

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

DANIEL MARTINEZ DE OLIVEIRA

EM BUSCA DA AUTENTICIDADE:
Construções de experiência religiosa na *igreja* daimista Flor da Montanha,
de Lumiar, Nova Friburgo, RJ

Niterói
2010

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

DANIEL MARTINEZ DE OLIVEIRA

EM BUSCA DA AUTENTICIDADE:
Construções de experiência religiosa na *igreja* daimista Flor da Montanha,
de Lumiar, Nova Friburgo, RJ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre.

Linha de Pesquisa: Ritual e Simbolismo

Niterói
2010

Banca Examinadora

Prof. Orientador – Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto
Universidade Federal Fluminense

Prof^a. Dr^a Eliane Cantarino O’Dwyer
Universidade Federal Fluminense

Prof^a. Dr^a Carly Barboza Machado
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof^a. Dr^a Sandra Maria Corrêa Sá Carneiro
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

*Dedico este trabalho à minha esposa, Tatiana Titan,
e às minha filhas, Maria Paz e Kayena.*

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a algumas pessoas por terem apoiado, de diversas formas, a realização desta dissertação. Suas contribuições e ajudas foram inestimáveis, e possibilitaram que eu prosseguisse até o final, mesmo com todas as dificuldades por que passei no ano de 2009.

Agradeço ao meu orientador, o Professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, por todo o aporte que me deu, com suas críticas às vezes severas, mas apreciáveis. Sou muito grato pelas horas dedicadas às leituras de todos os materiais, pelos horários disponibilizados para os nossos encontros de orientação e pela paciência e compreensão em relação aos problemas que me afligiram durante o percurso do Mestrado.

Agradeço às Professoras Eliane Cantarino O'Dwyer, Carly Barboza Machado e Sandra Maria Corrêa Sá Carneiro, por terem aceitado, gentilmente, o convite para participarem da banca de defesa. Ao mesmo tempo, agradeço ao Professor Kant e ao Professor Emerson Giumbelli, por todas as sugestões que me foram dadas durante a qualificação do projeto de dissertação, que tentei empregar neste trabalho.

Devo reconhecer toda a ajuda, incalculável, que recebi no último ano da parte de Tatiana Titan e de sua família, que me acolheram em seu lar e cuidaram de mim, pacientemente, em momentos muito difíceis e até a conclusão desta dissertação. Sem a sua ajuda, não imagino como teria conseguido. À Tatiana agradeço duplamente por ter me dado a felicidade da paternidade. E triplamente, por revisar meus textos.

No mesmo ensejo, agradeço à minha mãe, por ter passado tantos dias na minha casa, cuidando da minha alimentação e me fazendo companhia.

Gostaria de deixar clara, também, a minha dívida com todos os filiados à igreja Flor da Montanha, por terem me recebido tão bem e colaborado com a minha pesquisa de maneira tão gentil. Agradeço principalmente à Baixinha, ao Marcelo Bernardes, ao Armando, ao Antonio e à Ana Paula, ao Leonardo, ao Samuel, ao Gabriel, ao Fabrício, à Inajara, ao André, à Olga, entre tantos outros. Aprendi com eles muito mais do que só o necessário para esta pesquisa.

Por fim, agradeço à CAPES pela concessão da bolsa durante todo o período do Mestrado.

RESUMO

O Santo Daime é um movimento religioso iniciado no Acre na década de 1930, e conta hoje com milhares de adeptos no Brasil e em outros países. Uma de suas bases é o uso de uma bebida capaz de alterar a consciência e induzir visões, comumente conhecida como *ayahuasca*. Seu uso é rigorosamente prescrito pelo discurso religioso, que o disciplina. A ingestão da *ayahuasca* é levada a cabo nos contextos rituais que, na maioria das vezes, são marcados pelos *hinos*, muito importantes nas cerimônias daimistas. Para o estudo realizado, foi escolhido um grupo de adeptos do Santo Daime que se reúne e promove os seus rituais na zona rural de Nova Friburgo, RJ. O grupo, filiado à *igreja Flor da Montanha*, é formado por algumas dezenas de pessoas que se reúnem em datas pré-programadas, para a realização dos seus rituais, e de outras atividades, de cunho comunitário. A esfera da prática religiosa que foi privilegiada neste trabalho foi a do ritual. O interesse principal da pesquisa foi verificar como a experiência religiosa e a autenticidade são construídas, e para isso foram pensados alguns pontos: a montagem e execução dos rituais e os fatores que estão em jogo; os mecanismos que possibilitam a construção de uma experiência considerada “autêntica”; a forma como essas experiências são autenticadas e por quem; a busca pela experiência considerada “autêntica” e como ela é realizada.

Palavras-chave: Antropologia da Religião – Experiência Religiosa – Autenticidade

ABSTRACT

Santo Daime is a religious movement that began in Acre, in the 1930's. Today there are thousands of adherents in Brazil, and in other countries. One of its tenets is the use of a drink which can change consciousness and induce visions, commonly known as *ayahuasca* which is tightly prescribed by the religious ritual. The ingestion of *ayahuasca* is achieved in the ritual setting that, in the majority of the times, is marked by the hymns which are very important in the Daime ceremonies. For these studies, it was chosen a group of followers of Santo Daime that bring together and promote their rites in the countryside of Nova Friburgo, RJ. The group, affiliated to Flor da Montanha church, consists of a dozen of people that get together in for ritual and other communitarian activities. The sphere of the religious practice that was privileged in this piece of work is the ritual. The main interest of the research was to check how authenticity and religious experience are built, thus some points were thought: setting and carrying the rites out, and the factors which act on them; the mechanism which permit building a experience considered "authentic"; the way how those experiences are made authentic, and by whom; the search for the experience deemed "authentic", and how it is carried out.

Keywords: Anthropology of Religion – Religious Experience – Authenticity

ÍNDICE DE IMAGENS

- Fig. 1 – Representação das moléculas de serotonina e dimetiltryptamina (DMT), respectivamente, e sua semelhança. P. 50.
- Fig. 2 – Exemplar do arbusto *Psychotria Viridis*, *chacrona*, ou *rainha*. P. 53.
- Fig. 3 – Exemplar jovem do cipó *Banisteriopsis caapi*, ou *jagube*. P. 53.
- Fig. 4 – Seu Chico Corrente e o autor, em Caeté, MG. P. 73.
- Fig. 5 – Baixinha e Marcelo Bernardes em uma *gira* na Flor da Montanha. Ao centro, foto do Mestre Irineu. *Foto do autor*. 85.
- Fig. 6 – Cruzeiro marcando os limites do *terreiro* na *igreja* Flor da Montanha. P. 93.
- Fig. 7 – A *mesa*, os dirigentes e os músicos. P. 94.
- Fig. 8 – Modelos de *farda* branca. www.santodaime.org. P. 96.
- Fig. 9 – Modelos de *farda* azul. *Bezerra de Oliveira, 2007*. P. 97.
- Fig. 10 – O templo da Flor da Montanha e parte do *terreiro*. P. 99.
- Fig. 11 – Quatro momentos da aplicação do kambô: I. O “xamã”, *fardado*, prepara a poção de kambô. II. Ele invoca espíritos protetores da cosmologia tuxá; III. O oficiante aplica a substância no “paciente”; IV. O homem “vira sapo”; V. Ele volta fortalecido após a experiência. P. 105.
- Fig. 12 – Momentos do Hinário da Baixinha em Caeté, MG: I. O *bailado*; II. Baixinha (sentada à esquerda) e o anfitrião, Pierre (à direita), durante uma fala. P. 112.
- Fig. 13 – Momentos de uma *gira* na Flor da Montanha: I. Marcelo Bernardes no comando os atabaques; II. Médiuns *atuando*; III. Pessoa consulta um médium incorporado por *preto-velho*; IV. *Preto-velho* dá um *passo*. P. 121.
- Fig. 14 – Fases de um *feitio*: I. *Raspação*; II. Corte da lenha; III. *Bateção*; IV. Cozimento; V. Escorrimento. P. 131.
- Fig. 15 – Desenho feito a partir de uma *miração*. Autora: *Veronica Lindquist*. P. 142.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
PARTE I – PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS	
1. ACERCA DO OBJETO	16
2. BASES TEÓRICAS	19
2.1. Do conceito de religião	19
2.2. Algumas ponderações sobre ritual	21
2.3. Experiência religiosa e subjetividade	24
2.4. O problema da autenticidade	27
3. METODOLOGIA	30
3.1. Métodos e técnicas	31
3.2. A observação participante	31
3.3. “Afetação” e “Alucinação”	36
3.4. Um idioma para a experiência	38
4. UMA INSPEÇÃO A ALGUNS ESTUDOS SOBRE O SANTO DAIME	43
PARTE II – SANTO DAIME	
5. O CHÁ E O CAMPO AYAHUASQUEIRO	47
5.1. Fitoquímica, neurofarmacologia e psicologia	49
5.2. Campo ayahuasqueiro e usos rituais da bebida.....	53
5.2.1. Grupos indígenas	54
5.2.2. Barquinha	57
5.2.3. União do Vegetal	58
5.2.4. Santo Daime	59
6. O SANTO DAIME ENQUANTO MOVIMENTO	64
6.1. Mestre Irineu: mito de fundação	65
6.2. Padrinho Sebastião e o Céu do Mapiá: uma referência	68
6.3. A expansão para além da região amazônica	73
6.4. A luta pela legalidade	74
7. UM BREVE HISTÓRICO DO GRUPO PESQUISADO	78
7.1. Mito de fundação do <i>Umbandaime</i> : O encontro entre Baixinha e Padrinho Sebastião	80
7.3. A Flor da Montanha e o CEFLURIS	84

PARTE III – COSMOLOGIA, RITUAIS E A CONSTRUÇÃO DA EXPERIÊNCIA

8. CONHECIMENTO DO MUNDO	87
8.1. O visível e o invisível	87
8.2. O Exército de Juramidam e a Batalha no <i>astral</i>	90
8.3. Símbolos principais	91
8.3.1. O <i>cruzeiro</i> , a <i>mesa</i> e outros objetos	92
8.3.2. A <i>farda</i> e outros acessórios	95
8.4. Os espaços rituais	98
8.5. A ideia de “Centro Livre”	101
9. RITUAIS PRINCIPAIS	106
9.1. Os <i>hinários</i>	109
9.2. As <i>concentrações</i>	112
9.3. Os <i>mensageiros da cura</i>	115
9.4. As <i>giras</i> de Umbanda	116
9.5. O <i>feitio</i>	122
10. EM BUSCA DA EXPERIÊNCIA “AUTÊNTICA”	132
10.1. A <i>miração</i> e a <i>força</i>	133
10.2. A “iniciação” e a <i>peia</i>	138
10.3. O poder dos <i>hinos</i>	140
10.4. Ingestão ritual do <i>daime</i> e seu poder estruturante	143
CONCLUSÕES	146
ANEXOS	149
REFERÊNCIAS	151

INTRODUÇÃO

Este trabalho resulta de uma pesquisa de campo, levada a cabo entre adeptos do movimento religioso intitulado Santo Daime, em um núcleo localizado na região de Lumiar, no município de Nova Friburgo, RJ. O núcleo é conhecido sob a alcunha de Flor da Montanha, e a pesquisa de campo durou de meados de 2008 até janeiro de 2010.

O objeto desta pesquisa foi investigar a construção da experiência religiosa entre os adeptos desse grupo, partindo da análise de sua cosmologia e dos seus rituais. Para tanto, escolhi os rituais principais, vistos aqui como aqueles que ocorrem com periodicidade estabelecida, os que acontecem em maior número de vezes e os apontados pelos próprios praticantes como mais significativos.

O objetivo é, então, procurar mostrar como as experiências são construídas, e de que forma elas são autenticadas através da doutrinação religiosa. Esta doutrinação se dá tanto através das falas, das orações dos discursos, quanto pelos aspectos físicos e emocionais por que passam esses adeptos. Ver-se-á como os corpos são disciplinados no sentido de uma experiência “autêntica” e em que medida essas experiências são capazes de promover mudanças e transformações nos adeptos, que passam por uma ressignificação da vida e de si mesmos, através do contato com os símbolos e da vivência direta nos rituais.

O Santo Daime será visto aqui como uma das “variantes” dentro de um campo específico, já reconhecido nos meios acadêmicos, como “religiões ayahuasqueiras”, sendo elas todos aqueles “*movimentos religiosos originários da Amazônia brasileira, que têm como uma de suas bases o uso ritual da ayahuasca*”¹. Este campo engloba movimentos surgidos no século XX, a partir dos contatos entre seringalistas e grupos indígenas, alguns dos quais fazem uso dessa bebida há centenas de anos.

Esses grupos ayahuasqueiros se encontram numa arena de disputas, que tem como ponto central experiências baseadas em alterações da percepção e o contato com “realidades não ordinárias”. Nessa arena, são disputados significados e poder, em torno da afirmação do discurso “autêntico” sobre a experiência, o que engloba fatores cosmológicos e sociológicos, e está diretamente ligado à visão de mundo dos participantes.

Cada um desses grupos tem sua própria cosmologia e sua própria versão do “autêntico”, mas apesar disso, no caso do grupo investigado, há um trânsito bastante diversificado de significados, que envolve desde práticas indígenas até interseções com os outros grupos

¹ LABATE *et alii*, 2008.

nacionais que fazem uso da *ayahuasca* em seus rituais, como a União do Vegetal e a Barquinha, caracterizando um "ecletismo"², como será visto mais adiante. Além disso, o grupo tem uma boa aceitação de elementos diversos, como religiões orientais e a prática de rituais aprendidos com alguns indígenas, que são enxergados como complementares e não contraditórios à sua "doutrina". Da mesma maneira, pude observar o trânsito de pessoas oriundas de outros movimentos nos rituais do grupo, além de presenciar a tolerância e o cultivo de uma aproximação, por exemplo, com a cosmologia da Barquinha.³ Pensando nestes fatos, procurarei mostrar esse campo e suas especificidades, tentando apontar o lugar do Santo Daime, através do grupo pesquisado, como parte constitutiva desse campo, e as lutas que são travadas em torno da afirmação e legitimação da cosmologia específica do grupo.

O uso da *ayahuasca* toma posição central na análise do problema colocado, já que a experiência religiosa está instaurada nos momentos em que ela é consumida. Será dada uma atenção especial aos contextos do seu uso e seus efeitos sobre a mente de quem a ingere. Isso terá importância para o entendimento da questão da autenticidade, já que ela é o próprio idioma para a experiência, pois, como se verá, é através das disputas em torno dela que se dá a interpretação e a significação das experiências que ocorrem nos rituais.

Visando dar conta dos aspectos enumerados acima, dividi a dissertação em três partes, que passo a comentar agora. A primeira delas, intitulada *Pressupostos teóricos e metodológicos*, está subdividida em quatro capítulos.

O primeiro capítulo versa sobre algumas especificidades acerca do objeto deste trabalho. Nele, tentarei aprofundar um pouco mais as informações acerca do recorte analítico e algumas de suas implicações, mostrando como fiz esse recorte e de que maneira o objeto será analisado.

O segundo tratará das bases teóricas que fundamentam este trabalho. Nele tentarei comentar alguns autores que foram importantes para que eu pudesse compreender o objeto em questão e proceder à análise. Pensando nisso, tentarei delimitar alguns conceitos, como: religião, ritual e autenticidade, buscando balizar toda a apresentação do conteúdo nestes conceitos.

No capítulo subsequente, abordarei os aspectos metodológicos da pesquisa. Nele explicarei os locais em que pesquisei, o método e as técnicas utilizados, e farei uma análise da minha atuação no campo e de como me foi possível acessar o idioma da experiência, através da minha própria experimentação com a bebida *ayahuasca*.

² Termo do vocabulário daimista, que emprego aqui em referência à aceitação de elementos simbólicos e práticas oriundas de diversificadas religiosidades.

³ O fato é ilustrativo de aspectos cosmológicos comuns entre a Barquinha e este grupo daimista, especificamente, que estão baseados na Umbanda.

O quarto capítulo será uma breve exposição sobre a produção bibliográfica acerca do Santo Daime. Nele comentarei as principais fontes bibliográficas a que tive acesso, tanto as acadêmicas, quanto as fontes daimistas, lidas e utilizadas pelos próprios adeptos como fontes para reflexões acerca do seu universo simbólico religioso.

Na segunda parte, intitulada *Santo Daime*, estão contidos os capítulos cinco, seis e sete. Neles, faço uma exposição mais geral sobre a bebida e alguns de seus usos culturais. Além disso, faço uma explicação introdutória sobre o Santo Daime e sobre o grupo pesquisado. Esta parte segue a lógica apresentada a seguir.

No capítulo cinco, farei uma exposição sobre as características farmacológicas, químicas e psicológicas da *ayahuasca*. Em seguida, mostrarei a diversidade do campo ayahuasqueiro, incluindo as "religiões ayahuasqueiras", alguns grupos indígenas, e mostrando o lugar do Santo Daime nesse campo. Começarei abordando os usos culturais da bebida, feito por grupos indígenas, mostrando um pouco da sua diversidade de formas e conteúdos simbólicos. Em seguida, descreverei brevemente alguns aspectos cosmológicos e simbólicos da União do Vegetal e da Barquinha. E terminarei apontando algumas semelhanças e diferenças entre esses grupos e o Santo Daime.

O capítulo seis versará sobre o movimento intitulado Santo Daime como um todo. Tentarei mostrar o seu mito de origem e em pouco de seu histórico, desde o surgimento na região amazônica, até a expansão por outras áreas do Brasil e do mundo, encerrando com um resumo do histórico da luta dos daimistas pela legalização do uso da bebida em seus rituais.

O sétimo capítulo tem como tema central a formação do grupo investigado, seu mito de fundação, assim como a demonstração de suas especificidades frente ao movimento em geral. Por isso, é mais específico em relação aos dois precedentes. Nele tentarei elucidar parte do lugar que a Umbanda tem na cosmologia do grupo e algumas disputas que se dão no campo doutrinário que levaram, inclusive, à sua emancipação em relação à sede administrativa do Santo Daime.

A terceira parte deste trabalho é intitulada *Cosmologia, rituais e a construção da experiência*, e vai dos capítulos oito ao dez, constituindo a parte central da dissertação. Abaixo explico o conteúdo de cada capítulo.

No capítulo oito, descreverei as principais características da cosmologia do grupo, sua visão de mundo e os símbolos principais, e tentarei explicitar a sua ideia de "batalha espiritual". Neste capítulo também descreverei os espaços rituais e comentarei a concepção de ecletismo religioso que está presente nos discursos do grupo.

No nono capítulo, farei uma exposição sobre os principais rituais realizados pelo grupo, mostrando a montagem deles. Levarei em conta os conceitos de *set* e *setting*, na tentativa de explicar a própria construção da experiência, e os fatores que estão em jogo.

O capítulo dez tratará da autenticidade. Nele tentarei mostrar como se dá essa busca e quais os mecanismos de autenticação da experiência, partindo da ideia, já assinalada, de que a autenticidade funciona como idioma para essa experiência. Isso será viabilizado através da discussão de categorias como *miração* e *força*⁴, mostrando como se dá a iniciação e o processo de sofrimento até se alcançar um aprendizado com a bebida, o papel da música na experiência e na autenticação, passando por uma discussão acerca do uso ritual da *ayahuasca* e seus efeitos estruturantes no Santo Daime.

Por fim, encerrarei o trabalho mostrando as principais conclusões acerca da construção da experiência religiosa, da autenticidade como idioma para esta experiência, e do campo de disputas de significados e de neófitos, no qual o grupo pesquisado se insere.

⁴ Essas categorias serão explicadas mais à frente, sendo suficiente dizer, por enquanto, que descrevem efeitos provocados pela bebida *ayahuasca*, estando ligados, respectivamente, à visão e à disposição física.

PARTE I

PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

ACERCA DO OBJETO

O movimento religioso intitulado Santo Daime foi iniciado no Acre, na década de 1930, e conta hoje com mais de dez mil adeptos em todo o Brasil e outras partes do mundo. Uma de suas bases é o uso da bebida comumente conhecida pelo termo *ayahuasca*. Esse uso é rigorosamente prescrito pelo discurso religioso, que indica os momentos em que ela deve ou não ser ingerida, os tabus anteriores e posteriores às reuniões e vários outros detalhes. Ela é ingerida nos contextos rituais que, em grande parte das vezes, é marcado pela música.

Como foi dito na introdução, foi escolhido para este estudo um grupo de adeptos do Santo Daime que se reúne e promove os seus rituais no interior do estado do Rio de Janeiro⁵. Este grupo foi formado a partir de uma dissidência ocorrida na década de 1990, em relação a um dos núcleos daimistas mais antigos fora da região amazônica. Ele está congregado em torno da *igreja*⁶ Flor da Montanha, cujo histórico será narrado mais à frente, e é formado por cerca de cem pessoas que se reúnem em datas pré-programadas para a realização dos seus rituais e de outras atividades, de cunho comunitário.

Muitos frequentadores dos *trabalhos*⁷ são do Rio de Janeiro e de Macaé, e se deslocam com regularidade até a região. Há pessoas que também frequentam outras *igrejas* e, inclusive, aquelas que são adeptas de outras práticas religiosas. Parte dessas pessoas vem de uma trajetória de vida marcada pelo movimento *hippie*, correntes esotéricas diversas, filosofias orientais, práticas de medicina alternativa, *yoga* etc. E grande número já tem envolvimento de longa data com a Umbanda.

O grupo é heterogêneo no que diz respeito a estratificação social e práticas laborais. Há pessoas de baixa renda e trabalhadores mais braçais, como agricultores, artesãos e operários. E há pessoas com renda mais alta e envolvida em atividades menos braçais, como médicos, trabalhadores da área de informática e escritórios, comerciantes, estudantes, diversos músicos, professores universitários, etc. A maior parte provém das classes médias urbanas. Outra característica do grupo é o histórico de uso de drogas por várias pessoas antes do

⁵ Em Lumiar, 5º Distrito de Nova Friburgo.

⁶ Categoria utilizada por daimistas em referência ao templo em que é realizada a maior parte dos rituais. Também é utilizada para a definição espacial do próprio grupo. O termo será utilizado, daqui em diante, com esta acepção, salvo em indicação explicitamente diferenciada.

⁷ *Trabalho* é uma categoria utilizada para referência quanto a rituais – quando se fala em *trabalho espiritual*. Também ao esforço diário pessoal em direção aos comportamentos desejáveis a um praticante, aos trabalhos comunitários, e ao trabalho comum, como o trabalho do dia-a-dia, os afazeres do lar, etc. Cabe ressaltar que, no discurso apresentado, todo trabalho é considerado também um trabalho para o espírito.

envolvimento na “prática”. Vários são os que citam o fato de terem deixado as drogas e o álcool como uma das mudanças principais após o ingresso no Santo Daime.

A esfera da prática religiosa que foi privilegiada neste trabalho foi a do ritual, visto como momento especial em que se conjugam fatores sociais, emocionais e físicos, como descritos por Turner⁸. E foi através dos rituais realizados e dos encontros dessas pessoas que construí a maioria dos dados que serão analisados neste trabalho. Por isso, e levando em conta que o interesse principal da pesquisa foi verificar como a experiência religiosa é construída e "autenticada", foram pensados alguns pontos.

Alguns deles são como se dá a montagem dos rituais, como eles são organizados, em que tipo de lugar, quando, com que objetivos e quais os tipos de prescrição que se observam antes e depois de sua realização. Em relação a isso, são pensadas a execução dos rituais, as *performances* que são encenadas, os discursos que são enunciados, os comportamentos, os símbolos, a disciplinação dos corpos e a interação entre as pessoas. Todos esses fatores formam o *setting*. Além desses, são refletidos os fatores emocionais, as expectativas, os objetivos de quem participa dos rituais e as questões pessoais que estão em jogo, constituindo o *set*⁹.

A partir desses pontos, penso nos mecanismos que levam à construção da experiência e como ela é “autenticada”, visando perceber a maneira como o discurso da autenticidade toma a forma de um idioma experiencial e propicia a "autenticação" da própria experiência. Assim, busco mostrar como é a busca da experiência considerada "autêntica", e quem tem o poder de autenticação e o domínio do discurso considerado verdadeiro.

Leva-se em conta, também, o caráter extremamente musical dos rituais do Santo Daime, cuja principal fonte doutrinal tem como base os *hinos*. Estes são uma das chaves para se entender o próprio tipo específico de experiência que se tem nos rituais estudados, basicamente dependente da ação da bebida na cognição dos participantes. Como se verá, eles têm um papel importante no direcionamento das visões e das sensações no contexto da ingestão programada da *ayahuasca*.

Foi a partir dessas questões e dos dados obtidos a partir do campo que construí e trabalhei o meu objeto de pesquisa. Concordo com Bourdieu¹⁰, quando afirma que tanto o fato quanto o objeto de análise são construídos, e que a construção de ambos tem por base uma teoria, pois

⁸ TURNER, 1974[1969] & 2005[1967].

⁹ *Setting* e *set* serão discutidos em capítulos posteriores.

¹⁰ BOURDIEU, 2000.

“o objeto de pesquisa só pode ser definido em função de uma problemática teórica”¹¹. Assim, a teoria dá, na verdade, as coordenadas da investigação. Da mesma maneira, refleti sobre o objeto a partir da leitura de textos teóricos, cujo próximo passo, em casos como o deste trabalho, se dá com a pesquisa de campo e a leitura da bibliografia específica. O resultado final foi alcançado através da análise dos dados, cuja base se encontra naquelas leituras teóricas mais gerais.

O que acabo de afirmar pode ser dito de outra forma: os fatos, os dados mesmo, são construídos a partir de uma espécie de “lente teórica”, para usar uma analogia visual. Eles aparecem, então, a partir desta “visão” teórica, escolhida para dar conta de explicá-los. O roteiro inverso, e equivocado para a pesquisa científica, seria o que Bourdieu chamou de “[...] *tirar dos fatos a problemática e os conceitos teóricos que [...] permitam construir e analisar tais fatos*”¹², em que o investigador substitui suas pré-noções pelas pré-noções de quem ele estuda. O caminho científico da construção do objeto seria então aquele através do qual a pesquisa implicasse na dialética entre teoria e verificação. Foi o que me propus a fazer neste trabalho.

¹¹ BOURDIEU, 2000, p. 48.

¹² BOURDIEU, 2000, p. 50.

BASES TEÓRICAS

Gostaria de parafrasear Clifford Geertz, quando diz que “*em etnografia, o dever da teoria é fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo – isto é, sobre o papel da cultura na vida humana*”.¹³ Neste capítulo, farei uma breve apresentação das principais ideias que norteiam a exposição do problema apresentado e das bases teóricas que darão suporte à análise. Para tal, discutirei alguns conceitos-chave, como *religião, ritual, experiência e autenticidade*.

2.1. Do conceito de religião

Em se tratando de um trabalho etnográfico sobre um movimento religioso, justifica-se a discussão do conceito de religião, que aqui apresento com base nas discussões de Clifford Geertz e Talal Asad, que mantêm concepções diferentes, mas importantes para o entendimento do objeto de que se está tratando aqui.

Geertz sugere o estudo da religião como um sistema cultural, sendo a cultura vista como

[...] um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 1989(a), p. 103).

Ele defende que símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos*¹⁴ de um povo e sua visão de mundo¹⁵. O *ethos* tem importância intelectual, pois é a demonstração de um tipo de vida que se encontra adaptado à realidade que a visão de mundo descreve. Esta, por sua vez, é convincente emocionalmente, pois se apresenta como a imagem do real. Assim, “[...] *os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica [...] e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro*”.¹⁶ As preferências morais e estéticas (retratadas como condições impostas) são objetivadas, enquanto que as crenças (que invocam sentimentos morais e estéticos) são apoiadas como prova de sua verdade.

O autor extrai desse paradigma a sua definição de religião:

¹³ GEERTZ, 1989(b), p. 38.

¹⁴ Tom, caráter, qualidade de vida, estilo, disposições morais estéticas.

¹⁵ O quadro que fazem do que são as coisas e suas ideias sobre ordem.

¹⁶ GEERTZ, 1989(a) p. 104.

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1989(a), p. 105).

Segundo ele, os padrões culturais – sistemas complexos de símbolos – têm como traço genérico e principal o fato de representarem fontes extrínsecas de informações. Eles estariam no mundo intersubjetivo de compreensões comuns em que nasce o indivíduo, para usar uma expressão geertziana. Esses padrões culturais forneceriam, então, “*fontes de informação*” para a instituição dos processos social e psicológico que modelam o comportamento público. Têm, além disso, um duplo aspecto: dão significado à realidade social e psicológica, modelando-se a ela e modelando-as a eles mesmos.

Os “*traços mentais*” ou “*forças psicológicas*”, induziriam, nas atividades religiosas, duas espécies de disposições: ânimo e motivação. As motivações (racionalizações) tornam-se significativas no que se refere aos fins para os quais são concebidas e conduzidas. As disposições (inclinações) tornam-se significativas no que diz respeito às condições a partir das quais se concebe que elas surjam.

Extraio dessa argumentação o caráter comunicativo e evocativo do símbolo religioso. E vejo a importância de se entender essas características como fundamentos para a construção, reprodução e adaptação da “verdade”, no contexto do processo de autenticação.

Já Asad¹⁷ se propõe a identificar algumas mudanças históricas que produziram o conceito de religião. Ele defende a ideia de que o conceito se formou a partir de uma concepção ocidental. E, por isso, é visto por ele como não possuidor de uma essência trans-histórica.

O autor toma como ponto de partida a definição de religião de Geertz como sistema cultural, citada acima, e rebate-a, argumentando que não pode haver definição universal de religião. Isso porque seus elementos constitutivos e relações são historicamente específicos tendo uma variedade de formas de interesse na produção de conhecimento, que são intrínsecas às várias estruturas de poder, que variam de acordo não com o caráter essencial de um sistema religioso, mas de acordo com sistemas historicamente mutáveis¹⁸. E porque essa definição é, em si mesma, o produto histórico de processos discursivos.

O argumento central de Asad é o de que os símbolos religiosos não são só intimamente ligados à vida social, em que trabalho e poder são cruciais. Mas que diferentes tipos de prática

¹⁷ ASAD, 1993.

¹⁸ ASAD, 1986, p .5.

e discurso são intrínsecos ao campo em que representações religiosas adquirem sua identidade e sua verdade. O antropólogo que estuda religiões particulares deve começar, então, deste ponto, no sentido de “*desempacotar*”/“*desembrulhar*”¹⁹ o conceito compreensivo, que ele traduz como *religião*, dentro de elementos heterogêneos, de acordo com seu caráter arbitrário. Levo em conta esse processo ao identificar as práticas e discursos do grupo em seu aspecto religioso.

Posso dizer, assim, que quando me refiro ao Santo Daime enquanto *religião*, estou pensando, de forma não essencialista, num movimento histórico específico, cujas práticas e discursos são possíveis e seus *status* autoritativos são explicáveis como produtos dessa especificidade.

2.2. Algumas ponderações sobre ritual

Não faltam autores que discutiram o tema do ritual em pelo menos parte de seus trabalhos. Aqui, destaco algumas teorias relevantes para este trabalho, apresentadas por quatro autores, a saber: Van Gennep, Durkheim, Turner e Tambiah. Todas as análises que realizarei, sobre os rituais do Santo Daime, estarão permeadas por reflexões acerca destas ideias e teorias, principalmente nas análises processuais de Turner e na análise do ritual enquanto *ação performativa*.

O primeiro autor que pode esclarecer algumas questões relativas ao ritual é Van Gennep. Em *Os ritos de passagem*²⁰, ele foi renovador no que diz respeito à forma como se encara o ritual como algo que extrapola o tão-só religioso, para passar a ser visto como uma manifestação presente em outros registros da vida social, marcadamente os ritos chamados “*de passagem*”. Para Van Gennep, esses rituais demonstravam a existência de uma ordem comum: uma fase de separação, um estágio liminar e um período de reagregação. Cada uma dessas fases – e, por conseguinte, todas elas – é vista pelo autor como fases universais de todo e qualquer ritual de passagem.

Foi dada grande importância aos períodos liminares, em que indivíduos ou grupos são colocados à margem do resto da sociedade, sendo vistos como perigosos e detentores de uma fonte de poder, em alguns casos, fora de controle. Tais indivíduos e grupos são separados da vida cotidiana, apesar de ainda não estarem incorporados em um novo estado. A função desta fase, então, é reduzir as tensões e os efeitos perturbadores das mudanças.

¹⁹ No original: “*unpack*”.

²⁰ VAN GENNEP, 1978[1909].

A partir de Van Gennep, foi possível pensar o mundo social intercalado por vários interstícios. E não só a partir de uma concepção bipolar, como no caso de Durkheim²¹, que divide o mundo social em sagrado e profano, e coloca a totalidade social ora num polo, ora no outro, pensando em função de sequências entre polos, terminando por não considerar e não explicar as posições marginais.

Durkheim classifica os fenômenos religiosos em *crenças* e *ritos*. As primeiras são vistas como representações e os segundos como modos de ação. Os ritos são definidos com base nas crenças, que classificam o objeto do rito, exprimindo a sua natureza. As crenças, portanto, supõem uma classificação das coisas, e essa classificação se dá em dois campos: o do sagrado e o do profano. A passagem de um campo a outro seria conseguida através de ritos, como no caso dos ritos de iniciação. Em Van Gennep, sagrado e profano, entretanto, são relativizados. Não há uma divisão nítida entre eles, que são vistos como posições dinâmicas que têm seu sentido não numa essência sagrada ou profana, mas em sua posição relativa em um contexto relacional.

Essa maneira de ver o ritual, dividido em três fases, é de grande valia para pensar os rituais do grupo pesquisado. E, a partir deste tipo de visão, podem-se considerar os momentos liminares que sempre estão presentes nos rituais religiosos. Assim, a todo o momento, nos contextos rituais, são observados alguns cuidados ao transitar de uma esfera a outra, entre os polos do sagrado e do profano, podendo-se reconhecer a visão de perigo iminente quando se está em estado liminar. Desta forma, todos os ritos são vistos como tendo um começo, um meio e um fim, em que a posição mediana é a mais problemática, sendo necessárias as precauções e os comportamentos especiais, que têm como objetivo assegurar a perfeita execução do rito, e a volta à condição ordinária sem perda, mas com ganho, na posição de *status*. Assim, a imagem dos “*ritos de passagem*” estará presente ao longo do trabalho, e facilitará sobremaneira a tarefa de pensar os rituais que serão descritos nas páginas que seguem.

Isso também ocorrerá com respeito ao terceiro autor, Victor Turner²², que aprofundou a proposta de Van Gennep, alargando a ideia de tríplice estrutura ritual, mostrada na forma do processo ritual. O que mais chama atenção em Turner é que ele vê os símbolos rituais como detentores de vários significados, dando ênfase à sua polissemia. Cada símbolo representa muitos assuntos e cada assunto pode ser representado por muitos símbolos. Este quase método de captura de informações para a construção de dados sobre rituais foi levado em conta em

²¹ DURKHEIM, 2003[1912].

²² TURNER, 1974[1969] & 2005[1967].

todas as observações-participações em rituais do grupo pesquisado. Assim, recolhi informações sobre vários aspectos de um mesmo símbolo, em diversos momentos, e de vários símbolos em um mesmo momento. Dessa forma, tentei receptar a diversidade de explicações e adaptações de símbolos diferentes e os polos de atração que um mesmo símbolo provoca em diferentes ações.

Outra consideração de importância para a análise dos dados que será apresentada é o conceito de “*drama social*”²³. Os dramas sociais são definidos por Turner como sequências de eventos conflituos, em que se observam processos de ruptura, reparação e reintegração.²⁴ Vê-se, aqui, a semelhança entre as fases identificadas por Van Gennep nos rituais de passagem e as etapas definidas por Turner nos “*dramas sociais*”.

Segundo o próprio Turner,

[...] os símbolos e suas relações não são somente um conjunto de classificações cognoscitivas para estabelecer a ordem no universo [...]. São também, e talvez de modo igualmente importante, um conjunto de dispositivos evocadores para despertar, canalizar e domesticar emoções poderosas tais como ódio, temor, afeição e tristeza. (TURNER, 1974[1969], p. 60).

Ele deixa claro que o ritual não é só uma linguagem simbólica, mas também um conjunto de ações conduzidas pelos participantes – “*atores*” – que estão em relação direta com o papel por eles desempenhado na representação do ritual. Assim, também, os objetos e as ações não são coisas meramente abstratas, mas participam dos poderes e virtudes que representam. E é através dessa situação que as diferenças presentes no grupo tornam-se visíveis.

Dessa forma, ver-se-á como os rituais que serão analisados representam a resolução de conflitos presentes no grupo, como buscas pessoais, curas e mudanças de *status* e na hierarquia religiosa. Além de todas essas teorizações, levar-se-á em conta o conceito de *communitas*, elaborado também por Turner, que será utilizado aqui na análise de um ritual em específico, em que se opera a preparação, simbólica e material, da bebida *daime*.

Tomarei, também, o conceito de “*ação performativa*” de Tambiah²⁵. Para ele, o ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica, constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, frequentemente expresso por múltiplos meios, através de uma *ação performativa*. Segundo a ideia, a eficácia social se dá de três formas. Primeiramente, ele vê o dizer como uma forma de fazer. Segundo, para ele os participantes “*experenciam*” uma *performance*. E terceiro, valores são criados e inferidos pelos atores. O

²³ TURNER, 2005[1967].

²⁴ PEIRANO, 2003, p. 31.

²⁵ TAMBIAH, 1985.

ritual tem, assim, graus variados de formalidade, estereotipia, fusão e repetição. E as palavras rituais não podem ser tratadas como uma categoria diferenciada, pois elas são tão importantes quanto outros tipos de ato ritual.

O conceito de *ação performativa* é uma base para o entendimento das atitudes e dos comportamentos dos adeptos em todas as fases dos rituais. E através dele é possível pensar na construção da experiência como um momento em que se explicitam regras, normas, modos "corretos" de fazer e agir, e em que toma forma o aprendizado e a apreensão dos conteúdos simbólicos e a "disciplinação" dos corpos.

2.3. Experiência religiosa e subjetividade

A análise acerca da experiência e sua construção estará, a todo momento, ancorada em reflexões de alguns autores. Aqui, tentarei mostrar algumas delas. Um dos autores que dão suporte às análises sobre a experiência é Paulo Pinto. Ele segue a direção dada por Talal Asad, mas avança na questão da experiência individual. Em alguns de seus estudos²⁶, ele tenta abrir uma nova arena de debates ao colocar a questão do *self* em evidência. Sua preocupação é a falta, na antropologia da religião nas últimas décadas, de um aporte teórico coerente que viabilize a conexão entre os elementos morais, simbólicos e cognitivos (identidade) e as disposições afetivas, emocionais e corporais (*self*).

Paulo Pinto se propõe a pensar um modelo para essa dificuldade em entender a presença de pluralismos, diferenças e contradições dentro de uma mesma categoria de identidade. E para isso, sugere uma atenção especial ao corpo. Vejamos o que ele diz sobre isso:

O corpo é um espaço privilegiado para tal análise, porque ele é a arena de mediação entre aspectos normativos e simbólicos de um sistema social dado e de aspectos experienciais e reflexivos da biografia individual. (PINTO, 2005, p. 204).²⁷

No artigo do qual retiro a citação²⁸, Pinto atravessa por uma gama de estudos antropológicos sobre a corporalidade, mostrando a importância desta na estruturação de práticas dos agentes sociais pelas regras culturais e normas sociais. Marcel Mauss, por exemplo, fala de *habitus*, no sentido de que os valores sociais são transmutados em disposições e capacidades corporificadas. Seu célebre trabalho, *As técnicas do corpo*, versa sobre isso. Mary Douglas

²⁶ Grande parte dos quais versa sobre o sufismo na Síria: PINTO, 2005 ; PINTO, 2006(a); PINTO, 2006(b).

²⁷ Traduzido pelo autor.

²⁸ PINTO, 2005, pp. 204 e seguintes.

ajuda a pensar na ideia de “*sistema de símbolos naturais*”, em que símbolos são vistos como construtos culturais que usam o corpo humano como veículo de comunicação. Esse uso possibilita a expressão de valores e relações sociais de um modo não-discursivo. Assim, o modelo de construção do *self* está centrado na internalização de estruturas sociais. Já Pierre Bourdieu tenta explicar tanto as regularidades quanto a variação de ações e escolhas individuais. Ele retoma o conceito de *habitus*, mas de forma a modificá-lo. O *habitus*, aqui, passa a ser um sistema de disposições que determina um grupo limitado de possibilidades para as ações e escolhas individuais, dando garantia à reprodução de estruturas sociais objetivas, mas possibilitando a transformação por efeito cumulativo das práticas sociais dos agentes.

Outro autor, Thomas Csordas, tem como ponto central o *self*, que define o campo existencial do fenômeno cultural. Ele aborda a questão do *self* através da expressão de “*corpo vivido*”. Este articularia os elementos experienciais, morais e cognitivos corporificados no arcabouço das estruturas sociais subjetivas.

A proposta inovadora de Pinto é a de que a análise da dimensão experiencial do *self* pode levar a uma melhor compreensão da relação entre a estrutura normativa de tradições religiosas e as práticas e percepções dos agentes em cada contexto social. Para isso, em sua análise ele argumenta que:

[...] regras, valores, significados e práticas que constituem sistemas sociais e culturais, como religião, têm sua força normativa baseada em sua capacidade de produzir, organizar e combinar elementos cognitivos, emocionais e corporais que constituem o *self*. (PINTO, 2005, p. 208).²⁹

Com respeito ao *self*, este pode ser fragmentado, e não homogêneo e coerente, podendo ser pensado como ponto de encontro de mecanismos disciplinares, disposições morais e relações de poder, em que “*o significado e a capacidade de valores religiosos podem ser atravessados e modificados por outras formas do que Foucault [...] definiu como ‘modos de subjetivação’*”³⁰. Isso levaria a uma competição entre modos de subjetivação diferentes, que tentariam disciplinar o *self* em um caminho único, levando a mudanças e rupturas nas trajetórias individuais.

Não deixando de lado estas questões, mas unindo-as a outras, podemos continuar a pensar a experiência a partir de Barth³¹. Ele vê a cultura como distributiva, e as relações sociais como

²⁹ Traduzido pelo autor.

³⁰ PINTO, 2005, p. 220.

³¹ BARTH, 1975 & 1997.

contextualmente construídas. O posicionamento dos participantes é visto, então, como diferenciado. Isto leva a que os símbolos sejam apreendidos de forma diferente por cada um. Ou segundo o próprio Barth,

Eu devo ver os elementos do ritual no contexto das mensagens nas quais eles ocorrem, interpretadas com referência ao privado social dos participantes e seus conhecimentos prévios. (BARTH, 1974, p. 11).³²

Nesta perspectiva, cada elemento simbólico deve estar relacionado a algum elemento empírico, instaurado na experiência, como colocado por Turner.³³

Uma última chave para pensar esta discussão sobre a experiência e a subjetivação pode ser localizada ao trazermos à reflexão o conceito de “*símbolos pessoais*”, encontrado em Obeyesekere³⁴. A ideia do *símbolo pessoal* é a de que o conteúdo experiencial deriva de processos psicanalíticos pessoais. E de que o símbolo tem, desta maneira, uma eficácia direta, que se arranja através da sua apropriação, proporcionando linguagens para uma memória episódica. Segundo Obeyesekere, o símbolo pessoal pode ser transformado num signo público. Mas, quanto mais social se torna um signo (um ícone), menos experiencial e singularizado ele é. Ou seja, se torna uma convenção, que não tem apelo emocional.

Como foi dito anteriormente, estas teorias permearão todas as reflexões sobre a questão da experiência, que serão balizadas por elas. Assim, farei a análise de alguns rituais levando em conta essas ideias, enxergando-os como momentos privilegiados de disputa e resolução de conflitos, sejam eles de ordem pessoal e existencial, social ou espiritual.

2.4. O problema da autenticidade

A questão da autenticidade tem aparecido muito mais através de estudos de cunho etnográfico do que teórico propriamente dito. Por isso, algumas etnografias³⁵ foram de extrema importância para a constituição de uma sensibilidade em relação ao tema. Elas me ajudaram a mapear algumas das principais características do que se pode chamar de autenticidade. Cada uma destas etnografias trabalha com questões específicas e com determinados objetos, mas oferecem uma ideia geral sobre a autenticidade, que é

³² Traduzido pelo autor.

³³ TURNER, 1974[1969].

³⁴ “*Personal Symbols*”, In : OBEYESEKERE, 1984.

³⁵ Cf. citações seguintes.

perfeitamente aplicável ao objeto aqui exposto. Vejamos alguns pontos apresentados pelos seus autores.

Nadia Abu El-Haj³⁶ estudou o papel da arqueologia na construção da identidade nacional durante o surgimento do Estado-nação em Israel. No trabalho, ela defende que a arqueologia foi motivada e influenciada politicamente, sendo capaz de gerar uma materialidade que permitisse um novo discurso sobre a realidade na constituição de Israel. Isso foi possível graças à suplantação de artefatos e sítios anteriores à ocupação hebraica, e à valorização e preservação da arquitetura e da cultura material deste povo, fazendo parecer evidente que a sua ocupação tenha sido a mais antiga. O fato gera uma percepção de autenticidade na questão da ocupação da Palestina pelos colonos israelenses, já que eles seriam os “autênticos” (leia-se mais “antigos”, mais “arraigados”) habitantes daquela terra. Este tipo de ação, visando uma legitimação, foi capaz de gerar uma concretude, uma autenticidade.

Já Christa Salamandra, em seu estudo sobre as representações da Damasco histórica³⁷, discute a importância de uma história a ser contada – e preservada – no intuito de se criar uma “cidade autêntica”. Pois, segundo ela, a tradição também precisa de uma concretude. No caso da Síria, essa história autenticadora está no fato de o país ser visto como a terra onde “surgiu” a civilização. O compartilhamento do passado é um dos pressupostos para saber quem é damasceno e quem não é. E, assim, é distinguida a autenticidade, que está ligada, também, à questão de quem tem autoridade para falar desse passado. Ou seja, de quem possui o discurso “autêntico”.

Outra etnografia, de Jonathan Shannon³⁸, discute a questão da autenticidade através do que ele chama de “*estética da autenticidade*”. Seu objetivo é saber como estados mentais e morais associados à estética musical participam na construção de subjetividades modernas. A preocupação inicial de sua investigação está ligada ao campo da arte e ao universo da valorização artística na Síria, e tem como subnarrativa a construção da modernidade no país. Segundo ele, um dos elementos centrais da modernidade é o sentimento do moderno. E a autenticidade é tida como uma “*experiência do autêntico*”. A experiência é o resultado de uma série de relações sociais que a sustentam. Assim, conclui-se que o que alguém ouve também indica o que ele é.

³⁶ EL-HAJ, 2002.

³⁷ SALAMANDRA, 2004.

³⁸ SHANNON, 2006.

Outro trabalho elucidativo é *Selling Jerusalem*³⁹, de Annabel Warthon. Nele, a autora trabalha com o tema das relíquias religiosas. A relíquia é descrita como algo que se liga à ideia da tangibilidade de um passado, sendo capaz de já trazer, em si, a ideia de autenticidade. Ela só é considerada uma verdadeira relíquia se for o pedaço de determinado objeto do qual ela deve ser parte. E está ligada a um valor, que só existe se ela for autêntica. O critério para a sua autenticidade é a sua origem, e o seu poder tem relação com a intimidade que ela tem com o sagrado. A relíquia é singular, ela não por ser reproduzida em massa e não é uma réplica: é “autêntica”.

Como pode ser apreendido, esses trabalhos caracterizam a “autenticidade”, e ajudam a pensar em seu processo de construção, sendo constatadas diferentes estratégias de “autenticação”. Sua leitura me possibilitou enxergar a constituição do processo envolvido no meu próprio objeto, assinalando duas características centrais: o fator experiencial e a necessidade da concretude na experiência.

Vejo que a autenticidade é um conceito performático. E que, por isto, há um contexto para a experiência. Assim, há uma articulação entre as expectativas e a experiência, e as relações sociais são organizadas em torno delas. A autenticidade é também, e principalmente, um artefato cultural embebido em relações de poder. Dessa forma, os rituais estudados são vistos como o contexto em que a experiência toma forma. E a vivência neles, com as alterações da percepção aliadas a todos os fatores físicos, emocionais e sociológicos, e encenadas nas *performances*, é o que dá a concretude e "autenticidade" a essa experiência.

Já no que concerne à questão da autenticidade enquanto legitimidade grupal – reflexão que permeia a análise proposta, mas não é esgotada – Barth será novamente esclarecedor. A ideia de Barth é a de que os grupos étnicos se definem a partir de diacríticos, ou sinais e signos manifestos que marcam sua identidade. E também de orientações valorativas, ou padrões de moralidade, através dos quais são julgadas as performances.

Segundo ele,

Uma vez que pertencer a uma categoria étnica implica ser um certo tipo de pessoa e ter determinada identidade básica, isto também implica reivindicar ser julgado e julgar-se a si mesmo de acordo com os padrões que são relevantes para tal identidade. (BARTH, 2000, p.32).

Partindo da visão de que um grupo étnico é um tipo organizacional, Barth aponta que “quando atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se

³⁹ WHARTON, 2006.

categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos”⁴⁰. Ele trabalha ainda com a característica da auto-atribuição, derivando desse fato que a continuidade do grupo é identificada através da contínua dicotomização entre membros e não-membros. Sendo assim, o que define o grupo não é seu conteúdo cultural. E o contato entre grupos “*implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência de diferenciações culturais*”⁴¹. O foco da investigação muda para a fronteira entre grupos, fronteiras essas sociais. Seu método de estudo fornece, a partir de uma releitura, uma base para pensar a disputa pela autenticidade que se dá dentro do universo daimista de práticas. E traz, por isso, importante contribuição ao trabalho.

⁴⁰ BARTH, 2000, p. 32.

⁴¹ BARTH, 2000, p. 35

3

METODOLOGIA

Como foi dito, este trabalho de análise resulta de uma pesquisa de campo, realizada entre meados de 2008 e janeiro de 2010. Aqui serão discutidos alguns aspectos técnicos e metodológicos que estiveram e estão envolvidos nela. O *locus* principal da pesquisa de campo foi o templo, em que ocorre a maioria dos rituais, e ao qual os filiados se referem, na maioria das vezes, como *igreja* Flor da Montanha. A *igreja* está localizada próximo ao quilômetro quinze da Rodovia Mury-Lumiar – a RJ 142, a cerca de vinte e cinco quilômetros do centro de Nova Friburgo. Ao se chegar ao quilômetro quatorze e meio, toma-se uma estrada de chão, que leva à localidade do templo. Este fica em um sítio, com bastante espaço para abrigá-lo e a algumas construções mais: dois vestiários, dois banheiros, e algumas casinhas que servem para fins específicos, como espaço para descanso e refeições.

Apesar de este ser o local em que estive a maior parte do tempo, acompanhando os rituais, há outros lugares importantes. Fez-se necessário, levar em conta, por exemplo, um loteamento, também chamado de *condomínio*⁴², em que alguns adeptos vivem. Ele fica a cerca de quatro quilômetros adiante, na mesma rodovia. O *condomínio* conta com casas bem estruturadas, em que residem algumas famílias de filiados. Há também uma casa de grande porte, numa baixada central, que possui cozinha, banheiros, refeitório e hospedaria para pessoas que participam dos rituais. Ela é conhecida como *Mãe d'Água*.

A *Mãe d'Água* e o *condomínio* foram locais importantes de investigação, pois lá é realizado o *feitio*, termo usado em referência à preparação da bebida ingerida nos rituais. Para o *feitio*, existe um anexo, numa parte mais alta do terreno, em meio a um bosque. Trata-se da *casa do feitio*. Ali também passei inúmeras horas, entrevistando pessoas, conversando, participando e observando os trabalhos diversos.

Ocorreram, também, visitas a algumas casas, em acompanhamento do cotidiano das pessoas envolvidas. Além disso, houve oportunidades de encontros informais, conversas e convivência com algumas pessoas fora do contexto dos rituais e fora desses locais principais de pesquisa.

⁴² Cf. explicação mais adiante.

Um fator mais, de extrema importância, foi a viagem que fiz com o grupo para Caeté, Minas Gerais. O objetivo foi participar de um encontro de filiados de diversas *igrejas*, em comemoração ao aniversário de uma entidade denominada Pai João. Tal entidade é “recebida” pelo dirigente daimista da *igreja* Jardim do Beija-Flor. Fiquei acampado em meio aos filiados da Flor da Montanha e de outros grupos. Participei de todo tipo de atividade, ajudei em vários trabalhos manuais e tive a oportunidade de me aproximar bastante de muitas pessoas. Foram quatro dias de intensa convivência com o grupo pesquisado, além de grupos de várias regiões do país. Essa foi uma ótima oportunidade para fazer entrevistas com pessoas do grupo, conversar com elas com mais tempo, recolher relatos, observar comportamentos e viver por alguns dias o seu estilo de vida.

Sobre a minha inserção no campo, posso dizer que foi feita sem grandes problemas. A princípio, fui à *igreja*, para conhecê-la. Nesta ocasião, fui acompanhado de um dos meus irmãos. Chegando lá, fomos bem recebidos, e participamos do ritual, uma *concentração*. A partir daí, fiz contato com uma jovem da *igreja*, que foi quem me apresentou à Baixinha e a alguns dos principais dirigentes. Toda a pesquisa de campo foi realizada com a autorização desses dirigentes, que sempre se puseram à disposição para me ajudar. Houve grande esforço da minha parte em respeitar as normas, mas posso dizer que o grupo é bem receptivo e muito hospitaleiro.

3.1. Métodos e técnicas

Para o trabalho, estiveram à disposição alguns métodos e técnicas. A pesquisa bibliográfica foi utilizada com finalidade de proporcionar uma base para discussão sobre temas relevantes da antropologia e afins à investigação, assim como aqueles pertinentes ao Santo Daime, especificamente. Também fiz entrevistas com líderes e outros membros da *igreja*, que serão utilizadas em diferentes momentos do texto.

O método principal foi a observação participante, com o acompanhamento dos rituais religiosos, como *trabalhos espirituais: hinários, trabalhos de cura, trabalhos de concentração* e o *feitio*, um ritual complexo em que, como foi dito, se prepara a bebida. A observação participante contou também com o acompanhamento do cotidiano das pessoas, através de visitas, conversas formais e informais; e com a participação direta na “comunidade virtual” da *igreja*, intitulada *Cabana Flor da Montanha*, no *Orkut*. Os materiais impressos e *sites* de divulgação foram tratados como canais importantes do discurso religioso e de divulgação do calendário e das atividades da *igreja*.

3.2. A observação participante

Uso o termo *observação participante* com a acepção clássica desenvolvida por Malinowski. Na medida do possível, foi o que tentei fazer durante o trabalho de campo. Ela não se restringiu somente à observação e à participação em rituais, mas também às demais atividades em que pude participar. Refiro-me também a trabalhos braçais, que exigiram esforço físico. E aos longos rituais, que exigiram bastante fôlego, disposição e energia.⁴³

Em alguns momentos, por exemplo, ajudei a colher frutas, participei na preparação ou compra de alimentos, carreguei ou movi bancos e cadeiras, ajudei na limpeza. Comi com as pessoas, conversei sobre assuntos de seu interesse, me diverti, fiz caminhadas, fui a cachoeiras. E me emocionei com algumas de suas histórias e trajetórias. Houve ocasião, inclusive, em que ajudei a manter acesas as velas em um ritual.

Parece-me interessante e útil para a pesquisa participar deste tipo de atividade – fornecer ajuda, em certos casos. Acredito que levar um banco ou acender uma vela contribui na relação com as pessoas com as quais se lida no campo. Neste caso, então, que se trata de religiosidade, pode ser categórico mostrar interesse e respeito pelas atividades e pelas pessoas. Isso ficou evidente em uma ocasião, após alguma convivência com o grupo, em que fui solicitado a carregar algumas garrafas de *daime*. Uma delas continha vinte litros da bebida, e era de difícil manuseio. O fato denota certa confiança, pois as pessoas demonstram grande zelo pelo líquido, não permitindo ser manipulado por qualquer pessoa e, em hipótese alguma ser derramado.

Tentei, a todo instante, equilibrar a familiaridade procurada com o grupo, visando não perder o posicionamento analítico. Esta é uma armadilha que pode nos apanhar em campo: deixar que as coisas pareçam naturais. É consenso que a capacidade de “desnaturalizar” as coisas é condição *sine qua non* no trabalho do antropólogo, e estive atento a não esquecer disso.

Tomei cuidado, também, para não tornar público aspectos muito íntimos das pessoas com quem convivi, que pude observar ou ouvir das mesmas. Ao mesmo passo, tentei respeitar o tempo, e ir conseguindo as informações conforme as pessoas se sentiam mais à vontade diante de minha presença. No Santo Daime, a experiência que se tem com a bebida e nos rituais é tida como algo muito íntimo. É considerada uma coisa sigilosa e pessoal, e não deve ser

⁴³ Alguns rituais podem se estender por horas. Lembro-me de um *hinário*, por exemplo, que durou quatorze horas e meia. E o próprio *feitio* é um longo ritual, que dura cerca de dez dias.

contada às outras pessoas, a não ser quando se busca ajuda de alguém mais experiente para, por exemplo, interpretar as visões ou outras experiências. Durante a pesquisa, em entrevistas e conversas informais, foram relatadas algumas dessas experiências e outros aspectos íntimos. Por isto, na maioria dos casos, em respeito a essas pessoas, não me refiro a elas diretamente por seus nomes, excetuando os dirigentes.

Também pensei na “*descrição densa*” proposta por Geertz⁴⁴. A ideia é a de que não basta o trabalho de coleta máxima de dados, no estilo de “quanto mais, melhor”. A tarefa da construção teórica “*não é codificar regularidades abstratas, mas tornar possíveis descrições minuciosas; não generalizar através dos casos, mas generalizar dentro deles*”⁴⁵. Isso quer dizer que o objetivo da “*descrição densa*” é chegar a conclusões gerais a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados, levando em conta suas especificidades complexas. Ou seja, ter a capacidade de compreensão capilar.

Geertz fala da descrição etnográfica como: interpretativa do fluxo do discurso social, em salvar o “*dito*”, e de uma descrição microscópica. E que “*a cultura, esse documento de interpretação, é [...] pública*”, e que se a cultura é pública é porque “*o significado o é*”⁴⁶. Também levo em conta Barth⁴⁷, para quem o significado é uma relação, estando relacionado ao contexto e à práxis. E a “cultura” é distributiva, sendo instaurada na experiência. Fico, assim, com a tentativa de uma “*descrição densa*” (de Geertz), e com a visão do posicionamento dos atores em suas experiências.

Somado a tudo isso, permiti o espaço, também, para a realização da “*observação flutuante*”, tal qual discutida em Collette Pétonnet.⁴⁸ Tratando de me disponibilizar a não prender a atenção somente ao objeto preciso de minha pesquisa, pude apreender aspectos importantes que esclareceram a problemática do meu objeto. Assim, em algumas ocasiões, me prestei a apontamentos e observações de fatos que não tinham relação, à primeira vista, com o objeto, mas que foram decisivos para entender aspectos diversos da cosmologia e das representações grupais.

Sobre as entrevistas, cabem alguns apontamentos. Tentei manter a fidelidade ao que me foi narrado, mas, em alguns momentos, optei pela adaptação, já que certas partes teriam a legibilidade comprometida. Não me preocupa muito o fato, uma vez que as transcrições estão bem próximas ao que foi dito. E já que tenho consciência de que “*transcrever é*

⁴⁴ GEERTZ, 1989 (b).

⁴⁵ GEERTZ, 1989(b), p. 36.

⁴⁶ GEERTZ, 1989(b), p. 22.

⁴⁷ BARTH, 2000(b).

⁴⁸ PÉTONNET, 1982.

*necessariamente escrever, no sentido de reescrever.*⁴⁹ Também tentei, além disso, um exercício de “*impregnação*”⁵⁰ em relação às entrevistas, numa atividade de leitura e releitura dos materiais oriundos das conversas e gravações. Isso foi feito com a finalidade de estabelecer e relacionar os elementos, separando-os e utilizando-os de forma a fortalecer a argumentação, e não como meros exemplos, ou como ilustrações das pretensões da pesquisa. Tentei, assim, o trabalho de destacar analiticamente o “*sentido latente*” a partir do “*conteúdo manifesto*” e aplicá-lo à análise proposta.⁵¹

Fiz uso, além disso, do estudo de caso, por exemplo, no contexto do ritual do *feitio*, que foi acompanhado por única vez. Esse tipo de estudo consiste em tentar adquirir conhecimento acerca do fenômeno estudado a partir da exploração intensa de um caso.⁵² É feito, assim, um engajamento em várias atividades diferentes, e a análise é paralela à coleta de dados. Podem ser eliminadas algumas instâncias do mesmo fenômeno e, através desse processo, chega-se a etapas mais genéricas. Isso possibilita a compreensão mais abrangente da atividade.

Foi o caso, também, da análise situacional⁵³, em que se dá atenção aos comportamentos específicos, que são o somatório dos “*imponderáveis da vida real*”⁵⁴ e o registro das ações de indivíduos específicos. Porém atentando, ao mesmo tempo, para a tentativa não de realçar simplesmente as idiossincrasias individuais, mas de esclarecer regularidades no processo social. Uma das suposições na qual a análise situacional está baseada é a de que “*as normas da sociedade não constituem um todo coerente e consistente. São, ao contrário, frequentemente vagas e discrepantes*”. E, além disso, é “[...] *mais importante obter diferentes avaliações sobre disputas, ou outros eventos específicos, de várias pessoas, do que procurar a avaliação e interpretação ‘correta’ desses eventos*”⁵⁵. Essa forma de abordagem facilitou no que tange, por exemplo, ao caso das disputas de significados entre os atores estudados.

Sobre a minha possibilidade de acesso às diferentes esferas das práticas e representações do grupo, tive bastante liberdade. Isso foi possível graças ao meu respeito às normas e aos dirigentes do grupo e à minha não interferência em sua organização. Outro ponto importante foi a minha própria participação em diversas ocasiões. Ficar parado ou só observando não é bem visto pelas pessoas do grupo, que exigem uma participação nos rituais e em todas as outras ações. Isso pode ter-me trazido algumas dificuldades, por ter de estar em determinado

⁴⁹ BOURDIEU, 1997, p. 710.

⁵⁰ MICHELAT, 1982.

⁵¹ *Idem.*

⁵² BECKER, 1993.

⁵³ VAN VELSEN, 1987.

⁵⁴ MALINOWSKI, 1984.

⁵⁵ VAN VELSEN, 1988, p. 369.

local ou fazendo determinada coisa, ao invés de poder estar circulando livremente. Mas não foi sempre que isso aconteceu, e houve ocasiões em que pude circular com bastante liberdade, e até ficar em posição “invisível”, quando pedi autorização para ficar “do lado de fora”, em algumas ocasiões.

Nos rituais, na grande maioria das vezes, fui convocado a manter a mesma atitude de todos os participantes, o que me limitou a certa visão das coisas. Mas a maior dificuldade talvez tenha sido o acesso ao universo feminino do grupo. Masculino e feminino são bem separados, dentro dos rituais e na maioria dos contextos em que o *daime* está presente ou é ingerido. Não pude conhecer muito de perto, assim, certas facetas desse universo, como algumas tarefas que só são cumpridas, em geral, pelas mulheres. O *feitio* foi uma das ocasiões em que eu menos pude circular nos espaços destinados às mulheres. Tampouco tive a oportunidade de verificar o “lado das mulheres” durante outros rituais, como os *hinários* e as *concentrações*. Alguns espaços foram-me totalmente vedados, como banheiros e vestiários femininos, a *casa das mulheres*⁵⁶ e o local onde elas fazem a limpeza das folhas usadas para produzir o *daime*. Até a cozinha da *Mãe d’Água* foi um local bastante restrito, e não pude circular através dela por muito tempo, nem permanecer muito próximo a ela. Sendo assim, posso dizer que minha visão tem como ponto de referência central o “lado dos homens”, já que neste tive a possibilidade de acesso quase irrestrito. Isso não quer dizer, porém, que eu não tenha feito alguns esforços por conhecer o universo pertencente às mulheres. Nesse sentido, fiz entrevistas a diversas mulheres e jovens, observei o mais de perto possível, o quanto pude, e, em algumas ocasiões, levei a minha esposa a alguns rituais, o que me proporcionou algumas informações e descrições que me ajudaram a compor uma visão básica desse já comentado universo feminino.

Sobre o acesso especificamente às pessoas, não posso dizer que foi muito difícil. A maioria delas sempre me recebeu muito bem, e grande parte fez um esforço na tentativa de me ajudar na pesquisa. O acesso aos dirigentes foi formal e sua atitude, em geral, foi cortês. Algumas dificuldades surgiram com relação a alguns assuntos, que não me foram revelados, com a explicação de que eu teria de aprender muito para chegar a entender o que eu perguntava. Poucas foram as pessoas que me causaram dificuldades ou me trataram de maneira grosseira. Lembro de uma ocasião em que um dos filiados à Flor da Montanha me fez inúmeras perguntas sobre a cosmologia daimista, exigindo respostas imediatas, com arrogância e se sentindo invadido. Mas casos como esse foram muito raros.

⁵⁶ Será descrita no capítulo 8.

Durante a pesquisa de campo, inúmeras pessoas me perguntavam sobre a pesquisa, sobre o que eu estava achando da experiência de convívio com o grupo, e muitas delas criaram expectativas em torno da possibilidade, imaginada por eles, de que eu viesse a me *fardar* e “entrar para o Daime”. Esse fato colaborou no sentido de dar àquelas pessoas um estímulo para falarem e “ensinarem” sobre a “doutrina”. E o fato de ser um trabalho de antropologia despertou, em muitas pessoas, uma grande admiração.

Por trás desta ideia, percebi que alguns tinham a visão da disciplina como uma redentora do racionalismo presente na academia, e que por sua característica relativizadora seria capaz de entender o “verdadeiro” sentido de tudo aquilo que o Santo Daime prega e ensina. O antropólogo, assim, seria o menos academicista entre os acadêmicos, e teria a capacidade de “captar a essência”, e de levar para a Universidade aquele conhecimento “autêntico” que ele foi buscar entre os adeptos do movimento. Enfim, eu diria que a minha presença foi motivo de conversas e comentários animados por parte de vários adeptos, que sentiram bastante mérito na minha escolha, ao querer pesquisá-los. Isso ajudou bastante no meu acesso ao grupo, principalmente entre aqueles que têm essa visão singular da antropologia.

3.3. “Afetação” e “alucinação”⁵⁷

Já é sabido que, com o tempo, o pesquisador pode ser afetado pelas situações com que se depara. Isto está diretamente relacionado com a percepção que aqueles com quem ele se relaciona têm dele. Uso, aqui, o termo *afetação* no sentido empregado por Jeanne Favret-Saada⁵⁸. Ele vai além da representação. Não se trata de acreditar, mas de ser afetado mesmo. Segundo Marcio Goldman,

Basta que os etnógrafos se deixem afetar pelas mesmas forças que afetam os demais para que um certo tipo de relação possa se estabelecer, relação que envolve uma comunicação muito mais complexa que a simples troca verbal a que alguns imaginam poder reduzir a prática etnográfica. (GOLDMAN, 2005, p. 150.).

Favret-Saada foi afetada, pois tinha os sintomas que levavam à hipótese do feitiço. Segundo suas próprias palavras:

[...] eu estava justamente no lugar do nativo, agitada pelas ‘sensações, percepções e pelos pensamentos’ de quem ocupa um lugar no sistema da feitiçaria. Se afirmo que é preciso aceitar ocupá-lo, em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em tal lugar, é-se bombardeado por

⁵⁷ Não uso o termo, aqui, com qualquer valor pejorativo. Lembro, inclusive, dele sendo usado por um adepto, que me disse: “*Alucinógeno vem de ‘alucinar’, que quer dizer luz de Deus dentro de você*”.

⁵⁸ FAVRET-SAADA, 1985 & 2005.

intensidades específicas (chamamo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los. (FAVRET-SAADA, 2005, p.159).

Eu, por minha vez, também fui afetado. Mas de outra maneira. Essa afetação veio após algum tempo de frequência aos rituais. Quando comecei a minha pesquisa de campo, tive algumas dúvidas em relação a tomar ou não a bebida. Minha preocupação principal era a de como manter a postura analítica, estando sob efeito de um alterador da percepção. E mantive esta preocupação durante algum tempo. Nesse tempo, eu tentava conversar com as pessoas sobre as experiências que elas tinham e sobre outros aspectos do Santo Daime. Mas, na maioria das vezes, essas pessoas diziam coisas como “*O daime te mostra*”, “*Quando você tomar o daime, você vai ver*”, ou frases mais enfáticas, como a que a líder do grupo, Baixinha, dirigiu a mim: “*Depois que você tomar o daime, eu converso com você*”.

Uma vez, porém, em um importante ritual, o *hinário* com um representante do Céu do Mapiá, foi-me oferecido, novamente, tomar a bebida. Marcelo Bernardes, um dos dirigentes da *igreja*, era quem distribuía o *daime* na ocasião, e me deu aquele copo cheio do líquido viscoso. Tomei-o todo, em três goladas. Nesta noite, tive a minha primeira experiência psicodélica com a bebida. Tive “alucinações” durante seis horas. Tive altos e baixos. Percebi as coisas todas diferentes. Vi seres da floresta e santos católicos. Revi a minha infância e tive alguns *insights* sobre o meu trabalho, a minha saúde e a minha vida. Ao final das seis horas, encontrando com Marcelo Bernardes e contando tudo a ele, fui informado de que havia *mirado*⁵⁹. Para ele, eu havia tido uma “autêntica” experiência com o *daime*.

Os resultados dessa ingestão da bebida foram de importância inestimável para a minha pesquisa. Através desta “iniciação”, eu tive acesso não só a informações que precisava para contemplar todos os tipos de dados, mas também me foi tornado acessível o idioma da experiência.

Em outra passagem, Favret-Saad diz que “*eles queriam que aceitasse entrar nisso como parceira e que aí investisse os problemas de minha existência*”⁶⁰. O mesmo tipo de situação foi vivido por mim. As pessoas com quem me relacionei apresentavam essa mesma vontade, de que eu fosse aos rituais pré-disposto a me transformar, a passar por uma experiência transcendental. Após conversar com várias pessoas, e não obter informações diretas sobre suas experiências, e resolvendo passar pelo mesmo tipo de experiência que elas, foi-me concedido o direito a perguntar e falar mais abertamente sobre todos os assuntos. Assim,

⁵⁹ A *miração* será explicada mais adiante.

⁶⁰ FAVRET-SAADA, 2005, p. 157.

tendo passado pelo “crivo”, como alguns adeptos costumam dizer, optei por não mais tomar o *daime*⁶¹, prezando pela postura analítica. Repeti-o em duas ocasiões mais, mas em quantidade bem menor, e insuficiente para provocar efeitos "alucinogênicos".

3.4. Um idioma para a experiência

Pisa firme e segue em frente
Que a cabeça da serpente
Está no mundo da ilusão
(Trecho do *hino Cabeça da Serpente*, do Hinário da Baixinha).

Essa experiência se deu em um *hinário*, realizado a 25 de fevereiro de 2009. Desde o ato de beber até as primeiras alterações da percepção, devem ter se passado cerca de 30 minutos. Comecei a perceber uma alteração de cunho visual, ao observar que o verde do chão parecia mais verde, e que as linhas de organização das fileiras pareciam mais vivas, como se estivessem destacadas do chão.

No momento da pausa, saí da *igreja* sentindo-me, já, um pouco tonto. Neste momento, veio conversar comigo o oficiante do cerimonial, Marcelo Bernardes. Ele perguntou novamente sobre a minha pesquisa e me senti incapacitado de lhe responder, dizendo que estava tonto, com sensação de desequilíbrio. Ele me disse que isso não era comum, mas que pode se manifestar em algumas pessoas. Durante essa rápida conversa tive medo e fiquei eufórico. Marcelo me instruiu a respirar fundo e a acalmar a mente, “*concentrando no coração*”. Segundo ele, “*a mente agitada é cheia de ilusões e falsas impressões*”. Ele ainda me disse que a respiração é importante, e que “*o oxigênio é interessante*” para o estado que eu estava experimentando.

Ao aprofundar meus conhecimentos sobre a cosmologia e a simbologia do grupo, verifiquei que "cabeça" e "coração" são duas partes do corpo que têm um significado todo especial. A cabeça representa toda a racionalidade e a racionalização, o pensamento analítico, a lógica e a "ilusão". O coração representa a abertura às emoções, ao instinto, ao agir natural e não racionalista, sendo o símbolo da verdade e do autoconhecimento. Ao sugerir que me concentrasse no coração e deixasse de dar importância à cabeça/mente, Marcelo me instruiu a liberar a "verdade" que havia dentro de mim, através do pensamento analógico, e escapar da "ilusão" que o pensamento lógico traz⁶².

⁶¹ Em algumas ocasiões, alguém percebia que eu não havia tomado a bebida, e me pedia para que o fizesse. Assim, fui questionado, persuadido e quase “forçado”, por uma mulher, a tomá-la em certa ocasião.

⁶² Ver uma brilhante discussão sobre o tema em Lucas Kastrup (REHEN, 2007).

Ao afastar-me de Marcelo Bernardes, senti minha cabeça pesada – como se realmente fosse detentora de uma carga muito grande – e uma forte pressão nas suas laterais. A sensação era a de que ela tinha dez ou mais vezes o seu tamanho normal. E, ao andar, parecia que aquela imensa cabeça flutuava de um lado para o outro, numa atmosfera aquática. Nessa hora, eu olhava para as pessoas que conversavam, sem entender o que diziam.

Com a volta da execução dos *hinos* e o regresso à *igreja*, os efeitos do *daime* foram se intensificando. Comecei a ter sensação de morte⁶³, que vinha, parava e retornava após certo tempo. Em alguns momentos, eu sentia uma grande paz, felicidade e bem-estar, mas eles eram seguidos daquela sensação sufocante de morte, de desprendimento, de falta de controle e impotência. Nesse momento, me retirei do templo, em direção o banheiro. Pelo caminho, as pedras em que eu pisava pareciam gelatina: eu ia pisando, e elas iam se movendo como ondas gelatinosas. E as coisas à minha volta iam e vinham.

Dali, andei para perto da *igreja*, entrei e saí novamente. No momento seguinte, tive a primeira de muitas visões. Ela me fez chorar, e uma sensação de plenitude tomou conta de mim. Tratava-se de um senhor negro, agachado, segurando um cachimbo, e parecia olhar em minha direção. Era como um quadro. Nele havia este senhor e uma vegetação de ambos os lados. Como uma espécie de cortina translúcida, eu via claramente uma figura felina, como uma onça.

Voltando para a *igreja*, repetiram-se as sensações de morte. Mas todo o tempo, desde o início, enquanto estava lá, participava do *bailado*. E uma vez mais, vi a imagem do senhor e da onça. Pude perceber que, entre uma sensação de morte e outra, quando eu prestava atenção aos *hinos*, visualizava as “entidades” que eles citavam. Assim, eu vi a Virgem Maria segurando Jesus em criança, e o próprio Jesus adulto, com toda clareza. Tive mais sensações de morte, seguidas de uma paz e uma felicidade indescritíveis, em que vi imagens de minha infância e senti muito prazer em viver.

Este foi o momento em que os efeitos começaram a se intensificar. Tentei participar mais do *bailado*, mas fui interrompido várias vezes pela sensação de morte e por uma tontura desconcertante. Foram algumas as vezes em que me sentei nos bancos nas laterais da *igreja*, instalados sob as janelas. Quando não suportei mais, saí novamente, indo para perto do *cruzeiro*⁶⁴. Lá, um rapaz perguntou se eu me sentia bem, ao que respondi que “*mais ou menos*”. Disse a ele que uma sensação de morte me assolava a todo instante, e que eu tinha a

⁶³ Características: sensação de asfixia, de tontura e de desequilíbrio. Tem-se a sensação de extinção da vida, de cessação dos batimentos cardíacos, de se estar em estado agonizante.

⁶⁴ Cruz de Caravaca. Este símbolo será descrito em tópico específico do capítulo 8.

sensação de que meu coração ia parar de bater. Ele me disse: “*Isso não vai acontecer, não, irmão*”. E me perguntou se eu queria voltar para dentro da *igreja*, mas eu disse que não. Então, voltamos para perto do *cruzeiro* e ele fez uma oração, segurando minha mão esquerda. Durante a conversa com ele, seu rosto se transformava no de outro ser, uma espécie de *caboclo* ou coisa parecida, e sua voz ecoava e ondulava na minha mente.

Nessa hora, voltei ao templo, tentei *bailar*, mas não consegui mais. Dirigi-me, então, a um lugar que ninguém mais tinha acesso, onde permaneci por duas horas e meia. Uma das visões que tive foi a de que eu estava entre dois seres, que me remetiam a um *Exu* e a uma *Pomba-Gira*. Ele à direita, ela à esquerda, ambos sorrindo. O masculino foi o que observei mais. Segurava um tridente, tinha chifres e era vermelho. Nós três estávamos rodeados por labaredas de fogo, e havia muita fumaça. Outra visão foi a de que eu estava numa caverna, sendo puxado pelos pés. Numa terceira visão, eu caminhava pela floresta, e tinha me transformado num ser antropomórfico, com uma cabeça que lembrava algo semelhante à de um grilo.

Quando as visões diminuíram, tive muitas quedas de pressão, o que me levava a uma grande sonolência. Cheguei a quase perder a consciência por algumas vezes, ao que se seguia um novo tipo de visão, mais leve e conhecido, como o sonho. Ao despertar desses “cochilos”, a sensação de morte era extremamente sufocante. Os efeitos começaram a se dissipar por volta de uma hora e quarenta minutos depois, com uma retomada da autoconsciência e uma leve noção do tempo, acompanhadas de ondas, cada vez menos intensas, de alteração da percepção e da sensação de morte. Durante esse tempo, não sentia muito bem algumas parte do meu corpo.

Depois de duas horas e meia, voltei ao interior do templo, e havia menos pessoas. Fui logo recepcionado por Marcelo Bernardes, que comia uma maçã, e a quem tive vontade de abraçar. Ele me chamou para conversar do lado de fora. Conteí a ele tudo o que vi e as sensações por que passei. Caminhamos até o seu carro, e ele me contou sobre sua primeira experiência com a *ayahuasca* que, segundo me disse, lhe foi oferecida por um pajé, em uma pequena casa, no Rio de Janeiro.

Quando lhe disse que eu havia ingerido o *chá* em jejum e sem beber água, e que isso facilitou a absorção da bebida, ele afirmou que não se tratava disso, e deu a explicação de que meu corpo estava carente espiritualmente e que, por isso, não vomitei ou tive diarreia, tendo o *chá* permanecido nele. Segundo Bernardes, o *daime* estava “trabalhando” o meu corpo, para curar a alma, que estava carente de esclarecimento espiritual.

DURAÇÃO DOS EFEITOS

Os efeitos duraram cerca de seis horas, e sua dissipação foi longa. Houve uma perda significativa da noção temporal e a memória recente mostrou-se extremamente confusa. Passadas 5 horas, os efeitos diminuíram bastante, mas minha mente e meu raciocínio ainda estavam confusos, e minha fala era eloquente, aberta, sem travas, as palavras e as frases saíam como a expiração, sem esforço mental para organizá-las.

CONTEXTO

O que posso dizer sobre este aspecto é que pude perceber muito facilmente a diferença entre estar na presença de outras pessoas e estar isolado, e entre ouvir os *hinos* dentro da *igreja* e não ouvi-los do lado de fora. Ficou muito nítido, para mim, que os *hinos* e as falas das pessoas, no contexto do ritual, levam a um direcionamento das visões que se manifestam. E que as visões que se tem quando cantados os *hinos* estão diretamente ligadas aos seres e às histórias presentes no seu repertório.

UM IDIOMA

Considero a minha experiência com o *daime* como uma chave de acesso ao próprio idioma experiencial dos adeptos do grupo, balizado pelo discurso da autenticidade. A partir dela, foi possível compreender como o discurso religioso é capaz de dar uma direção às visões, como no caso dos *hinos* e de algumas falas. E como esse discurso é responsável por indicar a experiência "autêntica".

Isso não quer dizer que esses fatores são conseguidos somente através das visões, já que nem sempre as pessoas as têm e algumas nunca tiveram. É sabido que o *daime* é capaz de ampliar a percepção auditiva de quem o ingere, fazendo assim com que os *hinos* sejam ouvidos de uma maneira mais eficaz. Dessa maneira, a experiência não está necessariamente ligada só a visões, podendo estar relacionada a uma melhor apreensão do conteúdo dos *hinos*.

Essa experiência me possibilitou vivenciar, sob uma perspectiva alterada de percepção, alguns dos elementos que fazem parte do *setting* em que se toma a bebida *daime*. Os fatores corporais, as sensações, os sentimentos, o papel dos *hinos* e de seus conteúdos, o direcionamento que é dado pelos dirigentes, e todos os outros fatores puderam ser conhecidos por mim de forma mais direta e menos racionalizada, e isso me proporcionou uma demonstração dos estados alterados pelos quais os adeptos passam em sua vivência nos

rituais. Através dessa experiência, ficou muito claro o papel do contexto. E os fatores emocionais, as tensões, os *insights* e as expectativas pessoais e como foram afetados, também puderam ser vistos a partir dessa perspectiva, assim como a minha condição antes, durante e depois da experiência.⁶⁵

A partir dessa vivência direta sob efeito da substância, que é o centro de toda a "doutrina" e a base para a experiência religiosa no grupo pesquisado, pude ter acesso ao idioma experiencial, que se expressa através do discurso da autenticidade. A partir dessa oportunidade, em que acessei esse idioma, por um processo de iniciação, fui arguido pelo próprio Marcelo Bernardes, que é uma das autoridades da *igreja*, sendo conhecido como seu *comandante*, sobre a minha experiência. Através da minha narrativa, ele me deu explicações e deu um significado para cada elemento que eu havia "visto", relacionando-os a símbolos específicos do universo simbólico-cosmológico do grupo, avaliando as minhas visões e as minhas sensações, e validando-as com base na concepção das visões e sensações "autênticas" reconhecidas pelo grupo e reguladas pelos dirigentes. Desta forma, diante da informação de que "vi" um negro agachado, ele relacionou a minha "visão" à figura do Mestre Irineu, o fundador do Santo Daime. Ele me perguntou, apontando para uma foto do Mestre: "*Por acaso foi aquele senhor ali que você viu? Ele é o Mestre Irineu.*" E validou a minha experiência: "*Na primeira miração, encontrar de cara com o Mestre, isso é um bom sinal e um privilégio*".

Assim, o que é vivido e a maneira como é vivido durante a experiência são fatores que passam por uma autenticação que pode se dar, em grande parte das vezes, com a explicação, por pessoas mais "experientes", dos significados de cada item das visões. Essa autenticação tem por base, muitas vezes, as falas dos dirigentes e suas pregações, indicando as maneiras de se comportar, as precauções que devem ser tomadas, as posturas corretas, o momento em que se deve tomar a bebida. A execução dos *hinos* e a montagem dos rituais estão voltados, todo o tempo, para a busca desta experiência "autêntica", que é elaborada e validada pelo discurso "verdadeiro", geralmente controlado pelos dirigentes da *igreja*.

A autenticidade é, assim, o idioma de expressão da experiência, estando imbuída nas relações de poder e disputa por significados entre os adeptos do grupo. É possível, como se verá, fazer a interpretação da própria experiência, ou retrabalhar os elementos cosmológicos da "doutrina" de acordo com concepções idiossincráticas, mas desde que se tenha aprendido o suficiente sobre o ponto de vista "verdadeiro", que já se esteja familiarizado com esse

⁶⁵ Esses fatores serão melhor analisados quando se falar de *set* e *setting*.

conhecimento através de todo um processo iniciatório e de ascensão hierárquica, e que se tenha autoridade para empreendê-lo.

4

UMA INSPEÇÃO A ALGUNS ESTUDOS SOBRE O SANTO DAIME⁶⁶

Nos últimos anos, tem crescido a produção sobre os novos movimentos religiosos que fazem uso da *ayahwasca* no Brasil. Vários são os interesses e os objetos de estudo dessas pesquisas, concentrando-se nos seguintes pontos, apontados nos trabalhos de levantamento bibliográfico feitos por Beatriz Labate e outros⁶⁷: sistemas simbólicos e sincretismo, religião e xamanismo, cura e transe, estudos comparativos, usos religiosos e consumo profano, a expansão para os centros urbanos. Entre esses estudos, há vários trabalhos que dão conta do Santo Daime. E além deles, há os livros de divulgação, que começaram a aparecer na década de 1980. Aqui, faço uma rápida exposição sobre os principais artigos e livros acadêmicos utilizados nesta dissertação, e de dois livros produzidos por daimistas.

O estudo de Alberto Groisman⁶⁸, realizado no Céu do Mapiá, resultou de um dos primeiros trabalhos de campo sobre o Santo Daime: *Eu venho da floresta*. Ele investigou a cosmologia daimista, enfatizando algumas categorias como cura, salvação e merecimento. O autor traz a proposta de estudo do "ecletismo", uma noção que foi baseada no próprio discurso daimista. Outra contribuição foi a criação do conceito de *práxis xamânica* para o Santo Daime, contrariando a ideia de outros autores que o tratam como um sistema xamânico⁶⁹. Seu livro se tornou uma referência para os estudos futuros. Neste trabalho, utilizo alguns dados e algumas ideias de Groisman, principalmente a do ecletismo religioso.

Outro desses trabalhos iniciais sobre o assunto é o primeiro livro de MacRae, *Guiado pela Lua*, em que ele traça alguns paralelos entre as práticas xamânicas e as daimistas. O aspecto do livro que mais influenciou este trabalho foi a ideia de que os mecanismos de controle social incidem sobre o uso ritual da bebida *daime*, transportando qualidades socialmente integradoras e estruturantes. Inspirei-me em sua análise turneriana dos rituais, para tentar mostrar como o uso ritual da bebida leva a que os adeptos passem por uma experiência integradora.

⁶⁶ O artigo de LABATE, 2009, e o livro de LABATE *et alii*, 2008, ajudaram muito neste levantamento e na sua organização e exposição.

⁶⁷ Cf. nota anterior.

⁶⁸ GROISMAN, 1999 (O livro resultou de sua dissertação de Mestrado, que é da década de 1980).

⁶⁹ Por exemplo, DE LA ROCQUE COUTO, 2009.

Outra leitura do mesmo autor foi o livro *El Santo Daime y la espiritualidad brasileña*, publicação feita no Equador. Esse livro foi importante, principalmente, para pensar no papel e lugar da Umbanda dentro dos rituais e da cosmologia daimistas. O autor faz, inclusive, referência à Baixinha⁷⁰ e às *giras* de Umbanda nas *igrejas* do Santo Daime. Porém, não há informações sobre o seu fardamento e o de seus "filhos", só dados sobre as práticas umbanditas com o *daime*. Tampouco há informações sobre os rituais daimistas no grupo da Baixinha. Isso é o que procuro fazer neta dissertação, que servirá no sentido de fornecer dados e sobre a relação do grupo da Flor da Montanha com a administração do Santo Daime, e da Umbanda nos rituais daimistas.

Vários foram os artigos que li para este trabalho. A maior parte deles está compilada no livro *O uso ritual da ayahuasca*⁷¹, organizado por Beatriz Labate e Wladimir Araújo. Além de todos aqueles textos sobre indígenas que fazem uso da *ayahuasca*, e dos que versam sobre as outras religiões ayahuasqueiras, há uma seção – a maior de todas – que trata somente do Santo Daime. Os dois primeiros artigos⁷² tratam, basicamente, da formação do Santo Daime e dos elementos da cultura maranhense que a influenciaram diretamente. Assim, são fornecidos diversos dados sobre o contexto da formação dos rituais, sobre como o calendário tomou forma, a importância e das concepções ligadas ao catolicismo popular, e o papel das relações de compadrio e do mutirão na formação do caráter comunitário do movimento.

O artigo de Fernando de La Rocque Couto⁷³ traz uma interessante análise sobre o Santo Daime como religião baseada em ritos da ordem. O autor também trabalha com uma concepção turneriana de ritual, e faz essa análise baseada nas ideias apresentadas em *O processo ritual*⁷⁴. Esse artigo foi uma inspiração para a análise de alguns rituais que estudei na Flor da Montanha, principalmente o *feitio*.

Sobre a literatura não-acadêmica, o primeiro dos livros foi *O livro das mirações*, de Alex Polari. Nele, o autor narra a sua ida para a Amazônia, para gravar alguns rituais do Santo Daime, com objetivo de produzir um documentário. Ele mostra como acabou se envolvendo com a "doutrina", alguns dos "trabalhos" iniciais com a bebida no Rio de Janeiro, e as primeiras comissões de estudo do uso da substância. Esse livro é um dos materiais de leitura principais dos daimistas, principalmente aqueles localizados nos centros urbanos. Alex Polari

⁷⁰ Líder do grupo pesquisado para esta Dissertação.

⁷¹ LABATE *et alii.*, 2009.

⁷² GOULART, 2009 & LABATE; PACHECO, 2009.

⁷³ DE LA ROCQUE COUTO, 2009.

⁷⁴ TURNER, 1975[1967].

faz, nesse e em outros textos⁷⁵, uma aproximação entre o Santo Daime e tradições orientais, a Nova Era e a psicologia junguiana. Nesta dissertação, utilizo o primeiro livro dele, principalmente, como uma fonte de leitura sobre a cosmologia daimista.

Outro livro utilizado neste trabalho foi *História do povo Juramidam*, de Vera Fróes⁷⁶. Nele, a autora traça um histórico do movimento, reproduzindo o mito de fundação do Santo Daime, as lutas pela manutenção dos rituais e informações sobre o fundador da "doutrina", o Mestre Irineu. O estudo é completado com a narrativa sobre o Padrinho Sebastião, sua saga pela floresta, a criação da primeira comunidade no estado do Amazonas, e do CEFLURIS⁷⁷. A autora traz, ainda, inúmeros *hinos*, e descreve diversos símbolos daimistas, sendo uma boa fonte de consulta sobre o assunto.

Esses foram os principais trabalhos bibliográficos que li como consulta para esta dissertação. A partir deles, visualizei alguns problemas e tentei avançar em algumas questões. Não trabalhei com a visão de Santo Daime como sistema xamânico, ou como práxis xamânica, mas levo em conta que algumas características do ritual são muito semelhantes àquelas presentes no xamanismo, como o papel da música como guia para as visões e o próprio uso da substância alteradora da percepção.

O ponto que tentei avançar mais foi o da relação entre elementos do Santo Daime e da Umbanda, e a execução das *giras*. Este fator ainda não foi pesquisado por muitos autores e, como percebi através das leituras, ainda é um campo de estudos cuja produção antropológica é pequena. Assim, esta dissertação é também uma tentativa de ampliar os dados sobre estes fatos.

⁷⁵ Como: POLARI, 1992 e textos no sítio do CEFLURIS (www.santodaime.org).

⁷⁶ FERNANDES, 1986.

⁷⁷ Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra.

PARTE II

SANTO DAIME

5

O CHÁ⁷⁸ E O CAMPO "AYAHUASQUEIRO"

O Daime é
O Daime é luz
Para quem quer se enxergar

O Daime é
Daime é amor
Para quem sabe amar

O Daime é
Um Ser de cura
Para quem quer se curar

O Daime é
Força do Sol, clarão da Lua
É o amanhecer do dia

(*Hino O daime é*, do Hinário da Baixinha).

Como foi dito na introdução, tem-se constituído um campo de estudos sobre as chamadas "religiões ayahuasqueiras" no Brasil. Esta se trata de uma categoria antropológica, aparecida pela primeira vez no livro *O uso ritual da ayahuasca*⁷⁹ em referência àqueles movimentos religiosos que têm por base o uso ritual da bebida. Como se sabe, esses movimentos foram possíveis graças aos contatos entre trabalhadores dos seringais e grupos indígenas da região amazônica, que já tinham o domínio de técnicas de preparação do *chá* e variadas simbologias sobre essa bebida. Aqui, o Santo Daime será visto dentro do contexto desse campo.

Nele estão incluídas outras vertentes do Santo Daime, distintas daquela a que está ligada a *igreja* Flor da Montanha, e também outros movimentos, como a União do Vegetal e a Barquinha. Incluir as práticas indígenas que têm a *ayahuasca* como elemento em comum no campo das religiões ayahuasqueiras, não estaria correto, posto que a bebida não é utilizada por todos os grupos somente em rituais "religiosos", assim como o próprio conceito de

⁷⁸ O uso do termo *chá*, para se referir à *ayahuasca*, é realizado pelas próprias pessoas com as quais convivi no campo.

⁷⁹ LABATE & ARAÚJO, 2009 (edição de 2002).

religião se torna mais complicado nesse caso, uma vez que, como já disse anteriormente, é um conceito localizado no tempo e no espaço, não tendo uma essência trans-histórica. Mesmo assim, incluo descrições sobre o uso da bebida e do simbolismo ligado a ela em alguns grupos indígenas, já que as chamadas religiões ayahuasqueiras se formaram em contato com alguns desses grupos. Também porque parte da cosmologia dessas religiões está baseada em concepções provindas de alguns deles, e porque esses grupos fazem parte da arena de disputas de significados, expressos através do discurso da autenticidade.

Também considero importante esta abordagem, uma vez que o Santo Daime agrega, desde a sua formação, elementos de diversas práticas culturais e religiosas. Ademais, os adeptos mantêm um diálogo constante com elas, seja fazendo referência a elementos indígenas, na tentativa de reconstruir os “fundamentos” de sua cosmologia ou dar “autenticidade” a suas práticas; seja na inspiração em outros movimentos, na busca da semelhança e na assimilação de alguns de seus elementos. Além disso, durante a pesquisa de campo, pude constatar o trânsito de pessoas provenientes de outros grupos, como a União do Vegetal e a prática de rituais aprendidos com indígenas no contexto dos rituais da *igreja*. Também pude perceber um interesse e até admiração por parte de adeptos pelo movimento intitulado Barquinha. Por tudo isso, tento fazer um resumo, com base em pesquisa bibliográfica⁸⁰, dos usos que diferentes grupos fazem ou fizeram dela, procurando mostrar os seus principais aspectos.

Considerando que o grupo estudado, assim como os demais, faz uso de uma bebida provocadora de visões, e que essas visões estão diretamente relacionadas à sua cosmologia e ao seu simbolismo, e levando em conta que esta bebida constitui a base material religiosa do grupo⁸¹ e de outros grupos e movimentos, cujos rituais giram em torno dela ou são executados para produzi-la, creio ser oportuna e até necessária uma apresentação de suas propriedades químicas e dos efeitos sobre a mente de quem a ingere. Para isso, este capítulo conta com uma pequena exposição sobre a fitoquímica, a neurofarmacologia e a psicologia desta bebida. Tentarei mostrar, de forma rápida e com base em leituras de artigos científicos sobre o tema, os mecanismos que levam à ação da bebida sobre a mente humana, e como esses efeitos atuam em processos cognitivos, instaurando uma experiência “psicodélica”⁸².

⁸⁰ LUZ, 2009; PANTOJO & SILVA, 2009; GENTIL, 2009; ARAÚJO, 2009; METZNER, 2002; KEIFENHEIM, 2009; LANGDON, 2009; ZULUAGA, 2009; LUNA, 2009; MABIT, 2009.

⁸¹ CEMIN, 2009.

⁸² O termo *psicodélico* poderia ser substituído por outros, como *enteógeno* ou *enteogênico*, evitando assim, acepções pejorativas ou preconceituosas. Porém, como a discussão do tópico é mais relacionada à química e à psicologia do que à antropologia, faço uso do termo. Em outras referências, utilizarei o termo *enteógeno*, que deriva do grego *entheos* e faz referência à ideia de “divino interior”. Para uma referência mais extensa sobre a discussão, ver SILVA, 2009 & BALZER, 2009.

No grupo pesquisado, esta bebida, ingerida nos rituais, e o próprio movimento religioso são conhecidos pelos adeptos por termo homônimo: “Santo Daime”. Pude constatar o uso mais frequente do termo *daime* em referência à bebida, e de *Santo Daime*, com mais frequência, no sentido do movimento religioso. Entretanto, em campo, pude perceber que as pessoas utilizam ambos os termos tanto para a bebida quanto para o movimento, sendo necessária a diferenciação com base no contexto do discurso.

Muitas vezes, também, os adeptos costumam se referir à bebida pelo seu nome mais difundido: *ayahuasca*. Segundo algumas fontes bibliográficas⁸³ e informantes no campo, o termo *ayahuasca* é originário da língua quíchua, falada pelos incas e seus descendentes. Seu significado estaria na soma de dois elementos: *huasca*, que significa *cipó*, e *aya*, que significa *almas, espíritos*. Ou seja, o “*cipó dos espíritos*”, ou “*cipó das almas*”. Neste capítulo, utilizarei o termo *ayahuasca*, por estar me referindo a contextos culturais diversos e a inúmeros grupos. E porque o termo é o de maior difusão entre grupos indígenas e ayahuasqueiros.

5.1. Fitoquímica, neurofarmacologia e psicologia

A *ayahuasca* é uma beberagem que resulta de fervura ou infusão das cascas e ramos de um cipó, *Banisteriopsis caapi*, com algumas espécies de folhas. No grupo pesquisado, especificamente, são utilizadas as folhas de uma única espécie de arbusto, *Psychotria Viridis* (Figs. 2 & 3). Ela pode ser considerada uma substância “psicodélica”, “alucinógena” e “enteogênica”, de acordo com a sua atuação sobre a mente humana.⁸⁴ O fator psicodélico se deve ao fato de que a substância é uma manifestadora da mente. Ela é alucinógena porque induz a visões. E é enteogênica porque faz, de acordo com as cosmologias religiosas, a ligação entre quem a ingere e o mundo habitado pelos espíritos.

Em termos fitoquímicos e farmacológicos, os componentes da *ayahuasca* têm uma interação muito complexa, e seus efeitos são possíveis graças a uma interessante coincidência de compostos químicos. Um poderoso agente psicoativo está presente na folha: a dimetiltriptamina (DMT). Ela não é ativa quando ingerida por humanos, uma vez que é metabolizada pela enzima monoaminoxidase (MAO), presente no estômago. O que é interessante é que alguns agentes químicos presentes no cipó inibem a ação da enzima MAO,

⁸³ Por exemplo: METZNER, 2002; LABATE, 2009.

⁸⁴ METZNER, 2002, p. 2.

possibilitando a ação da DMT. É através dessa interação que o princípio ativo é disponibilizado, entrando na corrente sanguínea e chegando até o cérebro.

Callaway⁸⁵ explica que a razão para a ação psicoativa de certas substâncias como a *ahayuasca* está na semelhança estrutural entre suas moléculas e os agentes neuroativos que existem no nosso corpo, que preenchem os receptores dos neurônios. A serotonina, por exemplo, que é um neurotransmissor, tem a estrutura da triptamina.

Segundo o autor, a função principal da serotonina é a de inibir o sistema nervoso central, para que a pessoa focalize mais adequadamente o que está acontecendo em cada momento. E a modificação da ação destas funções altera perceptivelmente o comportamento do indivíduo. Isto é o que ocorre com o uso de algumas substâncias psicotrópicas. Uma vez que a maior parte da serotonina é metabolizada pela monoaminoxidase (MAO), a inibição desta eleva altamente os níveis daquela. Só esta ação já seria capaz de provocar efeitos psicoativos no cérebro, mas o efeito da *ayahuasca* vai além. Como foi dito, o cipó *jagube* contém grande quantidade de inibidores-MAO, os alcaloides harmala. Ao inibir a MAO e liberar a DMT, esta se encaixa nos receptores de serotonina do cérebro, o que dá princípio às visões. Isso acontece devido à semelhança entre suas moléculas (ver Fig. 1).

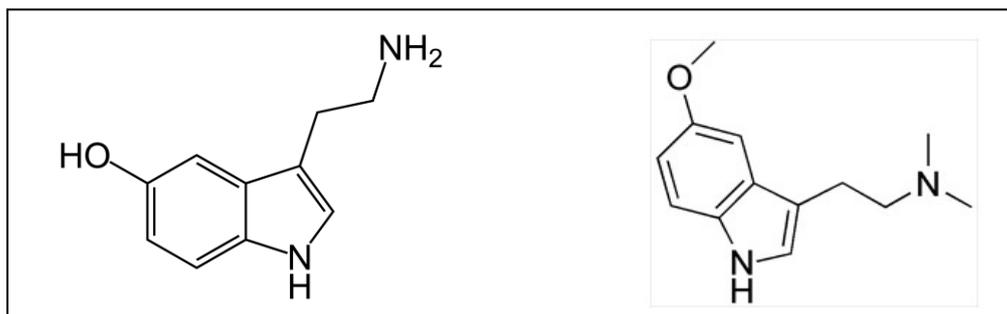


Fig. 1 – Representação das moléculas de serotonina e dimetiltriptamina (DMT), respectivamente, e sua semelhança.

Ainda segundo o autor, “a náusea e o vômito que ocorrem com frequência após a ingestão da *ayahuasca* são provavelmente decorrentes do aumento crescente dos níveis de serotonina”⁸⁶, o que resulta numa estimulação em excesso do nervo pneumogástrico, e leva a espasmos e contrações no trato intestinal.⁸⁷

Acerca da forma como a *ayahuasca* age sobre a mente, devemos levar em conta os aspectos que estão além da farmacologia. Pensando a partir de Grob, é possível inferir que “a intenção, a preparação e a estrutura da sessão são aspectos importantíssimos para o

⁸⁵ CALLAWAY, 2002, p. 227.

⁸⁶ CALLAWAY, 2002, p. 235.

⁸⁷ Mais adiante serão comentadas algumas interpretações que os adeptos religiosos dão sobre esses efeitos.

conteúdo e o resultado de qualquer encontro com os alucinógenos”⁸⁸. Podemos chamar esse conjunto de fatores de “cenário”. Segundo o autor, há certas características que marcam os estados alterados de consciência e servem para defini-los. São eles: 1. Alterações do pensamento; 2. Sentido alterado do tempo; 3. Medo de perder o controle; 4. Transformações na expressão emocional; 5. Transformações na imagem corporal; 6. Alterações da percepção; 7. Transformações dos significados; 8. Sensação do indizível; 9. Sensação de rejuvenescimento; 10. Hiper-sugestionabilidade.

Destaco seis dessas características como as mais importantes para se entender a experiência ocorrida nos rituais do Santo Daime: As transformações da imagem corporal, que se caracterizam por alterações na imagem que se tem do próprio corpo, pela dissolução das divisões entre o eu e os outros e sensação de despersonalização. As alterações da percepção, que são, em geral, identificadas pelo aumento da capacidade de percepção das imagens e alucinações, cujos conteúdos são influenciados pelos fatores culturais e individuais. E também pela alta possibilidade de vazão à expressão de medos e conflitos internos. As transformações dos significados, que acontecem com grande parte das pessoas. Algumas delas dão significados especiais a fatos de suas próprias vidas, e a produção de *insights* é recorrente. A sensação do indizível, que é o fato de ser muito difícil comunicar a experiência que se tem a outra pessoa, que não teve o mesmo tipo de experiência. A sensação de rejuvenescimento, que é relatada por algumas pessoas que passam pela experiência com os enteógenos. Esta sensação se dá através de um sentimento de renascimento e esperança, e pode refletir por muito tempo no comportamento e na aparência da pessoa que passou pela experiência. A hiper-sugestionabilidade, que acontece através da diminuição do senso crítico. A pessoa pode ter atitudes que condenaria ou estranharia em estado não alterado de consciência.

Passemos aos conteúdos das visões que se têm ao ingerir a *ayahuasca*. Há, neste tipo de experiência, pontos em comum na maioria dos relatos, sejam eles feitos por indígenas, daimistas ou usuários em geral da bebida. Alguns destes pontos são: 1. Sensação de voo e sensação de separação entre alma e corpo; 2. Encontros com serpentes, jaguares, aranhas e outros predadores; 3. Sensação de contato com os mundos sobrenaturais, com seres como demônios, encantados, anjos etc.; 4. Visões de pessoas e lugares distantes; 5. Impressão da clarividência.

⁸⁸ GROB, 2002, p. 206.

Porém, segundo o próprio Grob, as experiências visionárias da *ayahuasca* são elaboradas de acordo com o sistema de crença coletivo e individual dos participantes. E

os relatos sobre os efeitos específicos da *ayahuasca* variam significativamente, de acordo com o contexto cultural, que vai do ritual tradicional dos nativos da Amazônia à cerimônia dos curandeiros mestiços, ou da estrutura sincrética da religiosidade à livre e curiosa exploração psiconáutica euro-americana. (GROB, *In* METZNER, 2002, p. 208).

Outros dados podem ser empregados a partir das pesquisas do psicólogo israelense Benny Shanon⁸⁹. Partindo de uma abordagem cognitiva, ele dá ênfase à experiência subjetiva e à análise do processo individual. E elenca alguns elementos sumários para se entender a experiência da *ayahuasca*, criando um esquema classificatório desses elementos.

Nas suas questões fenomenológicas de primeira ordem, ele pensa no tipo de domínio em que ocorre a experiência. O primeiro ponto a se considerar é a atmosfera geral em que ela acontece, ou seja, o lugar onde a pessoa está, quem está com ela ou se está sozinha, se há música ou não, se está em um meio urbano ou em meio à floresta. O próximo ponto são os sentimentos gerais pelos quais a pessoa passa, qual é seu estado de espírito no momento da experiência, se está passando por problemas pessoais, de ordem emocional ou psíquica, o que espera da experiência, se há ansiedade, se busca uma cura ou respostas para alguma questão interior. Outro ponto são os efeitos ideacionais, como os *insights* e as reflexões, visões da infância, memórias ou ideias para o futuro, respostas que são alcançadas no estado alterado da consciência, etc. As *performances* são outro ponto, ou seja, se há dança e canto, se a pessoa deve proceder a algum tipo de comportamento ritualizado, se deve seguir as ordens de alguém, se deve dizer o que está pensando ou fazer o que alguém mais disser. Outros pontos são: as metamorfoses, as mudanças na estrutura da consciência e do *self* e as experiências místicas e espirituais. Esses fatores formam o “cenário”, sinalizando o *setting* que será analisado no capítulo 9.

Acerca dos efeitos da *ayahuasca* sobre a consciência, Shanon diz:

Um aspecto-chave para a consciência é que ela dispõe de distinções entre “eu” e “não-eu” (*self* e *não-self*) e entre o mundo interno, psicológico e o externo – este último constituindo-se tanto do ambiente material e físico quanto do mundo social de outros seres humanos. Posteriormente, é feita uma distinção entre os vários estágios mentais – entre percepção e pensamento, entre memória e pensamentos referindo-se a assuntos e estados hipotéticos que alguém vivencia, entre percepção

⁸⁹ SHANON, 2009.

sensória verídica e sonho. Sob efeito da ayahuasca, todas estas distinções podem ficar confusas, difusas ou, mesmo, localmente abolidas. Mais comum, por exemplo, é o senso de identificação profunda, que pode ser visto como um tipo de relação mística, entre o agente cognitivo e o mundo. Neste estado, a distinção fundamental entre o mundo interno e o externo parece não mais aplicável. (SHANON, 2009, p. 703).

Todos os aspectos apresentados são muito importantes para entendermos a experiência com a *ayahuasca* e seu papel na construção da autenticidade dentro de grupo pesquisado. E todos os fatores que foram apontados estão presentes nos discursos, e alguns deles servem de modelos para a interpretação das experiências e sua “autenticação”.



Fig. 2 – Exemplar do arbusto *Psychotria Viridis*, cujas folhas são conhecidas como *chacrona* ou *rainha*, no Santo Daime. Foto do autor.



Fig. 3 – Exemplar jovem do cipó *Banisteriopsis caapi*, ou *jagube*. Foto do autor.

5.2. Campo ayahuasqueiro e usos rituais da bebida

Como foi enunciado, vários grupos indígenas e alguns movimentos religiosos fazem uso da bebida *ayahuasca* em alguns de seus rituais. Mas há diferenças básicas entre os primeiros grupos e os segundos. Segundo o antropólogo Oscar Calavia,

O que diferencia a ayahuasca ameríndia do universo surgido a partir dela é, em primeiro lugar, sua indefinição. Tal como é encontrada longe das aldeias indígenas, a ayahuasca significa religião, seja o que for que isso signifique. Legal ou clandestina, salvadora ou perigosa, *primitiva* ou fruto da Nova Era, mas religião. No contexto indígena é muito mais difícil dizer o que a ayahuasca é. (SAEZ, 2008, *In* LABATE, 2008, p. 16).

Como disse, não é correto incluir os grupos indígenas na categoria de "religiões ayahuasqueiras", mas creio ser importante levantar informações sobre suas práticas em torno da *ayahuasca*, já que elas também fazem parte da arena de disputa de significados em torno da experiência com a bebida e da autenticidade. Abaixo, tentarei enumerar alguns usos culturais dessa substância e seu lugar na cosmologia desses grupos, entre eles os adeptos do

Santo Daime. A ordem que escolhi para organizar os tópicos não tem qualquer conotação de “passos” percorridos até se chegar ao Santo Daime, ou qualquer ideia de reminiscências entre um grupo ou outro, e os grupos apresentados são, em grande medida, contemporâneos. Trata-se, tão somente, da forma escolhida para organizar as ideias a serem apresentadas.

5.2.1. Grupos indígenas

A *ayahuasca* está difundida entre vários grupos indígenas da América do Sul. E há registros arqueológicos que atestam sua utilização anterior a dois mil anos na região amazônica.⁹⁰ Mas o primeiro contato de um pesquisador ocidental com a bebida foi feito por Richard Spruce, que contactou índios que a utilizavam em regiões do Brasil, da Colômbia, da Venezuela e dos Andes peruanos, no século XIX.

Atualmente, há inúmeros estudos sobre a utilização da beberagem e seu simbolismo por parte de grupos indígenas.⁹¹ Os dados sobre o tema, aqui resumidos, provêm de leituras de alguns desses trabalhos.⁹² Os grupos apresentados estão divididos em três povos, seguindo a metodologia de Pedro Luz⁹³: os grupos linguísticos Pano, Aruák e Tukano.

PANO

Entre os Kaxinawá, a bebida é conhecida como *nix pae*. Sua ingestão permite o contato com a realidade mais sutil, que não aparece no dia-a-dia. Para eles, assim é possível perceber o espírito que permeia toda a natureza, bem como a igualdade entre todos os seres e os humanos. Esta visão corrobora com a concepção de que o homem é parte da natureza, e de que o espiritual a permeia por completo. O *nix pae* também é responsável pela preparação para a morte, e dá força para a luta espiritual. O uso é feito de forma ritual, e as mulheres não ingerem a bebida.

⁹⁰ MCKENNA, 2002, p. 174.

⁹¹ LUZ, 2009; PANTOJO & SILVA, 2009; GENTIL, 2009; ARAÚJO, 2009; METZNER, 2002; KEIFENHEIM, 2009; LANGDON, 2009; ZULUAGA, 2009; LUNA, 2009; MABIT, 2009.

⁹² Principalmente: LUZ, 2009; KEIFENHEIM, 2009; LANGDON, 2009; ZULUAGA, 2009.

⁹³ LUZ, 2009.

Para os Maburo, a bebida é conhecida como *oni*. Eles a relacionam com as origens do mundo e dos seres. Ela é encarada como o elo entre os vivos e o mundo dos mortos ou mundo dos espíritos.

Os Yaminawá concebem a pessoa em três partes: o corpo, a consciência e o espírito. O *shori* – nome dado à bebida, permite o acesso ao mundo espiritual. Através dele, são presenciados os mitos e adquiridos os poderes que criaram as coisas. O canto xamânico está diretamente ligado ao *shori*. Ele é o que permite aos espíritos cantar através do xamã. Segundo Pedro Luz,

Estes cantos provocam e refletem as visões numa relação dialética. Sendo as visões consideradas vislumbres do mundo espiritual, a atividade do xamã é observá-las claramente. No entanto, para seu objetivo específico, a cura de um ou outro mal, o xamã deseja ver certas coisas e não outras, necessitando dirigir suas visões por certas linhas. É a canção que sustenta sua visão e a guia por determinados caminhos. (LUZ, 2009, p. 43).

Os Sharanawa, que conhecem a *ayahuasca* pelo termo *ondi*, veem uma ligação entre sonhos e as visões provocadas pela bebida. Assim como é feito um contato com o mundo espiritual através dos sonhos, isso também é possível em estado de vigília.

ARUÁK

Entre os Ashaninka, o *kamarampi* (nome dado à *ayahuasca*) está ligado à noção de imortalidade. Os mitos relatam as formas de utilizá-lo, e através deles prescrevem as restrições que devem ser observadas para o uso correto. Para os Ashaninka, os espíritos aparecem no mundo ordinário disfarçados de animais e vegetais, e de fenômenos naturais. Com o uso da bebida, é possível ver a sua forma verdadeira. A bebida é a fonte de poder do xamã, e é ela o que possibilita ver os espíritos como realmente são: humanos.

Para os Piro, o *kamarampi* mostra o mundo real que os “seres poderosos” escondem atrás do mundo ordinário. Seu uso está ligado à prevenção de mortes, ao conhecimento adquirido através dos espíritos, à eternidade ou vida eterna e a limpeza do corpo e prevenção de doenças. E

Quando se ingere *kamarampi*, se entra no mundo destes seres que não têm desejo nem por sexo, nem por comida, não são nascidos, nem podem morrer, são intensamente animados e estão continuamente no estado que sobrevém àquele que bebeu *kamarampi*. (LUZ, 2000, p. 47).

Para os Machinguenga, o uso do *kamarampi* leva à separação da alma e do corpo. Os bons espíritos são vistos como pássaros na realidade ordinária, mas se revelam como pequenos homens quando se ingere a bebida.

TUKANO

Entre os Airo-pai, a *ayahuasca* é chamada de *yagé*. Seu uso é visto como indispensável para o contato com os espíritos. Para eles, existem dois lados da realidade: o mundo ordinário e o mundo dos espíritos e “monstros”. Para acessar este mundo dos espíritos, é preciso um tipo de visão especial. Esta visão é proporcionada pelo *yagé*. O canto tem, entre este grupo, um papel crucial. Ele “*é o meio de orquestrar e estruturar visões culturalmente específicas para cada um dos participantes da sessão*”.⁹⁴ Pois, apesar de os xamãs concordarem em vários aspectos cosmológicos, cada um tem seu próprio entendimento sobre as visões, porque

Embora suas descrições de como é o outro mundo estejam dentro de um quadro cultural mais amplo, compartilhado por todos, e coerente com a cosmologia do grupo, esta última apresenta certo grau de fluidez, estando sujeita às experiências pessoais provocadas pela bebida. (LUZ, 2009, p. 50.).

Para os Airo-pai, o mênstruo e o *yagé* devem ser mantidos sempre distanciados, e as mulheres menstruadas não podem tocar nada que será usado ou ingerido pelos homens, em especial os que tomaram *yagé*. Este tem, para eles, ainda, grande relação com o crescimento das plantas e os ciclos agrícolas. E as canções do *yagé* são tomadas como palavras das próprias plantas.

Já para os Makuna, o *kahi ide* (*ayahuasca*) está ligado à origem da sociedade e, junto com outros bens culturais, é o que atribui a própria humanidade ao homem. Seu uso está conectado à cura e à prevenção de doenças, e também tem papel no contato com os ancestrais. Além disso, proporciona as visões que guiarão o espírito após a morte.

Entre os Cubeo, o canto e as visões fazem o elo entre o mundo humano e o não-humano. Eles valorizam o aspecto físico do *mihi* (a bebida) sobre o corpo. Isto porque

O consumo do *mihi* [...] alegra os antepassados: a sucuri, o veículo dos ancestrais, é a mestra do *mihi* e de suas visões. De fato, o *mihi* é o presente da sucuri e bebê-lo é receber o coração desta que é, num sentido, análogo ao coração da linha de descendência e é a fonte dos cantos e das visões. (LUZ, 2009, p. 53).

⁹⁴ LUZ, 2009, p. 50.

Os Barasana, que comparam os efeitos da bebida aos da morte, veem o *he okekoa* (*ayahuasca*) como “o leite dos ancestrais”:

O cipó é comprado a um cordão umbilical que liga os homens ao seu passado mítico e ainda ao conjunto de rios que formam o caminho percorrido pela sucuri mítica desde a origem até o destino final do grupo.

[...]

A função da bebida neste grupo é transportar os indivíduos até o estado ancestral, devido à sua habilidade de fluir através das linhas de descendência.

[...]

Quanto mais sagrado o ritual, mais forte é a bebida e mais próximo o contato com os ancestrais originais. (LUZ, 2009, p. 56).

Já entre os Desana, a *ayahuasca*, conhecida como *gahpi*, provê o transporte dos homens, que são os únicos a tomá-la, a um lugar em que contatam seres espirituais e heróis de sua mitologia. O mito de criação e vários outros mitos importantes têm o *gahpi* como um dos elementos centrais.

Os Siona, como os Airo-pai, dividem a realidade em duas: o mundo visível e o mundo invisível. Em sua concepção, a realidade ordinária é afetada pelas forças invisíveis, tanto para o bem quanto para o mal. Torna-se necessário conviver com estas forças, e tentar influenciá-las. Este trabalho é feito pelo xamã, e a habilidade é adquirida com o uso contínuo do *iko* (*ayahuasca*). A bebida não é de uso exclusivo do xamã, podendo ser ingerida por toda a comunidade. Os xamãs, porém, têm a liderança nos caminhos xamânicos, e os novatos ficam expostos a vários perigos. Eles acompanham o xamã no conhecimento advindo do contato com os seres espirituais que são acessados através da bebida. Assim, vão aprendendo sobre o mundo invisível.

Os Tatuyo creem que o *capi* (nome dado à *ayahuasca*) transporta o indivíduo às origens do mundo. Este mundo, em que o Sol habitava anteriormente, contrasta com o mundo da realidade ordinária. Aqui se vê, novamente, a identificação de duas realidades opostas, porém complementares.

5.2.2. Barquinha

O Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, ou Barquinha, como é conhecido, foi iniciado em 1945 por Daniel Pereira de Mattos, na cidade de Rio Branco, no Acre. O movimento ainda é restrito a esse estado, e conta com aproximadamente quinhentos adeptos. A bebida, utilizada nos rituais, também é conhecida por eles pelo termo *daime*.

Segundo as fontes consultadas⁹⁵, Daniel Pereira de Mattos nasceu em São Luís, no Maranhão, e era filho de escravos. Ele foi aprendiz de marinheiro em uma escola da região, e depois se transferiu para o Acre, durante o auge da exploração da borracha. Mattos teve um encontro com Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime, e afirmou ter sido curado por ele.

Vários elementos ajudaram a formar a cosmologia e o simbolismo da Barquinha. Entre eles, Araújo cita o catolicismo popular, o xamanismo indígena, as religiões de matriz afro-brasileira e a filosofia do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento.

A cosmologia do grupo é fortemente ligada ao mar, refletindo a experiência de seu fundador na marinha. O próprio nome do movimento denota isso. A “Barquinha” é uma embarcação que representa a “missão” deixada por Daniel e a “viagem” de cada adepto. A “missão” se constitui em conduzir a barca até Jesus, tentando evitar as profanações mundanas. Segundo Araújo, “*Deus é o proprietário da barca, mas quem definirá o seu rumo são os fiéis através de suas atitudes*”⁹⁶. A barca é um local de lutas entre forças do bem e do mal, e as batalhas navais que são travadas têm como objetivo converter as entidades malignas em benignas. Além disso, os adeptos são chamados de “marinheiros do mar sagrado”. Segundo Araújo,

O mar no qual esses marinheiros constantemente navegam é chamado de mar sagrado, devido ao fato de o Daime ser considerado substância sagrada. Viajam, portanto, nas ondas do Daime sobre o balanço do barco de Santa Cruz. (ARAÚJO, 2009, p. 544).

A bebida é destacada enquanto luz. “*Ela (a luz), é associada ao conhecimento, logo, aqueles que experimentam o Daime, estão ingerindo a Santa Luz e adquirindo novos conhecimentos, enxergando a si mesmo, o outro e outros mundos*”⁹⁷.

As bases rituais e simbólicas da Barquinha se fundamentaram em uma visão que Daniel Mattos teve. Trata-se do *Livro Azul*, que reúne os ensinamentos e as instruções aos adeptos. Essas instruções são transmitidas através de melodias, chamadas de *salmos*. Durante os rituais, há médiuns que incorporam entidades e “trabalham” para o seu desenvolvimento. Os “trabalhos” são caridosos, e consistem em desfazer trabalhos de quimbanda e eliminar encostos, ou espíritos obsessores. Também há rituais de “concentração”, em que se objetiva aprender com o *daime*, desenvolvendo as próprias capacidades mediúnicas para os

⁹⁵ ARAÚJO, 2009.

⁹⁶ ARAÚJO, 2009, p. 543.

⁹⁷ ARAÚJO, 2009, p. 544.

“trabalhos” de caridade. Um símbolo importante é o cruzeiro. Com ele, os médiuns “trabalham” com os espíritos sem luz, no sentido de "doutriná-los".

5.2.3. União do Vegetal

A União do Vegetal é outra das religiões do Brasil que fazem uso da *ayahuasca* em seus rituais. O seu fundador foi José Gabriel da Costa, um baiano nascido em 1922. Na União do Vegetal, assim como as demais religiões ayahuasqueiras, pode ser observada a presença de elementos de diversas práticas religiosas, como o cristianismo, religiões afro-brasileiras, conhecimentos religiosos indígenas e o espiritismo kardecista, com a sua noção de reencarnação e evolução do espírito.

José Gabriel migrou para o estado de Rondônia, a fim de trabalhar em uma das regiões de exploração de seringueiras. De acordo com o mito de fundação do movimento, ao ter uma experiência com a *ayahuasca*, ele recordou da *União do Vegetal*. Segundo esta visão, esta seria uma obra milenar, que teria no rei Salomão o seu criador.⁹⁸ Em 1960, José Gabriel se mudou para Porto Velho, e deu início ao processo de estruturação e expansão do movimento.

Na União do Vegetal, não há “trabalhos” de incorporação, psicografia ou passes. A bebida ritual é conhecida pelos adeptos como *hoasca* ou *vegetal*, e é considerada “*um veículo, um instrumento de concentração mental, através do qual a doutrina transmitida pelo Mestre Gabriel é difundida a seus discípulos*”.⁹⁹ E a transmissão dos conhecimentos é feita de forma oral nos encontros rituais, que são chamados de “sessões”.

O ensino da “doutrina” é realizado com base em dois elementos: o “grau de memória” e o “grau espiritual”. Por “grau de memória” se entende “*a capacidade de ouvir, compreender e memorizar os ensinamentos sob efeito do chá*”.¹⁰⁰ O “grau espiritual” está diretamente ligado à concepção de evolução espiritual do kardecismo.

O calendário ritual é organizado da seguinte maneira. Há duas sessões mensais, realizadas a cada quinze dias, um encontro anual e “sessões instrutivas”, fechadas aos adeptos mais experientes e cujo envolvimento na religião é mais antigo. A hierarquia é rígida. Há inúmeros núcleos, espalhados pelo Brasil, que devem contar com autorização da sede central para funcionamento. Esta sede está localizada em Brasília. Alguns dos cargos são efetivos, e outros

⁹⁸ GENTIL, 2009.

⁹⁹ GENTIL, 2009, p. 561.

¹⁰⁰ GENTIL, 2009, p. 562.

são concedidos com base em eleições. Há também uniformes, que são marcadores de distinção hierárquica.

Existem dois departamentos especiais na União do Vegetal. Um deles é o departamento de memória e documentação, que registra, armazena e cuida de acervos documentais e outros registros relacionados à formação do movimento, dados biográficos do seu fundador, entre outros assuntos. O outro é o departamento médico-científico. Este está voltado tanto para o cuidado dos adeptos quanto para a pesquisa. Assim, a União do Vegetal promove pesquisas científicas, na tentativa de provar os benefícios da ingestão ritualizada da *ayahuasca* e sua aplicabilidade em processos terapêuticos. E muito se deve a este movimento, seus esforços e pesquisas no que tange à aprovação pela legislação brasileira da liberação do uso em contexto religioso da substância.

Segundo Gentil, a União do Vegetal “*caracteriza-se como uma oportunidade de vivenciar, em todo o seu significado simbólico, um ritual religioso estruturante que enfatiza a ligação do homem com o espiritual proporcionando ao discípulo, o veículo que o fará sentir a realidade dessa ligação*”¹⁰¹.

5.2.4. Santo Daime

Sob a denominação geral de “Santo Daime”, há vários grupos. Os responsáveis por alguns desses grupos dizem ser os detentores “autênticos” da continuidade do trabalho espiritual começado por Irineu Serra, que foi quem fundou o primeiro núcleo e estruturou os fundamentos doutrinários e as formas com que os rituais são realizados. As dissensões ocorridas na década de 1970, inclusive, têm ligação com essas disputas. Há um grupo que se mantém na sede original em que Irineu Serra desenvolveu seus trabalhos. Outros se deslocaram para regiões diversas, como foi o caso do CEFLURIS, cujo fundador e organizador foi Sebastião Mota de Melo, a cuja administração esteve ligado o grupo investigado nesta pesquisa.¹⁰²

Podemos, entretanto, pensar em alguns pontos comuns entre todos esses grupos e denominações, ainda que eles tenham características próprias. Os espaços rituais e os próprios rituais, os calendários, os tipos de “trabalho”, a relação com o *daime*, o cultivo da incorporação, e todos os demais fatores têm características singulares, porém há semelhanças.

¹⁰¹ GENTIL, 2009, p. 567.

¹⁰² Informações mais detalhadas sobre a relação entre o CEFLURIS e o grupo pesquisado serão dadas no capítulo 7.

Todos os grupos que se auto-intitulam “Santo Daime” veem e reconhecem em Raimundo Irineu Serra o seu fundador. E é com base no conteúdo doutrinal deixado por ele que esses grupos levam adiante as suas práticas religiosas. Em todos os casos, esses grupos fazem uso da *ayahuasca*, e todos eles a chamam pelo termo *daime*. Todos realizam um ritual mais ou menos semelhante, ao qual chamam de *feitio*, e respeitam certos preceitos e normas que têm a mesma base.¹⁰³ Como foi dito anteriormente, todos eles utilizam dois vegetais para a preparação do *chá*: um cipó e uma folha.

Em todas as "vertentes", essas plantas representam o lado masculino (cipó) e o lado feminino (a folha). O cipó, ou *jagube*, é reconhecido como o elemento responsável pela força. A folha, *chacrona* ou *rainha*, é concebida como o elemento que dá a luz, a clareza e o caminho. A composição da bebida, assim, é vista como a união do masculino e do feminino em um só ser. Para os adeptos, a *força* e a *luz* são componentes indispensáveis para os *trabalhos* espirituais, bem como para as lutas travadas no mundo dos espíritos, ou no *astral*, como costumam se referir.

A visão de espiritualidade está ligada à noção kardecista de evolução do espírito. A *caridade* se constitui em um dos elementos mais importantes para esses grupos, e está ligada tanto à solidariedade para com o próximo, quanto para com os espíritos “sem luz”. Os calendários e as datas de rituais têm uma estrutura comum em todos esses grupos. Todos eles têm datas fixas para os chamados *trabalhos oficiais*, que variam de grupo para grupo. Todos têm *trabalhos de concentração*, que podem ter datas fixas ou variáveis, dependendo das condições e necessidades. É comum, também, o uso da indumentária, pelos adeptos, nos rituais. Em todos os grupos, este “uniforme” é conhecido como *farda*. Ela tem variações de cores e detalhes, mas segue um padrão comum, baseado naquele indicado por Irineu Serra.

Outro fator comum entre as denominações do Santo Daime é a importância que os adeptos atribuem, em seus discursos, à obediência, ao respeito, à disciplina, à clareza e à paz de espírito, à humildade e ao perdão, entre outros valores, considerados por eles como essenciais. Todos estes aspectos aparecem em suas falas, nas conversas entre pessoas, nos discursos dos dirigentes e nos *hinos*. Os rituais principais em todos esses grupos são: o *hinário*, a *concentração*, os *trabalhos de cura*, a *missa* e o *feitio*. Nem todos eles promovem as *giras* de Umbanda, e nem todos aceitam a incorporação em seus rituais.

Quanto à cosmologia e à simbologia dos grupos, todos eles apresentam elementos que podem ser identificados como provenientes do catolicismo popular, do kardecismo, de alguns

¹⁰³ O *feitio* será descrito no capítulo 9.

círculos esotéricos e de práticas religiosas indígenas e afro-brasileiras. São elementos comuns, ainda, alguns símbolos centrais, presentes nas *igrejas*¹⁰⁴. São eles: a *mesa*, que geralmente fica no centro do templo; o maracá, que é acionado durante os rituais, principalmente em que há *bailado*; o *cruzeiro*, ou cruz de Caravaca, que pode ter formas variadas, dependendo do grupo.

Todas as denominações do Santo Daime mantêm uma grande afinidade quanto às suas formas de uso e o simbolismo sobre o *chá*, quando comparadas às formas de uso e o simbolismo entre os grupos indígenas, que variam bastante. Enquanto alguns grupos indígenas preparam a bebida com base em diversificadas fórmulas, que podem variar de acordo com o objetivo a que se quer chegar ou com o tipo de ritual, no Santo Daime a bebida é preparada, pelo menos de maneira geral, com as duas plantas que foram enumeradas acima, podendo variar, entretanto, o tipo de *daime* com base no grau de concentração dos elementos utilizados. Entre os vários grupos indígenas que fazem uso ritual da bebida, ela pode estar restrita a certo setor da sociedade, como no caso de alguns, em que ela só pode ser ingerida por homens, ou só pelo xamã, enquanto em outros a ingestão é liberada a todas as pessoas. No Santo Daime, o *chá* é ingerido na maioria dos rituais, indiscriminadamente, por homens, mulheres, crianças e adolescentes, prevalecendo, porém, o bloqueio àqueles que fazem uso de medicamentos psicotrópicos ou àqueles que tenham problemas de ordem psiquiátrica mais graves.

Um elemento comum entre a cosmologia de alguns grupos indígenas e do Santo Daime é a associação que fazem entre os sonhos e as viagens provocadas pela bebida. A diferença entre sonho e vigília, assim como a diferença entre estado alterado e estado não alterado de consciência é relacionada, algumas vezes, à diferenciação entre um mundo real e um mundo ilusório, este último associado à realidade ordinária do viver diário. Outra característica similar é a divisão do mundo em uma realidade dupla: o mundo visível e o mundo invisível. Porém, cabe ressaltar que nem todos os grupos indígenas concebem o mundo desta maneira. Como apontam alguns antropólogos, baseados nas reflexões de Eduardo Viveiros de Castro,

O perspectivismo ameríndio coloca a ênfase não na oposição entre um mundo visível e um mundo invisível, e sim na ideia de que o mundo humano se prolonga no mundo dos animais e outros seres que chamamos de naturais – sendo então todos, humanos e animais, equivalentes entre si, mas associados a diferentes perspectivas, vinculadas a corpos distintos, a diferentes roupas e hábitos. (ALMEIDA, 2009, p. 17).

¹⁰⁴ Todas as denominações fazem uso do termo. Cf. nota 5, capítulo 1 deste trabalho.

A diferença está em que, no Santo Daime, se vê uma marcada oposição entre um mundo visível e um mundo invisível, entre duas realidades que se diferenciam, mas se completam. Há, neste caso, um mundo em que vivemos e fazemos nossos planos, trabalhamos e damos prosseguimentos à vida, em nossos afazeres diários. Mas há outro mundo, aquele em que habitam os espíritos dos mortos e outros seres sobrenaturais. Eles se completam, entretanto, quando se dá o contato entre ambos, quando, a partir do nosso mundo, contactamos aquele mundo que não vemos na realidade ordinária, balizada pela ciência. Esse acesso pode ser feito, por exemplo, com o uso de um enteógeno.¹⁰⁵

Outro fator de semelhança, que a meu ver tem importância crucial, é a relação entre os cantos e as visões, que será discutida em outros capítulos. Os *hinos*, no Santo Daime, e os cantos, entre os indígenas, são vistos como um caminho seguro a seguir. Tanto quando o xamã canta como quando os daimistas executam seus *hinos*, a intenção é que eles guiem os passos do viajante pelos outros planos e realidades. Talvez este seja o elemento que mais aproxima o uso cultural-ritual da *ayahuasca* entre os índios e os grupos daimistas: a eficácia e o poder do canto nos seus rituais.

Com respeito aos outros grupos nacionais que fazem uso da *ayahuasca*, posso apontar algumas semelhanças em relação ao Santo Daime. Em comparação com a Barquinha, a semelhança mais marcante é a existência da incorporação. Devo evidenciar, entretanto, que nem todos os adeptos ou grupos do Santo Daime são favoráveis ou aceitam esta prática em seus templos e rituais. Quanto à União do Vegetal, posso apontar um de seus fatores mais manifestos: a disciplina. Através das leituras que foram feitas sobre este movimento, e também a partir de contatos que tive com um filiado à União do Vegetal durante a pesquisa de campo, ficou evidente que a disciplina é um fator muito importante tanto nos rituais quanto nos discursos. Comum aos três movimentos é a visão ecológica que todos pregam e instigam.

Colocando as religiões ayahuasqueiras de um lado, e os indígenas de outro, nota-se uma mudança no significado que é atribuído à bebida. Enquanto entre os indígenas ela é vista como uma planta curativa e acessória, nos segundos ela é considerada o principal sacramento nos rituais.¹⁰⁶

Como se pode ver, vários grupos têm a bebida largamente conhecida como *ayahuasca* como uma de suas principais fontes de explicação do mundo. Através dela, eles entram em contato com os seres espirituais, e viajam por diferentes espaços e tempos. Podem ter contato com seus antepassados e algumas vezes podem acompanhar a criação do mundo, assistindo a

¹⁰⁵ Cf. nota 3.

¹⁰⁶ BALZER, 2009, p. 515

sua construção no tempo mítico. Estas breves descrições tiveram como objetivo mostrar o campo ayahuasqueiro e das religiões ayahuasqueiras, e o lugar do Santo Daime nessa arena de disputa de significados, autenticidade e poder.

6

O SANTO DAIME ENQUANTO MOVIMENTO

Estou aqui
Para seguir este rebanho
Foi São João quem me mandou
[...]
Juramidam está aqui
Ele é quem me dá a ordem
Para onde tem que seguir

(Trecho do *hino Eu falo assim e digo assim*, do Hinário da Baixinha)

Segundo informações de Mariana Franco¹⁰⁷, no final do século XIX, entre 25.000 e 50.000 nordestinos migraram para a Amazônia. A maioria deles visava se estabelecer nos seringais recém-constituídos na região, tendo sido o investimento desse empreendimento feito pelas casas aviadoras de Belém e Manaus. Grande parte desse contingente foi para o estado do Acre, em busca de uma fonte de renda e uma vida mais digna.

Franco diz que ao longo do século XX,

Os seringais continuaram em atividade, povoados por sucessivas gerações descendentes dos primeiros migrantes nordestinos, muitos dos quais vieram a constituir família através de uniões conjugais com as mulheres índias capturadas nas “carrerias”. FRANCO, 2009, p. 206

¹⁰⁷ FRANCO, 2009.

Além disso, ela afirma que “*é quase certo que a apresentação da ayahuasca aos seringueiros deu-se nesse contexto de proximidade e contato com as populações indígenas*”.¹⁰⁸

Este contexto é o que os adeptos do Santo Daime costumam apontar como aquele em que o movimento teve início. Segundo as narrativas¹⁰⁹, a seita se desenvolveu no Acre, a partir da década de 1930, tendo como baluarte o Cabo da Guarda Territorial e descendente de escravos, Raimundo Irineu Serra. E vários autores acadêmicos corroboram com estas informações¹¹⁰.

6.1. Mestre Irineu: mito de fundação¹¹¹

Vejamos a descrição que Vera Fróes¹¹² faz de Irineu Serra e sua chegada ao Acre:

Negro forte, com dois metros de altura, Raimundo Irineu Serra nasceu em 15 de dezembro de 1892, em São Luis de Ferré, no Estado do Maranhão e era filho de Sancho Martinho Serra e Joana de Assunção Serra. Chegou ao Acre com 20 anos, integrando o movimento migratório de nordestinos para trabalhar na extração de látex [...] e fugindo da seca [...]. (FERNANDES, 1986, p. 21).

Depois de passar por Manaus, Serra se deslocou para a região de Xapuri, no Acre, onde morou por cerca de dois anos. Ele chegou a trabalhar em seringais, no município de Brasileia, por três anos, e depois se dirigiu Serra Madureira, local em que se estabeleceu por mais três anos. Essa foi a época em que trabalhou na “Comissão de Limites”, atuando, como funcionário do governo, nas delimitações daquele estado com a Bolívia e o Peru.

Segundo Vera Fróes¹¹³, durante esse período de trabalho nas fronteiras, Serra teve conhecimento da utilização da *ayahuasca*, devido a contatos com índios do Peru. De acordo

¹⁰⁸ FRANCO, 2009, p. 206

¹⁰⁹ Em geral, as narrativas dos daimistas coincidem neste ponto. Baseio-me nas narrativas recolhidas durante a minha pesquisa de campo, naquelas recolhidas por outros pesquisadores e apresentadas em seus textos acadêmicos, e ainda as narrativas de daimistas que escreveram livros de divulgação do Santo Daime.

¹¹⁰ FERNANDES, 1986 (trabalho acadêmico na área de História); GREGORIM, 1991; JÚNIOR, 2007; LABATE, *et alii.*, 2008; LABATE & ARAÚJO, 2009 (todos os autores que pesquisaram o Santo Daime); MACRAE, 1992; SILVA, 2002.

¹¹¹ As informações contidas neste capítulo provêm de vários tipos de fonte: fontes acadêmicas, baseadas em relatos de daimistas, trabalho de campo e pesquisa documental; livros e outros materiais escritos por daimistas; e dados obtidos durante o meu trabalho de campo. Indicarei a proveniência das informações, quando se tornar necessário, para que não haja confusão entre as fontes.

¹¹² Vera Fróes é, hoje, uma importante e conhecida daimista, tendo seu próprio *hinário*. Ela também é dona de uma linha de cosméticos feitos a partir de materiais da floresta amazônica. Tive oportunidade de conhecê-la durante a pesquisa de campo, e conversar com ela a respeito do seu livro. À época do livro, ela tinha se prestado a uma pesquisa sobre o Santo Daime, mas acabou por se converter, fardando-se dentro de algum tempo. Na citação, é possível perceber que ela já reproduzia o discurso mitológico daimista sobre o Mestre Irineu.

¹¹³ FERNANDES, 2009, p. 22.

com ela, Serra “*aprendeu a reconhecer o cipó jagube, a folha chacrona (rainha) ma floresta e a preparar a bebida*”¹¹⁴. Em uma de suas visões, isolado na mata, ele se encontrou com uma mulher chamada Clara, que também se apresentou como Nossa Senhora da Conceição e como a Rainha da Floresta.¹¹⁵ Ela lhe informou que ele tinha uma missão, e que deveria seguir algumas instruções. Foi dentro desta visão que Serra concebeu (“recebeu”) o novo nome para a *ayahuasca*: Santo Daime¹¹⁶. As instruções que ele “recebeu” foram as bases para o conteúdo doutrinal e ritual do Santo Daime.

Relatam ainda que a Rainha da Floresta concedeu-lhe a patente de Chefe do Império Juramidam, e o identificam com entidades espirituais incaicas precursoras na utilização do Santo Daime. Essa identificação pode ser compreensível, ao verificarmos estudos sobre a América pré-colombiana, que mostram a região da Amazônia Ocidental dentro da área de influência do Império Inca, cuja sede localizava-se em Cusco. (FERNANDES, 1986, p.23).

Sobre este mesmo fato, o antropólogo Alberto Groisman nos descreve:

Os relatos acerca do primeiro contato de Mestre Irineu com o Daime indicam que ele acontece nos arredores de Brasileia. Antonio Costa [*um homem que já “trabalharia” com a ayahuasca em um centro espírita do município*] teria conduzido Mestre Irineu a um local onde um homem servia uma bebida especial. Mestre Irineu teria tomado a bebida e uma senhora teria aparecido do nada, dizendo-lhe que tinha muitas coisas finas para ensinar-lhe, mas condicionando a transmissão destes ensinamentos a seu uso desinteressado. Diante da concordância de Mestre Irineu, esta senhora o teria orientado a ficar oito [...] dias na mata, comendo somente macaxeira cozida, sem sal e sem açúcar, e sem ver um “rabo-de-saia” durante o período. Não poderia nem mesmo olhar para mulher. Mestre Irineu aceita as condições propostas e dirige-se para a mata, com o intuito de tomar o Daime e trabalhar no seringal. Como precaução, pede a Antonio Costa, que o acompanha, que o avise da aproximação de alguma mulher. Mestre Irineu toma o Daime durante três dias, respeitando as exigências de somente comer macaxeira insossa e de não ter contato com mulheres. No quarto dia, ele não toma mais, pois já consegue ver entidades espirituais na mata. Neste dia, ele ouve uma voz feminina que lhe avisa que estariam colocando sal na macaxeira que estava sendo cozida. Ele então volta correndo para a casa onde teria ficado Antonio Costa e lhe pergunta se colocaram sal na macaxeira. Antonio Costa confessa que havia pensado, realmente, em colocar, e reconhece, então, que Irineu realmente tinha aprendido alguma coisa. (GROISMAN, 1991, pp. 19-20).

¹¹⁴ *Idem.*

¹¹⁵ Essa história me foi contada por Marcelo Bernardes, e pude ouvi-la várias vezes durante a pesquisa de campo, em diferentes contextos e a partir de diferentes pessoas, de graus de hierarquia variados. É uma das histórias mais contadas e repetidas pelos daimistas, e constitui um verdadeiro mito de fundação do movimento.

¹¹⁶ O termo *daime* tem origem no verbo “dar”, conjugado, no Modo Imperativo, em segunda pessoa do plural: “Dai-me força”; “Dai-me luz”; “Dai-me amor”. Há outras hipóteses, como a que pode ser constatada em SILVA, 2009, que vê provável relação entre o termo e a simbologia da serpente presente nas mitologias do Daomé, na África.

Durante a minha pesquisa de campo, também tive contato com esta história algumas vezes. Uma delas foi durante a pausa de um grande *hinário*, em que Francisco Corrente¹¹⁷ passou entre as mesas em que as pessoas comiam e descansavam, e contou-a em voz alta, para que todos a ouvissem. Esse fato ilustra bem como a figura do Mestre Irineu baseia o mito fundacional do Santo Daime, e como este mito é transmitido pelas pessoas mais velhas e experientes àquelas mais novas.

Também é possível apreender, a partir do relato, o caráter iniciático da história, o que nos faz lembrar as narrativas de iniciação xamânica, tratando-se de um rito de passagem¹¹⁸, em que o iniciado é separado dos demais, passa por um período liminar, e é agregado ao grupo, novamente, com novo *status* e nova identidade. Neste caso, o iniciado, Irineu Serra, volta demonstrando um aprendizado com a bebida, e mostrando-se pronto para “trabalhar” com ela.

Em 1920, Irineu Serra abandonou a atividade nos seringais e se trasladou para Rio Branco, ingressando na Guarda Territorial, com a patente de cabo. Ele manteve essa atividade até 1932, quando passou a se dedicar à agricultura. Foi por volta desse período que Serra iniciou seu “trabalho” espiritual com a *ayahuasca*. Algumas amizades com políticos influentes lhe renderam certa proteção contra as perseguições às suas atividades religiosas. Sobre esse aspecto, Vera Fróes nos diz:

Os integrantes do Santo Daime, sempre se caracterizaram pelo seu respeito à lei e às autoridades governamentais. O mestre Irineu tinha relações de amizade com políticos importantes do Acre, como o Coronel Fontenelle de Castro e o Senador Guiomard Santos, que lhes dispensavam proteção, quando as pessoas que utilizavam o Santo Daime passaram a ser perseguidas pela polícia. (FERNANDES, 1986, p. 27).

Outra vantagem foi a doação, pelo senador, de um terreno, denominado Colônia Custódio Freire. Foi nela que Irineu Serra fundou uma *igreja*, batizada de Centro de Iluminação Cristã Universal (CICLU), cendendo terrenos a algumas famílias de daimistas, que construíram suas casas e roças, após o que a colônia passou a ser conhecida como Alto Santo.

O Mestre Irineu foi filiado, ainda, ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, cuja sede ficava em São Paulo, e recebeu algumas honrarias e certificados dessa instituição.¹¹⁹ Os princípios de harmonia, amor, verdade e justiça, presentes no discurso religioso do Santo Daime, são baseados naquele círculo. Além disso, ele foi filiado à Ordem de Rosacruz.

¹¹⁷ Mais conhecido como Chico Corrente, é um importante daimista, sendo um dos líderes do CEFLURIS. É responsável por uma *igreja* e uma comunidade na região amazônica, e foi companheiro de Sebastião Mota de Melo por muitos anos. Tive a oportunidade de conhecê-lo, e travar uma rápida conversa com ele.

¹¹⁸ VAN GENNEP, 1978[1909].

¹¹⁹ FERNANDES, 1986.

Os procedimentos rituais e os ensinamentos doutrinários foram sistematizados pelo Mestre Irineu através do conjunto de *hinos* que ele deixou, cuja base se encontra no Hinário O Cruzeiro. Esta é a fonte exegética do saber e do poder do Santo Daime,¹²⁰ e dois aspectos principais são ressaltados nele: a caridade e a disciplina.

Quando da sua morte, em 1971, houve várias disputas envolvendo a liderança espiritual e a posse das terras. Em 1974, seu seguidor Sebastião Mota de Melo, se retirou da Colônia Alto Santo, acompanhado por mais de cem pessoas – o que se tornou a sua dissidência mais significativa –, e deu origem à corrente mais influente e com maior número de adeptos no Santo Daime: o CEFLURIS (Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra). Alguns grupos menores permaneceram e outros surgiram.

Segundo o antropólogo Alberto Groisman¹²¹, o Mestre Irineu foi responsável, com a “doutrina” do Santo Daime, por uma ressystematização dos ensinamentos de Cristo, através dos *hinos* reunidos no seu *hinário*, o Cruzeiro do Mestre Irineu. A partir do conteúdo doutrinário “recebido” por ele, e da sua identificação ao próprio Cristo, ele é tomado como modelo de conduta para todos os filiados. Também a partir dele, concebeu-se a forma comunitária igualitária, baseada em preceitos do cristianismo primitivo, como a mais adequada ao desenvolvimento espiritual.

6.2. Padrinho Sebastião e o Céu de Mapiá: uma referência

O Padrinho Sebastião, como é conhecido atualmente, nasceu em sete de outubro de 1920, em Eirunepé, no estado do Amazonas¹²². Desde jovem participava de trabalhos de mesa espírita, em que era incorporado por entidades do Kardecismo¹²³, com um homem de São Paulo, conhecido como Mestre Oswaldo. Segundo Groisman, que teve a oportunidade de entrevistar Melo, no final da década de 1980,

Padrinho Sebastião relata sua experiência com o Daime, referindo-se ao evento como revelatório. Em sua infância, tinha experiências espirituais significativas. Aos oito anos, como costumava contar, ouvia vozes e sonhava muito com a espiritualidade. Na maturidade, organizou um centro de trabalho espiritual, onde atendia pessoas doentes, recebendo entidades curadoras, como o espírito de Bezerra se Menezes, importante figura do espiritismo kardecista. (GROISMAN, 1999, p. 20).

¹²⁰ GROISMAN, 1999.

¹²¹ *Idem.*

¹²² *Idem.*

¹²³ MACRAE, 1992.

No final da década de 1950, ele se mudou para Rio Branco, indo morar numa periferia da cidade, conhecida como Colônia 5000¹²⁴. Após alguns anos, ele adoeceu do fígado, e decidiu procurar um homem de quem tinha ouvido falar, conhecido como um grande curador: o Mestre Irineu. Como nos informa Groisman,

[Melo] chega ao “Alto Santo”, desenganado pelos médicos. Dirige-se a Mestre Irineu e pede ajuda. Mestre Irineu o interpela sobre sua determinação de curar-se e sobre sua coragem e, diante de uma resposta positiva, serve-lhe um “copão” de Daime, como relembra o Padrinho Sebastião. Padrinho Sebastião tem então uma miração na qual vê médicos recortando seu corpo, separando carnes e vísceras de ossos e retirando “de dentro do fígado três ovos ensanguentados como larvas. Seu corpo então é recomposto, a ferida é “costurada” e os médicos lhe dizem que daquilo ele não morreria mais. (GROISMAN, 1999, p. 21).

Vê-se como esse fato se aproxima da prática xamânica, sobretudo na forma em que se expressa a cura. Também a experiência de Melo se assemelha às iniciações xamânicas, quando o iniciado se retira das atividades habituais e faz uma “viagem” por outras realidades, e pode ver seu corpo desfeito e refeito, voltando como uma nova pessoa, com mais força, vigor e poder, tratando-se, novamente, de um rito de passagem.¹²⁵ Nesse ponto, a sua “iniciação” se assemelha à do próprio Mestre Irineu.

Após esta experiência, Mota passa a frequentar o Alto Santo, e se aprofunda nos conhecimentos doutrinários. Em pouco tempo, ele é autorizado a preparar o *daime* e a utilizá-lo para promover curas em pessoas que o procuravam. Com a morte do Mestre Irineu, como já foi dito, houve disputa por quem seria o seu sucessor. Os dirigentes escolheram Leôncio Rodrigues, mas Sebastião Melo não concordou e se retirou do Alto Santo, continuando seus trabalhos na Colônia 5000.

A comunidade cresceu, com gente chegando de várias áreas do Acre e de todo o país. Segundo Vera Fróes, “a confirmação do padrinho como sucessor do mestre Irineu veio a ocorrer durante a realização de uma festa oficial no Alto Santo, quando ele recebeu o hino *Sou Eu*”¹²⁶. Aqui, reproduzo o *hino*, para que seja conferida a sua característica de legitimação da liderança de Sebastião Mota de Melo. O *hino* é o 28º dos 156 que ele “recebeu”, dentro do que ele que concebia como a continuidade da obra de Mestre Irineu.¹²⁷

SOU EU

¹²⁴ Referência ao número do loteamento.

¹²⁵ VAN GENNEP, 1978[1909].

¹²⁶ FERNANDES, 1986, p. 97.

¹²⁷ FERNANDES, 1986.

Sou eu, sou eu, sou eu
E eu posso afirmar
O Mestre me chamou
Para eu me declarar

Vamos todos meus irmãos
Compreender este a, b, c
Que muitos são os que olham
E poucos são os que veem

A minha mãe é tão formosa
E mandou eu me declarar
Que o Mestre está em mim
E é preciso eu me calar

Meus irmãos vou ensinar
Como se lê o a, b, c
Muitos vão assoletrar
E não sabem compreender

Meus irmãos vou lhes dizer
Para todos aprenderem
Que debaixo da minha ordem
É que agora eu quero ver

Sou eu, sou eu, sou eu
O Mestre me afirmou
Olha o relho da minha mão
Onde está o chiquerador

Meus irmãos venho avisando
Para todos compreender
Que no dia da audiência
É que vão gostar de ver

Agora vou declarar
Como foi que se passou
No Rio de Jordão
O Batizado se traçou

A minha Mãe é tão formosa
E do meu mestre também é
Ele é filho de Maria
Eu sou filho de Isabel

Como se pode notar, o Padrinho Sebastião se associava à figura de São João Batista, e ao Mestre Irineu à própria figura de Jesus. O antropólogo Fernando de La Rocque Couto o confirma com base em suas pesquisas, realizadas na década de 1980:

[...] observamos que Raimundo Irineu Serra compõe com a “Rainha da Floresta” a paternidade simbólico-espiritual dessa doutrina, sendo identificado como Jesus Cristo (Juramidã)

Percebemos, então, na Doutrina do Santo Daime, a existência de um universo simbólico que tem como base a ideia de Império Juramidã, nos remetendo a uma filiação mítica, tendo como Mãe a Rainha da Floresta e como Pai o Rei Juramidã, constituindo a “Família Juramidã”. (La Rocque Couto, 2009, p. 389).

No começo da década de 1980, o Padrinho Sebastião decide que o grupo liderado por ele deveria se mudar para o interior da floresta. O local escolhido se encontrava num seringal conhecido como Rio do Ouro. Alguns problemas, porém, surgiram e eles tiveram de procurar outra localidade. A área conseguida ficava às margens do igarapé Mapiá, em Pauini, município do estado do Amazonas. E foi batizada de Céu do Mapiá.

O Mapiá, como costuma ser chamado pelos adeptos, é uma verdadeira referência para a maioria dos daimistas. Visto como uma Nova Jerusalém no coração da floresta, é local de peregrinações e uma referência para todos os adeptos da linha do CEFLURIS, sendo visitado por pessoas provenientes de todas as partes do Brasil e de vários outros países. Também o é para o grupo pesquisado¹²⁸, pois ele tem uma grande importância, e vários de seus representantes já foram até lá.

O Padrinho Sebastião também foi responsável por um contato maior entre a Umbanda e o Santo Daime, o que se reflete na aceitação e até estimulação da incorporação de entidades umbandistas em alguns *trabalhos*. Esta aproximação está presente em um dos mitos de fundação da linha do Padrinho Sebastião, em que se narra a doutrinação de um espírito inferior, conhecido como Tranca-Rua. Esta narrativa também está presente no Hinário de José Gregório de Melo – filho do Padrinho Sebastião, no *hino* intitulado *Cancela*:

CANCELA

Deu meia noite
Quando a cancela bateu
Chamei Seu Tranca Rua
Para vir me defender

De Ogum Megê
Recebeu sua espada
Para dos seus inimigos
Se defender

Do meu Pai Xangô

¹²⁸ Apesar de o grupo não ser mais filiado ao CEFLURIS, como se verá à frente.

Recebeu todos os ensinios
Para expandir
Para todos seus irmãos

Debaixo do sol
Debaixo da lua
Mentiroso é aquele
Que diz que Tranca Rua
Não é filho de Deus¹²⁹

Mas MacRae, em trabalho sobre o Céu do Mapiá fala de uma “*desconfiança*” dos daimistas em relação às práticas da incorporação, principalmente porque, ao iniciar esta prática comum na Umbanda em rituais do Santo Daime, alguns adeptos passaram a repeti-lo em contextos menos aceitos, como nos *hinários*. Por isso, mesmo depois de cultivada pelo Padrinho Sebastião, a influência da Umbanda foi sendo suspensa no Mapiá. Segundo o antropólogo, “*em anos recentes, os rituais umbandistas deixaram de ser realizados no Mapiá. Diz-se que eram somente um ‘estudo’ iniciado pelo Padrinho Sebastião para que seus resultados pudessem ser conhecidos e avaliados*”¹³⁰. Eu também percebi esta realidade, durante a minha pesquisa de campo. Algumas pessoas me disseram que as incorporações não são bem vistas em todas as *igrejas*. Em uma entrevista, um filiado à Flor da Montanha falou sobre o assunto. Aqui, reproduzo parte dela:

Ro: Tem hinos com trechos que falam dos caboclos, tudo. Mas naquele tempo não eram feitos trabalhos...

Eu: Hum...

Ro: De atuação. Tem trabalho de Daime que não é “pra” ter atuação.

[...]

Ro: Cada um fica na sua.

Eu: Mas, você diz em outras igrejas, ou aqui mesmo?

Ro: Não. Nas igrejas do Daime, em geral.

Eu: Aqui, a atuação acontece na maioria dos trabalhos, não é? Ou não?

Ro: É... Tem um trabalho, de concentração...

[...]

Ro: Esse tipo de trabalho, de concentração, não é “pra” ter atuação. Não é “pra” permitir. Sabe por quê? Você tem que ficar quieto, e deixar o daime trabalhar você.

Na fala, apreende-se que há rituais em que não é conveniente *atuar* (incorporar), mas a incorporação é um fator presente na maioria deles. Alguns adeptos falam de um “*preconceito*”

¹²⁹ Presenciei a execução deste *hino* durante a realização do *Hinário* de José Gregório de Melo, dirigido por ele na *igreja* Flor da montanha, em 20 de fevereiro de 2009. No momento de sua execução, houve uma exaltação maior das pessoas, o que interpretei como uma expressão da importância dos elementos da Umbanda para o grupo, já que este *hino* contém alguns deles.

¹³⁰ MACRAE, 2000, p. 101. [Traduzido pelo autor].

contra a influência da Umbanda no Santo Daime e que, na maioria das igrejas essa influência não é bem vista. Outro entrevistado disse: “*Na igreja de Mauá mesmo, quando veem a gente [“atuando”], olham com preconceito*”. Mesmo assim, outra filiada afirmou que hoje a Umbanda vem-se difundindo por várias igrejas e, segundo ela, “*no Céu do Mapiá há trabalhos de Umbanda*”. Porém, como se viu, atualmente esses rituais umbandistas são reduzidos.

Falando ainda sobre o Padrinho Sebastião, ele fornece aos adeptos do grupo pesquisado um modelo moral e espiritual de conduta para as suas ações. Além disso, no imaginário do grupo, a sua proteção se estende por toda a “comunidade de daimistas”, mesmo após a sua morte. Tê-lo conhecido é um tipo de capital cultural que agrega valor simbólico à participação do adepto na vida da igreja. Foi isso que pude perceber a partir de algumas falas, como a de um filiado à Flor da Montanha, em entrevista. Nós estávamos conversando sobre a forma com que a Baixinha conheceu o Santo Daime e o Padrinho Sebastião. Então, ele me disse: “*Em Mauá, primeiro. Com o Padrinho. Eu conheci o Padrinho.*” Houve um ar de seriedade e, logo após, um sorriso. E ele disse: “*Isso não representa nada, não*”. Mas ficou bem claro para mim que conhecer o Padrinho representava, sim, uma experiência importante e marcante para ele, servindo como evidência concreta da sua presença, ao menos na memória.



Fig. 4 – Seu Chico Corrente e o autor, em Caeté, MG.

6.3. A expansão para além da região amazônica

Até a década de 1980, o Santo Daime só existia no Acre, restringindo-se principalmente à *igreja* do Alto Santo e às suas dissidências, em Rio Branco; e no Amazonas, como no Céu do Mapiá. A partir dessa década, entretanto, assistiu-se a uma expansão do culto para fora dos limites da Floresta Amazônica, com a fundação de *igrejas* na região Sudeste do Brasil e, posteriormente, em outras regiões e países.

Um dos motivos que levaram a isso foi a presença de jovens mochileiros, intelectuais e andarilhos, que chegaram ao Céu do Mapiá. Eles ouviam falar do lugar como um local especial e propício para o desenvolvimento da espiritualidade, e se dirigiam a ele, encontrando um ambiente acolhedor, como nos informa MacRae:

Uma das características notáveis do Padrinho Sebastião era sua abertura de espírito, que o levava a acolher em sua comunidade indivíduos de comportamento frequentemente desviante dos padrões socialmente aceitos. Assim, a Colônia 5000 veio a ser muito frequentada por jovens *hippies* e mochileiros que, na época dos anos 70, começavam a perambular pelo Brasil, em busca de aventuras e de novas maneiras de viver. Recusando os valores repressivos e hipócritas de uma sociedade dominada pela ditadura militar, muitos se sentiam atraídos pela proposta de vida em comunidade e pela oportunidade de acesso direto a uma dimensão sagrada da natureza e do homem que o Daime lhes oferecia. (MACRAE, 2000, p. 55).¹³¹

Os mochileiros e adeptos da contracultura levaram vários elementos para o Santo Daime, como a ideia de ruptura com os valores da modernidade. Clodomir Silva¹³² diz que eles também foram os responsáveis pela reaproximação em relação aos cultos afro-brasileiros – na fase que foi descrita anteriormente. O movimento *New Age*, com as ideias de experimentação do mundo interior e da espiritualidade profunda¹³³, também teve um papel importante na estruturação do Santo Daime, na linha do Padrinho Sebastião.

Alguns desses jovens, em busca de uma vida alternativa e de resposta para anseios existenciais que acabaram indo para o Acre e conhecendo o Santo Daime, voltaram para as suas regiões, levando, já nesta ocasião, um pouco da bebida, e realizando experimentos ou pequenas reuniões ritualizadas com ela.¹³⁴ O *daime* foi capaz de proporcionar a esses jovens um tipo de experiência extática e de iluminação que seguidores de outras escolas espiritualistas só alcançam com muitos anos de prática.¹³⁵ E isso contribuiu para que eles se empenhassem em trazer o Santo Daime para a região Sudeste.

¹³¹ Tradução do autor.

¹³² SILVA, 2009.

¹³³ Cf. HEELAS, 1996.

¹³⁴ Alex Polari narra, em seu primeiro livro sobre o Santo Daime (POLARI, 1984) as primeiras experiências com a bebida, e como foram os primeiros *trabalhos* com ela, já de volta ao Rio de Janeiro.

¹³⁵ MACRAE, 1992, p. 78.

Os primeiros núcleos daimistas fora da região Norte se formaram no Rio de Janeiro (Céu do Mar) e em Visconde de Mauá, RJ (Céu da Montanha). A primeira fundada por um psicólogo, Paulo Roberto da Silva e Souza. A segunda, por um ex-guerrilheiro e documentarista, Alex Polari de Alverga. Com o passar do tempo, vários núcleos e *igrejas* foram surgindo em diferentes regiões do país, como São Paulo, Santa Catarina, Minas Gerais etc., e em outros países. O primeiro desses núcleos fora do Brasil se estabeleceu na Espanha, no final da década de 1980¹³⁶.

6.4. A luta pela legalidade

No ano de 1985, a Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde incluiu a *ayahuasca* entre as substâncias de uso proscrito. Vários seguidores dos movimentos “ayahuasqueiros”, entretanto, travaram uma luta política pela liberação do seu uso para fins rituais. Eles conseguiram que fosse constituída uma comissão científica para averiguar como procediam os usos da substância, e o primeiro parecer foi aprovado por unanimidade na sessão do Confen.

Pouco tempo depois, a comissão foi reestruturada, contando agora com a participação, entre outros, de: Francisco Cartaxo Rolim, professor de sociologia da Universidade Federal Fluminense; Gilberto Alves Velho, do Museu Nacional; Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu. Uma das expedições às comunidades foi acompanhada por um delegado e conselheiro do Confen, Sérgio Sakon. A comissão foi presidida pelo jurista Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá.

Segundo nos informa MacRae,

Em várias ocasiões, os conselheiros provaram a *ayahuasca*, experienciando mirações e, em alguns casos, sendo acometidos por vômitos e diarreias. Invariavelmente foram bem aceitos e tiveram tratamento hospitalar pelas comunidades. (MACRAE, 1992, p. 81).

MacRae nos dá mais informações:

As comunidades rurais foram consideradas muito bem integradas ao seu contexto natural, e observou-se uma interação harmoniosa entre indivíduos de diferentes idades e classes sociais vindos de diversas regiões e culturas. Apesar da distância geográfica e cultural das comunidades da Amazônia e do Rio de Janeiro, notou-se grande uniformidade em termos doutrinários e de práticas dentro das duas grandes tradições estudadas, o Santo Daime e a união do Vegetal. (MACRAE, 1992, p. 82).

¹³⁶ MACRAE, 2000.

O grupo de trabalho não encontrou qualquer indício de malefícios causados pela *ayahuasca*, fossem esses físicos ou sociais. Ao contrário disso, o parecer da comissão enfatizou a severidade dos padrões morais desses grupos, e sua aparente tranquilidade e felicidade. Com base no relatório final da comissão, a *ayahuasca* foi excluída da lista de produtos proibidos, tendo sido liberada para uso ritual. Em 1992, o Confen aprovou definitivamente a liberação.

No ano de 2004, o Conselho Nacional Antidrogas regulamentou o uso da bebida e instituiu algumas comissões para pesquisar o assunto. Em 2010, após algumas modificações, o texto foi aprovado oficialmente. Em anexo, reproduzo esta resolução, publicada no Diário Oficial da União em 26 de janeiro de 2010.¹³⁷

Alguns veículos de imprensa foram responsáveis por matérias sensacionalistas sobre o tema.¹³⁸ E novas discussões surgiram na mídia televisionada, como a morte de dois rapazes após a ingestão da bebida.¹³⁹ Parte das polêmicas que envolvem os daimistas também está relacionada ao uso da *cannabis*. Tendo sido introduzida no contexto do Santo Daime por alguns daqueles jovens que se dirigiram ao Mapiá, a erva passou, depois de certo tempo, a fazer parte da cosmologia de alguns daimistas, como outra “planta professora”. Hoje, seu uso está suspenso na maioria das *igrejas*, mas ainda há pessoas que a cultivam e fumam.

Este é o caso da *igreja* Flor da Montanha, em que seu uso ritual não é aprovado, mas há pessoas que a utilizam fora do espaço da *igreja*. Como pode ser constatado na fala de um jovem, cuja entrevista é reproduzida, em parte, abaixo:

Eu: As pessoas da igreja fazem uso da maconha?[...] Qual a visão que eles têm da maconha?

Mf: Depende de cada um, “né”?

Eu: Mas religiosamente falando?

Mf: Religiosamente falando... mesma coisa. Depende de cada um. Cada casa tem sua ordem. Porque, por exemplo, aqui você não pode fazer o uso, mas existem outras igrejas que abrem o uso dentro da igreja, com orações e tudo.

Eu: Como o Santo Daime?

Mf: É.

[...]

Eu: Mas se a pessoa quiser se retirar e...

Mf: Nem isso dá. Só assim, tem aquele hino, “né”, “todos mandam em sua casa, eu também mando na minha”.

¹³⁷ Pode ser acessada em www.bialabate.net.

¹³⁸ Revistas *IstoÉ* e *Veja*.

¹³⁹ Matérias da Rede Globo e da Bandeirantes.

Eu: Hum.

Mf: Então, se você quiser ir “pra” sua casa.

Em algumas ocasiões, ouvi falas de dirigentes sobre a importância de se respeitar a norma de não fazer uso de outras substâncias “tóxicas” antes, depois ou durante os rituais. Pude presenciar, também, a preocupação por parte dos dirigentes, em relação à posse de quantidades de maconha durante uma viagem que foi realizada ao encontro de *igrejas* realizado em Minas Gerais. No momento de espera pela partida, vi que algumas pessoas fumavam. Um fumavam cigarros comuns e outras, cigarros de maconha. No momento seguinte, quando todos já estavam dentro do ônibus, o organizador da viagem falou sobre substâncias ilícitas. Segundo ele, Marcelo Bernardes havia deixado recado para que as pessoas que consomem substâncias ilícitas as deixassem em Lumiar, para que não houvesse contratempos durante a viagem, principalmente por haver travessia de divisas de estados. Ele disse que se houvesse qualquer problema do tipo, a pessoa que levasse a substância ficaria retida, sem comprometimento dos demais viajantes.

Um dos fundamentos da prática daimista é o respeito às leis do país. Por isso não seria adequado o uso da maconha, já que ela é um produto de venda e uso ilegais. A ideia de seguir os preceitos da legislação vigente está diretamente ligada, como é de se esperar, à preservação das práticas das *igrejas*, que também dependem de sua autorização para funcionar. Por isso, é feita a proibição da maconha pelos dirigentes da *igreja*.

UM BREVE HISTÓRICO DO GRUPO PESQUISADO

Oh! Minha Virgem Maria
Patriarca São José
Traz a Luz, a Força e a Fé
Para dar pros meus irmãos

Oh! Me São João Batista
Traz firmeza e compreensão
Para levar esta bandeira
Sem Padrinho Sebastião

(*Hino Firmeza*, do Hinário da Baixinha).

Segundo informações que me foram passadas durante a pesquisa de campo, a *igreja* Flor da Montanha se formou a partir de uma dissidência entre um grupo maior, reunido sob a denominação de *igreja* Céu da Lua Branca, ligada ao CEFLURIS. De acordo com algumas pessoas, esta foi fundada ainda na década de 1980, na vila de Galdinópolis, no distrito de Lumiar (Nova Friburgo, RJ). Sob a coordenação de um casal, conhecido como Valéria e Carlinhos, foi erguido um templo, no qual ocorriam os rituais daimistas. Outras informações dão a entender, porém, que o núcleo começou seus trabalhos onde hoje se encontra a *Mãe d'Água*¹⁴⁰, tendo o núcleo de Galdinópolis surgido posteriormente.

¹⁴⁰ Cf. capítulo 3.

O motivo principal das informações desconstruídas é a diferença de idade e a antiguidade na *igreja*, entre os informantes, e o fato de haver três momentos na história desses dois grupos, identificados por mim através dos relatos. Num primeiro momento, um grupo iniciou *trabalhos* com *daime* num terreiro de Umbanda que havia em Lumiar. No período seguinte, foi fundada a *igreja* Céu da Lua Branca. Num terceiro, após a dissidência, foi fundada a *igreja* Flor da Montanha. Essas conclusões podem ser comprovadas com base na fala de dois dos membros mais antigos da Flor da Montanha.

I

Eu: Você “tá” no Daime há quanto tempo?

Ra: Desde 1986.

Eu: Aqui, na Flor da Montanha?

Ra: No Céu do Mar. Aqui não existia ainda. Eu ajudei a fundar aqui.

Eu: Céu do Mar é no Rio, “né”?

Ra: É.

Eu: Hum.

Ra: Eu morava aqui, “né”?

Eu: E você conheceu onde?

Ra: Eu conheci aqui. [...] De vez em quando tinha uma garrafinha de daime aí, entendeu?

Ele disse, além disso, que a Baixinha “*tinha um terreiro*” na região, e que ele participava de alguns trabalhos neste terreiro. Como informou, às vezes havia rituais de Umbanda com uso do *daime*. Esses fatos marcam o primeiro momento.

II

Eu: E a Baixinha e o Marcelo? Qual é a história deles no Daime?

Mp: Rapaz, aqui tudo começou mesmo com o Armando. Aí, depois, foi ‘pra’ lá, em Galdi [Galdinópolis]. Aí ficaram parados. Aí o Marcelo veio. Ele já tomava o Daime lá. Começou assim. Eles fardaram lá em Mauá.

Eu: Com o Alex Polari?

Mp: É.

Aqui, pode-se perceber os dois outros momentos: o segundo, quando o entrevistado diz que os *trabalhos* começaram com Armando, ficando parados por um tempo; e o terceiro, quando da chegada de Marcelo Bernardes ao grupo e da fundação da *igreja* Flor da Montanha.

Sobre a dissidência em si, uma informante me disse que, após certo tempo, Carlinhos passou a comportar-se de forma autoritária e intolerante em relação à influência da Baixinha. Como assinalado, ela se retirou acompanhada de muitos adeptos, e a comunidade do Céu da Lua Branca começou a diminuir. Em um trabalho de etnobotânica sobre a comunidade, alguns

autores dizem que segundo Carlinhos, a separação ocorreu “*devido à necessidade de um lugar mais amplo e interiorizado na mata*”¹⁴¹. Hoje, essa *igreja* ainda existe, com um pequeno número de filiados, mas a comunidade, não. Segundo o mesmo trabalho, ela, “*em seu ápice demográfico, chegou a 22 moradores e, atualmente, somente o chefe da igreja ‘Carlinhos’ e sua esposa ‘Valéria’ residem no local*”¹⁴².

Alguns informantes afirmaram que a dissidência ocorreu por conta do conflito entre Carlinhos e a Baixinha, devido a discussões em torno da influência de elementos da Umbanda durante os rituais – principalmente a incorporação. Uma delas chegou a dizer, expressamente, que a separação entre as *igrejas* Céu da Lua Branca e Flor da Montanha se deveu às disputas em torno da legitimidade da Umbanda.¹⁴³

A fundação da *igreja* Flor da Montanha ocorreu na década de 1990. A renda para a compra do terreno foi compartilhada, e a elevação do templo foi feita através do trabalho voluntário e grupal, uma característica do Santo Daime. Pude presenciar o mesmo tipo de trabalho – de construção de uma *igreja* – quando da minha ida, com o grupo de Flor da Montanha ao Jardim do Beija-Flor¹⁴⁴, em Caeté, Minas Gerais. Os objetivos eram a inauguração do templo, a execução de uma *gira* e a participação na comemoração ao aniversário do patrono daquela comunidade, o Pai João, uma entidade, recebida por seu dirigente. Durante três dias, acompanhei – e participei de – os trabalhos para a finalização do templo e a preparação para a *feira*.¹⁴⁵ Este foi o tipo de trabalho executado, na década de 1990, para a construção da *igreja* de Lumiar.

Alguns filhos-de-santo da Baixinha se estabeleceram, com suas famílias, em torno da *Mãe d’Água*. Isso se deu através da compra de uma área de terrenos, com espaço suficiente para se construir várias casas, quintais com pequenas plantações, um local para a realização do *feitio*, uma hospedaria, local para o *reinado*¹⁴⁶ e para as atividades pertinentes à “comunidade”.

¹⁴¹ TEIXEIRA *et alii.*, 2008, p. 67.

¹⁴² *Idem.*

¹⁴³ Em conversa com um membro da Lua Branca, ele me afirmou que o motivo da separação foi a não aceitação, por parte da Baixinha, do uso da *Santa Maria* (maconha). Seria interessante se o assunto fosse melhor investigado, no futuro.

¹⁴⁴ *Igreja* do Santo Daime naquela cidade.

¹⁴⁵ *Festa* é uma categoria que está relacionada a certos rituais, com um caráter comemorativo, como aniversários, algumas datas especiais do calendário oficial, e outras ocasiões. O termo, segundo Sandra Goulart (GOULART, 2009), tem relação com o mesmo uso que é feito no contexto do catolicismo popular.

¹⁴⁶ Termo daimista usado em referência aos locais de plantação do *jagube* e da *chacrona*.

7.1. Mito de fundação do “Umbandaime”¹⁴⁷: o encontro entre Baixinha e Padrinho Sebastião

Segundo os dados obtidos a partir da pesquisa de campo, a mãe-de-santo Baixinha conheceu o *daime* no final da década de 1980. A assimilação da bebida nos rituais parece ter ocorrido rapidamente, como aponta a fala de um filiado antigo à igreja, gravada em entrevista:

Ro: Com Umbanda... trabalhava com a Baixinha. A gente não conhecia o Daime, depois viemos a conhecer. A Umbanda, eu acho que é... o que eu falo é o que muitos já falaram, “né”? É uma união, “né”? Candomblé veio aqui, do país africano, vieram para o Brasil, e deu uma miscigenação, “né”, uma união com as linhas indígenas locais e o Cristianismo.

Eu: Hum.

Ro: Não só “pra” sobreviver, mas como também uma nova linha de conhecimento, “né”?

Eu: E vocês trabalhavam com a Umbanda. Como vocês conheceram o Daime? Como começaram a trabalhar com o Daime? Dentro dos trabalhos de Umbanda?

Ro: Não.

Eu: Como é que foi isso? Eu “tô” perguntando, assim, você, a Baixinha...

Ro: A Baixinha é uma pessoa muito eclética, aberta. É um espírito muito antigo, de muito conhecimento.

[...] E na minha experiência de Umbanda com ela, tive a oportunidade de reparar o quanto que ela assimilava de coisas novas que apareciam e incorporava na Umbanda.

Eu: Hum.

Ro: Então... Eu lembro que uma vez uma pessoa apareceu com cristais na sala. Usando cristais “pra” cura, e tal. E a gente não usava cristais. Em pouco tempo, a Baixinha “tava” ensinando a usar cristais.

[...]

Ro: Ela tem um espírito muito antigo, “né”?

[...]

Ro: Tem conhecimento. E assim foi com o Daime. O Daime, eu creio que quem levou [...] “pra” ela foi o Marcelo.

[...]

Ro: Ele que sentiu a coisa do Daime. Ela assimilou o Daime, “né”? E procurou dentro da Umbanda. Porque ela é uma mãe-de-santo, “né”?

Na fala dele, é possível perceber que a Baixinha conheceu o *daime* quase por acaso, e passou a utilizá-lo nos rituais de Umbanda. Posteriormente, ela veio a se fardar com Alex Polari, assim como inúmeros dos seus seguidores e filhos-de-santo. Além disso, se apreende, através da fala, uma das características tanto da Baixinha, quanto de seu grupo: o ecletismo.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Foi constatado, durante todo o trabalho de campo, o uso do termo por algumas pessoas (*Umbanda + Daime = Umbandaime*). Mas o mais comum é as pessoas separarem os *trabalhos* em dois conjuntos distintos, porém complementares: A *Umbanda* e o *Daime*.

¹⁴⁸ O assunto será abordado no capítulo 8.

De acordo com Antonio Alves¹⁴⁹, o fardamento da Baixinha e de seus “filhos” está diretamente ligado ao encontro entre ela e o Padrinho Sebastião, quando ele estava pela primeira vez no Rio de Janeiro, tendo aceitado a ajuda dela para curar uma enfermidade séria que o acometia. Segundo Alves, o fato teria aproximado Baixinha e Alex Polari, que passaram a manter um relacionamento espiritual, com a execução de trabalhos de Umbanda na igreja Céu da Montanha, em Visconde de Mauá, RJ. E, assim, vários filhos-de-santo da Baixinha teriam se fardado¹⁵⁰, como ela própria, em Mauá.

O encontro dos dois é retratado, de forma um pouco diferente, na narrativa de um dos seus “filhos”, que entrevistei:

Ro: Depois, dentro do processo todo, que ela fez a união com o Daime e com a igreja, junto com o Padrinho Sebastião. E então o Caboclo Tupinambá¹⁵¹ e o Padrinho Sebastião fizeram uma união de trabalho.

Eu: E esse encontro, como é que foi? Como aconteceu? Em que circunstância? Ela encontrou o Padrinho Sebastião?

Ro: Encontrou no Rio de Janeiro. Aí, depois, ela esteve lá no Mapiá também.

Eu: Hum.

Ro: “Pra” firmar a união, “né”, fizeram vários encontros, no Rio e em Mauá. Uma primeira vez, ela foi ao Mapiá “pra” conhecer, “né”?

[...]

Eu: Eu ouvi alguma coisa sobre uma cura, promovida pela Baixinha, no Padrinho Sebastião. Tem isso mesmo, essa história?

Ro: É... O Padrinho Sebastião foi “pro” Rio de Janeiro “pra” fazer um tratamento de saúde, “né”?

Eu: Hum.

Ro: E todos, assim, que eram ligados a ele, ajudaram no processo de cura dele. “Né”? Todos, todos, todos eles. Uma amiga que era homeopata [...] e o trabalho de cura, à distância. Ele “tava” hospedado lá no Céu do Mar, e faziam trabalho de cura “pra” ele. Agora, eu não sei dizer se, pessoalmente, se ela encontrou com ele para um trabalho de cura.

Eu: Encontrou em outras situações, “né”?

Ro: É. Ela foi ao Mapiá, encontrou com ele no Mapiá.

Como se pode ver, o informante diz que os dois se encontraram no Rio de Janeiro, mas em período anterior à doença do Padrinho Sebastião. Mesmo assim, é possível perceber que o encontro foi um passo para selar a conversão da Baixinha, e de grande parte de seu grupo. Isso não quer dizer, entretanto, que ela tenha deixado de realizar os *trabalhos* de Umbanda. Pelo contrário, além de dar continuidade às *giras*, com o uso do *daime*, ela implementou uma

¹⁴⁹ JUNIOR, 2007.

¹⁵⁰ A *farda* é a roupa ritual que os adeptos usam, e representa o uniforme que os “soldados” usam para a batalha no plano espiritual.

¹⁵¹ O Caboclo Tupinambá é a entidade principal incorporada pela Baixinha, sendo conhecida, também, como seu guia mestre.

campanha em favor da união maior entre as duas “correntes”. Por isso, ela acabou sendo conhecida, por muitos daimistas, como uma espécie de “madrinha” da Umbanda¹⁵² no Santo Daime. A fala do mesmo entrevistado acima corrobora com esta ideia:

Eu: E alguma influência da Umbanda no Santo Daime se deve a ela [Baixinha], também?

Ro: Ela estabeleceu um contato aí, “né”, um contato de união. E quando há o trabalho do Daime, vários, em princípio, não queriam manifestação. Queriam a pessoa trabalhar a si mesmo, só a ela, “né”? Mas aí, vendo os trabalhos, começaram a haver manifestações, manifestações mediúnicas todas, e aí entrou a Baixinha “pra” colaborar, “né”? Entrar com o conhecimento dela da Umbanda, e trabalhar com os caboclos, com preto-velho. “Pra” ajudar.

Eu: Hum.

Ro: Nos trabalhos de Daime, eles não conheciam, “né”?

[...]

Ro: Então, é como trabalhar com essas entidades. “Pra” ensinar.

Segundo Alves¹⁵³, inclusive, uma das filhas-de-santo da Baixinha, de nome Maria Alice, se mudou para o Céu do Mapiá, e lá começou o aprofundamento de *trabalhos* que envolviam rituais umbandistas na comunidade. Essa ocasião se deu na fase descrita no capítulo 6, em que os *trabalhos* de Umbanda estariam sendo “experimentados” pelos daimistas do Mapiá. Isso facilitou a aceitação de elementos da cosmologia umbandista e da incorporação por outros adeptos e em outras *igrejas*, já que o Céu do Mapiá é uma referência para todo o CEFLURIS.

Entretanto, como já foi dito, essas influências da Umbanda ainda são motivo de discussões e constrangimentos dentre a totalidade dos adeptos. Mesmo no grupo pesquisado, alguns paradoxos são observados como, por exemplo, a participação de alguns adeptos em um único tipo de ritual, como me informou um jovem, por exemplo. Ele disse frequentar o Santo Daime desde que nasceu, indo aos *trabalhos* tanto na Lua Branca (em Galdinópolis), quanto na Flor da Montanha. Mas afirmou que o pai só frequenta a Lua Branca, porque se incomoda com as incorporações. E encerrou a fala, afirmando: “*Sou fardado só no Daime; na Umbanda, não*”.

Do mesmo modo, na Flor da Montanha, das pessoas que vão às *giras* – grande parte delas do Rio de Janeiro¹⁵⁴, muitas nem chegam a tomar o *daime*. E um grande número só vai àquele tipo de ritual. Há certo número, porém, que, apesar de ver uma verdadeira separação entre os dois tipos de *trabalho*, transita entre um e outro, participando ora em um tipo, ora em outro. Há aqueles, entretanto, que frequentam assiduamente os dois grupos de *trabalho*: de

¹⁵² MACRAE, 2000.

¹⁵³ JUNIOR, 2007.

¹⁵⁴ Pude perceber, através de levantamentos feitos durante a pesquisa de campo, que a maioria das pessoas que frequentam as *giras* com exclusividade é proveniente do Rio de Janeiro.

Umbanda e de Santo Daime.¹⁵⁵ De qualquer forma, pude perceber um grande respeito à Baixinha, por parte de todos os frequentadores, em qualquer *trabalho* que fossem. Enquanto alguns daimistas veem a prática de rituais umbandistas e elementos cosmológicos da Umbanda como não autênticos, o grupo da Flor da Montanha concebe, em sua maioria, exatamente o contrário. A Umbanda é vista como complementar ao Santo Daime, e legitima a presença dos elementos indígenas do imaginário daimista. Isso pode ser percebido a partir da fala de um jovem, que disse, em entrevista:

Mf: A Umbanda, “pra” mim, é tudo de bom.

Eu: E, “pra” você, a Umbanda e o Daime são coisas separadas?

Mf: Não. Acho que se combinam muito bem. Que é uma bebida, “né”, dos índios, dos caboclos. E a Umbanda trabalha os caboclos. Então, perfeito. Se a pessoa observar, é uma bebida brasileira, “né”, digamos brasileira.

Eu: Hum.

Mf: Porque veio lá, e nasce no Brasil, assim, tipo dá igual mato, “né”? Lá na Amazônia.

7.2. A Flor da Montanha e o CEFLURIS

Este assunto não foi tratado abertamente por todas as pessoas com quem conversei e a quem entrevistei. Mas, segundo as escassas informações que pude obter em campo, a Flor da Montanha manteve uma relação administrativa direta com o CEFLURIS, até pouco tempo.¹⁵⁶

A filiação, entretanto, já não existe, apesar de persistir uma relação de amizade e respeito entre a maioria dos membros da *igreja* e do CEFLURIS. Isso é provado pelo contínuo movimento de pessoas da sede do CEFLURIS, no Céu do Mapiá, para a realização de *trabalhos* em Lumiar; a circulação de inúmeros adeptos de outras *igrejas* para a Flor da Montanha; e a movimentação de pessoas desta para outras *igrejas*. Essa circulação e a participação em rituais na *igreja* de Lumiar foi testemunhada por mim em diversas ocasiões, como a comitiva da Flor da Montanha à *igreja* de Caeté, e nos já citados *hinários* de Vera Fróes e Gregório de Melo. Em outras ocasiões, presenciei o grande movimento de pessoas vindas de outras localidades para a *igreja* Flor da Montanha, como em um *hinário* da Baixinha, para o qual vi chegarem inúmeros veículos, com verdadeiras caravanas, incluindo grupos em vans de Teresópolis, Cabo Frio e Belo Horizonte, diversos carros do Rio de Janeiro, um carro de Campo Grande (MS), além de veículos de Macaé. Na ocasião, também observei a presença de diversos estrangeiros.

¹⁵⁵ Descrições podem ser encontradas no capítulo 9.

¹⁵⁶ Acredito que as pessoas falem pouco sobre isso, principalmente, porque se trata de uma situação nova, que vem se definindo.

Sobre uma visão negativa acerca do CEFLURIS, a fala de uma pessoa, em conversa informal, me chamou atenção. Era uma jovem, que disse estar muito decepcionada com a atuação de algumas *igrejas* e grupos do Santo Daime. Segundo ela, “*muitas pessoas importantes do Daime só estão procurando uma forma de ganhar dinheiro. Virou uma indústria, que lucra milhares de reais*”. Ela ainda se referiu ao CEFLURIS como “*uma fábrica de fazer dinheiro*”. Esse tipo de discurso não foi, entretanto, encontrado através de outras entrevistas e conversas.

A maioria das pessoas transmitiu uma imagem positiva do CEFLURIS e do Céu do Mapiá, vendo-os como uma verdadeira referência para todas as atividades da *igreja*. Em inúmeras ocasiões, ouvi pessoas falarem de suas viagens para lá ou da vontade que tinham de empreendê-la. Além disso, é geral a aceção de que Sebastião Mota é o *padrinho* espiritual do grupo. E assim também se passa com os membros de mais prestígio do CEFLURIS: Chico Corrente, José Gregório, Alex Polari, entre outros. Posso afirmar que o tema da relação do grupo pesquisado com o CEFLURIS deveria ser melhor estudada, dentro de algum tempo, a fim de se checar se e em que circunstância esta relação se manteve. Mas, por hora, posso afirmar que, apesar de não estar mais filiada ao CEFLURIS, a “comunidade” da Flor da Montanha ainda tem o Céu do Mapiá como inspiração, e essas pessoas de prestígio, principalmente o Padrinho Sebastião, como modelos de conduta. O fato aparece em vários *hinos* como, por exemplo, naquele intitulado *Hospital divino*, cujo trecho cito abaixo:

O padrinho Sebastião
Sempre está a me guiar

Eu peço aos meus irmãos
Que se desliguem da ilusão
Que aqui é muito duro
E é difícil de passar



Fig. 5 – Baixinha e Marcelo Bernardes em uma *gira* na Flor da Montanha. Ao centro, foto do Mestre Irineu. *Foto do autor.*

PARTE III

COSMOLOGIA, RITUAIS E A CONSTRUÇÃO DA EXPERIÊNCIA

8

CONHECIMENTO DO MUNDO

O Daime, antes de mais nada, faz abrir essas portas de comunicação entre a mente e o astral. (ALVERGA, 1986, p. 63.).

[...] culturas não devem ser concebidas de forma objetificada e estática, e, sim, como processos em constante movimento, sendo que o intercâmbio entre diferentes grupos e entre estes e o meio que os cerca são fontes de riqueza e variedade. (MACRAE, 2009, p. 497.).

Neste capítulo, tentarei resumir algumas das principais características da cosmovisão do grupo pesquisado, utilizando-a, também, como base para a separação dos tópicos. Começarei

descrevendo a concepção daimista de duplicidade do mundo. Depois, passarei à descrição da "batalha espiritual" que é travada durante os rituais. Em seguida, elencarei os principais símbolos do grupo. Farei, então, uma descrição dos espaços em que os rituais ocorrem. E, para terminar, tentarei resumir a ideia que se tem da *igreja* como um "centro livre".

8.1. O visível e o invisível

A concepção daimista mais geral está baseada na ideia de que o mundo é dividido entre duas realidades: uma material e outra imaterial. Essas realidades se contrapõem, mas se completam¹⁵⁷. Na visão geral dos adeptos, o mundo material é aquele em que estamos acostumados a viver. É o mundo em que trabalhamos, estudamos, realizamos as nossas tarefas diárias, nos alimentamos, nos relacionamos com as pessoas de todas as maneiras. É o mundo do corpo, da vaidade, das preocupações com dinheiro. É o mundo onde convivemos com problemas de ordem material e financeira. É o mundo do desejo, da cobiça, da inveja, da conspiração, da desigualdade, da intolerância e da racionalidade. Em uma palavra: é o mundo da ilusão.

É falando sobre racionalidade e ilusão que Alex Polari começa o livro que muitos daimistas têm como livro de cabeceira:

Já se passou muito tempo desde a Idade Média e a Inquisição. Às suas trevas sucederam-se as Luzes do Iluminismo. E, por sua vez, este mesmo Iluminismo foi gerando, quase que imperceptivelmente, um novo tipo de Trevas, paradoxalmente originárias da Luz. A estas, chamaremos de "Trevas da Racionalidade". Ao meu ver essas Trevas da Racionalidade, ao contrário do furor de sua antecessora, opera de maneira mais sofisticada. A sua pretensão é de fundamentar toda a realidade (e consequentemente tudo que é cognoscível) através da suposição de fazer coincidir o *objeto* (o fato da existência) com o *sujeito*, i.e., o suporte ontológico que lhe confere legitimidade. É o famoso "Penso, logo existo" cartesiano.

[...]

Cada ego particular se torna, portanto, o limite ilimitado da própria ilusão, o juiz inefável e, ao mesmo tempo, a mais preciosa prova, não só da sua existência, quanto de tudo mais que possa, porventura, existir.

O caminho do conhecimento implica essa premissa: descobrir dentro de si o que "É" (a nossa substância divina que compartilha de todo o Universo) e a Ilusão, "Maya" como chamariam os hindus. (ALVERGA, 1986, p. 9).

Do outro lado, no mundo imaterial, estaria a realidade verdadeira, tal qual ela é, sem barreiras que nos impeçam de vê-la e senti-la. Esta realidade, invisível, é o mundo espiritual, ou *astral*.¹⁵⁸ Nele habitam espíritos, santos e seres da natureza. Nesse mundo, podemos ter

¹⁵⁷ Cf. capítulo 5.

¹⁵⁸ O termo *astral* predomina no grupo pesquisado, em relação a *mundo espiritual*.

contato com coisas do passado, do futuro e com pessoas que já morreram, e através dele é possível conhecer lugares em que ainda não estivemos. Nessa concepção, os mundos se encontram separados, e nós estamos tão envolvidos com a matéria, que não nos damos conta da existência do mundo astral. Por isso, pode parecer que ele não exista. Isso é expresso na fala de um entrevistado:

Ro: Sabe qual a função do Daime nesse milênio aí?

Eu: Pode falar “pra” mim.

Ro: [...] A minha interpretação é essa: uma recuperação do contato com o divino. Que o ser humano ficou, assim, muito envolvido com as coisas da matéria. Não tem nada de errado você se envolver com a matéria. O que é errado é se envolver só com a matéria. E fechar o outro lado... esquecido, “né”?

Da mesma forma em que o mundo é dividido em duas realidades, também o indivíduo o é. O ser humano, assim, tem duas partes, que se completam: a parte material, que engloba corpo físico e mente, e a parte espiritual. O corpo também é concebido como um *aparelho*. Este pode ser “ocupado” momentaneamente por um espírito desencarnado, o que caracteriza a incorporação.

Outra concepção, presente nos discursos do grupo, é a de carma, que está ligada à noção de merecimento. Esta concepção, provinda do kardecismo, “*pressupõe uma auto-avaliação permanente na qual o indivíduo espelha-se nas obrigações e concepções doutrinárias para se autodefinir e localizar-se no desenvolvimento espiritual*”¹⁵⁹. A conduta pessoal do adepto tem peso central na expectativa da vida futura. Isso é importante na medida em que a morte é encarada como morte do corpo físico e do ego. Ela é vista, na verdade, como uma transição, em que a pessoa passa para o lado espiritual, ficando no outro mundo. Assim, em todos os rituais, nos discursos, nos *hinos*, essa ideia foi verificada. Pude ouvir, em diversas ocasiões, referências ao comportamento que leva a uma vida futura boa, às escolhas que devem ser feitas, ao merecimento, ao sofrimento e à disciplina. Esses fatores podem ser percebidos na falas de um dirigente, durante um ritual, citadas abaixo:

Eu quero fazer um pedido a todos: procurar dentro do coração toda a ‘amorosidade’ que tem, procurar dentro do coração disciplina, discernimento, lealdade e verdade, verdade acima de tudo. Não ter brincadeira, não ter fingimento, não ter palhaçada, besteira. Seriedade e muita alegria, disposição. [...] Com certeza, quando terminar o trabalho, todos

¹⁵⁹ GROISMAN, 1999, p. 49.

nós vamos estar, assim, muito felizes, contentes, satisfeitos. Disciplina, principalmente: prestar atenção no comando do trabalho.

Tudo é maravilhoso, mas sem uma direção, não tem sentido. Tem que ter direção: a direção de administração da sua vida, administração do seu espírito. Você é o seu administrador. Você é o seu diretor. Você é que se conduz. E se você entra num trabalho aonde sua coroa estará disposta a outros seres mais evoluídos, principalmente, aí então que você tem que ter direção. Porque se não tiver direção, fica pura fantasia, uma história sem começo, nem meio, nem fim. Não tem nada, é vazio. Nós desta casa (essa casa, eu digo este plano que nos acompanha, este universo de seres, que acompanha o amor. Esta casa é o amor. Eu não estou dizendo relacionado a nada material; esta casa universal). Vocês podem ter certeza que vocês estão encarnados, a maioria de vocês, nós, todos aqueles que manifestaram aqui, somos grandes conhecidos, de muito tempo. E estamos numa esfera de evolução.

Para os adeptos, em contato com esse outro mundo, nos damos conta de que vivemos uma ilusão. Para eles, esse contato pode ser feito por pessoas experientes ou que têm mediunidade, como a clarividência, a comunicação com os espíritos e a capacidade de enxergar para além deste mundo. Da mesma forma, que lembra a concepção de Aldous Huxley¹⁶⁰ de que algumas substâncias possuem a capacidade de abrir as “portas da percepção”, eles creem que o *daime* seja uma ferramenta para abrir e “limpar” essas “portas”, permitindo ao iniciado um contato com o mundo imaterial. De acordo com essa concepção, nos rituais é possível contar com essa “porta” para o mundo invisível, que é acessada quando se ingere a bebida sagrada.

8.2. O Exército de Juramidam¹⁶¹ e a Batalha no *astral*

Segundo Vera Fróes,

A expressão “Povo de Juramidam” refere-se aos descendentes de Juramidam, nome que o iniciador da doutrina recebeu das entidades divinas do Santo Daime. Juramidam é o chefe da missão. Jura é o pai e midam o filho – Juramidam representa a segunda volta de Jesus Cristo na Terra, sendo assim o Povo de Juramidam é o Povo de Jesus Cristo. (FERNANDES, 1986, p. 16).

¹⁶⁰ HUXLEY, 1966.

¹⁶¹ Utilizo esta grafia por ser a mais comum, seja em trabalhos acadêmicos e daimistas, seja nos hinos e outros materiais.

Como vimos no capítulo 6, há uma identificação entre Irineu Serra, o Mestre Irineu, e Jesus Cristo, tendo sido o nome Juramidam revelado em *miração*. Os filhos de Jura, os *mindam*, são os adeptos, iniciados e filiados, às *igrejas* do Santo Daime. Juntos, pai e filhos, formam um exército que trava uma luta no mundo astral. A própria organização dos rituais, a divisão hierárquica entre as pessoas e a disciplina nos remetem à organização de um exército, formando o que os daimistas chamam de *estado maior*. As “batalhas” têm como objetivo a doutrinação de espíritos não-evoluídos. E, na luta, os comandantes organizam em suas fileiras as legiões espirituais que vão lutar, tentando doutrinar aqueles espíritos menos evoluídos, perdidos e impuros. Da mesma forma que cada exército tem seu comandante, assim me foi dito algumas vezes que “*cada casa tem seu comando*”, ou que “*esta casa tem seu comandante*”. Na *igreja* Flor da Montanha, ele é Marcelo Bernardes.

A “batalha” se manifesta em várias dimensões da vida do adepto, como em seus comportamentos diários que, para ele, levam a uma evolução espiritual. Coisas como manter uma vida regrada e sem vícios, por exemplo, são levadas a cabo na tentativa de manter a “pureza” necessária para o momento da batalha. Em várias ocasiões, pude perceber esse esforço no sentido de manter uma “firmeza”, até mesmo nas atividades mais básicas da rotina. Dessa forma, atitudes como coragem, perseverança e disciplina são consideradas verdadeiras qualidades no adepto. Coisas como levar uma vida simples e sem muito luxo são vistas como representativas de uma luta autêntica em prol do desenvolvimento espiritual.

Lembro de um fato, ocorrido no primeiro dia da viagem a Caeté, que ilustra essa ideia. No final da tarde, muitas pessoas se dirigiram aos três banheiros preparados para banho do lado de fora da sede da *igreja*. Tratava-se de banheiros simples, construídos com ripas de madeira e plástico, com chuveiros instalados. No chão de cada um, havia uma lajota de pedra para que o usuário não pisasse na lama. Somente um chuveiro estava funcionando para esquentar a água. Algumas pessoas não quiseram esperar na fila do banho quente, e tomaram banho frio, apesar da temperatura em Caeté não ser alta. Um adulto, ao ouvir um rapaz dizer que esperaria na fila do banho quente, disse: “*Como diz o hino, firmar não é só na hora da fornalha, mas também na hora de tomar um banho frio*”.

Mas o ritual é o principal *front* coletivo dessa batalha simbólica, pois é nele que se dá “*a praça de guerra, onde as forças invisíveis se manifestam*”¹⁶². Isso se vê de forma mais enfática, principalmente, nos *hinários*. Neles, organizados em suas fileiras e vestindo suas

¹⁶² GROISMAN, 1999, p. 54.

fardas, os “soldados” do Exército de Juramidam vão à luta, apoiados na *força*, dada pelo *jagube* e guiados pela luz da *miração*, com que a *rainha* os contempla.

Os adeptos costumam, ainda, falar de uma “corrente” que é formada durante os rituais, nos quais os *fiscais* têm a função de manter o equilíbrio de todos os detalhes, que são rigorosamente observados na tentativa de manter a sua fluidez. Como nos informa Alex Polari,

Esses momentos podem se suceder, alternadamente, tratando-se de um trabalho de grandes dimensões, como o Daime. A batalha da corrente é travada a todo instante e os erros e acertos da música, dos maracás, do bailado e do canto estão associados, diretamente, aos momentos de força e fraqueza da corrente. (ALVERGA, 1984, p. 82).

A preocupação com esta organização foi percebida por mim em todos os rituais em que estive. Ela foi menos rígida nas *giras* de Umbanda, e bastante rígida nos outros *trabalhos*. Voltarei a comentar o assunto no capítulo 9.

8.3. Símbolos principais

Os principais símbolos do grupo pesquisado são: o *cruzeiro*, a *mesa*, o templo, as *fardas*, os maracás, entre outros, que serão elencados abaixo.

8.3.1. O *Cruzeiro*, a *mesa* e outros objetos

CRUZEIRO

Tratando-se de uma cruz de caravaca, o *cruzeiro* é formado por uma haste principal e dois traços. O primeiro traço é o que forma a cruz convencional. O segundo representa a segunda vinda de Jesus Cristo que, como foi dito, é identificada com a chegada do Mestre Irineu e a divulgação da “doutrina”. Ele tem um significado muito particular para os adeptos do grupo, já que se relaciona com alguns elementos do universo cosmológico umbandista e de algumas correntes esotéricas europeias. Além disso, leva para os rituais uma carga simbólica que pode se relacionar a vivências individuais específicas dos adeptos com outras tradições religiosas com que tiveram ou tenham contato, que pode ser analisada a partir da perspectiva, apontada no capítulo 2, de símbolos pessoais.

O *crizeiro* está presente na maioria dos espaços rituais. Ele também é visto pelos adeptos como um objeto de proteção, e marca os limites desses espaços. Cheguei a presenciar referências a essa característica de marco, algumas vezes. Em uma delas, por exemplo, observei que um jovem fumava um cigarro do lado de fora do templo, no espaço do *terreiro*. Não levou muito tempo para que dois *fiscais* viessem chamar sua atenção. Foi-lhe pedido que se tivesse de fumar, que o fizesse após o *cruzeiro*¹⁶³, não se comprometendo, assim, o espaço sagrado. Ele é responsável, assim, por atrair os polos do sagrado e do profano, servindo como mediador entre ambos e, inclusive, como símbolo capaz de produzir a resolução de alguns tipos de conflito.

Presenciei situações diversas em que pessoas se dirigiram a ele, por exemplo, em momentos em que se sentiam muito mal, ou desejavam fazer uma oração. Seu poder de evocação da imagem do Mestre Irineu tem incidência direta sobre essas atitudes, uma vez que este símbolo tem a capacidade de estabelecer uma ponte entre o adepto, em seu "espaço terreno", e a realidade mais sutil, do mundo superior, ou *astral*. O próprio fato de ele estar fora do templo, e apontado para o céu, denota esta simbologia.



Fig. 6 – Cruzeiro marcando os limites do *terreiro* na igreja Flor da Montanha. Foto do autor.

¹⁶³ Esta é só uma de muitas incoerências que vemos, durante o trabalho de campo, entre o que se diz e o que se faz. Não se deve, segundo as regras, fumar ou ingerir bebidas alcoólicas três dias antes e três dias depois dos *trabalhos*. Mas pude ver pessoas fumando em boa parte deles, inclusive pessoas de maior prestígio no grupo.

MESA

Trata-se de uma mesa redonda, instalada no centro do templo. Sobre ela, ficam inúmeros objetos como jarros com flores, cristais, fotos, imagens de santos, velas e um *cruzeiro* em tamanho pequeno. Em volta dela, em cujo redor há cadeiras, se sentam pessoas de maior prestígio na *igreja* e alguns dos músicos que tocam nos rituais em que são usados instrumentos. Em torno dela é que se organizam as fileiras, para o *bailado*, e as cadeiras, para os *trabalhos de concentração*.

A *mesa* é vista como um receptáculo para as forças e as mensagens do *astral*. É nela, também, que ficam os nomes daqueles que são alvo das curas. Nas *giras*, é ao redor dela que os médiuns se organizam para dar os *passes* ou promover as *consultas*. Ela tem importância crucial no que se refere à demarcação de hierarquia. Quem se senta à *mesa* são os dirigentes e os "comandantes" do *exército*. E mesmo os músicos que ali se colocam são os de maior prestígio e os mais antigos no grupo. Ela também é, como ponto central do templo, indicadora para a divisão dos sexos e do próprio espaço, e serve como ponto de referência para todos os participantes do ritual, que têm uma visão bastante concreta dessa divisão espacial e hierárquica que é imposta.



Fig. 7 – A *mesa*, os dirigentes e os músicos. Foto do

Autor.

OUTROS OBJETOS

Outros objetos podem ser encontrados na *igreja* Flor da Montanha. Vemos fotos do Padrinho Sebastião e do Mestre Irineu, imagens de anjos, cruzeiros, imagens de Jesus, Imagens de Nossa Senhora da Conceição, alguns quadros, uma imagem de Oxalá, entre outros. Há também um relógio de parede.

Incluí o relógio porque, apesar de ver este objeto em vários espaços rituais, principalmente na *igreja*¹⁶⁴, não encontrei sobre ele nem uma referência sequer, fosse em trabalhos acadêmicos, fosse em materiais escritos por daimistas. Ele serve, a meu ver, como ponto de contato com a realidade ordinária, estando à disposição daqueles que vão e voltam de/para suas “viagens” ao *astral*. Ali, colocado na parede da *igreja*, ele serve de “âncora” para as pessoas se situarem em relação à passagem do tempo, já que a sua percepção temporal é modificada quando estão sob efeito do *daime*. Ao se encarar o ritual como uma passagem, o relógio se coloca como elemento implícito de que, mesmo havendo deslocamento para uma posição liminar, no momento em que o ritual é realizado, o tempo passa e, logo, voltar-se-á à condição ordinária.

8.3.1. As *fardas*¹⁶⁵ e outros acessórios

A *farda* é a vestimenta que o Exército de Juramidam utiliza para a batalha no *astral*. Ela é um verdadeiro uniforme que identifica quem é daimista e quem não é. E os *fardados* outras *igrejas* podem vesti-las normalmente. Existem dois tipos de *farda* para os *trabalhos* de Santo Daime: a “branca” e a “azul”. A *farda* branca é utilizada em *trabalhos* que seguem o calendário oficial. A *farda* azul é utilizada em outros *trabalhos*. Nos *trabalhos* de Umbanda, o uniforme também é chamado de *farda*, consistindo em roupas brancas. Alguns de seus acessórios são os colares e outros objetos utilizados durante as incorporações.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Não só na Flor da Montanha, mas também em outros lugares.

¹⁶⁵ As informações sobre as *fardas* foram obtidas a partir das descrições do *site* oficial do CEFLURIS (www.santodaime.org), do *blog* <http://fardamentosantodaime.blogspot.com>, de: OLIVEIRA, José Erivan Bezerra de. “Santo Daime é o professor dos professores: a transmissão do conhecimento através dos hinos”. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza(CE), 2008., e de pessoas que compõem o grupo pesquisado. As imagens provêm das mesmas fontes. Agradeço aos responsáveis por está-las utilizando.

¹⁶⁶ Isso será tratado mais adiante, quando falar das *giras*.

FARDA BRANCA

A *farda* branca, na verdade, é branca e verde, e tem as seguintes características:

Feminina

É constituída de saia e blusa separadas ou como peça única, em vestido. O comprimento da saia deve ser abaixo dos joelhos. A blusa é abotoada na frente. A manga é comprida, e pode ou não ter punho. A gola é simples e normalmente se usa abotoada. A largura da blusa deve ser mais ou menos adaptada à largura do corpo, para que não fiquem folgas, ou seja, deve ser justa. A parte verde acompanha a parte branca, e há pregas, que geralmente são estreitas. As faixas têm uma largura entre três e quatro dedos, dependendo do tamanho da pessoa, tendo todas a mesma largura. As divisas são as faixas laterais, sobre a saia branca, debaixo do saiote. O comprimento das divisas acompanha o comprimento da saia branca. As fitas que fazem parte da *farda* também acompanham o comprimento da saia branca. O material das fitas e as cores podem variar, não sendo utilizadas as cores vermelho e preto¹⁶⁷. A faixa passa sobre o ombro esquerdo, e passa entre os seios, juntando-se com a parte de trás, mais ou menos a três dedos abaixo da cintura. No meio, fica o laço. As fitas são costuradas na altura do ombro esquerdo, por baixo da faixa. Para meninas e moças, metade da faixa passa sobre o ombro direito, e as fitas são colocadas no ombro esquerdo. Os sapatos e as meias são brancos. Nas *fardas* das mulheres, a estrela é colocada no lado direito. Nas *fardas* das moças e meninas, é colocada no lado esquerdo. Uma rosa é utilizada somente pelas mulheres, e é colocada no lado esquerdo. Uma palma é utilizada pelas moças e meninas, e é colocada no lado direito. Esses símbolos surgiram na época do Mestre Irineu, e marcavam a distinção entre as mulheres casadas, e que já tinham perdido a virgindade, das moças, que ainda se mantinham virgens. Uma coroa também é usada, e pode ser aberta ou fechada. A coroa é um símbolo que denota exatamente essa distinção: a aberta era utilizada pelas mulheres, e a fechada, pelas moças, podendo ser apreendida uma simbologia ligada à perda da virgindade e ao rompimento do hímen. Mas, de acordo com as informações que me foram fornecidas, em campo, não há mais necessidade de diferença entre as coroas das mulheres e das meninas e moças, o que demonstra a adaptação à realidade social de meninas que iniciam as atividades sexuais mais cedo.

¹⁶⁷ Vermelho e preto são cores evitadas, porque são relacionadas aos *trabalhos* de Quimbanda.

Masculina

É composta por terno branco, camisa social branca, gravata azul marinho, sapato branco e meias brancas. A calça dos homens, rapazes e meninos possui divisas. Ela é composta de duas listras verdes, colocadas nas laterais da calça.

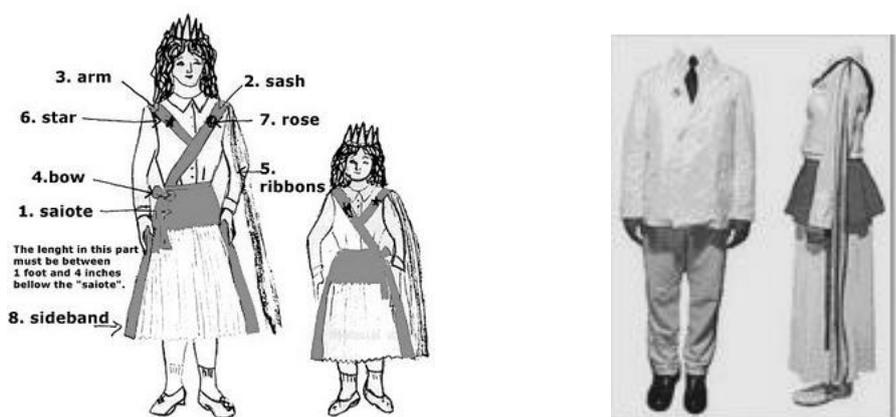


Fig. 8 – Modelos de *farda* branca. www.santodaime.org.

FARDA AZUL

A *farda* azul é, na verdade, azul e branca, e tem as seguintes características:

Feminina

Consiste em uma saia de pregas azul, uma camisa branca, com a estrela de Davi estampada do lado esquerdo, uma gravata do tipo borboleta azul e sapatos brancos.

Masculina

É formada por uma calça azul, camisa branca com a insígnia (estrela) do lado direito, uma gravata de tipo comum, azul, e sapatos.



Fig. 9 – Modelos de *farda azul*.
Bezerra de Oliveira, 2008.

As cores das *fardas* têm relação com as cores da bandeira do Santo Daime, que simbolizam: o Sol – Deus, Jesus, Mestre Irineu, Império Juramidam, a força divina (branco); a Lua – Rainha da Floresta, Nossa Senhora da Conceição, a luz divina (azul); a Estrela – *igreja*, filiados, a floresta, o *daime* (verde).

MARACÁ

O maracá, instrumento musical que pode ser feito de lata ou outros materiais, tem importância fundamental. Assemelha-se muito aos maracás utilizados por alguns grupos indígenas, o que tem um peso simbólico para os daimistas, que veem nele uma prova do que acreditam ser uma autêntica herança. A sua importância material nos rituais está ligada ao ritmo dos *hinos*, que ele mantém, e à marcação do *bailado*.

De um ponto de vista espiritual, ele é tido como a arma que é usada, durante a “batalha”, na doutrinação dos espíritos. Esta “arma” me foi descrita como uma espada que os guerreiros empunham, dentro das fileiras do Exército de Juramidam. Com ela, o adepto combate contra os espíritos malévolos e pouco evoluídos. Podemos dizer que o maracá, enquanto marcador do ritmo dos *hinos*, funciona como um instrumento de concentração, sendo capaz de contribuir para o transe extático, mantendo a mente do adepto em consonância com a musicalidade, e levando-o a uma melhor apreensão do conteúdo dos *hinos*.¹⁶⁸

ESTRELA DE SEIS PONTAS

¹⁶⁸ Cf. capítulo 10.

De acordo com alguns de meus informantes, a estrela de seis pontas, ou estrela de Davi, tem uma simbologia especial. Ela corresponde às seis divisões que são refletidas na organização dos espaços e dos rituais. Assim, cada uma das pontas indica o lugar de: homens casados, mulheres casadas, homens solteiros e rapazes, mulheres solteiras e moças, meninos e meninas. Um rapaz me disse, mostrando a estrela em um cordão que pendia de seu pescoço: “‘Tá’ vendo? Cada uma dessas pontas é um lado da igreja. Aqui ficam os homens, aqui as mulheres, os meninos, as moças”. Ela é o modelo para a divisão hierárquica e de gênero, e um símbolo capaz de evocar essa divisão na memória do adepto, sempre que com ela tiver contato.

8.4. Os espaços rituais

Fazem parte da *igreja* tanto o templo quanto o *terreiro*, além de alguns anexos. Para chegar a eles, é preciso subir uma ladeira de cerca de cem metros, com curvas, em aclive acentuado. O lugar fica no topo de um morro, em meio a uma vegetação praticamente intocada. Há, como é de se esperar, uma complexidade no espaço do templo, do *terreiro* e anexos, no que se refere a exigências ritualísticas e preceitos comportamentais. Ao entrar e sair do templo, os adeptos fazem o sinal da cruz, e algumas vezes, orações. Dessa forma, é feita uma passagem mais segura do espaço profano ao sagrado e vice-versa. As conversas nesses espaços são reduzidas, a separação entre os sexos é mantida, e posturas relaxadas não são permitidas. Tudo isso visa o fluir da *corrente* e a "pureza" para o momento do ritual.

O espaço do templo deve ser altamente respeitado, ou ao menos é isso que buscam mostrar os *fiscais* e os dirigentes. A disciplina é exigida com bastante rigor. Não é permitido cruzar pernas e braços, ficar conversando ou fumar¹⁶⁹. Tampouco é aceitável que se sente por muito tempo.

O TEMPLO

Trata-se de uma construção de alvenaria e madeira, em formato hexagonal¹⁷⁰. A parede da frente é quase totalmente fechada, e a de trás tem janelas que dão para os cômodos de onde é servido o *daime*. As mulheres o recebem na janela da esquerda, e os homens na da direita. As outras quatro paredes têm até cerca de um metro e meio de altura, sendo o restante de janelas

¹⁶⁹ Cf. nota 6 deste capítulo.

¹⁷⁰ Tem relação com a estrela de Davi (Cf. tópico anterior).

de vidro. A cobertura é feita de telhas de barro. No chão do templo, no local conhecido como *salão*, há linhas desenhadas. Elas marcam o local das fileiras onde as pessoas *bailam*, nos *hinários*, e onde as cadeiras são colocadas, nas *concentrações*. Do lado esquerdo, próximo à porta, fica o filtro das mulheres. O dos homens fica à direita da mesma. Atrás do templo, ficam os banheiros. Eles são acessados por caminhos separados, pelas suas laterais. Entre os banheiros masculino e feminino há um muro alto, que impossibilita o contato visual entre pessoas que estejam de cada um dos lados. Anexos aos banheiros, há dois vestiários.



. Fig. 10 – O templo da Flor da Montanha e parte do *terreiro*. Foto do autor

TERREIRO E ANEXOS

No *terreiro*, são realizados alguns rituais, como o festival de São João. Nele também pode haver *giras* e costuma-se acender uma fogueira, em algumas ocasiões. É um espaço de terra batida coberto com uma camada de brita bem fina. Ele é todo cercado pela mata e há, além disso, alguns jardins com plantas que são utilizadas durante as *giras*. O *terreiro* tem como limites a própria mata e o *cruzeiro*, colocado logo antes da descida que leva à ladeira de acesso (Fig. 6). Pude perceber, durante os *trabalhos* que acompanhei, que ele serve de local de descanso e de socialização das pessoas. Antes dos rituais, durante os intervalos e depois de seu término, as pessoas ali se reúnem, conversam, trocam informações, falam sobre suas experiências, se alimentam. Este é o espaço, também, onde brincam as crianças que não participam todo o tempo dos rituais. O *terreiro*, além de tudo o que já foi dito, é um dos locais a que as pessoas se dirigem caso não estejam se sentindo bem ou caso queiram tomar

um pouco de ar. A caminhada até o *cruzeiro*, as orações e os vômitos, nos rituais, são muito recorrentes nesse espaço.¹⁷¹

São anexos ao templo e ao *terreiro*: a recepção, a casa das mulheres e o quarto de cura. A recepção é o local onde as pessoas assinam em um caderno de presença, quando chegam, e onde doam as suas contribuições em dinheiro. É também o local em que se pode conseguir informações, comprar os *hinários* impressos e onde se preenche a ficha quando se vai a um *trabalho* pela primeira vez. A casa das mulheres é uma construção, como uma casa mesmo, que não pude conhecer, uma vez que nela só entram mulheres e crianças. Mas, ouvindo conversas e prestando atenção na movimentação das pessoas, pude perceber que ali há roupas e vestiário, estrutura para guardar e requeantar alimentos, camas e lugar para descanso. Uma vez, fui a um ritual acompanhado de minha esposa, que não usava uma saia adequada, e foi para lá que as mulheres se dirigiram para buscar uma que se enquadrasse nos padrões aceitos pelo grupo. O quarto de cura é uma dependência anexa ao templo, em que alguém que esteja se sentindo mal pode ficar. É o local também em que uma pessoa que seja objeto de cura pode ficar enquanto procedem ao ritual a seu favor. Pude ver, também, o quarto de cura sendo usado como local de concentração. Isso aconteceu no *hinário* da Vera Fróes, que citei anteriormente. Ela, que foi a coordenadora do *hinário* de sua autoria executado na Flor da Montanha, se manteve durante cerca de uma hora e meia, em preparação, nesse quarto.

No espaço do *terreiro* exige-se menos rigor, mas tampouco se pode fumar, ou cruzar braços e pernas. Pode-se vomitar, sentar, comer, conversar, orar, ir até o *cruzeiro*, caminhar, tomar um pouco de ar puro, entre outras atividades. Este local tem uma característica ambígua, uma vez que está entre os polos sagrado e profano. Nele, pode haver um contato menos controlado entre homens e mulheres, e permite-se conversar. Mas esses contatos não devem ser muito próximos, e as conversas devem ser em voz baixa. É um local visto como perigoso, pois está aberto a influências espirituais menos controláveis. Por isso, mesmo havendo necessidade, pede-se para não ficar muito tempo nele, durante os rituais que ocorrem no templo. Como se verá mais à frente, os *hinos* têm um papel determinante na construção da experiência, e o *setting* é todo preparado nesse sentido. Ao deixar o templo sob efeito do *daime*, as visões e sensações podem não condizer com o tipo de experiência esperada pelo grupo.

OUTROS LOCAIS

¹⁷¹ Apesar da importância que tem, também vi o local sendo usado, muitas vezes, como pátio de manobra para carros. Por diversas vezes essas manobras causaram distúrbios nos rituais, principalmente naqueles de *concentração*, em que se fica em silêncio e à luz de velas.

Há outros locais em que são realizados rituais importantes, como a *casa do feitio*, a *Mãe d'Água* e o *reinado*. Eles serão tratados em momentos oportunos, no presente trabalho.

8.5. A ideia de “Centro Livre”

Em estudo seminal sobre o Santo Daime, Luis Eduardo Soares¹⁷² o identificou ao que chamou de “*nova consciência religiosa*”, representada por jovens de classe média de origem urbana, que demonstram uma tolerância grande em relação a práticas e doutrinas místicas as mais diversas. Ao adotar de forma genérica termos como *energia*, *trabalho espiritual*, entre outros, eles foram responsáveis por arquitetar uma espécie de “*misticismo ecológico*”, marcado pelo ecletismo, pelo ecumenismo e pelo sincretismo. Isso se reflete nos conteúdos cosmológicos e doutrinários do grupo que pertence, em grande parte, a classes medianas, em que essa “doutrina” tem sido bem aceita¹⁷³.

Muitos *hinos* fazem referência, em seus versos, sobre seres de variados universos simbólicos como, por exemplo, a Umbanda. Outras influências, menos comuns, são, entretanto, encontradas em alguns *hinários*. É o caso de um *hino* de Alex Polari¹⁷⁴, por exemplo:

ALIANÇA

Oxalá, Shiva e Juramidam
Nesta noite vão se reunir
Para firmar esta aliança
Eterna para os tempos que hão de vir.

Eu sinto o perfume dessa flor
Jesus Cristo é meu Mestre ensinador
O Oriente veio ao Ocidente
E foi onde tudo se encontrou.

Eu cumprimento aos Budas e Orixás
E à glória de todos eles adoro
No Himalaia, nos Andes, na Floresta
Se escuta o retumbar de mil tambores.

¹⁷² SOARES, 1990.

¹⁷³ MACRAE, 2000.

¹⁷⁴ Não tive acesso ao *hino* senão por um trabalho de MacRae (MACRAE, 2000, p. 72), que se encontra em espanhol. Por isso, a versão que apresento aqui, feita por mim, pode não ser idêntica àquela original. Mas creio que ela sirva para fins de demonstração.

Oxalá, Shiva, Juramidam
São João foi quem me revelou
E o Mestre no final dos tempos
No Santo Daime os três unificou.

Como se pode constatar, há um ecletismo que engloba elementos de diferentes “tradições”, mas esses elementos não se anulam uns aos outros. Um santo católico pode ser, ao mesmo tempo, uma entidade da Umbanda, ou um ser do universo cosmológico hinduísta pode ser uma entidade que vive no *astral*. Assim,

Além dessas entidades de origem afro-indígena, ocasionalmente surgem também outras, como Krishna e Buda ou inclusive o espírito Emanuel e o Conde de Saint Germain¹⁷⁵, refletindo os interesses orientalistas ou esotéricos dos daimistas provenientes da cultura “alternativa”. Já os adeptos criados nas tradições do catolicismo popular e erudito podem se reconhecer nas invocações ou citações dos ensinamentos de Frei Damiano, Santa Teresa de Ávila ou San Juan de La Cruz (MACRAE, 2000, p. 71).¹⁷⁶

Eu pude perceber essas interseções em vários momentos do trabalho de campo. Vários poderiam ser os exemplos. Tomemos alguns, pelo menos. A característica “ecletica” da própria Baixinha foi narrada no capítulo 7, em relação à assimilação de algumas práticas, no caso o uso de cristais. Pude presenciar, por vezes, a assimilação de outras práticas, como o *reiki* e aplicações de kambô. A prática do *reiki*, em que as pessoas se deitavam, e outras “enviavam” ondas energéticas para elas, com o objetivo de curar enfermidades e aliviar dores, foi vista algumas vezes. Em Caeté, por exemplo, vi a própria Baixinha participando de uma dessas “sessões”.

O *kambô* (ou *kampo*) é uma substância retirada da rã *Phyllomedusa bicolor*. Segundo se acredita, ela seria vascularizadora, melhorando a circulação sanguínea. Mas o efeito principal atribuído a ela é como um potencializador do sistema imunológico. Uma pessoa me disse usar o kambô para o aumento da potência sexual, devido à sua característica vascularizadora, ao afirmar: “Depois de tomar o kambô, até uns quinze dias depois, você sente seu pênis mais rígido na hora de ter relações”. A substância é aplicada através de uma varinha, por meio da cauterização de pequenos pontos na pele, que geralmente se aplica nos braços, em homens, e nas pernas, nas mulheres. São raros os relatos de mortes causadas por ela.

Em uma dessas vezes, o ritual se deu na pausa de um *hinário*. O oficiante, seguido pelo homem que receberia a substância, um “turista” israelense e eu, nos dirigimos a uma bela cachoeira. Lá, o oficiante procedeu ao ritual, que durou cerca de trinta e cinco minutos.

¹⁷⁵ Em Nova Friburgo há, inclusive, uma terceira *igreja* do Santo Daime que leva o nome de Saint Germain.

¹⁷⁶ Traduzido pelo autor.

Vestido com a *farda* do Santo Daime, o homem executou em voz alta algumas canções na língua indígena tuxá, e fez invocações a seres sobrenaturais. Após isso, jogou fumaça de tabaco sobre o “cliente” e lhe aplicou o kambô.

Após a execução do ritual, o oficiante me deu algumas explicações, a partir de algumas perguntas que fiz. Segundo essas explicações, ele aprendeu esse ritual com xamãs indígenas de diferentes etnias, principalmente os Tuxá, que o ensinaram as canções e invocações. Ele afirmou ter vivido numa aldeia tuxá por alguns meses, e ter tomado o kambô muitas vezes. Disse ainda ter viajado por vários estados e por alguns países sul-americanos, divulgando a técnica. Além disso, ele disse trabalhar com aromaterapia, cromoterapia, *shiatsu*, entre outras práticas terapêuticas. Para fazer a aplicação, ele cobrou cinquenta reais, que foram pagos antes de descermos até a cachoeira. Ele disse devolver uma parte do dinheiro aos Tuxá, em respeito à propriedade intelectual. Este tipo de ritual é realizado com o objetivo de prevenir doenças, e tem o poder de levar, para dentro dos rituais do grupo estudado, elementos de outras "tradições" culturais.

Antes do ritual, o homem que recebeu o kambô havia me falado de suas expectativas, e me explicou que ao tomar o kambô, a pessoa “*vira o sapo*”. Eu pude perceber o que ele quis dizer, quando acompanhei os efeitos que o veneno provoca. Ao ser intoxicada, a pessoa fica inchada e tem necessidade imediata de vomitar e defecar, além de perder um pouco as forças. Ficando na posição de cócoras, defecando e vomitando, a pessoa se faz, realmente, parecer um sapo. Este pode ser visto como um ritual de passagem, em que a pessoa se desloca do grupo, entra num estado liminar, que pode ser identificado ao momento em que ela “vira sapo”, e volta a ser homem, detendo um novo *status*. A experiência, concretizada através de uma quase transformação, é muito dolorosa e penosa, o que garante à pessoa que passou por ela um reconhecimento de coragem e perseverança, sendo reagregada como um verdadeiro “guerreiro” que volta da batalha.

Esse tipo de fato indica o que alguns informantes me disseram: ser comum que se leve informações e elementos de outras religiões para dentro das práticas do grupo. Uma jovem me afirmou, categoricamente: “*A Flor da Montanha é um centro livre, aberto a qualquer manifestação religiosa.*” Ela citou o exemplo de uma pessoa que está levando conhecimentos ligados a Krishna para o espaço da *igreja*, e disse que esse tipo de coisa é normal, aceitável e desejável. Várias outras pessoas me disseram coisas semelhantes, e muitas foram as vezes que eu ouvi frases como “*nenhuma religião é errada. Toda forma de religiosidade tem sua verdade. O erro está na forma como algumas delas fazem*”. Esse último comentário está

diretamente relacionado ao discurso sobre a autenticidade, com o ritual do grupo sendo visto como aquele em que se tem a experiência autêntica.

Em uma entrevista, quando falávamos sobre a *miração*, um informante confirmou esse ecletismo:

Eu: Ela [a miração] se daria só no Daime?

Ra: No Daime, a gente define como “miração”. Há denominações diferentes. Cada [corrente] espiritualista dá uma denominação diferente a fenômenos similares, “né”? Essa doutrina é espiritualista e reencarnacionista, e faz uso de um alterador da consciência, “né”? É uma característica xamânica. [...] E é uma doutrina cristã, “né”?

Eu: Hum.

Ra: Tem todo aquele arcabouço... evangélico. As máximas do Cristo, “né”? [...] A Bíblia. [...] Eu creio que a realidade é uma só. Como a realidade é uma só, você pode ser budista. Mas Cristo, o mestre Yeshua, e os hinos provam, “né”? O que mais se fala aqui é de Jesus, da Virgem Mãe.

[...]

Ra: [...] Hierarquias espirituais. A consciência crística é universal. [...]. Não é essa coisa dogmática, como foi estabelecida pela Igreja Católica. “Né”?

Posso afirmar que o núcleo da Flor da Montanha preza e pratica um ecletismo espiritualista. Talvez isso esteja diretamente ligado à origem sociocultural de seus filiados. Sendo a maioria deles proveniente das classes médias urbanas, tendo sido influenciados diretamente pela contracultura e tendo estado imbuídos dessa “*nova consciência religiosa*”, apontada por Luis Eduardo Soares¹⁷⁷, o grupo tem como marca esta tendência à aceitação e assimilação de elementos novos, adaptando a “doutrina” do Mestre Irineu e do Padrinho Sebastião de acordo com os elementos que chegam à *igreja* e de acordo com as experiências pelas quais os adeptos vão passando.



I

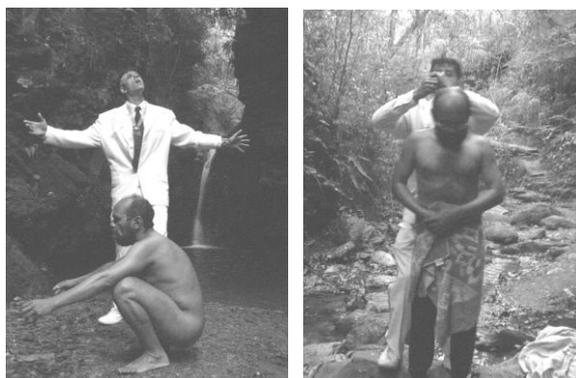


II



III

¹⁷⁷ SOARES, 1990.



IV

V

Fig. 11 – Cinco momentos da aplicação do kambô: I. O “xamã”, *fardado*, prepara a poção de kambô. II. Ele invoca espíritos protetores da cosmologia tuxá; III. O oficiante aplica a substância no “paciente”; IV. O homem “vira o sapo”; V. Ele volta fortalecido após a experiência. *Fotos do autor*.¹⁷⁸

9

RITUAIS PRINCIPAIS NA FLOR DA MONTANHA

[...] a prática ritual dá existência social ao mundo cósmico-espiritual, relacionado com o sistema ideológico que tem como ideia principal o "Império Juramidam" e que, durante a performance ritual, é intensamente vivido. (LA ROCQUE COUTO, 2009, p. 399).

Neste capítulo, farei uma descrição dos principais rituais realizados na *igreja* Flor da Montanha. Procuo, aqui, mostrar como esses rituais são organizados e levados a cabo, considerando a ideia de *set* e *setting*¹⁷⁹. O *set* pode ser definido “*como preparação individual, a estrutura pessoal ou humor do participante do ritual*”, e o *setting* pode ser definido “*como estrutura social, a relação emocional entre os participantes e a estrutura cultural, a realidade compartilhada*”¹⁸⁰. Em se tratando de um trabalho antropológico, devo focalizar o *setting* cultural e social. Assim, vejo a importância de se reconstruir as principais fases desses

¹⁷⁸ As fotos foram reproduzidas com autorização.

¹⁷⁹ Conforme indicado no capítulo 5.

¹⁸⁰ BALZER, 2009, p. 523.

rituais, mostrando a participação das pessoas, a organização do espaço e suas características, o contexto em que são desempenhadas as *performances*, entre outros fatores de relevo, como a música, os odores, as falas dos dirigentes.

Os símbolos são vistos aqui, da mesma forma que em Turner, como capazes de unir fatos sociais e morais a fatos fisiológicos, levando a uma unidade das ordens orgânica e sociomoral.¹⁸¹ Segundo o próprio, Turner:

No processo ritual poderosas energias e emoções ligadas à fisiologia humana, [...] são despojadas da qualidade anti-social e agregadas aos componentes da ordem normativa [...] e tornando desejável o “obrigatório” de Durkheim. Os símbolos são tanto os resultados quanto os instigadores desse processo, e englobam sua propriedade. (TURNER, 1974[1969], p. 71).

Também me apoio em Barth¹⁸², para quem o ritual é um tipo de comunicação, podendo o conhecimento não ser codificado como discurso, sendo **experiência vivida**. Somo a isso o fato de que o símbolo pode não **traduzir** a experiência, mas ser **incorporado** como um símbolo pessoal¹⁸³. Ele não deve comunicar a experiência, mas localizá-la. Isso porque o símbolo sem a experiência que o acompanha é um signo vazio. Essa concepção também está em consonância com a ideia de Tambiah¹⁸⁴ de que os rituais, apesar de prescritos, sempre têm abertura para os significados contextuais.

Assim, veremos que nos rituais da *igreja*, uma relação especial é estabelecida, através de vários meios, como as canções, o *bailado*, os instrumentos, o próprio *daime*, na sensibilização dos sentidos, e em cujo ensejo os adeptos são transferidos para outras dimensões de significação, de espaço e de tempo. O ritual é instaurado, desta forma, como uma experiência. E os símbolos são apreendidos, de forma individual, através das *mirações*, das falas dos dirigentes e, principalmente, através dos *hinos*. A normativa, a estrutura hierárquica, as prescrições dos dirigentes e as funções dos *fiscais* têm, assim, papel central na configuração da experiência e na sua “autenticação”.

Baseado nessas ideias, passo a elencar os principais rituais que ocorrem na *igreja*, relacionando-os aos seus símbolos. Eles são:

¹⁸¹ TURNER, 1974[1969].

¹⁸² BARTH, 1975.

¹⁸³ “*Personal symbol*”, OBEYESEKERE, 1984.

¹⁸⁴ TAMBIAH, 1985.

Os *hinários*, considerados festejos em dias comemorativos de santos e padrinhos, que seguem um calendário. Durante essas celebrações são entoados *hinos*, que são elementos centrais da doutrina. Podem ser utilizados instrumentos musicais e é executado o *bailado*¹⁸⁵.

A *concentração*, realizada em silêncio, voltada ao desenvolvimento espiritual. Busca-se meditar e direcionar o pensamento para o encontro com o “Eu Interior”. Podem ser lidos evangelhos e outros textos, e cantados hinos.

Os *trabalhos* de cura, conhecidos na *igreja*, como *mensageiros da cura*, sessões em que são feitas orações e alguns *hinos* são cantados. Há concentrações para a cura de pessoas enfermas e pode haver possessão.

As *giras*, que são rituais de Umbanda, geralmente realizado à noite¹⁸⁶. Nelas, há muitas *atuações* e são oferecidas *consultas* e *passes* com os *caboclos* e os *preto-velhos*. As canções são os *pontos*¹⁸⁷ cantados, que remetem às entidades, como *orixás* e seres espirituais da natureza. O *daime* é servido, mas é tomado facultativamente.

Outros rituais são a *missa* e o *feitio*. A *missa* é um ritual realizado em memória dos mortos. Na ocasião, são cantados dez hinos do Mestre Irineu, que não são bailados nem acompanhados de instrumentos musicais. É comum haver *missa* no dia de finados. O *feitio* é o ritual de preparação do *daime*.

SET

No grupo pesquisado, como já está claro, os rituais giram em torno de uma bebida, considerada sagrada. Para utilizá-la, o adepto deve estar atento a várias prescrições, que devem ser respeitadas antes e depois dos rituais. A fim de que o corpo esteja “limpo” para receber a bebida sagrada, pede-se a todos que evitem o consumo de carne, de bebidas alcoólicas e tabaco nos três dias anteriores e posteriores ao ritual. Da mesma forma, pede-se que evitem as relações sexuais pelo mesmo período.¹⁸⁸

¹⁸⁵ O *bailado* consiste em passos para a direita e para a esquerda, às vezes uma meia volta, outras uma inclinação para um lado e para o outro, tudo no ritmo dos *hinos*.

¹⁸⁶ A tendência de realizar as *giras* durante a noite e a madrugada tem sido afetada por dois motivos: o fato de muitos frequentadores serem de outras cidades e os assaltos que vêm ocorrendo na estrada e nas redondezas da *igreja*.

¹⁸⁷ Termo utilizado em referência às canções rituais da Umbanda.

¹⁸⁸ Tive a oportunidade de presenciar, por inúmeras vezes, pessoas fumando. Muitas vezes também observei que algumas delas preferiam usar o rapé, em substituição ao fumo. Sobre as relações sexuais, pude ouvir conversas de jovens sobre paqueras, namoros e experiências sexuais durante o período dos rituais. Um homem chegou a me explicar algumas dificuldades que surgem, como o início de uma nova paixão, e a dificuldade de manter a prescrição. Fiquei sabendo, também, de pessoas que fazem uso de drogas ilícitas durante os rituais.

Outros comportamentos são desejáveis, e pude ver como muitas pessoas tentam levá-los à risca, como: falar somente o necessário, manter a paz de espírito, ficar em silêncio, concentrar-se em si mesmo, não participar de festas "mundanas", não ficar assistindo televisão em demasia, não discutir com outras pessoas, agir com cautela, pensar antes de se pronunciar, entre outros.

Desta maneira, o adepto chega ao ritual pronto para enfrentar seus próprios problemas, tentando exorcizá-los. Voltado para si mesmo, embarca numa viagem para o autoconhecimento, empregando a *força* do *daime* em prol de saná-los. É assim que, durante os *insights*, ele vê solucionados alguns de seus problemas e resolvidas algumas de suas questões existenciais. Bailando, “*cada um no seu quadrado*”, ou no silêncio da *concentração*, o daimista emprega a capacidade visionária do *daime* e a alia à calma, à serenidade, à paz de espírito, à sensação de união com o divino, passando por uma experiência que persiste em sua memória por muito tempo.

SETTING

O *setting* se refere a toda a preparação do ritual, contexto em que é realizado, aos fatores sociais e relacionais. As *performances* têm a sua lógica estabelecida nele, e são dirigidas para uma adequação aos comportamentos "autênticos". Assim, a "*fachada*"¹⁸⁹ exibida pelos participantes condiz com o papel em que estão empregados no momento. Um dirigente manda, outros obedecem. Aquele fala, esses ouvem. Uns tocam instrumentos, outros cantam e dançam. Assim, toda uma *performance* é estabelecida, e toda uma experiência coletiva é realizada, porém baseada em alterações da consciência de cada um. Aqui, descrevo a execução de alguns dos rituais.

9.1. Os *hinários*

Na definição de Vera Fróes, “*um hinário é o conjunto de hinos – versos, musicados simples – recebidos por uma pessoa através de captação divina, é a linguagem de comunicação com o astral, onde estão todos os seres divinos*”¹⁹⁰. Além do conjunto de *hinos* de uma pessoa, o *hinário* é o ritual em que esses *hinos* são executados. Geralmente, o *hinário* é realizado na data de aniversário do seu dono, ou em outra festividade. Neste caso, os dirigentes escolhem

¹⁸⁹ GOFFMAN, 1975.

¹⁹⁰ FERNANDES, 1986, p. 25.

qual deles será cantado. Os *hinários* costumam ser rituais mais ou menos longos, podendo durar muitas horas.

Ao se chegar ao templo, costuma-se ir à recepção. Ali, é preenchida uma ficha, em caso de ser a primeira vez que se vai a um *trabalho*. Pede-se uma contribuição em dinheiro, que é entregue ao responsável pela recepção no dia. Com ele ou ela, pode-se comprar o caderno de *hinos*, que também é chamado de *hinário*. Eles podem custar de R\$ 10 a R\$ 15.

ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO

Da mesma forma que em outros rituais, grande parte das pessoas ajuda na arrumação do *salão* para os *hinários*. O chão é varrido, os banheiros são limpos, papel higiênico é colocado para uso, os copos e os filtros são lavados, água é colocada nesses filtros, flores são postas nos jarros da *mesa*, bancos e cadeiras são colocados para as pessoas se sentarem. Todas as tarefas são divididas: os mais antigos no grupo dando as ordens aos mais novos, o que já inclui na experiência o conhecimento da divisão hierárquica.

Para o *bailado*, os homens e as mulheres são separados em fileiras, em lados específicos, formando um hexágono, ou estrela de Davi, como foi descrito no capítulo 8¹⁹¹. As mulheres casadas ficam do lado oposto ao dos homens casados; os homens solteiros e rapazes ficam do lado oposto ao das mulheres solteiras e moças; os meninos ficam do lado oposto ao das meninas. Homens ficam à direita, mulheres à esquerda. Nas fileiras, as pessoas ficam umas do lado das outras, em ordem de antiguidade como *fardados*, começando pelo mais alto e terminando pelo mais baixo em estatura. Após os *fardados*, vêm os *não-fardados*, também respeitando a ordem de altura. No momento em que o *chá* é servido, são organizadas filas separadas. Os homens o tomam na janela da direita; as mulheres, na da esquerda. Na *mesa*, ficam figuras centrais, como a Baixinha e alguns dirigentes. Nas vezes em que a Baixinha estava presente aos *hinários*, ela permaneceu sentada diante da mesa redonda, parecendo prestar atenção a todos à sua volta.

Todas essas divisões espaciais se refletem na divisão entre os sexos, com suas atribuições, e a divisão hierárquica, além, é claro, da distinção entre quem é "de dentro" e quem é "de fora", entre quem já passou pela iniciação, e está no caminho do conhecimento "autêntico", e quem ainda não está.

¹⁹¹ Fui a *hinários*, em outra *igreja*, em que a distribuição se dava em quadrado ou retângulo, mas na Flor da Montanha, esta sempre foi a organização, com exceção do *hinário* que vi durante a realização do *feitio*, na própria *casa do feitio*.

O BAILADO

No momento do *bailado*, as pessoas parecem concentradas em si mesmas, mas há grande preocupação com a organização das fileiras, e muitas prestam atenção se as outras estão se dedicando, com firmeza, ao objetivo principal, que é a “batalha” do *astral*. A maioria dos *fardados* sabe os *hinos* de cor, mas alguns acompanham-nos através dos cadernos de *hinários*. Outras, principalmente visitantes, podem acompanhar os *hinos* só ouvindo-os. Geralmente, os *hinários* são cantados com acompanhamento de instrumentos diversos. Os mais comuns são os violões, as flautas, os tambores, as sanfonas e os já comentados maracás.

Os movimentos no *bailado* são harmoniosos, e qualquer quebra nessa harmonia – como pessoas que saem e se sentam, ou vão para fora – deve ser superada rapidamente, com o rearranjo harmonioso da distribuição das pessoas nas fileiras. Para isso, servem os *fiscais*, que ficam atentos a qualquer movimento, realocando as pessoas nas fileiras, e ajudando a quem precisa.

Os movimentos para lá e para cá dão a impressão de uma onda. E as pessoas parecem fazer parte dessa mesma onda, em movimento ritmado. Muitas delas descrevem esta sensação como a *corrente*, que comentei em outro capítulo, podendo até mesmo vê-la, através da *miração*. Em todos os *hinários* em que participei, fui realocado diversas vezes por vários *fiscais*, que se revezam nos rituais. O intuito é sempre o de manter a ordem das fileiras e não quebrar a “onda de energia”, que deve fluir sem empecilhos. Uma vez, um *fiscal* me confundiu com um *fardado*, e me obrigou a *bailar*, em um momento em que eu me sentei para descansar. Ele disse a mim que era dever dos *fardados* cantar e *bailar*, e que eu não podia deixar de cumprir com a minha obrigação.

Os *hinos* dão o ritmo ao *bailado* e o caminho para as visões. Cantando-os, sob efeito do *chá*, os adeptos “trabalham” com a *miração* e a *força*. Ao abandonar o local e a execução dos *hinos*, corre-se o risco de ter visões sufocantes, como ocorreu comigo. Uma das regras básicas é não sair da *igreja* após tomar o chá, permanecendo no espaço em que eles são executados. Essa é uma forma de manter as visões em um caminho seguro, fazendo com que elas permaneçam no contexto da cosmologia enunciada pelos *hinos*, e de seus personagens (Jesus, Maria, santos, seres da floresta e entidades de Umbanda).

É comum as pessoas se retirarem, temporariamente, para ir ao banheiro, darem uma volta e tomar um pouco de ar. O local preferido pela maioria das pessoas é o *cruzeiro*, onde se

dirigem e fazem pedidos e orações. Às vezes é para lá que os *fiscais* levam as pessoas que se sentem mal, ou que se alteram, atrapalhando a *corrente*.¹⁹²

ORDEM DO RITUAL

A ordem se dá de forma semelhante à de outros rituais. Assim, as pessoas entram no templo, são convidadas a tomar o *daime*, e são alocadas nas fileiras. O ritual é aberto com a execução de alguns *hinos* que falam da bebida. Após isso, são feitas algumas orações.

No meio do *hinário*, geralmente, há uma pausa que dura cerca de uma hora. Nesse momento, é possível sair da *igreja*, caminhar um pouco, conversar com outras pessoas, comer, ir ao banheiro, entre outras coisas. Costuma-se pedir para que homens e mulheres sigam mantendo certo afastamento, sem conversas prolongadas e sem uns se mesclarem aos espaços destinados aos outros.

Durante o ritual, há algumas paradas, em que podem ser feitas algumas recomendações pelos dirigentes, e serem dadas saudações, como “*Viva os companheiros, viva os visitantes, viva nossa casa, viva nossa irmandade, viva o Padrinho Sebastião, viva nosso senhor Jesus Cristo, viva os aniversariantes, viva os visitantes!*”, todas seguidas de gritos de “*Viva!*”.

O *trabalho* é encerrado com três Pais-nosso, três Ave-Marias e um Salve-Rainha. A pessoa responsável pelo ritual diz:

Em nome de Deus Pai, da Virgem Soberana Mãe, do Patriarca São José, do nosso Mestre-Império Juramidam e de todos os seres divinos da Corte Celestial, está encerrado o nosso trabalho de hoje. Meus irmãos e minhas irmãs, louvado seja Deus nas alturas.

As outras pessoas dizem:

Para sempre seja louvado, nossa Mãe Maria Santíssima sobre toda a humanidade.

¹⁹² Cf. tópicos sobre o *terreiro* e o *cruzeiro*, no capítulo 8.



I



II

Fig. 12 – Momentos do Hinário da Baixinha em Caeté, MG: I. O *bailado*; II. Baixinha (sentada à esquerda) e o anfitrião, Pierre (à direita), durante uma fala. *Fotos do autor*.

9.2. As concentrações

A *concentração* consiste em ficar em silêncio e se concentrar em aspectos considerados importantes, como a cura, o pensamento positivo, a ajuda a espíritos que necessitam de luz, etc. Pode-se, também, concentrar no próprio desenvolvimento espiritual ou na própria saúde. Neste ritual, as pessoas ficam sentadas e em silêncio.

O ritual é aberto com *hinos*. Um deles, cujo fragmento segue abaixo, convida as pessoas a tomarem o *daime*:

Olha o chá da verdade
Feito com muito amor
É o Santo Daime
Da floresta é professor

Vamos tomar Daime
Sem medo de aprender
Coragem meu irmão
Para não se arrepender

Após a execução de alguns *hinos*, e depois de servido o *daime*, o responsável pela *concentração* dá algumas instruções. Elas costumam estar direcionadas, especialmente, aos visitantes. É lida, então, a Consagração do Aposento, que é uma espécie de carta que abre o ritual. Segundo pude apreender das falas dos adeptos, a leitura deste documento, marca a abertura da *concentração*, ou abre este *trabalho*, deixando-o nesta condição até que ele seja

fechado. Após as instruções e a leitura da Consagração do Aposento, as luzes são apagadas e se dá início à chamada *concentração*.

Durante o tempo em que as pessoas se concentraram, o dirigente profere três vezes, em voz baixa e lentamente, a palavra "*concentração*". Isto é feito no início, no meio e no fim do período. Algumas vezes, o dirigente pode falar outras coisas, como, por exemplo, para que se atente para as armadilhas da mente. Em certa ocasião, houve um longo "sermão" sobre os ruídos que vinham sendo feitos durante estes rituais. O dirigente, então, chamou atenção para que se respeitasse o silêncio e se dedicasse à concentração.

Foram algumas instruções de dirigentes, observadas por mim durante *concentrações*: Permanecer em silêncio; Manter a postura ereta e uma boa respiração; Manter os olhos fechados e prestar atenção em si mesmo; Pensar sempre positivo; Não atrapalhar a concentração dos outros; "*Só levantar em último caso, e só se não tiver jeito*" (referindo-se à "limpeza", ou seja, diarreia e vômito). Em uma ocasião, foi dito pelo dirigente: "*Não tem que ficar abrindo o olho 'pra' olhar nada. Que já tem gente aqui de olho aberto, prestando atenção em tudo*". Em outra ocasião, ouvi ele dizer o seguinte: "*O trabalho é cada um, mas também é a corrente. Então, se a gente não estiver com o mesmo objetivo e com o mesmo pensamento, a nave não vai subir*".

ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO

Como na *concentração* não se fica de pé, com exceção dos fiscais responsáveis do dia, são colocadas cadeiras para que as pessoas possam se sentar. A distribuição das pessoas nas cadeiras ocorre de maneira semelhante à que se dá nas fileiras em outros rituais, em que há *bailado*: há divisões baseadas em sexo, idade (casados/solteiros) e entre filiados e visitantes (*fardados/não-fardados*).

São mantidas acesas algumas velas, em torno da *mesa*. Também no *cruzeiro*, na parte exterior do templo, velas são mantidas acesas. Quando se apagam, elas são imediatamente substituídas. Foi numa dessas ocasiões que ajudei a manter as velas do *cruzeiro* acesas. O fato está ligado à ideia do *cruzeiro* como passagem entre os polos sagrado e profano, como foi dito anteriormente, e iluminá-lo ajuda a guiar os espíritos no caminho da luz.

ENCERRAMENTO

Com o fim da *concentração*, as luzes são acesas e são cantados alguns *hinos*. São feitas então algumas orações para encerramento do ritual. São rezados três Pais-nosso e três Ave-Marias, cada um finalizado pelas palavras: “*Amém, Jesus, Maria e José*”. A última oração é a prece de Cáritas (ver anexo).

Após as orações, podem ser dados alguns avisos. Em uma oportunidade, os avisos foram voltados exclusivamente para chamar atenção das pessoas sobre a necessidade de se respeitar o horário do ritual. Foi enfatizado, que não se deve, em hipótese alguma, entrar ou sair após a leitura da Consagração do Aposento, até que se feche o ritual. Na ocasião, uma das dirigentes disse: “*Quando a cirurgia começa, o corpo já está aberto*”. O fato denota o respeito que se deve ter às regras de entrada e saída entre as esferas sagrada e profana, e o "perigo" do período liminar.¹⁹³

É comum ver as pessoas com semblantes tranquilos ao saírem de uma *concentração*. Mas, apesar da serenidade e da calma, muitas saem entusiasmadas com o resultado do *trabalho*. Vi este comportamento em várias pessoas, em ocasiões diversas. Também é comum que algumas delas fiquem do lado de fora (*terreiro*), contemplando o céu, em silêncio ou conversando em voz baixa.

COMPORTAMENTOS

Durante este ritual, nem todas as pessoas respeitam as regras. Talvez por isso, eu tenha percebido que os dirigentes vinham falando com mais rigor sobre as normas da *concentração*. Houve *concentrações* em que observei pessoas levantando, saindo e voltando, andando e fazendo outras coisas. Sempre houve, porém, bastante silêncio por parte da maioria das pessoas, que evita fazer ruídos. Algumas até saem do templo, porém mantendo silêncio.

Nas *concentrações* também é comum que algumas pessoas vomitem. Algumas saem para vomitar, outras vomitam pelas janelas do templo. Apesar de haver alguns vômitos bastante ruidosos, isso não é considerado ruim, já que a concepção geral é a de que o *daime* esteja promovendo uma “limpeza” na pessoa, sendo representativo de uma experiência "autêntica".

A ação dos *fiscais* também é intensa neste tipo de ritual. Em todas as *concentrações* em que estive, diversas pessoas foram realocadas nas cadeiras. Eu mesmo sempre fui colocado em lugares diferentes, por muitas vezes. Em uma *concentração*, observei que fui colocado, estrategicamente, no campo de visão de vários *fiscais*, que procuravam perceber se eu

¹⁹³ VAN GENNEP, 1978[1909].

interferia de algum modo na concentração. A preocupação em controlar a distribuição e pedir que a pessoa se concentre, está relacionada à tentativa de manter a fluidez da *corrente*. No momento central, entretanto, em que as luzes permanecem apagadas e se faz silêncio, não observei essas trocas de lugar.

9.3. Os *mensageiros da cura*

Neste tipo de *sessão de cura*, são executados *hinos* e feitas orações dirigidas a pessoas que se encontram doentes. Logo ao entrarem no templo, as pessoas se dirigem às janelas em que o *daime* é servido. Como em outros *trabalhos*, os homens permanecem do lado direito e as mulheres, do lado esquerdo. Depois de tomarem a bebida, as pessoas se dirigem a lugares determinados pelos *fiscais*, em cadeiras colocadas ao redor da *mesa*. A organização das pessoas segue o mesmo padrão da *concentração*. A ordem dos *fardados*, a idade, o estado civil e a altura corporal são bases para a organização nas fileiras de cadeiras.

No decorrer da sessão, algumas pessoas podem apresentar sinais de incorporação, enquanto outras podem chorar ou só cantar de olhos fechados. Vez por outra, o responsável pela sessão pára para proferir algumas palavras e volta a “puxar” outros *hinos*. O dirigente pode estar incorporado ao falar, geralmente por *caboclo*. Ele também indica os momentos em que se toma o *chá*.

As luzes são mantidas acesas, mas pede-se silêncio, que é controlado pelos *fiscais*. Costuma-se colocar o nome de pessoas doentes na *mesa*, para que sejam lidos. Há momentos em que se lê o nome dessas pessoas, duas vezes cada, para que seja feita a *concentração* a fim de curá-las. Os rituais de cura são momentos em que o grupo todo se volta para o objetivo específico de curar um doente. Neles, as pessoas mentalizam um campo de energia, que é enviado ao “paciente”, que pode ou não estar presente. O objetivo é estabelecer uma *corrente* em prol dessas pessoas enfermas. O ritual serve também aos que morreram há pouco tempo, ajudando-os no caminho até o *astral*.

9.4. As *giras* de Umbanda

Esses rituais são estruturados de forma mais simples que nos *hinários*, por exemplo. As pessoas ficam descalças e a *farda* não é tão complexa como a que é utilizada nos *trabalhos* de Daime, consistindo de um traje branco, com poucos acessórios. Ao visitante, sempre se recomenda evitar as cores vermelho e preto, pois, como já foi dito, têm relação com energias

ligadas à Quimbanda, tipo de *trabalho* em que a ambiguidade predomina, e pode ser objetivado tanto o bem quanto o mal. A maior parte das canções é de *pontos* de Umbanda, mas também podem ser cantados *hinos*, e o acompanhamento se dá, principalmente, pelos atabaques. As *giras* podem ser realizadas no *terreiro* ou dentro do templo. Durante os rituais são dados *passes* e receitas para curar males de todos os tipos. As *consultas* com as entidades incorporadas pelos médiuns são a forma em que a *caridade* se revela. Como já foi dito, as *giras* atraem muitas pessoas de outras cidades, principalmente do Rio de Janeiro. Cheguei a ver mais de 70 assinaturas no livro de presença, em um desses *trabalhos*.

ORGANIZAÇÃO E FASES

Nas *giras*, a organização das pessoas segue um padrão em certo ponto semelhante ao dos outros rituais do Santo Daime. Como me explicou uma mulher, na primeira *gira* a que fui, “*os homens do lado direito, é só ficar na fila de trás, porque a fila da frente é a do pessoal que já usa uniforme*”. Ou seja, basicamente o mesmo padrão dos outros rituais.

Pedi à mesma mulher que me falasse sobre o ritual. Ela disse que o *daime* é servido só uma vez. E explicou a ordem em que as entidades “*desceriam*”: 1) *Caboclos* (espíritos indígenas); 2) *Exus* e *Pomba-giras* / *Povo da Rua* (espíritos de pessoas boêmias, “*mulheres de vida fácil*”, espíritos menos “*puros*” e menos “*evoluídos*”); 3) *Boiadeiros* (entidades de origem rural); 4) *Preto-Velhos* (espíritos de antigos escravos e povos africanos); 5) *Povo d’Água* (*Iabás*¹⁹⁴, *Nanã* e *Iansã*, seres ligados à natureza aquática); 6) *Crianças* (espíritos “*puros*” de crianças falecidas). Pelo que pude perceber em todos as *giras* que acompanhei, este é o padrão de “*chegada*” das entidades, e o padrão das fases desse tipo de ritual.

Ele começa com algumas orações, a execução de alguns *hinos* e o “*despacho*” do *daime*. Após isso, começam a ser executados os *pontos*, que chamam as entidades na ordem que foi apresentada, e é aqui reproduzida.

Caboclos

Nesta fase, as pessoas ficam nas fileiras, à espera de receber *passes* dos *caboclos*. Nota-se, sempre, a presença de *fiscais*. Ele ou ela vai chamando os interessados em receber os *passes*, indicando qual dos médiuns vão consultar, e vai coordenando as chamadas e reorganizando as

¹⁹⁴ Termo usado para orixás femininos.

fileiras, de modo a que a “*corrente energética não se rompa*”, como ouvi em algumas ocasiões. Uma vez, vi Marcelo Bernardes se referir à atividade intensa de um desses *fiscais de gira*, dizendo: “*Você está parecendo um guarda de trânsito*”.

Os *fiscais* são substituídos por outros no decorrer do ritual. E outras pessoas ajudam, a todo instante, a manter a organização das fileiras, e até mesmo médiuns incorporados podem cumprir este papel.

Eu cheguei a receber *passes* em duas *giras*. Numa delas, na minha vez de receber o *passo*, fui dirigido a um médium, que me recebeu com um cumprimento comum, como “*Boa tarde!*”. A todo instante, ele se referiu a mim como “*vós-micê*”, com exceção de uma vez, em que me chamou de “*bicho*”. Ele perguntou se eu estava feliz, e se estava gostando da *gira*, ao que respondi que sim. Também perguntou se eu já havia estado no ritual de Umbanda. Então, ele prosseguiu com alguns movimentos com as mãos, cumprimentos de ombro e alguns conselhos sobre ambição financeira, saúde e crescimento profissional. Fez alguns movimentos com os ramos de folhas que tinha às mãos, e me deu uma folha de Espada de São Jorge, informando o que deveria fazer com ela. Depois disso, despediu-se com um novo cumprimento de ombros. Reproduzo abaixo a receita:

Receita com a folha de Espada de São Jorge

- *cortar em sete partes;*
- *colocar em copo com água;*
- *descansar por sete dias e escorrer;*
- *no sétimo dia, após o banho, jogar pelas costas só a água, e deixar secar no corpo. Jogar os pedaços na mata.*

Após tempo determinado pelo dirigente, encerra-se o momento dos *caboclos*, com *pontos* que dizem para que “*subam*”. Os *pontos* “*avisam*” às entidades que já é hora de “*subirem*”, e assim é feito com os *caboclos*.

Povo da Rua

Após breve pausa, começa a chegada do *Povo da Rua*. Durante esta fase do ritual, os médiuns são incorporados por *exus* e *pomba-giras*, e há uma “desordem” maior na disposição deles, em relação à fase anterior. Depois de um tempo, são cantados *pontos* que pedem aos *exus* que se retirem. Após a “subida” dessas entidades, pode haver uma pausa, dependendo do tempo de cada fase.

Boiadeiros

Nesta fase, são executados *pontos* específicos para os *boiadeiros*. Em uma ocasião, vi os médiuns se dirigirem à *mesa* e retirarem *guias*¹⁹⁵ brancas. Há incorporações, muitos cânticos e uma espécie de “baile de representação”, uma “coreografia” que representa pessoas sobre cavalos, usando laços ou chicotes imaginários. Após os *pontos* específicos para eles, pede-se que os *boiadeiros* se retirem. Dependendo do tamanho da *gira*, pode haver mais uma pausa nesta fase.

Preto-Velhos

Neste momento são cantados os *pontos* que remetem às entidades espirituais relacionadas a escravos africanos. Vários médiuns se dirigem para o centro, se sentam em banquinhos e recebem, incorporados, as pessoas que queiram consultá-los. Podem ser acesas diversas velas, aos pés dos médiuns, e desenhados alguns sinais com as *pembas*¹⁹⁶. Após certo período, são cantados *pontos* de despedida dos *preto-velhos*, e são invocadas as entidades do *Povo d'Água*. Os médiuns que incorporam os *preto-velhos* recebem de outras pessoas banquinhos para se sentarem, cinzeiros, cachimbos, charutos e *pembas*.

Povo d'Água

Pelo que pude perceber, o chamado “Povo d'Água” está relacionado a Iansã e às *iabás*. Quando essas entidades “descem”, parecem causar bastante comoção em parte dos médiuns.

¹⁹⁵ Colares com cores indicativas de orixás.

¹⁹⁶ *Pemba* é o giz usado para desenhar no chão.

Após certo período, cantam-se *pontos* que pedem para que elas deixem o lugar e, após alguns deles, são convocadas as *crianças*. Esses *pontos* fazem referência principalmente a paisagens ou lugares aquáticos, como cachoeiras, praias e rios. Um dos preferidos, e mais conhecidos fora desses rituais, diz:

Eu vi mamãe Oxum na cachoeira,
Sentada na beira do rio,
Colhendo lírio, lírio, ei,
Colhendo lírio, lírio, ai

Crianças

Na vez das entidades conhecidas como *crianças*, são executadas canções que as convidam a “descer”. As músicas, cantadas e tocadas, podem ser tanto os *pontos* quanto músicas comuns do repertório infantil, como canções de roda e de brincadeiras. Houve ocasiões em que foram distribuídos vários alimentos como bananas, maçãs, ameixas, biscoitos, pipoca. Os médiuns correm de um lado para o outro, brincando e chamando outros médiuns e outras pessoas para brincar. Depois desta fase, costuma haver o encerramento. Foi-me dito algumas vezes que as *crianças* ficavam por último por serem mais “puras” e, por este fato, elas ficavam por mais tempo, e ajudavam na “limpeza” do ambiente e dos médiuns.

ALGUNS DETALHES

São outros detalhes das *giras*: Entre um *ponto* e outro, é feita a saudação às entidades, com palavras específicas para cada grupo delas, e também aplausos. Durante todo o ritual, há pessoas que ajudam os médiuns que fazem movimentos muito bruscos, ou que possam se machucar. Nesses rituais também é permitido às mulheres tocar os atabaques.

Durante as incorporações, médiuns do sexo feminino circulam pelo lado dos homens. Isso se dá com a incorporação de *preto-velhos* e *caboclos* pelas médiuns. Em uma *gira*, no momento do *Povo da Rua*, em que mulheres incorporam *pomba-giras*, uma passou para o lado dos homens, fazendo gestos e movimentos corporais sensualizados. Ela foi empurrada com rapidez para o lado das mulheres, como que para não “desconcentrar”¹⁹⁷ os homens. A circulação é mais livre quando as entidades incorporadas pertencem ao sexo masculino, como *caboclos* e *preto-velhos*. Também é livre a circulação dos médiuns incorporados pelas entidades do final, as *crianças*.

¹⁹⁷ Penso que seja isso, porque houve ocasiões em que esta explicação me foi dada.

Percebi, sempre, certa dedicação dos mais experientes e dos que guardavam os *pontos* e *hinos* com mais facilidade, em incentivar os demais a cantarem. Também notei que os mais afinados ajudavam os menos afinados. Em algumas situações, vi passarem pessoas diante das fileiras, estimulando outras a cantarem e baterem palma. Pude perceber uma rigidez menor na divisão dos lugares das pessoas nas *giras*, em oposição à mesma divisão em outros rituais. Isso se deve ao fato de que os médiuns são incorporados por entidades e, simbolicamente, elas é que circulam nos espaços do ritual.

Todos os fatores precedentes fazem parte da construção da experiência, que difere daquela dos *trabalhos* de Daime. A separação entre os dois tipos de *trabalho* é uma das maneiras de determinar o que é Daime e o que é Umbanda, identificando, inclusive, objetivos diferentes para cada um deles. Enquanto nos *trabalhos* de Umbanda o objetivo está voltado para o desenvolvimento espiritual através da prática da caridade e eliminação do carma, nos *trabalhos* de Daime o objetivo principal é a disciplina para o autoconhecimento. E essa divisão se reflete na própria montagem dos rituais, cuja rigidez é maior no segundo tipo.



I



II



III



IV

Fig. 13 – Momentos de uma *gira* na Flor da Montanha: I. Marcelo Bernardes (mais ao fundo) no comando dos atabaques; II. Médiuns *atuando*; III. Pessoa consulta um médium incorporado por *preto-velho*; IV. O *Preto-velho* dá um *passé*. Fotos do autor.

9.5. O *feitio*

Era Meia-noite
Eu passava num *feitio*
Uma voz me dizia
Não é hora de entrar

O meu Pai me deu
Um pedaço de cipó
A minha Mãe me deu
Uma folha para rezar

Pra fazer os meus trabalhos
Aonde eu estiver
Junto com Maraximbé
(*Hino Um pedaço de cipó*, do
Hinário da Baxinha)

O termo *feitio* é utilizado pelos daimistas em referência a todas as fases de preparação do *daime*. Este processo leva, geralmente, em torno de dez dias. Tudo começa com a coleta da folha e do cipó. O ritual exige um grande empenho em todas as suas fases, o que é possibilitado pela participação de muitas pessoas, que costumam se deslocar de outras

localidades e *igrejas* para realizá-lo. Na maioria das vezes, coloca-se um tópico de divulgação sobre ele na “comunidade” da Flor da Montanha no *Orkut*.

No tempo deste ritual, muitas pessoas costumam ficar hospedadas nas instalações da *igreja*, principalmente na hospedaria da *Mãe d'Água*. Para que possam se acomodar, pede-se uma contribuição em dinheiro ou alimentos. Ela é muito importante, pois é a partir dela que as mulheres preparam os alimentos para todo o período em que é realizado. Mas a maior contribuição é, sem dúvida, o trabalho grupal que é levado a cabo, a fim de garantir a execução de todas as fases do ritual. O "isolamento" das pessoas dá um caráter liminar a esse ritual, que pode ser visto como um extenso ritual de passagem.¹⁹⁸

9.5.1. Características

O *feitio* é considerado pelos adeptos do grupo como um *trabalho* espiritual de muita importância, e de muito prazer. A ele, as pessoas dedicam muito tempo e esforço físico, e se sentem recompensadas ao seu término. Vários preceitos devem ser seguidos, rigorosamente, para que o resultado final seja satisfatório. Para alcançar este objetivo, as pessoas se dedicam a dietas especiais, tentam manter a mente voltada para pensamentos positivos, evitam as atividades sexuais, as bebidas alcoólicas e as drogas, mantêm o silêncio e a dedicação ao trabalho. Dessa forma, os adeptos esperam fazer com que a energia "limpa" flua mais, através de comportamentos mais “puros”. Assim, ouvi frases do tipo “*Quanto menos falar, melhor*”. E um jovem que estava rouco chegou a dizer: “*Pode ser que Deus quer que eu fale menos, me concentre mais*”.

Geralmente, o *feitio* começa durante a fase da Lua Nova, quando os homens coletam o cipó e as mulheres colhem as folhas, para serem usados no cozimento. Após a colheita, espera-se dez dias para que o *jagube* seque. O *feitio* coincide com a Lua Cheia, devido a essa espera. Foi dito, por um informante, que “*o feitio é uma questão de necessidade. Acabou, tem que ter feitio*”.

As plantas são cultivadas em terreno especialmente destinado a elas, conhecido como *reinado*. Algumas vezes, porém, o grupo as encomenda de outras *igrejas*, caso a quantidade que conseguirem for baixa. Após a colheita, as fases do *feitio* são: a *raspagem*, a *bateção*, o preparo da lenha, os cuidados com a fornalha, a colocação da água, o cozimento, o escorrimento, o esfriamento e o engarrafamento. Todas essas etapas são coordenadas a partir

¹⁹⁸ VAN GENNEP, 1978[1909] & TURNER, 1975[1969].

das ordens do responsável pelo *feitio*, que é chamado de *feitor*. Na igreja Flor da Montanha, o *feitor* é conhecido como Armando, que também é uma das pessoas mais antigas e de maior prestígio. Ele é responsável, sobretudo, por controlar o cozimento do *daime*, e deve saber a hora exata de retirá-lo do fogo, a hora de colocar mais lenha, o momento de colocar água, a hora de escorrer o líquido. Um jovem, quando entrevistado durante o *feitio*, falou sobre o *feitor*, demonstrando admiração e respeito pela sua figura, além de vê-lo como um modelo de conduta:

Eu: E qual é a função do feitor? Ele coordena tudo?

Mf: É. Coordena tudo. Tudo. Coordenação a bateção. Mas o principal é olhar as panelas, “pra” não passar o ponto do daime.

Eu: Aí tem que ter uma experiência?

Mf: É. Tem que ter uma experiência, assim, tem que ter experiência mesmo. Porque ele fica olhando ali, o grau que ele vê como que “tá” a panela. Ele vai falando “pro” foguista “pra” ir botando mais lenha ou menos lenha.

Eu: Entendi.

Mf: O cara tem que ficar ligado em tudo. Tem que ficar ligado “pra” bateção, que a bateção tem que acabar no tempo dele pegar o jagube, “pra” botar na panela, botar “pra” cozinhar, se não fica gastando lenha. E, se atrasar uma coisinha, já enrola tudo.

Todo esse trabalho é realizado na *casa do feitio*, já comentada anteriormente. Essa "casa" fica separada, em meio à vegetação, e para chegar a ela, percorre-se um caminho de terra, como um túnel cujo teto é formado pela folhagem densa da vegetação, e se atravessa uma ponte. O local simboliza a liminaridade¹⁹⁹ em que os participantes do *feitio* se encontram, durante o preparo da bebida sagrada.

SEPARAÇÃO ENTRE HOMENS E MULHERES

Durante todo o ritual, homens e mulheres são mantidos separados, e têm atribuições específicas. Os homens ficam, necessariamente, com os trabalhos mais pesados, e as mulheres tomam conta da limpeza das folhas e da cozinha. Entrevistei o *feitor* sobre essa divisão:

Eu: Qual é a divisão dos trabalhos de feitio, para homem e mulher?

A: As mulheres ficam na folha e na cozinha. Os homens tomam conta do resto todo: lenha, bater o jagube, cozinhar, ‘né’?

Ao falar sobre a *casa do feitio*, ele informou:

¹⁹⁹ TURNER, 1975[1969].

A:[...] o único lugar no mundo que mulher não entra, é lá. Entra sim, só autorizada, se tiver autorizada. O único que resta. Acho que só banheiro masculino e a Casa do Feitio. Do mais, as mulheres dominaram, tomaram conta. Eu falo isso 'pra' elas, elas ficam...

Eu: Risos.

A: Elas chiam, mas não adianta, não adianta, a ordem é essa.

Sobre a participação de homens na limpeza das folhas, Armando disse:

A: Só quando há uma necessidade, quando 'tá' atrasado o serviço.

Eu: Ah, 'tá', mas pode acontecer...

A: Às vezes, até raspar, e limpar também o jagube, às vezes as mulheres também se tiver atrasado demais, se tiver sobrando gente, a gente bota também 'pra' limpar. Mas assim: separa. Mulher em sua folha, e o homem com o cipó.

Sobre o trabalho dos homens, ele disse:

A: Então, que o masculino é o lado mais divertido. Elas falam. Que não pára. O tempo todo 'tamos' fazendo coisas. E as mulheres, só aquilo ali.

Eu: Mas tem a ver com o quê? Com o peso? É um trabalho mais pesado?

A: É um trabalho mais pesado, com certeza. Bem mais. Eles 'tão' desde cinco horas da manhã ali, 'ó' [Referindo-se aos trabalhos na casa do feitio]. E vão parar lá 'pras' onze, meio-dia.

Nota-se, através da sua fala, que a separação é bem definida e bem controlada. Entrevistei também a coordenadora da cozinha, durante o *feitio*. Quando lhe perguntei sobre o trabalho das mulheres, e se poderia vê-lo, foi dito o seguinte:

MG: Você convidou alguma moça?

Eu: Não. É restrito, 'né'?

MG: É.

Um dia, porém, observei um rapaz sentado na cozinha, atrás do balcão, local de exclusividade das mulheres. Vi que ele estava cortando alho, e lhe perguntei se aquele não seria um trabalho de mulheres. E ele me explicou: “Essa é minha humilde contribuição. Homem não trabalha na cozinha, mas, se precisar, pode ajudar”.

Essa divisão entre homens e mulheres no *feitio* possibilita marcar, desde este trabalho primordial, toda a divisão que é mantida nos demais rituais. Através dessa separação e da atribuição das tarefas, já são esclarecidos os lugares de cada grupo. Da mesma forma, os adeptos também aprendem o lugar de cada um na hierarquia. Esta é a divisão considerada como “autêntica” pelos daimistas, e é por eles prezada, facilitando a delimitação dos papéis de

homens e mulheres. Como é possível ver através da atitude do jovem que trabalhava na cozinha, esta divisão não é algo intransponível, mas isso não quer dizer que não seja desejável e até exigível.

9.5.2. Etapas do *feitio*

Após a colheita, a *casa do feitio* é preparada para o ritual. Os dirigentes convocam os filiados, dias antes, nos *hinários* e em outros *trabalhos*, definindo a época do *feitio* e pedindo a participação e a colaboração de todos. A preparação consiste na limpeza de toda a *casa do feitio*, com trabalho grupal, e de todas as dependências da *Mãe d'Água*. Após esta preparação, dá-se a limpeza do *jagube* e da *rainha*.

As folhas (*rainha*) passam por um processo minucioso de limpeza, feito pelas mulheres num local especial, destinado a isso. Neste local, que fica na *Mãe d'Água*, elas vão limpando cada uma das folhas, num trabalho que dura dias, em esforço para que nenhum tipo de sujeira permaneça nelas. As folhas passam também por uma lavagem, e depois por um tempo de secagem, em sacos que ficam pendurados no telhado da *casa do feitio*. Segundo informações, em um *feitio* chega-se a limpar cem quilos de folhas.

O trabalho com o cipó (*jagube*) é mais difícil. Além de ser colhido, deve ser cortado em partes iguais e macerado, no processo chamado de *bateção*. Antes, porém, se faz a limpeza, que também é minuciosa e muito trabalhosa. Qualquer impureza deve ser eliminada, qualquer sinal de terra ou de fungos deve ser raspado. São utilizadas escovas e água em baldes, e cada pedaço do cipó é cuidadosamente lavado e raspado.

Toda essa preocupação com a limpeza é tida como essencial para o resultado futuro do *daime* que é produzido. Porque, da mesma forma que os corpos, mentes e comportamentos devem ser "limpos", o grau de limpeza material dos vegetais influencia no seu resultado espiritual.

BATEÇÃO

Para a *bateção*, existe um lugar especial na *casa do feitio*. É um espaço em forma retangular, onde há dez bancos feitos com troncos de madeira, cinco de cada lado. Os homens que vão bater se sentam nesses bancos, e utilizam uma maça para macerar o cipó. Até o final do processo, devem sobrar somente fibras dele. A *bateção* ocorre várias vezes durante um *feitio*, dependendo das indicações do *feitor* e do adiantamento do trabalho das mulheres em

limpar as folhas. Geralmente, há duas *bateções* por dia, uma bem no início da manhã e outra pela tarde. Antes de iniciá-la, são rezados um Pai-Nosso e uma Ave-Maria, seguidos da oração conhecida como *Chave do aposento*, que reproduzo abaixo:

Desejo harmonia, amor, verdade e justiça a todos os meus irmãos, com as forças reunidas das silenciosas vibrações dos nossos pensamentos. Somos fortes, sadios e felizes, formando, assim, um elo de fraternidade universal. Estou satisfeito e em paz com o universo inteiro. E desejo que todos os seres realizem as suas aspirações mais íntimas. Dou graça ao Pai divino por ter estabelecido a harmonia, o amor, a verdade e a justiça entre todos os seus filhos. Que assim seja.

Após estas orações, os presentes cantam *hinos*, que geralmente pertencem ao Cruzeiro do Mestre Irineu. O primeiro deles chama os “irmãos” para o *trabalho*, convidando a todos os que vão bater a tomar o *daime*:

Vamos, meus irmãos
Vamos todos perfilados
Vamos tomar o Santo Daime
Com alegria e com amor

Para curar nossas doenças
Iluminar o nosso espírito
E afirmar a nossa fé

Porque Deus é um
Porque Deus é um
Dentro de cada um

Após tomar a bebida, os homens se sentam e começam a bater, no ritmo dos *hinos* que são executados. Pode haver, no momento da *bateção*, a presença de músicos, e costuma haver um “puxador”, que é quem vai cantando os *hinos* e corrigindo as falhas de quem sai do ritmo. Há *hinos* específicos sobre a *bateção*, como o intitulado *Bate que bate*, pertencente ao Hinário da Baixinha:

Bate, que bate, que bate
Bate, que bate, que bate
Nesta Lua Cheia
Traz a força dos caboclos
Pra junto de nós

Bate, que bate, que bate
Bate, que bate, que bate
Nesta Lua Cheia
Com a sua força
Esse é o Santo Daime
Que vai nos curar

Durante a *bateção*, os homens devem ficar descalços. Além disso, deve-se observar alguns cuidados, como não tocar o cipó com os pés e não saltar por cima dele, sendo necessário dar a volta pelas laterais. Todo o tempo há pessoas que limpam o recinto, para que nenhuma sujeira fique acumulada, comprometendo a “pureza” do local e o fluir das energias. Além disso, preza-se muito pelo ritmo das batidas, em compasso com o dos *hinos*. O canto deve ter força e ritmo. Esse controle é feito pelo “puxador”. Podem ser utilizadas luvas para proteger as mãos, mas muitas pessoas não o fazem. Observei algumas mãos sangrando após *bateções*²⁰⁰ e superado aquela dor para a preparação da bebida sagrada. Observei que esses homens tomam o *daime* inúmeras vezes, já que a bebida pode ser ingerida quantas vezes se quiser durante o *feitio*, desde que com a anuência do responsável por servi-lo. E a noção de *força*²⁰¹ está ligada a esse apelo à ingestão. A *bateção* é encerrada com orações.

COZIMENTO

O cozimento é a parte mais demorada do *feitio*, e dura cerca de cinco dias, ininterruptamente. Para ele, são utilizadas panelas de sessenta litros, que são alocadas sobre o fogo que procede de uma fomalha preparada especialmente para isso. A fomalha contém três bocas, em que são encaixadas três panelas de cada vez. Nas panelas são colocados feixes alternados de cipó macerado e de folhas, e completadas com água. O cozimento dura muitas horas e, ao seu final, são colocadas novas camadas de cipó e de folhas até que se cozinhe novamente. Este processo é repetido duas vezes. Após o preparo, o *daime* é colocado em garrafões e está pronto para o consumo. Dependendo do momento da retirada e da concentração dos componentes, o *daime* é denominado de primeiro, segundo ou terceiro graus.

A brasa da fomalha e os restos de folhas e cipós do cozimento são reutilizados na adubagem do *reinado*. A fomalha recebe cuidados especiais para que não resseque e rache. Por isso, a

²⁰⁰ A *firmeza* é uma categoria que define a perseverança na luta espiritual de cada dia.

²⁰¹ Cf. capítulo 10.

todo momento, quando necessário, alguém coloca massa de argila em volta dos orifícios onde ficam instaladas as painéis de cozimento, visando vedar o calor do fogo.²⁰² Todo o controle do fogo e da lenha é mantido a partir das instruções dadas pelo *feitor*.

ESCORRIMENTO DO *DAIME*

No tempo certo, o *daime* é escorrido, esfriado e engarrafado. O *feitor* deve saber o momento certo de retirá-lo. Segundo Armando, é possível saber quando retirar o cozimento “*pelo tempo, pela espuma, pelo volume, pelo cheiro, pela fumaça*”. No momento em que é escorrido, é cantado o *hino O daime é o daime*, por todos os presentes.

Ao término do processo, o *daime* é depositado em recipientes limpos e secos, que recebem uma vedação para que não fermente. Cada garrafa recebe uma etiqueta, com a inscrição da data, da fase da Lua em que foi produzido e o grau correspondente.

ALGUNS COMPORTAMENTOS

O *feitio* é um momento importante para a doutrinação e para a socialização entre os adeptos, já que se tem mais possibilidade de conversar com outras pessoas, e de ver de perto e conviver com os dirigentes da *igreja*. Pude perceber que esta é uma oportunidade para transmitir às crianças alguns preceitos e regras que estão diretamente ligados à hierarquia do grupo e à organização dos rituais. Por diversas vezes, ouvi frases do tipo: “*Não pode ficar sem camisa*” e “*Só pode ficar quem é obediente*”, dirigidas às crianças que ficavam por perto. Outro fator é a colaboração infantil, que é estimulada. As crianças são conduzidas a participar dos trabalhos, de forma leve, como ao carregar pedaços do cipó e a ajudar em algumas tarefas mais fáceis. Porém, todo o tempo, os adultos informam as crianças sobre a maneira “correta” de fazer as coisas. Foi comum ouvir frases como: “*Não pode jogar o jagube*”, “*Não pode pôr os pés*”. Assim, as crianças vão aprendendo sobre a hierarquia e sobre a obediência, comportamentos que lhes serão exigidos em suas práticas futuras. Durante as fases do *feitio*, as meninas têm acesso livre à *casa do feitio*, podendo entrar e sair, carregar cipó e até raspar, mas não podem bater, como os meninos costumam fazer.

No momento da *bateção*, quando iniciavam os *hinos*, as pessoas que batiam permaneciam de olhos fechados, com a coluna ereta, prestando atenção ao ritmo e tendo muito cuidado com

²⁰² Este reparo segue o mesmo padrão de divisão de tarefas, com base na hierarquia religiosa. A pessoa que faz este serviço é geralmente um jovem, sob as ordens do *feitor*.

o *jagube*, em seu manuseio. Na *bateção*, pode-se entrar e sair, com a condição de que outra pessoa entre no lugar vago. A importância da *corrente* também é evidenciada neste tipo de *trabalho*. Fazer movimentos bruscos, falar em voz alta, fazer ruídos ou cruzar braços e pernas podem comprometê-la. Isso ficou evidente quando fui me despedir de alguns homens e, no momento do aperto de mãos, houve um cruzamento de braços entre um homem e eu e outros dois homens. Rapidamente, um dos homens disse, alarmado e em voz alta: “*Opa! Cruzar não pode*”. E retirou logo o braço, para não “quebrar” a *corrente*.

9.5.3. *Feitio* como rito de passagem

Segundo Turner²⁰³, nos rituais de passagem, durante a fase de liminaridade, o indivíduo é liberado da estrutura, e ingressa na *communitas*, ou seja, numa situação antiestrutural. Como aponta o autor, o indivíduo é entregue à *communitas* e regressa à estrutura revitalizado pela experiência por que passou. Ele é concebida como um relacionamento não-estruturado que se desenvolve entre liminares. E o grupo liminar é uma comunidade de iguais, não havendo uma estrutura hierárquica de posições. Nela se dá uma indefinição estrutural, em que indivíduos e grupos deixam de ocupar uma categoria de classificação compreensível dentro da sociedade. Ela surge nos períodos de liminaridade, e é menos estruturada e mais homogeneizada.

Podemos pensar o *feitio* como um rito de passagem, ao analisarmos o tipo de experiência que os adeptos extraem dele. Assim como na passagem descrita por Turner, no *feitio* forma-se uma espécie de *communitas*, em que todos aqueles participantes do ritual são afastados da situação ordinária, e se encontram em uma situação liminar. Dentro desta liminaridade, eles estão sujeitos a inúmeros perigos, ligados à “delicadeza” de suas condições de *trabalho* e estão, como me foi dito inúmeras vezes, abertos a todo tipo de influência espiritual. Por isso é necessário estar atento aos preceitos que já foram descritos, visando estabelecer a “pureza” necessária tanto para o *trabalho* bem feito, quanto para a qualidade espiritual do *daime*.

O *feitio* é, também, o momento em que a hierarquia sofre certa desestruturação. Apesar de haver divisões de tarefas de acordo com a hierarquia, e de cada um “ter seu lugar”, neste tipo de *trabalho* as pessoas ficam mais próximas. É o momento também em que alguns dirigentes se dedicam ao trabalho mais pesado. Desse modo, apesar de a hierarquia ser mantida e até “esclarecida”, no *feitio* há uma maior homogeneização dos participantes. A exceção maior é o

²⁰³ TURNER, 1974[1969].

feitor, que tem seu papel bastante diferenciado. Essa espécie de *communitas* pode ser percebida a partir da fala de um *fardado* que me disse, durante um *feitio*:

Rd: Aqui é diferente do trabalho lá no salão, 'né'? Você tem mais contato com a união, também, com os irmãos todos, assim, a gente se sente numa família mesmo, 'né'? A gente que trabalha, faz todos os trabalhos durante o ano, a gente tem a coisa da família. Aí o feitio é a oportunidade mais intensa de sentir a união mesmo dos irmãos. [...] Chega numa união mesmo, de verdade.

[...]

Rd: Cara, eu morava no Sana. Eu 'tô' aqui há seis anos. Aí eu 'tô' vindo morar aqui.

[...]

Rd: 'Pra' poder ficar mais próximo da igreja, dos irmãos, também. Que eu acho importante você 'tá' bem unido, assim, 'né'? Fortalece mais a gente, no trabalho e no coletivo, 'né'?

Eu: Hum.

Rd: Aí eu 'tô' vindo 'pra' cá, 'pra' tentar me aproximar dos irmãos da casa.

Assim, ao término do *feitio*, os adeptos saem de um tipo de experiência que os marca como grupo. Esse é o momento em que os mais novos têm a oportunidade de contato com os mais velhos, e conviver com eles com mais proximidade. Ao voltar às atividades ordinárias, o adepto tem, desta maneira, uma referência para se sentir parte do grupo, que foi instaurada numa experiência de um trabalho comunal que ele mantém em sua memória. Esse *trabalho* tem importância incalculável, já que o resultado prático dele é o motivo e o fator central de todas as práticas religiosas, ou seja, a bebida *daime*.



I



II



III



Fig. 14 – Fases de um *feitio*: I. *Raspação*; II. Corte da lenha; III. *Bateção*; IV. Cozimento; V. Escorrimento. *Fotos do autor*.

10

EM BUSCA DA EXPERIÊNCIA “AUTÊNTICA”

Quando a gente retoma os sentidos e veste novamente o corpo é que nos damos conta de que estivemos em outro lugar e vimos coisas extraordinárias e incompreensíveis. Durante o "mirar" as coisas ocorrem com tanta naturalidade que mal percebemos o que, verdadeiramente, está acontecendo. (POLARI, 1984, p. 215).

O mais difícil é crer sem ver. João dá conta disso, quando põe na boca de Cristo a frase célebre: "Bem aventurados os que não viram e creram".

Em certo sentido, somos privilegiados porque o Daime nos faz ver. (POLARI, 1984, p. 229).

Tomemos um exemplo, recolhido durante a pesquisa de campo, que ilustra a questão da autenticação da experiência. Uma noite, fui a um *hinário* realizado na *igreja*, que durou das 19h às 3h. Em certa altura, após a execução de inúmeros *hinos*, deixei de participar do *bailado* por alguns minutos, e passei a observar o movimento no *terreiro*, na parte externa da *igreja*. Ao sentar-me em um dos bancos colocados nesse lugar, observei uma jovem que estava passando mal, e começava a vomitar. Nesse instante, uma das figuras de maior prestígio na *igreja* passava pelo local. Este homem voltou ao interior do templo e, de regresso, trouxe um maracá. Ele parou próximo a ela e começou a agitá-lo à sua volta, ao ritmo do *hino* que estava sendo executado dentro do templo. Após certo momento, a jovem parou de vomitar e entrou em transe, sofrendo uma “incorporação”. O homem permaneceu chacoalhando o instrumento e cantando o *hino*, em voz alta, não a deixando sozinha e proporcionando-lhe um contexto “adequado” para a experiência.

A partir desse caso, como de inúmeros outros, pode-se assegurar que há uma preocupação, por parte de todos os dirigentes, com a construção das experiências. Ali, e naquele instante, o dirigente acompanhou a jovem, não a deixando “perder-se” no contexto externo, tocando o maracá, cantando para ela os *hinos*, e devolvendo-lhe o *setting* que havia sido perdido, guiando-a por um caminho “correto”, marcado pelo conteúdo dos *hinos*, e ajudando-a a ter uma experiência “autêntica”, de acordo com as expectativas do grupo. O fato ilustra a problemática da autenticidade, pois a experiência, para ser autenticada, precisa de uma *performance*, tornando-se pública.²⁰⁴ Ao necessitar deixar o espaço da *igreja*, a mulher foi seguida por uma pessoa mais experiente que a “conduziu” de volta ao ritual, cantando e tocando o *hino* que estava sendo executado.

Partindo dessa ilustração, abordarei, neste capítulo, alguns conceitos-chave para o entendimento de como se processa a experiência e como se dá a sua “autenticação”.

10.1. A *miração* e a *força*

A experiência no Santo Daime, como já deve estar claro, está diretamente ligada aos efeitos da ingestão da bebida utilizada nos rituais. O principal desses efeitos é a *miração*. Ela é assim descrita no livro de Vera Fróes:

Miração é um estado de transe desencadeado pelo Daime, onde a pessoa pode ter visões com intensidade de cor, vidências, estabelecer contatos telepáticos com

²⁰⁴ OBEYESEKERE, 1984.

peças distantes, permitindo uma relação mais sensorial com o ambiente. (FERNANDES, 1986, pp. 25-26).

Alberto Groisman a descreve, imagino que a partir de sua própria experiência, da seguinte maneira:

O pensamento começa a deslocar-se perdendo intermitentemente o foco, que passa a dissolver-se e a obedecer a uma lógica estranha. Sons, cores, cheiros, imagens, passam a flutuar. O olhar passa a ser uma forma secundária de relação com o mundo. Ela começa a “mirar”. Revisa atos pessoais recentes, procurando um sentido para estar onde está, as razões que fizeram buscar ajuda, e o que está procurando com isso. A miração toma conta de seus sentidos. Seu corpo está ali parado e, no entanto, ela se desloca entre pensamentos e imagens em alta velocidade.

Valores como coragem, segurança, aparência passam a ser colocados à prova. A luta passa a ser mais intensa. O problema agora não é só o medo e a espera. Agora a pessoa está sendo colocada pelo Daime diante de si mesma, com a diferença de que não pode controlar mais a experiência. (GROISMAN, 1999, p. 119).

A *miração* pode estar relacionada tanto a imagens e sons “bons” quanto a momentos e viagens “ruins”. Os adeptos veem o primeiro fator como representativo de um desenvolvimento espiritual maior, enquanto o segundo é visto como uma falta de “alinhamento” da pessoa com os preceitos da “doutrina”. Fiz inúmeras entrevistas em que pedi para que definissem a *miração*. Houve muitas respostas distintas, mas aqui reproduzo a resposta dada por um jovem, que tenta definir a *miração* e explicar o papel do contexto.

Eu: O que é a miração?

Mf: A miração em si, vem quando a pessoa “tá” no êxtase, “né”, do Daime. E, geralmente, é quando abre. Algumas pessoas têm abertura “pra” miração, outras não. Algumas pessoas não miram. Outras pessoas miram sempre que tomam o Daime. Têm pessoas que não miram, mas sentem, entendeu? Sente energia, sente vibração.

Eu: E como é a diferença da energia e da miração?

Mf: Tipo, quando a miração vem bonita, é porque a energia do local “tá” boa, do trabalho. Aí vem a miração bonita.

Eu: Hum.

Mf: Quando o trabalho “tá” bom, você sente a energia boa. E quando “tá” ruim, é a mesma coisa. Você mira só coisa ruim, e sente só coisa ruim também.

No decorrer da pesquisa de campo, me deparei com um fato que pode ser percebido na fala desse jovem, o de que “nem todos têm abertura para a miração”. Vários fardados, inclusive, nunca tiveram este tipo de experiência. Percebi, então, que os adeptos identificam dois momentos na experiência com o daime: a *miração* e a *força*. Depois, lendo o livro de Alex Polari²⁰⁵, vi a seguinte explicação: a *miração* seria “a visão extática ou êxtase visionário”, e a

²⁰⁵ POLARI, 1984, p. 62.

força seria “a atuação do Daime dentro do aparelho material de cada um, enquanto energia e linguagem da energia”. Podemos pensar, então, as duas categorias como uma experiência mais ligada às visões e às revelações, na primeira, enquanto a segunda está mais ligada a uma disposição física. Algumas falas de adeptos, entrevistados por mim, explicam como eles concebem a *miração* e a *força* e suas diferenças. Ao perguntar a um deles quais as diferenças entre as duas, ele disse:

Fa: Mirar, você vê, você consegue ver. Você vê a miração, e a força você tem que tirar de você mesmo. É igual que se fosse tomar um choque. Eu tiro por mim, você consegue tomar um choque e fica energizado. Observo que meu corpo ficou formigando, de energia.

Em entrevista a outro *fardado*, discutimos sobre a *miração*. Perguntei a ele se ela era sempre esperada, e se havia algum problema se ela não ocorria, e ele falou da importância de outros fatores, identificados à *força*:

Rd: Não tem problema, porque dentro do Daime mesmo tem muita coisa, sabe, muita coisa. Eu sinto bastante a força, sabe, uma força mesmo.

Eu: Não é só a miração?

Rd: Não. Posso te falar de sentimentos. Vários sentimentos, assim.

Eu: Mas você pode tomar o Daime e participar do trabalho, não ter a miração, mas ter alguma outra coisa?

Rd: Com certeza.

Eu: Seria o quê?

Rd: ‘Pô’, você pode sentir a força. Força da bebida, força do trabalho. Sabe? Você pode, ‘pô’, realmente se esclarecer, sabe. [...] isso acontece comigo, assim, direto. ‘Pô’, eu, quando venho, realmente trago, assim, venho com a minha vida mesmo, meus problemas, sabe, minhas dificuldades. Aí, dentro da força do Daime, às vezes esclarece, sabe? Tem hora que eu sinto como se eu ‘tivesse’ num psicólogo, sabe?

A *miração* não é identificada como a única forma que a experiência toma nos rituais daimistas, mas, sem dúvida é a mais importante. Apesar de ouvir dos adeptos muitas referências à *força*, é na *miração* que a experiência toma a forma considerada mais “autêntica”. De fato, as experiências que se dão através das visões são as mais valorizadas e as que são mais enunciadas nos discursos e nos *hinos*. Foi através delas que o Mestre Irineu começou a desenvolver a “doutrina”, assim como o Padrinho Sebastião deu sua continuidade. É através deste tipo de experiência que os *hinos* são “recebidos”, e o *mirar* de acordo com o conteúdo da “doutrina” está ligado, na concepção dos adeptos, à prova de um desenvolvimento espiritual.

Em certa ocasião, fui aconselhado a não ficar falando sobre a minha experiência, descrita no capítulo 3, já que *mirai*. Cheguei a ser avisado sobre o fato de que nem todas as pessoas *miram*, e que eu deveria ter cuidado ao falar com elas sobre o assunto. Uma mulher me sugeriu que o melhor a fazer seria não falar de minhas experiências abertamente com as outras pessoas, pois algumas delas podem ter ciúmes e até inveja, já que não sou nem um *fardado*. Descobri que algumas pessoas que ficam muito angustiadas por nunca terem *mirado*, sendo gerada muita ansiedade durante os *trabalhos*.

A *miração*, vista como a mais “autêntica” vivência no Santo Daime, quando ocorre, deve passar por uma interpretação, que lhe dá legitimidade. Mas essa interpretação não é conseguida logo nas primeiras experiências, como pode ser apreendido a partir de uma entrevista com um dos *fardados* mais antigos da Flor da Montanha:

Mp: Miração é você ver uma coisa, assim, fechar o olho e ver umas formas. No início, ‘pra’ quem toma o chá, no início vê muito, assim, fractais, umas coisas assim. Conforme vai tomando, [...] aí vai entrando a parte espiritual, que vai formando. Ou mira uma coisa da vida, [...] ou uma mensagem, entendeu? Ele entra em contato com o mundo espiritual.

Eu: Conforme você vai frequentando...

Mp: Vai abrindo...

Eu: Vai mudando?

Mp: Vai mudando. Vai ser de outra forma. Vai te mostrando o que você precisa ‘pro’ seu dia-a-dia.

Como se percebe, ele se refere às primeiras *mirações* como experiências de certa forma ingênuas que, com o passar do tempo e o aprofundamento na “doutrina” e nos *trabalhos*, vai se modificando. Assim, passa-se dessas visões mais simples às visões “autênticas”, conforme o “aprendizado” na *igreja*, com o *daime*. Essa mudança vai se processando à medida que o adepto vai frequentando os *trabalhos*, aprendendo os *hinos*, e relacionando as interpretações das *mirações* ao conteúdo simbólico do grupo.

De acordo com todas as pessoas que entrevistei, a interpretação da *miração* é uma coisa particular, de cada um, como pode ser percebido nos trechos de entrevistas que reproduzo abaixo:

I.

Eu: Agora, quando a pessoa ‘tá’ começando, ‘tá’ conhecendo o Daime? Alguém ajuda?

Mp: Todo mundo. Todo mundo ajuda.

Eu: E interpretar a miração? Quem interpreta a miração?

Mp: Você mesmo.

Eu: Você mesmo? Mas alguém ajuda?

Mp: Não é bom você ficar falando o que mirou, ficar contando a sua miração, não.

Eu: Por que isso?

Mp: Ah, é bom você guardar 'pra' si, que com o tempo vem o entendimento. Você pode interpretar de maneira errada.

Eu: Mas não tem ninguém que ajude a interpretar?

Mp: Isso é uma coisa particular, 'né'? Porque interpretar você mesmo, quem tem que interpretar você mesmo é você mesmo. Não existe, "Ah, se eu vou seguir o caminho de Buda". Cara, não existe o caminho do outro. Cada um tem que seguir o seu caminho. Entendeu? Então a interpretação é uma coisa muito variada. Então, se a pessoa não vai ter definição, é melhor ela ficar com ela mesma, que ela vai vir.

II.

Eu: O cara mesmo tem que interpretar?

Ga: A interpretação é de cada um.

Eu: Mas os trabalhos que vocês fazem, os hinos? Eles ajudam nessa interpretação?

Ga: Os hinos ajudam muito, nossa. Sem os hinos fica difícil de mirar. O hino explica tudo direitinho.

III.

[Falando sobre *miração*]

Rd: Tipo, uma vez que eu tive, assim, foi muito maravilhoso, cara. Com os olhos abertos, assim, aí eu via, assim, um outro plano. Que não 'tá' aqui, sabe, um outro plano aqui. Aí abriu mesmo, acho que a visão. E eu vi o outro plano. O plano espiritual, mesmo, na visão. A miração 'pra' mim foi assim.

[...]

Rd: Eu 'tava' no salão, aí eu vi o salão, assim, de outra cor. Todo mundo assim, como se fosse (era um trabalho de farda azul), eu me lembro que dentro da miração 'tava' tudo branco, tudo muito branco, tudo branco. Eu não era fardado ainda. E 'pra' mim, no meu entendimento, foi tipo uma coisa boa 'pra' eu querer me fardar.

Eu: E a interpretação da miração, quem faz?

Rd: Eu 'tô' te dizendo isso, que eu, quando vi, isso tudo branco, a minha interpretação que era 'pra' eu me fardar. Mas aí, tipo hoje em dia, isso tem várias interpretações. Tem uma outra interpretação que eu 'tava' vendo, assim, o que se pode chamar de céu, assim. Como o astral superior mesmo, assim, que era tudo branco, tudo claro, uma harmonia, sabe, tudo bem mesmo. Paz mesmo, com aquilo tudo ali.

Mas insistindo no assunto da interpretação, alguns entrevistados mais jovens falaram sobre como os mais antigos ajudam a “entender” a *miração*, dando explicações e interpretando-as de acordo com o discurso religioso dominante:

IV.

Fa: [a miração] É uma mensagem, 'né', que vem 'pra' você. Uma instrução. Às vezes ela vem como uma instrução, 'né'? Te liga no que 'tá' acontecendo.

Eu: Aí a pessoa mesmo a interpreta?

Fa: Aí é o tempo. Com o tempo você vai interpretando, assim.

Eu: Mas você tem ajuda 'pra' isso?

Fa: Tem. A gente conversa, 'né'? Ajuda conversar com as pessoas mais experientes.

[...]

Fa: Eu vou te dizer que é o tempo mesmo. Esperar, que vai abrindo as respostas, deixando mais claro.

Eu: Hum.

Fa: As coisas vêm com clareza.

Eu: Mas aí você chega 'pra' alguém e fala: "Ah, eu mirei tal coisa"?

Fa: Não é bom nem você ficar falando o que mirou 'pras' outras pessoas. Você chega 'pra' uma pessoa mais antiga, que nem o Armando, que vai te dar uma explicação mais ao pé da letra, a Baixinha, o Beto. Aí vai te falar, 'né', com o tempo. Aí explica o que é.

V.

Eu: Você tem uma miração. Você sabe o que aquilo quer dizer? Você consulta alguém "pra" "te" explicar?

Mf: Geralmente, cara... eu mirei, não entendi nada. Não, quer dizer, eu entendi. Foi uma coisa que depois eu pedi explicação, e a Baixinha me explicou.

Eu: Hum.

Mf: [...] A miração que eu tive foi bem assim. Eu "tava" muito pegado. [...]

Mf: Aí eu sentei. Quando eu sentei, e fechei o olho, eu vi uma mulher, uma mulher muito bonita, assim [...], na miração. A mulher mais bonita. E aí era verde com o cabelo preto. A mulher era toda verde. Só que com uma venda nos olhos. Aí, depois, a mulher começou a se transformar, maluco, em uma miração muito horrível, assim, do nada. Eu vi um monte de fumaças negras, assim. O cabelo da mulher foi virando fumaças negras, e foi cobrindo tudo aquilo que era bonito; as folhas, o sol, e tal. A fumaça negra foi cobrindo aquilo. Aí, depois, eu pedi a explicação "pra" Baixinha. Aí ela me falou que era porque da maconha [sussurrando].

Eu: Hum.

Mf: E que a maconha, ela é justamente isso. A entidade da maconha [...] é uma mulher. De um lado é a mais bonita do mundo. Do outro lado é um homem feio. Entendeu? Um homem do mais feio.

Eu: Mas ela quis dizer o que com isso? Que tem dois lados, ou que é ruim?

Mf: Que tem dois lados.

Eu: Hum.

Mf: Entendeu?

Como é possível constatar, os dirigentes e os *fardados* mais antigos têm um papel importante no processo de interpretação da experiência e de "autenticação" da mesma. Na medida que o iniciando recebe as explicações e as instruções dos mais antigos, ele vai modificando a sua forma de interpretar a própria experiência, buscando aproximar esta interpretação ao universo simbólico que é reproduzido pelos discursos. Além disso, a cada nova experiência, o adepto estabelece um elo direto entre o que vê, o que sente e os *hinos*.

10.2. A iniciação e a *peia*

O aprendizado com o *daime* se dá, também, através de outro fator, genericamente conhecido entre os adeptos pelo termo *peia*. Walter Dias a descreve assim:

“Peia” – expressão utilizada para designar certa sensação de mal-estar provocada pela ingestão da bebida durante os rituais. É uma reação orgânica que ocorre, eventualmente com alguns participantes, sendo considerada pelos daimistas como um fato normal, geralmente atribuído ao despreparo da pessoa ou ao não-cumprimento das regras necessárias à participação nos rituais. Esse mal-estar pode ser acompanhado por vômitos e/ou diarreias que são entendidos como uma forma de purificação e limpeza do corpo. Essa experiência também é considerada por eles como parte integrante do processo de aprendizagem e de desenvolvimento espiritual de cada um. (DIAS JR., 2009, p. 451).

Os daimistas Alex Polari e Vera Fróes fazem as seguintes descrições:

Sob efeito do Daime, somos obrigados a nos ver. O que queremos e o que não queremos, mas na verdade somos. Isto, algumas vezes, dói e a dor de nos ver é proporcional ao nosso grau de resistência ao Mestre, que quer nos mostrar. Pior ainda é quando queremos esconder de nós mesmos, conscientemente, algum erro ou culpa, perante o ser que existe no Daime.

Nesses casos (que na Comunidade chamam de “peia”), as pessoas, no desenrolar do trabalho, atravessam passagens difíceis, que podem ir desde náuseas, mal-estar generalizado, vômito, diarreia, como sensações de depressão e angústia intensas, resultantes da revivência das coisas que ela própria considerava erradas. Essa catarse pode vir também acompanhada de “mirações” onde se vê [...] as causas espirituais dos erros, das falhas de caráter, ou mesmo, das doenças físicas. (POLARI, 1984, p. 88).

PEIA

Surra do Daime. Quando a pessoa passa por uma experiência muito forte não conseguindo controlar os efeitos da bebida. Geralmente isto acontece pela falta de preparação do indivíduo ou pela não observação das regras necessárias para participar do ritual. A ocorrência de vômitos é natural, o vômito é uma forma de purificação do corpo. A “peia” no entanto se transforma numa vivência positiva, na medida em que posteriormente a pessoa vai refletir sobre a sua experiência pessoal, fazendo parte do processo de aprendizado. (FERNANDES, 1986, p. 134 - Glossário).

Como se pode ver, a *peia* também é parte constitutiva da experiência e, através dela, o iniciando passa por um aprendizado doloroso. No texto de Fróes, aparece ainda o fato de a pessoa não controlar os efeitos da bebida, ou seja, não ter controle mental sobre o próprio corpo, o que se liga diretamente à visão de que "o coração domina a cabeça", ou a "emoção domina a razão".²⁰⁶ A dor, o mal-estar físico, as emoções fortes, a humilhação são fatores que

²⁰⁶ As referências a coração e cabeça ligam estas partes do corpo às emoções e à racionalização. Vários poderiam ser os exemplos a serem dados, mas basta recordar as falas de Marcelos Bernardes sobre a concentração no coração, durante a minha “iniciação” (capítulo 3), e as falas dos dirigentes durante alguns rituais sobre a

levam ao desenvolvimento espiritual e a um reconhecimento do *daime* como um ser divino, que ensina e corrige os seus usuários, que devem ser obedientes. Assim também acontece em relação à *purga*²⁰⁷. Ela é sinal de “impureza”, e de que o *daime* está atuando em prol de saná-la. A *purga* “mostra” ao daimista que ele está no caminho da limpeza e da purificação em direção a um desenvolvimento espiritual maior. Vejamos a fala de um dos entrevistados sobre o assunto, quando lhe pergunto sobre a “iniciação”:

Eu: E quando o cara começa a conhecer o Daime, como é que é? Tem a coisa da peia também?

Mp: Cada um é diferente. Tem gente que nunca vomitou. Tem gente que se sente bem, se sente mal às vezes. Depende de como você está, seu estado de espírito.

Eu: Entendi.

Mp: Entendeu? Ai circula mais, que é igual à homeopatia, ‘né’? [...] Você expurga. Ai essas coisas expurgam através da limpeza, vômito. [...] Ou então quando você tomou muito Daime, e ele pega. Entendeu? Todo enteógeno, ele tem essa provocação, da limpeza. Isso é certo. Todo enteógeno, todo. Todo, não é só o Daime. Até a maconha. Se fumar demais maconha, você vomita.

Sobre o processo de “aprendizado” na igreja, outro entrevistado diz:

Rd: Ah, cara, é ‘devagarinho’. É ‘devagarinho’. É participando, sempre assim, com o maior amor, mesmo. Eu aprendi com pessoas que ‘tão’, assim, há tipo quarenta anos, e ‘tão’ aprendendo, cara. É uma coisa que sempre vai ensinar. Sempre você vai ‘tá’ precisando aprender. O Daime vai ‘tá’ sempre ensinando. Você pode ter quarenta, sessenta, cinquenta anos. Eu não sei de nada, cara. Quanto mais eu sei, eu vejo que não sei de nada, sabe?

Conforme o adepto vai se aprofundando nos conhecimentos e vai participando dos trabalhos, passando pelas *peias*, interpretando ou tendo interpretadas as suas *mirações*, ele vai percebendo uma melhora no seu grau de “merecimento”, que é revelado durante a experiência, sendo analisado a partir dela, já que “o vocabulário para descrever experiências é parte constitutiva das mesmas”²⁰⁸. Por exemplo, se ele passa por uma *peia* muito pesada, isso quer dizer que ele fez alguma coisa que não condiz com os comportamentos esperados. Isso pode ser revelado, também, através da *miração* e de sua interpretação. Como já foi demonstrado, essa interpretação parte dele mesmo, no caso de adeptos mais antigos e habituados aos conteúdos da “doutrina”, ou por pessoas mais experientes – principalmente os dirigentes –, que têm o domínio do discurso “autêntico”, como a Baixinha. O aprendizado se

necessidade de esvaziar-se da mente e concentrar-se no coração (capítulo 9, em especial os *trabalhos de concentração*).

²⁰⁷ Termo usado em referência à diarreia e ao vômito, vistos como uma “limpeza”.

²⁰⁸ PINTO, 2005, p. 208.[Traduzido pelo autor].

dá através do sofrimento infligido ao corpo, através do qual o conhecimento é transmitido ritualmente como experiência vivida²⁰⁹. Durante essa experiência, os símbolos são incorporados, através da *miração*, como símbolos pessoais²¹⁰, localizando a experiência no futuro. Esses símbolos, então, são "autenticados" com base na cosmologia grupal, seja através das falas ou interpretações dos dirigentes, seja através da mensagem dos *hinos*.

Muito desse "aprendizado" se deve aos *hinos*. Através deles, o adepto tem balizadas as suas *mirações*, que seguem por um caminho mais "seguro". A *força*, como já foi esclarecido, é responsável por uma ampliação da capacidade auditiva, e reforça o poder de transmissão desses cânticos.

10.3. O poder dos *hinos*

Os *hinos* são formados por versos rimados, principalmente o segundo com o quarto de cada estrofe. Ao serem cantados, esses versos são repetidos duas vezes, o que facilita a sua memorização. Eles são os principais veículos de transmissão do conhecimento daimista. Através deles, o adepto canta sobre seres da cosmologia, as regras, os comportamentos e entra em contato com uma grande variedade de símbolos.

A partir da minha própria vivência, percebi que todos os estímulos externos interferem diretamente na experiência com o *daime*²¹¹. E os estímulos mais intensos nos rituais são exatamente os *hinos*. Eles funcionam como um roteiro, dentro do *hinário* (aqui, como conjunto de *hinos*), que leva o adepto por um caminho "certo". Toda a montagem dos rituais, assim como a fiscalização, a preocupação com a ordenação do espaço e todos os fatores que foram apresentados, têm como finalidade que se experiencie a "realidade autêntica" com o *daime*. E o ritual é capaz de "guiar" as percepções nesse sentido.

Dessa forma, e insistindo na permanência da pessoa no local e no contexto em que os *hinos* são executados, leva-se a que ela tenha o tipo de experiência desejado, em que as suas visões, ou as suas sensações estejam diretamente ligadas aos conteúdos dos *hinos*. A partir desses rituais, em que os *hinos* são executados, e em que se apreende a maior parte do conteúdo doutrinal, os adeptos o levam em sua memória a outros tipos de ritual, como é o caso das *concentrações*.

²⁰⁹ BARTH, 1975.

²¹⁰ OBEYESEKERE, 1984.

²¹¹ Ver a discussão que foi feita sobre o *set* no capítulo 9.

A própria estrutura dos *hinos*, com as rimas e a repetição, levam a um estado de desprendimento mental semelhante ao que é proporcionado pelos exercícios de meditação budistas ou pelos mantras hinduístas.²¹² Os *hinos* deixam a mente “aberta” para a mensagem que eles contêm. Pode acontecer, então, como foi dito, de a pessoa ter uma *miração*, ou ter ampliada a percepção, através da *força*. Tudo isso pode ser percebido a partir da fala de alguns entrevistados sobre os *hinos* durante os rituais. Aqui, o exemplifico com duas delas:

I.

Rd: O que as pessoas falam, assim, vem muito depois, sabe? Porque a primeira coisa, o Daime fala com a gente, sabe? Essa audição que eu te falei é isso. É o Daime falando no ouvido, na minha mente.

[...]

Rd: Muito através dos hinos. Os hinos são a corrente mesmo da coisa, sabe? O hino é o caminho mesmo. Que se tu não ‘for’ pelo hino, tu vai ‘se embolar’. O hino vai conduzindo. É o fio condutor mesmo de tudo, até o fim, mesmo do hinário. Ele tem o começo, meio e o fim, sabe?

II.

Eu: E se a pessoa não mira?

Mf: Se a pessoa não mira, aí ela fica pegada do mesmo jeito. Tipo assim, o chacra abre “pra” a pessoa ter mais ouvido “pra” escutar as coisas, tipo os hinos, entendeu?

[...]

Mf: A pessoa toma Daime, e começa a escutar a mensagem do hino. Entendeu?

[...]

Eu: E os hinos? Você falou dos hinos. Você ouve melhor os hinos quando você toma o Daime?

Mf: A lição do hino entra com mais clareza dentro do seu chacra. Você abre o chacra da mente e, então, aquilo que “tá” rodeando, que é o hino, a energia do hino, a mensagem do hino é captada pelo seu chacra da coroa.

Os *hinos*, além de tudo isso, são vistos como uma “autêntica” conexão entre o mundo espiritual e o mundo material. Na concepção daimista, eles não se tratam de composições, mas de verdadeiras mensagens “recebidas” do *astral*. Os primeiros *hinos* foram recebidos pelos fundadores e pelos padrinhos, e atualmente podem ser recebidos por qualquer *fardado*. Mas há diferença entre um *hino* recebido, por exemplo, pela Baixinha e *hinos* recebidos por outras pessoas, de menor prestígio.

Assim que um *hino* é recebido por uma dessas pessoas, passa por um processo de “autenticação”. Ele é submetido à avaliação de pessoas mais experientes, como a própria

²¹² LA ROCQUE COUTO, 2009, p. 401.

Baixinha, que procura traços que possam confirmá-lo como um *hino* “autêntico”. Além disso, ele pode ser incluído em algum *trabalho*, geralmente de *hinário*. Dessa forma, ele passa por uma avaliação secundária, sendo “testado” durante esse ritual, e a partir disso, é reconhecida a sua legitimidade ou não, recebendo a confirmação como oriundo do *astral*, se for o caso²¹³.

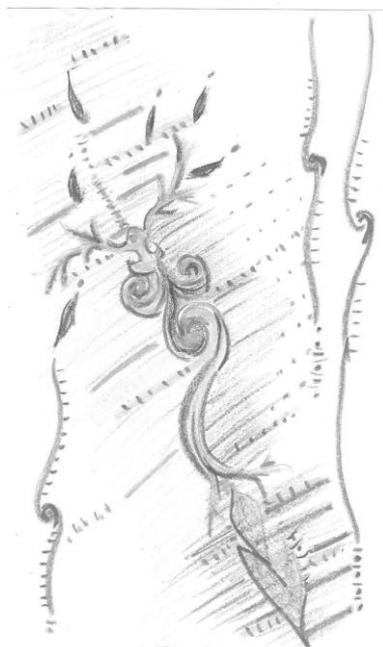


Fig. 15 – Desenho feito a partir de uma *miração*. Autora: *Veronica Lindquist*.²¹⁴

10.4. Ingestão ritual do *daime* e seu poder estruturante

Em seu primeiro livro sobre o Santo Daime, Edward MacRae analisa “[...] *os valores que a norteiam [o movimento] e os tipos de controle social que exerce sobre seus adeptos*”²¹⁵. Utilizo alguns de seus apontamentos teóricos no que tange à sua segunda preocupação, com a finalidade de discutir a interação entre o universo discursivo do Santo Daime e o uso disciplinado da *ayahuasca* em seus rituais com os elementos experienciais e reflexivos dos indivíduos adeptos do movimento.

O uso da *ayahuasca* no culto do Santo Daime é visto, pelos adeptos, como “[...] *um transe em que o sujeito expande seus poderes de percepção, tornando-se consciente de fenômenos*

²¹³ O artigo de Lucas Kastrup (REHEN, 2007), citado anteriormente, é uma boa fonte para se entender esse assunto.

²¹⁴ O desenho me foi oferecido como presente, e a sua publicação foi autorizada.

²¹⁵ MACRAE, 1992, p. 15.

*de um plano espiritual que, por sua sutileza, normalmente escapam aos sentidos.”*²¹⁶ Essa prática, por sua vez, é rigorosamente prescrita pela tradição discursiva, que disciplina o uso da bebida. A sua ingestão é levada a cabo nos contextos rituais que, na maioria das vezes, são marcados pelos *hinos* que, como foi mostrado, dão uma direção à experiência. Em algumas entrevistas, perguntei sobre as diferenças entre tomar a bebida dentro e fora de rituais. Abaixo reproduzo trechos de três delas:

I.

Eu: Qual a diferença de tomar o daime dentro do trabalho e fora do trabalho?

Rd: Dentro do trabalho você tem todo esse fio condutor: os hinos, a segurança dos irmãos mais experientes. O comando, sabe? Uma casa tem o comandante. Tem um comando, sabe? E é toda uma segurança, sabe? Toda uma crença muito fundamental. Eu não tomo assim, fora dos trabalhos.

[...]

Rd: Tem toda uma organização...

Eu: Tem toda uma organização: de fileiras, de tamanho, de sexo, ‘né’, mulheres de um lado e os homens do outro. Tudo isso contribui.

Rd: Tudo isso. Tem que ter essa organização.

II.

Mp: O daime é meio imprevisível, ‘né’? Você pode ter uma mediunidade, uma faculdade mediúnica muito forte. E o daime, ele tem uma pré-disposição a isso. Você fica muito viajando, e tal, dentro de casa. E não tem as pessoas ‘pra’ ajudar. Uma assistência espiritual e física, também.

III.

Eu: Agora, tomar o Daime fora do ritual, fora do trabalho, e dentro do trabalho: tem diferença?

Mf: Tem diferença. Mas se você tomar o daime na sua casa, e abrir um ritual, tudo bem. Você pode tomar daime à vontade na sua casa, abrindo um trabalho, dentro das normas do ritual. Em silêncio. Ou não, cantando o hino. Mas tomar fora de ritual, não é permitido.

[...]

Eu: Então, você acha que tomar o Daime dentro do ritual mostra mais do que fora dele? O que você acha?

Mf: Fora do ritual, você “tá” aberto a várias coisas.

[...]

Mf: Porque o Daime abre o seu chakra da mente. Então, se você tomar fora do ritual, sua mente vai ficar aberta “pra” aquele monte de coisas que “tão” rodeando ali. Você pode ficar confuso, e pode até enlouquecer, entendeu?

²¹⁶ MACRAE, 1992, p. 117.

[...]

Mf: O cara ficar tomando daime fora do ritual, direto. O cara, uma hora, vai ficar meio maluco. A não ser que seja “pra” uma cura, entendeu? Tipo, se o cara é viciado [...], aí “tá” querendo parar. Aí sempre toma daime. Entendeu?

A ordem interna é constantemente reafirmada pelo empenho dos adeptos ao se submeterem à doutrina. E é na prática que o fiel crê receber os “ensinamentos” e o ordenamento simbólico “eficaz”²¹⁷. É esta ordenação simbólica que desobstrui os canais que conectam o iniciado à ordem cósmica.

A frequência aos cultos tem levado, também, a grandes transformações nos seus seguidores, através do estímulo à autodisciplina. Essas mudanças e transformações se processam em várias esferas da vida, mas principalmente na personalidade, nas relações com o corpo, nas reinterpretções das histórias de vida, nas relações com a sociedade, nas relações com a natureza, nas concepções sobre trabalho. Grandes mudanças também podem ser localizadas na esfera da saúde, pois vários são os relatos de curas atribuídas ao *daime*. Várias entrevistas contêm referências a essas mudanças. Abaixo cito parte de uma, que realizei com um adolescente:

Eu: Mudou?

Mf: É. Mudei. Porque, assim, a minha vida, minha e da minha irmã, antes de a gente voltar “pro” Daime, a gente era muito doido, a gente era muito doido mesmo. A gente, todo fim de semana, fazia churrasco em casa, chamava um monte de galera, fazia de tudo no churrasco. Aí, depois que entrou “pro” Daime, parou com isso.

[...]

Eu: Essa mudança depois de vir “pro” Daime... Essa mudança que você “tá” falando, de antes e depois. Por que você acha que houve essa mudança? O que fez você mudar?

Mf: O daime. O daime fez mudar. Eu, minha irmã.

Eu: Você fala o Daime, tudo, “né”?

Mf: Tudo. Tudo. Tanto o ritual, quanto os hinos. A bebida, e essa feitura [referindo-se ao feitio]. Tudo.

Um fato importante é o de que o efeito que as visões causadas pela ingestão do chá têm sobre os adeptos perdura em sua memória, e o aprendizado desse estado de consciência alterado se mantém na memória corporal e mental, continuando a funcionar no estado “natural”. Dessa forma, e “interpretando suas experiências a partir de um repertório comum de símbolos veiculados pelos hinos”, os adeptos “têm reforçados e confirmados para si próprios os valores implícitos nas Santas Doutrinas”²¹⁸. Aos poucos, essa experiência vai

²¹⁷ MACRAE, 1992.

²¹⁸ MACRAE, 1992, p. 97.

afetando toda a vida dos adeptos, modificando não só suas categorias de percepção, mas também sua visão de mundo.

Isso porque também se dá o estabelecimento de estruturas de comparação e questionamento baseadas em outras experiências e em princípios normativos, pois

As expressões verbais e corporais criam memórias coletivas e individuais que servem elas mesmas como modelos para experiências futuras, num contínuo processo de delimitação e redefinição na estrutura corporificada do *self*. (PINTO, 2005, p. 208).²¹⁹

É a associação dos efeitos psicofísicos do *daime* com as mensagens doutrinárias nos rituais, que possibilita uma “reinterpretação analógica” dos significados da vida, reorganizando a visão de mundo do adepto.²²⁰ Eu diria que os rituais e a ingestão controlada do *chá* têm a capacidade de combinar experiências corporais, emocionais e psicodélicas, levando a uma modificação do *self* dos adeptos, de acordo com suas pré-disposições afetivas, emocionais e corporais.

CONCLUSÕES

Firma a sua mente
Abra o seu coração

Se liberta pecador
Saia do mundo da ilusão

Se entrega ao seu Cristo
Pela sua libertação

Que esta verdade é pura
Entre a morte e a loucura
Está o Cristo verdadeiro

²¹⁹ Traduzido pelo autor.

²²⁰ GROISMAN, 1999, p 51.

Como pode ser visto, os rituais da *igreja* Flor da Montanha têm a sua montagem voltada para a busca de um tipo de experiência. E esta experiência é dependente da ação de uma bebida capaz de provocar grandes alterações na percepção de quem a ingere. Toda a preparação individual para os *trabalhos*, as prescrições e os comportamentos cultivados antes e depois deles, as expectativas e o momento emocional do adepto entram nas esferas do *set*, determinando o teor da experiência.

A autenticidade é um idioma que toma forma para explicar e legitimar essa experiência, de acordo com a cosmologia do grupo, através da transmissão de conhecimentos, que é feita pelos dirigentes e *fardados* mais antigos. A autenticação é um conceito performático, e está ligada às *performances* específicas que são realizadas com vista aos comportamentos "corretos" e à representação de uma "verdade".

Essa verdade é proporcionada pelas alterações da consciência, com a soma dos fatores cognitivos àqueles fatores ligados ao *setting*. Assim, se produz a experiência considerada autêntica, que é estabelecida através de relações de poder, que se expressam pela obediência e na estrutura hierárquica. Essa "autenticação" pode vir tanto dos *hinos*, que são um dos modos de transmissão mais importantes da "doutrina", quanto das falas dos dirigentes.

As categorias *miração* e *força* são conceituações de elementos importantes da experiência. Os seus resultados são avaliados, interpretados e validados pelos dirigentes, de acordo com a simbologia do grupo. O "aprendizado" do conhecimento proporciona ao adepto interpretar a própria experiência, desde que ele já tenha alcançado um grau alto de iniciação. No caso da Baixinha, que é a dirigente principal e detém o discurso mais "autêntico", essas interpretações podem ter um conteúdo idiossincrático ainda maior.

Quanto mais alto se sobe na iniciação, mais singulares e pessoais se tornam os símbolos, que são corporificados através de uma experiência mística e enteogênica. O conhecimento é adquirido e transmitido através de um forte apelo à dor, à humilhação, à redenção, à obediência, à morte simbólica, ao medo e à disciplina. O corpo tem, dessa forma, um papel central nessa experiência, sendo um mediador entre os fatores emocionais e psicológicos, e os fatores físicos. Durante os rituais, o *daimé* "trabalha a pessoa", mostrando a ela o que ela é de "verdade", suas limitações, seus medos e suas angústias.

Ao ser iniciado, o daimista passa por um processo longo de sofrimento e, dependendo de como persevera nesse "caminho", ele passa a ter o *merecimento*, que indica que ele está

"aprendendo" o conhecimento "autêntico". O papel dos dirigentes nesse sentido, principalmente o da Baixinha, é muito importante, pois eles vão dando as interpretações para a experiência, e explicando-as para o iniciado, através da linguagem dos símbolos.

Espero que este trabalho tenha cumprido o objetivo de fornecer mais dados sobre o grupo da Flor da Montanha, sobre a inserção de elementos da Umbanda na cosmologia e nos rituais daimistas, e o papel da Baixinha neste processo. Acredito que os dados sobre os rituais, sobretudo as *giras*, e sobre os símbolos podem ser úteis a outros pesquisadores. Esses fatores devem ser estudados por outras pessoas, uma vez que o grupo da Flor da Montanha vem realizando *giras* em outras *igrejas* do Brasil e na Califórnia, nos EUA. Seria interessante que outro trabalho de pesquisa acompanhasse esse processo que se está *firmando*, para utilizar um termo daimista.

Seria interessante verificar, por exemplo, a forma tomada pelos discursos sobre a autenticidade nestas ocasiões, e como se dá o contexto do *set* e o do *setting*. O Hinário da Baixinha já está traduzido para o inglês, e também é executado naquele estado norte-americano. Seria importante fazer uma pesquisa sobre como esses rituais são realizados, sobre como a experiência é construída e de que forma ela é tornada "autêntica".

Encerro com a Mensagem do **Caboclo Tupinambá**, presente no Hinário da Baixinha:

*É isto que todos os filhos têm direito
de pedir*

**VIDA
SAÚDE
FELICIDADE
CAMINHOS ABERTOS**

**SAÚDE NO CORPO
PAZ NO ESPÍRITO
E AMOR NO CORAÇÃO**

*É isso que desejamos para nós
E para todos os nossos irmãos.*

ANEXO I
RESOLUÇÃO No- 1, DE 25 DE JANEIRO DE 2010

Nº 17, terça-feira, 26 de janeiro de 2010

Presidência da República
GABINETE DE SEGURANÇA INSTITUCIONAL
CONSELHO NACIONAL DE POLÍTICAS
SOBRE DROGAS

Dispõe sobre a observância, pelos órgãos da Administração Pública, das decisões do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas - CONAD sobre normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca e dos princípios deontológicos que o informam.

O PRESIDENTE DO CONSELHO NACIONAL DE POLÍTICAS SOBRE DROGAS -

CONAD, no uso de suas atribuições legais, e tendo em vista as disposições contidas no artigo 10 do Decreto n.º 5.912, de 27 de setembro de 2006, e Considerando o Relatório Final

elaborado pelo Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT), instituído pela Resolução n.º 5 -

CONAD, publicada no D.O.U. de 10/11/2004;

Considerando que o referido Relatório Final foi aprovado pelo CONAD, consoante Ata de sua 2ª Reunião Ordinária, realizada em 06 de dezembro de 2006;

Considerando que o Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) baseou-se, em seu Relatório Final, na legitimidade do uso religioso da Ayahuasca, como matéria já examinada e decidida pelos plenários do antigo Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) e do Conselho

Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD), cabendo ao GMT, no âmbito de sua competência, definida na Resolução n.º 5 - CONAD, 2004, identificar normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca e implementar o estudo e a pesquisa sobre o uso terapêutico da Ayahuasca em caráter experimental;

Considerando que nas seis reuniões de trabalho o Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) discutiu a seguinte pauta (Introdução, itens 8 e 9 do Relatório Final): "cadastramento das entidades; aspectos jurídicos e legais para regulamentação do uso religioso e amparo ao direito à liberdade de culto; regulação de preceitos para produção, uso, envio e transporte da Ayahuasca; procedimentos de recepção de novos interessados na prática religiosa; definição de uso terapêutico e outras questões científicas (item 8 do Relatório Final);

Considerando que o objetivo final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT), nos termos da Resolução n.º 5 - CONAD, 2004, é identificar "o que é preciso fazer" para atender aos diversos itens que integram os direitos e obrigações pertinentes ao "uso religioso da Ayahuasca" (item 9 do Relatório Final);

Considerando a decisão do INCB (International Narcotics Control Board), da Organização das Nações Unidas, relativa à Ayahuasca, que afirma não ser esta bebida nem as espécies vegetais que a compõem objeto de controle internacional;

Considerando, finalmente, as "Proposições" do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT), em seu Relatório Final, numeradas de 1 a 3 e suas respectivas alíneas;

Resolve:

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

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

Art. 3º Esta Resolução entra em vigor na data de sua publicação.

JORGE ARMANDO FELIX

ANEXO II

Prece de Cáritas

Deus, nosso Pai,
que sois o Poder e a Bondade,
dai forças àqueles
que passam pela provação,
dai luz àqueles que procuram a 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.

Induzi o culpado ao arrependimento.
Dai ao Espírito a verdade,
à criança, o guia,
ao órfão, o pai.
Senhor! Que a Vossa Bondade
se estenda sobre tudo o que criastes.
Piedade, Senhor,
para aqueles que não Vos conhecem,
esperança para aqueles que sofrem.
Que e Vossa Bondade permita
aos espíritos consoladores
derramarem por toda a parte a paz, a
esperança, a fé!
Oh! Deus!
Um raio, uma centelha do Vosso Amor
pode iluminar a terra,
deixai-nos beber nas fontes
dessa Bondade fecunda e infinita.
E todas as lágrimas secarão,
todas as dores se acalmarão.
Um só coração, um só pensamento subirá
até Vós,
como um grito de reconhecimento e de
Amor.
Como Moisés sobre a montanha,
nós Vos esperamos com os braços abertos,
Oh! Bondade,
Oh! Beleza,
Oh! Perfeição.
Nós queremos, de alguma sorte,
merecer a Vossa misericórdia.
Deus!
Dai-nos força,
ajudai o nosso progresso
a fim de subirmos até Vós;
dai-nos a caridade pura e a humildade;
dai-nos a fé e a razão;
dai-nos a simplicidade,
Pai,
que fará de nossas almas
o espelho onde se refletirá
a Vossa Divina e Imagem.

REFERÊNCIAS

DAIMISTAS

ALVERGA, Alex Polari de. *O livro das mirações: viagem ao Santo Daime*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. *O guia da floresta*. Rio de Janeiro: Record/Nova Era, 1992.

FERNANDES, Vera Fróes. *História do Povo Juramidam: a cultura do Santo Daime*. Manaus: SUFRAMA, 1986.

GREGORIM, Gilberto. *Santo Daime: estudos, simbolismo, doutrina e Povo de Juramidam*. São Paulo: Ícone, 1991.

GERAIS

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARAÚJO, Wladimir Sena. “A Barquinha: espaço simbólico de uma cosmologia em construção”. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Orgs). *Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2009.

ASAD, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies: Georgetown University, 1986.

_____. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

BALZER, Carsten. “Santo Daime na Alemanha: uma fruta proibida do Brasil no mercado das religiões”. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Orgs). *Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2009.

BARTH, Fredrik. *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Oslo: Universitetsforlaget; New Haven: Yale, 1975.

_____. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997.

_____. “O guru e o iniciador”. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000(a).

_____. “A análise da cultura nas sociedades complexas”. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000(b).

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985.

BECKER, Howad. “Observação social e estudos de caso sociais”. In: *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Hucitec, 1993.

BOURDIEU, Pierre *et alii*. *A profissão de sociólogo: preliminares epistemológicos*. Petrópolis: Vozes, 2000.

BRIMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CALLAWAY, Jace C. “Fitoquímica e neurofarmacologia da ayahuasca”. In: *Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Andes, 1956.

CASTANEDA, Carlos. *The teachings of Don Juan: a Yaqui way of knowledge*. New York: Ballantine, 1969.

_____. *A erva do diabo*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2002.

CEMIN, Arneide. “Os rituais do Santo Daime: sistemas de montagens simbólicas”. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Orgs). *Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2009.

CSORDAS, Thomas. “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”. *Ethos*, 1990.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003[1912].

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1985.

EL-HAJ, Nadia Abu. *Facts on the ground: archaeological practice and territorial Self-fashioning in Israeli Society*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

FOOTE-WHITE, William. *La sociedad de las esquinas*. México, D.F.: Diana, 1971.

FRANCO, Mariana Ciavatta Pantojo; CONCEIÇÃO, Osmildo Silva. “Breves considerações sobre a ayahuasca. O uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá”. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Orgs). *Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2009.

GEERTZ, Clifford. “A Religião como Sistema Cultural”. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989(a).

_____. “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989(b).

_____. “The Pinch of Destiny”. In: *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

GENTIL, Lucia Regina Brocanelo; GENTIL, Henrique Salles. “O uso de psicoativos em um contexto religioso: a União do Vegetal”. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Orgs). *Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2009.

GOFFMAN, Ervin. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1975.

GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia Moderna”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *A antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.

GOLDMAN, “Os Afetos: a Etnografia”. *Campus*, São Paulo, 2005.

GROB, “A psicologia da ayahuasca”. In: *Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1977.

_____. “Ser afetado”. *Campus*, São Paulo, 2005.

HEELAS, Paul. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Cambridge: Blackwell, 1996.

HUXLEY, Aldous. *As portas da percepção/O céu e o inferno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

JUNIOR, Antonio Marques Alves. “Tambores para a Rainha da Floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime”. *XIV Jornadas Sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, Buenos Aires, UNSAM, 25 a 28 de setembro de 2007. Disponível em: www.neip.info; acesso em 22/01/2009.

KARDEC, Allan. *O livro dos Espíritos: Filosofia Espiritualista*. 7ª ed. São Paulo: LAKE, 2003.

REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. “'Receber não é compor': música e emoção na religião do Santo Daime”. In: *Religião e Sociedade*, 27(2), 2007.

KEIFENHEIM, Barbara. “*Nixi pae* como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios kaxinawá no leste do Peru”. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Orgs.). *Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2009.

LABATE, Beatriz Caiuby *et alii*. *Religiões ayahuasqueiras no Brasil: um balanço bibliográfico*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2008.

_____; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Orgs). *Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2009.

LANGDON, Esther Jean. “A tradição narrativa e aprendizagem com yagé (ayahuasca) entre os índios Siona da Colômbia”. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Orgs). *Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2009.

LA ROCQUE COUTO. "O Santo Daime como rito de passagem". In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Orgs). *Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2009.

LUNA, Luis Eduardo. "Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural". In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Orgs). *Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2009.

LUZ, Pedro. "O uso ameríndio do *caapi*". In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Orgs). *Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2009.

MABIT, Jacques. "Produção visionária da ayahuasca no contexto dos curandeiros da Alta Amazônia peruana". In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Orgs). *Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2009.

MCKENNA, Dennis J. "Ayahuasca: uma história etnofarmacológica". In: *Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002
ARAÚJO, 2009
GENTIL, 2009.

MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua: xamanismo e uso da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. *El Santo Daime y la espiritualidad brasileña*. Quito: Abyayala, 2000.

MALINOWSKI, Bronislaw. "Baloma: os espíritos dos mortos nas ilhas Trobrinad". In: *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Coisaic & Naif, 2008.

METZNER, Ralph. "Introdução". In: (Org.). *Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

MICHELAT, Guy. "Sobre a Utilização da Entrevista não Diretiva em Sociologia" In: THIOLLENT, M. *Crítica Metodológica e Enquete Operária*. São Paulo: Polis, 1980.

OBEYESEKERE, Gananath. *Medusa's hair: an essay on personal symbols and religious experience*. Chicago: Chicago University Press, 1984.

OLIVEIRA, Daniel Martinez de. "Experiência e autenticidade no Santo Daime". CSOnline (UFJF), v. I, p. 127-141, 2009.

_____. “Aruanda friburguense: introdução a um estudo da Umbanda em Nova Friburgo”. *Revista Práticas de Geografia*, v. 1, p. 51-57, 2007.

OLIVEIRA, José Erivan Bezerra de. “Santo Daime é o professor dos professores: a transmissão do conhecimento através dos hinos”. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza(CE), 2008.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

PINTO, Paulo G.H.R. “Bodily Mediations: Self, Values and Experience in Syrian Sufism”. In: HEISS, Johann (ed.). *Veränderung und Stabilität: Normen und Werte in Islamischen Gesellschaften*. Viena: Verlag der Österreichischen, 2005.

_____. “Sufism, Moral Performance and the Public Sphere in Syria”, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*. REMMM, 115, pp. 155-171, 2006.

_____. “Mercados de devoção: consumo e identidades religiosas nos santuários de peregrinação xiita na Síria”. BARBOSA, L.; CAMPBELL, C. (Org.) *Cultura, consumo e identidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

SALAMANDRA, Christa. *A New Old Damascus: authenticity and distinction in urban Syria*. Indiana: Indiana University Press, 2004.

SHANON, Benny. “A ayahuasca e o estudo da mente”. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Orgs). *Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2009.

SHANNON, Jonathan. *Among the jasmine tree: music and modernity in contemporary Syria*. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 2006.

SILVA, Clodomir Monteiro da Silva. “O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime”. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Orgs). *Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2009.

SOARES, Luis Eduardo. "O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa". In: *O rigor da indisciplina: ensaios de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: ISER/Relume-Dumará, 1994.

TAMBIAH, Stanley. *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974[1969].

_____. “Betwixt and Between: O período liminar nos ‘ritos de passagem’”. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói, RJ: EdUFF, 2005[1967].

VAN GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978[1909].

VAN VELSEN. “A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado”, In: FELDMAN-BIANCO (Org.). *Antropologia da sociedade contemporânea. Métodos*. São Paulo: Global, 1987.

VELHO, Ivone Maggie Alves. *Guerra de orixá*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

WHARTON, Annabel. *Selling Jerusalem: relics, replicas and theme parks*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

WHITEHOUSE, Harvey. *Arguments and Icons*. Oxford: Oxford Univestity Press, 2000.

ZULUAGA, Germán. “A cultura do yagé, um caminho de índios”. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Orgs). *Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2009.

DOCUMENTOS OBTIDOS EM CAMPO

Hinários impressos:

“Hinário da Baixinha”

“Hinário da Fé”

“Hinário de José Gregório”

Materiais de divulgação, fichas de visitantes, estatutos, entre outros materiais “burocráticos”.

Entrevistas com adeptos.

SITES

www.santodaime.org

www.neip.net

<http://fardamentosantodaime.blogspot.com>