahuasca ceremony among the Machiguenga (Eastern Peru). In: **Zeitschrift für Ethnologie**. 99, Números 1 e 2, 1974.

BAKER, John R.. **Psychedelic sacraments**. Journal of psychoactive drugs. Volume 37 (2), June, 2005. pp. 179-187.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Annablume/Hucitec, 2002.

BAYER, Eduardo. **Entrevista com Walsírio Genésio da Silva**. Rio Branco, Acre, em 15.11.1991.

_____. **Século XIX - no Maranhão, a aurora da vida do Mestre.** Jornal O Rio Branco. Rio Branco, 15 de dezembro de 1992. p.3.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. 7ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1994. 253 p.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado.** Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Editora Paulus, 1985.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória.** 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BEZERRA, Maria José. **Álbun cidade de Rio Branco:** A marca de um tempo: história, povo e cultura. Rio Branco: Universidade Federal do Acre, 1993. p.23.

BHABA, Homi. **O local da cultura.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BIERSACK, Aletta. Saber local, história local: Geetz e além. In: L. Hunt (org.). **A nova história cultural.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos:** o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOLSANELLO, Débora Pereira. **Busca do Graal Brasileiro.** A Doutrina do Santo Daime. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

BOSI, Alfredo. Cultura como tradição. In: BORNHEIM, G. et al. **Cultura brasileira:** tradição/contradição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ Funarte, 1987. pp. 33-57.

_____. O tempo e os tempos. In: NOVAES, Adauto. **Tempo e historia.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BOSI, Ecléa. **Cultura de massa e cultura popular:** leituras de operárias. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. **Memória e sociedade: lembranças de velhos.** 3ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas.** Rio de Janeiro: Perspectiva, 1992.

_____. **Questões de sociologia.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BRISSAC, Sérgio. **A Estrela do Norte iluminando até o Sul.** Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano. Dissertação (Mestrado) - Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna:** Europa, 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 385 p.

_____. **A fabricação do Rei.** A construção da imagem pública de Luís XIV. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. (Org.). **A escrita da história**. São Paulo: EDUSP, 1993.

_____. **Variedades da história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CABRAL, Francisco Pinto. **Plácido de Castro e o Acre brasileiro**. Brasília: Thesaurus edição, 1986.

CALIXTO, Valdir de Oliveira; SOUZA, Josué Fernandes de; SOUZA, José Dourado de. **Acre, uma história em construção**. Rio Branco: Secretaria de Educação e Cultura do Estado do Acre, 1985.

CAMPBELL, Joseph. **A imagem mítica**. Campinas: Papyrus Editora, 1994.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. 2ª edição Rio de Janeiro: José Olympio, 1978. 452 p.

CANCLINI, Néstor Garcia. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CAREY, James. W. **Communication as culture: essays on media and society**. Boston: Unwin Hyman, 1988. 241 p.

_____. **Culturas híbridas**. São Paulo: EDUSP, 1997.

CARIOCA, Jairo da Silva. **Doutrina do Santo Daime - A Filosofia do Século**. Disponível em <http://www.mestreirineu.org>. Acesso em agosto de 2006.

CARNEIRO, Edson. **Samba de umbigada**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1961.

CARNEIRO, Henrique; VENÂNCIO, Renato Pinto (Orgs.). **Álcool e drogas na história do Brasil**. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2005.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto 1**. Rio de Janeiro: Editora Paz e terra, 1987.

_____. **As encruzilhadas do labirinto 2**. Os domínios do homem. Rio de Janeiro: Editora Paz e terra, 1987.

_____. **O mundo fragmentado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1992.

_____. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1998.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: **Mana**, Vol. 2, número 2, Rio de Janeiro, contra Capa, 1996.

CASTRO, Ferreira de. **A selva**. Lisboa: Guimarães C. Editores, 1981.

CEFLURIS. **Santo Daime**. Normas de Ritual. Céu do Mapiá, AM, 1997.

CEMIN, Arneide Bandeira. **Ordem, Xamanismo e Dádiva**. O poder do Santo Daime. Tese (Doutorado) - Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

CERTAUX, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1992.

CHAUÍ, Marilena de Sousa. **Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000. 103 p.

CHALOUB, Sidney; MARQUES, Vera Regina Beltrão; SAMPAIO, Gabriela dos Reis; SOBRINHO, Carlos Roberto Galvão (Orgs.). **Artes e ofícios de curar no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

_____. **Introdução: por uma sociologia histórica das práticas culturais**. A história cultural: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1988.

CHARTIER, Roger. **Entre práticas e representações**. Lisboa: Difel/Bertrand Brasil, 1990.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. 9ª edição. Rio de Janeiro: José Olympo, 1995.

CÍRCULO ESOTÉRICO DA COMUNHÃO DO PENSAMENTO. **Livro de Instruções**. São Paulo: Editora o Pensamento, 1957.

COELHO, Vera Penteado. (Org.). **Os alucinógenos e o mundo simbólico: o uso dos alucinógenos entre os índios da América do Sul**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1976.

CONCEIÇÃO, Osmildo Silva da; FRANCO, Mariana Ciavatta Pantoja. Breves revelações sobre a Ayahuasca. O uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). **O Uso ritual da Ayahuasca**. São Paulo: Mercado das Letras, 2004.

CONNOR, Steven. **Cultura pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

CORONADO, Gabriela; HODGE, Bob. Apuntes sobre la relación entre la cultura virtual y la cultura mexicana em la Internet. In: **Revista Desacatos**, pp. 61-77, Número 8, 2001.

CORRÊA, Rossini. **Atenas brasileira**. A cultura maranhense na civilização nacional. Brasília: Thesaurus Editora, 2001.

COSTA, Cléria Botelho da. **A palavra: um desafio à modernidade**. Mimeo.

_____. **Literatura escravista: uma arte da memória**. Mimeo.

_____. Uma história sonhada. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo: Vol. 17, Número 34, página 133-145, 1997.

_____. Memórias compartilhadas: os contadores de história. In: **Contar História, Fazer História – História, cultura e memória**. Brasília: Paralelo 15, 2001.

COSTA, Cléria Botelho da; SINOTI, Marta Litwinczik; MAGALHÃES, Nancy Alessio; PAIVA-CHAVES, Tereza. **Contar História, Fazer História – História, cultura e memória**. Brasília: Paralelo 15, 2001.

COSTA, Cléria Botelho da; MACHADO, Maria Salete Kern (Orgs.). **Imaginário e História**. Brasília: Paralelo 15, 1999.

COSTA, O. de Almeida; FARIA, Luiz. **O Yagé: a planta que faz sonhar; um estudo botânico do yagé**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Farmacêuticos, 1930.

COUTO, Fernando La Rocque. **Santos e Xamãs**. Dissertação (Mestrado) – Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1989.

CROSSAN, John Dominic. **O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo**. 2^a edição. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

CUNHA, Euclides da. **Um paraíso perdido**. Ensaios estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia. Rio Branco: Fundação Cultural do Estado do Acre, 1998.

CUNHA, Geovânia Corrêa Barros. **O Império do Beija-Flor**. Tese (Doutorado) – Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, Paraíba, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro Barbsosa de (Orgs.). **Enciclopédia da floresta**. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DANTAS, Beatriz G. Dança de São Gonçalo. In: **Cadernos de Folclore**, Número 9. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1976.

DARTON, Robert. **O grande massacre dos gatos**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DA SILVA, Juremir Mahado. **As tecnologias do imaginário**. Porto Alegre: Sulina, 2003.

DERIX, Govert. Ayahuasca em debate. In: **Conferência "Psychoactivity III"**. Holanda: 2002.

DE ALMEIDA, Maria de Fátima Henrique. **Santo Daime: a Colônia cinco Mil e a Contracultura (1977-1993)**. Dissertação (Mestrado) – História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002. Mimeo.

DE SÁ, Celso Pereira. Representações Sociais. O Conceito e o estado atual da teoria. In: SPINK, Mary Jane. **O conhecimento no cotidiano**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

DIAS, Walter Jr. **O império de Juramidam nas batalhas do astral: uma cartografia do imaginário no culto ao Santo Daime**. Dissertação (Mestrado) - Ciências Sociais, PUC/SP, São Paulo, 1992. Mimeo.

DOBKIN, Marlene De Rios. **Visionary Vine: Hallucinogenic hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon.** San Francisco: Chandler Publishing, 1972.

_____. Uma teoria transcultural del uso de los alucinógenos de origem vegetal. In: **América Indígena**, Vol. 37, Número 2, abril-junho, 1977.

_____. **Hallucinogens: cross-cultural perspectives.** Bridgport, U.K.: Prism Press, 1990.

DURAND, Gilbert. **O Imaginário: Ensaio acerca das Ciências e Filosofia da Imagem.** Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

_____. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário: Introdução à Arquetipologia Geral.** Lisboa: Editorial Presença, 1989.

_____. **A Imaginação Simbólica.** São Paulo: Cultrix, 1982.

ECO, Umberto. **Pós-escrito ao nome da rosa.** Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1985.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 2001

_____. **Chamanismo y las tecnicas arcaicas del extasis.** 2ª edição Mexico: Fondo De Cultura Economica, 1976. 484 p.

_____. A vegetação. Símbolos e ritos de renovação. In: **Tratado de História das Religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 1993, pp. 213-265.

_____. **Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **Le sacré et le profane.** França: Éditions Gallimard, 1965.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1996.

_____. **A sociedade dos indivíduos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1992.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders.** Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1992.

FÉLIX, Loiva Otero. **História e Memória.** Problemática da pesquisa. São Paulo: Editora UFP, 2003.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos & Abusos da História Oral.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1992.

FERREIRA DE CASTRO. **A selva**. 33ª edição. Lisboa: Guimarães & C. Editores, 1981.

FERRETTI, Mundicarmo. **De segunda a domingo**. Etnografia de um mercado coberto. Mina. Uma religião de origem africana. São Luís: Serviço de Imprensa e Obras Gráficas do Estado, 1985.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas**. São Paulo: EDUSP/FAPEMA, 1995.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo; CÉCIO, Valdelino; MORAES, Joila; LIMA, Roldão. Tambor de crioula. In: **Cadernos de Folclore**, Número 31. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1981.

FONSECA, JR. Eduardo. **Dicionário Antológico da Cultura Afro-brasileira**. São Paulo: F. B. Brasil/Maltese, 1995.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. São Paulo: Forense Universitária, 2007.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

_____. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FREITAS, Eliane T. **Contra a vida breve. A água louca, o sangue do yagé e o vento do tabaco**. Dissertação (Mestrado) - Antropologia Social – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro 1996.

_____. (Org.). **Pajelança do Maranhão no século XIX**. O processo Amélia Rosa. São Luís: CMF/FAPEMA, 2004.

FRENOPOULO, Christian. Iglesias de Ayahuasca: del chamanismo a religiones universales de salvación. In: **Simpósio “Drogas – Controvérsias e Perspectivas”**. São Paulo: NEIP, 2005.

FRÓES, Vera. **História do Povo Juramidam**: Introdução à Cultura do Santo Daime. Manaus: Suframa, 1983.

GABRICH, Débora C P. O trabalho oculto e exotérico de Raimundo Irineu Serra. Comunicação feita na mesa redonda: O uso da Ayahuasca no Brasil: vertentes e experiências. In: **Primeiro Encontro Brasileiro de Xamanismo**. São Paulo: Léo Artése/ Associação Lua Cheia – Pax, 19 de março de 2005.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

_____. Vida religiosa do caboclo da Amazônia. In: **Religião e Sociedade**. Número 10. Rio de Janeiro: Novembro, 1983.

GEERTZ, Clifford James. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GREGORIM, Gilberto. **Santo Daime**: estudos sobre o simbolismo, doutrina e povo de Juramidam. São Paulo: Ícone, 1991.

GIDDENS, A. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1990.

_____. **Modernity and Self-Identity: self and society in the late modern age**. London: Polity, 1991.

GOMES, Geraldo. **Alucinógenos**. Informativos farmacológicos e correlatos à matéria do DMT ou Dimetilriptamina. Princípio ativo do daime ou chá do Santo Daime. São Paulo: Editora Oliveira Mendes, 1998.

GOODY, Jack. **Mémoire et Apprentissage dans les Sociétés avec et sans Écriture**: la Transmission du Bagre, em "L'Homme", Vol. XVII, pp. 29-52, Paris, 1977.

_____. **The interface between the written and the oral**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

GOULART, Sandra Lúcia. **Raízes Culturais do Santo Daime**. Dissertação (Mestrado) - Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

_____. Contrastes e continuidades entre os grupos do Santo Daime e da Barquinha. In: **IX Jornadas Sobre Alternativas Religiosas Na América Latina**, Fórum Sociedades e Religiões, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UFRJ, 21 a 24 de Setembro de 1999.

_____. **Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica**: as religiões da Ayahuasca. Tese (Doutorado) - Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

GRENZ, Stanley J.; GURETZKI, David; NORDLING, Cherith Fee. **Dicionário de Teologia**. São Paulo: Editora Vida, 2005.

GROISMAN, Alberto. **Eu venho da Floresta**: Ecletismo e práxis xamânica daimista no "Céu do Mapiá". Dissertação (Mestrado) - Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.

_____. **Eu venho da Floresta**. Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

_____. **Santo Daime in the Netherlands**: An Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting. Tese (Doutorado) - Antropologia, Universidade de Londres, Londres, 2000.

GRUND, J.P.C. **Drug use as a social ritual functionality, symbolism and determinants of self-regulation**. Roterdã: Instituut voor Vesslving-sondeerzoek, 1993.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. **A "Lua Branca" de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu**: Estudo de caso de um terreiro de umbanda. Dissertação (Mestrado) - Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice Editora, 1990.

_____. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Editora Albin Michel, 1994.

HANAN, Samuel A.; BATALHA, Ben Hur Luttembarck. **Amazônia**: contradições no paraíso ecológico. São Paulo: Cultura Editora Assoc., 1995.

HARNER, Michael (Org.). **Hallucinogens and shamanism**. Oxford: Oxford University Press, 1973.

HARTMAN, Francisco Foot. **Trem fantasma**. A modernidade na selva. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1992.

HEIRICH, C. The mushroom gods of ancient India. In: **Entheos 2** (1). 2002, pp. 4-12.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HENLEY, Paul. Cine etnográfico: tecnologia, prática y teoria antropológica. In: **Revista Desacatos**, Número 8. 2001, pp. 17-36.

HENMAN, Anthony; PESSOA Jr., Osvaldo (Orgs.). **Diamba Sarabamba**. São Paulo: Ground, 1986.

HENMAN, Anthony. Uso del Ayahuasca en un Contexto Autoritario. El Caso de La União do Vegetal en Brasil. In: **America Indígena**, Vol. XLVI, Número 1. Cidade do México: 1986.

_____. War on drugs is war on people. In: **The Ecologist**, Vol. X, Números 8 e 9, Londres: out-nov, 1980.

HOFFMAN, M.; RUCK, C.; STAPLES, B.D. The entheogenic Eucharist of Mithras. In: **Entheos 2** (1). 2002.

HUNT, Lynn. **Apresentação**: história, cultura e texto. A nova história cultural. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

IANNI, Octavio. **Globalização**: novo paradigma das ciências sociais. Estudos Avançados. São Paulo: Universidade de São Paulo, 8 (21), 1994.

JACOUD, Sebastião. **O terceiro testamento**: um fato para a história. Goiânia: Página Um Editora, 1992.

JENNINGS, T.W., Jr. Sacrament. In: **New Catholic encyclopedia of religion**. New York: Macmillan, 1987.

JORNAL DO CÉU. **Boletim Informativo da Vila Céu do Mapiá**. Amazonas: CEFLURIS, ano 1, Número 3, 1998.

JUNG, C. G. **Homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977. 316 p.

KEIFENHHEIM, Bárbara. Nixi Pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no leste do Peru. In: **O uso ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2004, pp. 97-127.

LAGROU, Elsje M. **Uma Entografia da Cultura Kaxinawá**. Entre a Cobra e o Inca. Dissertação (Mestrado) - Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.

LABATE, Beatriz Caiuby. **Reinvenção do uso da Ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

_____. **Plantas inteligentes**. Entrevista feita por Samira Feldman Marzochi, 2005.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Ed. Mercado das Letras, 2005.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). **O uso ritual da Ayahuasca**. 2ª edição. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

LABIGALINI JR., Eliseu. **O Uso de Ayahuasca em um contexto religioso por ex-dependentes de álcool - um estudo qualitativo**. Dissertação (Mestrado) - Saúde Mental. Universidade Federal de São Paulo, Esc. Paulista de Medicina, São Paulo, 1998.

LANGDON, Esther Jean (Org). **Xamanismo no Brasil - Novas Perspectivas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

_____. Yagé among the Siona: Cultural Patterns. In: BORWMAN, David L.; SCHWARZ, Ronald (Org.). **Visions in Spirits, Shamans, and Stars**. The Hague: Monton Press, 1979.

_____. Las Clasificaciones del Yagé dentro del Grupo Siona: Etnobotancia, Etnoquímica e História. In: **América Indígena**, Vol. XLVI, Número 1. Cidade do México: 1986.

_____. Prefácio. In: GOULART, Sandra Lúcia; LABATE, Beatriz Caiuby (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. São Paulo: Mercado das Letras, 2005.

LANTERNARI, Vittorio. **As religiões dos oprimidos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. O Peiotismo. In: LANTERNARI, Vittorio. **A Religião dos Oprimidos**. Um Estudo dos modernos cultos messiânicos. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LEARY, Timonthy; METZNER, Ralf; ALPERT, Rudolf. **The psychedelic experience: a manual based on the tibetan book of the dead**. Secaucus. Nova Jersey: Citadel Press, 1964.

LE GOFF, Jacques. **O Historiador e o homem cotidiano**. O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **História e Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

LE GOFF, Jacques et al. **A nova história**. Lisboa: Edições 70, s.d.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Quando o mito se torna história. In: **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 1985.

LIMA, Carlos de. **História do Maranhão**. Brasília: Senado Federal, 1981.

LIMA, Pd. José Carneiro de. **Folclore acreano**. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1987.

LIMA, Rogério; FERNANDES, Ronaldo Costa (Orgs.). **O imaginário da cidade**. Brasília: Editora UnB, 1992.

LIMA, Zelinda Machado de Castro e. **Pecados da Gula**. Comeres e beberes das gentes do Maranhão. São Luís: CBPC, 1998.

LUNA, Luis Eduardo. **Vegetalismo**: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon. Estocolmo, Suécia: Almquist and Wiksell International, 1986.

_____. **Ayahuasca em cultos urbanos brasileiros**. Estudo contrastivo de alguns aspectos do Centro Espírita e obra de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz (a Barquinha) e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV). Trabalho apresentado para o concurso de professor adjunto em antropologia, Departamento de Ciências Sociais da UFSC. Florianópolis, 1995.

LUZ, Cristina Rego Monteiro da. **A internet na União do Vegetal**: reflexos da comunicação globalizada na estrutura de uma religião iniciática com tradição de transmissão oral de conhecimento. Dissertação (Mestrado) - Comunicação Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

LUZ, Pedro Fernandes Leite da. **Estudo comparativo dos complexos ritual e simbólico associados ao uso da Banisteriopsis caapi e espécies congêneres em tribos de língua Pano, Arawak, Tukano e Maku do noroeste amazônico**. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 1996.

_____. O uso ameríndio do Caapi. In: LABATE; ARAÚJO (Orgs.). **O uso ritual da Ayahuasca**. 2ª edição, Campinas: Mercado das Letras. 2004.

MABIT, Jacques. Produção visionária da Ayahuasca no contexto dos curandeiros da Alta Amazônia. In: LABATE; ARAÚJO (Orgs.). **O uso ritual da Ayahuasca**. 2ª edição, Campinas: Mercado das Letras. 2004.

MACRAE, Edward. **Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

_____. Santo Daime and Santa Maria - The Licit Ritual Use of Ayahuasca and the Illicit Use of Cannabis in a Brazilian Amazonian religion. In: **9th. International Conference on the Reduction of Drug Related Harm**. São Paulo: março de 1998.

_____. **El Santo Daime y la Espiritualidad Brasileña**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.

MAFFESOLI, Michel. **A conquista do presente**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1984.

_____. **A tranfiguração do político. A tribalização do mundo**. Porto Alegre: Editora Forense, 1997.

_____. **Elogio à razão sensível**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

_____. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

_____. **O imaginário é uma realidade**. Revista Famecos, Porto Alegre: Edipucrs, Número15, ago. 2001.

MATOS, Olgária. A narrativa: metáfora e liberdade. In: DA COSTA, Cléria Botelho; MAGALHÃES, Nancy Alessio (Orgs.) **Contar história, fazer história**. Brasília: Editora Paralelo 15, 2001. pp. 12-28.

MAUÊS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas. Catolicismo popular e controle eclesiástico**. Belém: Cejup, 1995.

_____. **Uma outra “invenção” da Amazônia**. Religiões, histórias e identidades. Belém: Cejup, 1999.

MCKENNA, Terence. **Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Knowledge. A Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution**. New York: Batam Books, 1992.

MEIRELES, Mário M. **História do Maranhão**. São Luís: Fundação Cultural do Maranhão, 1980.

MENDES, Margareth Kilaka. **Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira**. Dissertação (Mestrado), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1991.

MERCANTE, Marcelo. **A Seringueira e o Contato: Memória, Conflitos e Situação Atual dos Manchineri no Sul do Acre**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFSC. Florianópolis: 2000a.

_____. **Correlação entre Imagens Internas e Processos de Cura em Ritual de Ingestão com a Ayahuasca**. Projeto apresentado ao Saybrook Graduate School and Research Center San Francisco, CA, 2000.

MERKUR, D. **The mystery of Manna: The psychedelic sacrament of the Bible**. Rochester, Vermont: Park Street Press, 2000.

MEYER, Matthew. **The Seringueiro, the Caboclo, and the Forest Queen**: Origin Myths of the Santo Daime Church. Paper Submitted to the Faculty of the Department of Anthropology in Partial Fulfillment of the Requirements for the MA Degree, Virginia: University of Virginia, 2003.

MILANEZ, Wânia. **Oaska**. O Evangelho da Rosa. São Paulo: Sama Editora, 1993.

MONTEIRO, Clodomir. **O Palácio Juramidam - Santo Daime**: um ritual de transcendência e despoluição. Dissertação (Mestrado) – Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.

MORAIS, Anaruez F. **Práticas discursivas e produção de sentido sobre o futuro e sobre o uso dos recursos naturais na Vila Céu do Mapiá, Amazonas**. Projeto de Pesquisa encaminhado à FAPESP, agosto de 2001.

MORIN, Edgar. **La nature de la nature**. Paris: Editions du Seuil, 1977.

_____. **La vida de la vida**. Barcelona: Teorema, 1985

_____. **El concimiento del conocimiento**. Barcelona: Teonrema, 1987.

_____. **Les idées**. Paris: Editions du Seuil, 1991.

MORTIMER, Lúcio.- **Bença, Padrinho**. São Paulo: Céu de Maria, 2000.

_____. **Nosso Senhor Aparecido na Floresta**. São Paulo: Céu de Maria, 2001.

MOSCOVICI, Serge. **Representações Sociais**: investigações em Psicologia Social. Petrópolis: Vozes, 2003.

MOURÃO, Jorge. **Tragédia na Seita do Daime**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1995.

NARANJO, Plutarco. **Ayahuasca**: Etnomedicina y mitologia. Quito, Ecuador: Ediciones Libri Mundi, 1970.

NARBY, Jeremy. **The cosmic serpent**. New York: Tracher/Putnam, 1998.

NETO, Florestan J. **Maia**. Contos da lua branca. Rio Branco: Fundação Elias Mansur, Vol. I, 2003.

NOGUEIRA, Spencer. **Núcleo Urbano Florestal**: Modelo Arquetípico da Cultura e do Homem Amazônico. Tese (Doutorado) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NUNES, Benedito. **No tempo de niilismo**. São Paulo: Editora Ática, 1993.

OLSON, David R. **O mundo no papel**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

OLSON, David R.; TORRANCE, Nancy. **Cultura escrita e oralidade**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Rio de Janeiro: Edições 70, 2005.

PACHECO, Gustavo. **Brinquedo de Cura**: um estudo sobre a pajelança maranhense. Tese (Doutorado) - Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004

PACHECO, G.; LABATE, B. C. Matrizes Maranhenses do Santo Daime. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Org.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. 2ª edição, Campinas: Mercado Aberto, 2004.

PACHECO, G.; GOUVEIA, C. **Maria Clara Cavalcanti de Abreu**. Caixeiras do Divino Espírito Santo de São Luís do Maranhão. Rio de Janeiro: Associação Cultural Caburé, Vol. I, 2005.

PELÁEZ, Maria Cristina. **No Mundo se Cura Tudo**. Interpretações sobre a "Cura Espiritual" no Santo Daime. Dissertação (Mestrado) - Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1994.

PESAVENTO, Sandra Jathay. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

_____. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**. Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

REICHEL-DOLMATOFF, G. O contexto cultural de um alucinógeno aborígene – Banisteriopsis Caapi. In: COELHO, Vera Penteadó. **Os alucinógenos e o mundo simbólico**. São Paulo: EDUSP, 1976.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. **O seringal e o seringueiro**. Documentário da Vida Rural. Número 5, Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola, 1953.

_____. **A Amazônia e a integridade do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2001.

REIS, José Ribamar Sousa dos. **Folclore maranhense**. 4ª edição, São Luís: 2004.

REIS, Roberto. **Por sobre os ombros**. Leituras do discurso cultural brasileiro. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1992.

RIBEIRO, Berta. **Os índios das águas pretas**. Modo de produção e equipamento produtivo. São Paulo, Edusp, 1995.

- RIBEIRO, Renato Janine. **O risco de uma ortodoxia**. Revista USP, 23, São Paulo, 1994.
- RIBAS, Aymara F. (Coord.). **Normas para apresentação de trabalhos científicos**. Curitiba: UFPR/Governo do Paraná, 1992.
- RICOUER, Paul. **Tempo e narrativa**. Campinas: Papirus Editora, 1994.
- _____. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1994.
- RUIZ, João Álvaro. **Metodologia científica: guia para eficiência nos estudos**. São Paulo: Atlas, 1989.
- RUTTIMAN, Ana Maria; VAN ERVEN, Laura; MONTEIRO, Rolando. **Revista do primeiro centenário do Mestre Raimundo Irineu Serra**. Rio de Janeiro: Editora Beija-flor, 1992.
- SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Tenebrosos mistérios. Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro imperial. In: **Artes e ofício de curar no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: **História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995**. O debate metodológico. São Paulo: Editora Vozes, 1995.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela mão de Alice**. 2ª edição, São Paulo: Cortez Editora, 1995.
- SANTOS, Rafael Guimarães dos. **Efeitos da ingestão de ayahuasca em estado psicométricos relacionados ao pânico, ansiedade e depressão em membros do culto do Santo Daime**. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- SANTOS, Roberto. **História Econômica da Amazônia (1800-1920)**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1980.
- SCHNITMAN, Dora Fried (Org.). **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. Porto Alegre: Editora Artes Médicas, 1996.
- SCHULTES, Richard E. El desarrollo histórico de la identificación de las malgipiaceas empeladas como alucinógenos. In: **América Indígena**, Vol. XLVI, Número 1, Cidade do México, 1986.
- SENNET, Richard. **O Declínio do Homem Público - As tiranias da intimidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SERRA, Irineu et al. **Livro dos Hinários**. Brasília/Centro de Iluminação Cristã Luz Universal. Alto Santo, 1985.
- SHANON, Benny. **The antipodes of the mind: charting the phenomenology of Ayahuasca experience**. New York: Oxford University Press, 2002.

SHEPARD JR., Glenn H. Venenos divinos: plantas psicoativas dos Machiguenga do Peru. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. São Paulo: Mercado das Letras, 2005.

SILVA, Eliane Moura da. **Similaridades e diferenças entre estilos de espiritualidade metafísica**: O caso do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (1908–1943), Unicamp/IFCH, s.d.

SILVA, Juremir Machado. **Anjos da perdição**: futuro e presente na cultura. Porto Alegre: Sulina, 1996.

SKIDMORE, Thomas. **Brasil**: de Getulio Vargas a Castelo Branco [1930-1964]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SOARES, Luiz Eduardo. Religioso por Natureza: Cultura Alternativa e Misticismo Ecológico no Brasil (1989); O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa (1990). In: **O Rigor da Indisciplina**. Ensaios de Antropologia Interpretativa. Rio de Janeiro: Iser/Relume-Dumará, 1994.

SODRÉ, Muniz. **Reinventando a cultura**. A comunicação e seus produtos. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

SOIBELMAN, Tania. **My Father and My Mother, Show Me Your Beauty**: Ritual Use of Ayahuasca in Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, California Institute of Integral Studies, California, 1995.

SOUZA, Elza Maria de. **Reminiscências integrando gerações**. A arte de compartilhar memórias. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

SPINK, Mary Jane. **O conhecimento no cotidiano**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

THIOLLENT, Michel. **Metodologia da pesquisa-ação**. São Paulo: Cortez, 1985.

THOMPSON, Edouard Paul. **A voz do passado**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

TOCANTINS, Leandro. **Formação histórica do Acre**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Vols. I e II, 1979.

TONKIN, Elizabeth. **Narrating our pasts**. The social construction of oral history. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

TROMBONI, Marco. **Fenomenologia da Experiência Ayahuasqueira**. Primeira versão elaborada para o exame de qualificação do doutorado em Antropologia do Museu Nacional. Rio de Janeiro: 2001.

TURNER, Victor Witter. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1974. 248 p.

UNIÃO DO VEGETAL. **Consolidação das Leis do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal**, 2ª edição, Brasília, Sede Geral, 1991.

UNIÃO DO VEGETAL. **Hoasca**. Fundamentos e Objetivos. Brasília, Centro de Memória e Documentação, 1989.

VANOYE, Francis. **Usos da linguagem**: problemas e técnicas na produção oral e escrita. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VIEIRA, Maria do Pilar; PEIXOTO, Maria do Rosário; KHOURY, Yara Maria. **A pesquisa em História**. São Paulo: Ática, 1989.

VIEIRA FILHO, Domingos. **Folclore brasileiro**: Maranhão. Rio de Janeiro, 1977.

WALSH, Roger N. **O espírito do xamanismo**: uma visão contemporânea desta tradição milenar. São Paulo: Saraiva, 1993.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. **Os índios Tenetehara**. Uma cultura em transição. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1955.

WASSON, R.G. What was the soma of the Aryans? In: P.T. Furst (ed.) **The flesh of the gods**: the ritual use of hallucinogens. Prospect Heights. Illinois: Waveland Press, 1990.

WASSON, R.G.; HOFFMAN, A.; RUCK, C.A.P. **The road to Eleusis**: Unveiling the secret of the mysteries, twentieth anniversary edition. Los Angeles: William Daley Rare Books Ltd., 1998.

WEBER, Ingrid. **O Santo Daime através da Imprensa**. Trabalho apresentado à disciplina HZ 352 do programa de graduação em Ciências Sociais, IFCH, Universidade Estadual de Campinas, 1997.

WEBER, Renée. **Diálogos com cientistas e sábios**. São Paulo: Cultrix, 1986.

WEIL, Andrew. **The natural mind**: a new way of looking at drugs and the higher consciousness. Boston: Houghton Mifflin, 1972.

WEISS, Gerald. **The cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru and Brasil**. Tese de doutorado. University of Michigan, 1969.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1992.

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus**. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ZALUAR, Alba. A criminalização das drogas e o reencantamento do mal. In: **Condomínio do Diabo**, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.

ZINBERG, N. **Drug, set and setting** – the basis for controlled intoxicant use. New Haven e Londres: Yale University Press, 1984.