

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

APROPRIAÇÕES E SIGNIFICAÇÕES ENTRE O SANTO DAIME E A UMBANDA.

THIAGO PIRES DE CAMARGO

FLORIANÓPOLIS 2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

APROPRIAÇÕES E SIGNIFICAÇÕES ENTRE O SANTO DAIME E A UMBANDA.

THIAGO PIRES DE CAMARGO

Trabalho de conclusão de curso como requisito parcial  
para obtenção do título de bacharel e licenciado em  
História pela Universidade Federal de Santa Catarina.

FLORIANÓPOLIS, DEZEMBRO DE 2015.



## AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha mãe Ivelise Maria de Oliveira Pires de Camargo, meu pai Carlos Eduardo Pires de Camargo, minha irmã Fernanda e meu irmão Henrique pela educação, exemplo e amor.

Agradeço a família Fritsche, na figura de Elly Francesca e sua filha Mariana e a Senhora Vera Maria e ao Senhor Egon. Meus sinceros agradecimentos.

Agradeço também a meus amigos de infância Pedro Teixeira, Adílson Cerqueira, Carlos Henrique Gouvêa, Henrique Sudo e Willian Melilli e Leonardo Barbosa de Carvalho Veiga pela força e motivação.

Agradeço ao Professor Artur César Isaía por sugerir o tema deste trabalho e ao Professor Alberto Groisman pelas riquíssimas discussões e orientações.

Ao Professor Marcos Fábio Freire Montysuma pela solicitude e pelo auxílio para que este trabalho se tornasse realidade.

Aos meus colegas do bosque pelas valiosas conversas e a todas as pessoas que dão carona na cidade de Florianópolis.

A toda irmandade da Casa de Oração Maria Marques por transmitir os ensinamentos deixados por Mestre Irineu e Padrinho Sebastião. Muito Obrigado...!!!

## RESUMO

O presente trabalho pretende analisar o processo de apropriação e significação de noções, práticas e cosmologia umbandista na religião do Santo Daime. O Santo Daime é uma prática religiosa cuja origem está nas transformações engendradas pelo extrativismo da borracha no início do século XX na região amazônica de um modo geral e no estado do Acre especificamente, na cidade de Rio Branco. Após o falecimento de seu fundador, Raimundo Irineu Serra, um de seus seguidores, Sebastião Mota Melo passa a propor mudanças significativas em seus rituais e um alargamento em sua cosmologia dando novos contornos aos formatos originalmente celebrados por Irineu. Este trabalho procura compreender que mudanças são estas e o contexto histórico em que elas ocorrem, dialogando com os hinos que são cantados nos rituais e que fornecem os elementos semânticos e simbólicos da construção da realidade sagrada, dos códigos de conduta e valores morais.

Palavras-chave: Santo Daime. Umbanda. Transe de Possessão.

## ABSTRACT

This paper aims to analyze the process of appropriation and significance of notions, Umbanda practices and cosmology in the Santo Daime religion. The Santo Daime is a religious practice whose origin is in the transformations engendered by rubber extraction in the early twentieth century in the Amazon region in general and specifically the state of Acre, in the city of Rio Branco. After the death of its founder Raimundo Irineu Serra, one of his followers, Sebastião Mota Melo passes to propose significant changes in their rituals and an extension in his cosmology giving new contours to the originally signed by Irenaeus formats. This paper seeks to understand what these changes are and the historical context in which they occur, and dialogue with hymns that are sung in rituals and providing semantic and symbolic elements of the construction of sacred reality, codes of conduct and moral values.

Keywords: Santo Daime. Umbanda. Possession Trance.

Sumário:

Introdução.....	p.
Capítulo 1.	
1.1. Bacia Amazônica: exploração, conquista e ocupação européia.....	p.
1.2. Acre: local de nascimento do Santo Daime.....	p.
1.3. Santo Daime histórico.....	p.
1.4 Os hinos.....	p.
1.5 A religião como formação social.....	p.
Capítulo 2.	
2.1. Apropriações e significações entre o Santo Daime e a Umbanda.....	p.
Considerações finais.....	p.

## Introdução:

O Santo Daime é uma prática religiosa que surge no Acre nos anos de 1930 e, grosso modo, pode ser descrita como uma reorganização de elementos oriundos de práticas indígenas, do catolicismo, do kardecismo, das religiões africanas e do esoterismo europeu, a partir da ingestão de uma bebida psicoativa conhecida entre as comunidades autóctones e mestiças sob o nome de ayahuasca. Obtida através da decocção de espécies vegetais, um cipó, jagube (*Banisteropsis caapi*), e uma folha, chacrona (*Psychotrya viridis*), encontradas em toda região da bacia Amazônica, a ayahuasca, pode receber diversos nomes dependendo das comunidades que a utilizam: cipó, nixi paé, hoasca e no caso da prática religiosa a ser estudada, Daime. O nome atribuído para esta bebida, Santo Daime, neste contexto entendido como um sacramento cristão, também é a denominação utilizada para a prática religiosa.

O ritual daimista é, em sua maior parte cantado. Os hinos são entendidos pelos praticantes como “recebidos” do mundo espiritual e neles estão contidos todo o “conhecimento” que os fiéis devem apreender: sua cosmologia, seus preceitos morais, suas representações. É no ritual, cantado e cantando que os fiéis, por meio da ingestão da bebida, entram em contato e constroem a realidade divina. Portanto, os hinos são as principais fontes do discurso daimista, além, é claro do ambiente e desenvolvimento do ritual, mediado pela bebida.

Neste trabalho pretendo dialogar com os hinos como fonte para a construção do conhecimento e produção de inteligibilidade acerca do Santo Daime, pois neles estão contidos as referências das matrizes culturais e religiosas que forneceram as bases para a criação e desenvolvimento da religião, bem como suas “representações”<sup>1</sup> sobre o “sagrado” e o “divino”. Para tanto me apoiarei no “paradigma indiciário” elaborado por Carlo Ginzburg em sua obra “Mitos, Emblemas e Sinais” onde propõe a construção do conhecimento histórico amparado pelos métodos de investigação de Freud, Sherlock Holmes e Moreli, valendo-se de “sintomas”, “indícios” e “pistas” que possibilitam a apreensão de uma “realidade mais profunda, de outra forma inatingível.”<sup>2</sup>

Analisando os hinos, poderei identificar as noções das diversas matrizes culturais e religiosas que compõe o arcabouço conceitual que fornecem subsídios para a construção e desenvolvimento do Santo Daime enquanto prática religiosa original. Analisando aspectos do ritual, poderei compreender quais noções e modelos são acionados para sua realização. Pretendo investigar as mudanças propostas por Sebastião e seu grupo de seguidores e que distinguem seus “trabalhos” e sua cosmologia das originalmente celebradas por Irineu. Desta maneira poderei compreender as

1 CHARTIER, Roger, A História Cultural: entre práticas e representações. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 1990. p. 17.

2 GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 150.



transformações por que passa o Santo Daime até chegar aos dias atuais. Uma destas transformações é a apropriação de noções e “entidades” da Umbanda que o grupo de Sebastião passa a adicionar em seus rituais e em sua cosmologia.

Pretendo discutir o processo de apropriação de idéias, noções e deidades da Umbanda pelo Santo Daime, primeiro na Colônia Cinco Mil localizada na cidade de Rio Branco e em seguida na cidade do Rio de Janeiro, onde, a partir do movimento de expansão geográfica da religião daimista, se dá um diálogo mais constante entre o Santo Daime e a Umbanda por meio de praticantes daimistas e umbandistas. No primeiro momento, na segunda metade dos anos de 1970, as trocas simbólicas e culturais entre daimistas e uma pessoa que esteve na Colônia Cinco Mil se deram por um curto período, mais ainda assim imprimiram certos contornos às práticas daimistas que serão analisadas no decorrer do trabalho. No segundo momento, na cidade do Rio de Janeiro, no início dos anos de 1980, é que as trocas simbólicas se tornaram mais intensas, transformando significativamente as práticas do Santo Daime através do contato entre daimistas e um terreiro de Umbanda.

Quando da minha primeira experiência em um ritual daimista, me dei conta da complexidade e organização do culto, da disposição das pessoas no salão, das orações proferidas no início e no fim do trabalho, além de uma aproximação das idéias e da cosmologia própria da religião umbandista. Com o transcorrer da minha participação, pude perceber que existem duas “linhas” que atendem pelo nome de Santo Daime. Uma ligada às tradições e organizações propostas pelo fundador, Raimundo Irineu Serra; outra ligada à “linha” de Sebastião Motta Melo que propôs mudanças significativas em diversas esferas da prática religiosa, bem como em sua cosmologia. As diferenças e permanências entre as duas “linhas” será abordada em momento oportuno.

Apesar de existirem diversas possibilidades de se experimentar a ayahuasca em diversos contextos e formas ritualísticas distintas, e através de diversos centros, grupos ou indivíduos presentes no circuito neo-esotérico ou neo-xamânico<sup>3</sup>, como denominou Magnani, e de existirem experimentações recentes muito interessantes onde por meio de pessoas não indígenas, comunidades indígenas começam a dialogar com a bebida e proporcionar rituais e “trabalhos” com dinâmica e cosmologia próprias<sup>4</sup>, é também através das igrejas do Santo Daime presentes em muitas cidades brasileiras e outras no exterior que qualquer pessoa pode ter contato com esta bebida, a ayahuasca.

As demais práticas religiosas que utilizam a ayahuasca como veículo para o encontro com o sagrado impõem obstáculos para os que desejam conhecê-la e os contextos em que ocorre. A Barquinha possui centros no Norte, Centro-Oeste e Nordeste do Brasil, além de um centro em

3 MAGNANI, José Guilherme Cantor. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. In: *Religião e Sociedade*. Volume 20. Número 2. Rio de Janeiro, ISER: 2007. p. 113.

4 DE ROSE, Isabel. *Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Tese em Antropologia. Universidade Federal de Santa Catarina: 2010.

Niterói no estado Rio de Janeiro. A União do Vegetal, que se faz presente nas principais cidades brasileiras, incluindo Florianópolis, possui regras mais rígidas quanto ao acesso às sessões.

Nas igrejas do Santo Daime, diferentemente da União do Vegetal, onde a bebida recebe o nome de “vegetal” ou “hoasca”, qualquer pessoa que tenha vontade, disposição e atitude para experimentar a ayahuasca, ali entendida como Daime, poderá fazê-lo em qualquer um dos rituais que acontecem, no mínimo, duas vezes ao mês. Para tanto, basta entrar em contato com os centros ou ser convidada por algum membro da igreja ou da “doutrina” daimista, preencher uma ficha de cadastro e atender à uma entrevista ou explanação sobre “o que se trata” o Santo Daime, sua cosmologia e seus mitos-fundadores, organização, duração e desenvolvimento do ritual e quais atitudes e aspirações devem estar presentes durante a sessão. Portanto, penso que uma das maneiras mais fáceis e seguras de entrar em contato com a bebida é através das igrejas daimistas, haja vista que muitos dirigentes destas igrejas possuem larga experiência em ministrá-la e como as pessoas podem reagir à ela.

O Santo Daime encontra-se visível e disponível no mercado religioso, entendido por Pierre Bourdieu como um campo de disputas entre diferentes “instâncias religiosas”, sejam elas “indivíduos” ou “instituições”, que concorrem para a aquiescência por parte dos leigos a seus valores, chamados pelo autor de “bens da salvação”. Assim a “demanda” e a “oferta” de “capital religioso” dependem dos locais em que estão inseridos (as instituições e os indivíduos) e dos recursos que conseguem mobilizar para fornecer respostas às situações cotidianas diversas.<sup>5</sup> Neste sentido, o Santo Daime “disputa” com outras religiões um alinhamento de amplas camadas da população a seus valores éticos e suas concepções do mundo espiritual. Logo, a partir de uma busca na rede mundial de computadores, qualquer pessoa pode encontrar uma igreja daimista na sua cidade ou numa cidade próxima. O Santo Daime também “quer” ser visto. Percebo isso nos inúmeros endereços eletrônicos vinculados às instituições oficiais da prática daimista, onde procuram informar as pessoas sobre as origens do culto, onde encontrar igrejas, programação e calendário dos “trabalhos”, assim como disponibilizar hinos e outras informações que julguem necessário.

Esta pessoa que se interessar em experimentar a ayahuasca dentro das igrejas do Santo Daime encontrará referências explícitas e outras mais sutis de noções, de matrizes e sistemas religiosos heterogêneos. Noções e símbolos do Cristianismo e do Catolicismo presentes em objetos, hinos e orações. Referências ao Espiritismo kardecista também expressas em hinos, orações e preces, assim como menções às religiões de matrizes africanas e ao esoterismo europeu. Outra presença marcante e que se destaca dentro dos diversos momentos dos rituais é a defumação e o canto de pontos da Umbanda, próprios para o ato de defumar o salão da igreja. A presença de

5 BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: A economia das trocas simbólicas. São Paulo, Perspectiva: 2005. p. 57.

“entidades” da cosmologia umbandista também será percebida durante o cantar dos hinos. Este é o objeto desta pesquisa: identificar o momento em que se dá o diálogo do Santo Daime, enquanto prática religiosa institucionalizada, com a Umbanda e de que maneira a Umbanda é apropriada, absorvida e acomodada dentro da prática daimista, seja em sua cosmologia ou em seus momentos rituais e que imprimem um caráter pluralista, ecumênico, eclético ou sincrético ao Santo Daime enquanto prática religiosa original.

A igreja do Santo Daime que frequento e participo, apesar de não ser fardado, segue a “linha” proposta por Sebastião Motta Melo e uma simples pesquisa em qualquer sítio eletrônico de buscas indicará uma lista das igrejas presentes em todos os estados brasileiros e em alguns países do exterior. É esta “vertente” que será analisada neste trabalho, especificamente de que maneira se dá a inserção das idéias e referências umbandistas entre ela.

Desconstruir para reconstruir. Juntar os pedaços, encaixar os cacos da História<sup>6</sup>. Esta é a proposta deste trabalho. Desconstruir e reconstituir a formação e desenvolvimento histórico da religião do Santo Daime, especialmente os momentos de maior aproximação com a Umbanda, relacionando este “fazer-se” da doutrina com o contexto histórico – englobando os aspectos sociais, culturais e econômicos em que ocorre. Tudo isso para poder compreender a ação dos sujeitos envolvidos no processo de formação da doutrina como ela se apresenta atualmente e a força das estruturas que possibilitaram este diálogo com a Umbanda.

No primeiro capítulo, traço em linhas gerais a exploração, conquista e ocupação européia da Bacia Amazônica em um primeiro momento, sendo seguida por brasileiros e mestiços, que chegaram ao atual estado Acre. O desbravamento, exploração e colonização do Acre também será abordado para que eu possa compreender de que maneira se deu o desenvolvimento desta parte do território possibilitando o aparecimento da prática religiosa em questão. Ainda no primeiro capítulo, tentarei reconstituir o percurso traçado por Irineu e seus seguidores para a criação e formatação do Santo Daime, relacionado suas escolhas ao contexto histórico em se deram.

No segundo capítulo pretendo analisar de que maneira as idéias umbandistas chegam até o grupo formado por Sebastião e que deram contornos próprios para as práticas realizadas por ele e seus seguidores. Desta maneira poderei entender de que modo os agentes sociais envolvidos no período em que Sebastião, sua família e seu grupo de seguidores propuseram as mudanças que veem a caracterizar seus “trabalhos”, projetando-as ao contexto histórico em que tais mudanças ocorreram.

Este trabalho de conclusão tem como objetivo um maior entendimento do desenvolvimento histórico da religião do Santo Daime; uma análise do local onde ele aparece, assim como um diálogo com as metodologias de pesquisadores da religião como objeto de estudo e com pesquisas

6 BENJAMIM, Walter. Sobre o conceito de História. In: Magia e técnica, arte e política. Obras escolhidas. Volume 2. São Paulo, Brasiliense: 1987. p. 226-227.

sobre o Santo Daime em particular.

1. 1. Bacia Amazônica: exploração, conquista e ocupação européia.

Se fosse traçar um percurso linear e coeso para a exploração da Bacia Amazônica, primeiro por europeus, depois por brasileiros, poderia começar o caminho com as expedições do século XVI, como por exemplo a de Francisco de Orellana em 1541, ou com a retomada das possessões portuguesas, previstas pelo tratado de Tordesilhas, de ingleses, franceses e holandeses que haviam se estabelecido na foz do rio Amazonas, durante o período em que Portugal esteve sob o domínio do reino espanhol, no início do século XVII.<sup>7</sup>

Os portugueses que se estabeleceram naquelas áreas para ocupar e defender o território, estabelecendo contato com os indígenas, algumas vezes escravizando-os, outras unindo-se a eles por meio de casamentos, dando origem à uma população mestiça étnica e culturalmente, valeram-se de seus conhecimentos empíricos sobre a floresta para poderem fixar-se no território. Os nativos sabiam como navegar os rios, quais as melhores madeiras utilizar para determinadas construções, quais os locais de caça e pesca, quais frutas e castanhas poderiam ser consumidas e ainda a incorporação de alimentos cultivados por eles como a mandioca, o feijão, o amendoim, a pimenta e o cará.

Os portugueses, buscando comercializar os produtos oriundos da floresta, como o cacau, a salsaparilla e madeiras, subjulgaram muitos indígenas para poder adquirir estes produtos em crescente valorização na Europa, e para diversas outras tarefas como o trabalho doméstico e nas lavouras, a coleta de frutas, caça e pesca. Por outro lado, com as missões jesuíticas no início da segunda metade do século XVII, procurando educar e catequizar os indígenas, as incursões para sua captura, tornam-se menos frutivas, pois os missionários religiosos estabeleceram diversos aldeamentos ao longo do rio Amazonas e seus afluentes, proporcionando certa segurança aos índios. Soma-se a isso os diversos decretos “proibindo sua escravização e dando aos missionários plenos poderes sobre a população indígena”.<sup>8</sup>

Nos aldeamentos promovidos pelas missões religiosas, as reduções, disseminava-se a língua geral, uma modificação da língua tupi, utilizada para o catecismo, aprendizagem de artes manuais, além costumes europeus e a ritualística da Igreja Católica, dando origem a locais relativamente segregados e independentes da colônia. Os interesses da Companhia de Jesus chocavam-se com os anseios da metrópole em relação ao povoamento e colonização das diversas regiões do território, em relação à língua geral ensinada e à aquisição de mão-de-obra para a agricultura visando o abastecimento de povoações e para obras públicas.<sup>9</sup>

As reformas pombalinas de 1755 procuram justamente dar conta deste problema: a necessidade de mão-de-obra para as lavouras e para as expedições das “drogas do sertão”. O diretório publicado em 1758, para as capitanias do Pará e Maranhão, tinha como proposta central a atração

7 WAGLEY, Charles. Uma comunidade amazônica: um estudo do homem nos trópicos. 3 ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988. p. 63-64.

8 Idem. p. 58.

9 PRADO JUNIOR, Caio. Formação do Brasil contemporâneo. 19 ed. São Paulo, Brasiliense: 1986. p 92-94.

dos indígenas para a órbita e os interesses do reino português. O documento versa sobre a maneira como os índios deveriam ser tratados, como deveriam ser organizados e como deveriam estar submetidos aos “diretores” das povoações, agora elevadas à categoria de vila. Possuidores de “bons costumes, zelo, prudência, verdade e ciência na língua” os diretores deveriam, por meio da “civilidade” e da “brandura”, ensinar o português, em substituição à língua geral, em escolas separadas entre meninos e meninas e custeada pelos próprios pais das crianças; aplicar sobrenome aos índios; modificar suas habitações para o formato europeu (compartimentos separados); observar o consumo de cachaça entre os índios; introduzir vestimentas; matricular todos os índios do sexo masculino entre 13 e 60 anos para o trabalho nas lavouras e nas expedições. Os índios deveriam ser pagos em espécie, cultivada ou extraída, padronizada por pesos e medidas e ainda deveriam pagar dízimos e impostos. Ponto importante deste diretório foi o estímulo a casamentos mistos entre portugueses e indígenas, prevendo privilégio na forma de terras, isenção de impostos e cargos oficiais.<sup>10</sup>

Este ambicioso projeto de civilização indígena que buscava incorporá-lo à vida colonial brasileira por meio do trabalho remunerado, da língua portuguesa e da mestiçagem imprimiram um modo de vida único na região amazônica em comparação ao restante do Brasil. Muitas crenças e práticas indígenas em relação à caça e a pesca mantiveram-se ao lado de costumes e língua portuguesa nas povoações elevadas a vilas pelas leis de Pombal e que dariam origem às primeiras colonizações civis do Amazonas como Faro, Óbidos e Macapá. Não obstante as diversas disposições contrárias à escravização indígena, devendo este ser atraído “naturalmente” para as colônias pela possibilidade de pagamento, “persistiu na Amazônia a escravidão franca até fins do século XIX.”<sup>11</sup>

Seguindo o percurso traçado pelos rios e obedecendo às condições endêmicas da floresta amazônica, com seu regime de chuvas periódicas e épocas propícias para a coleta de frutos e outros alimentos, já no início do século XIX, muitas expedições partindo da vila de São José do Rio Negro (atualmente Manaus) desbravarão e explorarão os rios que se formam a partir da divisão do rio Amazonas. Muitos viajantes que estiveram pela região no século XIX apontam para a mestiçagem presentes nas vilas por onde passaram, tanto étnica como culturalmente, imprimindo um caráter próprio para suas populações. Os relatos de Saint-Hilarie, Von Martius e Bates, para citar apenas alguns, indicam que diversas crenças e práticas indígenas foram absorvidas pelos portugueses, do mesmo que palavras e técnicas diversas para caça, pesca e agricultura.<sup>12</sup>

10 Directorio que se deve observar nas povoaçoens dos indios do Para, e Maranhao em quanto Sua Magestade não mandar o contrário. p. 1-41. In: ALMEIDA, Rita Heloísa de. O diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII. Brasília: Unb, 1997.

11 WAGLEY. op. cit. p. 59.

12 As considerações e problematizações sobre a possibilidade de construção do conhecimento histórico a partir dos relatos de viajantes no Brasil pode ser encontrada em: LEITE, Miriam Moreira (Org). A condição feminina no Rio de Janeiro, século XIX: antologia de textos de viajantes estrangeiros. São Paulo: Hucitec, 1984. p 17-31.

Paralelamente, as transformações engendradas pela Revolução Industrial no que diz respeito às organizações produtivas, mecanização da produção, demandas por matérias-primas, organização das cidades e o desenvolvimento de idéias racionalistas e cientificistas, principalmente na Europa, exercerão impactos consideráveis para nossos aventureiros amazônicos. No final da década de 1860, a borracha tornara-se gradativamente uma matéria-prima de extremo valor para as indústrias que se consolidavam na Europa. Utilizada para o desenvolvimento de diversas máquinas industriais, para a fabricação de seringas e botas, para a fabricação de inúmeros produtos de uso doméstico, comercial e bélico, já havia uma demanda para sua extração e posterior exploração. Com a crescente necessidade de se extrair, processar e exportar a borracha catapultada em fins do século XIX com o advento da bicicleta e a necessidade da matéria-prima para a fabricação de pneus, impulsionada ainda mais com a produção em série de automóveis no início do século XX. A região amazônica transformara-se na única produtora de borracha no planeta em 1880.<sup>13</sup>

## 1.2 Acre: local de nascimento do Santo Daime

Embora o território que constitui atualmente o estado do Acre ter sido incorporado ao Brasil “oficialmente” em 25 de fevereiro de 1904<sup>14</sup>, as expedições coletoras das “drogas do sertão”, de caráter particular e comercial, já desbravavam e exploravam os grandes rios desde o início do século XIX, inserindo esta parte do território à órbita imperial. Por outro lado, as iniciativas oficiais do Império, no início da década de 1850, por meio dos “encarregados de índios”, também contribuirão para o reconhecimento e demarcação do território<sup>15</sup>.

Os rios Juruá, Purus e seu afluente Acre, vias fluviais importantes para o deslocamento e fixação em suas margens pelos novos colonizadores e extratores da borracha, formam os meios de comunicação entre a população ribeirinha, indígena e migrante por muitos anos, tendo papéis importantes para a formação social, cultural e econômica desta população. Se no primeiro momento a incursão pelo território se deu por motivos políticos e geográficos, no sentido de delimitar fronteiras e fazer o levantamento dos principais rios da região, no final da década de 1870 as motivações econômicas já começam a aparecer.

O processo migratório para o território do Acre se dá no final da década de 1870, por volta de 1877, quando uma grande seca marcou o Nordeste. Nas palavras de Cleuza Rancy:

13 WOLFF, Cristina Scheibe. *Marias, Franciscas e Raimundas: uma história das mulheres da floresta. Alto Juruá. 1870-1945.* Tese de doutorado em História. USP: 1998. p. 48.

14 TOCANTINS, Leandro. *Formação histórica do Acre.* 3. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira: 1979. volume II. p. 316.

15 RANCY, Cleuza Maria Damo. *Raízes do Acre: 1870-1912.* 2. ed. Rio Branco: M.M. Paim, 1992. p. 15.

O sertanejo, cuja condição se tornara insustentável, foi obrigado a uma emigração, que se realizou de improviso, justamente quando ocorria a valorização progressiva da matéria-prima gumífera, tão abundante no Acre, o que originou a necessidade de desbravamento e de ocupação de novas terras para o atendimento da demanda.<sup>16</sup>

É justamente neste cenário, de valorização do látex extraído das seringueiras e do período de seca no Nordeste brasileiro que muitos migrantes chegarão ao Acre, procurando transformar sua condição econômica e participar desta atividade extrativista lucrativa. Estima-se em duzentos mil o número de migrantes que aportaram à bacia amazônica. Destes, 70 mil se dirigiram ao território do Acre.<sup>17</sup>

Cleusa Rancy aponta o importante papel que o indígena exerceu na constituição cultural e social desta população migrante que se delineava com vistas à extração do látex e manutenção de sua subsistência na região, contribuindo com seus conhecimentos empíricos sobre a floresta. A influência nativa podia ser precisada no conhecimento dos rios e como navegá-los, na farmacopéia, no conhecimento e denominação de espécies vegetais e animais, bem como na dieta adotada pelos migrantes e nas lendas e crenças compartilhadas entre eles.<sup>18</sup>

Entre os grupos indígenas que habitavam esta parte do Brasil e que se faziam presentes no ambiente explorado pelos novos moradores no momento de sua chegada estão os Kampa, os Katukina, os Kaxinaua, os Kulina, os Nukuini, os Maseuruna e muitos outros, na região do Alto-Juruá, e os Contakiro, os Ipuriná, os Kanamari, os Kapecene, os Maniteri entre outros, na região do Alto-Purus e seus afluentes, pertencentes aos troncos linguísticos Pano e Aruwak.<sup>19</sup>

É dentro deste quadro geral apresentado, de desbravamento de um novo território, de extração de matérias-primas, sobretudo o látex e castanhas, de contato entre grupos humanos diversos – indígenas, portugueses, nordestinos, sírios, libaneses e judeus e em menor escala, o negro – que o Acre será anexado ao Brasil e contribuirá significativamente para os dividendos do Estado.

Para que a extração e comercialização da borracha obtida a partir da seiva das seringueiras (*Hévea Brasilienses*) pudesse ser efetivada nos “moldes concernentes ao esquema industrial e capitalista”, visando o lucro dos “industriais”, todo um sistema de produção fora montado e imposto aos novos trabalhadores que chegavam ao território do Acre. Este sistema estava baseado em unidades produtivas chamadas seringais e “consistiam em imensas áreas de floresta sob a posse de um patrão que coordenava a produção da borracha através do arrendamento de “estradas de seringa” a seus “fregueses” e do monopólio do comércio da borracha e outras mercadorias junto a esses mesmos fregueses.”<sup>20</sup>

Dentro dos seringais, os trabalhadores deveriam coletar o látex que corria das árvores,

16 Idem, *ibid.* p. 20.

17 Idem, *ibid.* p. 24.

18 Idem *ibidem* p. 53.

19 Idem. p. 50.

20 WOLFF, *op. cit.* p. 48.



processar o látex por meio da queima até seu enrijecimento e destinar toda a produção aos patrões para, na sede dos seringais, com o dinheiro conquistado, comprar produtos de primeira necessidade (ferramentas, querosene, fósforos, roupas e alimentos). Durante esse período, de alta no preço da borracha (1870-1912) não era permitido aos seringueiros a agricultura de subsistência, pois na visão dos patrões dispndia-se muito tempo na derrubada da floresta e na própria atividade de semear o solo, obrigando os seringueiros a comprarem/trocarem alimentos no barracão do seringalista pelo látex retirado das seringueiras.

Durante esse período, a migração de famílias inteiras não era estimulada pelas casas aviadoras (organizações comerciais que recrutavam e patrocinavam a viagem dos trabalhadores, sobretudo cearenses, até o momento em que esses trabalhadores comesçassem a produzir o látex e pudessem pagar pelos custos da viagem), com o objetivo de “prender” os trabalhadores à organização comercial que se delineava, visto que “teoricamente”, mulheres e crianças não se dedicariam a colheita da seringa e os custos da viagem serem elevados.<sup>21</sup>

Nas freguesias de seringueiros as relações sociais entre os patrões e seus fregueses estavam lastreados em modelos praticados no Nordeste, onde havia o costume dos vaqueiros (empregados) pedirem para os fazendeiros (patrões) batizarem seus filhos e arcarem financeiramente com os custos de sua educação, impondo relações de solidariedade e compromisso reais e coercitivas, muitas vezes mais importantes que relações familiares. Este modelo de relação de compadrio e clientelismo teve papel importante nas relações estabelecidas entre seringueiros e seringalistas no momento da fixação no território da população migrante.<sup>22</sup> Ao lado dessas relações de compadrio, estavam as festas dos santos e o dia da desobriga, momento em que padres católicos celebravam batizados e casamentos.

Com a inserção da borracha produzida principalmente na Malásia e Ceilão, advinda de mudas das *Héveas* levadas por ingleses ao oriente no final do século XIX, em 1913, o preço do produto cai consideravelmente, instaurando uma crise no sistema de extração de látex brasileiro. Nesse momento, com a falência de diversas firmas aviadoras, bancos, casas importadoras e exportadoras, além de toda a cadeia comercial que gravitava em torno da produção gumífera, a presença de mulheres e crianças passa “a ter importância destacada, pois a diversificação das atividades necessárias à sobrevivência na floresta demandava o esforço de todos.”<sup>23</sup>

A partir de 1913, com a queda da demanda pela borracha brasileira e ascensão do consumo da borracha do oriente e a conseqüente desagregação do sistema de aviamento, passa a haver um estímulo à agricultura e ao cultivo de novas seringueiras, buscando a fixação dos seringueiros na floresta assim como a possibilidade destes adquirirem os produtos primários para subsistência em

21 Idem. p. 77.

22 Idem. p. 55.

23 Idem. p. 99

outros locais além do barracão do seringalista. Nesse momento, e nos anos que se seguirão, até a década de 1940, uma nova organização social, cultural e econômica começa a se delinear.<sup>24</sup>

Se num primeiro momento os seringueiros estavam ocupados exclusivamente com a extração e beneficiamento da borracha estando ligados com os seringalistas e industriais numa relação de dependência, no segundo momento, de queda nas exportações do produto, suas atividades se diversificaram, impondo-lhes uma relação de maior proximidade e usufruto da floresta e seus recursos. Desse momento são característicos um menor tempo dispendido na extração do látex; a realização com maior regularidade da caça, pesca, agricultura, artesanato e extrativismo de madeiras, óleos vegetais e fibras. Nesta nova ordenação das atividades diárias, no contato com diversos grupos indígenas, que lhes transmitiam conhecimentos e práticas acerca das matérias-primas encontradas na floresta, assim como sua utilização e finalidades, possibilitará o surgimento de uma nova população miscigenada étnica e culturalmente.<sup>25</sup>

Vale lembrar que é neste encontro entre diferentes culturas e modos de viver e ainda, de condições biológicas endêmicas no que diz respeito à flora, que aparecerá, no início dos anos de 1930, na cidade de Rio Branco, os primeiros elementos constitutivos da doutrina do Santo Daime.

A cidade de Rio Branco, originalmente a sede do seringal “Empreza” na margem esquerda do rio Acre, e “Volta da Empreza” na margem direita, criados pelo seringalista Neutel Maia em 1882, por ser um porto comercial bem localizado geograficamente, tornara-se um movimentado posto comercial e, em 1920 é alçada à capital do território do Acre.<sup>26</sup>

### 1.3 Santo Daime histórico:

Raimundo Irineu Serra nasceu em São Vicente Férrer, estado do Maranhão, em 1890. Neto de escravos e filho de mãe católica, migrou para o Acre em 1912, por razões que alguns autores ainda não chegaram em consenso. Alguns dizem que foi por causa de uma briga em uma festa de Tambor de Criola em sua cidade natal. Outros afirmam que foi para o Acre seguindo conselhos de

24 Idem. p. 103-104

25 Idem. p. 121-139

26 LEITE, Ary Pinheiro. A evolução urbana de Rio Branco (AC): de seringal a capital. Dissertação de mestrado em Geografia. Florianópolis: UFSC, 2010. p. 1-3

seu tio após comentar que estava interessado em se casar.<sup>27</sup>

Irineu chega a Xapuri em 1912 e existem relatos de que morou em Sena Madureira e Brasília, onde trabalhou como seringueiro e na Comissão de Demarcação de Limites, sendo possível compreender sua trajetória em direção ao Acre, dentro do fluxo migratório desencadeado pela exploração da borracha em crescimento exponencial durante este período. Suas “vivências iniciais” nesta parte do território também estão inseridas dentro das transformações sócio-culturais por que passa a região que se desenvolve em vistas da extração do látex das seringueiras.<sup>28</sup>

Estas “vivências iniciais” podem ser compreendidas como o contato entre grupos humanos e culturas distintas, entre eles indígenas e mestiços que com suas práticas econômicas e sociais aliadas ao meio em que estão inseridos possibilitam representações e crenças acerca da natureza, fornecendo subsídios para a prática religiosa que iria criar. O momento em que Irineu toma a ayahuasca pela primeira vez é, supostamente, 1914, por meio de um conterrâneo maranhense chamado Antônio Costa<sup>29</sup>.

Após a ingestão e o posterior efeito psicoativo da bebida, denominado pelos adeptos como miração<sup>30</sup>, Irineu passa a ter contato com uma “entidade” ou “ser espiritual” que ele identificou pelo nome de Clara. Desta relação mística com Clara, sempre mediada pela ingestão da bebida, é que Irineu começa a receber “instruções” e “ordens” para posteriores encontros. A primeira dessas instruções seria a necessidade de passar por um período de dieta durante sete dias (existem relatos que dizem oito dias) alimentando-se exclusivamente de mandioca sem sal e um tempo isolado na mata, sem contato com outras pessoas, especialmente mulheres<sup>31</sup>.

Cumpridas essas obrigações. Irineu deveria beber novamente o chá para poder continuar recebendo orientações e estreitar os laços com a entidade. É neste período de observância às prescrições de “Clara”, ainda em 1914, que Irineu recebe o primeiro hino, Lua Branca, que exponho a seguir:

27 Idem. p. 122.

28 Idem. p. 125.

29 OLIVEIRA, Isabela. Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formação. Tese em História. Brasília, UNB: 2007. p. 154 – 155.

30 De acordo com Alberto Groisman: “A miração pode manifestar-se de diversas formas: pode ser uma visão, ou seja, uma visualização de imagens celestiais, sons ou cheiros que não fazem parte da situação em que se está; pode ser uma introdução em um outro universo, onde transitam seres de natureza desconhecida; pode ser um percurso dentro de uma planta ou animal da floresta; pode ser uma experiência cognitiva, na qual a mensagem está na forma de conhecimento do mestre. Pode ser ainda uma espécie de relato de guerra, ou seja, a narração de passagens entre os planos espirituais, através dos quais se tem contato com outros seres aliados ou hostis. GROISMAN, Alberto. Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime. Florianópolis: EDUFSC, 1999. p. 55-56.

31 Existem duas versões destes acontecimentos, ambas coletadas por Goulart em 1996. Em uma delas, Irineu toma a bebida durante uma sessão com caboclos peruanos “anônimos” e a entidade apresenta-se inicialmente a Antônio Costa, dizendo que gostaria de falar com Irineu, após cumprir o período de dieta e abstinência sexual. Em outra versão os caboclos peruanos mencionados reduzem-se a apenas um, de nome Crescêncio Pizango, que sabia como preparar a ayahuasca. É interessante notar que Pizango é entendido também como uma entidade espiritual, um guardião da bebida. GOULART. op. cit. p. 35-50. Ver também: MONTEIRO, Clodomir. O palácio de Juramidam. Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição. Dissertação em Antropologia. UFPE: 1983. p. 65. OLIVEIRA. op. cit. p. 154-155.

Deus te salve oh Lua Branca  
Da luz tão prateada  
Tu sois minha protetora  
De Deus tu sois estimada

Oh Mãe Divina do coração  
Lá nas alturas onde estás  
Minha mãe lá no céu  
Dai-me o perdão

Das flores do meu país  
Tu sois a mais delicada  
De todo meu coração  
Tu sois de Deus estimada

Oh Mãe Divina do coração  
Lá nas alturas onde estás  
Minha mãe lá no céu  
Dai-me o perdão

Tu sois a flor mais bela  
Aonde Deus pois a mão  
Tu sois minha advogada  
Oh Virgem da Conceição

Oh Mãe Divina do coração  
Lá nas alturas onde estás  
Minha mãe lá no céu  
Dai-me o perdão

Estrela do Universo  
Que me parece um jardim  
Assim como sois brilhante  
Quero que brilhes a mim

Oh Mãe Divina do coração  
Lá nas alturas onde estás  
Minha mãe lá no céu  
Dai-me o perdão<sup>32</sup>

Neste primeiro hino, fica claro a relação que Irineu opera entre a Lua e Nossa Senhora Imaculada Conceição. Este processo de atribuir um aspecto ou “essência” divina e sagrada para elementos da natureza e outros objetos, pode ser conceituado como “hierofania” ou “hierofanização”<sup>33</sup>. Esta “manifestação do sagrado”, no sentido de que a Lua “representa” a Virgem Maria ou de que sejam mesmo a mesma figura, se estenderá para diversas esferas do mundo natural, não apenas no plano simbólico, mas em proposições práticas e empíricas.

Outro ponto em que não existe consenso entre os pesquisadores é o contexto em que as primeiras experiências de Irineu com a ayahuasca ocorrem. Alguns sustentam que as primeiras experiências se deram em um contexto nativo, relacionado as sociedades indígenas<sup>34</sup>, outros afirmam que se passaram em um contexto “rústico”, onde as “práticas curandeiras (...) não estão vinculadas ao contexto das sociedades indígenas, e sim a uma situação posterior, quando o mestiço, o caboclo e, de um modo geral o homem branco em contato com a cultura nativa passou a utilizar a ayahuasca.”<sup>35</sup>

Penso que o argumento acerca da ingestão da ayahuasca pelo senhor Irineu em um contexto “rústico” é mais plausível visto que a exploração e ocupação desta área limítrofe entre Brasil, Bolívia e Peru por batedores e seringueiros já se dava desde as últimas décadas do século XIX.

O que é importante para os adeptos da religião são as recomendações feitas ao senhor Irineu pela entidade com quem teve contato, no que diz respeito à dieta e abstinência sexual a ser seguida para a ingestão da bebida além, é claro, da própria relação que Irineu teve com Clara, identificada posteriormente com a Virgem Imaculada da Conceição, chamada respeitosamente de “Rainha da Floresta”. A dieta e abstinência sexual será seguida pelos fiéis até os dias de hoje e constituem-se em importantes fundamentos doutrinários, embora com conotações e sentidos diferentes. Desta relação com a “Rainha da Floresta” é que Irineu atribui um outro nome à ayahuasca, de agora em diante, a bebida será chamada por Daime. “Dai-me” no sentido de pedir, de rogar.

No ano de 1920, os irmãos Antônio e José Costa e Irineu fundam o Centro de Regeneração e Fé, na vila de Brasiléia, justamente no período seguinte à queda da demanda da borracha e a consequente desagregação dos sistemas de aviamento dos seringais. No Bosque da Liberdade, praça

32 SERRA, Raimundo Irineu. Hinário “O Cruzeiro”. Hino n. 1.

33 ELIADE. *Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 30.

34 OLIVEIRA, Isabela. op. cit. p. 155.

35 GOULART, Sandra. op. cit. p.10.

pública de Brasília, local de atividades sociais e religiosas, “embrião do projeto de ordem”, aconteciam as sessões exotéricas do centro, funcionando como espaço de mediação de conflitos políticos, econômicos e jurídicos dos egressos dos seringais desativados<sup>36</sup>.

Nos anos de 1930, já na cidade de Rio Branco, é que Irineu começará a organizar os primeiros “trabalhos espirituais” com o daime. Nestes primeiros trabalhos os seguidores de Irineu apenas ingeriam a bebida e procediam a um período de silêncio absoluto, chamada pelos mesmos de “concentração”. O primeiro trabalho se deu 26 de maio de 1930<sup>37</sup>.

Neste momento, a capital do território do Acre, passa a receber diversos migrantes egressos dos seringais desativados acarretando uma transformação urbana na cidade, assim como em suas relações sociais e culturais. Os primeiros seguidores<sup>38</sup> de Raimundo Irineu Serra, o senhor Germano Guilherme nascido no Piauí, o senhor Antônio Gomes, o senhor João Pereira, ambos cearenses, e ainda Maria Vieira Marques, nascida em Belém, também passam a “receber” hinos, fazendo com que as práticas religiosas destas pessoas passem a ser construídas socialmente, carregando consigo as representações culturais de cada indivíduo e contribuindo com elementos, noções e compreensões próprias para a elaboração de uma cosmologia e hierarquia metafísica muito particular.

Dentro deste processo de construção social da religião<sup>39</sup>, mediada pela cultura dos atores envolvidos e da sociedade que os abarca, é interessante notar que o hino “recebido” por Irineu ainda em 1914, só tenha sido comunicado a seus seguidores após a revelação, por parte de Germano Guilherme de que ele também havia “recebido” um hino. Com alguns hinos sendo “recebidos” por seus companheiros, Irineu decide realizar um primeiro trabalho onde serão cantados, além dos hinos “recebidos” por ele, os que foram “recebidos” por seus primeiros seguidores<sup>40</sup>, ainda na década de 1930, provavelmente em junho de 1934, no dia do santo católico João Batista.

É deste período também os trabalhos ou rituais de cura propostos por Irineu para pessoas que se encontram doentes ou impossibilitados de exercer suas atividades cotidianas. Realizados em três quartas-feiras consecutivas, após servido o daime para os participantes e para os enfermos, praticava-se por um período aproximado de uma hora e meia a concentração e canalização dos pensamentos para a cura dos necessitados. Nesta fase, Irineu começa a ser reconhecido na cidade de Rio Branco como um “grande curador e chefe da Hoasca”<sup>41</sup>

Os primeiros trabalhos espirituais onde se cantavam os hinos recebidos por Irineu e seus

36 SILVA, Clodomir. op. cit. p.35 e 99-100.

37 GOULART, Sandra. op. cit. p. 82.

38 Estas informações estão contidas nos hinários distribuídos aos praticantes logo nas primeiras páginas e tem o objetivo de explicar que eram essas pessoas. A tradição oral também contribui e fornece subsídios para esta afirmação.

39 BERGER, Peter. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução: José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.

40 OLIVEIRA, Isabela. op. cit. p. 210.

41 Idem. p. 197.

seguidores obedecerão o calendário dos santos católicos, das tradicionais festas de santos padroeiros das vilas e cidades brasileiras. O elemento novo agora é a instituição do “bailado”, onde o ritual passará a ser celebrado em pé e dançando, embora com passos marcados e padronizados. Apesar das festas dos santos mencionadas acima fossem praticadas em outros contextos, locais e períodos, os primeiros “trabalhos de bailado” recuperam as datas destes santos, inserindo-as em outro contexto e com finalidades distintas.

Nas antigas freguesias de seringueiros as festas dos santos tinham algumas finalidades além do culto a essas deidades e proteção dispendida ao indivíduo e à comunidade alcançada através de promessas, rezas e ladainhas. Os moradores destas freguesias recorriam aos santos católicos para a proteção das freguesias e o bem-estar da comunidade. Nestas festas, organizadas por irmandades religiosas, havia o repasto de alimentos, o levantamento do mastro e o baile, onde se dançavam e bebiam, entre outras coisas, a cachaça. Estas festas, com duração de três dias, tinham o objetivo de atrair a simpatia dos santos e fazer com que estes abençoassem a comunidade e livrasse-a de infortúnios e mazelas.<sup>42</sup>

Além de propiciar a boa vontade dos santos católicos, por meio de promessas e orações, estas festas evidenciavam também, além da devoção da população amazônica e suas formas de culto, os elementos da estrutura social que vigoravam nestas comunidades. Assim, por meio da distribuição de comida e do custeio da festa em homenagem ao santo padroeiro da comunidade, as pessoas envolvidas na organização destas festas por meio das irmandades religiosas, e os patrões e comerciantes responsáveis pelos alimentos distribuídos, afirmavam e consolidavam sua posição de proeminência nessas comunidades contribuindo para um mecanismo de coesão e legitimação das camadas sociais.<sup>43</sup>

Ao lado dos santos católicos, outros seres “habitam” o mesmo universo sobrenatural dos caboclos: são os “bichos visagentos”. Estes o caboclo procura evitar e seguir a risca as prescrições entendidas como fundamentais para não despertar sua ira. Entre os bichos visagentos estudados por Eduardo Galvão, destacam-se o boto, o currupira, os anhangás, matinta-pereira e os veados. Espécies de protetores do mundo natural, têm o poder de causar doenças e enfeitiçar as pessoas que os desrespeitam ou que não percebem que determinados animais podem se tornar visagentos. Assim o currupira, descrito como um gênio da floresta e que vive distante de aglomerações, têm os pés virados para trás e é afeiçoado ao fumo e à cachaça, fazendo com que o indivíduo “perca o rumo” e fique perdido na mata.<sup>44</sup>

Os botos devem igualmente ser evitados. Além de afugentar os peixes e virarem as canoas, possuem especial interesse por mulheres menstruadas, sendo frequente sua aparição como um

42 GALVÃO, Eduardo. Santos e Visagens: em estudo sobre a vida religiosa de Itá, Amazonas. São Paulo: Cia editora Nacional, 1955. p. 82.

43 Idem. p. 67-68.

44 Idem. p. 99-100.

jovem atraente com o poder de seduzir as mulheres. Muitas vezes se assemelham ao marido da vítima e mantêm relações sexuais com ela, tornando-a doente e “amarela”. Se as relações não forem interrompidas, as consequências podem ser fatais para a vítima.<sup>45</sup>

Outra crença identificada por Galvão é a de que todos os animais da floresta, além dos rios e acidentes naturais, possuem uma mãe. Esta ideia faz com que caçadores e pescadores não “abusem” da pesca em um único local e nem cacem a mesma espécie de animal repetidas vezes sob pena de sofrer represálias por parte de suas mães. Esta noção possui um caráter prático profundamente sentido pela população da região amazônica, haja vista sua principal atividade econômica e de subsistência, o extrativismo.<sup>46</sup>

Completando o complexo religioso do caboclo amazonense, está a pajelança. Os pajés são as únicas pessoas capazes de curar o “assombrado de bicho”, ou seja, o castigo perpetrado pelas mães dos bichos abatidos ou pela derrubada de uma grande área na mata. Atribui-se exclusivamente aos pajés o poder de curar, ainda, a panema, espécie de “força mágica” que incapacita o indivíduo e pode ser causada no não cumprimento de certas obrigações em relação à caça, se o animal morto for fêmea por exemplo, ou se mulheres menstruadas entrarem em contato com o alimento.<sup>47</sup>

Para lograr a cura de seus “clientes” os pajés valem-se de chás, banhos de ervas e defumações, mas os agentes principais da cura e legitimadores do poder dos pajés são os “companheiros de fundo” ou espíritos de outros índios que “descem” ou “baixam” no pajé e efetuam o processo de cura através do uso de tabaco, rezas católicas e da sucção de objetos ou insetos alojados dentro do corpo do “paciente”. Espíritos de animais e plantas também podem ser acionados para contribuir com a efetividade da cura, mas a “aquisição” ou aproximação destes espíritos pelos pajés é lenta e gradual. Para se tornar um pajé a pessoa deve entrar em contato com um pajé mais experiente e aprender a “ver” os “companheiros de fundo” ou os espíritos familiares, ou desenvolver as aptidões que, segundo Galvão, já podem ser percebidas durante a gestação ou na infância, por meio da recusa em brincar com crianças da mesma idade ou sofrer de ataques e convulsões.<sup>48</sup>

Ao lado dos pajés, outros indivíduos que tem o poder de curar as enfermidades da população das vilas e freguesias das margens dos afluentes do Amazonas estão curadores e parteiras, também denominadas rezadeiras. Valem-se de rezas e orações que variam de acordo com o praticante e a situação a que são destinadas, existindo orações para dor de cabeça, ossos quebrados e gripe,

45 Idem. p. 94.

46 Idem. p. 106. Galvão aponta para a impossibilidade de se estabelecer uma origem exclusivamente indígena para a crença nas “mães de bicho ou de coisas”. “Acreditamos assim que a crença nas mães terá sido o resultado de um sincretismo cultural, em que pesou a influência do africano, mas sobretudo do português, sobre as crenças do indígena que já possuía uma versão original de entidades protetoras da natureza. A mãe dos bichos ou de coisas, não foi uma ideia tribal. Terá surgido com os índios “descidos” nas missões ou nas vilas coloniais com o mameluco.” p. 106. nota 70.

47 Idem. p. 111.

48 Idem. p. 126.



recitadas em pé e seguidas de diversos sinais da cruz sobre a parte afetada. Não possuem o mesmo prestígio que os pajés por tratarem de males distintos e por não possuírem espíritos familiares para auxiliá-las em suas curas.<sup>49</sup>

Trago essas informações coletadas por Eduardo Galvão, um dos colaboradores de Charles Wagley quando este esteve em missão pela Unesco na região amazônica nos anos de 1940, pois muitos dos elementos citados acima se fazem presentes nos hinos que Irineu “recebe” ainda no começo da elaboração de sua doutrina. Refiro-me à figura do Currupira e a ideia das “mães de bicho” ou mães do igarapé que, como mostra Galvão, fazem parte do imaginário do caboclo.<sup>50</sup> O hino que exponho a seguir, um dos primeiros recebidos por Irineu, demonstra como estas noções estavam presentes em seu “universo mental”<sup>51</sup> e no da população egressa dos seringais que se encontravam em Rio Branco:

Formosa, formosa

Formosa, é bem formosa

Formosa é bem formosa

Tarumim tu sois formosa

Formosa é bem formosa

Formosa, formosa, formosa

É bem formosa

Tarumim eu estou com sede

Tarumim tu me dá água

Tarumim tu sois Mãe D’água

Tarumim tu sois formosa

Formosa, é bem formosa<sup>52</sup>

Neste hino é possível perceber que a aquisição da água e o ato de bebê-la são atribuídas a Tarumim, “Mãe D’água”. Tarumim pode ser descrita como um espírito protetor da água e do igarapé, sendo ela quem “permite” ou “fornece” a água para que as pessoas bebam. O próximo hino, além de versar sobre o Currupira, também indica que Irineu recebeu ordens da Virgem Maria

49 Idem. p. 122.

50 A noção de imaginário será embasada nas considerações propostas por BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: Enciclopédia Einaudi, vol. 1. História e memória. Lisboa: imprensa nacional e casa da moeda, 1984. p. 296-331.

51 GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes. Tradução: Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Cia das Letras, 2006. p. 86.

52 SERRA, Raimundo Irineu. Hinário “O Cruzeiro”. Hino n. 4.

para iniciar sua doutrina, referindo-se a ela como “mãe”. Assim, junto com a Virgem Maria, o Currupira também “habita” o mesmo cosmos, de onde, na concepção dos daimistas, provém os hinos, possibilitando uma convivência harmoniosa de universos culturais distintos.

Centro livre, centro livre

É preciso ter amor

A minha mãe que me mandou

A minha mãe que me mandou

Minha mãe prenda querida

Minha mãe prenda querida

Minha mãe prenda querida

Estou com vós eterna vida

Estou com vós eterna vida

Estou com vós eterna vida

Currupipiraguá

Eu devo chamar aqui

Eu devo chamar aqui<sup>53</sup>

Ainda durante os anos de 1930, Irineu reunia-se em sua casa no bairro Vila Ivonete, na zona rural de Rio Branco, cercado de alguns poucos seguidores. Servia o Daime a todos que lhe procuravam, procedendo depois a preleções, mediações de conflitos e o ensinamento de orações e preces cristãs católicas. Seus primeiros seguidores são todos ex-seringueiros que viram-se alijados de suas atividades extrativistas, agora inseridos em um contexto urbano e em constante transformação. Muitas práticas e instituições sociais que funcionavam como meio da aproximação entre os seringueiros e patrões foram “resgatadas” por Irineu no início da formação de sua prática religiosa, entre eles as relações de compadrio e trabalhos comunitários, os mutirões.

Ao analisar os dados demográficos dos censos realizados no território do Acre durante este período, percebo uma diminuição populacional nas áreas urbanas assim como uma evasão do território nos anos seguintes. Em 1920 a cidade de Rio Branco possuía cerca de 19.950 pessoas e o território do Acre aproximadamente 92.379 pessoas.<sup>54</sup> Já em 1940, a cidade de Rio Branco passa a ter 16.038 pessoas e o território do Acre cerca de 79.768 indivíduos.<sup>55</sup>

53 Idem. Hinário “O Cruzeiro”. Hino n. 39.

54 IBGE. Recenseamento do Brasil realizado em 1 de setembro de 1920. Volume IV – primeira parte. p. 50 e p. 5 respectivamente.

55 IBGE. Recenseamento geral do Brasil de 1940. Parte I. Rio de Janeiro: serviço gráfico do IBGE, 1952. p. 51 e p. 1

Estas transformações nas atividades econômicas extrativistas e a conseqüente mudança do eixo produtivo para as cidades demandarão ações dos poderes públicos constituídos no sentido de organizar a produção de alimentos, abertura de novos campos para a agricultura e criação de gado, além de obras públicas visando melhores condições de trabalho e de vida para a população de Rio Branco. Isto fica claro no esforço da prefeitura de Rio Branco ao lotear e distribuir terras em colônias agrícolas na margem esquerda do Rio Acre para os egressos dos seringais desativados para que estes produzissem gêneros alimentícios diversos para o abastecimento da cidade.<sup>56</sup>

Será nos anos de 1940 que Irineu recebe do senador Guiomar Santos um lote de terra na colônia Custódio Freire, zona rural de Rio Branco e local de antigos seringais. Irineu cedeu “graciosamente” lotes para 45 famílias que desejassem plantar para a subsistência familiar e comercializar o excedente no mercado público de Rio Branco.<sup>57</sup> Será na colônia agrícola, que Irineu instituirá os mutirões e fortalecerá as relações de compadrio entre os seus seguidores, aliando-se ao casamento entre famílias próximas e que dará origem a vínculos sanguíneos entre diversos adeptos.

Ainda nos anos de 1940, Irineu Serra filia-se ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, organização fundada em 1909 por Antônio Olívio Rodrigues, migrante português que se estabelece em São Paulo.<sup>58</sup> Esta organização, com a posterior criação da editora Pensamento em 1917 e a publicação do Almanaque do Pensamento, contribuindo significativamente para a divulgação de ideias espíritas e esotéricas por todo o Brasil, também imprimirá certos contornos à prática religiosa daimista. Noções como “Harmonia, Amor, Verdade e Justiça” presentes nas concepções do Círculo Esotérico assim como a prática de concentração mental contribuem para a organização proposta pelo Sr. Irineu.

As idéias do Círculo Esotérico, expressas em seu estatuto de junho de 1909, basicamente são:

- a-) Promover o estudo das forças ocultas da natureza e dos homens;
- b-) Promover o despertar das energias criativas latentes no pensamento de cada associado, de acordo com as leis das vibrações invisíveis;
- c-) Fazer com que essas energias convirjam no sentido de assegurar o bem-estar físico, moral e social dos seus membros, mantendo-lhes a saúde do corpo e do espírito;
- d-) Concorrer na medida de suas forças para que a harmonia, o amor, a verdade e a justiça se efetivem cada vez mais entre os homens.<sup>59</sup>

Do diálogo entre o grupo formado por Irineu e o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, mediado por Francisco Ferreira, é possível apreender que muitas das ideias propostas respectivamente.

56 LEITE, Ary Pinheiro. A evolução urbana de Rio Branco (AC): de seringal a capital. Dissertação em Geografia. UFSC: 2010. p. 3.

57 MONTEIRO, Clodomir. op. cit. p. 100.

58 GOULART, Sandra Lúcia. Raízes culturais do Santo Daime. p. 102.

59 Página do Círculo Esotérico: <http://www.cecpensamento.com.br/historia.html>. Acessado em 25/10/2014.

pelo Centro foram incorporadas pela prática religiosa em formação.<sup>60</sup>A noção de que existem “forças ocultas da natureza e dos homens”, antes de se referirem a entidades ou espíritos, sugerem a compreensão de que o Universo é regido por “energias” e “forças” invisíveis, algo como o “éter” da física. Assim, os trabalhos de concentração, rituais onde se ingere a bebida e pratica-se o silêncio absoluto seguido do canto de alguns hinos, é um legado do Círculo. A própria terminologia “concentração” alude às noções presentes no Círculo Esotérico, assim como os dias em que estes trabalhos são realizados, dias quinze e trinta de cada mês. É possível supor que as idéias espíritas tenham chegado a Irineu por meio do Círculo Esotérico, apesar do Espiritismo já estar disseminado na Amazônia de um modo geral há algumas décadas e fornecendo parte do arsenal de preces utilizadas por diversos curadores. O Censo de 1940 aponta para, pelo menos, 127 espíritas residindo na cidade de Rio Branco.<sup>61</sup>

O que vale identificar é que ao lado de crenças cristãs, está a convicção das sucessivas encarnações proposta pelo Kardecismo e que podem ser encontradas em outro hino que exponho a seguir:

Só eu cantei na barra  
Que fiz estremecer  
Se tu queres vida eu te dou  
Que ninguém não quer morrer

A morte é muito simples  
Assim eu vou te dizer  
Eu comparo a morte  
É igualmente ao nascer

Depois que desencarna  
Firmeza no coração  
Se Deus te der licença  
Volta à outra encarnação

Na Terra como no Céu  
É o dizer de todo mundo  
Se não preparar terreno

60 GOULART, Sandra. Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca. Tese em Ciências Sociais. Unicamp: 2004. p. 58.

61 IBGE. Recenseamento Geral do Brasil. 1940. Rio de Janeiro: Serviço gráfico do IBGE, 1952. Parte 1. p. 6.

Nos “trabalhos de concentração”, os presentes devem manter-se sentados e permanecer em silêncio durante um período aproximado de uma hora ou uma hora e meia, mantendo a coluna ereta e sem cruzar as pernas, para que, na concepção do grupo, as energias possam “fluir” e não fiquem “travadas”. Penso que a postura praticada durante este ritual é tributária das concepções do Círculo. Outra influência evidente do Círculo Esotérico são as preces “Chave de Harmonia” (anexo 1) e “Consagração do Aposento” seguida da “Oração” (anexo 2) pronunciadas sempre no início dos “trabalhos”. Existe também o costume de saudar com “vivas” as divindades e as pessoas presentes nos trabalhos, sejam eles músicos, aniversariantes ou crianças. Assim, durante os rituais, o dirigente/comandante/padrinho (ambos são terminologias empregadas pelos daimistas para se referir a quem comanda a sessão) pode dizer: “Viva o Divino Pai Eterno”, e as pessoas respondem “viva!”. São muitas as chamadas para os “vivas”: “Viva o Divino Pai Eterno, a Rainha da Floresta, Jesus Cristo Redentor, Patriarca São José, Todos Seres Divinos, Viva o Santo Cruzeiro, Viva o dono do hinário, Viva o Nosso Mestre”, e assim por diante. Todos esses “vivas” são respondidos com outro “viva” por todos os participantes do sexo masculino. Penso ser esta também uma influência do Círculo Esotérico na prática religiosa daimista.

Na prece “Consagração do Aposento” existe a menção do que seria a constituição do ser humano na concepção destes religiosos. Os homens e mulheres seriam formados por dois “eus”, um “superior” e outro “inferior”, sendo o primeiro quem cada indivíduo “realmente” é e foi em outras vidas estando ligado ao “mundo espiritual”, possível de ser acessado ou “descoberto” por meio da ingestão do Daime; e um “inferior”, que diz respeito à sua encarnação “atual” e ligado ao “mundo material”. São noções importantes para os daimistas na medida que impõem ao adepto a investigação de quem este teria sido em vidas passadas e de que existe a possibilidade de se descobrir este fato. Uma das maneiras pela qual seria possível a descoberta de sua verdadeira identidade é por meio de “viagens astrais”, onde o espírito, “eu superior”, desprende-se do corpo e transita pelo mundo espiritual. O hino, recebido pelo senhor João Pereira, fornece pistas de como se pode alcançar ou dialogar com o “mundo espiritual”:

Eu vim para este mundo  
Eu vim aprender a rezar  
A minha mãe que nos mandou  
O mestre para ensinar

O mestre que me ordena  
Aprendeu para ensinar  
Não é coisa que se ofereça  
É para aqueles que procurar

Vou dizendo e vão aprendendo  
Façam esforço de pegar  
Desocupar o aparelho  
Para poder se trabalhar

Tudo no mundo se acaba  
Todos devem ter amor  
Tenho fé na mãe divina  
E em nosso Pai criador<sup>63</sup>

Neste hino, um dos primeiros seguidores de Irineu deixa possível de ser percebido diversas noções e convicções partilhadas pelos daimistas. Na primeira estrofe, evidencia-se a crença de que Irineu é entendido como mestre e que seu processo de aprendizagem se deu com a “mãe”, ou seja Nossa Senhora Imaculada Conceição, atribuindo legitimidade e poder a ele. A terceira estrofe aponta para a noção discutida brevemente, no que diz respeito a compreensão da constituição dos homens para os daimistas. No momento em que se “desocupa o aparelho”, em outras palavras, quando o espírito “sai” do corpo, é que a pessoa pode “se trabalhar”, ou seja, conhecer-se. É durante as “viagens astrais” que o espírito viaja pelo “mundo espiritual” podendo “descobrir” ou “perceber” sua origem divina, assim como “ler” e “receber” instruções e ensinamentos dos “seres divinos”.

#### 1.4 O hinos:

Neste momento do trabalho penso que algumas explicações acerca dos hinos se fazem necessárias. Tão importante quanto a bebida, os hinos também o são. É por meio da bebida que se atinge o “mundo espiritual”, onde se encontram os hinos ou onde estes podem ser “ditados”. Os hinos são a prova do contato dos indivíduos com o “mundo espiritual” e, por serem compreendidos como oriundos de uma realidade sagrada, onde a pessoa não compõem o hino mas o recebe, confere-lhe uma condição de “verdade”, seja por sua origem e/ou seu conteúdo. Podem ser recebidos

63 PEREIRA, João. Hinário “Seis de Janeiro”. Hino 24.

durante os trabalhos espirituais ou em situações cotidianas.<sup>64</sup>

Os hinos, em ritmos de marcha, valsa e mazurca, podem ser “descritivos, narrativos, orações de confissão ou chamadas de determinados seres divinos”<sup>65</sup>, conduzem e auxiliam as experiências extáticas, na medida em que contém os ensinamentos que devem ser apreendidos, transmitem “força”, “firmeza” e “calma” em suas letras fornecendo elementos para que os praticantes possam equilibrar o efeito psicoativo da bebida com o desenvolvimento do ritual. Nesse sentido, os hinos contém todos os ensinamentos que devem ser incorporados pelos praticantes e funcionam como o “corpus semântico da religião”.<sup>66</sup>

Durante o ritual, os hinos determinam a postura e posição dos praticantes assim como a movimentação dentro do salão. Nos trabalhos de concentração, transcorridos com as pessoas sentadas, existem hinos em que as pessoas devem levantar-se para cantá-los. Em trabalhos de bailado, os hinos determinam o tipo de dança e marcação dos passos. Se a pessoa precisar sair do salão por motivos diversos, poderá ficar ausente por um período da execução de apenas três hinos, devendo voltar ao seu lugar e dar continuidade ritual. Ou seja, durante os trabalhos, além de transmitir as mensagens dos “seres divinos”, os hinos determinam o formato e a dinâmica do ritual do mesmo modo como indicam um “tempo musical na orientação das tarefas e da construção da realidade sagrada”.<sup>67</sup>

Ainda em relação aos hinos, exponho dois exemplos de como é possível receber um hino, ou entrar na realidade sagrada em que os hinos se encontram. O primeiro é de Germano Guilherme, um dos primeiros seguidores de Irineu:

Eu recebi este canto  
Para mim aqui cantar  
Este cântico eu recebi  
Da condessa Cires Beija-mar

Eu canto e me alegro  
Em ver todos cantar  
Este cântico divino  
Que eu recebi lá no astral

64 GROISMAN, Alberto. op. cit. p. 63.

65 MONTEIRO, Clodomir. op. cit. p. 88.

66 OLIVEIRA, Isabela. op. cit. p. 72.

67 REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. Recebido e ofertado: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime. Dissertação em Ciências Sociais. UERJ: 2007. p. 89.

Eu digo aos meus irmãos  
Filhos da Virgem Maria  
Que é preciso trabalhar  
Assim toda hora e todo dia

Trabalhemos meus irmãos  
Para todos receber  
Que do Sol e da Lua  
É de onde vem todo poder<sup>68</sup>

Neste hino, quem o entrega é uma entidade, um “ser divino”, a “Condessa Cires Beija-mar”. Ou seja, existe um contato, um diálogo com os seres espirituais no “astral”. Outros aspectos da cosmologia daimista também podem ser percebidos, como o título de “condessa”, que traz consigo noções de Império e realeza, ou melhor, títulos de nobreza. Existe toda uma terminologia que remete a noção de “Reino”. Assim a “condessa”, faz parte da “corte celestial”, onde estão os seres divinos, submetidos ao Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra. Este é a maneira pela qual os seguidores referem-se a Irineu: Mestre, ou Mestre - Império. Na última estrofe fica claro também a relação entre a Lua e o Sol, de “onde vem todo poder”, com o processo de hierofanização mencionado anteriormente.

O próximo hino de Raimundo Irineu, mostra onde estão os hinos que são recebidos por ele:

Das virtudes em cheguei  
Canto ensinios vem comigo  
O poder que Deus me dá  
Para este mundo eu doutrinar

Doutrinar o mundo inteiro  
Para todos aprender  
Castigar severamente  
Quem não quiser obedecer

Canto ensinios é com amor  
Com prazer e alegria  
Obedecendo ao Pai eterno



E a sempre virgem maria

As palavras que eu disser

Aqui perante a este poder

Estão escritas no astral

Para todo mundo ver

Sigo firme a minha linha

Sem a nada eu temer

Por que eu sou filho de Deus

E confio neste poder

Dou licença e dou pancada

Aqui eu faço a minha justiça

Precisamos acabar

Com o correio da má notícia<sup>69</sup>

Os hinos estão “escritos no astral”, “para todo mundo ver”. Em outras palavras, as mensagens encontram-se à disposição de qualquer pessoa que consiga alcançar o “astral”, conferindo às mensagens as características atribuídas por Emile Durkheim à verdade: impessoalidade e estabilidade.<sup>70</sup> Ao lado da confirmação de que Irineu “obedece ao Pai eterno” e a “sempre Virgem Maria”, conferindo-lhe poder e legitimidade, existe uma instrução de caráter mais prático, para “este mundo”. “Precisamos acabar com o correio da má notícia” é uma instrução direta para que não haja fofoca ou injúrias dentro da irmandade, atribuindo ao hino um caráter tanto de revelação quanto de prescrição.

Um outro hino que expressa a organização e hierarquia do “mundo espiritual” por parte dos seguidores de Irineu e as funções que cada “ser divino” exerce ou possui, “recebido” pelo Senhor João Pereira, com o título “Vou chamar maraximbé”:

Vou chamar Maraximbé

Quem quiser venha escutar

Vem cá, vem cá, vem cá

Vem cá, vem cá, vem cá

69 SERRA, Irineu. Hinário “O Cruzeiro”. Hino 78.

70 DURKHEIM, Emile. As formas elementares da vida religiosa. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 474.

Chamei Maraximbé  
Para ele vir cá  
Traz o corpo e fica firme  
Faz lombo pra apanhar

Você deve se lembrar  
Deve pensar um pouco  
Na firmeza que empregou  
E na palavra que jurou

Chamei Maraximbé  
Para ele vir aqui  
Segue em frente e pisa firme  
E marca passo pra seguir

Oh meu Divino Pai  
Minha sempre Virgem Maria  
Perdoai os vossos filhos  
E os crimes que eu cometi<sup>71</sup>

Na compreensão dos seguidores, o “ser divino” maraximbé tem o poder de castigar aqueles que não cumprem suas obrigações durante o trabalho espiritual, quais sejam: o pensamento livre de energias do mundo material, a necessidade de “firmeza” para suportar a “força” do efeito psicoativo da bebida e o juramento que deve ser feito para a adesão à prática proposta por Irineu. A noção de que os “seres divinos” observam atenciosamente os trabalhos espirituais e punem àqueles que não obedecem as prescrições está sintetizada na figura de maraximbé.<sup>72</sup>

Ainda nos anos de 1940, com a eclosão da Segunda Guerra Mundial e a tomada dos seringais do oriente pelos japoneses, uma nova imposição de demanda pela borracha brasileira refletida em diversas ações do governo federal no sentido de estimular a produção por meio de novos fluxos migratórios e outras ferramentas para a extração do látex, transformaram significativamente a paisagem e as relações urbanas das principais cidades amazônicas e de Rio Branco em especial. Um esforço conjunto entre o governo brasileiro e dos Estados Unidos,

71 PEREIRA, João. Hinário “Seis de Janeiro”. cit. Hino 31.

72 Para uma visão teológica da figura desta entidade ver: OKAMOTO, Leandro. Marachimbé chegou foi para apurar: um estudo sobre a peia, ou o castigo simbólico no Santo Daime. Dissertação em Ciências da Religião. São Paulo: PUC, 2004.

conhecidos como os “tratados de Washington”, objetivando aumentar a produção de borracha, deu origem a várias organizações oficiais como o Banco de Crédito da Borracha, a Comissão Administrativa de Encaminhamento de Trabalhadores da Amazônia, a Superintendência de Abastecimento do Vale Amazônico e o Serviço de Especial de Saúde Pública, que tinham como objetivo propiciar linhas de crédito para seringueiros e seringalistas, recrutamento e treinamento de novos trabalhadores no nordeste brasileiro, a distribuição de produtos de higiene pessoal e de necessidades básicas como sandálias, redes, etc.<sup>73</sup>

Este novo impulso às atividades extrativistas, percebido pelos novos contingentes migratórios que aportam ao Acre, “os soldados da borracha”, e pelas iniciativas estatais na criação de instituições que organizavam e fomentavam a produção do látex não durou muito tempo. Com o fim da guerra em 1945 e novamente a desagregação dos sistemas de aviação recuperados durante a “batalha da borracha”, muitos destes migrantes deslocam-se para as cidades causando um inchaço populacional e a necessidade de novas ações por parte do poder público. As colônias agrícolas formadas após este período, em 1947, na margem esquerda do rio Acre, mencionadas acima e que Irineu fora agraciado com um lote, são frutos deste período.<sup>74</sup>

Transcorridos quase quinze anos desde o início dos trabalhos propostos por Irineu em conjunto com um pequeno número de seguidores que crescerá “naturalmente” e gradativamente, os principais elementos da prática religiosa daimista, já podem ser identificados e enumerados, dando contornos próprios às reuniões e rituais propostos por Raimundo Irineu Serra. O calendário de trabalhos já está estabelecido e segue as principais datas do catolicismo, como as festas dos santos, dia de reis, natal, finados, e assim por diante. As “concentrações” já são realizadas nos dias quinze e trinta de cada mês; os hinos já são executados com instrumentos musicais ao lado dos maracás; a farda, ainda sem possuir o desenho das fardas atuais já existia e impunha-se como obrigação aos adeptos. Ao lado de todos esses elementos, que conferiam uma distinção entre as práticas “nativas” ou “rústicas”, soma-se a compreensão de que a bebida ministrada nos trabalhos espirituais elaborados por Irineu, partilhada por muitas pessoas da região amazônica, de a ayahuasca ser entendida sobretudo como um medicamento.<sup>75</sup>

Por apresentar um formato distinto das práticas indígenas de consumo da bebida, e por reunir pessoas que haviam trabalhado nos seringais durante as duas fases de apogeu da borracha em sua colônia agrícola, no bairro que passa a levar seu nome, muitos dos seringueiros que viram-se sem ocupação procuram Irineu para participar de seus “trabalhos” e de alguma maneira fazer desse grupo que se formava em torno de Irineu e do daime.

Em 1945, um dos praticantes da doutrina de Irineu, após passar por um tratamento com o

73 WOLFF, Cristina Scheibe. op. cit. 139-140.

74 LEITE, Ary. op. cit. p. 35.

75 GOULART, Sandra. Contrastes e continuidade em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca. Tese em Ciências Sociais. Unicamp: 2004. p. 53.

daime com o objetivo de tratar problemas com o álcool, também obtém uma “revelação” de que deveria criar um centro onde também ministraria a bebida para quem desejasse ou precisasse. Com o consentimento de Irineu, Daniel Pereira de Matos, também maranhense, funda em Rio Branco a Barquinha, outra prática religiosa que também utiliza a ayahuasca, mas mantendo a denominação daime.<sup>76</sup> Este é um fato muito interessante de ser pensado devido às influências que ambos podem ter sofrido durante os seus processos de formação pessoal, tanto Irineu quanto Daniel. Os dois são nascidos no Maranhão, onde a força das tradições africanas podia ser sentida mais fortemente nas manifestações religiosas que existem por lá, como o Tambor de Mina por exemplo; ambos vieram ao Acre durante o fluxo migratório que se deu durante a época de exploração da borracha e ainda, ambos viveram na cidade de Rio Branco no mesmo momento.

Não quero com isso, negar a força e o poder das “estruturas” culturais, sociais e econômicas, no sentido apontado por Durkheim de a que “religião (...) longe de ignorar a sociedade real e de não levá-la em conta, é a imagem dela, reflete todos os seus aspectos”<sup>77</sup>, e que atuavam no momento em que aqueles desenvolvem seus “sistemas culturais”<sup>78</sup>, mas sim apontar para as possibilidades de formatos religiosos distintos, elaborados por pessoas que possivelmente, partilhavam de elementos comuns a uma determinada cultura, inseridos no mesmo ambiente geográfico e dialogando com a mesma bebida. A “invenção”<sup>79</sup> destas práticas religiosas apontam, no meu entendimento, para a preponderância de escolhas pessoais idiossincráticas justificadas por suas próprias experiências, ou seja, são eles que escolhem (ou são escolhidos), decidem o que entra e o que não entra nos rituais, na cosmologia, na estética, no comportamento das pessoas.

Nos anos de 1950, os adeptos da doutrina de Irineu, utilizavam fardas para a participação nos rituais. Estas vestimentas ritualísticas eram adornadas por várias insígnias conferidas pelo próprio Irineu em reconhecimento ao adiantamento do estágio espiritual em que os praticantes se encontravam, indo de cabo à patente de general. Ao passo que estas patentes indicavam distinção entre os adeptos, Irineu decide padronizar as insígnias em uma rosa, feita de papelão e pano verde, chamada de medalha, mantidas até o final da década de 1960.<sup>80</sup>

No ano de 1957, Irineu retorna ao Maranhão para rever sua família e traz consigo diversas referências para o desenvolvimento e construção de sua doutrina. Algumas influências das “matrizes maranhenses” para a constituição da prática religiosa elaborada por Irineu e seus seguidores podem ser evidenciadas nas fardas utilizadas nos bailes de São Gonçalo, onde os

76 Ver: ARAÚJO, Wladimir Sena. Navegando nas ondas do Daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha. São Paulo: Editora da Unicamp, 1999.

77 DURKHEIM, Emile. op. cit. p. 464.

78 GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 67.

79 HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. A invenção das tradições. Tradução: Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p.10.

80 OLIVEIRA. Isabela. op. cit. p. 233.

bailantes usam terno e gravata e as mulheres usam saia e uma coroa na cabeça; nas festas do Divino Espírito Santo, que acontecem em torno de um grupo de crianças, denominado “reinado” ou “império”, termos utilizados por Irineu e seus seguidores. Sobrepondo-se a essas referências estão termos como “Papai Paxá” e “Equior”, terminologias identificadas em manifestações religiosas maranhenses e que também aparecem no hinário de Irineu. Por fim a referência a Nossa Senhora da Conceição, que possui “presença destacada na religiosidade popular (...) sendo frequentemente invocada na abertura dos rituais de cura”, além de outras noções como “banzeiro/maresia/balanço”.<sup>81</sup> Atribui-se a esta única viagem de Irineu ao Maranhão durante todo o tempo em que esteve no Acre o “modelo” ou formato da farda utilizada pelos praticantes até os dias atuais.<sup>82</sup>

Nos anos de 1960, a comunidade formada por Irineu e seus seguidores já produzia o suficiente para comercializar o excedente dos gêneros alimentícios no mercado local da cidade de Rio Branco, e o bairro que levava seu nome passa a ser conhecido na cidade com Alto Santo. Nesta comunidade será construída uma escola, a “Escola Cruzeiro” que oferecerá atividades para crianças de primeira a quarta série.<sup>83</sup> Narrando os “fatos” deste modo, de maneira linear e sem rupturas, pode parecer que durante a formação da prática religiosa daimista, tudo correu de maneira harmoniosa e tranquila. Porém, mesmo gozando de boas relações com representantes do poder público, Irineu e o culto que se delineava por vezes sofreu perseguições por parte da polícia de Rio Branco, demandando ações por parte do próprio Irineu e de seus seguidores, no sentido de explicar e justificar sua prática religiosa em formação.

### 1.5. A religião como formação social:

Para compreender o processo de formação da prática religiosa daimista enquanto construção social, subsidiada por elementos culturais presentes nos locais e períodos em que aparece, seguirei as considerações propostas por Peter Berger, em seu livro “O dossel sagrado”, onde enxerga a religião, assim como a sociedade de um modo geral, como “empreendimento humano e dialético”.<sup>84</sup>

Berger acredita que a sociedade se desenvolve a partir de três momentos, ou “passos”. O primeiro momento é a “exteriorização” que, nas palavras do autor, é “a contínua efusão do ser humano sobre o mundo”, entendida como uma necessidade antropológica. Nesse sentido, os homens têm/sentem a necessidade de se expressar, fazer e socializar. O segundo momento é a

81 LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. As matrizes maranhenses do Santo Daime. In: O uso ritual da ayahuasca. LABATE, B. C.; W. S. Araújo (Orgs). Campinas, Mercado das letras: 2014. p. 5-9 Disponível em: <http://www.aguiadourada.com/pdf/matrizes.pdf>. Acessado em: 09/10/2014.

82 OLIVEIRA, Isabela. op. cit. p. 241.

83 Idem. p. 239.

84 BERGER, Peter. op. cit. p. 16.

“objetivação”, ou seja, “a conquista por parte dos produtos dessa atividade (efusão sobre si mesmo) de uma realidade que se defronta como facticidade exterior distinta dele”. Em outras palavras, as criações humanas, materiais e imateriais, tornam-se objetos, noções e padrões disponíveis e passíveis de serem entendidos e apreendidos. O terceiro momento é a “interiorização”, entendida como a “reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva”.<sup>85</sup> Um processo de aprendizagem, de absorção das idéias propostas.

Assim como a sociedade, a religião é um produto humano. E como produto humano torna-se alguma “coisa lá fora”<sup>86</sup>, impondo-se como realidade objetiva a todos os que entram em contato com ela. Desta maneira, a sociedade, e sua tributária, a religião também passa por momentos onde as pessoas “exteriorizam”, expressam, suas noções e concepções acerca da sacralidade do ambiente em que estão inseridos, dos objetos que produzem para suas atividades diversas e para prédicas morais e atitudinais. Uma vez expressas e “objetivadas”, passam a possuir um caráter de “facticidade”, de realidade, impondo um movimento de aprendizagem e de alinhamento às ideias ou objetos propostos. Berger toma como exemplo desse processo de construção social da realidade a linguagem, demonstrando como os homens desenvolvem suas línguas e de que maneira ela “retroage” continuamente sobre seus produtores sendo produto e, ao mesmo tempo, “produzindo” o homem, dialeticamente.<sup>87</sup>

Este esquema elaborado por Berger auxilia-me a entender a formação da religião do Santo Daime na medida em que os hinos, os símbolos e as práticas ritualísticas presentes na “doutrina”, desenvolvidas/criadas ou “recebidas” em primeiro lugar por Irineu e depois por seus seguidores, podem ser consideradas como o primeiro momento, a “exteriorização”, do processo de construção social da religião. Uma vez que Irineu “recebe” o primeiro hino (ou outros) e o canta, socializa este fato, comunica-o, a “exteriorização” está feita.

No momento em que os hinos são escritos e passam a fazer parte dos hinários eles são “objetivados”, “prontos” por assim dizer; estando disponíveis para serem lidos ou cantados, adquirindo o status de “facticidade exterior”. Já no terceiro momento, a “interiorização”, é que a “apropriação” ou “entendimento” da mensagem contida nos hinos será absorvida pelos praticantes da religião tornando-se parte de suas “estruturas da consciência subjetiva”, ou melhor, “tomam para si” o conteúdo dos hinos valendo-se deles para a formação de suas identidades e personalidades.

Do mesmo modo que os homens em suas atividades cotidianas, “trabalhando juntos”<sup>88</sup>, concebem instituições, inventam línguas e desenvolvem ferramentas, também produzem, criam um mundo metafísico, um “mundo espiritual”, um “mundo divino”. Por meio dos três passos

85 Idem. Ibidem.

86 Idem. p. 22.

87 Idem. p. 25.

88 Idem. p. 17.

discutidos anteriormente é que será possível a criação e sustentação desse mundo sagrado, através das representações que os homens adquirem através de sua cultura e mantidos por relações sociais e de poder.

Segundo Peter Berger, tanto o mundo das sociedades empíricas quanto o mundo dos seres celestiais são construídos constantemente por meio da atividade humana e contribuem para a “ordenação da experiência” dos sujeitos envolvidos no processo, ao passo que fornecem modelos de “atitudes, motivos e projetos de vida”.<sup>89</sup> Não obstante a “apropriação” de noções, papéis sociais, linguagens e atitudes “objetivadas” variar enormemente de pessoa para pessoa, a sociedade e a religião fornecem uma ordem de significados para as experiências pelas quais os indivíduos passam durante suas vidas.<sup>90</sup>

Esta “ordenação da experiência”, ou nomos para utilizar as palavras de Berger, constituído a partir da linguagem e por meio dela, fornece aos indivíduos o “edifício normativo e cognitivo” onde encontram-se as referências por quais os mesmos indivíduos podem participar da sociedade e da religião.<sup>91</sup> Este nomos proposto por Peter Berger assemelha-se muito ao conceito de cultura proposto por Clifford Geertz em sua obra “A interpretação das culturas”. Para Geertz, a cultura é:

um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de compreensões herdada expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes em relação à vida.<sup>92</sup>

O “padrão de significados transmitidos historicamente” (exteriorizações objetivadas e legitimadas socialmente) fornece um gabarito, um modelo, sintetizado em linguagens, atitudes e valores morais para a ordenação da experiência dos indivíduos durante suas vidas, podem “produzir” sentido. Este “diagrama” contém as referências para a aceitação de papéis sociais, produção de universos simbólicos e a própria constituição identitária dos indivíduos, contribuindo para a formação de significados dos eventos e situações pelas quais os indivíduos passam durante suas vidas. Porém, este “padrão de significados” deve ser mantido e permanentemente reelaborado pelos indivíduos em virtude da própria dinâmica que rege a sociedade que o produziu, dialeticamente.

Sendo assim, a religião também pode ser descrita como um “sistema cultural”, pois propõe:

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras

89 Idem. p. 30.

90 Idem. p. 32.

91 Idem. p. 34.

92 GEERTZ, Clifford. A religião como sistema simbólico. In: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 66.

disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.<sup>93</sup>

É o que está em jogo na construção social da religião do Santo Daime. O sistema de símbolos desenvolvidos no decorrer da formação deste “sistema cultural”, o Cruzeiro<sup>94</sup>, a farda, as imagens de Santos católicos e da Virgem Maria, contribuem para a imposição de um sentido ou significado próprio para a ingestão do daime e da participação no ritual. Por meio de um gestual onde o praticante “desenha” um sinal da cruz antes e/ou depois da ingestão da bebida, proferindo orações e ocorrendo sempre em rituais, será possível a construção conjunta por parte dos adeptos de um sentido sagrado para o consumo da bebida, assim como a reiteração dos conteúdos do hinos.<sup>95</sup>

Por meio de um gestual padronizado durante todo o ritual, que se observa pelo sinal da cruz executado pelos praticantes antes e/ou depois do consumo da bebida; por meio da entoação dos hinos e da “apropriação” do seu conteúdo pelos praticantes; através do consumo do daime exclusivamente em rituais religiosos e ainda, por meio dos testemunhos e das histórias de vida dos praticantes acerca das transformações positivas em suas vidas, por meio de curas alcançadas ou ainda pela “apropriação” de “poderosas, penetrantes e duradouras motivações” oriundas dos “trabalhos espirituais” em que os indivíduos se fazem presentes e que incutem uma nova “ordenação da experiência” de vida, a ayahuasca, rebatizada por Daime, se torna progressivamente entendida como um poderoso veículo para o contato com o sagrado.<sup>96</sup>

Para demonstrar de que maneira a construção social da religião e dos sentidos partilhados pelos adeptos da prática religiosa daimista dialogam com os hinos e com as histórias de vida de antigos seguidores de Irineu, exponho um hino do senhor João Pereira, que relata uma cura alcançada dentro da religião:

Pedi licença a meu chefe  
Me deu com muita atenção  
Quem quiser pode escutar  
Que eu faço a declaração

Meu chefe me deu licença  
Para hoje nós cantar

93 Idem. p. 67.

94 O “cruzeiro” é a denominação para a cruz de dois braços que está presente nas igrejas e na mesa que se encontra no centro do salão onde são realizados os rituais. O “cruzeiro” é o nome adotado para a Cruz de Caravaca ou Cruz de Loredó.

95 OLIVEIRA, Isabela. op. cit. p. 54.

96 Idem. p. 266.



Para todos ver um milagre  
Que eu tenho para mostrar

Eu vou seguindo nessa linha  
Sem nunca me arrepender  
Que dentro desta verdade  
O meu chefe tem poder

Ao Divino Pai eu pedi  
E a Rainha para ordenar  
Como vosso divino poder  
Para meu chefe me curar

Meu chefe veio me curar  
Que a Rainha mandou  
Com o poder do Pai eterno  
E as forças do redentor

Eu recebi esta cura  
Com muita satisfação  
Me acho hoje curado  
Junto com meus três irmãos

Foi em nome do meu chefe  
Que ao Divino Pai eu pedi  
Com o poder da Mãe Divina  
Eu agora recebi

Eu digo aos meus irmãos  
Para todos ficar cientes  
Que nós não merecemos nada  
Sem o chefe ir na frente

O nosso chefe tem poder  
E nós devemos ter amor

No coração com firmeza  
Que foi ele quem procurou

Vamos seguir os trilhos direitos  
Deixando os caminhos errados  
Que nós tendo esta firmeza  
Seremos todos curados

Vamos ter fé na Mãe Divina  
E em nosso Pai criador  
E no vosso Eterno Filho  
E em nosso Mestre Ensinador

Viva a nossa Rainha  
E o nosso Pai Criador  
Viva o vosso Eterno Filho  
E o no Mestre Ensinador<sup>97</sup>

Neste hino, o senhor João Pereira relata a cura que recebeu por meio de seu “chefe”, o senhor Irineu, que manobra o “poder” do “Divino Pai”, as “forças” do “Redentor” (Jesus Cristo) estando sob “ordens” da “Rainha” (Virgem da Conceição). Este “milagre” narrado por João Pereira, que se “acha curado”, “junto com seus três irmãos” e lhe dá força para “seguir nesta linha” “sem se arrepender” contribui significativamente para o entendimento de que, primeiro: o senhor Irineu é um “mestre ensinador” e de que ele está sob o comando da Virgem Maria, de Jesus Cristo e do Divino Pai Eterno, o que lhe confere poder e legitimidade. Segundo: que ele alcança sua cura por meio da ingestão do daime e da intervenção divina, devendo ter “firmeza” e amor para permanecer sadio. Terceiro: reitera as prescrições sobre como viver “neste mundo”, “seguindo os trilhos certos” e “deixando os caminhos errados”.

Por meio do canto deste hino e de muitos outros que relatam curas recebidas, o daime é progressivamente referido como um veículo que tem, também, o poder de curar. Progressivamente é alçado a uma categoria “divina”, “sagrada”, “santa”. Desta maneira, a partir de relatos de antigos adeptos da prática proposta por Irineu, constantemente lembrados em “trabalhos espirituais”, reuniões e conversas informais, a bebida passa a ser chamada por Santo Daime. As mensagens contidas nos hinos e as histórias de vida de antigos adeptos da religião, contribuem para a

97 GOMES, Antônio. Hinário “Amor Divino”. Hino 5.

construção deste sentido “sagrado” e “santo” do daime.<sup>98</sup> Ainda no período em que Irineu era vivo, o nome daime passa a ser substituído por Santo Daime.

Em outro hino “recebido” pelo senhor Antônio Gomes, podemos perceber a transformação de Irineu em Mestre, modo como ele será denominado por seus seguidores por toda sua vida:

O Divino Pai mandou  
O Mestre nos ensinar  
Para todos nós aprender  
O valor desta doutrina

Eu convido meus irmãos  
Que queiram me acompanhar  
Para seguir nesta verdade  
Que eu recebo do Astral

A escola está criada  
Para quem quiser aprender  
Obedecendo ao nosso mestre  
E ao seu Divino poder<sup>99</sup>

Neste hino fica claro a concepção partilhada pelos adeptos de que Mestre Irineu é um enviado de Deus. Seu contato com o “Divino Pai” se dá através da “Rainha da Floresta”, a Virgem da Conceição. Esta concepção confere poder e legitimidade aos trabalhos propostos Irineu, como mencionado em outros momentos. Antônio Gomes confirma a ideia de que os hinos são “recebidos” do “astral”, termo empregado pelos daimistas para se referir ao “mundo espiritual”, e implicando um caráter de “verdade” as mensagens “recebidas”. A referência à prática religiosa enquanto “doutrina”, termo que será acionado pelos daimistas para se referirem à sua religião e sua comparação a uma escola, onde se aprende como se deve viver e como entrar em contato com a realidade sagrada, devendo obedecer ao Mestre e ao se “divino poder”, também ficam evidentes.

Será dentro dos “trabalhos espirituais” que os seguidores entrarão em contato com a realidade divina, mediada pelo consumo do daime e cantando os hinos, que potencializam e conduzem a experiência visionária. Nos rituais, serão proferidas orações, as mensagens dos hinos serão ouvidas e a teodicéia<sup>100</sup> será explicitada e socializada, demonstrando no que essas pessoas

98 OLIVEIRA, Isabela. op. cit. 266.

99 GOMES, Antônio. Hinário “Amor Divino”. Hino 10.

100 BERGER, Peter. Op. cit. p. 70.

acreditam. Assim, nos “trabalhos espirituais” é que os seguidores entrarão em contato com a realidade sagrada socialmente construída e participarão da constante reelaboração da cosmologia, ou teodicéia.

Seguindo a compreensão de Peter Berger no que concerne a construção social da religião enquanto universo simbólico que ordena a experiência, o referido autor aponta que enquanto criação humana, estes universos simbólicos são intrinsecamente precários, podendo sofrer “ataques” por parte dos indivíduos no sentido de desqualificar ou negar a teodicéia proposta e praticada.<sup>101</sup> Para reiterar repetidas vezes a teodicéia proposta, os rituais desempenham uma importante função. Nas palavras de Berger:

Os homens esquecem. Precisam, por isso, que se lhes refresque constantemente a memória. (...) O ritual religioso tem sido um instrumento decisivo desse processo de “rememoramento”. Repetidas vezes “tornam presentes” aos que nele tomam parte as fundamentais definições da realidade e suas apropriadas legitimações.<sup>102</sup>

Neste sentido os “trabalhos espirituais” do Santo Daime têm papel determinante para o enraizamento das noções e concepções da organização do “mundo espiritual” nas consciências individuais de cada praticante e do grupo de uma maneira geral. A reiteração constante dos princípios doutrinários, da cosmologia, dos gestos executados, enfim, do que “se passa” e “acontece” nestes rituais são determinantes para a impressão e acomodação das idéias propostas e vivenciadas. Outro pesquisador que contribui significativamente para o entendimento da importância dos rituais para as práticas religiosas é Clifford Geertz, em seu trabalho já mencionado anteriormente:

É no ritual - isto é, no comportamento consagrado – que se origina, de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretivas são corretas. É em alguma espécie de forma cerimonial – ainda que essa forma nada mais seja que a recitação de um mito, a consulta a um oráculo ou a decoração de um túmulo – que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da existência que eles formulam para os homens se encontram e se reforçam umas às outras.<sup>103</sup>

Sendo assim, é através dos rituais religiosos que os praticantes sentem e vivem as “verdades” religiosas, procedendo a uma transformação em suas consciências individuais e alinhado-se aos preceitos e valores comungados. O “reforço” das concepções e das representações que a prática religiosa propõem, fortalecem os universos simbólicos constituídos dando a estes o status de realidade, propiciando o desenvolvimento da “teia de significados” que ordena a experiência e as biografias individuais e grupal dos atores envolvidos.

Entre as disposições e motivações que os rituais religiosos propõem ou impõem, e que deve

101 BERGER, Peter. Op. cit. p. 64.

102 Idem. p. 53.

103 GEERTZ, Clifford. Op. cit. p. 82.

ser a preocupação dos estudiosos das religiões, está o desenvolvimento de concepções gerais sobre o mundo em que estes indivíduos vivem, as representações de que fazem de si mesmo e da relação entre elas simultaneamente – o modelo “da” atitude. Além disso, os rituais também fornecem modelos “para” a atitude, na medida em que fornecem elementos e padrões morais e estéticos para a vida dos praticantes.<sup>104</sup> Os rituais religiosos demonstram, entre outras coisas, o que é a vida e o mundo; e como se deve viver no mundo.

Voltando aos anos de 1960, mais precisamente em 15 de junho de 1962, o território do Acre é elevado à categoria de Estado, por meio de disputas de grupos políticos, conhecido como “movimento autonomista”, que buscava uma maior independência política e econômica do poder central brasileiro alinhado às demandas e imposições do mercado e política externa.<sup>105</sup> Com a crise da borracha no período após a II Guerra Mundial, o Acre dependia em sua maior parte de recursos do Governo Federal, sendo este o principal fomentador das atividades extrativistas e comprador da borracha produzida a preços estipulados previamente. A luta pela elevação do Território do Acre à categoria de Estado procurava a “constituição de uma representação política local na possibilidade da formulação e execução de projetos voltados para os interesses da região e na ascensão de representantes políticos locais a estrutura do poder político.”<sup>106</sup>

Após o golpe civil-militar de 1964, que suprimiu diversos direitos que não são possíveis de serem abordados aqui, um novo aporte de recursos financeiros capitaneados por diversas empresas estrangeiras se fez sentir na determinação em produzir gêneros alimentícios diversos, na compra de maquinário pesado para indústrias, equipamentos e empréstimos ao governo federal. O processo de industrialização pelo qual o Brasil passou nos anos de 1950, e que foi acelerado nos anos de 1960 acarretaram inúmeras transformações nas relações e modo de produção do país, e em especial na região da Bacia Amazônica.<sup>107</sup>

Para aumentar a exportação de produtos agrícolas e fortalecer o mercado interno brasileiro, a mecanização e modernização da agricultura foram impostas aos pequenos e grandes produtores, ocasionando a expulsão de diversos colonos de suas terras e aumentando a concentração fundiária dos grandes proprietários. Por um lado esperava-se o aumento da produtividade, de outro, veio a expropriação de muitos pequenos agricultores e extrativistas, que aportaram às cidades ou a áreas desabitadas.<sup>108</sup>

Muitos destes pequenos agricultores, seringueiros e coletores dos produtos da floresta e que foram expropriados ou impelidos a sair de suas propriedades nos arredores da cidade de Rio Branco

104 Idem. p. 90.

105 BEZERRA, Maria José. Invenções do Acre: de Território a Estado – um olhar social. Tese em História. São Paulo: USP, 2006. p. 163.

106 Idem. p. 147.

107 DUARTE. Élio Garcia. Conflitos pela terra no Acre: a resistência dos seringueiros de Xapuri. Dissertação em História. Campinas: Unicamp, 1986. p. 52-53.

108 Idem. p. 54-55.

chegarão à colônia de Mestre Irineu em busca de novas e melhores condições de vida. Uma dessas pessoas que chegam até Irineu, com a intenção de se curar de uma enfermidade é Sebastião Mota Melo, em 1964.<sup>109</sup>

No ano de 1971 a prática proposta Raimundo Irineu Serra, será institucionalizada sob o nome de Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – CICLU, e registrada em cartório na cidade de Rio Branco no dia 20 de abril. Ainda em 1971, meses antes de falecer Mestre Irineu institui as fardas, roupa cerimonial utilizada exclusivamente no “trabalhos espirituais”, e o distintivo da estrela, que permanecem do mesmo modo nos dos dias atuais.<sup>110</sup>

Esta reorganização de elementos de “sistemas culturais” diversos como o Catolicismo popular, o pensamento esotérico e espírita, das religiões afro-brasileiras presentes no estado do Maranhão e ainda, das representações e crenças da população indígena e mestiça presentes no Acre de um modo geral e em Rio Branco especialmente, e que Raimundo Irineu Serra sintetiza em um novo “sistema cultural”, aceito e acatado por seus seguidores, também deixa transparecer elementos do xamanismo enquanto “sistema cosmológico”<sup>111</sup> e com importantes funções sociais.

Enquanto sistema cosmológico, o xamanismo propõe:

A idéia de um universo de múltiplos níveis, onde a realidade visível supõe sempre uma outra invisível;  
Um princípio geral de energia que unifica o universo, sem divisões, em que tudo é relacionado aos ciclos de produção e reprodução, vida e morte, crescimento e decomposição;  
Um conceito nativo de poder xamânico, ligado ao sistema de energia global;  
Um princípio de transformação, da eterna possibilidade das entidades do universo se transformarem em outras. Assim, os espíritos adotam formas concretas, humanas ou animais. Xamãs tornam-se animais, ou assumem formas invisíveis como a dos espíritos;  
O xamã como mediador, que age principalmente em benefício de seu povo;  
Experiências extáticas como base do poder xamânico, possibilitando seu poder de mediação. As técnicas de êxtase são várias. Talvez o uso do tabaco como substância seja a mais comum, mais comum que as plantas psicoativas. Mas também sonhos, dança, canto e outras técnicas podem ser empregadas em conjunto ou em separado para atingir a mediação xamânica.<sup>112</sup>

Os elementos elencados por Esther Langdon para identificar as características presentes no xamanismo enquanto sistema cosmológico na América Latina de um modo geral contribuem para fornecer subsídios para enquadrar a prática religiosa daimista como um sistema xamânico, seja em sua cosmologia, seja como instituição social.

Assim, além do uso ritual de substâncias psicoativas para fins revelatórios e terapêuticos, a idéia de “morte simbólica”, onde o xamã passa por um processo de iniciação e preparação, seja através de jejuns, de peregrinações e execução de tarefas diversas, que capacita e transforma-o para

109 GOULART, Sandra. Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca. p. 94.

110 OLIVEIRA, Isabela. Op. cit. p. 234.

111 LANGDON, Esther Jean Matteson. Xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, Esther. (Org)

Xamanismo no Brasil: novas perspectivas. Florianópolis: EDUFSC, 1996. p. 26.

112 Idem. p. 28.

entrar em “outra realidade”, de onde receberá instruções que serão transmitidas para sua comunidade ou grupo. Os xamãs, ou pajés, estabelecem relações com diversas “entidades” ou “seres espirituais” para utilizar de seus poderes tanto para influenciar eventos cotidianos, como caça, pesca e cura de enfermidades diversas, quanto para transitar no mundo metafísico e construir alianças com estas mesmas entidades. Somam-se a estas concepções a noção de que a doença e a cura são explicadas num plano cósmico, onde a cura não só “representa uma superação física da doença mas também uma vitória espiritual.”<sup>113</sup>

Raimundo Irineu Serra, em seus hinos e preleções, confirmava sempre a idéia de que possuía uma relação maternal com a Virgem Maria, e de que era Ela quem o ensinava e determinava suas ações e decisões acerca das atividades rituais e cotidianas. A dieta pela qual Irineu passou seguindo as instruções do “mundo espiritual”, na figura da entidade identificada por ele inicialmente como Clara, também apontam para um processo de iniciação xamânica, comuns a diversos grupos indígenas presentes na região.<sup>114</sup>

Enquanto instituição social o xamanismo preocupa-se com o bem-estar da comunidade na medida em que procura “entender o os eventos no cotidiano e influenciá-los”, por meio do diálogo com as forças sobrenaturais que, dentro de sua concepção, influem no mundo material.<sup>115</sup> Enquanto líder e fundador da prática religiosa daimista, mestre Irineu ao organizar sua comunidade na colônia agrícola conhecida como Alto Santo, também exercia um papel de mediador de conflitos, líder espiritual e detentor do poder de se comunicar com seres espirituais, legitimando suas decisões e atitudes relacionado-as sempre ao plano sobrenatural. Desta maneira, o Santo Daime enquanto prática religiosa inserida em um contexto onde grupos indígenas tinham no xamanismo um importante impulso para suas atividades cotidianas e para o desenvolvimento de representações de um mundo que não se pode enxergar, absorve muitas de suas concepções e práticas, corroborando a idéia de Peter Berger que compreende a religião como uma construção social, mediada pela cultura dos atores envolvidos no processo e pelos grupos sociais presentes no local onde aparece.

#### 1.6. Rituais do Santo Daime: os “trabalhos”.

Passo agora a descrever os rituais propostos pelo senhor Irineu, desenvolvidos gradativamente ao longo de quase quarenta anos de diálogo com a bebida e seus seguidores:

Os “trabalhos de concentração” acontecem nos dias quinze e trinta de cada mês, onde os

113 GROISMAN, Alberto. Op. cit. p. 133.

114 Para a compreensão do xamanismo em diversos grupos indígenas presentes na região do Acre ver: LAGROU, Elsjé Maria. Uma etnografia da cultura Kaxinawá: entre o cobra e o inca. Dissertação em Antropologia. Florianópolis: UFSC, 1991. ESPÍNOLA, Cláudia Voigt. O sistema médico Waimiri-Atroari: concepções e práticas. Dissertação em Antropologia. Florianópolis: UFSC, 1995. GIL, Laura Pérez. Pelos caminhos do Yuve: cura e poder no xamanismo Yanawá. Dissertação em Antropologia. Florianópolis: UFSC, 1999.

115 LANGDON, Esther. Op. Cit. p. 28.

adeptos utilizam as fardas azuis, ou seja, saia pregueada azul-marinho e camisa social de manga curta com gravata borboleta também na cor azul-marinho e o distintivo da estrela no peito, esta estrela é de seis pontas e se assemelha a estrela judaica acrescida de um beija flor sobre uma meia lua. Para os homens a farda é composta de calça social azul-marinho camisa social de mangas compridas branca e gravata também azul-marinho, com a mesma estrela no peito.

O “trabalho” tem início com a oração de três Pais-Nosso (anexo 3) e três Ave-Marias (anexo 4) intercalados e com a prece Salve Rainha (anexo 5). No período em que Irineu foi filiado ao Círculo Esotérico, recitavam-se as orações “Consagração do Aposento” e a “Oração”. Com o desligamento do grupo formado por Irineu nos anos de 1960 do Círculo, as orações foram abandonadas e no início dos anos de 1970 lia-se o “Decreto de Serviço” (anexo 5). Após a recitação das preces serve-se o Daime e procede-se a um período de silêncio, onde os praticantes devem concentrar-se sentir o efeito da bebida, denominada pelos adeptos como “força” e alcançar a “miração” que pode ser descrita como visões, percepções de “outras realidades” não experimentáveis comumente e a comunicação com outros “seres”.<sup>116</sup>

Os praticantes sentam-se ao redor de uma mesa retangular, com objetos litúrgicos sobre ela, entre eles o Cruzeiro, cruz de dois braços mencionada anteriormente, com um terço em cima do mesmo, denominado “rosário”, copos com água, flores e os maracás, chocalhos feitos de lata e que servem para marcar o compasso dos hinos. Os homens ficam ao lado direito da entrada da Igreja, e as mulheres do lado esquerdo. Após um período que pode variar de uma hora a uma hora e meia, serve-se mais uma dose de Daime e canta-se os últimos hinos “recebidos” por Irineu. O trabalho encerra-se como a seguinte afirmação: “Em nome de Deus Pai e da Virgem Soberana Mãe, com as ordens de nosso Senhor Jesus Cristo, do patriarca São José e de todos os seres divinos da corte celestial. Está encerrado os trabalhos de hoje, meus irmãos e minhas irmãs. Louvado seja Deus nas alturas”. E todos dizem juntos: “Para que sempre seja louvada a nossa Mãe Maria Santíssima sobre toda a humanidade. Amém, Jesus, Maria e José”. Desenha-se então três cruces, uma na testa, uma na boca e outra no peito, dizendo “pelo sinal da Santa Cruz, livrai-me Deus nosso Senhor, dos nossos inimigos. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém.”

Os “trabalhos de hinário” são realizados nos dias de comemoração das datas dos Santos Católicos, sempre realizados na noite anterior, seguindo por toda a madrugada. Nestes rituais, as pessoas posicionam-se da mesma maneira, mulheres de um lado e homens do outro, mas permanecendo em pé e “bailando”, dançando passos padronizados de maneira simples, dois passos para a direita e dois passos para a esquerda. Recitam-se as mesmas preces dos “trabalhos de concentração” sendo que em alguns “trabalhos” como o de Finados, Natal, Dia de Reis e Nossa Senhora da Conceição, reza-se o rosário logo no início.



Nestes rituais podem ser servidas duas ou três doses de Daime para os praticantes que devem posicionar-se nos lugares estabelecidos previamente obedecendo certas regras, como altura de cada pessoa, posição hierárquica dentro da comunidade e estado civil. Os praticantes utilizam a farda branca para estes rituais e constituem-se em calça e paletó branco, camisa branca e gravata preta, com a estrela no peito para os homens. As mulheres vestem saia pregueada verde com uma faixa também pregueada da mesma cor sobre a saia, camisa social branca de manga curta, com uma faixa também verde que cruza o peito a partir do ombro e alegrias coloridas costuradas no ombro esquerdo, além da estrela e da coroa, feita de lantejoulas.

Como são realizados nas datas comemorativas dos santos católicos e de outras datas importantes do calendário cristão, além das datas de aniversário de Irineu e outros membros da comunidade, os “trabalhos de hinário” ou “trabalhos de bailado” não escondem o seu aspecto lúdico e festivo. Sendo assim, além de servirem como importante mecanismo para apreensão e compreensão das idéias propostas nos hinos, funcionando como capacitador de desenvolvimento espiritual, serve também para consolidar laços de amizade e diversão. Para ilustrar este caráter lúdico e festivo dos “trabalhos de hinário”, além é claro, de sua função de aprendizagem e doutrinação espiritual, exponho o hino da senhora Maria Marques, uma das mais antigas da comunidade:

A Terra aonde estou  
A minha Mãe me colocou  
Dou valor a minha Mãe  
Que Ela é quem nos tem amor

A minha Mãe é tão formosa  
Ela é formosa e linda  
Vamos todos ter amor  
A Virgem Mãe Divina

Os primores do Universo  
É o Reino da Floresta  
Vamos todos festejar  
A Vossa grande festa

Vamos todos festejar  
E vamos todos com alegria

Que esta é a festa  
Da sempre Virgem Maria

A minha Mãe nos procurou  
Para nos dar o alimento  
Agora vamos todos  
Dar viva ao nascimento<sup>117</sup>

Este caráter lúdico e festivo pode ser relacionado a diversas manifestações do catolicismo popular, onde a dança, o canto e a festa são meios importantes para o contato e diálogo com o sagrado.

A missa é realizada sempre no primeiro domingo de cada mês, onde reza-se o rosário e canta-se alguns hinos selecionados de Mestre Irineu. Entre os hinos são rezados três Pais-nosso e três Aves-Maria. Pode ser servida uma dose de Daime a quem desejar, mas seu consumo não faz parte obrigatória do processo ritual.

O “feito”, ou fabricação do Daime, é a maneira como os praticantes referem-se as atividades de produção da bebida. Penso este também ser um “trabalho espiritual” proposto Irineu pois sua fabricação segue recomendações atribuídas ao plano espiritual, no que diz respeito as fases da lua em que se deve retirar as folhas e cortar o cipó, e possuem papéis definidos e específicos. As mulheres são responsáveis pela coleta e limpeza das folhas de chacrona. Aos homens cabem a tarefa de procurar o cipó Jagube na mata, limpá-lo e macerá-lo, e o cozimento das matérias-primas para a obtenção do Daime.

O trabalho de cruces, é um ritual proposto por Irineu para a desobsessão de pessoas “perseguidas” por espíritos sofredores. Os que participam do trabalho seguram uma vela e uma cruz em suas mãos, recitam um Pai-nosso, uma Ave-Maria, além de uma prece em latim. É um trabalho de curta duração que tem sua origem nas idéias do Círculo Esotérico.<sup>118</sup>

As práticas propostas e elaboradas por Raimundo Irineu Serra, assim como a construção de uma cosmologia própria enquanto fenômeno religioso original, possibilitou a resignificação da bebida ayahuasca, largamente difundida e utilizada por diversos grupos indígenas da bacia Amazônica, em um sacramento eucarístico cristão. Por meio de gestos que remetem à simbologia cristã, ingerida exclusivamente em rituais religiosos inseridos em um calendário que segue as principais datas comemorativas do Catolicismo e valendo-se de imagens Jesus Cristo, da Virgem Maria e outros santos católicos, a ayahuasca é rebatizada com o nome Daime e alçada pelos adeptos

117 DAMIÃO, Maria. Hinário “O Mensageiro”. Hino: 14.

118 OLIVEIRA. Isabela. Op. cit. p. 57

a uma categoria “santa”, tornando-se Santo Daime.<sup>119</sup>

## 2. Apropriações e significações entre o Santo Daime e a Umbanda.

Com o falecimento de Mestre Irineu em seis de julho de 1971, evento que causou comoção na cidade de Rio Branco, reunindo políticos, funcionários públicos e muitos de seus antigos seguidores e simpatizantes em seu funeral, inicia-se um processo de disputas acerca de quem seria a pessoa “certa” para dar continuidade aos trabalhos inicialmente propostos por ele. Os relatos de antigos seguidores afirmam que Mestre Irineu havia decidido por indicar Leôncio Gomes, filho de Antônio Gomes, um antigo companheiro e um dos primeiros adeptos de sua “doutrina”. Porém, outra figura despontava para a ocupação deste “cargo” no comando dos “trabalhos” do Santo Daime, enquanto prática religiosa e instituição recém-criada.<sup>1</sup>

Sebastião Mota Melo, nascido no município de Pauini no estado do Amazonas em sete de

119 Idem. p. 266.

1 GOULART, Sandra. Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca. Tese em Ciências Sociais. Campinas: Unicamp, 2004. p. 64.

outubro de 1920, chegou a “doutrina” de Mestre Irineu em 1964, procurando tratamento para problemas de saúde, onde obteve sua cura e tornou-se seguidor das práticas propostas por ele. As descrições da “operação espiritual” por qual Sebastião passou após a ingestão do Daime e início do “trabalho”, também apontam para elementos do xamanismo, enquanto sistema cosmológico, pois nos relatos estão descrições de insetos retirados de seu corpo, mencionados anteriormente no estudo desenvolvido por Eduardo Galvão em obra já citada. Estes relatos são representativos para seus seguidores, pois confirmam a idéia de que Mestre Irineu detinha o “poder” de curar pessoas enfermas por intermédio do Daime e de que Sebastião “merecia” a cura recebida.

Sebastião passa também a receber hinos que legitimam as compreensões compartilhadas pelo grupo, tanto em relação à cosmologia quanto à condição de predestinação de Irineu. Desta maneira, passam a ter relações de amizade e admiração recíprocas.

Neste período, o senhor Sebastião morava na zona rural de Rio Branco, no bairro conhecido como “Colônia Cinco mil”, localizado a cerca de dez km do centro da cidade, numa área de antigos seringais desativados transformados em colônias agrícolas e que recebe esta denominação pelo valor pago pelos moradores, cinco mil cruzeiros. Por ser um local distante do bairro Alto Santo, Mestre Irineu permitira a Sebastião conduzir alguns “trabalhos” e produzir o próprio Daime, desde que seguido suas recomendações em relação à maneira de prepará-lo, e ministrá-lo a quem precisasse ou desejasse. Soma-se a isso o compromisso de fornecer uma parte do Daime preparado ao centro do Alto Santo.

Após o falecimento de Irineu, ou “passagem” na terminologia daimista e espírita, e o movimento de disputas e acomodação das lideranças próprias do campo religioso, Sebastião decide se retirar do Alto Santo e dar continuidade aos “trabalhos” propostos por Mestre Irineu, levando consigo cerca de cem antigos discípulos do mesmo.<sup>2</sup>Em um dos muitos hinos “recebidos” por Sebastião, está lastreada a concepção do grupo de seus seguidores de que ele seria a pessoa certa para a substituir Mestre Irineu:

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

Vamos todos meus irmãos  
Compreender este ABC  
Que muitos são os que olham

2 Silva, Clodomir Monteiro. Op. cit. p. 67.

E poucos são os que vêm

A minha Mãe é tão formosa

E mandou eu declarar

Que o Mestre está em mim

E é preciso eu me calar

Meus irmãos vou ensinar

Como se lê o ABC

Muitos vão assoletrar

E não sabem compreender

Meus irmãos vou lhes dizer

Para todos aprender

Que debaixo da minha ordem

É que eu agora quero ver

Sou eu, sou eu, sou eu

O Mestre afirmou

Olha o relho na minha mão

Aonde está o chiqueirador

Meus irmãos estou avisando

Para todos compreender

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 o meu mestre também é

Um é filho de Maria

E o outro é filho de Isabel

Meus irmãos já declarei

Não tem mais o que dizer

Quem quiser que o procure

Para poder compreender<sup>2</sup>

A partir deste hino pode-se perceber a compreensão partilhada pelos daimistas de que Mestre Irineu é a reencarnação de Jesus Cristo, possibilitando também o entendimento de seus hinos como o terceiro testamento. Já a compreensão de que Sebastião seria a reencarnação de João Batista, por ser filho de Isabel, é partilhada apenas por seus seguidores, ou seja, não há esta mesma compreensão entre os praticantes do Alto Santo.

Assim, os hinos, além de demonstrarem a realidade sagrada, fruto do contato com o “mundo espiritual”, na terminologia daimista, funciona também como facilitador de problemas cotidianos.<sup>3</sup> Este hino contribui para a construção da compreensão grupal de que Sebastião era o único capaz de dar sequência aos “trabalhos” de Mestre Irineu, pois além de detentor do “relho”, o cajado que indica, apóia e castiga, também seria possível outras pessoas “procurar” o Mestre e “poder compreender”.

Na colônia Cinco Mil, Sebastião, sua família e seus novos seguidores construirão uma Igreja de alvenaria no mesmo formato retangular que a Igreja construída por Irineu e seus discípulos, mas em tamanho maior.

Será na colônia “Cinco Mil” que Sebastião desenvolverá novos rituais e novas práticas culturais que engendrarão novas relações econômicas e sociais e que imprimirão outros tons ao grupo formado ao seu redor e do Daime.

Antes de descrever o modo de organização social, das práticas culturais e das atividades econômicas desenvolvidas na Colônia Cinco Mil, acredito ser necessário uma breve contextualização do que se passava na bacia amazônica de um modo geral neste momento, e em Rio Branco em especial. Após 1964, o governo militar propõe uma série de medidas visando o desenvolvimento econômico e da colonização da Amazônia, buscando integrá-la aos objetivos nacionais no sentido de produzir gêneros diversos para a exportação, incentivar a mineração de grandes áreas de terra e fomentar indústrias. Nesse período, vários órgãos oficiais serão criados e diversas leis serão promulgadas a fim de mapear, mensurar e distribuir terras inabitadas ou de baixa produtividade, que se tornaria possível com o Banco da Amazônia, o Plano de Valorização

2 MELO, Sebastião Mota. Hinário “O Justiceiro”. Hino: 28.

3 MONTEIRO, Clodomir. Op. cit. p. 89.

Econômica, a SUDAM e o Fundo de Investimento para a Amazônia, entre outros.<sup>4</sup>

Todos esses órgãos ofereciam benefícios fiscais para investidores de outras regiões do país, linhas de crédito para a compra de equipamentos e insumos agrícolas, demarcação de terras e consórcios para a aquisição de novas propriedades. Contudo, os principais privilegiados foram novamente os grandes proprietários de terras e empresas de outros estados e estrangeiras, principalmente pecuaristas, acarretando um processo de expropriação de terras e o desmatamento de grandes áreas de floresta, detonando um período de conflitos e tensão social.<sup>5</sup>

Outro fator que contribuiu para o avanço do capital em terras acreanas, além dos incentivos fiscais, foram as propagandas vinculadas em jornais, revistas e programas televisivos por todo o país que divulgavam as facilidades oferecidas aos investidores na forma de projetos técnico-científicos custeados pelo governo do estado e da construção de estradas que ligariam o Pacífico ao Acre, facilitando, assim, a exportação.<sup>6</sup>

Muitos investidores paulistas adquiriram antigos seringais e vastas áreas de terra, transformando este bem em fonte de especulação imobiliária e financeira ocasionando um grande desmatamento em diversas regiões do estado, transformando radicalmente a paisagem das cidades. A produção de borracha cai consideravelmente, tanto pela compra de antigos seringais por investidores que não se interessavam pelo extrativismo, quanto pela derrubada de grandes áreas de floresta.<sup>7</sup>

Junto com o aporte de recursos financeiros de empresas ou grupos de empresários que compraram terras no estado do Acre, a expropriação de seringueiros e indígenas que viviam e trabalhavam em muitas destas terras se deu de maneira violenta, agravando conflitos entre proprietários, seringueiros e índios.

Em 1974, o grupo formado por Sebastião, sua família e seus seguidores criaram o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, doravante designado CEFLURIS, na Colônia Cinco Mil, onde pretendiam dar continuidade aos “trabalhos espirituais” elaborados por Irineu, homenageando o fundador do culto na institucionalização do grupo indicado no nome adotado para o centro. Este será o recorte temporal adotado neste trabalho, pois a partir deste grupo que se reunirá em torno de Sebastião e do Daime é que as principais transformações em relação as práticas originalmente elaboradas/recebidas por Mestre Irineu se tornarão mais evidentes.

O antropólogo Aberto Groisman aponta que o termo “eclético” deste grupo, expresso em sua terminologia, “é muito mais um conjunto de valores do que uma escola de pensamento. Este conjunto de valores tem como base essencial a aceitação de tradições espirituais diversas na busca

4 DUARTE, Élio Garcia. Op. cit. p. 74-80.

5 Idem. p. 89.

6 Idem. p. 99.

7 Idem. p. 104 – 105.

espiritual com o Daime.”<sup>8</sup> Ou seja, por meio da absorção e ressignificação de diversas matrizes religiosas e sistemas culturais, a institucionalização do grupo em CEFLURIS, denota esta abertura à possibilidade de experimentações diversas, seja em relação a cosmologias distintas, quanto de novas práticas sociais e culturais, não obstante pretendam afirmar a “escola” ou “linha” que são tributários, o centro de Mestre Irineu.

Desta maneira, a formação espírita de Sebastião Mota em sua juventude fornecerá elementos para a criação de novos rituais que apontam para um maior distanciamento das práticas celebradas por Mestre Irineu em seus períodos iniciais, e ainda, possibilitarão um alargamento da cosmologia, um aumento da “Corte Celestial” daimista, na medida em que incluem outras deidades ao seu corolário de “seres divinos”.

Uma destas matrizes religiosas ou sistemas culturais que serão apropriadas pelo CEFLURIS e que constitui uma das principais diferenças em relação à elaboração original de Mestre Irineu, é a inclusão da Umbanda como uma fonte de subsídios de noções e práticas que permitem o alargamento da cosmologia daimista, a ponto de tornar a “linha” desenvolvida por Sebastião e seus seguidores, uma prática distinta das inicialmente propostas por Irineu.<sup>9</sup>

Portanto, penso ser importante analisar o processo de inserção da Umbanda no Santo Daime, pois além de adicionar outros deuses ao “mundo espiritual” daimista, contribui com elementos que tornam os “trabalhos espirituais” mais complexos e distintos, colorindo o ritual com a “descida” das entidades nos adeptos e proporcionando novos elementos para a construção de sentido e significado às experiências vividas pelos praticantes. Soma-se a isso uma série de atividades que devem ser seguidas antes e durante os “trabalhos”, a presença de imagens do panteão umbandista nas igrejas daimistas, referências a estas mesmas entidades nos hinos recebidos pelos adeptos e a incorporação de outras datas ao calendário de rituais do Santo Daime.

Estas apropriações de referências, signos, símbolos e “entidades” da Umbanda pelo Santo Daime não se deu de maneira imediata, nem inconteste. Deu-se de maneira gradativa e com algumas resistências por parte de antigos adeptos. A fusão (atual) entre o Santo Daime e Umbanda tem início na Colônia Cinco Mil, onde o grupo formado por Sebastião e seus seguidores promoverão o estabelecimento de uma comunidade no moldes de um socialismo cristão, onde toda a produção será socializada e distribuída igualmente entre os moradores e vendendo o excedente nos armazéns da cidade de Rio Branco.

A comunidade se desenvolverá com vistas à manutenção de sua subsistência, coletando e produzindo borracha, extraíndo madeiras e frutos da floresta, além da plantação de mandioca, arroz, feijão, hortaliças, alguma pecuária e galinhas.

Esta proposta de socialização da produção agrícola, parece ter sido idéia de mochileiros

8 GROISMAN, Alberto. Op. Cit. p. 46.

9 GOULART, Sandra. Op. Cit. 65-66.



artesãos que aportaram na Colônia Cinco Mil desejosos em conhecer o Daime e a Amazônia. Entre estes homens destacam-se, Lúcio Mortimer, Maurílio Reis e Daniel Lopes. Esta proposta de transferir a produção diretamente aos moradores da Colônia tinha um caráter revolucionário para a época e local onde aparece, haja vista que muitos dos seguidores de Sebastião foram seringueiros ou são de famílias onde os pais trabalhavam na coleta de borracha e castanhas e devendo obrigatoriamente destinar toda a produção para o barracão do seringalista para adquirir produtos de primeira necessidade.<sup>10</sup>

Dentre as novas práticas culturais realizadas na Colônia Cinco Mil, atribuídas ao grupo de jovens *hippies* que chegaram à Colônia, o uso da maconha (*Cannabis sativa*) torna-se gradativamente rotineiro, sendo utilizada para trabalhar na terra e em alguns momentos dos rituais. Rebatizada sob o nome de Santa Maria, e consumida seguindo algumas prescrições, a maconha será incorporada ao rol de plantas psicoativas utilizadas pelos seguidores de Sebastião.

Desta maneira, no momento em que as transformações econômicas, sociais e culturais começam a se tornar mais evidentes na cidade de Rio Branco devido aos planos de desenvolvimento da Amazônia mencionados anteriormente, forçando inúmeros seringueiros e pequenos posseiros a saírem de suas localidades por conta da compra de grandes áreas de terra por proprietários, em sua maior parcela, das regiões Centro-Sul do país, inchando o perímetro urbano da cidade e sua periferia, a Colônia Cinco Mil aparecia como alternativa e possibilidade de um modo de vida diferente. Assim, muitos jovens de classe média, artistas de diversas mídias e pessoas descontentes com os rumos que a sociedade acreana estava tomando, veem na comunidade formada por Sebastião uma solução para suas condições e um espaço propício para experimentações diversas, seja em níveis sociais, econômicos e culturais, seja para dialogar com substâncias psicoativas.<sup>11</sup>

As notícias sobre a Colônia Cinco Mil e as atividades de seus moradores, logo tornaram o local um ponto de encontro de jovens de classe média, intelectuais da cidade de Rio Branco, estudantes universitários, inúmeros curiosos de outros países que buscavam experimentar o Daime e participar, de alguma maneira, dos trabalhos propostos por Sebastião. Ao lado da chegada de muitas pessoas na Colônia Cinco Mil, umas para se estabelecer definitivamente, doando seus bens e propriedades para o CEFLURIS contribuindo com o crescimento de moradores e mudança em seus modos de vida, um outro movimento, do aparecimento de lojas de “produtos naturais” e centros de terapias holísticas também pode ser constatado na cidade de Rio Branco.<sup>12</sup>

O grupo formado por Sebastião exercia grande atração entre a população de Rio Branco que buscava a Colônia atrás de experimentações distintas de religiosidade ou simplesmente para

10 RAMOS, Maria de Fátima Henrique de Almeida. Santo Daime: a colônia cinco mil e a contra-cultura. Dissertação em História. Pernambuco: UFPE, 2002. p. 21.

11 Idem. p. 13.

12 Idem. p. 74.

conhecer o Padrinho, ou ainda, para experimentar e dialogar com os rituais do Daime. Entre as pessoas proeminentes de Rio Branco, no circuito da contra-cultura, que estiveram na Colônia, destacam-se: Chico Pop, jornalista responsável pela coluna de eventos festivos e culturais do jornal “O Rio Branco”, Mirinho, Felipe Jardim (ambos ativistas) e a poeta Francis Mary.<sup>13</sup>

Outra pessoa que esteve na Colônia Cinco Mil e que terá um papel importante para a comunidade, e mais ainda para esta pesquisa, é Joselito Freitas dos Anjos, conhecido na comunidade como Ceará, pois havia recém-chegado do estado homônimo, sendo apresentado a Sebastião por um de seus membros, Wilson Carneiro. No momento em que Ceará chega a Colônia Cinco Mil, em fevereiro de 1977, esta já contava com cerca de 400 residentes e exercia grande atração na cidade de Rio Branco.<sup>14</sup>

Este indivíduo, contribuirá significativamente para a inserção de entidades da cosmologia umbandista nas práticas do Santo Daime ligadas ao CEFLURIS, pois trabalhava com os Exús conhecidos como Zé Pilintra, Tranca Rua e Exú-Caveira. No momento em que Ceará chega a Colônia, oferece seus “serviços” para poder auxiliar Sebastião a compreender as forças que as entidades das trevas exerciam sobre a comunidade e que atribulavam a vida de seus moradores, e de que modo Sebastião poderia relacionar-se com elas.<sup>15</sup>

No momento em que Ceará chega a Colônia Cinco Mil, passa a realizar “trabalhos” na cidade levando consigo o próprio Sebastião e alguns de seus seguidores, procurando demonstrar o modo de se “trabalhar” com as entidades citadas e, concomitantemente, afirmar o “poder” que possuía em relação a estas mesmas entidades. Conta-se que Ceará pediu a Sebastião o prazo de seis meses para demonstrar suas habilidades e ensiná-lo a identificar e dialogar com as entidades, mas também existem relatos que este prazo fora dado pelo Sebastião. Fato é que muitas das práticas exercidas por Joselito, foram apropriadas por Sebastião e seus seguidores, sendo mantidas até os dias atuais.<sup>16</sup>

Entre as “inovações” propostas por Ceará estão o acendimento de uma vela nas entradas das Igrejas daimistas, o ponto do “Tranca Rua”, para que este auxilie na proteção contra espíritos sofredores e obsessores que possam atrapalhar o andamento dos “trabalhos” e a abertura de uma clareira na mata, onde deveriam ser feitos “trabalhos” de doutrinação de espíritos das trevas, identificados como causadores de doenças. Outra contribuição atribuída a José Lito está a proposta de construir um espaço especial para “trabalhos de cura”, a casa de estrela. Neste local seriam feitos trabalhos de desobsessão de pessoas necessitadas, além de doutrinação de espíritos sendo possível conjecturar que este formato da “casa de estrela” tenha sido utilizado para a construção das futuras

13 Idem. p. 81 e 84.

14 JUNIOR, Antônio Marques Alves. Tambores para a Rainha da Floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime. Dissertação em Ciências da Religião. São Paulo: PUC, 2007. p. 143 – 144.

15 Idem. p. 145.

16 Idem. p. 147-148.

Igrejas daimistas, no sudeste e no Céu do Mapiá, comunidade localizada no sul do Amazonas, onde Sebastião se mudará com sua família e muitos seguidores no início dos anos 80.<sup>17</sup>

Existem relatos transmitidos pela oralidade acerca da passagem de Joselito pela Colônia Cinco Mil e de que maneira ele e suas práticas impuseram uma nova organização à comunidade, seja na responsabilidade de Sebastião e seus seguidores acompanharem-no em rituais que se passavam na cidade de Rio Branco, muitas vezes sem aviso prévio, obrigando os membros da comunidade a não comparecerem em “trabalhos” oficiais, como o da semana santa cristã, de 1977 e, da ocasião da primeira “atuação” de Sebastião com a entidade umbandista Ogum Beira-mar. “Atuação” é o termo empregado pelos daimistas para o transe de possessão, ou seja, quando um espírito ou uma entidade ocupa/possui o corpo da pessoa. O hino que exponho a seguir, do filho de Sebastião, Alfredo, e atual líder do CEFLURIS, é o primeiro hino em que as entidades da Umbanda aparecerão no corpus semântico e doutrinário do Santo Daime.<sup>18</sup>

Aqui eu abro meu diálogo  
Para dizer aos meus irmãos  
Escutem tudo direitinho  
E prestem bem atenção

Estou sempre trabalhando  
Em vista clara para todos ver  
Se examinarem direitinho  
E todos vejam o que vão fazer

Que eu agora estou chegando  
E quando chego faço estremecer  
Com o amor da nossa Mãe  
Vamos todos praticar e ser

O equilíbrio desta força  
Tem nosso Mestre para nos dizer  
É ser fiel e humanitário  
E ter amor ao Senhor Deus

Agradecendo ao Pai eterno

17 Idem. p. 153-155.

18 Idem. p. 156-160.

E a rainha Yemanjá  
Agradecendo a todos seres  
Da corrente Ogum Beira-mar<sup>19</sup>

A permanência de Joselito na comunidade é muito polêmica e causa certo desconforto entre os daimistas que estiveram na Colônia durante este período. No primeiro momento, sua presença trouxe um desequilíbrio para as atividades cotidianas e rituais, haja vista os diversos “trabalhos” que ele realizava na cidade de Rio Branco e que demandavam a presença de Sebastião e alguns de seus fiéis seguidores. Num segundo momento, quando começam a aparecer os casos de sedução e defloramento de algumas mulheres, uma casada e outra jovem cometidos por ele, alguns membros da comunidade o castraram e o mataram. Os indivíduos que participaram da ação foram julgados e inocentados por júri popular.<sup>20</sup>

No plano simbólico, a presença de Joselito e sua conseqüente derrocada, possibilitam a compreensão de que as forças do bem, representados por Sebastião e seus seguidores triunfaram sobre o mal, representado por Ceará. Identificado pelos moradores da Colônia como macumbeiro, suas “contribuições” para a reconstrução da cosmologia daimista ligada ao CEFLURIS estão presentes até o momento, representando uma “batalha” entre o bem e o mal, concentradas na pessoa de Ceará e nas entidades com que trabalhava e, no polo oposto, por Sebastião e o Daime. Sua passagem pela Colônia Cinco Mil causa certo desconforto entre alguns daimistas, que preferem não comentar os acontecimentos citados, mas muitos reconhecem que sua presença transformou algumas práticas do Santo Daime ligadas ao CEFLURIS.<sup>21</sup>

Nos idos dos anos 1970, a cidade de Rio Branco vivia intensas transformações. Na esfera social e econômica, a expropriação de terras de seringueiros e indígenas suscita tensão social e diversas disputas por terra. A cidade de Rio Branco cresce desordenadamente, aumentando a concentração de pessoas nas periferias, acarretando problemas de saneamento, criminalidade, desemprego e impossibilidade de acesso a serviços básicos como educação e saúde. Na esfera cultural, o movimento estudantil, organizado a partir da Universidade Federal do Acre, unificado com lideranças indígenas e ex-seringueiros, contribui para a valorização dos “povos da floresta” demandando ações do poder público para demarcação de terras e conquista de direitos. Soma-se a isso a criação da primeira rede transmissora de televisão do Acre, que fomentará uma vida mais urbana e ligada aos grandes centros do sul do país.<sup>22</sup>

Com o fluxo cada vez maior de pessoas na Colônia Cinco Mil, que traziam consigo valores da sociedade urbana e capitalista, o choque entre cidade *versus* floresta, vai se tornando mais

19 MELO, Alfredo Gregório. Hinário “O Cruzeirozinho”. Hino 131.

20 RAMOS, Maria de Fátima Henrique de Almeida. Op. cit. p. 97.

21 JUNIOR, Antônio Alves Marques. Op. cit. p. 158.

22 BEZERRA, Maria José. Op. cit. p. 248.

evidente. É importante notar que dentro do processo de hierofanização discutido no início desta pesquisa, onde a natureza e o mundo espiritual são interpretados como o “verdadeiramente real”<sup>23</sup>, sagrado, os valores do mundo dos homens, material, são entendidos como “ilusão”. Esta dicotomia básica proposta por Mircea Eliade entre o sagrado e o profano, ganhará conotações mais intensas no período em que a cidade de Rio Branco cresce desordenadamente. Por isso, as representações da floresta enquanto um lugar “sagrado”, “santo” por assim dizer, em oposição à cidade, “profana” e “caótica” ganham destaque dentro da cosmologia daimista ligada a Sebastião.

Em maio de 1980, um grupo de moradores da Colônia Cinco Mil liderados por Sebastião, passa a explorar a floresta e a desenvolver outra comunidade na área conhecida como Fazenda Paulista, localizada a 53 km da rodovia que liga Boca do Acre a Rio Branco, região de antigos seringais, chamada pelos daimistas como Rio do Ouro.<sup>24</sup> Neste local a proposta comunitária ganha força e são estabelecidos cultivos de alimentos de subsistência, além da coleta de açaí, palmito, castanhas e madeiras, motivados por novos hinos que Sebastião passa a “receber” e que estão em seu hinário “Nova Jerusalém”.

Durante o período em que Sebastião e seus seguidores estiveram no Rio do Ouro, a comunidade prosperou consideravelmente, reunindo cerca de duzentas pessoas. Casas foram erguidas, uma pequena Igreja fora construída e o excedente de produção agrícola era vendida em barracões em Boca do Acre. Neste local, onde os seguidores passaram por muitas dificuldades, entre elas a fome e a malária, é que se darão as primeiras “atuações”, ou incorporações de Sebastião, em uma clareira aberta na mata seguindo as orientações de Ceará, em torno de uma mesa em formato de estrela, que será uma das distinções entre o formato de “trabalhos” propostos por Irineu e os executados por Sebastião, além é claro, da “atuação”.<sup>25</sup>

Alfredo, filho de Sebastião, que havia ficado na Colônia Cinco Mil enquanto seu pai iniciava os trabalhos no Rio do Ouro, passa a “receber” vários hinos e começa também a “atuar”, ou seja, incorporar espíritos. Atribui-se ao intenso período em que viveram ao lado de Joselito, a abertura para a possibilidade de se praticar o transe de possessão. Desta maneira, Alfredo passa a “receber” hinos relacionados ao Arcanjo Miguel e que se desdobrarão no atual trabalho de São Miguel realizado nos dias vinte e sete de cada mês ou quando houver necessidade para tanto. O “trabalho” de São Miguel atualmente é compreendido como um trabalho de doutrinação de espíritos e de exorcismo.<sup>26</sup>

As histórias contadas em Rio Branco que envolviam a Colônia Cinco Mil, suas práticas comunitárias, nos moldes de uma “sociedade alternativa”, ao lado das práticas daimistas e o uso da Santa Maria (*Cannabis sativa*) o espaço que reunia algumas das figuras ilustres da cidade, ganha

23 ELIADE, Mircea. Op. cit. p. 18.

24 MONTEIRO, Clodomir. Op.cit. Nota 82. p. 102.

25 JUNIOR, Antônio Alves Marques. p. 164.

26 Idem. p. 165.

corpo e chega aos ouvidos das autoridades.

No final do ano de 1981, o ministério da Justiça e do Exército decidem investigar a comunidade, a plantação de maconha e as plantas utilizadas para a obtenção do Daime. A justificativa seria “temor que o fanatismo religioso acabe levando à prática de atos suicidas.”<sup>27</sup>

Uma comissão formada por um delegado da Polícia Federal, da promotoria pública e um representante do ministério do exército, foram encaminhados para o Rio do Ouro, porém, com a divulgação de matérias em jornais na época, despertando interesse daqueles que de alguma maneira simpatizavam-se com as práticas de Sebastião e seus seguidores, uniram-se à comissão formada pelo poder público e se dirigiram ao seringal Rio do Ouro. Entre estes estavam psicólogos, antropólogos e historiadores. O trabalho de investigação teve início em novembro de 1982 e finalizado em janeiro de 1983.<sup>28</sup>

Com a constatação de que a área ocupada por Sebastião e seu grupo já tinha dono, obrigando-os a deixar a localidade, o INCRA concede uma área de 10.000 hectares no igarapé Mapiá, próximo ao rio Purus, no município de Pauini no estado do Amazonas, fazendo com que Sebastião e seus seguidores se dirigissem para a região de mata fechada onde deveriam começar todo o trabalho de derrubada e limpeza de áreas de floresta para a construção de novas casas e campos para agricultura. Em janeiro de 1983 rumam ao local onde se estabeleceriam definitivamente, o Céu do Mapiá.<sup>29</sup>

Ainda em 1982, será fundada a primeira igreja do Santo Daime fora da região amazônica, no Rio de Janeiro, pelo psicólogo Paulo Roberto, sob o nome de Céu do Mar, que congregará pessoas dos mais diversos perfis, entre eles profissionais liberais, terapeutas, artistas e jovens. Adeptos com trajetórias bem diferentes daqueles que compunham o grupo formado por Irineu e Sebastião.<sup>30</sup>

Em 1984, o ex-guerrilheiro Alex Polari funda em Visconde de Mauá, também no estado do Rio de Janeiro, o Céu da Montanha, que terá um papel importante para os desdobramentos das práticas do Santo Daime e a criação de novos rituais a partir de relações que os membros deste centro estabelecem com membros de um terreiro de Umbanda, o terreiro “Tatá Ojú”, localizado no bairro de Laranjeiras na cidade do Rio de Janeiro, comandado pela mãe de santo “Baixinha”. A relação entre os adeptos do Santo Daime e os praticantes da Umbanda neste espaço terá um papel fundamental para este trabalho e para as práticas daimistas, pois a partir do encontro entre esses dois “sistemas culturais” na figura de seus praticantes, possibilitará mudanças expressivas na cosmologia, na dinâmica ritual e na iconografia presente no Santo Daime.

27 ABREU, Regina. A doutrina do Santo Daime. IN: LANDIM, LILAH (Org). Sinais dos tempos. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1990. p. 257.

28 Idem. Ibidem. Imagens deste período podem ser encontradas no documentário feito por Noílton Nunes e Gigi Abreu intitulado: “Daime Santa Maria”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6TZ1EtaPbXA>. Acessado em 20/10/2015.

29 MONTEIRO, Clodomir. Op. cit. p. 102.

30 GOULART, Sandra. Op. cit. p. 96.

No ano de 1985, por ocasião da ida de Sebastião ao Rio de Janeiro para tratar problemas de saúde, este visita o Céu da Montanha, que já havia constituído uma numerosa comunidade de residentes em torno da Igreja, propõe a construção de um espaço, para celebrar a união entre o Santo Daime e a Umbanda.<sup>31</sup>

Do período em que estiveram em contato, os membros do Santo Daime e do terreiro Tatá Ojú, construíram uma casa em formato de estrela, no mesmo molde da Igreja do Céu do Mar, em Lumiar, no município de Nova Friburgo, estado do Rio de Janeiro, denominada “Lua Branca”, mas chamada pelos seguidores de “casa do caboclo”. Neste local eram realizados “trabalhos” e missa do Santo Daime e “giras” de Umbanda.<sup>32</sup>

Com o estreitamento das relações entre seus membros, progressivamente vai se dando a inserção de “trabalhos de concentração” do Santo Daime no terreiro de Laranjeiras, no mesmo espaço em que ocorrem “rituais de mesa” ligados à Umbanda; assim como passou a ser servida uma dose de Daime para quem desejasse, nas “giras” da Umbanda que aconteciam em Lumiar.<sup>33</sup> Desta maneira, com uma maior aproximação entre estes religiosos, com um trânsito contínuo entre os praticantes pelos dois sistemas culturais e com a partilha dos mesmos espaços rituais as trocas simbólicas dão-se modo mais frequente e intenso.

As trocas simbólicas em que os participantes das duas religiões estiveram envolvidos durante este período de diálogo entre os centros do Santo Daime do Céu do Mar, do Céu da Montanha e do terreiro Tatá Ojú e que culminou na construção da Igreja “Lua Branca” por grande parte de seus membros, muitos elementos da Umbanda foram apropriados pelos adeptos do Santo Daime possibilitando uma dinâmica distinta daquela originalmente proposta por Mestre Irineu. Um destes elementos que distinguem as práticas atuais do Santo Daime daquelas inicialmente elaboradas por Mestre Irineu é o transe de possessão, ou “atuação”, no vocabulário daimista.

Nos “trabalhos de estrela” mencionados no início deste capítulo atribuídos a Ceará, destinado a “trabalhar” com os espíritos sofredores e que se deram primeiro na Colônia Cinco Mil e depois no Rio do Ouro, estava implícita a idéia de caridade para com os “espíritos sofredores” ou “obsessores”. Na Igreja de Lumiar estes trabalhos continuarão a acontecer e uma nova prática passará a ocorrer. Nestes trabalhos existe a possibilidade de um médium, na terminologia espírita ou “aparelho” na terminologia daimista, “dar passagem” a um espírito a fim de aconselhá-lo e demonstrar sua condição de desencarnado. Nesta ocasião, o dirigente da sessão serve uma dose de daime para espírito no corpo do médium com a intenção de iluminá-lo e fazê-lo seguir seu caminho.<sup>34</sup>

31 JUNIOR, Antônio Alves Marques. Op. cit. p. 171

32 GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. A “Lua Branca” de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: um estudo de caso de um terreiro de Umbanda. Dissertação em Ciências sociais. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 1992. p. 46.

33 Idem. p. 52.

34 Idem. p. 65-66.

Esta prática, largamente difundida nos centros daimistas ligados ao CEFLURIS, pode ter sua origem nas práticas trazidas por Ceará ainda no final da década de 1970, contudo, um outro elemento deixa esta assertiva ainda mais complexa. A mãe de santo do terreiro Tatá Ojú, teve papel fundamental na aproximação da Umbanda com o Santo Daime, tanto por seu conhecimento adquirido em mais de 30 anos de vida religiosa, quanto pela sua capacidade de realizar “voos astrais” quanto de incorporar espíritos. De fato, atribui-se a ela o incentivo ao desenvolvimento da mediunidade entre os adeptos do Santo Daime, durante todo o período em que seus “filhos” mantiveram contato com os daimistas.<sup>35</sup>

Desta maneira o transe de possessão, que na concepção de Mestre Irineu deveria ser motivo para a execução de rituais de exorcismo e que não se configurava numa prática “desejada” ou que devesse ser desenvolvida, por considerar que muitos destes espíritos desencadeavam doenças, passa a ganhar destaque nos “trabalhos” daimistas, sejam de “concentração” ou de “bailado”, ressignificado no sentido de caridade e aprendizado. Assim, a atuação, é mais um dos elementos que distinguem os “trabalhos” do CEFLURIS, ligados a Sebastião, das do Alto Santo, ligadas a Mestre Irineu.<sup>35</sup>

Em 1988, Baixinha se farda no Santo Daime, numa sessão em que Sebastião também estava presente e que consolida, no imaginário daimista, como a união entre a Umbanda e o Santo Daime.<sup>36</sup>

Entre as pessoas que participaram desta aproximação e diálogo entre o Santo Daime e a Umbanda, destacam-se Alex Polari, responsável pelos contatos iniciais entre sua comunidade em Visconde de Mauá e o terreiro em questão, Maria Alice, que participava do grupo umbandista, e Clara Iura, nipo-brasileira com passagens pelo Candomblé.<sup>36</sup>

Alex Polari fora um ex-guerrilheiro durante o período militar e representa um tipo novo (para a época) de daimista, ligado às esferas intelectualizadas da sociedade e escritor de diversos poemas e livros sobre o Santo Daime, ocupando atualmente cargos executivos junto ao CEFLURIS. Maria Alice, também ex-guerrilheira, passou por programas de educação da ONU e Alex, são representativos deste novo perfil de adeptos do Santo Daime que irão se converter quando da expansão da “doutrina” para o sul do país.<sup>37</sup>

Do período de diálogo entre os membros Santo Daime e do terreiro Tatá-Ojú, novos hinos mencionando a Umbanda e seus deuses começam a aparecer mais frequentemente nos hinários de daimistas, contribuindo para uma transformação e dilatação da cosmologia daimista. Compreendendo a religião enquanto uma construção social, é interessante notar que a presença de

35 Idem. p. 68.

35 GOULART, Sandra. Op. Cit. p. 93.

36 GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. Op. cit. p. 40-41.

36 JÚNIOR, Antônio Alves Marques. Op. cit. p. 176.

37 JÚNIOR, Antônio Alves Marques. Op. cit. p. 170.



entidades e noções próprias da Umbanda só começam a aparecer no momento em que as trocas simbólicas e culturais entre os praticantes torna-se mais estreita. O hino que exponho a seguir foi “recebido” durante o período em que os daimistas e os umbandistas passaram a estabelecer relações mais próximas:

Senhora da paz, Senhora da paz  
Vem ver os seus filhos sobre a terra  
Os seus filhos sobre a terra  
Os seus filhos sobre a terra

Todos são iguais, todos são iguais  
Todos são iguais ao Pai  
Quem trabalha é uma estrela  
Verde, azul e branca  
Firmada no astral

Reinado do Sol, venha nos curar  
Santo Daime e Umbanda para trabalhar  
Jagube, rainha, homem, fogo e água  
Sol, Lua e estrela para se firmar<sup>38</sup>

Este fluxo cada vez maior de indivíduos das camadas médias urbanas, em sua maior parte com formação universitária; que estiveram relacionados com o movimento hippie ou da contracultura, que lutaram contra a ditadura militar e ligados a partidos políticos, consumidores de alimentos “naturais”<sup>39</sup> formarão o novo contingente de pessoas que chegarão ao Santo Daime nos anos de 1980 e início de 1990. Este trânsito religioso, possibilitará inúmeras transformações ao Santo Daime enquanto prática religiosa e enquanto “sistema cultural” na medida em que estes mesmos indivíduos trazem consigo suas práticas, representações e experiências de vida. Neste momento, a escolha por uma religião em detrimento de outra, aponta para um processo racional e individual de escolha da pertença religiosa.

Para analisar o campo religioso contemporâneo, seguindo as considerações propostas por Pierre Sanchis<sup>40</sup>, onde se deu uma maior aproximação do Santo Daime com a Umbanda, outros

38 CORREIA, Sérgio. Hino 1.

39 SOARES, Luís Eduardo. O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. In: LANDIM, Leilah. Op. cit. p. 2.

40 SANCHIS, Pierre. O campo religioso brasileiro será ainda o campo das religiões? In: História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: o debate metodológico. São Paulo: Vozes, 1995. p. 81.

elementos contribuem para a compreensão das “forças” que atuam para este processo de apropriações e ressignificações de práticas e representações no interior do Santo Daime.

No momento em que as novas igrejas são criadas no Rio de Janeiro, e com o fluxo cada vez maior de pessoas, que trazem consigo seus “capitais culturais” e “sociais”, uma nova dinâmica impõe-se gradativamente às práticas do Santo Daime. O contato mantido entre o grupo de daimistas do Céu da Montanha e do terreiro Tatá Ojú transformará radicalmente a cosmologia, inserindo novos deuses e “entidades”; possibilitará o desenvolvimento de novos rituais, as “giras” com daime na igreja “Lua Branca”, e ainda, o incremento de novos objetos litúrgicos e momentos do ritual.

Por mais que esta aproximação tenha se dado por meio de indivíduos, no caso Alex Polari e a “mãe de santo” Baixinha, um outro fator deve ser levado em conta para que tal encontro pudesse acontecer, onde aconteceu e do modo como se deu. Quando o Santo Daime chega ao Rio de Janeiro, umas das principais cidades do Brasil, com grande densidade populacional, este teve que “dividir/compartilhar” o mesmo espaço social, onde já existiam práticas religiosas diversas.<sup>41</sup>

Desta maneira, a construção da identidade daimista, antes de se chocar com uma identidade antagônica e recusá-la, a umbandista, encontra-se com ela, abraçando-a e absorvendo o que lhe é pertinente e útil.<sup>42</sup>

Dentro deste mesmo espaço social, urbano, as trocas simbólicas entre essas pessoas se dá de maneira mais intensa e quase que obrigatória, pelo simples fato de dividirem o mesmo espaço social. É a partir dos indivíduos, e não das instituições religiosas, em suas vidas cotidianas e religiosas que serão construídas suas crenças e pertencas, demandando, por assim dizer uma adaptação dos sistemas simbólicos com que se encontram.<sup>43</sup> Este foi o caso do Santo Daime. Na medida em que a Umbanda, na figura da “mãe de santo”, oferece soluções para situações ritualísticas e cotidianas diversas, o Santo Daime, na figura de Alex Polari, passa a utilizar algumas destas soluções para situações com que se depara nos rituais.

Pierre Sanchis propõe que este encontro de universos simbólicos diferentes, que faz os grupos envolvidos se redefinirem permanentemente, é de ordem estrutural e coercitiva. Para o autor, o sincretismo, antes de caracterizar-se por um “constante empréstimo e reinterpretação de elementos de diferentes tradições ou sistemas culturais, para formar novos sistemas”, citando Alba Zaluar, sugere que o sincretismo deva ser analisado como “estrutura”.<sup>44</sup> Para Pierre Sanchis, o sincretismo constitui-se:

Na moldura de definições identitárias em processo de transformação, sempre que as relações entre grupos sociais, entre indivíduos ou entre instituições tomam novas figuras. Uma forma de presença da História a nível das estratégias de respostas aos desafios

41 Idem. p. 84.

42 Idem. p. 84.

43 Idem. p. 89.

44 Idem. p. 98.

Para o autor a presença da História no campo religioso brasileiro está, diacronicamente, ou seja, com rupturas, em duas épocas que atuam permanentemente sobre a gama de fiéis que o compõe e das instituições religiosas que o modelam. A primeira época seria a do Brasil colonial, onde o catolicismo ibérico, “festeiro”, “santeiro” e “voluptuoso”, praticado em um ambiente social onde a escravidão evidenciava a violência e o “pecado da carne”, contribui para a criação de uma visão de mundo onde a “porosidade” dos universos simbólicos dos grupos que constituem o espaço social partilhado se defina “contrastiva” e “conflitualmente”. Outro período, seguinte, do Império, em que a “romanização”, a “europeização”, a “racionalização” institucional e religiosa, emanavam um “ideal universal” de identidades, sem “ambiguidades” nem misturas.<sup>46</sup>

Estas duas épocas continuam a atuar no campo religioso brasileiro contemporâneo na medida em que as instituições religiosas e suas “instâncias de reprodução” oferecem modelos de condutas aos grupos mais ligados elas. Por outro lado, o popular, que reconhece a possibilidade de experiências religiosas diversas e legítimas, compartilhando uma tradição de “pluralismo” ou “alternância” de práticas religiosas múltiplas. Assim, longe das esferas das instituições religiosas, a gama de fiéis que constroem permanentemente suas práticas, crenças e pertencas, permite a convivência de conjuntos religiosos distintos no mesmo espaço social.<sup>47</sup>

Outro fator que contribui para a “imposição” do sincretismo enquanto “moldura” para o campo religioso brasileiro contemporâneo, de acordo com Pierre Sanchis, é a crescente “individualização” e “racionalização” da experiência religiosa, percebida na criação de novas práticas religiosas, e na possibilidade de escolha por parte das pessoas em qual religião deseja seguir. Assim, será em torno dos indivíduos que as práticas religiosas irão se constituir e a partir dele irradiará os universos simbólicos do qual fazem parte.<sup>48</sup>

Seguindo nesta direção, a construção da identidade religiosa dos fiéis passará, necessariamente, pela pluralidade e possibilidade de experiências religiosas múltiplas e legítimas, obrigando os indivíduos a recusarem um “fundamentalismo” ortodoxo e excludente. Desta maneira, a multiplicidade de experiências religiosas encontra-se com as inúmeras identidades, e os diversos momentos em que os indivíduos passam durante suas vidas cotidianas.<sup>49</sup>

Por tudo que foi dito, o sincretismo apresenta-se como a co-vivência<sup>50</sup> de múltiplas plataformas irradiadoras de discursos religiosos na sociedade, e que demandam dos indivíduos que fazem parte dos sistemas culturais religiosos a tolerância, a curiosidade e a adaptação, obrigando,

45 Idem. p. 97.

46 Idem. p. 107.

47 Idem. p. 108.

48 Idem. p. 113.

49 Idem. p. 119.

50 Idem. p. 106.

estes mesmos indivíduos a avaliar, desconstruir e refazer suas práticas, crenças e prédicas morais.

Voltando ao nosso objeto de estudo que é o processo de inserção da Umbanda no Santo Daime, tentei demonstrar que os rituais celebrados por Sebastião na Colônia Cinco Mil, em Rio Branco, vão se transformando aos poucos e novos formatos são elaborados a partir das trocas simbólicas estabelecidas entre seu grupo e Joselito, o Ceará. Após um curto espaço de tempo, com a fundação dos novos centros no Rio de Janeiro, as trocas simbólicas se dão em torno do grupo formado pelo Céu da Montanha e do terreiro Tatá Ojú, obrigando ou possibilitando mudanças nos rituais e na cosmologia do Santo Daime.

Por outro lado, a pesquisa de Maria Beatriz Lisboa Guimarães, que analisou o terreiro Tatá Ojú num período posterior ao diálogo inicial entre os daimistas e umbandistas, sugere que a aproximação do Santo Daime com a Umbanda se tornou possível pois: a natureza, é para ambos os sistemas culturais, a “referência máxima”, de onde “emanam” o poder divino e de onde brotam os vegetais que compõe o Daime; o “indígena” enquanto arquétipo de conhecimento, tanto para a Umbanda e o terreiro em questão na figura de seu “guia”, o “caboclo Tupinambá”, quanto para o Santo Daime, sendo atribuído ao índio, a transmissão da técnica de preparo da bebida. Ambos os sistemas, propõe um mundo “povoado” por espíritos, denotando sua herança kardecista em seus processos de formação e desenvolvimento e, ainda, a organização do culto em torno de um “modelo de organização militar”, expressada, no caso do Santo Daime, nas fardas utilizadas pelos adeptos e do sentido de “ordem” proposto por seus rituais. No caso da Umbanda, o “mundo espiritual” é dividido em “falanges”, “sub-falanges” e “legiões” sendo acionadas pelo “chefe de terreiro” ou “comandante”.<sup>50</sup>

A referida autora aponta ainda para a noção partilhada entre os dois sistemas de que o conhecimento acerca do divino se dá individualmente e vivida “singularmente” pelo praticante possibilitando uma reinterpretação e ressignificação constante de suas experiências e de seus respectivos sistemas. Ambos os sistemas religiosos estariam em constante formação e transformação.<sup>51</sup>

Regressando ao Céu do Mapiá, comunidade formada por Sebastião e seu grupo no interior da floresta amazônica, no município de Pauini, em janeiro de 1983, o projeto de vida comunitária, com produção agrícola comunal e socializado com seus moradores, novos rituais com formatos e dinâmicas distintas passam a ocorrer, distanciando ainda mais as práticas do CEFLURIS, das originalmente realizadas por Irineu. Rapidamente será construída a “casa de estrela”, para os “trabalhos de estrela” propostos por Ceará para a doutrinação de espíritos, onde Sebastião volta a “atuar” e a receber as “entidades” da Umbanda com quem o mesmo Ceará “trabalhava”, o Exú

50 GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. Op. cit. p. 115-117.

51 Idem. p. 118.

Tranca-Rua.<sup>52</sup>

Fruto do período em que os daimistas e umbandistas do Rio de Janeiro estiveram em contato, a relação entre Maria Alice e Sebastião, que se tornara possível por meio da família Corrente, umas das primeiras seguidoras de Sebastião, ela visita o Céu do Mapiá em 1988 e propõe a abertura de uma clareira na mata para poder realizar os “trabalhos de estrela” que já aconteciam no Rio de Janeiro, em Lumiar. Desta maneira, a abertura desta clareira na mata aponta para o processo de legitimação de referências umbandistas dentro do Santo Daime ao mesmo tempo em que destina um espaço específico para trabalhos de iluminação e caridade espiritual no Céu do Mapiá.<sup>53</sup>

Progressivamente a Umbanda vai se consolidando dentro do imaginário daimista como uma possibilidade para os transes de possessão e doutrinação de espíritos. Será apenas em 1989, quando a mãe de santo “Baixinha”, fardada em 1988, visita o Céu do Mapiá, que a Umbanda estará presente no Santo Daime de maneira permanente.<sup>54</sup>

Com seus conhecimentos adquiridos na Umbanda, Arlete, ou simplesmente “Baixinha”, trará consigo mais uma prática ritualística que, na minha opinião, contribui significativamente para a distinção entre o grupo de Sebastião e seus “trabalhos”, dos celebrados por Irineu: a defumação.

Por ser um “desdobramento” do Espiritismo “codificado” por Allan Kardec, a Umbanda sugere que o mundo dos homens é co-habitado por espíritos. Estes espíritos podem ser de “luz”, simbolizado pelas “entidades” dos Pretos-Velhos (africanos ou ex-escravos), dos Caboclos (índios) e dos Erês (crianças); e os espíritos das “trevas”, simbolizados nos Exús (doutrinados) e nos espíritos “obsessores” (que ainda não se deram conta de sua condição de desencarnados) que “atrasam” e “confundem” a evolução da humanidade.<sup>55</sup>

Desta maneira, na concepção umbandista, a defumação serviria para a limpeza do ambiente ritual, afastando os espíritos das “trevas” por meio das ervas que são queimadas em defumadores ou em pequenas peças de cerâmica e passadas em todo o terreiro. “Baixinha” traz esta prática para os “trabalhos” do Santo Daime no Céu do Mapiá e a partir daí, este momento do ritual se fará presente em todos os “trabalhos” do Santo Daime.

No momento em que a defumação acontece, são cantados pontos da Umbanda que passam a ser incorporados pelo Santo Daime enquanto condição indissociável a este ato. Dito de outra forma, para que a defumação aconteça durante o ritual, os dirigentes do “trabalho” e os praticantes devem, obrigatoriamente e simultaneamente, cantar os pontos para a defumação enquanto e para que ela aconteça. Três pontos cantados durante a defumação são cânticos umbandistas, que foram

52 JÚNIOR, Antônio Alves Marques. Op. cit. p. 166.

53 Idem. p. 178.

54 Idem. p. 178.

55 ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda: integração de uma religião em uma sociedade de classes. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 65-71.

apropriados e que são entoados pelos daimistas. Exponho a seguir o ponto que a meu ver indica esta fusão ou co-vivência entre o Santo Daime e a Umbanda:

Defuma esta casa  
Bem defumada  
Com a cruz de Deus  
Ela vai ser rezada

Eu sou rezador  
Sou filho de Umbanda  
Com a cruz de Deus  
Todo mal se abranda<sup>56</sup>

Dito em outro momento deste trabalho, os hinos cantados em uníssono pelos praticantes durante o ritual, constróem e direcionam a experiência visionária desencadeada pelo Daime, que os daimistas chamam de “miração”. Os hinos também possuem o *status*, partilhado pelos crentes, de que são fruto e prova do contato com o “mundo espiritual”. Dessa maneira, os hinos são compreendidos como “verdade”, pois estão no “mundo real”, o “mundo espiritual”. Sendo assim, cantar esse ponto durante o ritual é afirmar que o conteúdo dele é uma “verdade”, uma “realidade”.

Na primeira estrofe, afirma-se que a “casa” será rezada com a “cruz de Deus”, ou seja que a igreja será abençoada, consagrada, santificada. Já na segunda estrofe se diz: “sou filho de Umbanda”, o que traz consigo a idéia de que quem canta está sob a proteção das “entidades” umbandistas, de que passou a ser “filho” da Umbanda. “Abrandar o mal” com “cruz de Deus” significa diminuir a presença dos “espíritos das trevas” ou “obsessores” que permeiam o mundo dos homens.

A Umbanda, cristã, e o Santo Daime, igualmente cristão, operam uma união que tem por base os elementos elencados por Maria Beatriz, em sua análise sobre o contato estabelecido entre a comunidade daimista e o terreiro Tatá Ojú. Soma-se a isso a figura central para o Santo Daime de Jesus Cristo como “mestre ensinador” e “Oxalá” (Jesus Cristo) para os umbandistas.

Este momento do ritual é quando a presença da Umbanda no Santo Daime torna-se mais evidente, pois além de cantar o “ponto” em questão (e outros) a defumação passa acontecer e o cheiro das ervas em combustão toma conta da Igreja contribuindo para a experiência visionária, na medida em que sensibiliza o olfato e potencializa os sentidos, produzindo uma experiência distinta das práticas celebradas por Irineu, onde a defumação não é feita.

Neste sentido, há que se levar em conta alguns fatores que contribuem para experiência com o uso de psicoativos entre eles: a substância e o seu efeito fisiológico no corpo; o *set*, ou seja, a condição psicológica da pessoa e quais suas expectativas em relação aos efeitos da substância e, ainda, o *setting*, “meio físico, social e cultural” onde ocorre seu uso.<sup>57</sup>

Ainda 1988, no Céu do Mapiá, uma outra transformação, agora bastante radical, deixará as diferenças nas dinâmicas dos rituais daimistas celebrados por Sebastião mais evidentes. Trata-se de uma nova configuração espacial das Igrejas ligadas ao CEFLURIS, onde os praticantes ficam dispostos no salão em forma de hexágono, em volta da mesa em forma de estrela de seis pontas. Nos trabalhos desenvolvidos e praticados por Mestre Irineu, as pessoas ficavam dispostas ao redor de uma mesa retangular, formando duas linhas semelhantes à letra “L”, com mulheres à direita e homens à esquerda em relação ao comandante da sessão – Mestre Irineu. Com a mudança da mesa para o formato de estrela, a disposição das pessoas passa seguir este formato, com três fileiras, ou “batalhões”, mas mantendo-se os homens à esquerda e mulheres à direita do comandante da sessão. Assim a dinâmica e o formato dos “trabalhos” celebrados por Sebastião tornam-se bastante distintos dos de Mestre Irineu.

No Céu do Mapiá, que progressivamente vai se tornando um local de peregrinação de diversas pessoas, de diferentes países do mundo, novos rituais serão criados e um novo calendário oficial vai progressivamente sendo estabelecido. Os “trabalhos de cura”, os “trabalhos de desenvolvimento mediúnico” e os “trabalhos de São Miguel” passam a ser celebrados nos dias vinte e sete de cada mês alternadamente e progressivamente vão sendo desenvolvidas as “giras” de Umbanda com Daime, mediados por Maria Alice, que se mudara definitivamente para a comunidade em 1989.<sup>58</sup>

Com um espaço cada vez maior para as práticas umbandistas dentro do Santo Daime, tanto no Céu do Mapiá, quanto nas outras igrejas que começam a aparecer em São Paulo, Minas Gerais, Florianópolis e Rio Grande do Sul, a Umbanda vai ganhando espaço dentro do calendário de “trabalhos” do Santo Daime ligados ao CEFLURIS e suas noções, práticas e “entidades” passam estar presentes nos hinos dos principais expoentes daimistas. Porém, sua acomodação não se deu de maneira passiva e muitos dos antigos seguidores de Sebastião demoram para aceitar sua presença e suas contribuições.

A figura carismática de Sebastião, chamados por seus seguidores de “Padrinho Sebastião” desde longa data, faz com que a Umbanda progressivamente seja compreendida como mais uma “força” que pode contribuir para o desenvolvimento espiritual de seus “afilhados”. Desta maneira o transe de possessão, ou “atuação”, passa a ganhar incentivo e destaque dentro desta “linha” de

57 MACRAE, Edward. Guiado pela lua: xamanismo e o uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992. p. 17.

58 JÚNIOR, Antônio Alves Marques. Op. cit. p. 176.

“trabalhos” propostos por Padrinho Sebastião.

Este caráter “ecclético” do Santo Daime, que abraça as mais variadas correntes filosófico-religiosas em sua formação e desenvolvimento, dando cores diversas aos hinos e aos rituais celebrados, possibilita a difusão e criação de novos rituais, novas práticas e uma constante dilatação e transformação de sua cosmologia e calendário, fazendo com que os novos e antigos adeptos continuem permanentemente pesquisando diferentes referências para levar até ele, o Santo Daime, enquanto prática religiosa em formação. Por outro lado, após a bebida passar por um período prescrita durante os anos de 1980, de 13 de março de 1985 a dois de fevereiro de 1986<sup>60</sup>, quando volta ser legalizada e regulamentada pelo Conselho Federal de Entorpecentes, o Santo Daime, enquanto instituição oficialmente registrada, democratiza e populariza esta bebida considerada sagrada por muitas sociedades tribais e restrita aos altos escalões das hierarquias sacerdotais para uma gama cada vez maior de pessoas no Brasil e no mundo. Assim, os desdobramentos das práticas organizadas por diversos grupos, quase-grupos e pessoas em geral, que utilizam a ayahuasca sob diversos nomes torna-se impossível de prever.

Atualmente um dos netos de Padrinho Sebastião, Agarrube Melo, celebra rituais com Exús e outras “entidades” do panteão umbandista, tanto no Céu do Mapia quanto em outras Igrejas do Brasil e desponta como um dos possíveis herdeiros do comando do CEFLURIS.

- Considerações finais:

O processo de fusão do Santo Daime enquanto prática religiosa institucionalizada com a umbanda se deu em diferentes momentos e em locais distintos. No período inicial, na segunda metade dos anos de 1970, na Colônia Cinco Mil localizada na periferia da cidade de Rio Branco, a permanência de Joselito na comunidade possibilitou novas concepções do “mundo espiritual” e sua “dinâmica” ao grupo formado por Padrinho Sebastião e seu grupo de seguidores. O desenvolvimento de novos rituais e a criação de outros espaços físicos para “trabalhos” de doutrinação de espíritos estão diretamente relacionados a presença de Joselito na Colônia Cinco Mil, assim como “soluções” a diferentes momentos que precedem os rituais e durante o seu desenrolar, como procurei demonstrar no segundo capítulo.

Com a expansão geográfica do Santo Daime para o sudeste do Brasil, especificamente na cidade do Rio de Janeiro e Visconde de Mauá, e com as constantes trocas simbólicas e culturais desencadeadas pelo diálogo entre daimistas e umbandistas pertencentes ao terreiro Tatá-Ojú imprimiram tons que distanciam este grupo sob a égide do CEFLURIS, ou melhor, seguidores do Padrinho Sebastião, do grupo que se constituiu ao redor de Mestre Irineu. Entre as diferenças que

60 ABREU, Regina. Op. cit. p. 261.



podem ser percebidas entre os dois grupos destacam-se o alargamento da cosmologia daimista “original” por meio da inserção dos orixás da Umbanda; o transe de possessão, antes evitado e rechaçado, e agora celebrado e incentivado por meio de trabalhos que visam o desenvolvimento mediúnico; a defumação e a criação de novos rituais adicionados em seu calendário.

No plano simbólico a aproximação entre o Santo Daime e a Umbanda pode ser compreendida como uma “aliança espiritual” entre as forças que atuam para no sentido de uma “batalha” entre as forças do bem contra as forças do mal. Joselito estaria no polo das forças das trevas, pois “trabalhava” com seres ou entidades consideradas como espíritos inferiores na concepção umbandista: os Exús. Já a mãe de santo do terreiro, e seu guia, o caboclo Tupinambá, estariam no polo das forças da luz e do bem, sendo sua conversão ao Santo Daime entendida como uma união das forças divinas para o aprimoramento moral e desenvolvimento espiritual dos adeptos de ambas as religiões.

Portanto a apropriação de elementos da Umbanda pelo Santo Daime se deve em primeiro lugar a ação das pessoas envolvidas no processo de diálogo entre as duas práticas religiosas de maneira lenta e gradativa. Esta aproximação entre estes dois sistemas culturais e universos simbólicos demonstram o caráter dinâmico do processo de desenvolvimento da religião daimista, sempre inserido no contexto histórico, social e econômico em que ocorre. Desta maneira, com a “recepção” de novos hinos pelos praticantes e com a presença cada vez maior de igrejas daimistas em outras cidades do Brasil e do exterior apontam para um constante “fazer-se” da religião do Santo Daime e indicam novas possibilidades e modalidades de rituais para um futuro não muito distante.

## Bibliografia:

- ABREU, Regina. A doutrina do Santo Daime. In: LANDIM, LILAH (Org.). *Sinais dos tempos*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1990.
- ALMEIDA, Maria de Fátima Henrique de. *Santo Daime: a colônia cinco mil e a contra-cultura 1977-1983*. Dissertação em História. Pernambuco: UFPE, 2002.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: UNB, 1997.
- ARAÚJO, Wladimir Sena. *Navegando nas ondas do Daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1999.
- BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: Enciclopédia Einaudi, vol. 1. *História e memória*. Lisboa: imprensa nacional e casa da moeda, 1984.
- BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas. Volume 2. São Paulo, Brasiliense: 1987.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

- BEZERRA, Maria José. *Invenções do Acre: de Território a Estado – um olhar social*. Tese em História. São Paulo: USP, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva: 2005.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel/Bertrand Brasil, 1990.
- DE ROSE, Isabel. *Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Tese em Antropologia. Universidade Federal de Santa Catarina: 2010.
- DUARTE, Élio Garcia. *Conflitos pela terra no Acre: a resistência dos seringueiros de Xapuri*. Dissertação em História. Campinas: Unicamp, 1986.
- DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ESPÍNOLA, Cláudia Voigt. *O sistema médico Waimiri-Atroari: concepções e práticas*. Dissertação em Antropologia. Florianópolis: UFSC, 1995.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: em estudo sobre a vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Cia editora Nacional, 1955.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. Tradução: Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_ *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. Tradução: Federico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- GOULART, Sandra Lúcia. *Raízes Culturais do Santo Daime*. Dissertação em Antropologia. São Paulo: USP, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Tese em Ciências Sociais. Unicamp: 2004.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIL, Laura Pérez. *Pelos caminhos do Yuve: cura e poder no xamanismo Yanawá*. Dissertação em Antropologia. Florianópolis: UFSC, 1999.
- GROISMAN, Alberto. *Eu Venho da Floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: EDUFSC, 1991.
- GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. *A "Lua Branca" de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: Estudo de caso de um terreiro de umbanda*. Dissertação em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ, 1992.
- HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Tradução: Celina Cardim

- Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- IBGE. Recenseamento do Brasil realizado em 1 de setembro de 1920. Volume IV – primeira parte.
- IBGE. Recenseamento geral do Brasil de 1940. Parte I. Rio de Janeiro: serviço gráfico do IBGE, 1952.
- JÚNIOR, Antônio Marques Alves. *Tambores para a Rainha da Floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime*. Dissertação em Ciências da Religião. São Paulo: PUC, 2007.
- LABATE, B. C.; W. S. Araújo (Orgs). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das letras, 2014.
- LAGROU, Elsje Maria. *Uma etnografia da cultura Kaxinawá: entre o cobra e o inca*. Dissertação em Antropologia. Florianópolis: UFSC, 1991.
- LANGDON, Esther. (Org) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: EDUFSC, 1996.
- LEITE, Ary Pinheiro. *A evolução urbana de Rio Branco (AC): de seringal a capital*. Dissertação em Geografia. Florianópolis: UFSC, 2010.
- LEITE, Miriam Moreira (Org). *A condição feminina no Rio de Janeiro, século XIX: antologia de textos de viajantes estrangeiros*. São Paulo: Hucitec, 1984.
- MACRAE, Edward. *Guiado pela lua: xamanismo e o uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. In: Religião e Sociedade*. Volume 20. Número 2. Rio de Janeiro, ISER: 2007. p. 113.
- MONTEIRO, Clodomir. *O palácio de Juramidam. Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação em Antropologia. UFPE: 1983.
- OLIVEIRA, Isabela. *Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formação*. Tese em História. Brasília, UNB: 2007.
- OKAMOTO, Leandro. *Marachimbé chegou foi para apurar: um estudo sobre a peia, ou o castigo simbólico no Santo Daime*. Dissertação em Ciências da Religião. São Paulo: PUC, 2004.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda: integração de uma religião em uma sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. 19 edição. São Paulo, Brasiliense: 1986.
- RAMOS, Maria de Fátima Henrique de Almeida. *Santo Daime: a colônia cinco mil e a contracultura*. Dissertação em História. Pernambuco: UFPE, 2002.
- RANCY, Cleuza Maria Damo. *Raízes do Acre: 1870-1912*. 2. ed. Rio Branco: M.M. Paim, 1992.
- REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. *Recebido e ofertado: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime*. Dissertação em Ciências Sociais. UERJ: 2007.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso brasileiro será ainda o campo das religiões? In: *História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: o debate metodológico*. São Paulo: Vozes, 1995.

TOCANTINS, Leandro. *Formação histórica do Acre*. 3 edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. Volume II.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: um estudo do homem nos trópicos*. 3 edição Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.

WOLFF, Cristina Scheibe. *Marias, Franciscas e Raimundas: uma história das mulheres da floresta. Alto Juruá. 1870-1945*. Tese em História. USP: 1998.

Hinários:

DAMIÃO, Maria. Hinário: *O Mensageiro*.

GOMES, Antônio. Hinário: *Amor Divino*.

GUILHERME, Germano. Hinário: *Vós sois baliza*.

MELO, Alfredo Gregório. *O Cruzeirinho*.

MELO. Motta Sebastião. Hinário: *O Justiceiro*.

PEREIRA, João. Hinário: *Seis de Janeiro*.

SERRA, Raimundo Irineu. Hinário: *O cruzeiro*.

### Anexo 1.

Chave Harmonia

Desejo harmonia, amor, verdade e justiça a todos meus irmãos. Com as forças reunidas das silenciosas vibrações dos nossos pensamentos como 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 graças ao Pai invisível por ter estabelecido o amor, a harmonia, a verdade e a justiça entre todos os seus filhos. Que assim seja, Amém.

### Anexo 2.

Consagração do aposento

Dentro do círculo infinito da divina presença que me envolve inteiramente afirmo: Há uma só presença aqui, é a da harmonia, que faz vibrar todos os corações de felicidade e alegria. Quem

quer que aqui entre, sentirá as vibrações da divina harmonia.

Há um só presença aqui, é a presença do amor. Deus é o amor que envolve todos os seres em um só sentimento de unidade. Este recinto está cheio da presença do amor. No amor eu vivo, me movo e existo. Quem quer que aqui entre sentirá a pura e santa presença do amor.

Há uma só presença aqui, é a da verdade. Tudo que aqui existe, tudo que aqui se fala, tudo que aqui se pensa é a mais pura expressão da verdade. Quem quer que aqui entre, sentirá a presença da verdade.

Há um só presença aqui, é a da justiça. A justiça reina neste recinto. Todos os atos aqui praticados são regidos e inspirados pela justiça. Quem quer que aqui entre, sentirá a presença da justiça.

Há uma só presença aqui, é a presença de Deus o bem. Nenhum mal pode entrar aqui. Não há mal em Deus. Deus, o bem, reside aqui. Quem quer que aqui entre, sentirá a divina presença do bem.

Há um só presença aqui, é a presença de Deus a vida. Deus é a vida essencial de todos os seres. É a saúde do corpo e da mente. Quem quer que aqui entre sentirá a divina presença da vida e da saúde.

Há uma só presença aqui, a presença de Deus a prosperidade. Deus é prosperidade, pois Ele faz tudo crescer e prosperar. Deus se expressa na prosperidade de tudo que aqui é empreendido em seu nome. Quem quer que aqui entre sentirá a divina presença da prosperidade e da abundância.

Pelo símbolo esotérico das asas divinas, estou em vibração harmoniosa com as correntes universais da sabedoria, do poder e da alegria. A presença da divina sabedoria manifesta-se aqui. A presença da alegria divina é profundamente sentida por todos que aqui penetram.

Na mais perfeita comunhão entre meu Eu inferior e meu Eu superior, que é Deus em mim, consagro este recinto a mais perfeita expressão de todas as qualidades divinas que há em mim e em todos os seres. As vibrações do meu pensamento são forças de Deus em mim, que aqui ficam armazenadas e daqui se irradiam para todos os seres, constituindo esse lugar um centro de emissão e recepção de tudo quanto é bom alegre e próspero.

Oração:

Agradeço-te oh Deus, por que este recinto está cheio da tua presença.

Agradeço-te, por que vivo e me movo por ti.

Agradeço-te, por que vivo em tua vida, verdade, saúde, prosperidade, paz, sabedoria, alegria e amor.

Agradeço-te, por que estou em harmonia, amor, verdade e justiça com todos os seres.

Amém.

### Anexo 3.

- Pai Nosso:

Pai Nosso que estais no Céu, Santificado seja o Vosso nome, vamos nós ao Vosso reino, seja feita a Vossa vontade assim na Terra como no céu. O pão nosso de cada dia nos dai hoje Senhor. Perdoai as nossas dívidas, assim como nós perdoamos os nossos devedores. E não deixe cair em tentação, mas livrai-me e defendei-me de todo mal. Amém, Jesus, Maria e José.

### Anexo 4.

- Ave-Maria:

Ave-Maria cheia de graça, o Senhor é convosco, bendita sois Vós entre as mulheres e bendito é o fruto do Vosso ventre Jesus. Santa Maria mãe de Deus, rogai a Deus por nós pecadores, agora e na hora de nossa morte. Amém, Jesus Maria José.

### Anexo 5.

Deus vos salve Oh Rainha, Mãe de misericórdia, vida, doçura e esperança nossa salve. A Vós bradamos os degredados filhos de Eva, e a Vós suspiramos gemendo e chorando neste vale de lágrimas. Eia pois advogada nossa, esses Vossos olhos misericordiosos a nós volveis e depois deste desterro mostrai-me Jesus. Bendito é o fruto do Vosso ventre Oh clemente, Oh piedosa, Oh doce sempre Virgem Maria. Rogai a Deus por nós Santíssima Mãe de Deus, para que sejamos dignos de alcançar as promessas de noss Senhor Jesus Cristo, Senho nosso. Amém, Jesus, Maria e José.

### Anexo 6.

-Decreto de serviço Mestre Irineu:

Decreto de serviço para o ano de 1970:

O presidente do Centro de Irradiação Mental Luz Divina, Senhor Raimundo Irineu Serra,

usando as suas atribuições legais decreta:

1. Estado Maior: Ficam definitivamente obrigados os membros desta casa a manter o acatamento e a paz da mesma, normalizando assim a sinceridade e o respeito com seu próximo. Não se pode negar, que em qualquer carreira, arte ou profissão que se escolha na vida, só se chegará ao ponto culminante se à mesma se entregar de corpo e alma. Esta é a regra que exerce a ciência divina.
2. Todos os pais de família devem criar dentro do próprio lar um centro de paz e harmonia, esposo e esposa devem tratar-se com dignidade e respeito, incluindo as pétalas deste amor, no mais firma propósito do futuro e da felicidade. Todos os pais de família devem ser um professor exemplar para seus filhos, dentro do seu próprio lar, nunca devem pronunciar palavras que possam prejudicar o conceito da criança, ensinar aos seus filhos quais são os direitos de um cidadão brasileiro, tratar bem ao seu próximo, desde o mais graduado até o mais humilde, ensinar quais são os direitos religiosos, que deve respeitar a Deus sobre todas as coisas, rezar todos os dias para afastar os males, as doenças e as dificuldades.
3. Dentro do Estado Maior, não pode haver intrigas, ódio, desentendimento, por mais insignificantes que sejam. Todos que tomam esta santa bebida não devem só procurar ver belezas e primores e sim corrigir os seus defeitos, formando assim o aperfeiçoamento de sua própria personalidade, para poder ingressar neste batalhão e seguir nesta linha. Se assim fizerem, poderão dizer “Sou irmão”. Dentro desta igualdade todos terão o mesmo direito, e em casos de doenças será expressamente designada uma comissão em benefício do irmão necessitado.
4. Nos dias de trabalho: todos que vierem em busca de recursos físicos, morais e espirituais, devem trazer consigo sempre uma mente sadia, cheia de esperanças, implorando ao infinito e eterno espírito do bem e a Virgem Soberana Mãe Criadora que sejam realizados os seus desejos de acordo com seu merecimento. Para iniciar nossa meditação: depois da distribuição do Daime, todos irão colocando-se em seus respectivos lugares, com exceção das senhoras que têm crianças, as mesmas deverão primeiramente agasalhar os seus filhos. Ao chegar a hora do intervalo, ao efetuar-se a primeira chamada, dos deverão colocar-se em forma, tanto o batalhão masculino quanto o feminino, pois todos têm a mesma obrigação. A verdade é que o centro é livre, mas quem toma conta deve dar conta. Ninguém vive sem obrigação e quem tem obrigação tem sempre um dever a cumprir. A disciplina-meta não pode ser aprendida em livros, tudo depende do nosso próprio eu, só a experiência nos traz realização. O poder da existência divina nos mostra igualmente o contato das atrações superiores e inferiores. O conhecimento elementar nos leva à mudança completa de todos os nossos valores, dos hábitos e compreensão mútua, relativamente com os exames da nossa própria consciência. Existe em nossa mente um conjunto de atrações superiores e inferiores, esta atração, posta em prática diariamente trará um desenvolvimento capaz de produzir os resultados mais



altruísticos, isto dependendo da nossa consciência; se praticarmos o bem, o bem nos conduzirá e se praticarmos o mal, é claro, só podemos ser derrotados. Se assim fizermos estaremos marchando para o caminho da perfeição e em busca de novas realizações.

Ficará assim declarado, doravante o irmão ou a irmã que, por força de incompreensão, não cumprir fielmente com os deveres acima citados, resolvendo enveredar pelos caminhos contrários, pela primeira falta será chamado a um conselho, pela segunda falta, será suspenso por trinta dias e, se continuar, será eliminado definitivamente.

Concentração para todos.