Leandro Okamoto da Silva

Marachimbé chegou foi para apurar

Estudo sobre o castigo simbólico, ou peia,
no culto do Santo Daime

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciências da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito.

PUC/SP
São Paulo
2004

Resumo

A peia é popularmente conhecida entre os adeptos do culto do Santo Daime como “a surra do daime”. Expressa-se por vômitos, diarréias, tremedeiras, mal estar, ou qualquer outro tipo de evento desagradável pelo qual possa se encontrar o sujeito sob efeitos do potente alucinógeno de origem indígena. A escolha da peia, ou castigo simbólico, se deu por motivos pessoais e pelo fato de não haver quaisquer pesquisas sobre esse tema.

É nossa hipótese que a peia é uma experiência simbólica de caráter polissêmico e não se limita somente à idéia de castigo. A sua interpretação e significação estão intimamente relacionadas com a noção de cura e doença, e tem como implicação principal a ordenação simbólica dos adeptos. Os efeitos purgativos comuns à bebida, no Santo Daime, são resignificados e interpretados a partir de um sistema de valores que prioriza o bem, a luz, a “verdade”, em detrimento do mal, das trevas e da “ilusão”. A peia tem, assim, ação coercitiva e mediadora, agindo no sentido de promover o aprimoramento da conduta dos adeptos segundo o modelo idealizado por mestre Irineu e padrinho Sebastião, líderes principais da linha daimista pesquisada. A peia, enfim, não é um fenômeno *a priori*, é produto cultural das experiências idiossincráticas dos líderes e demais daimistas e, dessa forma, tem também importância histórica, na medida em que grandes *peias coletivas* são lembradas como momentos de dificuldades vivido pelo grupo. A pesquisa foi participante e realizou-se na igreja paulista Céu de Maria, localizada nos arredores da capital paulistana, junto à fiscais masculinos e femininos.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	pg. 04
PARTE I - As andanças do povo de Juramidam	
Capítulo 1. Status Quaestionis - O estado da questão	pg. 12
Capítulo 2. Da floresta para a cidade	pg. 20
2.1. O processo de ocupação e a religiosidade amazônica até o século XX	pg. 21
2.2. A formação do Santo Daime	pg. 31
2.3. De Raimundo Irineu Serra à mestre Irineu	pg. 46
Capítulo 3. Da cidade para a floresta e sua expansão	pg. 60
3.1. O CEFLURIS	pg. 60
3.2. Sebastião Mota de Melo, o padrinho Sebastião	pg. 65
3.3. O espiritismo daimista	pg. 90
PARTE II – A peia veio para apurar	
Capítulo 4. A peia e seu imaginário	pg. 95
4.1. A peia	pg. 95
4.2. A peia no salão	pg. 105
4.2.1. O salão	pg. 105
4.2.2. A visibilidade e coletividade da peia	pg. 106
4.3. As entidades justiceiras	pg. 117
Capítulo 5. As funções da peia	pg. 126
5.1. Análise do caráter ordenatório do ritual	pg. 126
5.2. Alguns tipos de peia recorrentemente relatadas	pg. 135
5.2.1. Peia por não se preparar adequadamente para o trabalho	pg. 135
5.2.2. Peia de pensamento	pg. 141
5.2.3. Peia pela desatenção	pg. 144
5.2.4. Peia por falta de firmeza	pg. 148
5.2.5. Outros tipos de peia	pg. 151
5.3. A peia, o símbolo e a sombra	pg. 161
CONSIDERAÇÕES FINAIS	pg. 177
BIBLIOGRAFIA	pg. 181

INTRODUÇÃO

“Marachimbé” é uma entidade disciplinadora do panteão daimista que pune os transgressores das normas rituais e valores da doutrina, ao mesmo tempo em que os "apura" e "ordena". O termo “apurar” indica a limpeza física e psíquica do fiel. Por “apurado” podemos entender o grau de desenvolvimento espiritual do médium, ou, em vocabulário nativo, “a graduação do aparelho”. Outras variações do termo indicam outros sentidos, como por exemplo “apuração”, um momento de balanço, de julgamento das ações praticadas, ou ainda “apuro”, quando o indivíduo encontra-se em dificuldades dentro do ritual.

A escolha do "castigo simbólico" como tema de pesquisa se deu por uma dupla razão. Primeiramente pela minha própria experiência com o Santo Daime, desde de março de 2000, quando vim a conhecer a bebida ayahuasca na igreja paulista "Céu de Maria". Do meu primeiro "trabalho", isto é, cerimônia, tenho vívida na memória a experiência marcante da peia que levei. Durante boa parte da sessão, que durou em torno de 4 horas, mal conseguia ficar de pé, vomitava muito e, por diversas vezes, me perguntei o que fazia ali. O arrependimento era grande e a sensação era de que não sairia vivo daquilo. Os fiscais, daimistas responsáveis pela manutenção do trabalho e auxílio às pessoas que, como eu, precisavam de ajuda, me diziam que eu deveria me acalmar e voltar para dentro da igreja. Após muita insistência, e já me sentindo um pouco menos tonto e enjoado com os efeitos das 3 doses do chá que havia ingerido, retornei para o salão da igreja, onde todos estavam reunidos, cantando e dançando num movimento repetitivo, ao som dos maracás, hinos religiosos que falavam de Jesus Cristo, da Virgem Maria, de São João Batista, entre outros. Para a minha surpresa, quando comecei a dançar com os outros, agora com a instrução dada pelos fiscais para que "me firmasse" nos hinos, isto é, que os cantasse com a máxima atenção e respeito, passei a sentir um quase imediato bem estar e

uma sensação de incrível alegria. As razões para o sofrimento no qual me encontrava minutos atrás iam sendo "esclarecidas" pelas letras dos hinos cantados, pela intuição, por "vozes" em meu pensamento, que explicavam que aquele sofrimento era passageiro e só ocorrera para que eu entendesse os problemas pessoais em que eu me encontrava na época. Embora não sonhasse, nessa época, em ter o Santo Daime como objeto de estudo, posso dizer que foi dessa primeira e marcante peça que surgiu a inspiração inicial dessa pesquisa.

A segunda razão para a escolha do tema confirmou a primeira, ela se deu após um levantamento bibliográfico inicial. Percebi uma inexistência de pesquisas que focassem em profundidade a questão da peça. Encontrei, nesse levantamento, referências sobre a peça em FERNANDES¹, GROISMAN² e GOULART³. Além desses, outros estudos sobre o Santo Daime, abordaram a peça em suas pesquisas sem, contudo, lhe dar lugar de destaque. Não há, portanto, até o momento, pesquisas conclusivas sobre o tema.

Não penso, entretanto, que a posição de "pesquisador-nativo" represente um empecilho para a realização da pesquisa, pelo contrário, ela o privilegia na medida em que dá acesso à experiências, e relatos de experiências, que dificilmente alguém que não consumisse a bebida ritualmente conseguiria chegar. Não quero com isso dizer que só há espaço para "pesquisadores" que consumam a ayahuasca, pelo contrário, quero afirmar que há espaço para aqueles que a consomem, em iguais condições, uma vez que os métodos de pesquisa estão a disposição de todos. FILORAMO e PRANDI assim posicionam o pesquisador em relação ao seu objeto de pesquisa e aos métodos empregados.

¹ Vera Fróes FERNANDES, *A história do povo de Juramidam*, p. 134.

² Alberto GROISMAN, *Eu venho da floresta*, p. 98.

³ Sandra GOULART, *As raízes culturais do Santo Daime*, pp. 42,43.

Aquilo que está em jogo não é o problema da “verdade” do objeto em questão, a religião, nem a “verdade” ou a supremacia de um método em relação a outro, de uma metodologia em relação a outra. O estudioso das Ciências das Religiões deve praticar um ateísmo (ou se se preferir, um agnosticismo) metodológico: ele escolhe, caso a caso, dependendo das suas competências e das circunstâncias externas, o instrumento que se revelar mais apto para alcançar o objetivo interpretativo⁴.

Com relação aos limites interpretativos do que considero apreensível por esses métodos, recorro ao mesmo argumento utilizado por William JAMES sobre os estados místicos.

os estados místicos de uma espécie enfática e bem pronunciada são geralmente autoridade para aqueles que os experimentam. Eles estiveram lá (...) Se a verdade mística que se revela a um homem se mostra uma força pela qual pode viver, que mandato temos nós da maioria para ordenar-lhes que viva de outra maneira? (...) Isto é, nossos sentidos nos deram testemunho de certos estados de fato; mas as experiências místicas são percepções de fato tão diretas para os que as sofrem quanto quaisquer sensações já o foram para nós⁵.

A peia, enquanto experiência simbólica, não pode ser compreendida em sua totalidade, por isso, me ateei ao seus efeitos, isto é, aos relatos de pessoas que a vivenciam nos rituais e às implicações dessas vivências para essas pessoas.

O trabalho de campo iniciou-se em Fevereiro de 2002 e se prolongou por quase todo o período da pesquisa. Ele envolveu, além das entrevistas, a participação ativa no calendário de trabalhos da igreja paulista citada. Participei também de rituais em outras igrejas, mas com uma frequência bem menor. O “Céu de Maria” conta com aproximadamente 250 membros e localiza-se no Morro da Santa Fé, no limite de municípios entre São Paulo e Osasco. Esse

⁴ Giovanni FILORAMO e Carlo PRANDI, *As ciências das religiões*, p. 22.

⁵ William JAMES, *As variedades da experiência religiosa*, p. 264.

centro é filiado ao CEFLURIS (Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra)⁶, uma das principais dissidências do Santo Daime.

Dada a minha relação prévia com o objeto a ser pesquisado, a escolha por uma pesquisa participante me pareceu a mais lógica e, obviamente, a mais conveniente. Se por um lado tive meu acesso facilitado por já ser “de dentro“, por outro, nunca me senti realmente “dentro“ pois a própria pesquisa assim o exigia. Me vi no limiar entre os que estavam “dentro“ e os “de fora“. A observação participante exigiu que eu me afastasse do objeto, isto é, da peia, para que “a conhecesse“ a partir das ferramentas interpretativas da pesquisa. Esse processo nem sempre foi fácil e nem curto. Nos últimos meses desse trabalho, reduzi, progressivamente, a minha participação nos rituais e, a partir de Julho de 2004, não mais freqüentei as sessões, de forma a estabelecer o distanciamento necessário para a análise dos dados coletados.

Durante o processo, ofereci meus serviços para a fiscalização dos trabalhos, o que me levou a definir o perfil dos entrevistados. Todos os informantes ouvidos são fiscais com 4 até 12 anos de “fardamento“. Embora, a quantidade de entrevistas seja relativamente pequena em relação ao número de membros filiados, ela é condizente com a quantidade de fiscais em atuação. A escolha dos fiscais como fonte de informações principal se deu pela própria função que lhes é atribuída e que os coloca em posição privilegiada na observação dos fatos ocorridos durante as sessões.

O trabalho de pesquisa se esforçou para responder à seguinte pergunta central: “Quais os condicionantes, as funções e as conseqüências da peia para os daimistas? “.

⁶ Entenda-se por centros daimistas aqueles que seguem os ensinamentos de Raimundo Irineu Serra, fundador do culto. O grupo em questão, CEFLURIS, foi fundado em 1974, 3 anos após a morte de Raimundo Irineu Serra, por Sebastião Mota Melo, seu discípulo.

É nossa hipótese que a peia é uma experiência simbólica de caráter polissêmico e não se limita somente à idéia de castigo. A sua interpretação e significação está intimamente relacionada com a noção de cura e doença, e tem como implicação principal a ordenação simbólica dos adeptos. Os efeitos purgativos comuns à bebida, no Santo Daime, são resignificados e interpretados a partir de um sistema de valores que prioriza o bem, a luz, a “verdade”, em detrimento do mal, das trevas e da “ilusão”. A peia tem, assim, ação coercitiva e mediadora, agindo no sentido de promover o aprimoramento da conduta dos adeptos segundo o modelo idealizado por mestre Irineu e padrinho Sebastião, líderes principais da linha daimista pesquisada. A peia, enfim, não é um fenômeno *a priori*, é produto cultural das experiências idiossincráticas dos líderes e demais daimistas e, dessa forma, tem também importância histórica, na medida em que grandes *peias coletivas* são lembradas como momentos de dificuldades vivido pelo grupo.

A escolha do quadro teórico se divide em três níveis. O primeiro prioriza estudos sobre a constituição da religiosidade amazônica a partir do processo de colonização da região e destribalização dos índios no período que vai até as primeiras décadas do século XX, como as pesquisas de Eduardo GALVÃO, Raymundo MAUÉS e Karl ARENZ, sobre a religiosidade dos povos ribeirinhos, descendentes dos indígenas aldeados. Esses estudos realçam a ação dos encantandos, seres das florestas e dos rios, e sua relação com as práticas do catolicismo popular.

O segundo nível, traz pesquisas específicas sobre a constituição e desenvolvimento do culto daimista a partir do início do século XX. Os primeiros trabalhos acadêmicos sobre o Santo Daime datam do princípio da década de 80, desde então, o interesse da comunidade científica pela religião daimista e sua expansão geográfica, iniciada na primeira metade dos

anos 80, tem aumentado progressivamente. Devido a importância desses trabalhos para os propósitos dessa pesquisa, designei um capítulo inicial para melhor aprofundar e sistematizar as pesquisas que tratam das religiões ayahuasqueiras e, mais especificamente, o Santo Daime.

Finalmente, para a análise da peia propriamente dita, recorrerei ao pensamento de Victor TURNER sobre os processos rituais (teoria da estrutura-antiestrutura-liminaridade). O antropólogo estuda os rituais de alguns povos africanos de forma a analisar a relação desses rituais com a manutenção da ordem e das tradições nesses povoados. Esses rituais harmonizam as tensões existentes entre o todo social, expresso pela tradição, pelas crenças e pelos costumes (estrutura), e grupos menores ou indivíduos marginalizados (antiestrutura). O autor caracteriza a sociedade, denominada *societas*, como um processo dialético que alterna estados e transições numa dinâmica que parte de uma necessidade humana em participar de ambas as possibilidades (liminaridade)⁷.

Fez-se necessário complementar as idéias de TURNER, pois estas, embora descreva com certa adequação o mecanismo ritual como um todo, mostraram-se insuficientes para descrever outros aspectos mais específicos da peia, como os mecanismos de contágio e relatos sobre curas recebidas. Utilizei, como recurso analítico, alguns conceitos da psicologia do inconsciente de Carl G. JUNG. A extensão e complexidade de sua obra, contudo, não nos permite uma abordagem ampla de sua teoria, que demandaria por si só, uma nova pesquisa. Por isso, me detive em alguns estudos sobre a função simbólica dos sintomas físicos como mediadores da relação consciente-inconsciente⁸, mais especificamente, naquilo que JUNG chamou a "realização da sombra". Para JUNG, os conteúdos psíquicos reprimidos desde a

⁷ V.W.TURNER, *O processo ritual*, passim.

⁸ O "inconsciente" abrange o inconsciente pessoal (sombra) e o coletivo (arquétipos). Para os propósitos dessa pesquisa, tratarei apenas da sombra e não do inconsciente coletivo. Com relação ao consciente, esse refere-se

infância compõem um inconsciente pessoal, ou "sombra". Esses conteúdos vem à tona, nos sonhos como uma "crítica do inconsciente". O psicólogo chamou de realização da sombra a expressão onírica desses conteúdos sombrios. Ao tentar ver a própria sombra há uma tomada de consciência e o sujeito, muitas vezes, sente-se envergonhado ao encarar instintos e tendências que nega ter em si. Mais comum é que projete "no outro" essas características⁹. Denise G. RAMOS, terapeuta junguiana, propõe um modelo teórico, baseado na psicologia analítica, para o tratamento das chamadas doenças psicossomáticas. Ela trabalha a idéia da doença psicossomática como decorrente de uma disfunção no processo de simbolização na relação consciente-inconsciente¹⁰. Esse será um ponto chave a ser trabalhado em relação aos sintomas da peia, como os efeitos purgativos, as dores, desconfortos, etc., que agem como processadores simbólicos no processo de cura.

Essa dissertação é dividida em duas partes. Na primeira parte, intitulada "A história e as andanças do povo de Juramidam", apresentarei o "estado da questão" das principais pesquisas sobre o Santo Daime, descreverei e analisarei o surgimento e desenvolvimento do culto a partir da história de vida de seus principais líderes.

O primeiro capítulo traça um panorama dos principais estudos sobre as religiões ayahuasqueiras e, mais especificamente, do Santo Daime. Com isso, desejo melhor enquadrar essa pesquisa em meio à outras já existentes.

O segundo capítulo tratará do processo de ocupação econômica e a constituição da religiosidade amazônica desde o período colonial. Abordarei também os condicionantes para o surgimento e desenvolvimento do Santo Daime em Rio Branco, Acre, a partir da década de 30.

à área onde se desenrolam as relações entre conteúdos psíquicos e o ego. Cf. N da SILVEIRA, *Jung: vida e obra*, p.71.

⁹ C.G.JUNG, *O homem e seus símbolos*, p. 168.

Com isso, espero criar um "pano de fundo" histórico adequado para relatar a história de vida e iniciação de Raimundo Irineu Serra, mestre Irineu, fundador e principal figura do panteão daimista. Abordarei sua vida desde o Maranhão, sua terra natal, até o seu falecimento em Rio Branco, Acre, no começo da década de 70.

O terceiro capítulo seguirá na mesma linha do anterior, porém focando a vida e iniciação de Sebastião Mota de Melo e o centro por ele fundado. Nesse capítulo, falarei do processo de expansão geográfica do CEFLURIS e do tipo de espiritismo daimista.

A segunda parte da dissertação, chamada "A peia veio para apurar" é composta de dois capítulos e trata da peia propriamente dita.

No quarto capítulo, apresentarei a peia, suas concepções, funções principais e o imaginário relativo às entidades executoras da justiça relacionadas com a peia.

No quinto e último capítulo, a buscarei aprofundar a análise da peia no ritual do Santo Daime a partir de duas perspectivas distintas, uma que realce as implicações sociais e comportamentais da peia, e outra que possibilite acessar a subjetividade da experiência.

¹⁰ D.G.RAMOS, *A psique do corpo: uma compreensão simbólica da doença*.

PARTE I

ANDANÇAS DO

POVO DE JURAMIDAM

CAPÍTULO 1

Status Quaestionis – O estado da questão

As religiões ayahuasqueiras - Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal - surgem no cenário brasileiro a partir da década de 30 nas áreas rurais de Rio Branco e Porto Velho¹¹ e, embora representem sistemas simbólicos e religiosos distintos, trazem em comum o uso sacralizado da ayahuasca num contexto urbano herdado, dos povos indígenas e ribeirinhos da região Amazônia.

Até fins da década de 70, suas práticas religiosas eram restritas à região norte, quando inicia-se a expansão do Santo Daime e da União do Vegetal para outros centros urbanos e, posteriormente, para outros países. Os primeiros estudos sobre o tema datam do início dos anos 80 e dedicam sua atenção às origens históricas do Santo Daime, como é o caso da dissertação de mestrado de CLODOMIR MONTEIRO e do livro de Vera FRÓES¹². A União do Vegetal, embora possua um número maior de membros que o Santo Daime, é menos receptiva à exposição pública e a pesquisadores não membros do seu culto, o que talvez explique o número reduzido de estudos a seu respeito fora de seu âmbito interno de publicações¹³. Já a Barquinha,

¹¹ Em Rio Branco, Acre, foram fundados o Santo Daime (por Raimundo Irineu Serra em 1930) e a Barquinha (por Daniel Pereira de Mattos em 1945). A União do Vegetal foi fundada por José Gabriel da Costa em 1960, em Porto Velho, Rondônia.

¹² Clodomir MONTEIRO. *O palácio de Juramidam – O Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição* e Vera Fróes FERNANDES. *A história do povo de Juramidam*.

¹³ Sérgio BRISSAC. *A Estrela do Norte iluminando até o Sul*. Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano, 1999; Afrânio ANDRADE. *O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla*. Um estudo centrado na União do, 1995; Luis Eduardo LUNA. *Ayahuasca em cultos urbanos brasileiros*. Estudo contrastivo de alguns aspectos do Centro Espírita e Obra de Caridade Príncipe Espadarte Reino Da Paz (Barquinha) e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV), 1995.

quase que totalmente restrita à sua região de origem, somente recentemente passou a chamar a atenção de alguns pesquisadores¹⁴.

A realização, em 1997, do I CURA - I Congresso sobre o Uso Ritual da Ayahuasca - com o apoio do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UNICAMP, indica um esforço de pesquisadores da cultura ayahuasqueira em sistematizar seus estudos. O encontro acarretou na obra, *O Uso Ritual da Ayahuasca*, organizada por Beatriz Caiubi LABATE que traz uma seleção de textos dos principais estudiosos da ayahuasca divididos em três sessões principais: *A ayahuasca entre os povos da floresta*, *As religiões ayahuasqueiras brasileiras* e *Estudos farmacológicos, médicos e psicológicos da ayahuasca*. Em artigo intitulado *A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras*¹⁵, Beatriz LABATE efetua um levantamento bibliográfico sistematizado dos estudos e pesquisas sobre as principais religiões ayahuasqueiras.

A autora identifica áreas de maior concentração de pesquisas e sugere lacunas a serem exploradas. Aquilo que já havíamos percebido, e confirmamos em LABATE, é a predominância de estudos antropológicos em relação a outras áreas de conhecimento. A União do Vegetal (UDV), por sua vez, responde pela maioria dos trabalhos médico-psiquiátricos e farmacológicos, fato explicado pela própria postura da entidade em relação às autoridades legais. A UDV possui um centro de estudos e convênios com algumas universidades estrangeiras num esforço de garantir a legitimação do uso ritualizado da ayahuasca, ou vegetal, como a bebida é chamada entre seus fiéis. As pesquisas sobre o Santo Daime, por sua vez,

¹⁴ W. S. ARAÚJO, *Navegando sobre as ondas do mar sagrado*, 1997 e *Navegando sobre as ondas do Daime*. História, cosmologia e ritual na Barquinha, 1999; V. P. PASKOALI. *A cura enquanto processo identitário na Barquinha, o sagrado no cotidiano*, 2002; M. S. MERCANTE. *Humanitas, Ecletismo, caridade e cura na Barquinha da Madrinha Chica*, n° 18(2), p. 47-60.

¹⁵ Cf. B. C. LABATE, *A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras* In: *O Uso Ritual da Ayahuasca*, p. 229-271.

focam em sua quase totalidade um grupo específico, o CEFLURIS - Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra¹⁶. Além dos estudos sobre os usos tradicionais da ayahuasca, entre seringueiros e indígenas, e das religiões ayahuasqueiras, Santo Daime, UDV e Barquinha, LABATE chama a atenção para os desdobramentos dessas religiões em novos grupos urbanos consumidores da ayahuasca, também chamados neo-ayahuasqueiros¹⁷. Assim, entendemos que o atual estado da questão, o *status quaestionis* da ayahuasca, passadas duas décadas desde as primeiras etnografias, caminha para o desenvolvimento de um campo de estudos mais abrangente sobre o fenômeno ayahuasqueiro, sobretudo na constituição de uma verdadeira antropologia da ayahuasca ou mesmo de uma antropologia das "plantas de poder", que busque dar conta da riqueza de elementos e complexidade de relações entre os diferentes grupos e interesses que constituem o vasto universo de usuários de "plantas de poder", assim como sua inserção na sociedade totalizante. Buscaremos agora fechar o foco desse cenário de forma a melhor compreender o contexto no qual esta pesquisa se enquadra.

Sandra GOULART realiza em sua dissertação de mestrado um interessante e importante estudo sobre as raízes culturais do Santo Daime. Segundo a autora, o surgimento do Santo Daime insere-se num contexto de transformações econômicas, sociais e culturais pelo qual passa o Brasil nas primeiras décadas do século XX. GOULART recorre principalmente aos trabalhos de Alba ZALUAR, Cândido PROCÓPIO, Eduardo GALVÃO, Maria Isaura Pereira de QUEIROZ e Renato ORTIZ¹⁸ para situar esse momento de transição e transformação da sociedade tradicional ou rústica para a sociedade moderna, analisando de que

¹⁶ Existem diferentes grupos que respondem por Santo Daime, conforme averiguaremos nos 2 primeiros capítulos dessa pesquisa. Todos esses grupos trazem em comum o legado deixado por mestre Raimundo Irineu Serra e têm como entidades norteadoras Juramidam e Nossa Senhora da Conceição.

¹⁷ Idem, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*.

¹⁸ As obras dos autores citados são: A. ZALUAR. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*, 1983; C. PROCÓPIO. *Católicos, Protestantes e Espíritas*, 1973; E. GALVÃO. *Santos e*

forma o complexo festas dos santos-mutirão-compadrio caracterizava essa sociedade rústica e como a reinterpretação dessas categorias se deu na formação do culto ao Santo Daime por Raimundo Irineu Serra e seus seguidores. O catolicismo popular perdia muitos de seus elementos frente aos ataques da liturgia oficial da Igreja Católica assim como pelo crescimento de outras crenças religiosas, como o espiritismo, por exemplo. Da mesma forma, o curandeirismo amazônico sofria alterações. O que se viu foi uma reinterpretação dos antigos valores e crenças à nova realidade que se mostrava¹⁹.

GOULART identifica ainda outro momento de transformações profundas ocorridas na sociedade amazônica e relaciona-o ao surgimento e desenvolvimento do centro criado por Sebastião Mota de Melo, seguidor de Raimundo Irineu Serra, a partir de 1975. Trata-se do esforço federal em integrar economicamente a região amazônica ao projeto desenvolvimentista brasileiro iniciado na década de 70. Nota-se um duplo movimento no centro liderado por Sebastião Mota de Melo: a migração para o interior da floresta e a expansão da doutrina para os grandes centros urbanos. Embora a mudança para a floresta tenha se legitimado no âmbito religioso²⁰, relatos de Sebastião Mota na época mostram que as condições de sobrevivência em Rio Branco já não eram propícias para o modelo comunitário idealizado por ele. De fato, houve um inchamento da cidade de Rio Branco e o deterioramento das condições de sobrevivência. Por outro lado, a expansão do Santo Daime para outras regiões responde a uma insatisfação de pessoas, geralmente pertencentes à classe média urbana, com o estilo de vida que viviam.

Enfim, a pesquisa realizada por GOULART é de suma importância para melhor entender o surgimento do culto ao Santo Daime no que se refere ao contexto no qual seus

Visagens, 1955; M. I. P. QUEIROZ. *O campesinato brasileiro: ensaio sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*, 1973; R. ORTIZ, *Religião e Sociedade, A morte branca do feiticeiro negro*, nº 1, maio de 1977.

¹⁹ S. GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, passim.

²⁰ Sebastião Mota recebeu “do astral” instruções para levar o seu povo para a floresta.

iniciadores estavam inseridos. Sua obra aprofunda o entendimento da matriz católica no estabelecimento das relações sociais presentes no culto e na constituição do ritual e do calendário litúrgico, assim como também fornece ferramentas importantes para a aproximação/distanciamento do grupo de Sebastião Mota de Melo com outros centros daimistas e religiões ayahuasqueiras²¹.

CLODOMIR MONTEIRO DA SILVA estuda o Santo Daime há mais de 20 anos e tem se dedicado à sua matriz afro-brasileira. O autor baseia-se na hipótese de FURUYA²² sobre a existência de uma tradição afro-amazônica e vai contra a idéia de uma tradição afro-brasileira generalizante. Essa hipótese se dá a partir de dois horizontes históricos. O primeiro refere-se à formação de uma “cultura popular amazônica”, decorrente do processo de destribalização indígena percebido entre as metades dos séculos XVIII e XIX, e se caracteriza pela devoção aos santos e pela pajelança. O segundo horizonte histórico analisado por FURUYA diz respeito ao Ciclo da Borracha e ao grande contingente de nordestinos que migram para a região em fins do século XIX. A população da região amazônica, de 330 mil pessoas em 1872, passa para 1 milhão e 400 mil em 1929²³, em especial maranhenses que traziam consigo a tradição da Casa de Mina.

MONTEIRO desenvolve sua pesquisa a partir da categoria nativa “miração²⁴” e de sua relação com diferentes formas de transe (incorporação, irradiação, possessão, etc) adotadas nos centros ayahuasqueiros relacionados ao centro fundado por Raimundo Irineu Serra, o Alto Santo. Embora a matriz afro-brasileira seja reconhecida pela maioria dos pesquisadores como

²¹ S. GOULART. *As raízes culturais do Santo Daime*.

²² Yoshiaki FURUYA, *Os “caboclos” nas religiões afro-amazônicas*. Comunicação à III Reunião Regional de Antropólogos do Norte e Nordeste, Belém, Para, 1993.

²³ C. MONTEIRO DA SILVA. *O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições: a miração e a incorporação no culto do Santo Daime*. In : *O uso ritual da ayahuasca*, p. 371.

²⁴ As mirações são as visões proporcionadas pela bebida. São tidas como "viagens" para dentro de si mesmo.

formadora da tradição daimista, poucos estudiosos a trataram em profundidade. O interesse pelo assunto parece acompanhar a expansão, percebida em diversos centros filiados ao CEFLURIS, dos trabalhos de Umbandaime e de Mesa Branca²⁵, assim como pela “descoberta” da Barquinha, tradição ayahuasqueira que expressa de forma explícita as raízes afro-brasileiras.

Fernando La Rocque COUTO, *Santos e Xamãs*, foca a matriz ameríndia em seu estudo sobre o uso ritualizado e sócio-terapêutico da ayahuasca no culto ao Santo Daime. Seu trabalho é pioneiro e serve de base para uma série de estudos posteriores, principalmente no que se refere às categorias por ele trabalhadas: *xamanismo coletivo e rito de ordem*. COUTO identifica no Santo Daime diversas características comuns ao xamanismo tradicional, entre elas o vôo extático e a possessão. O xamã é um “especialista do sagrado” que, à parte dos deuses e seres sobrenaturais, é capaz de ver, se comunicar e dominar os espíritos, subir ao céu e descer aos infernos, combater demônios e a morte. O xamã também pode receber ou introduzir espíritos em seu corpo, agindo como “porto” ou receptáculo para os mesmos. Nas sociedades indígenas essa função é exclusiva do pajé (xamã, medicine man, feiticeiro, etc.) enquanto no caso do Santo Daime essa função é coletiva, caracterizando a especificidade desse tipo de xamanismo, denominado pelo autor por *xamanismo coletivo*. Em sua dinâmica ritual interna, por sua vez, a liminaridade gerada pela ingestão ritualizada do chá permite a coexistência entre o “aqui” e o “lá”. Ou ainda, entre corpo e espírito, profano e sagrado, terra e astral, etc. A ambigüidade que eclode na liminaridade ritual com a ingestão do daime²⁶ é ordenada. A ordem cosmológica sai

²⁵ Para maiores informações sobre Umbandaime verificar as obras de M.B.L. GUIMARÃES, *Religião e Sociedade, Umbanda e Santo Daime na Lua Branca de Lumiar*, 17/1-2, p. 125-139 e *Lua Branca de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda*. Rio de Janeiro, UFRJ. Dissertação de mestrado, 1992. Os trabalhos de mesa branca inspiram-se na tradição kardecista para a doutrinação de espíritos e não foi, até o momento, identificado qualquer trabalho específico sobre o assunto.

²⁶ De forma a facilitar a distinção entre o chá e o grupo religioso, utilizaremos "daime" para nos referirmos ao chá e "Daime" para nos referirmos ao grupo, como um diminutivo para Santo Daime. Nas citações, entretanto, respeitaremos o uso da palavra adotado pelo autor que, na maioria das vezes, ocorre com a letra maiúscula.

de seu estado de latência e é intensamente vivida e reforçada por cada participante do culto. Em outras palavras, o ritual é a tentativa de ordenar a ambigüidade entre essas duas categorias: o “aqui” e o “lá”²⁷.

Arneide Bandeira CEMIN também enquadra o Santo Daime como pertencente a um tipo específico de xamanismo, o xamanismo ayahuasqueiro, que traz como característica principal a ingestão e produção ritualizada do chá do daime como ponto central do culto. Embora a pesquisa de CEMIN verse sobre as relações e tipos de poder existentes nessa tradição, a sua relevância, para os propósitos dessa pesquisa, reside no levantamento histórico realizado sobre as origens do grupo daimista. O mérito principal de seu trabalho está na riqueza de informações e relatos sobre "os tempos" do mestre Irineu (fundador do Santo Daime) e a influência do esoterismo cristão na organização do culto e de seus rituais. A autora também aprofunda a questão das raízes culturais dessa tradição, trabalhada anteriormente por GOULART, a partir do processo de formação e constituição da sociedade acreana, as chamadas Revoluções Acreanas²⁸.

O antropólogo Alberto GROISMAN discorda dos pesquisadores que vêem o Santo Daime como xamânico²⁹. Para GROISMAN, esses autores baseiam seus argumentos em modelos de performance e nas trajetórias individuais dos principais líderes daimistas, mestre Irineu e padrinho Sebastião, caracterizadas como iniciações xamânicas. O xamanismo é, nas palavras do autor,

um sistema de conhecimento que abrange a totalidade das dimensões do social. Embora influenciado pela tradição xamânica do uso da ayahuasca, o Santo Daime institucionaliza o uso da bebida num contexto em

²⁷ F.L.R.COUTO, *Santos e xamãs*.

²⁸ A.B.CEMIN, *Ordem, xamanismo e dádiva*. O poder do Santo Daime.

²⁹ F. L. R. COUTO, *Santos e Xamãs*; E. MACRAE, *Guiado pela Lua*. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime; A. CEMIN, *Ordem, xamanismo e dádiva*: o poder do Santo Daime.

que as práticas xamânicas são reelaboradas como parte do repertório ritual e da cosmologia, e não como um sistema de conhecimento total³⁰.

O Santo Daime surge do encontro das práticas de uso milenar da ayahuasca com as influências kardecistas, afro-brasileiras e esotéricas às quais Raimundo Irineu Serra teve contato, além do catolicismo popular, presente na religiosidade popular como um todo. O conhecimento xamânico foi, para o autor, preservado enquanto *práxis*, isto é, *um conjunto sintético e interconectado de conhecimento prático e teórico produzido e transmitido, transculturalmente, pela memória coletiva e pelo próprio uso da bebida*³¹.

A obra de GROISMAN sistematiza a cosmovisão daimista e aprofunda o binômio “aqui-lá”, trabalhado por COUTO, de forma a delinear a idiossincrasia do espiritualismo daimista. As influências do kardecismo, da umbanda e do Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento se mostram presentes nos depoimentos dos fiéis a respeito da relação entre o mundo visível e o invisível. O modelo prescritivo das práticas espiritualistas daimistas, definido por GROISMAN como *Ecletismo Evolutivo*, baseia-se numa práxis de exploração e desvelamento do mundo espiritual e na tradição deixada por Raimundo Irineu Serra.

As idéias de GROISMAN são completadas pelas de Wladimir Sena ARAÚJO, que estuda o espaço sagrado da Barquinha. O antropólogo a enquadra naquilo que denominou *cosmologia em construção*, isto é, *um conjunto de práticas religiosas que tendem a formar uma doutrina específica em que existe uma grande velocidade na incorporação e retirada de elementos de práticas religiosas diversas*³².

³⁰ A. GROISMAN, *Eu venho da floresta*, p. 131.

³¹ *Ibid.*, p. 131.

³² W. S. ARAÚJO. *A Barquinha: espaço simbólico de uma cosmologia em construção* In: *O Uso ritual da ayahuasca*, p. 507.

Buscamos nesse primeiro capítulo apresentar a ayahuasca como objeto de estudo e iniciar o leitor em algumas das linhas de pesquisa às quais pretendemos recorrer no andamento desse trabalho. As pesquisas citadas abordam o uso religioso da ayahuasca entre as religiões ayahuasqueiras, mais especificamente, o Santo Daime. Essa será também a perspectiva de análise de nossa pesquisa, isto é, a ayahuasca será analisada em sua dimensão religiosa em detrimento de seus outros usos, como o lúdico, o recreativo, para fins de guerra, entre outros. Nos absteremos, salvo se faça necessário, de generalizações sobre o seu consumo ou mesmo sobre o seu significado.

CAPÍTULO 2

Da floresta para a cidade

Esse capítulo tem por objetivo contextualizar o surgimento e desenvolvimento do culto do Santo Daime através de seu fundador, Raimundo Irineu Serra, Mestre Irineu, figura central da cosmologia daimista. Raimundo Irineu Serra deixa São Vicente Ferrer (MA), sua cidade natal, em 1909. Passa por São Luis, Manaus, Belém, Rio Branco, até atingir o seu destino, a fronteira peruana. No início dos anos 1920 fixa residência em Rio Branco, primeiramente na Vila Ivonete e, a partir de 1945, na Colônia Custódio Freire/Alto Santo. Em 1957 realiza uma viagem à sua cidade natal onde passa dois meses³³. Mestre Irineu falece em 06 de julho de 1971, em Rio Branco; o período posterior à sua morte é seguido de algumas cisões onde se destacam dois grupos: o Alto Santo e o CEFLURIS, fundado pelo discípulo do mestre, Sebastião Mota de Melo. A originalidade e a riqueza simbólica do culto daimista podem ser lidas seguindo a movimentação de Mestre Irineu do Maranhão para o Acre e, posteriormente, com Padrinho Sebastião, do Acre para o Amazonas e para o mundo. O caminho percorrido ilustra o encontro de diferentes tradições como a católica, a pajelança cabocla, os cultos afro-brasileiros e o esoterismo, que são reinterpretadas e resignificadas a partir da experiência idiossincrática de Mestre Irineu com a ayahuasca. Assim como nas tradições religiosas populares, o Santo Daime tem suas origens nas matrizes branca, negra e indígena³⁴.

³³ Foi essa a única vez que mestre Irineu retornou ao Maranhão desde a sua partida em 1912 até o seu falecimento em 1971.

³⁴ Outras tradições que também assimilam elementos brancos, negros e indígenas são a umbanda, o catimbó, o batuque, a casa de mina, o candomblé de caboclo, entre outros. Fernando de La Rocque COUTO, em *Santos e Xamãs*, compara o surgimento do Santo Daime com o encontro do padre, do pajé e do pai-de-santo. Veremos mais a frente que o Alto Santo, estudada por Arneide Cemin em *Ordem, xamanismo e dádiva*,

Esse capítulo é dividido em dois núcleos principais, no primeiro buscarei apresentar um panorama sócio-religioso do contexto no qual se encontra Mestre Irineu. No segundo bloco trataremos da trajetória de Mestre Irineu e do seu grupo até o seu falecimento.

2.1. O Processo de ocupação e a religiosidade amazônica até o início do século XX

A caracterização da cultura amazônica e, mais especificamente, de sua religiosidade pode ser feita a partir de dois horizontes distintos, porém intimamente relacionados: o seu processo de exploração econômica e a ação da Igreja Católica na região. A Amazônia sempre foi vista historicamente como “fronteira” e a sua importância relacionada à exploração de seus recursos naturais. A população nativa, por sua vez, esteve sujeita aos interesses estrangeiros e as mudanças desencadeadas pelos esforços econômicos “de fora” alteraram profundamente o quadro populacional interno, deixando-o sócio-cultural e etnicamente mais complexo³⁵. Até hoje, sua população traz as marcas das diversas fases econômicas vividas pela região. Segundo Karl Heinz ARENZ, em pesquisa sobre a pajelança no Baixo Amazonas, a Amazônia brasileira sofreu 4 grandes avanços de penetração econômica em sua história:

1. a busca de drogas do sertão nos períodos colonial e imperial;
2. o ciclo da borracha durante as três últimas décadas do século XIX e duas primeiras décadas do século XX³⁶;
3. o início das atividades agropecuária e mineral a partir das décadas de 20 e 30 e;

rejeita a influência afro em detrimento do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, com sede em São Paulo.

³⁵ K. H. ARENZ, *A teimosia da pajelança*, p. 19.

³⁶ Incluímos aqui também o chamado segundo ciclo da borracha, quando o governo federal financia seringalistas e incentiva a migração de um grande número de nordestinos para a região amazônica, durante a II Guerra Mundial. Embora esse tenha se dado em menor escala e por um período de tempo menor.

4. as tentativas de uma abertura de estradas e no favorecimento de grandes empresas desde os anos 60.

Interessam-nos particularmente os três primeiros avanços citados por caracterizarem o contexto histórico e sócio-cultural que antecedem e influenciam o surgimento do culto do Santo Daime, assim como o seu processo de organização institucional. O quarto avanço será abordado no segundo capítulo dessa pesquisa, quando trataremos do grupo liderado por Sebastião Mota de Melo a partir de meados da década de 70.

As investidas exploratórias, em busca de riquezas e mão-de-obra, deixaram marcas profundas na geografia amazônica e, principalmente, em sua gente. Por outro lado, a ação da Igreja Católica foi também marcante no processo de ocupação e transformação da região nos séculos XVII e XVIII, uma vez que os seus interesses de expansão da fé cristã estavam intimamente relacionados com os propósitos mercantilistas dos colonos portugueses. Contudo, a relação entre colonos e missionários foi de intenso conflito no que se referia à forma de integração dos indígenas ao projeto colonial português, em outras palavras, à escravidão.

(...) Os portugueses queriam dominar os indígenas e reduzi-los à escravidão; os jesuítas também pretendiam-nos para si, “impondo-lhes um jugo brando, segregando-os, até onde possível, dos europeus”, certos de que o convívio com os brancos os corrompia (...) ³⁷.

Em decorrência dos esforços de religiosos, sobretudo da Companhia de Jesus, junto a corte portuguesa, surgiram os aldeamentos – aldeias de índios que viviam sob a administração dos religiosos, e prestavam serviços aos mesmos, aos colonos e ao Estado. Os aldeamentos não conseguiram, entretanto, suprimir totalmente as culturas nativas e o resultado da ação transformadora de colonos e religiosos foi o surgimento de uma massa popular que descendia

³⁷ K. H. ARENZ, *A teimosia da pajelança*, p. 30.

dos indígenas aldeados e escravizados. ARENZ recorre a HOORNAERT³⁸ para resumir esse processo:

(...) nesta primeira fase de colonização, a evangelização estava intrinsecamente ligada ao crescente avanço do então novo sistema capitalista – o mercantilismo – que começou a mudar, por completo, a estrutura social na periférica Amazônia. Entre indígenas degredados, colonos brancos e missionários travava-se uma luta sem tréguas pelo “lugar” na nova sociedade. Nesse processo de muita tensão, os índios tornaram-se objetos de uma nova ordem religiosa e econômica imposta³⁹.

O modelo social dos aldeamentos tem o seu fim em 1759, quando o Marquês de Pombal, influenciado pelo ideal iluminista, expulsa os jesuítas e adota uma política centralizadora. *O mercantilismo estatal mostrou, assim, a sua face capitalista não permitindo nenhuma alternativa econômica e/ou ideológica ao seu lado*⁴⁰. Essa ideologia mercantilista encontra-se expressa no *Directorio*⁴¹, de 1778, documento regulador das formas do modo como deverão ser tratados os indígenas nas províncias do Pará e Maranhão a partir daquele momento. O documento é permeado por uma moralidade que quer “civilizar” o “selvagem” e abrange aspectos referentes à educação, moradia, vestimentas, organização familiar dos indígenas, etc⁴². O trecho abaixo, transcrito desse documento, deixa transparecer, por um lado, o desejo de “resgatar” os nativos que se encontram na “barbárie” e no paganismo, privados da “sagrada religião”, a católica, e das “conveniências temporais”. Por outro lado, mostram o caminho da “civildade, da cultura e do comércio” como uma saída para o estado de “ignorância e rusticidade a que se acham reduzidos”.

³⁸ E. HOORNAERT, *História da igreja no Brasil*. Vol. II/1, Petrópolis, Vozes/Cehila, 1995.

³⁹ K. H. ARENZ, *Op. Cit.*, p. 32.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 32

⁴¹ *Directório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão. Enquanto sua majestade não mandar o contrário*. Lisboa, na officina de Miguel Rodrigues, Impressor do Eminentíssimo Senhor Cardeal Patriarca, 1778. Cf. Projeto Memória de Leitura, www.unicamp.br/iel/memoria/Acervo/doc14.html, consultado em 18 de abril de 2004.

⁴² Destacamos entre essas medidas: a proibição da língua nativa e introdução do português, modificações nas formas de moradia indígena (segundo o padrão arquitetônico do colonizador), a coibição à nudez indígena, etc.

Não se podendo negar, que os índios deste Estado se conservaram até agora na mesma **barbaridade**, como se vivessem nos incultos Sertões, em que nasceram, praticando os péssimos, e abomináveis costumes do **paganismo**, não só privados do verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios da nossa **Sagrada Religião**, mas até das mesmas conveniências Temporais, que só se podem conseguir pelos meios da **civilidade**, da **Cultura** e do **Comércio**: E sendo evidente, que as paternais providências do Nosso Augusto Soberano, se dirigem unicamente a cristianizar, e civilizar estes até agora infelizes, e miseráveis Povos, para que saindo da ignorância, e rusticidade, a que se acham reduzidos, **possam ser úteis a si, aos moradores, e ao Estado.** (grifos meus)⁴³

O aspecto principal desse documento é econômico, ele visa regulamentar e melhor administrar o comércio e a exploração das drogas do sertão. Os índios, antes aldeados, são agora "inseridos" dentro dessa sociedade de forma a serem "úteis a si, aos moradores e ao Estado".

A população ribeirinha reflete em sua história e cultura as transformações ocorridas na região amazônica desde a chegada dos europeus a partir do século XVII. São estes os habitantes das beiradas do rio Amazonas e de seus afluentes, chamados pejorativamente de "caboclos", são descendentes dos indígenas aldeados pelos primeiros missionários. Desde as primeiras incursões portuguesas, os aldeamentos missionários e o surgimento dos primeiros vilarejos, forma-se um povo que carrega a tradição e crenças de suas origens indígenas mesclada ao catolicismo medieval introduzido pelos portugueses, como ocorre em todo o território brasileiro. O caboclo era, e ainda o é, uma classe subalterna e excluída dentro da sociedade amazônica. Carrega, contudo, a crença e a sintonia com o meio ambiente e com as forças ali existentes, como os "encantados" e a utilização de ervas e plantas⁴⁴.

⁴³ Projeto Memória de Leitura. www.unicamp.br/iel/memoria/Acervo/doc14.html, consultado em 18 de abril de 2004.

⁴⁴ Embora haja diferenças em sua representação e importância simbólica, nota-se a presença do "encantado" em diversas tradições religiosas, em diferentes regiões brasileiras, onde houve o contato das culturas indígena, branca e negra. No Maranhão ocorre o mesmo com a pajelança e cultos afro. Ver B.C.LABATE e G. PACHECO, *Matrizes Maranhenses do Santo Daime*.

O governo passa a incentivar a movimentação, a partir de fins do século XIX, de contingentes para a exploração da seringa, nordestinos em sua grande maioria. Outro fator que deu volume a esse movimento foi a grande seca que assola o nordeste em fins do século. O nordestino que chega em busca de riqueza traz consigo, além de hábitos e crenças, a sua religiosidade fortemente marcada pelo catolicismo popular existente no nordeste brasileiro, além da influência de tradições afro-brasileiras, como a Casa de Mina maranhense. Falemos um pouco desse tipo de catolicismo que será trazido para o interior das florestas amazônicas.

Alexandre OTTEN, ao estudar a religiosidade de Canudos, traça um panorama do catolicismo popular nordestino. Segundo o autor, a relação do sertanejo com Deus é uma relação com o próprio ambiente hostil em que vive. O Deus sertanejo, inspirado no Deus português, é um Deus da religiosidade popular da Idade Média. Segundo OTTEN, na história, o povo desenvolveu 3 tipos de respostas a esse Deus amedrontador: *as penitências e fuga do mundo; o milagre da vida pela graça dos santos e da Virgem; e os beatos e o direito de viver*. Se por um lado o catolicismo popular foi usado como instrumento de dominação por parte de uma elite, por outro, ativou forças de resistência e reivindicação. Essa capacidade de resistir estava intimamente ligada à reapropriação de um Deus favorável e próximo aos pobres. O culto aos santos representa uma outra maneira de recuperar a vontade de viver, um mediador entre o fiel e o Deus opressor⁴⁵. Esse é o tipo de catolicismo que é levado aos seringais e cujas relações sociais intrínsecas servirão de base para as relações sociais nas novas terras. Destacamos, com base em pesquisa recentemente realizada por Beatriz LABATE e Gustavo PACHECO sobre as matrizes culturais maranhenses do Santo Daime, dentro do universo popular católico maranhense, os festejos do Divino Espírito Santo e de São Gonçalo, além da devoção à Nossa

⁴⁵ A . OTTEN, Vida Pastoral, *Deus é brasileiro*. Uma leitura teológica do catolicismo popular tradicional, Nov./Dez. 1999, p. 13-23.

Senhora da Conceição como expressões desse catolicismo, embora não únicas. Pode-se dizer que essa cultura nordestina, ao entrar em contato com a cultura amazônica, a transforma e é transformada. Seringueiros são iniciados nos mistérios do xamanismo amazônico em seu contato com os povos da floresta e *mestizos* (peruanos e bolivianos⁴⁶). Da mesma forma, a pajelança cabocla passa a integrar novos elementos de origem afro-brasileira. Os padrões de relações sociais são transpostos do sertão para os seringais e, posteriormente, com o declínio da extração gumífera, para as colônias agrícolas que se formam nos arredores de Rio Branco⁴⁷. Wladimir Sena ARAÚJO explicita a rede de relações e interesses no qual o migrante se encontrava ao chegar aos seringais.

Esse nordestino [seringueiro], que chegava ao território acreano, era submetido ao patrão, ao seringalista, que também era explorado pelas casas aviadoras de Belém e Manaus, que por sua vez eram submissas ao capital internacional. Dessa forma, o imigrante já chegava com um saldo negativo⁴⁸.

Acrescentamos ao contexto amazônico até aqui delineado, um fato histórico referente ao Acre: as revoluções acreanas. Até o início do século XX o território acreano pertencia à Bolívia, contudo, sua população se constituía desde as primeiras décadas do século XIX, em sua maioria, de brasileiros. Esses brasileiros revoltam-se e passam a reivindicar a anexação do território ao Brasil. Em 1899, os bolivianos fundam *Puerto Alonso*, hoje Porto Acre, na tentativa de assegurar o domínio do território. O conflito termina com a assinatura do Tratado de Petrópolis, em 17 de Novembro de 1903, segundo o qual o Brasil cederia áreas do Mato Grosso além de uma indenização de 2 milhões de Libras esterlinas e se comprometeria a

⁴⁶ A exploração do Acre ocorre nas regiões fronteiriças entre Brasil, Peru e Bolívia, palco das "revoluções acreanas". Lembramos também que tanto mestre Irineu Serra quanto mestre Gabriel - fundador da União do Vegetal - foram iniciados na ayahuasca nessa região, provavelmente por vegetelistas *mestizos*.

⁴⁷ As obras de Eduardo GALVÃO, *Santos e Visagens*, e de Sandra GOULART, *As raízes culturais do Santo Daimé*, são ricas em detalhes a respeito de aspectos dessas relações sociais e também da religiosidade nos seringais, freguesias e colônias na primeira metade do séc. XX.

⁴⁸ W. S. ARAÚJO. *Navegando nas ondas do daimé: história, cosmologia e ritual da barquinha*, p. 33,34.

construir a estrada de ferro Madeira-Mamoré⁴⁹. Embora Mestre Irineu só chegue ao Acre em 1912, 9 anos após a assinatura do tratado de paz, ele testemunhou o processo de constituição do estado acreano e foi, obviamente, influenciado por esse mesmo processo. Aprofundaremos essa relação ainda nesse capítulo ao tratarmos da história de vida do fundador.

A religiosidade amazônica apresenta, além das práticas e devoções aos santos, a crença em seres e entidades das florestas e rios: os encantados. Essas entidades são responsáveis por diversos tipos de doenças e “malinezas” ou “visagens”, mas também são auxiliares dos pajés em trabalhos de cura. Em sua obra clássica sobre a religiosidade no município de Itá, Eduardo GALVÃO descreve a ação de um pajé brasileiro em um ritual de cura.

Os brasileiros têm pajés que dançam e cantam ao ritmo de maracás para chamar os espíritos familiares, entre eles mãe-d'água (...) e alguns santos como São Pedro e Santo Antônio. Acredita-se que um objeto maligno introduzido no corpo da vítima é a causa da doença. Defumação, massagens e sucção constituem os métodos de cura pelos pajés. Os pajés brasileiros, freqüentam as aldeias tenetearas para aprender com os especialistas destas os processos de cura⁵⁰.

No relato acima nota-se que o pajé faz o “chamado” da mãe d'água, um encantado “de fundo”⁵¹, e dos santos católicos Pedro e Antônio. As práticas e terapias xamânicas de cura estão também presentes assim como o contato com os xamãs indígenas para o aperfeiçoamento de suas técnicas. Porém, era no culto aos santos que as comunidades amazônicas estabeleciam suas relações sociais e afetivas, através das “festas de santos”, que mobilizavam toda a vila. As

⁴⁹ O Acre é subdividido em três departamentos: Alto Acre, Alto Purus e Alto Juruá, este último desmembrado em 1912 para formar o Alto Tarauacá. O território é unificado em 1920 e elege representantes para o Congresso Nacional a partir de 1934. Em 15/06/1962, o presidente João Goulart sanciona lei que eleva o território à categoria de Estado. Fonte: site oficial do estado do Acre, acessado em 22 de Dezembro de 2003, <http://www.ac.gov.br>.

⁵⁰ E. GALVÃO, *Santos e visagens*, p. 118

⁵¹ Encantados que habitam o fundo dos rios. Esses tipos de encantados vivem em cidades submersas e, da mesma forma que podem auxiliar a ação do xamã, podem aprisionar os seres humanos nessas cidades submersas. Algumas lendas indígenas sobre a origem do “cipó” (ayahuasca) fazem referências à essas entidades, também representadas como animais. Ver V.F.RODRIGUES. *A história do povo de Juramidam*, p. 147-158.

comunidades e vilas espalhadas pela Amazônia exercitavam a devoção aos santos católicos em festejos e cerimoniais que nem sempre contavam com o auxílio ou presença da Igreja. As festas de santos tinha importante papel na organização e relações sociais dos vilarejos. Segundo GALVÃO,

As instituições religiosas de Itá traduzem os padrões sócio-culturais característicos do ambiente regional. Organizado na base do pequeno grupo local, o povoado, o sítio ou a ‘freguesia’, o catolicismo do caboclo amazônico é marcado por acentuada devoção aos santos padroeiros da localidade e a um pequeno número de “santos de devoção” identificados à comunidade. Os cultos e os festivais organizados em honra desses santos são organizados pela freguesia na maior parte das vezes, o dia de festa não coincide com o calendário oficial da Igreja Católica, ou o próprio calendário local das outras comunidades dedicadas aos mesmos santos. O culto é dirigido pelas irmandades religiosas, instituições tradicionais que constituem o fulcro da organização local. Seus diretores e “empregados” são os homens de maior prestígio da comunidade⁵².

Os santos são considerados benevolentes e protetores. São, assim, celebrados coletivamente todos os anos como padroeiros e protetores das comunidades. A relação entre fiel e/ou comunidade e o santo celebrado é de respeito mútuo, e é expressa na relação de responsabilidades que os dois lados assumem⁵³.

A encantaria divide espaço com os santos no imaginário caboclo e tem como traço marcante a ambigüidade. A relação do caboclo amazônico com os encantados reflete a relação do homem com o próprio ambiente: a floresta e os rios, locais habitados pelas entidades. Sua influência pode ser tanto benéfica como maléfica, acarretando um certo temor e prudência em relação aos seres e aos locais por eles habitados, conforme atesta ARENZ:

⁵² E. GALVÃO, *Santos e visagens*, p. 3.

⁵³ K.H. ARENZ, *Op. Cit.*, p. 86.

Porém, essa postura de atenção tem um efeito protetor para o meio ambiente considerado a “habitação” dos encantados, pois o ribeirinho – ao caçar ou pescar – teme a sua interferência e evita devassidão⁵⁴.

Existem duas categorias de encantados: os “do fundo” (bichos, oiaras e caruanas) e os “do mato” (curupiras e anhangás). Os bichos do fundo manifestam-se na forma de animais aquáticos como botos, cobras, sapos ou jacarés, enquanto os *oiaras* manifestam-se na forma humana ou somente com a voz. Já os caruanas podem auxiliar os xamãs na cura, incorporam nos pajés e por isso são também chamados de guias, cavalheiros ou gentis. Aqui os bichos e os oiaras são responsáveis por uma série de males enquanto as caruanas trabalham junto aos pajés em prol da comunidade⁵⁵. Os encantados do fundo, como o nome sugere, habitam o interior das águas e locais de destaque ao seu arredor como pedras ou praias ao longo do rio. Os encantados da mata habitam as matas, são os curupiras e anhangás. Enquanto o curupira confunde a ação dos caçadores e invasores das matas, o anhangá pode assumir a forma de algum animal visagento e “assombrá-los”, ou seja, “lhes fazer perder a alma” ou enlouquecer⁵⁶.

Os encantados são seres que tanto podem assombrar como curar, ao contrário dos santos que protegem toda a comunidade e as famílias. MAUÉS e VILLACORTA, estudiosos da pajelança amazônica não indígena, dão maiores esclarecimentos sobre os encantados. A crença nos encantados, figura central das práticas de pajelança, *se refere a seres que são considerados normalmente invisíveis às pessoas comuns e que habitam “no fundo”, isto é, numa região abaixo da superfície terrestre, subterrânea ou subaquática, conhecida como o “encante”*⁵⁷.

⁵⁴ Raimundo H. MAUÉS apud K.H.ARENZ, *A teimosia da pajelança*, p. 7.

⁵⁵ K.H.ARENZ, *Op. Cit.*, pp. 87, 88.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁷ R. H. MAUÉS e G. M. VILLACORTA. *Pajelança e encantaria amazônica* In: *Encantaria Brasileira*, p. 17.

As idéias sobre os encantados têm como raízes, além das crenças indígenas, concepções de origens européia e africana⁵⁸. Os encantados são seres invisíveis que se diferem dos espíritos de mortos por terem “se encantado” ainda em vida, e podem se manifestar aos seres humanos comuns de diferentes formas. Existe a crença de que o pajé é levado pelos encantados (caruanas) ao fundo para aprenderem sua arte, retornando à superfície aptos a praticar a pajelança. Beatriz LABATE e Gustavo PACHECO sugerem que a influência afro-maranhense (tambor de mina) teria como fonte a “encantaria maranhense”, *em referência aos encantados, como são conhecidos de forma genérica todas as categorias de entidades espirituais que baixam nos terreiros maranhenses*⁵⁹.

Algumas pesquisas recentes sobre a Reserva Extrativista do Alto Juruá⁶⁰ a partir de 1983, relatam o papel dos encantados na vida dos seringueiros, sua relação com a ayahuasca e, posteriormente, com o daime. Essas pesquisas apontam para uma "história" da ayahuasca entre os seringueiros a partir da década de 50, com a ação de um pajé de nome Crispim, que atuou como curador na região até a sua morte, na década de 70. Até o período que antecede os esforços para a formação da reserva, na segunda metade da década de 80, as sessões de ayahuasca eram secretas e proibidas a participação de mulheres. A coletivização do consumo

⁵⁸ Os encantados estão presentes também em cultos afro-brasileiros como por exemplo a casa de mina maranhense, não sendo exclusivo da tradição amazônica. Para maiores informações sobre os encantados ou encantaria, recomenda-se a excelente obra organizada por Reginaldo PRANDI, já citada, *Encantaria Brasileira*, que apresenta a presença dos encantados interpretados em tradições como o Terecô, o Jarê, Candomblé de Caboclo, no Catimbó, no culto a Jurema e na Umbanda.

⁵⁹ B.C. LABATE. e G. PACHECO, *Op. Cit.*, p. 11. Os autores destacam os diversos tipos de entidades encontradas em terreiros maranhenses, entre eles, os voduns e orixás (origem africana), os gentis (espíritos de nobres europeus) e os caboclos (influência ameríndia).

⁶⁰ A reserva foi formada em fins da década de 80, com o apoio lideranças Kashinawa e Ashaninka, que também utilizam o "kamarãpi" e "nixi pëi", respectivamente, ou ayahuasca. Cf. M.C.P.FRANCO e O.S. da CONCEIÇÃO. *Breves revelações sobre a ayahuasca*. O uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá In: *O uso ritual da ayahuasca*; M.G.J. ARAÚJO. *Cipó, cosmologia e história entre seringueiros do Alto Juruá*. mimeo.

embora existisse,⁶¹ tomou maiores proporções e consolidou-se desde as primeiras movimentações dos seringueiros na defesa de seus interesses. Outros aspectos da relação do seringueiro com a ayahuasca também sofreram modificações, como a realização de sessões públicas com o cipó, a participação das mulheres e a diminuição do uso lúdico e socializante da bebida em detrimento do uso religioso. Essas alterações são, em parte, motivados pelo contato dos seringueiros com elementos exógenos, entre eles, o Santo Daime. Esse contato se dá em período posterior ao falecimento de mestre Irineu, através de centros ligados ao CEFLURIS⁶². Vários seringueiros tornam-se daimistas enquanto outros permanecem mais ligados às práticas tradicionais, contudo, o consumo da ayahuasca, assim como o imaginário à ela relacionado, é modificado pelo contato dos seringueiros com os "de fora" e com o novo tipo de relações vivenciados pelos próprios seringueiros, conforme indica a entrevista realizada por Mariana FRANCO com um seringueiro da reserva.

A partir de 1991, na época do cadastramento da Reserva Extrativista, eu tive o prazer e a satisfação com Toinho Alves, que já é um antigo fardado dentro da igreja do mestre Irineu, ele foi quem me falou do nome da bebida que está sendo zelada dentro das igrejas hoje, o Santo Daime. Então eu não posso esquecer das pessoas das tradições indígenas, que foi através delas que eu passei a conhecer pela primeira vez, mas também não deixo de agradecer as pessoas que estão dentro dessas igrejas, zelando essa mesma bebida mas de outra maneira⁶³.

A antropóloga Gabriela ARAÚJO verifica que os encantados, anteriormente pensados como seres ambíguos, passam, em um novo contexto de consumo da bebida, a agir segundo uma ordem que se estabelece a partir de uma divisão entre "bem" e "mal".

⁶¹ Era comuns os trabalhos de cura com a ayahuasca e outras plantas, e também as sessões de cipó, onde se cantavam canções populares de cunho religioso.

⁶² Há um centro daimista localizado em Cruzeiro do Sul filiado ao CEFLURIS. A região do Juruá tem valor histórico para o CEFLURIS pois Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião, nasceu ali.

⁶³ M. C. P. FRANCO e O. S. da CONCEIÇÃO. *Breves revelações sobre a ayahuasca*. O uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá In: *O Uso ritual da ayahuasca*, p. 222.

Dentro do novo contexto de uso da bebida, ela torna-se exclusivamente associada ao bem. Vale lembrar que, curiosamente, os encantos e caborjes pertencem a um universo ambíguo, podem se servir ao bem ou ao mal. Tanto pode-se fazer uma defumação para desenrascar ou para feitiçaria (*porqueira*). Um mesmo animal, como a jibóia, por exemplo, pode se prestar a um caborje que torne um caçador *feliz*, ou hipnotizar um homem na floresta e devorá-lo. Um veado pode salvar uma criança ou fazer alguém se perder. São seres ambíguos, fonte de poder e perigo. O bem e o mal não estavam nos seres encantados da floresta, talvez estivessem no catolicismo, onde ou se é bom (universo de Deus, da Virgem, de Jesus, dos Anjos e dos Santos) ou se é mal. Não há meio termo, ou espaço para ambigüidades. A dicotomia bem/mal do catolicismo, no modo como eram vivenciados no alto Juruá, se encontrava com esta realidade ambígua e com ela se amalgamava. Talvez pela total dependência do homem da floresta, esta em si mesma a suprema ambigüidade: fonte de sustento, de riquezas e de perigos e mistérios⁶⁴.

ARAÚJO chega a fazer a distinção entre o "cipó" e o "cipó-daime".

Como foi dito, os seres mágicos não pertencem a dicotomia bem/mal; são seres ambíguos, poderosos e perigosos. O cipó pertence a esta mesma categoria de coisas. Já o cipó-daime, esta nova forma de uso da bebida, (...), pertence a uma ótica polarizada, onde há a oposição bem/mal. O cipó a tudo inclui (...). Influenciada pelo daime, as beberagens de cipó trazem um olhar transformador para a vida, buscando o bem. A bebida é a professora de conhecimentos espirituais. Vem agora a busca de limpeza, limpeza física, moral e espiritual que podem ser propiciadas por ela. As possibilidades de previsões são utilizadas agora também como orientações de vida⁶⁵.

Os encantados existentes na crença dos seringueiros não desaparecem, mas passam a operar segundo uma outra lógica, que atua sobre uma base moral e que distingue as noções de bem e mal. Esta é uma característica marcante no culto do Santo Daime, ao assimilar novos elementos como os caboclos, encantados, pretos-velhos, etc., esses elementos passam todos a operar, simbolicamente, sob a ação dessa mesma lógica, em outras palavras, podemos dizer que a figura dos encantados não desaparece do imaginário daimista, como indicam vários hinos, no

⁶⁴ M.G.J.ARAÚJO. *Cipó, cosmologia e história entre seringueiros do Alto Juruá*, pp. 19,20.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 23.

entanto, diferem-se da classificação tradicional desses seres que os vê como ambíguos e perigosos⁶⁶.

Buscamos até aqui desenhar um “esboço“ do processo de ocupação e formação da religiosidade amazônica que antecede o surgimento do Santo Daime, já apontando para algumas particularidades do culto daimista. Abordaremos, agora, o contexto histórico e cultural que permeia o surgimento e desenvolvimento do Santo Daime, seguido da história de vida de mestre Irineu.

2.2. A formação do Santo Daime

O estudo de Sandra GOULART sobre as raízes culturais do Santo Daime tem como eixo principal a relação entre o surgimento e desenvolvimento do culto daimista com as transformações ocorridas em Rio Branco a partir da década de 30. Segundo a pesquisadora, a gênese daimista se dá dentro de um panorama mais amplo de transformações econômicas, sociais e culturais segundo as quais as velhas crenças e práticas do Brasil agrário são reinterpretadas e resignificadas.

A economia da borracha sofre, a partir da década de 1920, um refluxo que se estende até os anos 40. Diversos seringais são desativados e boa parte dos seringueiros desloca-se para os centros urbanos mais próximos. As cidades, por sua vez, com a queda da renda proveniente da extração do látex, vêm-se sem condições de receber apropriadamente esse novo contingente populacional, que passa a viver em seus subúrbios. Em Rio Branco formam-se colônias, seringais desativados, pequenas propriedades agrícolas nos arredores da cidade, que fazem em

⁶⁶ Aprofundaremos essa questão ao lidarmos com a natureza ordenatória do ritual daimista, nos capítulos que tratam da peia.

geral fronteira com a floresta e permitem a prática do extrativismo vegetal. Conforme GOULART:

Eles [os primeiros daimistas] sofriam, então, as conseqüências da falta de infra-estrutura da capital acreana. Muitos deles, quando ingressaram no culto do Santo Daime, eram pequenos colonos agrícolas. De fato, essa atividade, que foi coibida no auge do extrativismo gumífero, passou a ser estimulada com o declínio do mesmo. Dessa maneira, a partir da década de 1920, surgiram várias colônias agrícolas na periferia rural de Rio Branco. Contudo, os financiamentos para essas colônias eram poucos e, na verdade, foram diminuindo cada vez mais⁶⁷.

A dificuldade de crédito aumenta com o surgimento das frentes agropecuárias, a partir dos anos 20, que passam a ser o alvo principal dos investimentos. A produção agrícola torna-se insuficiente para abastecer a cidade e, muitas vezes, é insuficiente para a própria subsistência. Dessa forma, a religião do Santo Daime nasce dentro de um *contexto de mudanças embrionário e conflituoso. É nesse contexto que antigas práticas rústicas, próprias de uma situação anterior, vão ser resgatadas pelos daimistas no movimento de organização do seu culto*⁶⁸.

Dentre essas práticas, a autora destaca como fundamentais na formação do novo culto, as festas aos santos cristãos, os mutirões e o sistema de compadrio. GOULART baseia-se em Alba ZALUAR, Antônio CÂNDIDO e Eduardo GALVÃO⁶⁹ para caracterizar esse processo de mudanças. O complexo *feira dos santos-mutirão-compadrio* representava um importante mecanismo de coesão social nos antigos bairros e freguesias amazônicos e estabeleciam

⁶⁷ S. GOULART, *O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual* In: *O uso ritual da ayahuasca*, p. 318.

⁶⁸ ⁶⁸ S. GOULART, *O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual*, p. 319.

⁶⁹ Antônio CÂNDIDO estuda a desarticulação da economia caipira nas décadas de 40 e 50; a obra de Eduardo Galvão versa sobre a religiosidade amazônica a partir do encontro das culturas ibérica e ameríndias; e os estudos de Alba Zaluar referem-se à desarticulação do culto aos santos a partir das alterações nas relações entre patrões e empregados. E. GALVÃO, *Santos e visagens*, 1955; A. CÂNDIDO. *Os parceiros do Rio*

profundos vínculos entre seus habitantes. Estudos sobre essa sociedade tradicional apontam para padrões de relações de trabalho a partir de códigos de valores, baseados na noção de dívida moral. As freguesias e sítios amazônicos eram formados por ex-seringueiros e/ou roceiros que exerciam uma agricultura de subsistência e o dinheiro era pouco utilizado. Prevalencia, assim, um sistema de reciprocidade que englobava, além das relações econômicas, as relações sociais e religiosas. Esse sistema ligava vizinhos e mesmo patrão e trabalhadores em torno da organização e manutenção das festas dos santos, onde os papéis sociais se viam representados ritualmente. Para GOULART:

os padrões de conduta e os papéis desses personagens [habitantes das freguesias] eram expressos ritualmente nas festas aos santos. As posições sociais de trabalhadores e patrões eram asseguradas conforme eles assumiam, nessas festividades, as funções que lhe eram atribuídas. Desse modo, ao patrão cabia o papel de festeiro. Era ele quem deveria organizar a festa. Ele representava o “provedor”, o “protetor”, o “padrinho”. Por outro lado, o trabalhador assumia o papel de “protegido”, de “apadrinhado”, expressando sua dívida moral com o patrão⁷⁰.

O patrão patrocinava os custos da festa e tinha geralmente papel de destaque tanto no ritual como junto à comunidade. Por outro lado, laços mais íntimos eram estabelecidos entre vizinhos e também entre empregadores e empregados (compadrio). Embora essas práticas já se encontrassem em desarticulação quando Raimundo Irineu Serra inicia seus trabalhos espirituais com o Santo Daime, elas estavam ainda presentes no discurso e memória dos primeiros daimistas. O depoimento abaixo, coletado por GOULART junto a uma daimista pioneira, expressa essa resistência:

No começo era pouquinho gente (...) algumas famílias que moravam encostado ao padrinho Irineu. Muitos já conheciam ele. Moravam ali pertinho, tinham suas colônias. O padrinho Irineu também, tinha lá o roçado dele. Era tudo vizinho, compadre né, tinha de se ajudar. O mestre foi reunindo todo esse povo, foi ensinando a gente a se ajudar, a trabalhar junto a terra. Porque a gente tava numa situação que precisava se ajudar mesmo. O trabalho foi ficando mais organizado. Quando era época de colheita ou de derrubada, o

Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida, 1964; A. ZALUAR. *Os homens de Deus*: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular, 1983.

⁷⁰ S. GOULART, *Op. Cit.*, p. 316.

padrinho Irineu juntava todo mundo e, cada dia, a gente ia trabalhar nas terras de um. Foi assim que começou a comunidade, a irmandade do Santo Daime, com os vizinhos trabalhando junto, cada um ajudando seu irmão (...) ⁷¹

A citação acima deixa transparecer as relações de compadrio, onde Irineu é “padrinho”, e a prática do mutirão como forma de melhorar a condição de todos. Foi assim que os laços de sociabilidade foram aprofundados e a “irmandade começou”. Tanto o compadrio como os mutirões, no entanto, já não tinham a mesma força e as relações familiares adquirem maior importância. Portanto, *se o mutirão e as relações entre compadres são recorrentes entre os primeiros membros do culto do Santo Daime, observamos que eles são também recortados por laços familiares* ⁷².

No que se refere à devoção aos santos, suas marcas podem ser vistas de forma mais clara. As primeiras reuniões dos pioneiros daimistas se assemelhavam às antigas festas dos santos. O calendário ritual daimista toma por base o calendário de festividades dos santos católicos. As cerimônias ou trabalhos ocorridos nos meses de junho e entre dezembro e o início de janeiro são conhecidos como “festivais”, o uso desse termo também faz referência às festividades religiosas populares dos santos cristãos. No calendário daimista oficial, durante os dois festivais, são celebrados trabalhos em homenagem a Santo Antônio, São João e São Pedro, no festival de junho, e a Nossa Senhora da Conceição, além do natal e do dia dos santos reis no festival que ocorre no final do ano. Além dessas datas, outros santos cristãos são celebrados durante o ano, além de Nossa Senhora Aparecida e outras datas comemoradas no calendário católico. Outra herança católica é a relação entre a festa e o sagrado, característica marcante da religiosidade popular. No ritual daimista, o canto e a dança, associados à ingestão do daime (ayahuasca), são a forma de contato com o sagrado. Outro depoimento colhido por GOULART

⁷¹ S. GOULART, *Op. Cit.*, p. 319.

possibilita algumas aproximações e distanciamentos entre a antiga forma de religiosidade e a nova:

A nossa Igreja [Santo Daime], com o nosso bailado e tudo, é a mesma que a outra Igreja, a católica. É uma religião só, né. Agora, a gente toma Daime, baila e canta hino (...) Mas, o baile no dia do santo sempre teve, é antigo. Papai era devoto e ia muito, ele contava. Depois é que parou de ter. Deixou de ser costume. Bom, o mandamento de lá, da Igreja, é o mesmo que daqui. Eu sinto assim que é uma coisa só. Só o que muda é o ritmo do trabalho, que é diferente do nosso. Os hinos da Igreja católica são diferentes dos nossos, porque não têm ritmo, não têm baile, não têm nada, né? Sim, nós dançamos. Porque a dança não é pecado. Pode até ser que alguns achem que é, né. Não sei, a igreja não gosta muito, né? Mas, nós não dançamos com maldade (...) pra nós a dança é coisa de Deus. O nosso bailado é sagrado⁷³.

Esse depoimento pode ser lido em dois movimentos distintos. No primeiro, a entrevistada, que participou do início das atividades do Santo Daime com Mestre Irineu, faz referência às antigas práticas religiosas às quais tomou conhecimento através de seu pai. Aqui, tanto a nova religião, o Santo Daime, como a antiga, baseada nas festas aos santos, são referidas como “igreja” e são tidas como momentos de festa e de contato com o divino, não há conflito pois “os mandamentos são os mesmos” e “é tudo uma coisa só”. Num segundo momento, as diferenças entre a “Igreja Católica” e a sua igreja parecem aumentar, é possível perceber uma crítica implícita à nova postura da Igreja Católica em relação à religiosidade popular. Refiro-me ao processo de romanização da Igreja Católica quando, a partir de fins do século XIX, a organização do espaço amazônico se dá em prelazias ligadas diretamente à administração do Vaticano, e ocorre uma mudança nas relações entre a “igreja oficial” e as devoções populares de forma a suprimi-las⁷⁴. Embora muitos não aprovassem aquele tipo de “festa”, “dançar era coisa de Deus” e nada havia de errado com isso.

⁷² *Ibid.*, p. 322

⁷³ S. GOULART, *Op. Cit.*, p. 325.

⁷⁴ K.H. ARENZ, *Op. Cit.*, pp. 28-39.

Arneide Bandeira CEMIN pesquisa, em sua tese de doutorado, o único centro daimista fundado, além do Alto Santo, quando Mestre Irineu ainda era vivo. A autora tem como objetivo analisar a questão do poder simbólico dentro do culto, sua importância, contudo, dentro dos limites dessa pesquisa, reside no levantamento sobre as origens do culto. Outras pesquisas focam, em sua grande maioria, os centros filiados ao CEFLURIS, de Sebastião Mota de Melo. O recorte de sua pesquisa realça as matrizes xamânicas e esotéricas em detrimento da católica e, principalmente, das matrizes afro-brasileira e kardecista. Atesta CEMIN que:

A história do Daime, enquanto símbolo religioso, é datável. Partindo da “cultura ayahuasquera” guarda essa identidade ainda muito visível assinalando trânsito da cultura camponesa e cidadina. A dispersão da primeira, e sua apreensão por agricultores nordestinos, transitando para o modo de trabalho extrativista em região de densa floresta, completa o ciclo roça nordestina, floresta amazônica, colônia agrícola e cidade. A história do Daime decorre da cultura ayahuasquera e a ela retorna plenamente em ritual⁷⁵.

Sua caracterização remete a um período anterior àquele estudado por GOULART. A cultura do migrante nordestino é englobada pela cultura da floresta, modificando-se e servindo de base, tanto cultural como social, para o surgimento da religião do Santo Daime. A autora explora as origens culturais do Santo Daime no delineamento histórico-geográfico e político da região onde Mestre Irineu teve contato com a ayahuasca, que abrange o atual estado do Acre. A maioria das pesquisas sobre a religiosidade do Santo Daime parte de estudos referentes ao Alto Amazonas que teve um processo de ocupação anterior e distinto em alguns aspectos da região estudada pela autora. Há, na Amazônia brasileira, duas regiões de concentração de consumo da ayahuasca, a primeira é polarizada pelos rios Uaupés (e Rio Negro) e Xingu e a segunda é compreendida pelos rios Purus e Juruá, área que cobre quase totalmente o estado do Acre. Outro fator de diferenciação dessas duas regiões diz respeito ao processo de produção da bebida, na primeira ela é feita “à frio” e não raramente utiliza-se somente um dos componentes,

o cipó⁷⁶, enquanto na segunda região o processo assemelha-se àquele existente no Santo Daime. A autora também aponta como característica diferenciadora o processo de ocupação tardio, a partir de fins do século XIX, do território acreano, impulsionado pela economia da borracha e pelas questões territoriais entre Brasil, Peru e Bolívia, as chamadas "revoluções acreanas".

Para a autora, é a partir do contato entre as culturas nordestina e da floresta, dentro do contexto da anexação e formação do território acreano, que estão as raízes para o surgimento do Santo Daime. O trecho abaixo esclarece esse encontro de culturas:

De um modo geral, a relação entre índios, seringueiros e caucheiros – independente de suas nacionalidades – foi de caráter hostil, com ocorrência de aniquilamento físico e cultural, mas foi também de alianças, e perpassada de positividade, com destaque para os processos cognitivos necessários à sobrevivência na floresta adquiridos pelo migrantes nordestinos. Essas capacidades cognitivas tem por base uma relação íntima e minuciosa com o universo técnico e simbólico dos diferentes seres que povoam as matas. Desse modo, o universo técnico e simbólico relativo à floresta foi participando da “tessitura do real”, que se reconstituiu nas colônias agrícolas que se estabeleceram nos seringais adjacentes à cidade de Rio Branco⁷⁷.

No processo de formação da sociedade acreana dois fatores se destacam no que concerne ao Santo Daime. O primeiro se refere às relações sociais de produção existentes nos seringais, que servem de base para as relações nas colônias de ex-seringueiros e, conseqüentemente, na própria comunidade daimista em seu início, conforme explicitamos em GOULART. O segundo fator diz respeito às relações forjadas pelas revoluções acreanas, *estas, movidas por disputa territorial entre brasileiros (em sua grande maioria nordestinos), bolivianos e peruanos, contribuindo para acentuar o caráter militarizado das relações*

⁷⁵ A. B. CEMIN, *Ordem, xamanismo e dádiva.*, p. 114.

⁷⁶ O daime é produzido a partir de dois tipos nativos popularmente conhecidos por Jagube (ou cipó) e Rainha (ou Chacrona).

⁷⁷ A. B. CEMIN. *Op. Cit.*, p. 90.

*sociais*⁷⁸. Aqui, CEMIN aprofunda a fundamentação da maioria dos pesquisadores sobre a existência de uma estrutura militar nos rituais do Santo Daime em decorrência da experiência de Raimundo Irineu Serra e de vários de seus seguidores como o exército. O caráter militar das relações sociais estaria, segundo a autora, presente na formação da própria sociedade acreana. Ao nosso ver, esse direcionamento é impulsionado pela experiência de Mestre Irineu com um esoterismo de caráter cívico-nacionalista conforme aprofundaremos em sua história de vida. CEMIN também considera a relevância dos *fatores resultantes das interações culturais entre essas diversas nacionalidades*⁷⁹ - brasileira, peruana e boliviana - e as populações indígenas residentes na área.

A sociedade acreana é, assim, fruto da relação de interesses brasileiros, bolivianos e peruanos em relação à região, impulsionados, sobretudo, pelas riquezas da borracha. Dentro desse contexto, um grande contingente de nordestinos e índios se viram mobilizados, de forma que, *seringueiros e índios constituíam a frente avançada do processo de ocupação das terras em disputa, cruzando suas vidas em diferentes situações de trabalho, religiosidade, lazer e guerra*⁸⁰.

A autora sugere, portanto, que o culto ao Santo Daime traz para a cidade, como herança da floresta, não apenas a cultura ayahuasqueira, ou seja, *os padrões xamânicos relativos ao preparo e ao consumo ritualizado da ayahuasca*⁸¹, mas também a valorização da formação militar adquirida nas revoluções acreanas. O xamanismo expresso por essa cultura ayahuasqueira contribui para a síntese daimista, ao mesmo tempo em que se dissemina através dela, de forma que a autora enquadra o Santo Daime dentro de um tipo específico de

⁷⁸ *Ibid.*, p.92.

⁷⁹ A. B. CEMIN, *Op. Cit.*, p. 92.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 93.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 95, 96.

xamanismo o qual denomina “xamanismo ayahuasqueiro”⁸², cuja principal característica é a ingestão e produção da ayahuasca como ponto central de seu ritual. CEMIN deixa claro que no centro criado por Raimundo Irineu Serra, o Alto Santo, o xamanismo praticado é o de excorporação. A incorporação, por sua vez, não é vista com bons olhos e é coibida. A forma de contato e/ou mediação com o mundo espiritual, ou astral, e os seres que nele habitam, se dá pelo vôo mágico ou, segundo a categoria nativa, pela miração.

Nosso interesse, restringe-se a estabelecer que nos subsistemas que investigamos, a comunicação com o sagrado é de caráter estritamente xamânico, no sentido de Eliade⁸³, por realizar-se exclusivamente através do “vôo mágico” não admitindo em nenhuma das instâncias rituais a possessão do xamã pelos espíritos⁸⁴.

Outra matriz que influenciou de forma marcante na organização do culto daimista foi o esoterismo cristão, através do contato de Raimundo Irineu Serra e adeptos com o "Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento". As formas de contato e mediação mediúnica xamânica e esotérica, antes de se oporem, parecem se completar:

Esse tipo de xamanismo [o praticado no Alto Santo], por sua vez, se adequa aos moldes do esoterismo do Circulo, isto é, o contato com as entidades sendo apenas “mental” ou “espiritual”, nada indica ao observador externo o que ocorre durante a sessão, visto que os adeptos encontram-se bailando e cantando nos rituais de bailado, perfeitamente enquadrados nos passos da dança e circunspetos ou “concentrados” de forma imóvel, sentados, posição ereta, olhos fechados, nas sessões de concentração⁸⁵.

⁸² COUTO também classifica o Santo Daime como integrante do xamanismo, porém sob o termo “xamanismo coletivo”. Alberto GROISMAN, por sua vez, discorda de ambos e o classifica como um sistema de técnicas e práticas xamânicas que, contudo, não podem ser considerado como xamanismo, e sim como uma práxis xamânica. Ver F.L.R.COUTO, *Santos e xamãs* e A. GROISMAN, *Eu venho da floresta*.

⁸³ ELIADE afirma que a forma clássica de xamanismo não inclui a possessão ou incorporação por espíritos e sim o êxtase de ascensão e descenso. Cf. M. ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del extasis*, Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1960.

⁸⁴ A B. CEMIN, *Ordem, xamanismo e dádiva*. O poder do Santo Daime, p. 59.

⁸⁵ *Ibid.*, p.108.

Para CEMIN, outros grupos ayahuasqueiros como o CEFLURIS, a Barquinha e a União do Vegetal, integram também influências da umbanda e do kardecismo e permitem outras formas de mediação como a incorporação. No que se refere ao objeto dessa pesquisa, ou seja, os centros filiados ao CEFLURIS, esse dado se mostra parcialmente verdadeiro. Sebastião Mota desde cedo manifestou sua mediunidade, conforme veremos mais a seguir em sua biografia, e participou de trabalhos de mesa branca antes de conhecer Mestre Irineu e o Santo Daime e, de fato, trouxe para o centro por ele criado essa influência. A autora enquadra o tipo de espiritismo daimista dentro do *continuum mediúnico*, categoria criada por Camargo PROCÓPIO, definido como *um “contínuo” religioso que abarca desde as formas mais africanistas da umbanda até o kardecismo mais ortodoxo*⁸⁶. CEMIN ainda completa que o hinário⁸⁷ deixado por Mestre Irineu intitulado “O Cruzeiro” faz menção à formas mais populares de espiritismo e que as diferenças entre o centro por ela estudado e as demais tradições mencionadas, entre elas o CEFLURIS, se restringem a forma de mediação mediúnica.

Gostaríamos de acrescentar um dado histórico relevante. Daniel Pereira de Mattos, fundador da Barquinha, tradição ayahuasqueira onde a influência afro-brasileira se faz mais explícita, teve sua iniciação com a ayahuasca através de Mestre Irineu, conforme o depoimento colhido por Wladimir Sena ARAÚJO sobre a missão espiritual recebida por mestre Daniel em seu estudo sobre a Barquinha:

(...) depois de um dia ou dois ou três ele [Daniel Pereira de Mattos] foi lá pro Irineu. O Irineu chamou ele e disse:

⁸⁶ *Ibid.*, p. 109.

⁸⁷ Um hinário é um conjunto de hinos, recebidos do astral, que traz o conteúdo doutrinário daimista e é a forma principal, através do canto, de contato com o astral.

- Aonde é que tu andava que espiritualmente te procurei e não encontrei?

Ele disse:

- A minha mãe [Virgem Maria] me entregou uma missão aqui por intermédio do seu serviço, a sua linha é das matas, da floresta, e a minha mãe me entregou uma linha por intermédio da sua linha⁸⁸.

(...) Influenciado por Raimundo Irineu Serra, Daniel resolve criar a sua própria missão, abraçando definitivamente a vida espiritual⁸⁹.

Daniel Mattos era, como Raimundo Irineu Serra, negro e maranhense, e amigo pessoal do mesmo e não consta, na bibliografia consultada, relatos sobre qualquer ruptura ou questões conflitantes entre ambos no que se refere à doutrina ou aos trabalhos espirituais dos dois centros, pelo contrário, eram amigos pessoais. Isso nos leva a supor que Mestre Irineu não era contra as práticas realizadas na Barquinha onde a incorporação era, e ainda é, característica de seus ritos. Essa suposição se confirma em depoimento de Raimundo Gomes do Nascimento, irmão de Peregrina Gomes, viúva de Mestre Irineu:

O Mestre Irineu ia sempre visitar o Daniel, na Vila Ivonete. Quase todas as vezes que ele ia na rua, passava lá na casa dele. Eles realmente eram muito amigos. O Mestre Irineu gostava muito dele. Uma das vezes em que o Mestre Irineu foi lá, o Daniel falou pra ele que tinha um bocado de gente que vinha procurá-lo pra se curar de muitos males. Então, o padrinho Irineu mandou Daime pra ele ajudar o pessoal. É que ficava mais fácil, pois naquele tempo, o Daniel ainda não tinha como fazer o Daime, na Vila Ivonete. Ficava muito longe pro pessoal vir da Vila Ivonete para o Alto Santo, era muito difícil. Foi dessa forma que Daniel começou, até que ele ficou por conta própria⁹⁰.

Walter DIAS cogita que o afastamento do modelo de mediação adotado por Mestre Irineu em relação ao praticado nos terreiros afro-brasileiros tenha sido, pelo menos em parte,

⁸⁸ W. S. ARAÚJO. *Navegando nas ondas do Daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha*, p. 47

⁸⁹ *Ibid.*, p. 48.

uma forma de escapar às perseguições da igreja e das autoridades que diversos terreiros e curandeiros sofriam na época.

(...) pode-se pensar também que o afastamento da umbanda, realizado nesse período por Mestre Irineu, não se deveu à nenhuma divergência de ordem doutrinária; mas, sobretudo às pressões de ordem sócio-cultural (...) seu objetivo doutrinário passa a ser o controle do corpo e da mente pelo espírito. São os ideais ascéticos de despojamento material, (...) juntamente com ideais esotéricos de harmonia, amor, verdade e justiça⁹¹ que, fundidos ao pensamento xamânico, constituirão o escopo de sua doutrina⁹².

A discussão sobre as formas de mediação aceitas no Alto Santo e no CEFLURIS é, ao nosso ver, rica em seus desdobramentos. A idéia sobre uma ortodoxia do Alto Santo e de uma heterodoxia do CEFLURIS nos parece um tanto reducionista pois, por um lado, baseia-se em um conceito unilateral de xamanismo que desconsidera a possessão por espíritos e, por outro, tende a reproduzir o discurso dos membros do centro estudado em relação aos grupos dissidentes, sem aprofundar, contudo, a análise sobre as raízes dessas diferenças.

A diferença entre os modelos de incorporação e exorporação aumenta em importância, principalmente para os membros do Alto Santo, após a morte de Mestre Irineu. Padrinho Sebastião, ao desligar-se do Alto Santo e fundar o CEFLURIS, é acompanhado por um grande contingente de pessoas. É de se supor que, essas pessoas que o acompanham, em sua maioria também iniciadas por Mestre Irineu, não fossem avessas à influência kardecista tão marcante em Sebastião Mota⁹³.

Embora a matriz afro-brasileira seja reconhecida pela maioria dos pesquisadores como formadora da tradição daimista, poucos estudiosos se aprofundaram na questão. CLODOMIR

⁹⁰ A B. CEMIN, *Op. Cit.*, p. 74.

⁹¹ Harmonia, amor, verdade e justiça são os 4 pilares básicos pregados pelo Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento, e foram adotados como fundamentos principais também pelo Santo Daime.

⁹² W. DIAS JR. *O Império de Juramidam nas batalhas do astral: uma cartografia do imaginário no culto ao Santo Daime*, pp. 69,70.

MONTEIRO da Silva, pioneiro na pesquisa sobre o Santo Daime, tem se dedicado ao estudo dessa influência. CLODOMIR explora, a partir da categoria central “miração” e os diferentes tipos de estados alterados de consciência por ela englobadas (êxtase místico, voo xamânico e possessão), as aproximações e distanciamentos das culturas indígenas locais, afro-brasileiras e mestiças, além das influências do "Centro Esotérico da Comunhão do Pensamento" e kardecismo. O autor analisa 3 momentos históricos distintos: o Circulo de Regeneração e Fé (CRF⁹⁴) até sua evolução para o culto do Santo Daime; a posterior fundação do Alto Santo por Raimundo Irineu Serra e a influência de ordens esotéricas; as vertentes da Barquinha de Daniel Pereira de Matos e do CEFLURIS de Sebastião Mota de Melo. Segundo CLODOMIR, o problema não estaria em se afirmar ou negar a influência das culturas citadas na estruturação do ritual do CRF e seus desdobramentos futuros, para o autor

(...) a polêmica gira em torno da especificidade da influência, isto é, saber até que ponto esta teria ocorrido num contexto histórico anterior ao da expansão do espiritismo kardecista nos primeiros anos dessa década e da umbanda, bem depois dos anos 1930⁹⁵.

No que se refere à matriz afro-brasileira, CLODOMIR traça contornos próprios dos cultos afro-brasileiros na região amazônica a partir de dois horizontes históricos. O primeiro, ocorrido entre os séculos XVIII e XIX, refere-se ao processo de “destribalização dos indígenas” que passam a integrar uma “massa popular amazônica” com uma cultura própria e cuja tradição religiosa remete ao culto aos santos e à pajelança, conforme relatado anteriormente nas obras de ARENZ e MAUÉS-VILLACORTA. O segundo horizonte histórico diz respeito ao ciclo da borracha e a influência do nordestino na região. A população amazônica

⁹³ Os motivos da cisão, contudo, não se referem à essas questões.

⁹⁴ O CRF foi fundado pelos irmãos Antônio e André Costa, juntamente com Raimundo Irineu, em Brasília, Acre, em 1917. Alguns relatos indicam que mestre Irineu foi iniciado nos mistérios da ayahuasca por Antônio Costa.

⁹⁵ C. MONTEIRO SILVA, *O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições: a miração e a incorporação no culto do Santo Daime* In: *O uso ritual da ayahuasca*, p 369.

pula de 330.000 habitantes em 1872 para 1.400.000, aproximadamente, em 1929. CLODOMIR dá importância especial à influência da tradição afro-brasileira maranhense.

Na mesma época em que por todo o Brasil disseminavam-se correntes espíritas populares, entre elas a umbanda sulista, na Amazônia surgiam e se fortaleciam manifestações religiosas levadas por migrações procedentes principalmente do Maranhão⁹⁶.

O autor cita o surgimento de terreiros em Manaus (1900), Porto Velho (1917) e Belém desde o início do século XX, todos fundados por pessoas iniciadas em terreiros maranhenses. A pesquisa de CLODOMIR traz novos elementos em relação à presença da influência da tradição afro-brasileira no Santo Daime, a começar pela origem do nome do chá: “daime”. A bibliografia sobre a origem da palavra “daime”, que dá nome aos grupos de seguidores de Mestre Irineu e também ao chá, anteriormente conhecido como ayahuasca, *oaska*, cipó, etc, nos remete ao rogativo “dai-me”, onde o fiel roga à Deus, à Cristo e à Virgem Maria – “dai-me amor, dai-me força”, etc. O autor defende a hipótese de que o nome “daime”, ao contrário do que se acredita, não se origina do rogativo e já era assim chamado desde os tempos do CRF. CLODOMIR apresenta sua hipótese sobre a influência da tradição afro-brasileira do tambor de mina:

Teríamos então: DÃ MI=literalmente (mi) excremento de Dã, ou seja, a riqueza do mundo, dele provém a fortuna, dissemina felicidade, saúde, etc. DÃ=literalmente >a serpente sagrada do Daomé, de cujo ventre surgiu o reino do mesmo nome=Dã hô me⁹⁷.

Atentamos para a presença da serpente como figura central não apenas na matriz africana, mas também nas cosmologias de diversas tribos indígenas ayahuasqueiras, como os Kaxinawa;

⁹⁶ C. MONTEIRO SILVA, *Op. Cit.*, p. 371.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 380.

na religião de Mestre Irineu ela parece desaparecer. CLODOMIR também aborda a questão das formas de mediação entre os mundos visível e invisível. A miração representaria uma categoria central do culto que se relaciona com os diversos tipos de transe (incorporação, irradiação, possessão, etc) diferentemente e de acordo com o contexto no qual o culto se encontrava. O autor sistematiza, no plano institucional, essa relação entre miração e incorporação da seguinte forma: há o uso alternado nas experiências de aproximação e negociação entre Umbanda e Santo Daime, em casos de trânsito ou passagens religiosas, em que a busca se dá por necessidades imediatas (consultas, doenças, etc); usos integrados, como no caso da Barquinha; oposição não absoluta no Centro de Regeneração da Fé e Alto Santo; e oposição relativa no CEFLURIS⁹⁸.

Em 2003 LABATE e PACHECO escrevem um artigo⁹⁹ produto da visita à São Vicente Ferrer, Maranhão, cidade natal de Raimundo Irineu Serra, em Julho do mesmo ano. A pesquisa aprofunda os estudos sobre as origens do fundador e preencher lacunas deixadas por estudos anteriores. Mestre Irineu deixa sua cidade em 1912 e retorna uma única vez, em 1957, onde permanece por 2 meses¹⁰⁰. As referências ao Maranhão são, em sua maioria, relativas à suposta relação de Mestre Irineu com a Casa de Mina maranhense, conforme atestamos em MONTEIRO, à influência da mãe de Irineu, dita muito religiosa, e de seu tio Paulo, incentivador de sua partida para a Amazônia. A autora assim identifica a lacuna percebida:

⁹⁸ *Ibid.*, p. 391.

⁹⁹ B.C. LABATE e G. PACHECO, *Matrizes Maranhenses do Santo Daime*.

¹⁰⁰ Nessa viagem, mestre Irineu retorna ao Acre com 3 sobrinhos e a nova farda, bastante similar às atuais, que teria recebido em miração. Essa passagem da vida de mestre Irineu é pouco conhecida pelos daimistas e pesquisadores.

A quase totalidade de pesquisas dedicadas à investigação do Santo Daime têm focado o universo acreano e suas múltiplas influências, porém muito pouco foi dito sobre a relevância do Maranhão no ethos do Santo Daime e mesmo na bibliografia de Irineu¹⁰¹.

Os autores abrem novas perspectivas para a leitura da vida do fundador e do próprio culto ao olhar para ambos a partir do Maranhão, e não do Acre. LABATE e PACHECO investigam relatos sobre a bibliografia de Mestre Irineu na cidade¹⁰² e efetuam uma análise comparativa entre expressões da religiosidade maranhense e alguns aspectos do culto daimista, como o hinário, a farda e o espaço religioso. Descartam a possibilidade de Mestre Irineu ter tido contato com o Tambor de Mina em sua região - conhecida por Baixada Maranhense, a qual São Vicente Ferrer faz parte – uma vez que o primeiro terreiro surge apenas na década de 30 e, em São Vicente Ferrer, na década de 50. Esse contato poderia ter se dado em sua passagem pela capital, São Luis ou, como sugerem, tal influência teria se dado através da pajelança maranhense:

Se Irineu teve de fato algum contato com o Tambor de Mina, não encontramos qualquer indício de que esse contato tenha se dado com a Casa das Minas (...) Portanto, o possível impacto do tambor de mina sobre Irineu talvez tenha sido exagerado em detrimento da presença de outras vertentes menos conhecidas da religiosidade popular maranhense, em especial a pajelança¹⁰³.

A pajelança maranhense, *ou cura* ou ainda *linha de pena e maracá*, forma-se a partir de *elementos do catolicismo popular, das culturas indígenas, do tambor de mina, da medicina rústica e de outros componentes da cultura e da religiosidade popular do Maranhão*¹⁰⁴. Esse tipo de pajelança assemelhar-se-ia a outros tipos de pajelança praticados em outras regiões, como no Norte e Nordeste brasileiros. A pesquisa promove uma conexão entre a “encantaria

¹⁰¹ B.C. LABATE e G. PACHECO, *Matrizes maranhenses do Santo Daime*, p. 2.

¹⁰² Ou seja, até o momento em que parte para a Amazônia e sua visita posterior.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 9.

maranhense¹⁰⁵” e o sistema daimista a partir de suas canções rituais. Dentre os pontos de possível conexão analisados, destacamos a utilização de termos (relativamente) comuns em suas canções, a referência aos encantados e a devoção a Nossa Senhora da Conceição¹⁰⁶. Também é importante notar que ambos os sistemas são, *a priori*, sistemas que visam a cura. Já o catolicismo maranhense é abordado através de dois festejos de grande popularidade em São Vicente Ferrer: a festa do Divino Espírito Santo e a festa de São Gonçalo. Uma das peculiaridades do primeiro festejo, em sua versão maranhense, é a sua identificação com as mulheres negras, pobres, ligadas ao Tambor de Mina. Dada a religiosidade católica da mãe de Irineu, é de se supor que tenha havido algum tipo de contato da família de Irineu com essa tradição. *Muitos dos elementos do catolicismo popular que integram o Santo Daime podem ter sido incorporados a partir de uma versão especificamente maranhense desse catolicismo popular, que é muito marcada pelo imaginário ligado à festa do Divino*¹⁰⁷.

Esse argumento é sustentado pela análise de canções do festejo do Divino e de alguns hinos de Irineu, há a referência a elementos comuns como as caixeiras¹⁰⁸ ou termos como “reinado” e “império”, entre outros, comuns em ambas as tradições. Em relação aos festejos de São Gonçalo há uma grande semelhança estilística entre o *baile* de São Gonçalo e o *bailado* (tipo de trabalho) daimista, como indicam suas respectivas denominações, ou seja, o caráter festivo da devoção. Foram encontradas também semelhanças na disposição espacial da festa, aliás, não só para a realização do baile de São Gonçalo, *mas também no bumba-meu-boi do*

¹⁰⁵ "Em referência aos encantados, como são conhecidos de forma genérica todas as categorias de entidades espirituais que baixam nos terreiros maranhenses", B.C. LABATE e G. PACHECO, *Matrizes maranhenses do Santo Daime*, p. 10.

¹⁰⁶ Nossa Senhora da Conceição, ou Rainha da Floresta, é a padroeira daimista.

¹⁰⁷ B.C. LABATE e G. PACHECO, *Op. Cit.*, p. 15.

¹⁰⁸ Grupo de senhoras que acompanham todas as etapas da cerimônia cantando e tocando caixa. São figura central nos festejos.

*tambor de mina e da pajelança*¹⁰⁹. Outro ponto em comum diz respeito à roupagem utilizada nos festejos, muito semelhante à farda branca daimista¹¹⁰, aliás, essa roupagem é também chamada de farda pelos devotos de São Gonçalo.

O Santo Daime, como no festejo de São Gonçalo, utiliza-se do recurso de instrumentos musicais e da dança. São três os tipos de danças, ou bailados, encontrados no Santo Daime: a marcha, a valsa e a mazurca. Destas, a valsa e a marcha, estão também presentes no baile de São Gonçalo. O estudo de LABATE e PACHECO abre uma série de possibilidades de análise ao buscar elementos comuns no Santo Daime e na religiosidade e folclore maranhenses. Não vai contra os estudos tradicionais de análise que focam a realidade acreana, pelo contrário, os enriquece ao preencher lacunas antes relegadas aos relatos dos pioneiros, de caráter mítico, sobre Mestre Irineu. Também não é conclusivo e demanda um esforço de um número maior de pesquisadores a respeito da figura de Raimundo Irineu Serra como forma de melhor compreender os grupos seguidores de seus ensinamentos.

2.3. De Raimundo Irineu Serra a Mestre Irineu

O uso da ayahuasca para fins religiosos, terapêuticos, oraculares e recreacionais por certos povos indígenas na região amazônica remonta a um período anterior à chegada dos colonizadores e não se restringe somente à Amazônia brasileira¹¹¹. A beberagem também integra práticas caboclas que sincretizam seu uso a outras tradições religiosas e fazem parte do sistema religioso e terapêutico da cultura cabocla amazônica.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 19.

¹¹⁰ Esse dado é interessante, pois mestre Irineu teria “recebido” em miração, durante a viagem por mar ao Maranhão, em 1957, a nova farda, que teria sido instituída após o seu retorno.

¹¹¹ O consumo ocorre também no Peru, Bolívia, Colômbia e Equador.

Edward MACRAE aborda o uso caboclo / *mestizo* da ayahuasca na Amazônia ocidental, brasileira e peruana, a partir de estudos sobre os vegetelistas¹¹² peruanos¹¹³. MACRAE defende a presença de uma rede de consumo da ayahuasca não limitada às fronteiras nacionais e que traz um certa homogeneidade em seus propósitos e usos¹¹⁴. *Além disso, a Amazônia forma uma área cultural de notável homogeneidade, que transcende a sua divisão entre vários países*¹¹⁵. O já citado texto de MAUÉS-VILLACORTA¹¹⁶ reforça essa idéia, o autor realiza um levantamento bibliográfico das obras relevantes sobre o curandeirismo na região amazônica e, embora não aborde o uso ritual da ayahuasca, nos permite inserir as práticas vegetelistas dentro de uma pajelança amazônica - não indígena – de diferentes matizes e processos sincréticos. A influência do xamanismo indígena na cultura cabocla e *mestiza* como um todo, além da sensibilidade à sincretização de novos elementos característicos dessas culturas, facilita o diálogo entre o vegetalista peruano e o seringueiro nordestino¹¹⁷. Esse dado é relevante uma vez que Mestre Irineu teve seu contato com a ayahuasca nas selvas peruanas. Essa uniformidade cultural, embora relativa, permite nos abordar e aproximar a religiosidade e crenças amazônicas apresentadas anteriormente em GALVÃO, ARENZ e MAUÉS-VILLACORTA¹¹⁸ ao processo de formação do culto do Santo Daime.

¹¹² Termo cunhado por LUNA para referir-se aos curandeiros que fazem uso de plantas-professoras (*plantas-maestras*), como a ayahuasca. As plantas de poder são tidas por possuírem “espíritos-professores”, o vegetalista é um especialista desse espírito, que o ensina e torna-se seu aliado. O tabaco também é considerado uma planta de poder.

¹¹³ E. MACRAE, *Guiado pela Lua*, passim.

¹¹⁴ Autores mais recentes como Beatriz LABATE e Sandra GOULART tem aprofundado essa questão. Essas antropólogas propõem uma antropologia ayahuasqueira, que englobaria o uso amplo do enteógeno por diferentes grupos.

¹¹⁵ E. MACRAE, *Guiado pela Lua*, p. 27.

¹¹⁶ R. H. MAUÉS e G.M.VILLACORTA, *Pajelança e encantaria amazônica* In: *Encantaria brasileira*.

¹¹⁷ Lembramos que as práticas de pajelança encontravam-se presentes em todo o Nordeste, como o tambor de mina, o catimbó, a juerma, etc.

¹¹⁸ GALVÃO analisa a religiosidade amazônica no município de Itá a partir dos festejos de santos católicos e da crença nas visagens em sua obra *Santos e visagens*; ARENZ, *A teimosia da pajelança*, e MAUÉS-VILLACORTA, *Encantaria amazônica* In: *Encantaria Brasileira*, abordam o processo histórico de desenvolvimento da pajelança cabocla a partir de suas raízes ibérica, ameríndia e negra.

O surgimento das religiões ayahuasqueiras por sua vez, além de ser entendido como uma reinterpretação das formas tradicionais de utilização da bebida e assimilação de novos componentes simbólicos, é também responsável pela (re)organização social e doutrinária de parcelas excluídas da sociedade acreana - ex-seringueiros nordestinos, em sua maioria¹¹⁹ - em torno de uma nova forma de consumo da ayahuasca. Se por um lado, esses novos grupos trazem a herança das florestas e dos sertões nordestinos, por outro, eles se enquadram em um novo contexto no qual toda a sociedade brasileira encontra-se inserida.

O Santo Daime, primeira das religiões ayahuasqueiras, surge na década de 1930 em Rio Branco, Acre, e tem como figura central o seu fundador, Raimundo Irineu Serra. Os relatos sobre a vida do fundador confundem-se com a experiência de Mestre Irineu com a ayahuasca e são, por vezes, contraditórios. O hinário por ele recebido¹²⁰, intitulado “O Cruzeiro”, conta sua iniciação e missão espiritual e é entendido pelos daimistas como o terceiro testamento e possui, dessa forma, caráter de verdade. Concordamos com GOULART ao atestar a validade dos relatos sobre a experiência de Raimundo Irineu Serra com a ayahuasca como mítico-históricos, por representarem não apenas um modelo de conduta, mas uma história “exemplar”, mítica, revivida pelos adeptos de Mestre Irineu nos rituais com o Santo Daime. Buscaremos aqui apresentar essa história a partir de relatos dos pioneiros companheiros de Mestre Irineu, analisando-a segundo as matrizes culturais que lhe servem de base, ou seja, a católica, a xamânica e a esotérica.

¹¹⁹ Realçamos que as ditas religiões ayahuasqueiras – Santo Daime, UDV e Barquinha – tem em comum, além do consumo ritualizado da ayahuasca, fundadores que foram ex-seringueiros e nordestinos. No caso do Santo Daime e da Barquinha, mestre Irineu e Frei Daniel eram maranhenses, e no caso da UDV, mestre Daniel era baiano. Mestre Irineu e mestre Daniel conheceram a bebida nas florestas amazônicas enquanto Frei Daniel foi iniciado na ayahuasca por mestre Irineu em Rio Branco.

¹²⁰ Os hinários, conjunto de hinos, representam, juntamente com a ingestão do chá, o ponto central do ritual. Os hinos são recebidos do astral e descrevem a iniciação e desenvolvimento espiritual do indivíduo, que são revividos ritualmente por todos durante as cerimônias.

Raimundo Irineu Serra nasceu em São Vicente Ferrer, Maranhão, em 1892. Filho de Sancho Martinho Serra e Joana Assunção Serra, era um negro forte, de elevada estatura, 1,98m, e personalidade marcante. Deixa sua terra natal possivelmente em 1912, aos 15 anos, por influência de seu tio Paulo, que o aconselhara a conhecer o mundo antes de se casar. Segundo o depoimento de Francisco Granjeiro¹²¹, Raimundo Irineu queria casar-se com sua prima, mas sua mãe não gostou da idéia, seu tio então o aconselha:

Sabe, Raimundo, o homem para se casar, deve primeiro dar uma volta no mundo. Quando volta, já sabe quanto custa 1 kg de sal, quanto custa 1 kg de açúcar, já sabe quanto custa uma anágua pra mulher. Aí já dá pro homem casar...¹²²

LABATE e PACHECO deparam-se, ao entrevistar parentes de Raimundo Irineu, com uma outra versão, na qual ele teria se desentendido com o tio e teria abandonado a cidade. O papel do tio Paulo em sua vida, entretanto, confirma os depoimentos dos pioneiros companheiros de Mestre Irineu, ou seja, que teria sido uma figura paterna forte em sua criação, juntamente com sua mãe. Pouco se sabe, contudo, sobre a figura de Mestre Irineu em sua cidade natal, salvo as lembranças de sua única viagem ocorrida em 1957. LABATE e PACHECO expressam surpresa ao aperceberem-se do relativo anonimato de Irineu em São Vicente de Ferrer.

Irineu é bem pouco conhecido na região. A maioria dos habitantes nunca ouviu falar dele e não há qualquer estátua, placa, rua ou marco público na cidade dedicado àquele que é, possivelmente, seu filho mais ilustre¹²³.

¹²¹ O sr. Granjeiro conheceu Mestre Irineu com 10 anos de idade, começou a tomar daime aos 30 anos e conviveu com mestre Irineu por 21 anos.

¹²² *Revista do Centenário do Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra*, p. 18.

¹²³ B.C. LABATE e Gustavo PACHECO. *Op. Cit.*, p. 4.

Raimundo Irineu viaja primeiro para São Luis onde trabalha distribuindo leite até conseguir uma vaga em um navio para Belém do Pará, lá ficando por cerca de 30 ou 40 dias. Parte para Manaus onde passa mais algum tempo. Dirige-se finalmente para o Acre, passando por Rio Branco, em direção ao município de Xapuri, por volta de 1913 ou 1914¹²⁴. Em Xapuri inicia seu trabalho como seringueiro e, posteriormente, passa a integrar a comissão de limites, responsável pela demarcação do território acreano. Raimundo Irineu permanece em Xapuri por 2 anos. Parte, então, para Brasiléia onde conhece os irmãos, também maranhenses, Antônio e André Costa. É consenso entre os vários depoimentos sobre o primeiro contato de Raimundo Irineu com a ayahuasca que ele se deu através de Antônio Costa nas florestas peruanas. Segundo o sr. Luis Mendes:

Antonio Costa não era seringueiro. Explorava um negócio de regatão, comprava e vendia borracha. Ele lhe deu a notícia [a Raimundo Serra] sobre uns caboclos no Peru, que bebiam a ayahuasca. Só que lá, o pessoal que tomava essa bebida tinha um pacto satânico, para trazer fortuna e facilitar a vida de cada um. O Mestre, até então, tinha procurado sempre por Deus, mas Deus tinha dado tão pouco a ele, naquela luta danada pra sobreviver. Resolveu experimentar a bebida e foi lá...

Durante a sessão todos passam a chamar pelo demônio. Luis Mendes continua,

Ele também começou a chamar. Só que na proporção que ele chamava o demônio, eram cruzeiros que iam aparecendo (...) O mestre começou a analisar: 'O diabo tem medo da cruz e na medida que eu chamo por ele, aparecem as cruzeiros. Tem coisa aí...'. Ele pediu para ver uma série de coisas. Tudo que ele queria, ele pode ver. Isso o impressionou bastante. E assim foi a primeira vez¹²⁵.

Alexandre OTTEN¹²⁶, já citado anteriormente, fala da apropriação de um Deus favorável ao sertanejo nordestino na solução de seus problemas frente às durezas da vida no sertão. É possível estabelecer uma analogia entre essa idéia e o relato sobre o motivo pelo qual

¹²⁴ Segundo depoimento do sr. João Rodrigues (seu Nica), *Revista do Centenário*, p. 21.

¹²⁵ *Revista do Centenário*, p. 14.

Raimundo Irineu experimentou a ayahuasca pela primeira vez. Irineu busca na ayahuasca, aqui associada ao demônio, a solução de seus problemas. Em sua miração, entretanto, são cruzeiros que aparecem. Esse dado é relevante na medida em que nos permite estabelecer uma ruptura na experiência de Raimundo Irineu com o uso profano da bebida. Nos relatos que seguem perceberemos que Raimundo Irineu é o escolhido da divindade que responde pelo nome de Clara, e que posteriormente será associada à Nossa Senhora da Conceição. Da mesma forma como no estudo de OTTEN os santos, o Bom Jesus e a Virgem Maria intercedem junto a Deus por seus fiéis, a Virgem da Conceição torna-se instrutora, protetora e guia de Raimundo Irineu Serra e de seu povo em sua missão espiritual. O relato seguinte, do sr. Francisco Granjeiro, descreve outra sessão de ayahuasca onde Antônio Costa e Raimundo Irineu encontravam-se em recintos diferentes e na qual a entidade Clara apresenta-se a Antonio Costa para que esse transmita uma mensagem a Raimundo Irineu:

Antônio Costa, lá de dentro, disse:

- Raimundo, aqui tem uma senhora que quer falar contigo. Ela está com uma laranja¹²⁷ na cabeça pra te entregar.
- Mas Antônio, por que ela não dá pra ti?
- Mas ela quer dar pra ti.
- Antônio, pergunta o nome dela.
- Ela disse que o nome é Clara. E ela está te acompanhando desde o Maranhão. Ela disse também que na próxima sessão vai te procurar.¹²⁸

¹²⁶ A . OTTEN, Vida Pastoral, *Deus é brasileiro: uma leitura teológica do catolicismo popular tradicional*, Nov./Dez. 1999, p. 13-23.

¹²⁷ A “laranja” é entendida pelos daimistas, segundo diversos relatos, como o mundo.

Essa sessão deu-se numa quarta-feira de lua cheia (em algumas versões, “quase cheia” ou “nova”). Irineu encontra-se fora da casa quando começa a mirar a lua aproximando-se com uma mulher muito bela e formosa em seu centro. O depoimento de João Rodrigues (sr. Nica) ilustra esse encontro:

Era uma noite clara, muito bonita. E quando ele começou a mirar muito deu vontade de olhar para a lua. Quando olhou, ela veio se aproximando (...). Dentro da lua, uma senhora sentada numa poltrona, muito formosa e bela(...). Ela falou pra ele:

- Tu tens coragem de me chamar de Satanás?
- Ave Maria, minha senhora, de jeito nenhum!
- Você acha que alguém já viu o que você está vendo agora?

Ai ele vacilou, pensando que estava vendo o que os outros já tinham visto.

- Você está enganado. O que estás vendo nunca ninguém viu. Só tu. Agora me diz: quem você acha que eu sou?

Diante daquela luz, ele disse :

- Vós sois a Deusa Universal!

- Muito bem. Agora você vai se submeter a uma dieta. Para tu poder receber o que eu tenho para te dar.¹²⁹

A “laranja” prometida no relato anterior é entendida pelos daimistas como o mundo. O período de dieta imposto responde pela iniciação propriamente dita, após a qual Raimundo

¹²⁸ *Revista do Centenário*, pp. 18,19.

¹²⁹ *Revista do Centenário*, p. 14.

Irineu receberia da Rainha Floresta aquilo que essa tinha para lhe dar. Submete-se então a um jejum de 8 dias, à base de macaxeira insossa e água, sem ver nem pensar em mulher, seguido apenas de uma pessoa que o auxiliaria. Conta-se que não precisou tomar daime durante os 8 dias, somente no início e no final pois chegou num ponto que já estava mirando sozinho. Raimundo Irineu tem contato com todos os seres da floresta, com seus mistérios e segredos, segundo a guia da Rainha da Floresta. O sr. Luis Mendes conta:

O Mestre tomou Daime só no primeiro dia da dieta. Quando se passaram três dias, já estava mirando continuamente. Era tanta coisa que chegou a recear. Com sua espingarda, ele dava tiros para o alto, no meio da floresta. (Alguns dizem ter sido esta a origem da queima de fogos durante o trabalho). O estampido dos tiros confortava...Foram muitas provações. Os paus criavam vida. As aparições lhe perturbavam. Ele chegou a ver uma saia de mulher, embora na colocação não houvesse mulher. Chegou a ter contato direto com os animais. Os animais se achegavam bem perto dele. Foi como Cristo no deserto e seus quarenta dias de provação. Para o Mestre já foi mais fácil, pois ele tinha sua macaxeira.¹³⁰

A história é confirmada pelo sr. Granjeiro:

“depois de quatro dias de dieta, ele viu aquelas manchas que tem nos paus se transformando em caras de gente. Todos rindo, mangando...era aquela gargalhada dentro da mata. Mas o Mestre não teve medo...”¹³¹.

Ao final do período a entidade Clara apresenta-se para Raimundo Irineu e entrega-lhe a sua missão: replantar a santa doutrina de Jesus Cristo na terra. Raimundo Irineu, agora mestre, pede para ser um grande curador e inicia o seu estudo com a ayahuasca com a Rainha da Floresta. Luis Mendes relata o fim do período na mata.

Após cumprida a dieta, Ela chegou para ele, clara como a luz do dia. Ela disse que estava pronta pára atendê-lo no que ele pedisse. Pediu que Ela lhe fizesse um dos melhores curadores do mundo. Ela respondeu que ele não poderia ganhar dinheiro com aquilo.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹³¹ *Ibid.*, p. 19.

- Minha Mãe, eu não quero ganhar dinheiro.

- Muito bem! Mas você vai ter muito trabalho! Muito trabalho!

Ele pediu que Ela associasse tudo que tivesse a ver com a cura nessa bebida.

- não é assim que está pedindo? Pois já está feito. E tudo está em tuas mãos.

E entregou pra ele. Mas o Mestre sabia que não era o suficiente para ele ser. Ele recebeu e ai foi fazer. Trabalhar para ir adquirindo. Se aperfeiçoando, recebendo a cada dia os poderes que é preciso ter. Nessa fase, ele falava que ficou cerca de 5 anos.¹³²

A mudança de status simbólico de Mestre Irineu se dá dentro de uma iniciação, um rito de passagem, nos moldes xamânicos. O xamã é um especialista do sagrado, capaz de estabelecer um contato com o sobrenatural. Segundo MACRAE, os poderes de um xamã são provenientes de vocação pessoal, da vontade de seres sobrenaturais, por herança ou ainda por uma crise psicossomática¹³³. MAUÉS e VILLACORTA defendem que, para tornar-se pajé, deve-se ter um dom, de “nascença” ou de “agrado”.

O pajé, quer seja de nascença ou de agrado, tem uma carreira muito semelhante ao que é classicamente descrito em relação aos xamãs em várias partes do mundo (...). Ao final do período de treinamento, o novo pajé é “encruzado”, numa cerimônia imponente, em que deve morrer simbolicamente para renascer como xamã (...) Mas nunca se cura inteiramente da “doença” (chamada de corrente de fundo) que o acometeu: ele terá que manter permanentemente certos tabus alimentares, sexuais e de outros tipos, bem como “chamar” regularmente suas entidades, dedicando-se, permanentemente, à prática da caridade, isto é, à cura das doenças, sem procurar fugir de suas obrigações, sob pena de ser castigado por seus próprios caruanas¹³⁴.

¹³² *Revista do Centenário*, p. 15.

¹³³ E.MACRAE, *Guiado pela lua*, p. 28.

¹³⁴ R. H. MAUÉS e G. M. VILLACORTA. *Pajelança e encantaria amazônica* In: *Encantaria brasileira*, p. 24.

A diferença apontada pelos autores entre o xamanismo clássico (referindo-se a Mircea Eliade) diz respeito à incorporação que é secundário em pajelanças indígenas mas possui papel central na pajelança cabocla¹³⁵. No caso do Santo Daime, conforme já relatado por Arneide Cemin, a incorporação é excluída, sobretudo após a filiação de mestre Irineu ao Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento.

Os depoimentos sobre o Mestre Irineu indicam que a sua vocação xamânica é “de nascença” e também “de agrado”. Por um lado foi escolhido e “escoltado” desde o Maranhão pela Rainha da Floresta para se preparar e receber a sua missão espiritual. Por outro lado ele também foi de “nascença” pois tinha sinais, através de sonhos, da realidade espiritual, conforme relata o sr. Granjeiro.

Quando ele tinha cinco anos de idade e sua mãe o surrava (...), não tinha medo. Ele tinha medo era da noite quando vinham uns espíritos e o pegavam, levavam prum quarto de arroz – desse arroz agulha – tiravam a roupa dele e bolavam pra cá, bolavam pra lá.

- Ele fez raiva a mãe dele. Vamos embora **discipliná-lo**.

Em outras ocasiões, quando fazia arte, o que mais temia era o quarto de arroz. Lá, o sofrimento era maior. Daí pra cá, já vinham **doutrinando** (grifos nosso) ele...”¹³⁶.

Mestre Irineu demonstrara, desde a infância, sinais de sua espiritualidade, embora não a compreendesse na época. O seu comportamento moral (obediência a sua mãe) era avaliado e castigado, quando necessário, por seres espirituais. Outros pontos que indicam um modelo xamânico de iniciação são a dieta alimentar, a abstinência sexual, a presença de entidades da floresta (os encantados) e a ingestão de uma planta sagrada, uma planta-professora, capaz de

¹³⁵ *Ibid.*, p. 25.

¹³⁶ *Revista do Centenário*, p. 18.

propiciar o contato do iniciado com o mundo dos espíritos. O vegetalista é um especialista na manipulação dessas plantas, é capaz de criar alianças com os diferentes espíritos que as habitam. A ayahuasca enquadra-se dentro da categoria das “plantas que ensinam”, possuidoras de uma “mãe” ou um espírito protetor, capazes de, além de curar, nos mostrar

o “mundo verdadeiro”, o mundo dos espíritos. Os vegetalistas consideram-na uma “doutora”, um ser inteligente, de espírito forte, com o qual é possível estabelecer relações. Acredita-se que dela pode-se aprender muito, uma vez seguidos seus preceitos¹³⁷.

Após o período na floresta, Mestre Irineu retorna à cidade e abandona o centro que ajudara a fundar com os irmãos Costa, chamado Centro de Regeneração e Fé (CRF) em 1917¹³⁸. Mestre Irineu teria participado de alguns poucos trabalhos nesse centro antes de desligar-se. O centro é considerado por alguns autores, como MONTEIRO e CEMIN, como antecessor do Santo Daime e Irineu teria carregado consigo na formação de seu grupo, além do consumo do daime, a hierarquia ritual inspirada no exército. Após o rompimento, Irineu deixa Brasília e parte para Sena Madureira onde continua seus estudos até finalmente dirigir-se para Rio Branco na década de 20, onde ingressa na Guarda Territorial.

Em 1932 Mestre Irineu dá baixa como cabo para se dedicar à agricultura e aos serviços com o daime. Tinha iniciado, ainda em 1931, seus trabalhos públicos com o Santo Daime juntamente com o sr. José Neves na Vila Ivonete, área rural da capital. O sr. José Francisco das Neves Junior relata o início das atividades de Mestre Irineu.

Foi no dia 26 de maio de 1931 que comecei este trabalho com ele e trabalhamos juntos até o seu falecimento. 41 anos e 41 dias, exatamente.

¹³⁷ E. Macrae. *Op. Cit.*, p. 36.

¹³⁸ Conta-se que o CRF teria sido perseguido e fechado pela polícia em 1921, após a saída de mestre Irineu, porém esse fato não foi confirmado.

Naquele tempo, não havia farda e esse trabalho foi de concentração. Eram três pessoas¹³⁹. O nosso trabalho começou com uma aula. Ajunta quatro ou cinco meninos, faz uma sala e vai ensinando e vai chegando mais crianças, chegam os ensinamentos cada dia que passa. O professor vai indicando como é, o aluno vai aprendendo a carta de ABC. Naquele tempo era o começo de tudo. De 1935 a 1940 é que o Mestre vai desenvolvendo e recebendo os valores da Doutrina, os hinos e a música que vêm do astral. Nada é inventado. Antes não havia esse trabalho em Rio Branco, era um segredo da mata, o Mestre Irineu abriu o conhecimento para outras pessoas até chegar na situação que está hoje¹⁴⁰.

Outra figura de destaque que faz parte do primeiro grupo de discípulos de Mestre Irineu foi Dona Percília Matos da Silva. D. Percília chega à Vila Ivonete, aos 8 anos de idade, em 1934 junto com sua família. Seu pai falece 3 anos depois e sua família passa a ser assistida por Mestre Irineu. D. Percília conta que na época de sua chegada o mestre havia recebido apenas três hinos: *Lua Branca*, *Tuperci* e *Ripi*¹⁴¹. Poucos seguidores estavam com o mestre, entre eles João Pereira, Maria Damião e Germano Guilherme que, juntamente com Antônio Gomes formam o grupo de “donos” do hinário de finados. Esse conjunto de hinários, assim como o hinário do Mestre Irineu, do sr. Teteo e do Padrinho Sebastião, são os únicos hinários do Alto Santo que compõem o calendário oficial de trabalhos dos centros filiados ao CEFLURIS. Os quatro hinários que formam o hinário de finados foram recebidos durante as décadas de 30 e 40, período que Mestre Irineu passa a receber hinos com maior frequência. Os hinos recebidos pelos primeiros seguidores aprofundam os ensinamentos de Mestre Irineu contidos em seu hinário *o Cruzeiro*, assim como legitimam a posição de Raimundo Irineu Serra como líder¹⁴². Os trabalhos eram de concentração e os poucos hinos eram cantados repetidas vezes alternados

¹³⁹ Não conseguimos identificar, na bibliografia pesquisada, a terceira pessoa, que juntamente com mestre Irineu e José das Neves, teria participado dessa primeira sessão.

¹⁴⁰ V. F. FERNANDES. *A História do povo Juramidam*, p.27.

¹⁴¹ Três primeiros hinos do hinário de mestre Irineu, o *Cruzeiro*. O hino *Lua Branca* teria sido recebido por mestre Irineu no período de dieta que passou na floresta.

¹⁴² A tese de doutorado de Arneide Cemin, já citada, aprofunda essa questão. Outro ponto relevante em relação ao hinário de finados é que a entidade Marachimbé (um caboclo disciplinador, segundo Cemin, geralmente visto como um “aplicador de peia”) aparece pela primeira vez no hinário do sr. João Pereira.

a longos períodos de silêncio¹⁴³. O relato de Dona Cecília Gomes da Silva, filha de Antônio Gomes, fala desses primeiros tempos quando os discípulos passam também a receber hinos.

Quando nós chegamos aqui [em fins da década de 30], padrinho Irineu tinha dez hinos, Maria Damião tinha três. Maria FRANCO tinha quatro (...) Era assim. Bem pouquinho. Na noite de São João nós tomávamos o Daime a noite toda. Na concentração, tinha macaxeira insossa, cantávamos aquele hino da refeição, etc., quando terminava, tomava daime de novo e concentrava. Ai passava a noite inteira concentrada, fazia pouco hinário. Cada um cantava seu hino três vezes. E assim ele trabalhava. Primeiro em sua casa, depois fez uma sede pequena, depois aumentou mais um pouco e assim foi seguindo¹⁴⁴.

O grupo daimista era visto com estranheza e suspeita na capital Rio Branco. Notícias sobre um grupo nos arredores da cidade que faziam uso da “oasca”, seguidores de um homem de dimensões singulares, em sua maioria negros, davam ao grupo um ar de mistério que por vezes era associado à feitiçaria. O ex-senador acreano Mario Maia conta suas lembranças de infância e adolescência em relação a Mestre Irineu.

(...) um mistério envolvia o seu nome que, de quando em quando, chegava aos ouvidos da cidade e se multiplicava pela língua do povo como uma espécie de feiticeiro que congregou e chefiava uma comunidade de negros no Acre e esses poucos, em um certo momento, mesmo em um número reduzido, gravitavam como satélite em torno de Irineu e passaram a morar em pequenas posses aí localizadas, nas proximidades do Igarapé-Fundo.

Com o tempo a fama de curador de Mestre Irineu se espalha e ele passa a atender pessoas de outras classes sociais. Em 1945 Mestre Irineu recebe a doação de terras em local chamado Colônia Custódio Freire e funda sua igreja, o Alto Santo¹⁴⁵. Nesse mesmo período filia-se ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP), ordem esotérica de origem européia com sede em São Paulo.

¹⁴³ Segundo entrevistas de Eduardo Gabrich com Dona Percília, entre maio de 1989 e maio de 1994, os trabalhos de bailado iniciaram-se em 1935. Ver <http://www.mestreirineu.org>. Acessado em 03 de Dezembro de 2003.

¹⁴⁴ *Revista do Centenário*, p. 23.

¹⁴⁵ A doação foi feita pelo ex-governador e amigo pessoal de mestre Irineu, Guiomar dos Santos.

A experiência de Mestre Irineu no CECP foi de grande importância para o desenvolvimento do culto daimista tanto no campo religioso quanto institucional. Promoveu, por um lado, a intelectualização de Mestre Irineu que aprendeu a ler e tornou-se ávido leitor das obras do Círculo Esotérico publicados pela editora Pensamento¹⁴⁶. A experiência de Mestre Irineu no CECP pode ser entendida como uma nova iniciação ou ainda como uma continuidade de sua iniciação aos ensinamentos da Rainha. Relatos dão conta, à época de Mestre Irineu, que o daime e o Círculo mostravam a mesma verdade, porém o daime era mais nítido e levava menos tempo. O estudo Arneide CEMIN aprofunda a questão da operacionalização dos ensinamentos recebidos por Irineu Serra a partir da noção de magia divina do Círculo Esotérico¹⁴⁷.

Junto às vertentes católica e xamânica, temos o fato de que a “modalidade xamânica de estar no mundo” tem por base o mesmo princípio que fundamenta o **pensamento mágico** (grifos da autora) (...) Esse é também o princípio da **magia divina** ou **magia do astral**, cujo termo os daimistas assimilaram ao seu sistema doutrinário em decorrência de suas vivências junto ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, que lhes possibilitou perceber afinidade entre um e outro, de modo que, “...tem no Círculo a gente encontra no Daime de forma mais clara e poderosa”¹⁴⁸

Por outro, a filiação de Irineu ao Círculo Esotérico ajudou na legitimização e institucionalização do grupo daimista. Mestre Irineu e seus seguidores filiaram-se ao CECP constituindo o *Tatwa*¹⁴⁹, “Luz Divina”. Apresentaremos agora um extrato do estatuto do CECP, datado de 1909, que inspirou o texto que oficializa as atividades daimistas. Segundo seu artigo 1º, o CECP é um círculo de comunhão de pensamentos de seus membros e tem por fim:

¹⁴⁶ A editora O pensamento foi e continua sendo um importante canal de divulgação dos ideais do Círculo.

¹⁴⁷ O CECP tem por mestres espirituais o francês Elifas Levi (1810-1875), o americano Prentice Mulford (1834-1891) e o indiano Swami Vivekananda (principal discípulo de Ramakrisna). Cf. *Livro de Instruções*, CECP, p. 387-391.

¹⁴⁸ A B. CEMIN. *Op. Cit.*, p. 106.

¹⁴⁹ Os *tatwas* são “centros de irradiação” para a comunhão silenciosa do pensamento em prol do bem da humanidade e do desenvolvimento pessoal de cada indivíduo. Para maiores informações sobre o CECP, cf. *Livro de Instruções*, CECP.

-
- a) promover o estudo das forças desconhecidas do homem e da natureza, estimulando o amor a esta, zelando pela sua defesa;
 - b) promover o despertar das energias criadoras latentes no pensamento de cada filiado, no sentido de lhe assegurar o bem-estar físico, moral e social, mantendo-lhe a saúde do corpo e do espírito;
 - c) concorrer, na medida de suas forças, para que a Harmonia, a Verdade e a Justiça, se efetivem cada vez mais entre os homens;
 - d) promover a divulgação constante, ativa e eficiente, entre seus filiados, por meio de publicações (...) quanto ao máximo respeito e tolerância para com todas as religiões, credos filosóficos e correntes políticas;
 - e) empregar todos os meios ao seu alcance em prol do bem comum, empenhando-se no combate dos vícios que flagelam a humanidade, quais sejam: o alcoolismo, os tóxicos inebriantes, as incontínências física e moral;
 - f) auxiliar, na medida de seus recursos, todo empreendimento humanitário e altruísta;
 - g) incentivar entre seus membros o culto cívico dos grandes benfeitores da humanidade, o respeito às Leis e aos poderes constituídos do país;
 - h) incentivar entre seus membros de um coral, a fim de estimular o desenvolvimento do sentimento musical entre seus associados e divulgar hinos e canções representativas dentro do esoterismo;
 - i) organizar e manter biblioteca que acolha os grandes mestres do pensamento, com seção especial dedicada aos livros e outras publicações relativos ao esoterismo (...)
 - j) manter em dependência da sede (...) um tabernáculo destinado ao recolhimento dos diretores, associados ou convidados, para a prática de orações e exercícios esotéricos;

k) fomentar relações com agremiações congêneres, quer nacionais, quer estrangeiras¹⁵⁰

Mestre Irineu desliga-se do CECP em fins da década de 60 por não lhe ter sido autorizado à época o consumo de daime nas atividades do Círculo¹⁵¹. Na verdade Irineu era desejoso em oficializar as atividades do grupo e, frente à negativa, teria se retirado pois “se não queriam o daime, não o queriam também”. Embora não tenha exigido que seus discípulos o acompanhassem, esses, em sua grande maioria, o fizeram por lealdade. O grupo finaliza seu estatuto em 1970, deixando sua denominação anterior – Centro de Irradiação Mental Tatwa Luz Divina – e assumindo oficialmente o nome de Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU). Os capítulos VIII - *Normas cristãs e cívicas*, IX – *Moral e profilaxia* e X – *Caráter Pátrio e Altruístico* do novo estatuto indicam a inspiração no estatuto do CECP¹⁵². Outras influências do CECP podem ser percebidas no culto daimista, como a adoção de algumas orações como a *Consagração do Aposento* e a *Chave de Harmonia*, lidas nos trabalhos de cura e concentração, essa última, aliás, outra categoria apropriada pelos daimistas. Os trabalhos de concentração ocorrem todos os dias 15 e 30 de cada mês. A influência do CECP também é percebida na importância dada à comunhão dos pensamentos como forma de desenvolvimento pessoal e de "auxílio à humanidade". Dessa forma, embora concordemos com a hipótese da funcionalidade e conveniência da adesão dos daimistas ao Círculo para a legitimação do culto, acreditamos também que o Círculo forneceu elementos que auxiliaram na experiência idiossincrática de mestre Irineu com o daime, que se refletiram na formação e desenvolvimento do imaginário e ideologia daimistas.

¹⁵⁰ *Chave da Felicidade*, pp. 27,28.

¹⁵¹ Presidia o Círculo Esotérico na época a sra. Mathilde Preiswerk Cândido.

¹⁵² A B. CEMIN, *Op. Cit.*, p. 142.

Mestre Irineu falece em 06 de junho de 1971, em Rio Branco. Diferentemente de sua iniciação solitária na floresta e do começo modesto nos arredores de Rio Branco, seu enterro foi um evento na cidade. Contou com a presença de autoridades e foi noticiado pela mídia local. Seu caixão foi coberto pela bandeira nacional enquanto era seguido em procissão por uma pequena multidão. Era tido como um homem simples, uma “árvore sombreira” sempre disposto a acolher quem quer que viesse, amigo das crianças e dos bichos. Cumpriu sua promessa à Virgem e não ficou rico, mas auxiliou na cura de muita gente, entre eles, Sebastião Mota de Melo. O Alto Santo chegou a receber em torno de 500 pessoas em seus trabalhos quando mestre Irineu ainda era vivo, e extrapolou, após a sua morte, através do centro posteriormente criado por Sebastião Mota, as fronteiras amazônica e brasileira.

Busquei nesse primeiro capítulo apresentar uma sistematização das principais pesquisas sobre o Santo Daime e aprofundar a análise sobre a constituição do culto, a partir de suas matrizes formadoras, e de relatos sobre a vida de Mestre Irineu. Trataremos, no próximo capítulo, do centro fundado por Sebastião Mota de Melo ao qual a igreja de nossa investigação é filiada.

CAPÍTULO 3

Da cidade para a floresta e sua expansão

3.1. O CEFLURIS

Sebastião Mota de Melo foi sem dúvida o discípulo que mais longe levou a doutrina¹⁵³ de Raimundo Irineu Serra através da expansão do centro por ele criado em 1974, em Rio Branco, Acre. Diferente do Alto Santo e de outros centros daimistas que permaneceram em Rio Branco, novas as igrejas daimistas, filiadas ao CEFLURIS, surgem em outros estados e países nos anos que seguem o desligamento de Sebastião Mota do Alto Santo. Mais que um plano de propagação doutrinária, o alargamento de suas fronteiras geográficas segue um movimento quase simultâneo, e aparentemente contraditório, de retorno à floresta e à antiga atividade econômica, isto é, a borracha. O início dos anos 80 marca o êxodo para o interior da floresta, em uma área localizada entre os municípios de Boca do Acre e Pauini, no Amazonas. Por outro lado, desde fins da década de 70, a Colônia 5.000 já recebia um fluxo de viajantes provenientes de outros estados e países, os chamados “cabeludos do padrinho”¹⁵⁴, atraídos por estórias sobre a comunidade religiosa e sua misteriosa bebida amazônica. Alguns desses indivíduos que conheceram o Padrinho e o daime ainda na Colônia 5.000 ou no Rio do Ouro deram origem às primeiras igrejas daimistas fora da Amazônia, na mesma época em que a comunidade se

¹⁵³ Utilizamos "doutrina" no sentido em que é expresso pelos fieis. Refere-se, além dos princípios e valores, também à missão deixada por mestre Irineu e ao próprio grupo.

¹⁵⁴ Esses eram, em sua maioria, ex-hippies, mochileiros, andarilhos, etc., provenientes de diversas capitais brasileiras e países, que se estabeleceram na vila daimista. Alguns desses visitantes permaneceram na vila e outros, ao retornarem às suas cidades, levavam consigo alguns litros de daime do padrinho. Eles contavam com uma atenção especial de Sebastião Mota. A afinidade entre o líder e os “novos daimistas cabeludos”, entretanto, tinha raízes mais profunda no imaginário da comunidade pois fora profetizado um “novo povo” que ajudaria o padrinho Sebastião a expandir a doutrina de mestre Irineu. A convivência, entretanto, nem sempre foi harmônica e bem aceita por todos, principalmente após o aumento do fluxo de visitantes de outras igrejas e pelo estabelecimento de daimistas “não tradicionais”. Cf. Sandra GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, p. 169.

estabelecia no Mapiá. O crescimento do número de fiéis “do sul” intensifica as visitas ao Mapiá, desta vez, não apenas inspiradas na curiosidade e no espírito de aventura dos primeiros visitantes, mas na forma de um tipo de peregrinação, dando origem a um verdadeiro turismo-religioso¹⁵⁵. Como consequência, a população mapiense, antes composta em sua maioria por ex-seringueiros, passa a integrar indivíduos das mais diversas procedências sociais e qualificações profissionais¹⁵⁶, além da população flutuante nos períodos de maior visitaço. O suporte

financeiro dos novos centros vem a impulsionar a economia da vila, antes centrada na extrao da borracha. Essa ajuda, entretanto, no se limita ajuda financeira e abrange tambm a reestruturao institucional do grupo. Por um lado, a vila busca maior representatividade frente as autoridades, principalmente no referente questes de posse de terra e benfeitorias, pela criao de uma associao de moradores, AMVCM¹⁵⁷, que passa a funcionar nos moldes de uma prefeitura com cargos eletivos na administrao do cotidiano e na infra-estrutura da vila. Por outro, a ao de daimistas com maior acesso s camadas superiores do governo origina a criao, em 1989, da Reserva Nacional do Purus, sob a administrao daimista e com sede na vila Cu do Mapi. Trata-se de uma rea de aproximadamente 600 mil hectares que passa a ser gerida por um instituto de desenvolvimento ambiental, o IDA/CEFLURIS, com o intuito de separar questes religiosas de aes sociais e econmicas e atingir, dessa forma, a to sonhada auto-sustentabilidade.

¹⁵⁵ As primeiras delegaes proveniente do Rio de Janeiro que chegam ao Mapi em meados da dcada de 80 no passa despercebida pela mdia de Rio Branco, principalmente pela presena de artistas de renome que tornaram-se adeptos da doutrina. Os perodos de maior visitao ao Mapi ocorrem durante os festivais (junho/julho e dezembro/janeiro).

¹⁵⁶ O nmero de moradores originrios do nordeste, ex-seringueiros e descendentes, como demonstram algumas etnografias, ainda bem maior que os dos novos daimistas. Estes, porm, tem grande visibilidade social na medida em que trazem recursos para a vila.

¹⁵⁷ Associao dos Moradores da Vila Cu do Mapi.

No plano simbólico, em ambos os casos, isto é, tanto na instauração da comunidade na floresta como no surgimento de novos centros, há a forte crença de que aquilo já havia sido previsto ou era esperado. Com relação à mudança para o Amazonas, diz-se que o próprio Mestre Irineu já informara Sebastião Mota que a expansão de sua doutrina não se daria do Acre, mas do Amazonas¹⁵⁸. Uma comunidade na floresta, longe dos grandes centros urbanos, por sua vez, é entendido por muitos como o estabelecimento de um local seguro em terra, um paraíso, a "Nova Jerusalém"¹⁵⁹, em contato direto com a natureza e distante da vida urbana, geralmente associada com a vida de ilusões. Com relação à chegada de um "novo povo", essa também teriam sido profetizada em hinos "dos antigos". Os hinos abaixo, de Mestre Irineu e Maria Damião, sugerem a expansão para outras regiões¹⁶⁰.

hino 78 – Das virtudes

Das virtudes em que cheguei
Canto ensinosa, 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 (...)

hino 46. A Rainha me ordena

O tempo está desmudado
Mudou de governo
Novas revoluções
Aqui com os estrangeiros
Ninguém deve anunciar
Que ninguém não tem bandeira
Todos devem esperar
Pelo chefe estrangeiro

¹⁵⁸ O padrinho Sebastião teria ouvido de Irineu Serra em conversa particular. Esse faz parte do imaginário sobre o padrinho Sebastião.

¹⁵⁹ O segundo hinário de padrinho Sebastião traz o nome de "Nova Jerusalém" e a maioria de seus hinos foi recebido quando este encontrava-se na Vila Céu do Mapiá. O próprio Lúcio Mortimer estabelece essa relação. Cf. Lúcio MORTIMER, *Bença Padrinho*, passim. Ver Vera Fróes FERNANDES, *A história do povo de Juramidam*, Sandra GOULART, *Raízes culturais dos Santo Daime*. e Fernando L. R. COUTO, *Santos e Xamãs*, para maiores informações e análises sobre o messianismo daimista.

¹⁶⁰ Essa interpretação também foi observada no discurso dos fiéis.

Em seu hino, Mestre Irineu recebe de Deus “o poder de doutrinar o mundo inteiro” e, no hino recebido por Maria Damião durante a década de 40, fala-se dos novos tempos e dos “estrangeiros” e de um chefe que os comanda, “o chefe estrangeiro”. Sandra GOULART adota o termo “daimista do sul” para tratar dos novos daimistas, ou seja, aqueles que não são da terra. Ela recorre à pesquisa de Mauro Cherubim¹⁶¹ sobre o projeto de integração da Amazônia brasileira no período militar e entende o termo “do sul” como “de fora”¹⁶². Dentro da mesma lógica poderíamos entender o termo “estrangeiro”, citado no hino, como “exterior” ao contexto regional de consumo do daime na época em que Maria Damião recebe o hino, sugerindo a chegada de um novo povo. Enfim, o hinário de Sebastião Mota descreve sua trajetória e o recebimento dessa missão, “a de juntar um povo e levar para a floresta”, que é confirmada nos hinários recebidos por seus seguidores¹⁶³.

O duplo movimento iniciado por Padrinho Sebastião é, após sua morte, continuado por seus seguidores, liderados por seu segundo filho e sucessor Alfredo. O mesmo movimento se intensifica, isto é, mais para dentro da mata¹⁶⁴ e, concomitantemente, mais além da fronteiras

¹⁶¹ Mauro Cherubim. *A Amazônia e a política governamental de modernização (década de 70)*. São Paulo, Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da FFLCH/USP, 1991.

¹⁶² S. GOULART, *Op. Cit.*, p. 24.

¹⁶³ Muito embora os hinos sejam entendidos como “recebidos do astral” e reveladores da verdade espiritual, os hinários tem maior ou menor prestígio, sendo esses também indicadores do grau de desenvolvimento espiritual, e conseqüente posicionamento social do dono do hinário no grupo. Na igreja estudada, o hinário da casa é o *Chaveirinho*, de Glauco Villas Boas. Embora outros membros também recebam hinos, os outros hinários não são conhecidos de todos. Ouvi, em conversa informal com um daimista paulista, nascido e criado na capital, que “não gostava do hinário do ... (comandante de outra igreja) porque esse falava de um monte de entidades, mas não falava do mestre, nem do padrinho, nem de nossa Senhora.” Segundo ele, “daime sem mestre, sem padrinho e sem Nossa Senhora não é daime, é outra coisa.”

¹⁶⁴ Igrejas são formadas, após visitas de Alfredo ao Juruá, nos municípios de Cruzeiro do Sul, Rodrigues Alves e Ipixuna. O antigo seringal Adélia, próximo a onde Sebastião Mota nasceu, foi comprado e lá nasce a Vila Ecológica Céu do Juruá. Cf. *Céu do Mapiá 20 anos*, p. 26.