Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Lucas Kastrup Fonseca Rehen

Música, emoção e entendimento
a experiência de holandeses no ritual do Santo Daime

Rio de Janeiro
2011

Lucas Kastrup Fonseca Rehen

Música, emoção e entendimento

a experiência de holandeses no ritual do Santo Daime

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Profª. Drª. Maria Claudia Coelho.

Rio de Janeiro 2011

Lucas Kastrup Fonseca Rehen

Música, emoção e entendimento

a experiência de holandeses no ritual do Santo Daime

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em: 15 de setembro de 2011.

Banca Examinadora:

_____
Profª. Drª. Maria Claudia Coelho (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____
Profª. Drª. Sandra Carneiro (co-orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____
Profª. Drª. Clara Mafra
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

_____
Profª.Drª. Claudia Rezende
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

_____
Profª.Drª. Renata Menezes
Museu Nacional da UFRJ

_____
Profª.Drª. Maria Laura Cavalcanti
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Rio de Janeiro
2011

DEDICATÓRIA

Dedico esta tese ao meu sogro e amigo
José Carlos Lustoza Genuncio

E ao meu saudoso tio
Paulo Cesar Rehen

Estejam em Paz.

AGRADECIMENTO

Gostaria de manifestar um agradecimento muito especial para a Dra.Maria Claudia Coelho. Com ela venho mantendo contato estreito por pelo menos doze anos, desde a iniciação científica, passando pela monografia, mestrado e agora no doutorado. Acompanhou meu desenrolar recém saído da adolescência até a construção da minha jovem família e com esta professora pude aprender lições de antropologia, de sociologia e também de vida. Hoje acredito que ganhei uma amiga.

Nesta tese, Maria Claudia foi justamente minha maior incentivadora, lendo e relendo meus escritos. Muito obrigado.

Agradeço a todos os professores e professoras do PPCIS. Com certeza sentirei saudades.

Também agradeço às professoras que compõem a banca: Sandra Carneiro que me deu dicas preciosas na elaboração do projeto, Claudia Barcellos Rezende e Clara Mafra por suas boas aulas (também desde a graduação), Renata Menezes com as sugestões no exame de qualificação e agora Maria Laura Cavalcanti.

À Rachel Aisengart Menezes pelo grande incentivo na dissertação de mestrado.

Gostaria de agradecer a todos os daimistas holandeses (especialmente Franci, Irene, Sven, Kerstin, Geraldine e os demais) e outros estrangeiros que com muita paciência forneceram valiosos depoimentos.

O interesse de meus entrevistados foi fundamental para a realização da tese.

Também agradeço aos membros das igrejas “Jardim Praia da Beira-Mar” no Rio de Janeiro e “Flor da Montanha” em Lumiar (Nova Friburgo) e aos líderes dessas casas: Nilton Caparelli pelo carinho e amizade e da mesma forma Marcelo Bernardes que gentilmente escreveu a partitura do hino colocado em anexo.

Aos membros do NEIP (Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos), com os quais costumo trocar informações por e-mail, em especial: Maria Clara Rebel, Sergio Vidal, Edward MacRae e Beatriz Labate. E outros músicos-pesquisadores como Rodrigo Sebastian Abamowitz.

Agradeço especialmente ao apoio da FAPERJ. Durante dois anos recebi a bolsa que se tornou fundamental para a realização desta tese com maior tranqüilidade.

Também agradeço pela gentileza de meus amigos e colegas de trabalho, músicos e produtores da banda Ponto de Equilíbrio, da qual faço parte como baterista. Diversos ensaios, gravações e viagens para shows foram agendadas levando em conta meus compromissos acadêmicos.

Também me recordo do apoio e amizade de Eduardo Simas e Ricardo Lessa.

Dentre todos os agradecimentos, o maior deles é destinado aos meus familiares. Especialmente para a maravilhosa companheira **Juliana Genuncio** e nossos filhos:

Manhã Clara, João Gabriel e Noé. Três *chavinhas* de ouro.

Meus pais, Clodoaldo e Márcia, por todo apoio e amor. E aos meus irmãos Stevens, Igor e Leonardo com todos os meus sobrinhos.

Gostaria de fazer um agradecimento também especial para minha sogra Ana (pela perseverança e fé), minha cunhada, meu cunhado e principalmente ao meu sogro José Carlos Genuncio que sempre depositou em mim muitos votos de confiança e prosperidade, mas hoje infelizmente não se encontra materialmente entre nós.

Também ao meu tio Paulinho por toda sua calma e sabedoria. Se ainda estivesse aqui, com certeza procuraria ler este trabalho que tanto parecia lhe interessar.

Por fim agradeço ao Santo Daime da floresta amazônica e a todos os seres divinos, juntos com Deus. Também devo agradecer aos hinos e aos seus fundadores:

Mestre Irineu, Padrinho Sebastião, Padrinho Alfredo e demais padrinhos e madrinhas, sem os quais esta tese simplesmente não seria possível.

Passarinho está cantando
Discorrendo o ABC
E eu discorro a tua vida
Para todo mundo ver

Passarinho está cantando
Canta na mata deserta
Dizendo para o caçador
Você atira e não acerta

Passarinho verde canta
Bem pertinho para tu ver
Sou passarinho e tenho dono
E o meu dono tem poder

Passarinho verde canta
Com alegria e com amor
Sou passarinho e canto certo
E com certeza aqui estou

Hino 69 "passarinho" do mestre Irineu

RESUMO

REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. **Música, emoção e entendimento:** a experiência de holandeses no ritual do Santo Daime. 2011, 196 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

A tese consiste em uma análise comparativa do ritual do Santo Daime por holandeses e brasileiros, com foco na análise das músicas entoadas nessas cerimônias. A "doutrina do Santo Daime" (religião originada na floresta amazônica na década de 1930 e que vem se expandindo dentro e fora do Brasil desde os anos 1980) é aqui estudada a partir da seguinte questão: de que maneira uma religião "brasileira" pode vir a se consolidar em um contexto em que a língua é outra? A construção teórica realiza uma combinação entre três campos da Antropologia: a Etnomusicologia, a Antropologia das Emoções e o campo de estudos sobre o Santo Daime (inserido no terreno de pesquisas sobre o uso ritual de substâncias psicotrópicas). Da etnomusicologia, retiramos a idéia de que é preciso investigar as teorias musicais do grupo estudado e seu comportamento, aliado à dimensão sonora; quanto à antropologia das emoções, a noção-chave utilizada é o conceito de "etnopsicologia". A tese pretende contribuir para o campo de estudos sobre o Santo Daime através de sua atenção para com o problema da música na construção desse tipo de experiência religiosa, fundamentada no uso de uma substância psicoativa. A metodologia empregada é a entrevista em profundidade. Foram realizadas oito entrevistas com holandeses, além de conversas e entrevistas com líderes e seguidores brasileiros e a observação-participante em um ritual na Holanda (com duas visitas ao país) e dezenas de cerimônias com participação de holandeses no estado do Rio de Janeiro. A discussão examina a experiência de "transe" suscitada com a música nesses rituais, trazendo reflexões sobre o par poesia/música e a relação entre língua e sociedade. Os depoimentos sobre essa experiência permitem a relativização da forma como se constitui a dualidade pensamento/sentimento, tão central na etnopsicologia das sociedades ocidentais modernas. A idéia é contribuir para a compreensão da natureza desta experiência religiosa suscitada em contextos rituais pelo entoar destes hinos, em diálogo com outras experiências religiosas nas quais o problema da relação entre linguagem e formas de entendimento é também central. Investigando o "contexto social-total" da música como um "discurso" nesta modalidade de ritual religioso, esta tese destaca a dimensão subjetiva e social desses hinos de louvor, no que diz respeito aos seus aspectos dogmáticos, hierárquicos e como condição para a prática da própria religião.

Palavras-chave: Música. Sentimentos. Linguagem. Religião. Santo daime.

ABSTRACT

The thesis consists of a comparative analysis of the ritual of Santo Daime by the Dutch and Brazilians, with a focus on the analysis of the songs sung in these ceremonies. The "doctrine

of Santo Daime" (religion originated in the Amazon rainforest in the 1930s and has expanded into and out of Brazil since the 1980s) is studied here from the following question: How can a religion "Brazilian" can come to be consolidated in a context where the language is another? The theoretical construction performs a combination of three fields of Anthropology: Ethnomusicology, Anthropology of Emotions and field studies on the Santo Daime (inserted in the field of research on the ritual use of psychotropic substances). Ethnomusicology, we remove the idea that it is necessary to investigate the musical theories of the study group and their behavior, coupled with sound dimension, as the anthropology of emotions, a key concept used is the concept of "ethnopsychology." The thesis aims to contribute to the field of studies on the Santo Daime through its attention to the problem of music in building this type of religious experience, based on the use of a psychoactive substance. The methodology used is the in-depth interview. Eight interviews were held with the Dutch, as well as conversations and interviews with leaders and followers in Brazil and participant observation in a ritual in the Netherlands (with two visits to the country) and dozens of ceremonies with the participation of Dutch in the state of Rio de Janeiro. The discussion examines the experience of "trance" music arose with these rituals, bringing together reflections on the poetry / music and the relationship between language and society. The statements on this experience allows the relativization of the way it is duality thinking / feeling, so central to ethnopsychology of modern western societies. The idea is to contribute to understanding the nature of religious experience in ritual contexts raised by chanting of hymns in dialogue with other religious experiences in which the problem of the relationship between language and ways of understanding is also central. Investigating the "total social context" of music as a "discourse" in this kind of religious ritual, this thesis highlights the subjective and social dimension of these hymns of praise, with regard to their dogmatic aspects, hierarchical and as a condition for the practice of religion itself.

Keywords: Music. Feelings. Language. Religion. Holy Daime.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 12

1 **DESCRIÇÃO DO UNIVERSO ESTUDADO MESTRE IRINEU, PADRINHO SEBASTIÃO E PADRINHO ALFREDO: *SURGIMENTO E EXPANSÃO DO SANTO DAIME***..... 26

1.1 **Mestre Irineu e o “recebimento” da doutrina**..... 26

1.2 **Padrinho Sebastião e a propagação pelo Brasil**..... 33

1.3 **Padrinho Alfredo e a internacionalização do Santo Daime**..... 40
1.4 **Do Rio de Janeiro para o mundo**..... 43
1.5 **O Santo Daime na Holanda**..... 44
2 **UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA: *O CAMPO DO SANTO DAIME, A ETNOMUSICOLOGIA E A ANTROPOLOGIA DAS EMOÇÕES***..... 51
2.1 **O campo do Santo Daime**..... 51
2.2 **O ritual da religião amazônica**..... 53
2.3 **Um estudo sobre a expansão da doutrina**..... 56
2.4 **Descobrindo os hinos como objeto de pesquisa**..... 60
2.5 **Etnomusicologia**..... 67
2.6 **Antropologia das emoções**..... 70
3 **CANTANDO HINÁRIO ENTRE HOLANDESES E BRASILEIROS**..... 76
3.1 **Os hinos em holandês**..... 79
3.2 **Cantando no idioma "brasileiro"**..... 87
3.3 **O *transe* do Santo Daime: cantando em "línguas estranhas"**..... 101
3.4 **Uma "etnopsicologia" do Santo Daime: sentimentos e pensamentos no ritual de hinário**..... 105
3.5 **Palavra-som**..... 109
3.6 **Língua e Sociedade**..... 113
4 **"ENTENDENDO" OS HINOS: MÚSICA E MIRAÇÃO**..... 120
4.1 **O dito e o não dito em duas modalidades de "entendimento"**..... 120
4.2 **"*Ninguém sabe o que diz*": Santo Daime entre cariocas e holandeses**..... 130
4.3 **Subjetividade e as armadilhas do pensamento**..... 135
4.4 **A construção das hierarquias**..... 145
4.5 **Pensamentos e emoções que não nascem no corpo**..... 152
4.6 **O "eu" narrador e a estrutura espacial do salão**..... 157
4.7 **Santo Daime no Brasil e na Holanda: "e*u estou aqui e lá porque a linha do amor não tem limites*"**..... 164
CONCLUSÃO..... 168
REFERÊNCIAS..... 178
ANEXO 1 - Foto do mestre Raimundo Irineu Serra..... 187

ANEXO 2 - Foto do padrinho Sebastião Mota de Melo..... 188
ANEXO 3 - Foto do Padrinho Alfredo Gregório de Melo..... 189
ANEXO 4 - Foto do padrinho Sebastião e Padrinho Alfredo..... 190
ANEXO 5 - Foto do padrinho Valdete..... 191
ANEXO 6 - Líder da igreja "céu de Santa Maria" de Amsterdam..... 192
ANEXO 7 - Desenho do salão do Santo Daime, com mesa-altar no centro..... 193
ANEXO 8 - *Trabalho de hinário* (bailado) na igreja "céu de Santa Maria" de Amsterdam..... 194
ANEXO 9 - Poesia no caderno de hinário..... 195
ANEXO 10 - Partitura "eu sou brilho do sol"..... 196

INTRODUÇÃO

A escolha do tema, o campo e o "lugar" do antropólogo

Entre as religiões nascidas no Brasil, a "doutrina do Santo Daime", fundada na década de 1930, é identificada como uma das três religiões *ayahuasqueiras* do país. Essa denominação provém do fato de que, assim como a "Barquinha" e a "União do Vegetal (UDV)", seus rituais estão apoiados no uso de uma substância psicotrópica, *Ayahuasca* ("cipó dos antepassados"), largamente utilizada de diferentes maneiras pelos povos tradicionais da floresta amazônica.[1] O consumo desta infusão vem freqüentemente acompanhado da execução e audição de cânticos, o que caracteriza sua utilização nos rituais das populações indígenas, entre os seringueiros e também nessas três religiões, cada qual com suas especificidades musicais. Na "doutrina do Santo Daime" os *hinos* são descritos, por pesquisadores e adeptos, como "a voz da própria doutrina" (COUTO, 1986). O Santo Daime, nascido em território brasileiro, iniciou seu processo de expansão na década de 1980 e hoje vem se consolidando em mais de vinte países.

Em 2007 defendi minha dissertação de mestrado com o tema dos hinos religiosos no ritual do Santo Daime, tal como praticados em duas igrejas na cidade do Rio de Janeiro. Na época fazia cinco anos que eu freqüentava assiduamente as cerimônias e para mim foi um grande desafio dissertar sobre o ritual fundamentado no uso religioso de uma substância psicotrópica (*Ayahuasca* ou Santo Daime), dentro do qual eu estava pessoalmente envolvido. De lá para cá me parece que o desafio aumentou, na medida em que uma nova tese elaborada sobre o mesmo campo religioso exige maior domínio do tema, da literatura apropriada, além de criatividade para retomar antigas questões e para desenvolvê-las, evitando repetições ou reducionismos.

Quando escrevi a dissertação, problematizei, desde a introdução, minha posição de "antropólogo-nativo", tomando como base os textos de DaMatta (1987) sobre o ofício do etnólogo, Geertz (1997) com a noção de experiência "próxima" e "distante" e Vagner Gonçalves da Silva (2000) sobre o "envolvimento" de pesquisadores nos grupos religiosos que estudam.

O fato de eu ter me iniciado na religião em 2003 quando, um ano e meio após meu primeiro contato com os rituais do Santo Daime, passei a freqüentá-los portando o uniforme da

1 Esta tradução da palavra *Ayahuasca* da língua *quéchua* pode ser encontrada em Luna (1986) e o termo "religião *ayahuasqueira*" vem sendo adotado nos últimos anos, por pesquisadores, por seguidores e pela mídia (Labate, 2004).

"farda", fez aumentar o meu "envolvimento" no grupo e trouxe particularidades ao trabalho que posteriormente vim a desenvolver como antropólogo. Entendo que essas particularidades também produzem facilidades e obstáculos para a pesquisa. Neste último caso, posso citar o fato de que esta doutrina possui uma *performance* ritual-musical bem consolidada por sua tradição e como veremos, ao longo do texto, um determinado comportamento é tido como condição para a vivência religiosa, sendo esperado que todo "fardado" cante e dance ("baile") com os olhos fechados ou lendo um pequeno caderno de hinos, seguro em uma das mãos. Assim, observar demasiadamente o comportamento alheio ou os diferentes momentos e movimentações no salão da igreja não são práticas muito indicadas, principalmente para os iniciados. No mesmo sentido a concepção daimista predominante afirma que não se "aprende" sobre essa religião olhando para "fora" e sim para "dentro", num ritual onde os freqüentadores são convidados a participar, ingerindo o mesmo "sacramento" líquido, cantando e bailando, sem a existência de uma platéia, o que dificulta a observação mais tradicional do antropólogo "distanciado" e "neutro" e questiona a sua maneira de "aprender" sobre as coisas.

Curiosamente, enquanto escrevo meus textos (dissertação, artigos ou esta tese) é muito comum que, durante os "trabalhos do Santo Daime", determinado verso me desperte um interesse especial em incorporá-lo na discussão de um dado capítulo. Dessa forma, dobrar a ponta de algumas páginas dos cadernos de hinário é uma das práticas que desenvolvi ao destacar determinados hinos durante o ritual para posteriormente conseguir encontrá-los nos cadernos para enfim utilizá-los no momento da redação. Também por conhecer e por ter memorizado uma série de hinos, pude recorrer a trechos de suas poesias, lembrando de alguns deles para sustentar minhas hipóteses, o que acabou me poupando um tempo valioso na busca por essas citações. Esse tipo de relação com o texto dos hinos me coloca numa posição na qual muitas vezes me sinto sem ter com quem compartilhar essa experiência, ou seja, acredito que ela dramatiza minha "dupla" identidade de antropólogo e de freqüentador das cerimônias, nada comum nas igrejas que visito ou visitei. Então, essa condição parece próxima ao "*anthropological blues*" que (DAMATTA,1978) definiu como a "descoberta" de estar espremido entre dois mundos, no texto onde propõe sua conceituação da dupla tarefa do etnólogo ao tentar transformar o "exótico em familiar" e este em "exótico". Esta experiência também está ligada a um tipo específico de "solidão" característica da pesquisa etnográfica, quando o entendimento de uma determinada

regra social vem acompanhada da incompatibilidade entre o discurso analítico (acadêmico) e o do grupo estudado.

Enquanto um pesquisador pouco familiarizado com esta religião provavelmente estaria "descobrindo" alguns detalhes mais gerais na estrutura do ritual, acredito que a iniciação me trouxe maior familiaridade com outros aspectos da experiência, o que também facilitou o aprofundamento de algumas questões para as conversas com meus interlocutores. Muitos deles, quando convidados a me conceder uma entrevista, perguntavam se eu era "fardado" e a resposta afirmativa parecia ser uma condição para abrir portas importantes nesse sentido, tendo entrevistado líderes brasileiros e agora figuras de liderança da Holanda, que muitas vezes apresentam um comportamento bastante reservado para conversas com pesquisadores.

Por outro lado, certas questões levantadas numa pesquisa antropológica podem gerar desconforto no grupo e deixar o pesquisador frente a situações embaraçosas, o que (SILVA, 2000) chamou de "antropólogo na encruzilhada", quando os textos antropológicos trazem discussões sobre as relações de poder, conflitos ou outras questões mais delicadas, colocando em xeque seu "envolvimento" com a religião.

A questão do uso ritualizado de uma substância psicotrópica também confere características especiais a este tipo de observação-participante e de envolvimento. Como afirmei, é muito comum que eu dobre a ponta das páginas dos cadernos, no ritual, para destacar as poesias que usarei como exemplo. Mas, se consumir a bebida (Santo Daime) é pré-requisito para participar das cerimônias, então essa minha escolha por determinados hinos em detrimento de outros também está imbricada aos efeitos do chá, que naquele momento ingeri. Da mesma maneira, seus efeitos também fariam parte integrante de algumas entrevistas, realizadas no intervalo dos rituais, quando pesquisador e pesquisado haviam feito uso da mesma bebida, portando a roupa apropriada para a cerimônia. Sendo assim, essa é uma maneira, nada tradicional, de fazer campo em antropologia, com o uso de uma substância psicoativa podendo influenciar o "olhar" do antropólogo, suas escolhas e toda a construção do trabalho. Como coloca Silva:

> Experiências místicas, alargamento da compreensão pelo uso de plantas alucinógenas, submissão a rituais xamânicos, enfim estas e tantas outras formas de 'experimentar' a cultura observada vêm conquistando uma maior legitimidade como parte do trabalho de campo dos antropólogos nos últimos tempos. (SILVA, 2000, P.112)

Ainda que Silva sustente que esse tipo de experiência com substâncias psicoativas no trabalho de campo esteja ganhando maior legitimidade entre antropólogos, acredito que no meio acadêmico do Brasil e possivelmente em muitos outros países, uma afirmação deste tipo ainda tende a ser vista com estranhamento, possivelmente por questionar o pressuposto de uma "racionalidade" ocidental. Alguns pesquisadores sustentam que essa prática pode vir até mesmo a fechar portas para alguns profissionais, despertar desconfiança na qualidade de seus textos ou mesmo ironia (LABATE, 2004). Por esse motivo, em meio às dezenas de teses que privilegiam o tema do Santo Daime, são muitos os autores que preferem omitir um envolvimento nos rituais. [2]

Neste trabalho, deixo claro meu envolvimento como iniciado e freqüentador das cerimônias do Santo Daime (especialmente na cidade do Rio de Janeiro) apresentando a influência do próprio contexto ritual na escolha de algumas discussões, nas entrevistas e nos exemplos citados.[3] Mas, ainda que um trabalho mais aprofundado sobre a experiência do antropólogo no campo com psicoativos se faça necessário, ele escapa ao domínio desta tese e assim um "afastamento" e a busca por certa dose de "neutralidade" também são aqui destacadas como fundamentalmente importantes no fazer antropológico, para que não se reproduza o ponto de vista do grupo religioso como sendo simplesmente universal ou intocável. Eu já era aluno de Ciências Sociais antes mesmo de qualquer contato com o Santo Daime e por esse motivo conhecia o pressuposto antropológico da "relativização" enquanto o dogma religioso pressupõe uma "Verdade" inquestionável. O equilíbrio entre esses termos talvez não possa ser de fato concebido e acredito que essa constatação tenha me afastado, durante alguns anos, de uma pesquisa neste campo. Por uma questão de grau e pelo próprio estilo de escrita antropológica que aqui me proponho, o texto será elaborado a partir de um olhar da "experiência distante" embora

2 Curiosamente alguns desses pesquisadores são líderes fundadores de igrejas fora do pólo amazônico e também trabalham como professores universitários, o que evidencia a grande dificuldade em se trabalhar a questão, muitas vezes deixada de lado.

3 Cabe mencionar que meu envolvimento pessoal se torna mais profundo na medida em que está ligado ao envolvimento de outros familiares. Conheci a doutrina por intermédio de uma tia e de um primo fardado. Nessa época, dois de meus três irmãos e minha mãe também haviam visitado uma igreja daimista, relatando "boas experiências" embora não tivessem seguido. Minha mãe recorreu novamente ao Santo Daime, na época em que se curou de um nódulo no pulmão. Em 2004 me casei nesta religião e minha esposa (que também já viajou para a Europa, visitando rituais na Holanda e em outros países) "tomou Daime" no nascimento de nossos três filhos, sendo que ao parir o mais novo, realizou um "parto natural" (caseiro), cantando hinos de Daime. Além disso, outro tio, irmão do meu pai, também lutou durante alguns anos contra um câncer, utilizando o Santo Daime ao lado de outros tratamentos.

também possua a "experiência próxima" como importante aliada da pesquisa, na familiaridade com o campo estudado (GEERTZ, 1997). [4]

Ao concluir minha dissertação de mestrado, o tema da música no Santo Daime ainda parecia suscitar múltiplas possibilidades de pesquisa e estudos comparativos, seja entre os povos tradicionais da floresta, seja entre as três religiões da *Ayahuasca* ou no interior de uma delas. Uma visita por mim realizada em 2006 ao ritual celebrado no quinto "Encontro dos Centros Daimistas" em Arnhem, na Holanda, despertou maior interesse pelo estudo comparativo entre igrejas de nacionalidades distintas.

Então, dentro do variado leque que inclui os europeus de vários países e também japoneses, norte-americanos e seguidores do Santo Daime em outras partes do mundo, falar dos "estrangeiros" de forma generalizada seria um erro de difícil correção, considerando as especificidades de cada sociedade. Entre os vários indivíduos, de nacionalidades distintas, que ampliam continuamente o número de seguidores da religião originada na Amazônia e que, segundo uma estimativa dos líderes cariocas, hoje está perto dos oito mil adeptos, os daimistas da Holanda possuem considerável destaque e este país é tido como um dos principais centros da religião na Europa, ao lado da Espanha. O recorte escolhido para essa investigação buscou aliar o destaque recebido pelas igrejas holandesas no cenário daimista internacional e meu próprio contato com daimistas da Holanda, morando ou em passagem pelo Brasil, em especial no estado do Rio de Janeiro. Além disso, tive a oportunidade de visitar pessoalmente um ritual daimista na Holanda e na conjugação desses fatores considerei a análise do discurso dos holandeses, sobre suas experiências no ritual do Santo Daime, como mais apropriada para o desenvolvimento da pesquisa, que também buscou comparar esses depoimentos com novos e antigos dados por mim coletados entre cariocas e amazonenses.

Meu projeto inicial para o doutorado contava com a possibilidade de estudo e de parte do campo vir a ser realizada na Holanda, a partir do laço institucional já estabelecido entre o Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS) da UERJ e a Vrije Universiteit, de Amsterdam. Mas antes mesmo do exame de qualificação o projeto de tese sofreu uma considerável alteração, porque infelizmente, naquele momento, o período mínimo para o

4 Geertz (1997) utiliza esses conceitos do psicanalista Heinz Kohut que distingue a "experiência próxima" como a vivência empírica, onde conceitos são usados por pessoas – que inclusive não reconhecem fazer uso de "conceitos" – para definir como seus semelhantes representam e experimentam a realidade. Já a "experiência-distante" seria própria do analista, teorizando os elementos da vida social.

doutorado sanduíche poderia comprometer as atividades profissionais que eu estava desenvolvendo no Brasil. Então, apesar da perda ocasionada por essa mudança, optei por adaptar o objeto da tese às minhas condições pessoais. Como, desde o início, o foco da análise residia numa investigação sobre os hinos do Santo Daime cantados por holandeses, a ausência de uma estadia mais longa na Holanda comprometeria meu aprofundamento como pesquisador no cotidiano do grupo e nos rituais por ele desenvolvidos, mas as constantes visitas de muitos holandeses ao Brasil continuavam permitindo a realização de entrevistas e a observação participante com os holandeses nos rituais brasileiros. Sendo assim, apesar dessa reestruturação do recorte inicial, que a partir de então definiu a cidade do Rio de Janeiro como local estudado, a tese continuou fundamentada no exame dos hinos do Santo Daime cantados entre holandeses.

A definição da cidade do Rio de Janeiro como campo da pesquisa me fez refletir novamente sobre um tipo especial do "lugar" do "antropólogo/nativo". Durante longo tempo a antropologia clássica esteve preocupada em estudar material etnográfico coletado entre os povos geograficamente distantes, com seus próprios rituais e linguagens, mantendo a fronteira muito bem definida entre "nós" e os "outros"; já a antropologia urbana mostrou a fragilidade desses conceitos ao "nos" transformar em "outros".

Quando decidi estudar um grupo de estrangeiros (que em muitos casos não falam português) em visita à cidade onde nasci e me criei, percebi com mais facilidade a névoa que cobre esta suposta fronteira entre o antropólogo e o grupo estudado. Neste caso, o campo foi feito na cidade natal do antropólogo (e não dos "nativos") e esses holandeses se afirmam membros de uma religião considerada brasileira, cantando hinos em português, enquanto eu (na posição de antropólogo) sou o "brasileiro" e me comunico fluentemente no idioma "nativo", ao contrário dos interlocutores ("nativos" da pesquisa). É curioso perceber que no caso desta tese o grupo estudado veio ao "campo" do antropólogo e sou eu, o pesquisador, que domino o idioma cantado dentro dos rituais analisados, com mais familiaridade do que meus pesquisados. Esse contexto particular fez com que muitas vezes os daimistas holandeses se mostrassem interessados em aprender comigo sobre a língua cantada no Brasil, aproveitando o momento das entrevistas para não apenas responderem, mas para também elaborarem algumas perguntas. Nesses momentos, sem que eu planejasse, os informantes me colocavam no lugar do "nativo",

buscando esclarecer certas dúvidas sobre a conjugação dos verbos e o vocabulário da língua portuguesa. [5]

O trabalho de campo e também uma inevitável dimensão dialógica vem sendo apontada por autores como James Clifford (1988), ao criticar antropólogos que segundo ele cometem uma "fuga", ao não deixarem transparecer suas impressões pessoais no texto, ainda que eventualmente afirmem coisas do tipo "eu estava lá". O domínio da redação nas mãos do antropólogo e sua "autoridade" é o que parece causar incomodo neste autor, que a partir dessa crítica enumera algumas possibilidades de escrita etnográfica, considerando o diálogo estabelecido entre pesquisador/pesquisados.[6]

Por outro lado, ainda que em alguns momentos eu tivesse me transformado numa espécie de "informante dos meus informantes", muitos holandeses costumam viajar com freqüência à floresta amazônica e à igreja matriz da doutrina do Santo Daime ("Céu do Mapiá"), enquanto diversos cariocas seguem a mesma religião, mas muitas vezes ainda não tiveram a oportunidade de conhecer a sede amazônica. Eu me incluo neste grupo e apesar de já ter visitado igrejas em diversas regiões do Brasil (e mesmo na Holanda), ainda não fui até as igrejas do interior da floresta, apesar de ter conhecido uma delas, relativamente próxima, na cidade de Manaus. Sendo assim, os holandeses são muitas vezes mais "experientes" e, portanto, possuem maior "autoridade" neste campo religioso do que muitos de nós brasileiros (pesquisadores e/ou seguidores) supostamente os "nativos genuínos" do Santo Daime. [7]

Mesmo sem a possibilidade do campo na Holanda, consegui fazer uma segunda e curta visita ao país, enquanto cursava o doutorado. A primeira delas havia se dado em 2006, quando eu estava no mestrado e no momento em que passava por alguns países da Europa numa turnê como

5 Curiosamente, quando estive na Holanda pude perceber que os turistas são recebidos no país por intermédio da língua inglesa, restando o idioma holandês apenas para o povo local. Eu, por minhas feições e tipo físico, fui por algumas vezes confundido como holandês, em restaurantes, lojas e por algumas pessoas que insistiam em vir falar comigo em "*dutch*", quando eu simplesmente não compreendia uma só palavra.

6 Ainda que Clifford mencione a possibilidade de textos "polifônicos", onde antropólogos escreveriam em "co-autoria" com seus informantes, o autor recebeu duras críticas de autores como Paul Rabinow (1999) que não considera os textos de Clifford como exatamente dialógicos e argumenta que mesmo um texto deste tipo ainda seria uma "representação" do diálogo e desta forma poderia ser tão encenado e controlado como aqueles criticados pelo autor.

7 O Rio de Janeiro também seria um local intermediário entre os estrangeiros (que muitas vezes desembarcam na cidade) e os amazonenses. Como veremos, especialmente no segundo capítulo de análise, a cidade do Rio de Janeiro é possivelmente uma das portas de saída e de entrada da doutrina do Santo Daime para o mundo, estando os líderes e seguidores das igrejas cariocas (e outros adeptos do sudeste), muitas vezes, na posição de mediadores dentro da religião: organizando as viagens feitas pelos líderes amazonenses até a Europa, os acompanhando para esse ou outros continentes e também atuando como tradutores.

músico. Nesta minha primeira visita, participei do quinto Encontro Europeu de Centros Daimistas, realizado na cidade de Arnhem e como mencionado, minhas observações desse encontro se tornaram decisivas para a escolha do objeto deste estudo.[8]

Uma comitiva formada por líderes, cantoras e músicos brasileiros, especialmente do Mapiá (sede amazônica desta vertente religiosa), se propôs a conduzir uma seqüência de rituais e reuniões durante o encontro. As falas do Padrinho Alfredo, líder das igrejas ligadas cuja sede é o Mapiá, eram traduzidas por daimistas brasileiros ou holandeses, por ele designados. Numa dessas reuniões, se formaram alguns diferentes grupos de trabalho e no espaço disponibilizado por uma escola de segundo grau, alugada no final de semana, as pessoas se agruparam em diferentes salas de aula, em conformidade com o tema de maior interesse. Após ficar em dúvida se participaria do GT chamado "Música e Santo Daime" escolhi ingressar no grupo de trabalho "Ciência e Santo Daime", que contou com a presença de daimistas e cientistas de diferentes áreas, incluindo antropólogos.[9]

Na série de três ou quatro rituais que aconteceram no decorrer desse encontro, pude participar de apenas um deles (quando foram selecionados alguns hinos tradicionais do Padrinho Sebastião, fundador da vertente do Santo Daime aqui estudada e de outros padrinhos e madrinhas) e naquele momento observei (e ouvi) os fardados do país cantando os hinos tradicionais brasileiros com afinco, na língua que muitos deles desconhecem. O local contava com aproximadamente quatrocentos participantes, vindos de diversas partes da Europa e de outras localidades, como o Japão, e fiquei bastante impressionado com o fato de que, apesar de muitos não falarem o idioma português, o coro vocal era executado com preciosismo: mulheres e homens se mostravam bastante empenhados em perpetuar a pronúncia e a forma dos hinos brasileiros, com suas letras e melodias. Naquele momento eu estava redigindo minha dissertação de mestrado e por esse motivo não pretendia trazer à tona esse tipo de discussão, mas conversei informalmente com alguns participantes daquele ritual, já começando a descortinar a questão,

8 Durante meus primeiros dias de estadia na semana que passei na Holanda, permaneci na casa de um colega, que fazia parte de seu mestrado na Holanda. O líder de uma das igrejas cariocas foi um dos organizadores deste encontro daimista europeu, mas por motivos pessoais ele cancelou sua viagem. Na época eu não conhecia nenhum daimista que lá estava, nem mesmo os brasileiros, mas através deste líder carioca consegui o telefone para pedir uma carona entre os membros da comitiva do Padrinho Alfredo (hospedados na casa da líder de Amsterdam) e também o contato de uma fardada do país que me hospedou em sua casa.
9 Entre os pesquisadores estava o psicólogo Benny Shanon, autor de vários livros sobre a *Ayahuasca* e esta foi a primeira vez que me apresentei publicamente em inglês para falar sobre minha formação acadêmica e o trabalho que desenvolvi na dissertação de mestrado.

que para mim, veio a se tornar central no desenvolvimento desta tese: *No Santo Daime, como é a experiência de cantar hinos numa língua desconhecida?*

Ainda na Holanda percebi que para pensar nessa primeira questão é preciso formulá-la de outra maneira, contrastando-a à experiência oposta, para então desdobrá-la, ou seja: *Como é cantar hinos do Santo Daime numa língua desconhecida e como é cantá-los numa língua conhecida? Quais são as similaridades e diferenças descritas nessas duas possibilidades de experiência ritual-musical?*

Pouco antes do término daquele ritual, os holandeses cantaram dois hinos locais (em idioma holandês) comumente entoados apenas nas igrejas da Holanda. Por esse motivo centenas de participantes de outras nacionalidades se calaram durante os cânticos dos anfitriões do evento. Chamou-me a atenção a voz de um rapaz que vinha da última fila, acompanhando esses hinos com muito empenho, entusiasmo e vigor. Em meio às várias fileiras que naquele momento estavam ocupadas por pessoas caladas, cheguei a olhar para trás e pude ver o jovem, não fardado, cantando de olhos fechados e com a voz em alto volume. Lembrei-me de tê-lo visto em outro momento da mesma cerimônia, com a boca fechada durante algum hino tradicional brasileiro, e por isso, já perto do encerramento do ritual, seu timbre vocal agora me chamava a atenção, por ser um novo elemento sonoro a ingressar naquela atmosfera musical. Era como se o rapaz tivesse acumulado uma vontade de cantar, tendo em silêncio esperado ansiosamente durante as quatro ou cinco horas daquele ritual, pelo momento derradeiro, quando durante esses dois hinos em holandês ele enfim, antes do desfecho da cerimônia, poderia fazer o que é esperado num "trabalho do Santo Daime": cantar e soltar sua voz.

Com o término do ritual, uma nova situação também se tornou marcante, quando na saída do vestiário, onde eu havia ido trocar a roupa da farda, um rapaz me parou para fazer um cumprimento, apertou a minha mão bem firme e começou a falar numa língua que eu não conhecia. Tentei puxar algum assunto em inglês e também em português, mas ele fazia com a cabeça o sinal de que não me entendia, continuando a se expressar em seu próprio idioma. Por alguma palavra que pronunciou achei que ele estava se apresentando como austríaco, mas de fato não sei se essa é apenas uma suposição. O rapaz, com a farda da doutrina brasileira, começou a chorar muito, falando uma infinidade de coisas que incluíam a palavra "Santo Daime" e eu, para me despedir, além de "Santo Daime", também recorri a termos típicos desta religião, como "Rainha da Floresta" e talvez "Juramidam" (um dos nomes assumidos pelo Mestre Irineu,

fundador da religião). Nesse momento estabelecemos algum tipo de comunicação, pois foi aí que ele sorriu ainda chorando e então nos despedimos para não mais nos reencontrarmos. Até hoje continuo sem saber o que ele falou ou se havia um porquê para aquele choro e por que me escolhera para desabafar, mas a falta dessas respostas já indicava que a relação entre a religião, a linguagem e a expressão de sentimentos estava diante de mim e de diferentes formas me mostrava um caminho para seguir pesquisando.

Em 2008, já no doutorado, fui duas vezes à Europa, novamente em turnês como músico. Na segunda delas, aproveitei dois dias de folga em Berlin para ir sozinho e por conta própria à Holanda, passando uma tarde em Amsterdam (quando visitei a casa da fundadora da igreja "Céu de Santa Maria") e seguindo viagem para Den Haag (cidade da igreja "Céu dos Ventos") onde dormi na casa de uma família de daimistas. Evidentemente dois dias de estadia não são suficientes para um trabalho de campo aprofundado, mas algumas observações também suscitaram questões importantes, mais tarde retomadas nas falas dos holandeses entrevistados no Brasil.

Um fato muito curioso é que, embora o Santo Daime seja definido por pesquisadores e seguidores da religião como uma "doutrina musical", muitos são os daimistas brasileiros que afirmam não ouvir música ou priorizam unicamente os gêneros musicais dos hinos (ao vivo nos rituais ou no dia a dia por gravações, feitas muitas vezes nos rituais). Sustento que esse tipo de conversão religiosa passa, entre outras coisas, por uma reavaliação das músicas ouvidas fora do contexto ritual. Um "hino", por ser entendido como obra de seres encantados não é chamado pelo nome de "música" e assim, determinados estilos musicais anteriormente valorizados por alguns adeptos são então por eles descartados ao ingressarem na doutrina daimista, muitos dizendo que agora "não conseguem ouvir certas músicas" e que se sentem incomodados por elas. Essa mudança ligada a uma seleção auditiva também produz mudanças nas relações sociais, com os daimistas evitando freqüentar certos ambientes noturnos e outros locais, considerando o repertório de músicas que ali serão tocadas (por suas letras e/ou sonoridade), o que também os leva a conseqüentemente refazer certos círculos de amizade. Este é o caso daqueles que costumavam ouvir *heavy-metal*, *funk carioca* ou outros gêneros considerados distantes dos hinos, por suas letras e musicalidade. É inclusive muito comum que um daimista abandone suas antigas preferências musicais optando agora por não ouvir música fora das cerimônias ou por ouvir somente os hinos do Santo Daime, o que é facilmente perceptível nos diversos casos de

seguidores da religião que retornam para casa ouvindo gravações de hinos em seus carros ou em aparelhos portáteis de mp3 (ou outros) mesmo após doze horas de canto e dança daimista. Todavia cabe considerar que isso não invalida o fato de que também existem aqueles que escutam músicas tradicionais brasileiras como ciranda, jongo, forró ou estilos musicais "alternativos" com alguma conotação entendida como mais espiritual ou religiosa, como são os casos dos mantras indianos ou das músicas *new age*, músicas africanas, reggae jamaicano, entre outros estilos musicais.[10]

Em 2008, quando estive na casa de Geraldine (responsável pela igreja "Céu de Santa Maria" em Amsterdam) fui recebido no momento em que a dona da casa ouvia no aparelho de som de sua sala uma gravação possivelmente feita no Brasil, mas também bastante incomum entre os daimistas brasileiros, por trazer hinos tradicionais do Santo Daime sendo tocados em estúdio, por instrumentos não encontrados nos salões das igrejas (como teclados e bateria) e adaptados a outros estilos musicais, também de matriz brasileira (como o forró). Nessa mesma viagem, quando estive na cidade de Den Haag, uma partitura da música "Tico-Tico no Fubá", de Zequinha de Abreu, estava colocada na sala, em um local de estudo do dono da casa.[11] Ele me disse gostar muito de *chorinho*, tendo predileção pela obra de Pixinguinha e mostrando-se estudioso do assunto. Seu filho com menos de dez anos de idade já estava tendo com ele suas primeiras lições de instrumentos melódicos, como banjo e violão, também aprendendo sobre esse tipo de música.[12]

Assim como a bandeira do Brasil (presente em muitas residências de daimistas holandeses), o fato de que eles estavam valorizando uma idéia de "identidade brasileira" a partir de uma visão (melhor dizendo, uma audição) específica da musicalidade nacional também me chamou a atenção. É notável a grande distância musical existente entre o *chorinho* e os hinos do Santo Daime, seja em termos melódicos, harmônicos ou rítmicos, seja nas poesias, mas entre os daimistas da Holanda é também muito presente a idéia de que um tipo específico de

10 Essa discussão merece ser futuramente aprofundada, já que outros estilos musicais, ainda que com conotação "religiosa" não são comumente valorizados por daimistas, como no caso das músicas "gospel" e outras.

11"Tico Tico no Fubá" foi interpretado por Carmen Miranda e com ela teve grande repercussão no Brasil e em diversos outros países, especialmente a partir dos anos 1940. Ver Barsante (1985).

12 Vale mencionar que um dos responsáveis pela igreja "Flor da Montanha", em Lumiar no estado do Rio de Janeiro, é um renomado músico da MPB, tocando diversos instrumentos de sopro em inúmeros trabalhos musicais que incluem as turnês de Chico Buarque e vários nomes do chorinho. Sendo assim, também encontramos uma valorização deste gênero musical entre alguns daimistas brasileiros não sendo, portanto, uma exclusividade dos holandeses.

musicalidade brasileira (cantada em português) ajuda a contar a história de nosso país. Parece que esta noção de identidade nacional (musical) se transforma ao mesmo tempo numa idéia mais ampla de identidade religiosa, sendo também assimilada e reproduzida por daimistas de diversas partes do mundo.[13]

Esses dados também me ajudaram a iniciar a investigação sobre o Santo Daime entre os holandeses, dando pistas valiosas para o que mais tarde se confirmou na formulação de uma nova questão, que será trabalhada ao longo da tese: *Por que, mesmo quando não entendem a língua cantada, muitos daimistas na Holanda costumam declarar uma preferência por hinos em português?*

Metodologia e organização da tese

A pesquisa contou com oito entrevistas em profundidade realizadas com homens e mulheres holandesas, variando entre trinta e cinqüenta e cinco anos de idade, fardados ou visitantes (não-fardados) dos rituais do Santo Daime, na vertente conhecida como CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra). Neste grupo de entrevistados estão líderes e seguidores holandeses da religião, incluindo a responsável pela igreja "Céu dos Ventos" de Den Haag.[14]

Meu contato com essas pessoas se deu basicamente nas cerimônias do Santo Daime, durante os rituais de "feitio" (preparo da bebida) e nos "festivais de hinário", principalmente em junho e dezembro de 2009 e 2010, na igreja "Jardim Praia da Beira-Mar" no bairro do Recreio dos Bandeirantes, na cidade do Rio de Janeiro. Também entrevistei um holandês que vive no Brasil há aproximadamente dez anos e mora em Lumiar (Nova Friburgo), na região serrana do estado, freqüentando assiduamente os trabalhos espirituais da igreja "Flor da Montanha", local

13 O tema dos hinos do Santo Daime e sua relação com uma reinvenção da identidade brasileira será trabalhado no primeiro capítulo da análise.

14 A pesquisa privilegiou os daimistas holandeses em visita ao Brasil e estes são, normalmente, aqueles que já se sentem de alguma forma envolvidos com a religião. Dessa forma não foi possível entrevistar outros que por algum motivo optaram por não seguir esta doutrina ou aqueles que participaram de apenas um (ou alguns rituais) considerando a experiência como desagradável. Estes dados seriam muito interessantes para investigar o que nesses casos se falaria sobre a experiência ritual com os hinos e a religião como um todo, ajudando a entendê-la de forma mais ampla. Cabe mencionar e indicar este caminho para trabalhos futuros.

que também me possibilitou outros contatos com holandeses, incluindo a líder da igreja "Céu dos Ventos". A observação-participante contou com dezenas de rituais visitados nessas localidades. Algumas entrevistas foram realizadas antes, após ou no intervalo dos rituais e também em outros locais previamente acertados. Alguns entrevistados falavam fluentemente no idioma português, outros apresentavam algumas dificuldades nesse sentido e três deles não se sentiam à vontade para conceder entrevistas em português. Desta maneira as conversas foram conduzidas de acordo com a preferência de cada um dos meus interlocutores, algumas vezes num misto de dois idiomas, inglês e português. No decorrer desta tese, escrita inteiramente na língua portuguesa, optei por transcrever todos os depoimentos unicamente neste idioma para uma melhor fluência da leitura.

Além desses informantes, também mantive contato por e-mail e dessa forma obtive mais três depoimentos de daimistas da Holanda, além de ter conversado e algumas vezes também entrevistado, como num treinamento durante a elaboração da tese, um homem do Canadá, um pequeno grupo dos Estados Unidos e duas mulheres da Inglaterra, sem incorporar suas opiniões aos dados da pesquisa, por conta da nacionalidade, embora no geral, seus discursos muitas vezes se aproximassem bastante aos dos holandeses, no que tange à questão dos hinos e à religião do Santo Daime. Também conversei informalmente com um daimista brasileiro que morou na Holanda na década de 1990, com uma brasileira fardada que viajou para lá participando de alguns rituais no país e entrevistei um brasileiro que participou de um ritual no Brasil com hinos cantados em outro idioma.

Revisitei algumas entrevistas que haviam feito parte da dissertação de mestrado, principalmente entre os dois principais líderes das igrejas cariocas "Jardim Praia da Beira-Mar" e "Céu do Mar" e com o primeiro deles mantive contato mais estreito, desenvolvendo novos diálogos sobre o tema desta pesquisa. As poesias dos hinos e seus aspectos musicais também são importantes materiais que aqui serão analisados ao lado dos depoimentos.

A tese está organizada em quatro capítulos além desta introdução e das considerações finais. O primeiro capítulo descreve o universo estudado, no qual é apresentado um histórico de formação e propagação do Santo Daime dentro e fora do Brasil, a partir de uma leitura da biografia dos três principais líderes e seus hinários (Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e Padrinho Alfredo). Em seguida o capítulo teórico expõe uma revisão bibliográfica de três diferentes campos da antropologia, propondo uma aproximação entre eles, como parte fundamental do

caminho de análise empreendido na tese: o campo de estudos sobre o Santo Daime, a Etnomusicologia e a antropologia das emoções.

A análise apresenta dois capítulos. O primeiro deles fala do ato de cantar hinos do Santo Daime e as suas especificidades entre os holandeses: sejam hinos em português sejam em holandês, a discussão aborda noções sobre identidade nacional e o "transe" com a música nesses rituais. Também discuto sobre a dualidade pensamento/sentimento na experiência dos holandeses, seu desdobramento encontrado no par poesia/música e na relação língua e sociedade envolvendo a expressão de determinados sentimentos através dos hinos. O segundo capítulo da análise examina não somente o canto, mas o possível "entendimento" das palavras cantadas nas cerimônias. Os daimistas holandeses, ao falarem dos hinos, também desenvolveram suas "teorias" sobre a música e sobre certas noções por eles compartilhadas acerca da subjetividade e das relações sociais dentro do grupo religioso e também entre os grupos de diferentes nacionalidades e seus povos. Neste segundo capítulo de análise também destaco a presença dos sentimentos e da música na disposição espacial dos salões do Santo Daime, na consolidação das hierarquias e na idéia de diluição do "eu" numa experiência que apresenta peculiaridades entre os daimistas holandeses.

Dessa maneira, ao investigar o discurso sobre a experiência de cantar hinos no ritual do Santo Daime este trabalho busca compreender as teorias do grupo sobre a música, a expressão de sentimentos e a bebida (Santo Daime), relacionando-as à forma mais ampla como esses conceitos também aparecem imbricados à organização coletiva dentro das igrejas e aos valores levados para a vida cotidiana. Assim, através do estudo deste grupo de religiosos, busco relativizar algumas noções muitas vezes predominantes num discurso ocidental moderno, pensando-as a partir das seguintes questões: *Como é a experiência de cantar hinos do Santo Daime, em português e em outras línguas? Como isso se relaciona com a experiência religiosa e ao comportamento experimentado no ritual e fora dele? E de que maneira essa experiência nos ajuda a entender uma noção específica de subjetividade e a forma como ela se relaciona a outros domínios da vida social?*

1 DESCRIÇÃO DO UNIVERSO ESTUDADO

MESTRE IRINEU, PADRINHO SEBASTIÃO E PADRINHO ALFREDO:
Surgimento e expansão do Santo Daime

1.1 Mestre Irineu e o "recebimento" da doutrina[15]

Raimundo Irineu Serra nasceu em 15 de dezembro de 1892, na cidade de São Vicente de Férrer, no interior do Maranhão.[16] Descendente de africanos, Irineu (como costumava ser chamado), foi educado pela mãe Joana D'Ascenção Serra e viveu nessa localidade da baixada maranhense até aproximadamente dezoito anos de idade, quando então se dirigiu para São Luís, a capital do estado. Na época exerceu diversas atividades profissionais, tendo servido o exército e trabalhado como tripulante de um navio. De lá seguiu viagem, possivelmente obedecendo aos conselhos de um tio que o instruía a "conhecer o mundo" antes de se casar e passou por Belém e por outras cidades do Norte, trabalhando também como jardineiro, até chegar a Brasiléia (na época "Brasília") no estado do Acre, onde permaneceu nos seringais.

Por volta de 1912, Irineu passou a produzir remédios caseiros a partir de plantas nativas da região amazônica e então, das mãos do índio Don Crescêncio Pizango, experimentou pela primeira vez a bebida *Ayahuasca*, na companhia de seus conterrâneos e também seringueiros Antônio e André Costa. Essa experiência se deu nas fronteiras entre o Brasil e a Bolívia, mais especificamente na região de Cojiba.

Nesse encontro, em certo momento, o pajé teria surpreendido a todos quando de repente desapareceu do local aonde conduzia o ritual, mas apenas Irineu pôde visualizá-lo refletido na bebida que ainda havia na cuia, comunicando-se com ele. Este fato fez com que Pizango considerasse Irineu um portador de atributos espirituais diferenciados e ao contrário dos demais participantes do ritual (e de muitos outros seringueiros que por ali passaram), aquele jovem negro de aproximadamente dois metros de estatura procurava na bebida um remédio da floresta

15 As histórias que compõem este capítulo foram relatadas nas entrevistas feitas em profundidade, em conversas informais e também estão muitas vezes presentes em textos de diversos pesquisadores que serão pontualmente citados. Alguns hinos entoados nas cerimônias do Santo Daime também trazem narrativas que destacam algumas passagens de vida de Raimundo Irineu Serra e Sebastião Mota de Melo, consolidando-as como "mitos" fundadores desta religião.

16 Ver foto (anexo 1).

e não uma fonte mágica que pudesse lhe ensinar a fórmula do enriquecimento material. Don Crescêncio Pizango tomou a iniciativa de convidá-lo para conhecer o cipó e a folha que compõem a *Ayahuasca* e para então poder aprender a prepará-la com esses ingredientes.

Em uma noite de céu aberto Raimundo Irineu Serra bebeu *Ayahuasca* e após ter sido avisado por Antônio Costa que uma "senhora" gostaria de conhecê-lo, pôde então avistar na lua a imagem de uma "deusa", que dele se aproximou e veio conversar. Apresentou-se como "Clara" e disse que há bastante tempo o esperava com a finalidade de entregar-lhe gradativamente a chefia de uma elevada "linha de trabalhos espirituais". Raimundo pela "senhora" deslumbrou-se e seguiu à risca suas instruções. Ainda sob o poder do chá, foi marcado um novo encontro para os dias vindouros.

"Clara" estava motivada a lhe apresentar os fundamentos básicos de sua "missão", com a condição de que Raimundo Irineu Serra ingerisse unicamente A*yahuasca* e aipim sem sal ou açúcar, durante oito dias consecutivos, respeitando a ressalva de que não deveria pensar em sexo, embrenhando-se desta forma mata adentro. Assim fez o até então aprendiz e durante o período da dieta foi a ele revelado que este "ser" feminino era a "Virgem", "Nossa Senhora da Conceição", também auto-identificada como a "Rainha da Floresta". Foi explicado, por ela, que durante toda a sua vida existiu um comando espiritual guiando seus passos, desde o Maranhão até o Acre, ainda que disso ele não tivesse conhecimento prévio. Segundo esta "Rainha", Irineu conquistaria tudo: saúde, amigos e a vida eterna, menos a riqueza de bens materiais, devendo viver na simplicidade. Irineu também recebeu uma laranja, como um primeiro presente de sua "Professora", dizendo se tratar da natureza e do globo terrestre, que agora caberia a ele segurar nas mãos.

Nos anos seguintes, Irineu se casou pela primeira vez, com Emília Rosa de Amorim, sendo pai do menino Walcírio (seu único filho) e da menina Walcirene que faleceu ainda no primeiro ano de vida. Após a separação conjugal, Irineu ficou mais de cinqüenta anos sem reencontrar seu único filho biológico.

Por volta de 1916, na companhia dos irmãos Costa também ajudou a fundar o CRF "Ciclo (ou Centro) de Regeneração e Fé" onde se consumia a bebida, mas logo se afastou quando foi selecionado pela "Comissão de Limites" para demarcar as fronteiras do Brasil e ingressou em Rio Branco, capital do estado do Acre, como soldado na antiga Guarda Territorial.

Foi nesse contexto que Raimundo Irineu Serra continuou a comungar a *Ayahuasca*, recebendo instruções da "Rainha da Floresta" e de outros "seres divinos". Desta vez, seu companheiro de jornadas espirituais foi outro membro da Guarda Territorial, o piauiense Germano Guilherme, seu primeiro discípulo. Por volta de 1930, Irineu "recebeu" da Rainha da Floresta a "patente espiritual" de Juramidam (ou Mestre Império-Juramidam)[17] e juntamente com Germano decidiu se afastar da "Guarda" dando início à primeira "religião *ayahuasqueira*" que se tem notícia, conhecida como "doutrina do Santo Daime", ao lado de outros homens e mulheres da região amazônica e outras cidades do Norte e do Nordeste do Brasil.

A bebida e a religião passaram a ser intituladas de "Santo Daime" ou simplesmente "Daime" – imperativo do verbo "dar" na segunda pessoa do plural, como uma forma de pedir "dai-me amor, dai-me luz, saúde, etc." – e durante quarenta anos o então "Mestre Irineu" continuou "recebendo", nas experiências com a bebida, os diversos detalhes que consolidariam os fundamentos de sua doutrina.

No começo tomava-se Daime em silêncio e no início dos anos 1930 vieram os assovios – até então conhecidos como "chamadas" – que Raimundo Irineu Serra eventualmente colocava nos rituais. Até que foi avisado em uma das constantes aparições de sua "professora", a "Rainha da Floresta", nos primeiros anos da década de 1930, que naquele dia seria lhe dado um presente espiritual muito especial e de beleza incomparável: um hino de louvor. No início Irineu retrucou, afirmando que não poderia aprender a cantá-lo, pois não tinha aptidão para música, até que a Rainha deixou claro que as "chamadas" assobiadas deveriam ser abolidas do culto e os hinos passariam a ser a única forma possível para que "Ela" pudesse doar os preceitos e normas religiosas do Santo Daime e para que assim ele ensinasse aos que chegassem para comungar a mesma bebida. Por intermédio dos cânticos viabilizar-se-ia a viagem de todos até o "astral" – termo "daimista" que designa a região espiritual onde habitam os "seres divinos". Sugeriu então que ele simplesmente abrisse a boca e não se preocupasse com a suposta falta de vocação para o

17 Nas igrejas do "Alto Santo" a grafia Juramidã é mais comum e o nome aparece no hinário do Mestre Irineu. Para os seguidores do Padrinho Sebastião o nome é explicado da seguinte maneira: "Jura é Pai" e "Midam é Filho" (ou "todos nós somos Midam") tal como é citado em um dos hinos de Sebastião Mota da "Nova Jerusalém", dando a entender que o Mestre Irineu é de fato a união do Pai e do Filho sendo, literalmente, o Cristo reencarnado.

canto.[18] Assim foi feito e nos movimentos dos lábios, mandíbula e língua de Irineu, conectados na "presença" espiritual da "Virgem da Conceição", nasceu "Lua Branca", uma *valsa:*[19]

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

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

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

Oh! Mãe Divina do coração...

Tu sois a flor mais bela
Aonde deus pôs a mão
Tu sois Minha Advogada
Oh! Virgem da Conceição

Oh! Mãe Divina do coração...

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

Oh! Mãe Divina do coração...

O hino deveria ser cantado pelos freqüentadores das cerimônias, em uníssono, com todos sentados e em pouco tempo seus primeiros seguidores também apresentaram alguns hinos por eles "recebidos". Embora na época existisse um largo espaço de tempo entre cada

18 Como mencionado, estas e outras histórias acerca dos "mitos de origem" do Santo Daime são endossadas por nativos e pesquisadores. Correspondem a uma espécie de patrimônio imaginário coletivo, freqüentemente reproduzido em trabalhos teóricos e outros.

19 Ouvir faixa 1 do Cd em anexo. Gravação amadora, informalmente coletada em um ritual apenas a título de registro do áudio.

"recebimento", levando até mesmo anos para surgir um novo hino, desde então a doutrina começou a contar com um repertório musical para seus "trabalhos espirituais".

Em 1935 eram nove hinos: cinco do Mestre Irineu, dois de Germano Guilherme e dois de João Pereira, nos ritmos da *valsa* e da *marcha*. Na véspera de São João, em 23 de Junho de 1935, todos esses hinos foram cantados ao longo da noite e repetidos inúmeras vezes na casa de uma importante seguidora, Maria Damião, havendo um intervalo para a ceia quando o hino do Mestre Irineu, "Refeição", foi então mais uma vez entoado. Esses e outros seguidores continuaram a "receber" hinos durante toda a vida, consolidando a prática musical como principal alicerce ritual da doutrina.

Percília Mattos havia conhecido a igreja do Santo Daime ainda criança, na companhia do pai que ao falecer deixou a menina para ser educada pelo próprio Mestre Irineu. Percília desde muito jovem desempenhou a importante função de conhecer os novos hinos, paulatinamente recebidos por diversos seguidores, entoando-os no ritual com a finalidade de manter inalterada a letra e a melodia apresentadas por um dado "receptor" ao captá-lo de um "ser divino do astral". Esta função de conhecer um hino a fundo é ainda hoje chamada de "zeladoria" e aquele (aquela) que canta o hino antes dos demais - indicando a todos qual a velocidade (andamento) adequada, tonalidade e a melodia e poesia consideradas corretas (e condizente com o momento do "recebimento") - foi dado o nome de "puxante" e mais tarde "puxadora de hinos", tarefa muito valorizada e usualmente exercida por mulheres.

Nesta época Mestre Irineu introduziu o maracá (instrumento possivelmente de origem indígena, composto por uma lata preenchida por bilhas e segura por um cabo de madeira) para ser tocado em conjunto. Em pouco tempo chegou o primeiro violonista da doutrina, Daniel Pereira de Mattos, que havia trabalhado juntamente com Irineu Serra em um navio de São Luís do Maranhão, trinta anos antes. Posteriormente Daniel pediu ao Mestre e dele obteve permissão para fundar em 1948 a segunda religião *ayahuasqueira*, com o nome de "Barquinha", onde ficou conhecido como "Frei Daniel". [20]

20 A "Barquinha" surgiu com o nome de "Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz" situado no bairro de Vila Ivonete, em Rio Branco, no Acre. Apesar de realizar cultos relativamente distintos dos de Raimundo Irineu Serra, autorizando e desenvolvendo a possessão de espíritos – prática não encontrada na doutrina do Mestre Irineu – "Frei Daniel" perpetuou a nomenclatura "Santo Daime" (ou "Daime"), associada desta vez unicamente à bebida e não à religião como um todo. Para estudos sobre a "Barquinha" ver Sena Araújo (1999), Frenopoulo (2005) e Mercante (2006). Outra vertente *ayahuasqueira* de grande expressão dentro e fora do Brasil é a "União do Vegetal" (UDV) fundada por José Gabriel da Costa (Mestre Gabriel) em 1961, na cidade de Porto Velho (RO) - ver Brissac (1999), Gentil e Gentil (2004), Goulart (2004), entre outros.

Ainda na década de trinta, Irineu introduziu o primeiro modelo da "farda" - vestimenta com distinções por gênero, uniformizando os freqüentadores assíduos que se consideravam de alguma maneira comprometidos com a doutrina - com distinções hierárquicas muito próximas às patentes militares e também apresentou o "bailado" para ser praticado nos "trabalhos de hinário" com uma dança simples, variando entre os ritmos da *valsa*, da *marcha* e também da *mazurca*. Em 1948 a doutrina fincou suas raízes no bairro de Vila Ivonete em Rio Branco e numa faixa de terras doada por um político da região surgiu a primeira igreja do "Alto Santo", com o nome de "Centro de Iluminação Cristã Luz Universal" (CICLU).

O salão da igreja deveria ser dividido de acordo com os sexos e fases da vida dos fardados, em quatro seções: homens casados, rapazes, mulheres casadas e meninas, cada qual em uma parte determinada e não podendo dirigir-se, durante os rituais, aos espaços dos demais subgrupos. Homens e mulheres deveriam bailar, com coreografias pertinentes a cada um dos ritmos, em frente aos lados mais compridos da mesa retangular, localizada no centro do salão, ficando os dois grupos um de frente para o outro, tendo a mesa entre eles. Da mesma maneira rapazes e moças ficariam posicionados em lados opostos da cabeceira. A mesa seria considerada um altar, composto por flores, velas e a cruz central feita de madeira, chamada de "Cruzeiro", construída com duas traves horizontais sendo a superior um pouco menor do que a outra. Essa cruz, também conhecida como "Cruz de Caravaca" ou "Cruz de Loredo", teria sido revelada em uma das primeiras visões do Mestre e simboliza, para os adeptos, o poder do Santo Daime e do "astral", assim como a volta do Cristo, cujo espírito estaria presente em Irineu Serra e na própria bebida ingerida nos rituais, justificando a presença de um segundo braço na cruz. O hinário do Mestre, central no Santo Daime, também veio a ser intitulado "O Cruzeiro". Na igreja de Raimundo Irineu Serra os não fardados estavam autorizados a cantar e a tomar Daime, mas não poderiam bailar ou tocar instrumentos musicais, permanecendo na varanda, parte de fora do salão. Na época, o compromisso do fardamento era recomendado para o terceiro ritual no qual o visitante participava, quando então passaria a compor uma das seções internas do salão.

Após passar por três casamentos (tendo ficado viúvo no segundo deles e encontrado sérios problemas de relacionamento com a sogra da terceira união), Raimundo Irineu Serra se casou pela última vez em 1956, com a então jovem Peregrina Gomes, neta de Antônio Gomes, um de seus grandes companheiros e um dos principais "receptores" de hinos.

Em 1957 Raimundo Irineu Serra visitou pela primeira vez sua cidade natal, no Maranhão, após quarenta e cinco anos de distância. O Mestre voltou ao Acre acompanhado por três sobrinhos e neste momento passou a admitir a presença de outros instrumentos musicais, além do maracá e do violão, para serem tocados por homens e por mulheres: cavaquinho, bandolim, banjo, pandeiro, acordeom, sanfona, entre outros, quando também estabeleceu o modelo definitivo da farda unificando todos os iniciados e abolindo as distinções hierárquicas que até então diferenciavam a vestimenta.

Os uniformes traziam agora um novo modelo, chamado de "farda branca", para os trabalhos oficiais com bailado: para as mulheres uma saia branca e uma blusa branca de mangas compridas, saiote pregueado verde sobreposto à saia, uma fita verde larga cruzando o peito e fitas finas e coloridas pendendo da parte superior, presas no ombro esquerdo. Do lado direito do peito uma estrela de cinco pontas, dourada ou prateada, com o símbolo de uma águia pousando na Lua crescente e no lado oposto o emblema de uma rosa para as mulheres e uma palma para as moças. Além disso, uma coroa de lantejoulas brancas e prateadas compôs o restante da farda feminina. No batalhão masculino a farda passaria a ser um terno branco, com gravatas pretas e a estrela colocada no lado esquerdo do peito dos meninos e rapazes e no lado direito dos homens. [21] A "farda azul" contava na época com uma camisa branca com gravata preta, calças azuis e sapatos pretos para os homens e no caso das mulheres uma gravata borboleta azul marinho (ou provavelmente preta, na época), a saia azul com uma camisa branca, bordada no bolso do peito esquerdo com as iniciais CRF - um possível resquício do "Centro de Regeneração e Fé" fundado por Irineu e os irmãos Costa, mas constantemente explicado como sendo o "Comando (ou Centro) da Rainha da Floresta".

A "farda branca" deveria ser usada apenas nos "trabalhos de hinário" (com bailado) nas datas consideradas mais festivas, como os dias dos santos (São João, Virgem da Conceição e algumas outras ocasiões). A "farda azul" se tornou a vestimenta das demais cerimônias, como os "trabalhos de concentração" (quando se permanece sentado e existe um momento destinado ao silêncio absoluto), "trabalhos de cura" (com hinos específicos para essa finalidade), "Santa Missa" (com hinos destinados aos espíritos desencarnados), entre outros. Cada data tinha um repertório de hinos já pré-estabelecidos numa agenda de trabalhos.

21 Atualmente em muitas igrejas principalmente na "linha" fundada por Sebastião Mota de Melo, as gravatas são da cor azul marinho e a estrela é de seis pontas.

Como, principalmente na época (década de 1960), a locomoção era bem precária, Mestre Irineu permitiu que alguns seguidores das localidades mais distantes fizessem alguns trabalhos em casa, o que aconteceu especialmente com Regino Silva e Sebastião Mota de Melo e este talvez tenha sido o primeiro a receber permissão para preparar o Santo Daime na sua própria residência. O primeiro deles fundou o CECLU ("Centro Eclético de Correntes da Luz Universal") em Porto Velho (RO) e Sebastião Mota de Melo comungava a bebida com toda a família (a mulher Rita Gregório de Melo e os mais de dez filhos, além das famílias das cunhadas) na Colônia Cinco Mil, zona rural de Rio Branco. Sebastião caminhava com seus parentes por mais de vinte quilômetros e comparecia na igreja do Alto Santo em algumas cerimônias quando levava parte da produção do Daime que fazia em casa, por sugestão de Irineu.

Sete meses antes de falecer, em Julho de 1971, Mestre Irineu "recebeu" seu último hino, no qual se despede, completando as "132 flores" de seu hinário "O Cruzeiro" e indicando na poesia que sua passagem para o "astral" se aproximava. A partir de então Leôncio Gomes da Silva ficou designado para ser o novo comandante, seguido por Tetéo (Francisco Fernandez Filho) que ao se desentender com a viúva Peregrina fundou sua própria igreja (também chamada de "Alto Santo") nas proximidades da igreja original. Hoje essas igrejas seguem o mesmo calendário e alguns de seus membros chegam a se encontrar no intervalo dos trabalhos e em outras ocasiões.

1.2 **Padrinho Sebastião e a propagação pelo Brasil**

Sebastião Mota de Melo nasceu em 07 de outubro de 1920, na cidade de Eurinepé, às margens do rio Juruá, no estado do Amazonas.[22] Trabalhou como seringueiro e construtor de canoas, se desenvolvendo desde a infância no espiritismo de influência kardecista onde aprendeu a incorporar os guias espirituais "Dr. Bezerra de Menezes" e o "Professor Antônio Jorge". Com Rita Gregório de Melo foi pai de onze filhos, realizando rituais caseiros de "cura". Em 1959, já

22 Ver foto (anexo 2).

era bastante conhecido na região como um "curandeiro", mas nessa época se mudou para os arredores da cidade de Rio Branco, na área conhecida como "Colônia Cinco Mil".

Sebastião ouviu falar do Santo Daime e procurou Raimundo Irineu Serra em 1957, justamente na época em que Irineu visitava o Maranhão e na ausência do "Mestre" não quis conhecer o ritual. Apenas sete anos depois, acometido por uma grave e indecifrável doença que o fazia expelir diariamente uma densa gosma, Sebastião, então desenganado por diversos médicos locais e até por "rezadeiras", resolveu procurar o Mestre Irineu novamente, como em um grito de socorro. O resultado desse encontro foi o alcance da cura daquela estranha moléstia. Era um "trabalho de concentração" e diz-se deste encontro que Irineu não quis conversar muito, pedindo apenas para o enfermo comungar o Santo Daime, acompanhando o comportamento dos demais, que devido à natureza da cerimônia estavam sentados e cantando hinos. Na segunda dose da bebida Sebastião Mota caiu duro no chão, mas visualizou seu corpo sendo operado por dois "seres de luz", que retiraram alguns insetos do fígado e intestino. A partir de então a terrível doença parou de atormentar Sebastião e ele começou a freqüentar assiduamente a igreja de Raimundo Irineu Serra com toda sua família.[23]

No ano de 1969, Sebastião Mota de Melo foi convidado pelo Mestre Irineu para fundar um "Pronto Socorro" espiritual a fim de atender os mais necessitados, o que se concretizou neste mesmo ano, com a ajuda de Wilson Carneiro e Joaquim Baiano. No início de sua experiência com o Daime, logo no primeiro ano, Sebastião começou a receber hinos, cantando-os em alguns rituais do Alto Santo e mostrando-os ao Mestre. Praticava-os principalmente com sua família nas terras da Colônia Cinco Mil e o filho Alfredo Gregório de Melo, na época com aproximadamente vinte anos de idade, foi também um dos primeiros parentes a receber hinos.

Com a morte de Raimundo Irineu Serra aconteceram algumas dissidências no grupo original, com a fundação de algumas igrejas nas proximidades do Alto Santo e a saída de Sebastião Mota de Melo, no ano de 1974, com todos os seus parentes e amigos, além de cem fardados da casa, que viam nele uma figura de liderança ao migrar até as terras da Colônia Cinco Mil. Assim, mais tarde surgiu o "Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra", o CEFLURIS, também informalmente chamado de "linha do Padrinho Sebastião". Dois anos depois, a colônia, já com trezentas pessoas, passou a incentivar projetos de trabalho agrícola coletivo, a fim de construir uma comunidade auto-sustentável. Para quem seguiu com

23 Essa história está presente em diversos textos e nos hinos cantados. Ver por exemplo a "Revista do Centenário" (1992).

Sebastião Mota, a saída do Alto Santo era fruto de um "chamado" espiritual recebido pelo então "Padrinho Sebastião", aliado à "crise" desencadeada com a nova liderança de Leôncio Gomes da Silva - que proibiu o "feitio" do Santo Daime fora do espaço da sede criada pelo Mestre, quebrando o antigo acordo selado entre Sebastião Mota de Melo e Raimundo Irineu Serra.

Com o passar dos anos alguns dos antigos membros, descontentes com a nova presidência do Alto Santo, foram ao encontro da comunidade de Sebastião, já outros retornaram para a igreja de origem. Aqueles que permaneceram na igreja matriz opuseram-se à liderança emergente do seringueiro e construtor de canoas amazonense, amplificando ainda mais o tom das críticas ao grupo dissidente, na medida em que ele introduzia, pouco a pouco, novos elementos alheios aos fundamentos deixados pelo Mestre. Já do ponto de vista dos moradores da Colônia Cinco Mil, o Padrinho Sebastião seria o legítimo representante dos ensinamentos perpetuados pelo Mestre Irineu e as mudanças fariam parte do contínuo processo de recebimento espiritual.

Segundo seus seguidores, Padrinho Sebastião teria contato íntimo com a Rainha da Floresta, aquilatando a doutrina, o que seria inteiramente oposto à idéia de "dissidência". Assim, dentro desta vertente doutrinária, o Padrinho passou a receber as instruções divinas na posição de chefe espiritual. Acreditava-se também que o Mestre Irineu falaria pessoalmente, em espírito, com o Padrinho Sebastião, legitimando, guiando e apoiando suas decisões, o que é perceptível nas letras de parte fundamental dos 182 hinos que compõem as duas coletâneas de hinos recebidos por Sebastião Mota.

Tudo indica que o Padrinho Sebastião foi o primeiro a possuir um número de hinos superior aos 132 cânticos do Mestre Irineu. Ele também foi o primeiro a apresentar dois hinários: "O Justiceiro", recebido até 1978 com 156 hinos e "Nova Jerusalém", finalizado em 1990 com 26 hinos.[24] Este segundo hinário apresentou uma nova característica: cada novo hino veio a ser por ele oferecido como um presente doado a algum de seus parentes ou seguidores, inaugurando a prática da "oferta de hinos" ainda hoje muito difundida entre os membros do CEFLURIS (REHEN, 2007).

24 Em minha dissertação de mestrado (Rehen, 2007) apresentei o depoimento do Padrinho Alfredo falando que um segundo hinário corresponderia a uma nova etapa na vida do receptor de hinos, como num segundo volume de sua "biografia", narrada por "seres divinos" (autores dos hinos).

Entre as principais diferenças instituídas pelo Padrinho Sebastião, desenvolvidas desde a década de 1970 até os anos 1990, estão: a implantação da "Nova Jerusalém" na "Vila Céu do Mapiá" com o ideal de trabalho comunitário, a crença no Mestre Irineu como sendo Jesus Cristo e o Padrinho Sebastião como São João Batista, a existência de dois hinários apresentados por um mesmo "receptor" de hinos, a "oferta" desses hinos doados como presentes entre líderes e seguidores após o "recebimento do astral", mudanças no ritual de "feitio" (preparo da bebida) – envolvendo a quantidade utilizada de cipó "jagube" e folha "rainha", o número de cozimentos a serem tirados, entre outros detalhes –, a inserção dos "não-iniciados" (não fardados) que desde então também podem bailar (nas últimas filas da parte interna do salão), mudanças na farda (com a gravata de cor azul e a estrela de seis pontas) e a aceitação gradativa de elementos simbólicos e práticas abertamente ligadas ao universo do espiritismo kardecista e da umbanda, com termos típicos dessas tradições ajudando a compor as poesias e a autorização para que grupos de umbandistas pudessem fundar igrejas do Santo Daime com rituais de "banca aberta" para a incorporação de espíritos, ainda que o fenômeno da "possessão" não seja praticado pelos principais líderes desta vertente e em boa parte das igrejas do CEFLURIS.[25] A expansão do Santo Daime para além dos limites amazônicos e a experimentação ritualizada de outras substâncias psicoativas, tais como algumas espécies de cogumelos e a *Cannabis sativa* (chamada de "Santa Maria") são também outros diferenciais da "linha do Padrinho Sebastião" (MACRAE, 1998).

Este último ponto marcou diversos rituais de cura e concentração, pelo menos no período da década de 1970, e de lá para cá, principalmente desde o início do século XXI, o consumo da "Santa Maria" – única planta experimentada a permanecer por mais tempo na doutrina – foi oficialmente excluído dos rituais, conforme deliberação da atual direção do CEFLURIS. A aparência do Padrinho Sebastião, que cultivava uma longa barba branca, também o distingue esteticamente de Raimundo Irineu Serra e possivelmente o aproxima, em certa medida, de uma estética mais ligada ao movimento *hippie*. Os fardados também podem bailar de tênis, chinelos

25 A igreja "Flor da Montanha" em Lumiar (Nova Friburgo) é resultado da boa relação entre Sebastião Mota e o grupo de umbandistas liderados pela "Mãe" Baixinha, atualmente também "Madrinha" do Santo Daime, realizando giras de umbanda e trabalhos do Santo Daime, num mesmo espaço, em dias diferentes (Lírio, 2011).

ou mesmo com os pés descalços, sem ter a obrigatoriedade dos sapatos tão formais da igreja do Mestre. [26]

Em 1980, Padrinho Sebastião e a então "Madrinha" Rita, juntamente com a maior parte dos familiares e demais seguidores, migraram para a região do Rio do Ouro em uma área de 13 mil hectares, permanecendo durante dois anos, já que a Colônia Cinco Mil parecia pequena para o número cada vez maior de daimistas. Por problemas com um fazendeiro sulista que reivindicou a posse das terras em Rio do Ouro, Padrinho Sebastião recorreu ao Incra pleiteando um novo terreno, alegando ter feito benfeitorias no local. Segundo a historiadora Vera Fróes (1983) o "povo do Padrinho", contando com cerca de duzentas pessoas, teria construído trinta e seis casas, produzindo também quinze toneladas de borracha em vinte colocações de seringa. Isto, em apenas um ano, de 1980 até 1981. O filho Alfredo Gregório de Melo foi o administrador da Colônia Cinco Mil e também do Rio do Ouro e recebeu as tarefas de comando que o Padrinho Sebastião pouco a pouco lhe entregava, preparando-o como novo chefe da comunidade para o dia em que viesse a falecer.

No mesmo período em que o Padrinho apresentou-se junto ao Incra, os Ministérios da Justiça e do Exército resolveram investigar a comunidade e as plantas ali consumidas. Convocou-se a comissão formada por um delegado da Polícia Federal, um representante do Ministério do Exército e um da Promotoria Pública. Em 17 de agosto de 1982, o porta-voz do Ministério da Justiça anunciou em nota ao jornal *O Globo:* "tememos que o fanatismo religioso acabe levando (os quase 500 adeptos da seita) à prática de atos suicidas". Abi-Ackel, ministro da justiça no governo Figueiredo, entendia a facilidade de Sebastião Mota de arrebanhar pessoas a sua volta como uma ameaça, supondo tratar-se de uma espécie de novo "Antônio Conselheiro" ou algo do gênero. (ABREU, 1990).

Neste meio tempo, em julho de 1982, o psicólogo carioca Paulo Roberto Silva e Souza, que havia tido uma única experiência com o Daime em 1976, ingeriu a bebida novamente. Em seu apartamento no Leblon, zona sul do Rio de Janeiro, recebeu a visita do amigo e ex-militante do partido comunista, Alex Polari de Alverga. Na mesma semana Paulo foi até a Colônia Cinco Mil e de se encaminhou para a Polícia Federal argumentando que a questão do Santo Daime não era um problema policial e que a investigação deveria ser organizada por cientistas.

26 Algumas especificidades da vertente fundada por Sebastião Mota de Melo vêm sendo apontadas por diversos autores (MacRae, 1992; Goulart, 1996, entre outros) e tornam-se muitas vezes "categorias de acusação" por parte de outros grupos *ayahuasqueiros* que o criticam.

Paulo Roberto foi encontrar com o Padrinho Sebastião no Rio do Ouro e voltou para o Rio de Janeiro com uma garrafa de Daime. Em primeiro de novembro de 1982, celebrou-se o dia de "todos os santos" no bairro de São Conrado, Zona Sul da cidade. Esta é considerada a data de fundação da primeira igreja fora da região Norte do Brasil. Na época era uma pequena cabana, em cima de uma pedra com vista privilegiada para a Pedra da Gávea e para chegar era preciso escalá-la. Nos rituais costumava-se ler cadernos com as letras dos hinos e ouvir fitas K7, previamente gravadas nos trabalhos do Padrinho Sebastião, destacando-se uma das fitas com o hinário "O Cruzeirinho", do Padrinho Alfredo, neste momento com aproximadamente noventa hinos.

De novembro de 1982 até janeiro de 1983, o psicólogo carioca (que viria a ser marido de uma das filhas de Sebastião Mota, levando-a para morar no Rio de Janeiro) e outros pesquisadores interessados na religião, formaram uma subcomissão científica composta principalmente por psicólogos, médicos, historiadores e antropólogos, na companhia do cineasta Noílton Nunes, reivindicando a participação junto à comissão formada pela Polícia Federal e o Ministério do Exército.

Em 1983 foi oferecido ao povo do Padrinho Sebastião uma área no interior do Amazonas, atendendo à solicitação realizada junto ao Incra e estabelecendo o seringal "Céu do Mapiá". Para os seguidores deste Padrinho tratava-se da possibilidade de construção da "Nova Jerusalém" na Terra – desde então esta é a sede mundial do CEFLURIS. Em 1984, o Coronel Guarino Monteiro, do quarto batalhão de Fronteiras do Exército, que coordenou o inquérito, sintetizou suas conclusões no relatório final destinado ao então Ministro da Justiça, Abi-Ackel: "As questões relativas ao Santo Daime não devem ser analisadas no âmbito militar ou policial. Devem ser estudadas por profissionais de sociologia, antropologia, medicina e história".

Dois anos depois, em 1986, o Ministério da Saúde, através da "Divisão Nacional de Vigilância Sanitária de Medicamentos", forneceu o parecer que exclui a *Ayahuasca* da lista de substâncias entorpecentes do Governo brasileiro, tornando legal o uso religioso do Santo Daime (ABREU,1990). De lá para cá a questão foi retomada em novas discussões e em 2004 o governo brasileiro novamente reconheceu o uso religioso da *Ayahuasca* como legítimo. Em 2006 o "Conselho Nacional Antidrogas" (CONAD), buscando prevenir o "uso inadequado" da bebida, patrocinou um grupo multidisciplinar, em colaboração com cientistas e líderes de diferentes grupos *ayahuasqueiros*, para discutir suas formas de utilização "mais apropriadas". Em 2008 o

então ministro da cultura, Gilberto Gil, encaminhou o pedido de algumas vertentes *ayahuasqueiras* para reconhecer o uso ritual da bebida como "patrimônio imaterial da cultura brasileira" (LABATE; PACHECO, 2009). [27]

Todas essas discussões e a projeção da religião na mídia fizeram aumentar o número de interessados, fato que marcou especialmente os primeiros anos da década de 1980: andarilhos, "mochileiros", pesquisadores, artistas e turistas fomentaram a expansão da doutrina em larga escala, em nível nacional e até mundial. Alguns membros da comissão científica declararam abertamente sua adesão à religião e parte deles fundou as primeiras igrejas geograficamente distantes da Amazônia: o psicólogo carioca Paulo Roberto consolidou a primeira delas, o "Céu do Mar", comprando o terreno de São Conrado em conjunto com outros adeptos, que construíram uma pequena igreja de madeira em pleno Rio de Janeiro. O antropólogo Fernando La Roque Couto dirige até hoje em Brasília a igreja "Céu do Planalto", fundada na mesma época, assim como Alex Polari abriu o "Céu da Montanha" na comunidade rural de Visconde de Mauá, todos inspirados na figura do Padrinho Sebastião e tendo o Céu do Mapiá como a grande referência e matriz do Santo Daime - de onde provinha o fornecimento integral do sacramento a ser consumido, antes que estes centros produzissem por si só o plantio e colheita do cipó "jagube" e as folhas "rainha". Ainda que vinculadas e obedientes ao "Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra" (CEFLURIS), naquele momento as três igrejas institucionalizaram-se com novas nomenclaturas, o que a princípio não caracterizou um tipo de ruptura e enfatizou a centralidade da família "Gregório de Melo": o "Céu do Mar" foi registrado como CEFLUSMME (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Sebastião Mota de Melo), o "Céu da Montanha" como CEFLURG (Centro Eclético... Rita Gregório) e o "Céu do Planalto" como CEFLUAGM (Centro Eclético... Alfredo Gregório de Melo).

A historiadora Vera Fróes (FRÓES, 1986, p.48) constata que houve um aumento significativo no fluxo de visitantes de outras regiões do país e de outros países para a região de Rio Branco, em especial na "Colônia Cinco Mil", ainda nos anos 1970 e no início dos anos 1980. A autora assinala que até junho de 1980 havia no "livro de registros" na igreja da Colônia Cinco Mil o número de mil duzentas e uma assinaturas de pessoas que haviam bebido o Daime pela primeira vez. Ali existiam diferentes procedências, incluindo Argentina, Bolívia, Peru,

27 Para uma discussão mais aprofundada sobre a legalidade do uso ritual da *Ayahuasca*, ver Labate (2005).

Colômbia, Venezuela, Inglaterra, França, Itália, Suíça, Alemanha, Portugal, Japão, Israel e Canadá.

Padrinho Sebastião conheceu o Rio de Janeiro em 1984, visitando a igreja "Céu do Mar", acompanhando de perto os primeiros progressos na expansão da doutrina. Acometido por um grave problema de coração começou a se tratar na cidade do Rio e os freqüentadores das igrejas emergentes se preocuparam em arrecadar fundos para possibilitar um tratamento de ponta ao velho líder, que ao longo da década de 1980 costumava vir ao sudeste.

Padrinho Sebastião faleceu no Rio de Janeiro, no dia de São Sebastião, em 20 de janeiro de 1990 – de acordo com o calendário religioso do CEFLURIS nesta data cantam-se os dois hinários de Sebastião Mota – e alguns dizem que no exato momento do falecimento entoava-se a última estrofe do "Eu Sou Brilho do Sol", hino de despedida que fecha seu segundo hinário, "A Nova Jerusalém". Estava na casa um amigo na Pedra Bonita e de lá o corpo foi levado ao "Céu do Mar", onde foi velado com o trabalho do Santo Daime reiniciado. Ainda que tenham surgido novas dissidências, a partir de então a liderança desta vertente religiosa ficou nas mãos dos filhos de Sebastião Mota de Melo, em especial o Padrinho Valdete Mota de Melo e principalmente o Padrinho Alfredo Gregório de Melo que ainda hoje é o presidente mundial do CEFLURIS. Cabe a Alex Polari de Alverga, fundador da igreja de Mauá (e que atualmente reside no Mapiá), o lugar de vice-presidente do CEFLURIS.

Podemos dizer que o falecimento do Padrinho Sebastião, assim como o do Mestre, significou um novo marco no destino da doutrina e desde então existiram mudanças. No "Céu do Mapiá" o inchaço populacional e o interesse cada vez maior de visitantes fizeram da região um pólo turístico em crescimento, acarretando mudanças na própria organização interna da comunidade, entre elas, no trabalho coletivo que não é mais organizado de forma comunitária. Assim como o pai e o Mestre Irineu, Alfredo continua ratificando a necessidade de se respeitar as deliberações da Rainha da Floresta e demais "seres divinos" que habitam o "astral" e que a ele e a todos os daimistas ensinam ativamente. Entre as novidades, possivelmente instituídas no atual comando do Padrinho Alfredo, estão a mesa de seis pontas que substituiu a antiga mesa retangular e o bailado, desta vez distribuído de forma hexagonal, e que ficou dividido em seis subgrupos no salão. Neste caso, os quatro segmentos originais: homens casados, rapazes, mulheres casadas e moças, ganharam duas novas seções, com os homens casados dividindo-se agora em duas partes (normalmente com homens da casa e visitantes) e as mulheres também

repartidas em dois conjuntos. Rapazes e moças permaneceram como antes, cada qual em apenas um grupo distinto, completando o hexágono interno do salão.

1.3 **Padrinho Alfredo e a internacionalização do Santo Daime**[28]

Se o tempo do Mestre Irineu se caracterizou pela fundação da doutrina e o tempo do Padrinho Sebastião foi marcado por sua expansão em território nacional, o atual comando do Padrinho Alfredo parece ter completado esse percurso ao internacionalizar a religião, levando-a para diversas partes do mundo e relembrando a "laranja" que um dia a "Rainha da Floresta" entregou como um globo terrestre nas mãos do Mestre Irineu. As três etapas da expansão do Santo Daime aconteceram gradativamente, com cada passo sendo dado por um novo sucessor.

Segundo alguns informantes, antes mesmo do Padrinho Sebastião sair da Amazônia, seu filho Alfredo já havia conhecido a cidade do Rio de Janeiro, no ano de 1984. Na época, os poucos daimistas cariocas teriam preparado uma grande surpresa ao estimado hóspede. Através de um amigo, produtor de cinema e televisão, os jovens daimistas pediram a cessão do "Morro do Corcovado" alegando a realização de uma filmagem cinematográfica. Desta forma eles conseguiram fazer um ritual do Santo Daime, que durou até o raiar do dia com todos bailando e cantando ao redor do "Cristo Redentor". Nesta ocasião teria nascido o hino de mesmo nome, "Cristo Redentor", ofertado pelo Padrinho Alfredo para uma seguidora carioca que há mais de vinte anos reside no Mapiá (REHEN, 2007).

No final dos anos 1980, antes mesmo do falecimento do Padrinho Sebastião, os primeiros rituais do Santo Daime no exterior foram então realizados.[29] O carioca Paulo Roberto levou o Daime para Boston nos Estados Unidos e o jornalista carioca Nilton Lucas Caparelli, juntamente com a então esposa Tereza Paes Leme (Tetê) – na época em que freqüentavam o "Céu do Mar" – receberam o convite de Claudio Naranjo (terapeuta internacionalmente conhecido no estudo de substâncias psicoativas), para realizarem uma cerimônia do Santo

28 Alfredo Gregório de Melo nasceu no estado do Amazonas, no dia 07 de janeiro de 1950 com o nome de "Valfredo". Filho do Padrinho Sebastião Mota de Melo e da Madrinha Rita Gregório. Ver fotografia no anexo 3.

29 As informações históricas sobre a expansão internacional do Santo Daime foram transmitidas principalmente em conversas com Nilton Caparelli, o que não invalida a possibilidade de outras versões sobre o assunto.

Daime na cidade de Babia, no sul da Espanha, o que fizeram com a participação do fundador do "Céu do Mar". Durante três anos o grupo visitou o mesmo local no feriado da Semana Santa.

No início dos anos 1990, durante uma viagem pelo Brasil, Padrinho Alfredo recebeu um hino que traz em sua poesia a afirmação de que "*o Anjo de Deus nos protege com seu santo manto azul, de leste a oeste, de norte a sul (...)"*. O cântico foi então ofertado para Nilton Caparelli e entendido por esse daimista como uma espécie de "profecia" (ou "previsão") já que ele mesmo, Caparelli, seria um dos organizadores da primeira viagem do Padrinho Alfredo para a Europa (REHEN, 2007).

Em 1992, dois anos após o falecimento do Padrinho Sebastião, foi comemorado o "Centenário do Mestre Irineu" e o Mapiá foi palco de uma grande festa, especialmente em dezembro, mês de nascimento de Raimundo Irineu Serra. Pouco antes desse evento, no mesmo ano, Padrinho Alfredo conheceu a Europa passando pela Espanha, Itália, Bélgica e Alemanha, incentivando o surgimento de pequenas igrejas nessas localidades. Nilton Caparelli se tornou o intermediário para as viagens no exterior e desde o primeiro momento se responsabilizou pela comunicação com os estrangeiros e a organização da viagem e sua logística, conseguindo apoio financeiro para comprar as passagens, que nessa viagem de estréia foi financiada por espanhóis.

Alfredo Gregório de Melo começou a difundir a religião na Europa, acompanhado por Caparelli, Tetê e mais algumas poucas pessoas, contando com um "violeiro" e uma "puxadora" de hinos do Mapiá.[30]

Ainda em meados dos anos 1990 alguns "*shamanic workshops*" realizados na Europa (na Alemanha e outros países) ofereciam os rituais do Santo Daime, com ligeiras modificações na forma e na *performance*, como um dos atrativos deste tipo de evento (BALZER, 2002). Segundo Labate (LABATE, 2005, p.438), esta em nota de rodapé, as reuniões eram comandadas por um grupo carioca que "atualmente não está vinculado institucionalmente ao CEFLURIS. Eles foram realizados num modelo 'nova era' de *workshops*, provocando reações negativas da mídia e dos participantes". Esse modelo de rituais para *workshops* era oferecido por anúncios em revistas especializadas, chegando a prometer "felicidade e bem estar" e a participação exigia o pagamento de elevadas quantias em dinheiro.

30 Diversos centros internacionais se consolidaram a partir desta data e Nilton Caparelli, que havia participado do "Céu do Mar" na metade da década de 1980, começou a trabalhar diretamente com o Padrinho Alfredo, também na questão da produção e distribuição internacional do Santo Daime. Hoje ele ocupa a posição de "Secretário Internacional do CEFLURIS", sendo também uma peça importante na expansão mundial da doutrina, ao lado do Padrinho Alfredo.

Esses acontecimentos levaram ao que Groisman (2000) chamou de "reforma institucional" do Santo Daime, com a organização do "I Encontro Europeu de Centros Daimistas" promovido pelas lideranças brasileiras do CEFLURIS em Novembro de 1996, na Espanha. Neste momento participaram agrupamentos daimistas da Bélgica, Alemanha, Itália, Portugal, Espanha, Suíça, Holanda, entre outros, tendo como pauta a padronização dos procedimentos ligados ao estilo de condução do ritual e *performance*, entre outros assuntos. De lá para cá o "Encontro Europeu" se consolidou e hoje é uma prática quase sempre repetida de dois em dois anos, variando apenas o país que organiza o evento como sede.

Curiosamente, no mesmo ano de 1996, enquanto a doutrina do Santo Daime se consolidava fora do Brasil, Padrinho Alfredo tomou a iniciativa de visitar o lugar onde nasceu e viveu até os sete anos. Novamente na companhia de Nilton Caparelli e de outros daimistas e familiares, Alfredo Gregório se dirigiu à localidade do seringal Adélia, no vale do rio Juruá, parte do antigo município de Eurinepé no Amazonas, onde seu pai também havia nascido e se casado, porém nunca mais voltado. Padrinho Alfredo bateu na porta de alguns parentes (tios e primos) e para eles novamente se apresentou, assim como pouco a pouco também lhes apresentou a doutrina, informando que Sebastião Mota havia se tornado o "Padrinho Sebastião do Santo Daime", homem reconhecido pelo "mundo inteiro". Foi recebido com muito carinho por seus familiares mais humildes e com eles, em pouco tempo, inaugurou a igreja "Céu do Juruá" (uma de suas conquistas mais estimadas), fazendo do Santo Daime uma religião em contínua expansão para fora e também ao mesmo tempo para dentro do Brasil. [31]

Enquanto o Mestre Irineu teria fundado a doutrina, com seu único hinário composto por 132 hinos, Padrinho Sebastião a espalhou pelo Brasil cantando dois hinários no total de 182 hinos. Atualmente, Padrinho Alfredo, além de completar o terceiro passo no movimento de expansão, que levou o Santo Daime para outros países, também acumula um número ainda maior de hinos, contando até o momento com 193 cânticos por ele "recebidos", sendo 160 do hinário "Cruzeirinho" e 31 da "Nova Era", além de mais três hinos recentes. Como terceiro líder de maior expressão nesta vertente do Santo Daime, Alfredo Gregório vem agora curiosamente

31 Em 2007, Padrinho Alfredo lançou o livro "Viagens ao Juruá" editado pelo CEFLURIS. Alfredo Gregório conta suas experiências no reencontro com os parentes do Juruá em estilo muito similar ao encontrado na literatura de cordel e afirma logo na introdução que os versos foram "recebidos" e "psicografados".

apresentando para seus seguidores, desde junho de 2011, a inovação de um terceiro hinário ("Nova Dimensão") inaugurado com os três hinos por ele recém-recebidos.[32]

1.4 **Do Rio de Janeiro para o mundo**[33]

No ano de 1999, após andar por diversos continentes incluindo Japão e Havaí, acompanhando seu líder (Padrinho Alfredo) na missão da internacionalização do "sacramento" amazônico, Caparelli adoeceu de malária e voltou ao Rio de Janeiro para se tratar. Após permanecer mais de seis meses no hospital optou por comprar um terreno na cidade do Rio de Janeiro a fim de morar com a família, visando plantar "jagube" e "rainha" em seu jardim. Em um local próximo da praia e com mata exuberante, no Recreio dos Bandeirantes, no mesmo local aonde as casas de outros parentes e amigos da doutrina também vêm sendo construídas, a igreja "Jardim Praia da Beira Mar" foi fundada, no dia 15 de janeiro de 2000, estando institucionalmente vinculada ao CEFLURIS. No início era um espaço para que pessoas daquele círculo de amizade e convívio pudessem "consagrar o Santo Daime", mas o crescimento foi tamanho que, partindo de uma tenda montada na mata, a igreja atualmente construiu seu segundo salão no topo do terreno íngreme que atravessa por uma longa escada de pedras substituindo a antiga trilha.

É inquestionável o fato de que a aproximação dos cariocas da "linha do Padrinho Sebastião" foi imprescindível na disseminação cada vez maior desta religião, atualmente com aproximadamente oito mil seguidores, segundo estimativa do grupo. A cidade do Rio, primeira a abrigar o Santo Daime fora da região Norte, é também uma das portas privilegiadas no contato da doutrina com o mundo. Existem hoje pelo menos três igrejas na cidade do Rio de janeiro: "Céu do Mar" conta com aproximadamente duzentos fardados e um número equivalente de

32 Ainda que essas três figuras de liderança possuam hinários volumosos, outros padrinhos e madrinhas podem apresentar somente alguns poucos cânticos ou mesmo não possuí-los. Tudo indica que a quantidade de hinos "recebidos" não é necessariamente uma maneira de averiguar as posições hierárquicas dentro deste grupo religioso.

33 O presente estudo trata da expansão internacional do Santo Daime a partir da vertente religiosa conhecida como CEFLURIS. Outros grupos que muitas vezes se identificam como membros da "linha do Padrinho Sebastião", porém sem um vínculo institucional com o CEFLURIS, também realizam viagens ao exterior e coordenam algumas igrejas internacionais. Em alguns casos se afirma uma boa relação entre líderes das igrejas ligadas ao CEFLURIS e outros, mas uma investigação mais detalhada nesse sentido não corresponde à proposta deste estudo.

visitantes; já a "Jardim Praia da Beira-Mar" apresenta o número de cem fardados e a igreja "Virgem da Luz" também com grande número de fardados e visitantes.[34]

As "comitivas" do Padrinho Alfredo e outros mapienses, – grupos de líderes e músicos que realizam as viagens – quando chegam do Mapiá, hospedam-se nas casas dos líderes e de outros cariocas. Padrinho Alfredo e sua família, nas visitas ao Rio de Janeiro, uma ou duas vezes por ano, passam dias nas acomodações de Nilton Caparelli; já a "venerada" Madrinha Rita, com mais de oitenta anos de idade, fica com a filha Nonata (casada com Paulo Roberto) na residência do "Céu do Mar".

1.5 **O Santo Daime na Holanda**[35]

A história do Santo Daime na Holanda é muitas vezes narrada a partir da trajetória de vida de uma moradora de Amsterdam, chamada Geraldine.[36] Em 1992 foi diagnosticado um tumor no cérebro desta holandesa que, descrente de tratamentos como a quimioterapia e a radioterapia, decidiu procurar por medicinas "alternativas". No mesmo ano Geraldine conheceu alguns daimistas na Itália e participou de um ritual do Santo Daime na Espanha, onde ouviu falar do "Céu do Mapiá" e para lá viajou logo em seguida.

Chegando à Amazônia em dezembro, no ano de comemoração do "Centenário do Mestre Irineu", a holandesa recebeu uma prescrição para seu tratamento com o Santo Daime e voltou para casa levando gravações de hinos, caderninhos com as poesias que deveria ouvir e duas

34 Ainda existem igrejas do Santo Daime fora da cidade, como é o caso da região serrana (Lumiar, Galdinópolis, Petrópoles, Teresópolis, etc.) e da região dos lagos (Saquarema, etc.) além de outros grupos do Santo Daime na cidade do Rio de Janeiro e outras vertentes *ayahuasqueiras* nesta e em outras cidades, que muitas vezes se comunicam e interagem.

35 A relação Brasil-Holanda está presente nos livros de História que descrevem o período da "invasão holandesa no Brasil", motivada pelo comércio de açúcar. Em 1630, após a primeira tentativa sem sucesso, uma expedição holandesa teria conseguido dominar por mais de vinte anos o território que atualmente corresponde ao estado de Pernambuco. Durante esse tempo, grande parte do nordeste (do Sergipe ao Maranhão) foi chamada de "Brasil holandês", governado pelo príncipe *Johan Maurits van Nassau-Siegen* (João Maurício de Nassau) que mais tarde renunciou ao cargo. Os holandeses foram expulsos em 1654 por colonos portugueses que receberam o apoio da Inglaterra (Assis, 2009).

36 As informações aqui apresentadas sobre a chegada do Santo Daime na Holanda foram transmitidas principalmente nos relatos das duas responsáveis pela igreja "Céu dos Ventos" e "Céu de Santa Maria" da Holanda, por outros seguidores e também por líderes brasileiros. Groisman (2000) é outro autor que traz dados importantes sobre o Santo Daime na Holanda.

garrafas de Daime, aconselhada a bebê-lo numa pequena colherada, todos os dias às três horas da manhã. Após oito meses, com o fim da primeira garrafa, Geraldine se viu curada do tumor no cérebro.

Então, motivada a se "entregar" à doutrina e a estabelecê-la no solo de seu país, a holandesa procurou por outras pessoas a fim de compartilhar a segunda garrafa, até então mantida fechada. Neste momento, ouviu falar, por intermédio de uma amiga, sobre os membros de uma pequena comunidade em Den Haag (capital administrativa da Holanda) que estariam interessados no Santo Daime e buscou conhecê-los.

Tratava-se de algumas famílias, seguidoras de Osho, que visitavam constantemente a Índia e desde a década de 1970 viviam em comunidade (*ashram*) num modelo de trabalho coletivo que durou até os anos 1980.[37] Com a morte do líder, o grupo passou a se interessar pelo uso de substâncias psicoativas em contexto ritual. Curiosamente Osho e Padrinho Sebastião faleceram na mesma data, em 20 de janeiro de 1990. No Brasil, para muitos, esse é também o dia de "São Sebastião".

No início da década de 1990 alguns membros desta comunidade foram até São Francisco nos Estados Unidos, durante um encontro com diferentes grupos ligados ao uso de psicotrópicos, onde ouviram falar pela primeira vez do Santo Daime, além de uma revista com uma reportagem sobre o assunto.

Em 1993 Geraldine começou a se encontrar com os membros da antiga comunidade *Anubhava*, cujos seguidores foram um dia conhecidos como "*sannyasin from Osho*". Com o tempo formaram um único grupo, composto por pessoas de Den Haag e de Amsterdam, que se encontravam semanalmente (para fazer trabalhos espirituais com o Santo Daime ou reuniões) em ambas as localidades. Padrinho Alfredo continuou a visitar a Europa com mais freqüência, inclusive a convite desses novos daimistas, ensinando-lhes uma maneira considerada adequada para a condução dos rituais com a bebida. Do líder brasileiro este grupo inicial recebeu um nome, "Céu dos Ventos", mantido na língua portuguesa.

Embora afirmem grande amizade e ainda hoje os líderes de Amsterdam e de Den Haag considerem as duas igrejas como "gêmeas", realizando certos trabalhos em conjunto, em pouco

37 O indiano Osho desenvolveu a partir de 1960 uma técnica por ele chamada de "meditação ativa", na qual pretendia, entre outras coisas, se "livrar dos pensamentos" (Osho, 2009). Na década de 1970 fundou um centro de autoconhecimento com a proposta de unir a sabedoria espiritual do Oriente com as teorias científicas do Ocidente, visando criar condições para o nascimento do que chamava de "novo homem".

tempo a distância física e algumas diferenças de opiniões fizeram com que esses grupos se tornassem autônomos. Em abril de 1994 duas igrejas foram registradas no mesmo dia e no mesmo cartório holandês: o nome "Céu dos Ventos" ficou para o grupo de Den Haag e "Céu de Santa Maria" intitulou a igreja fundada por Geraldine, em Amsterdam.

Atualmente "Céu dos Ventos" conta com um corpo de trinta e um membros fardados e "Céu de Santa Maria" com mais de setenta fardados, cada uma delas recebendo visitantes que com freqüência chegam a dobrar o número de participantes. Ainda que se definam como "igrejas", ainda hoje e diferente do que se vê no Brasil, nenhum desses dois grupos holandeses possui um local fixo para seus rituais e precisam alugar (salões ou auditórios em colégios ou em igrejas católicas e outras), indo e voltando com todos os elementos necessários para compor o cenário típico dos salões do Santo Daime: o "cruzeiro" de madeira sobre a mesa, flores, velas, fotografias dos líderes fundadores, copos, garrafas de Daime, fardas, instrumentos musicais e etc. [38]

De forma extremamente organizada os adeptos das igrejas da Holanda se anteciparam ao reunir documentos de advogados, médicos e cientistas (antropólogos, psicólogos e historiadores), brasileiros e europeus, a favor da legalidade do uso do Santo Daime em contexto ritual. Após um período de perseguição policial que inclusive levou alguns de seus membros à prisão, no final da década de 1990 - devido ao uso da bebida que contém, entre outras substâncias, a DMT (N, N-Dimetiltriptamina), declarada ilegal por diversas convenções internacionais[39] - os daimistas da Holanda conquistaram em 2000 e em 2001 (no mesmo ano dos espanhóis) o direito de praticarem livremente a religião. Nestes casos o artigo nove da "Convenção Européia sobre Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais" teve grande peso por definir a "liberdade religiosa" como "liberdade fundamental".[40]

38 Groisman (2000) sustenta que por volta do ano 2000 existia um terceiro grupo em atuação na Holanda, mais precisamente em Alkmaar. Chamada de "Luz da Floresta" a igreja foi liderada por um brasileiro que vivia no país. Atualmente, meus interlocutores não citam a realização desses trabalhos.

39 A Convenção Única das Nações Unidas sobre Entorpecentes de 1961, a Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas de 1971 (em Viena) e a Convenção sobre Tráfico Ilícito de Entorpecentes e Substâncias Psicotrópicas de 1988, também concluída em Viena (Labate, 2005:403). Cabe mencionar que a DMT pode ser produzida sinteticamente e dessa maneira seu uso também pode ser inalado, injetado ou fumado, o que gera efeitos diferenciados (Callaway, 2002).

40 A expansão da doutrina do Santo Daime se depara com uma luta constante a favor de sua legalidade e por conter DMT o consumo da *Ayahuasca* é muitas vezes proibido. Muitos daimistas já foram presos nos Estados Unidos, Alemanha, França, Espanha, Holanda, entre outros países. Essas informações foram a mim transmitidas por líderes do Santo Daime (amazonenses, cariocas e holandeses) e podem ser também encontradas no detalhado artigo de Labate (2005) sobre as dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da *Ayahuasca*. O brasileiro Fernando Ribeiro (2005) é outro autor que escreveu sobre essa questão, no livro cujo tema é sua própria passagem pela prisão, por porte de Daime na Espanha, em 2000.

Exclusivamente na Holanda este direito também inclui o uso religioso da "Santa Maria" (*Cannabis sativa*) dentro de algumas cerimônias, o que inclusive dá nome a uma das igrejas. Como já mencionado, no Brasil, na maioria dos centros daimistas, essa prática não faz parte dos rituais, principalmente a partir dos primeiros anos da década de 2000, no mesmo período em que se acirrava a luta pela legalidade do uso ritual do Santo Daime em diversos outros países. Talvez a presença desta outra planta nos rituais possa ter sido encarada pelo grupo como um possível obstáculo para a conquista da "liberdade religiosa".[41] A Holanda é também internacionalmente conhecida como possuidora de uma política interna teoricamente mais "aberta" para o consumo de substâncias psicoativas (muitas vezes rotuladas como "drogas"), especialmente a *Cannabis sativa*, vendida legalmente em *coffee-shops* do país. Mas recentemente essa realidade começa a ser modificada, mediante uma nova postura política, que, influenciada pela "União Européia", se mostra disposta a proibir a venda desta substância para turistas de outras nacionalidades. A princípio essa proibição parece não afetar diretamente o direito conquistado pelos seguidores do Santo Daime no país, já que nesse contexto se enfatiza o uso ritual de certas plantas, obedecendo a regras e crenças religiosas compartilhadas pelo grupo, no que diz respeito ao uso e à interpretação de seus efeitos. [42]

Dentro do cenário daimista internacional, as igrejas holandesas são freqüentemente destacadas, até mesmo no discurso dos líderes brasileiros, atentando para sua organização, participação em eventos e para sua interação com as igrejas de outros países, sempre

---

41 Participei em 2003 de um ritual dentro do qual supostamente se usaria a "Santa Maria" dentro do salão de uma igreja daimista. Eu me sentia desconfortável porque na época não tinha interesse em usá-la e não sabia como negar, mas senti-me aliviado quando no momento exato, Padrinho Valdete (filho mais velho do Padrinho Sebastião), que estava presente na ocasião, apresentou seu hino 32 "O Chicote", que na época era o cântico mais recente. As mensagens do Santo Daime são musicadas e assim o novo procedimento instituído pelos membros da diretoria do CEFLURIS, para ser seguido nos rituais desta vertente do Santo Daime, foi então comunicado de forma bem objetiva através da letra desta canção:
Aqui eu deixei essa planta foi para todos respeitar
Mas não quiseram me seguir, seguiram as falanges do mal
Agora ela está suspensa e a ordem é meu pai quem dá
Quem não quiser obedecer se apronte para apanhar
Eu peço aos meus irmãos vamos todos concordar
Que é para ver se ela possa aqui nos ajudar
Eu digo aos meus irmãos todos tratem de se firmar
Que eu segurei até aqui, mas agora não vou mais segurar
Que eu só vou dar cobertura aqueles que me obedecer
Quem estiver na zombaria: a peia eu mando descer
Que há tempo foi avisado e ninguém trata de obedecer
Mas quando estiver ardendo aí é que eu quero ver
Meu pai eu vos agradeço por receber e compreender
A vós eu peço meu perdão e agora um pouco eu hei de fazer

42 Ver reportagem *Folha.com* (27/05/2011)

apresentadas como exemplos de igrejas consolidadas e com estatuto legal, buscando assim colaborar no desenrolar de outros processos judiciais em andamento.

A biografia de Geraldine, sua cura e o encontro com os membros da antiga comunidade de Den Haag fazem da Holanda uma referência única na história da expansão internacional desta doutrina. Não é a toa que os europeus de diversas localidades costumam visitar as igrejas holandesas nos dias de trabalhos oficiais, que também recebem muitas vezes visitantes brasileiros e contam com a considerada ilustre presença dos atuais líderes do CEFLURIS, ao menos uma vez por ano. A Holanda também foi sede de pelo menos dois encontros *europeus* dos "Centros Daimistas" (em 2006 e 2011), que, apesar do nome, também reuniu seguidores do Japão e de outros continentes.

Desde a fundação das igrejas do Santo Daime na Holanda, muitos são os holandeses que também visitam constantemente o Brasil, especialmente durante os "festivais", celebrados duas vezes por ano com uma seqüência de rituais de hinário (com bailado) na época das festas juninas e em dezembro. Além disso, como as características do clima só permitem o cultivo do cipó "jagube" e da folha "rainha" no território brasileiro, com raras exceções como o Havaí, que também consegue cultivá-las em seu território, o ritual de preparo da bebida (feitio) não pode ser realizado na Europa e sim nas igrejas espalhadas em todo o Brasil. Os "feitios", que acontecem em média duas vezes por ano e exclusivamente nas igrejas que possuem uma "casa de feitio" (com fornalha apropriada e local para o maceramento do cipó e etc.), acabam sendo momentos também especiais e assim como os "festivais", essas ocasiões atraem grande número de turistas europeus nas igrejas brasileiras do Santo Daime, com o intuito de experimentar o contato direto no preparo da bebida.

Durante essas visitas de líderes e seguidores da Holanda, o grande foco parece ser a igreja amazônica, principalmente o "Céu do Mapiá" e também atualmente o "Céu do Juruá", embora as igrejas do sudeste e de outras regiões brasileiras também sejam por si só diretamente visitadas ou ao menos durante uma curta passagem, em alguns dias de parada, na ida ou na volta da Amazônia.

O itinerário desses daimistas também pode incluir uma série de visitas a várias igrejas brasileiras, passando pelo Rio de Janeiro (na cidade e na região serrana e região dos lagos), por outras cidades do Sudeste, do Sul, Centro-Oeste ou Nordeste, até o Norte do Brasil. São estadias que usualmente acompanham o calendário da doutrina e embora também possam eventualmente

levá-los a conhecer os pontos turísticos de cada cidade visitada, é perceptível o maior interesse desses daimistas por permanecer na casa de antigos amigos fardados para com eles acompanharem assiduamente a agenda dos trabalhos do Santo Daime. Alguns brasileiros também vão eventualmente para a Holanda, hospedando-se muitas vezes na casa desses fardados holandeses, participando dos trabalhos com o Daime e seguindo o mesmo calendário, com exceção do feitio, que como mencionado torna-se impossível de ser praticado naquele país.

Uma das casas construídas no terreno da igreja "Jardim Praia da Beira-Mar" no Rio de Janeiro foi comprada por um casal que vive na Holanda. A mulher holandesa costuma se hospedar neste local com seu marido indiano, justamente durante os períodos de feitios e festivais. Além deles, existem outros holandeses que fixaram moradia no Brasil, em diferentes estados, incluindo o Rio de Janeiro, na região serrana e na região dos lagos. Este é o caso de um dos assíduos freqüentadores da igreja "Flor da Montanha", em Lumiar (Nova Friburgo).

Os visitantes retornam para a Holanda muitas vezes levando do Mapiá ou diretamente do Rio de Janeiro alguns litros de Daime, com a incumbência de entregá-los aos líderes de suas igrejas, em garrafas ou em grandes e reforçados sacos plásticos, muitas vezes etiquetados com a sigla do CEFLURIS e algumas vezes até mesmo com nome ou telefone do remetente brasileiro, mas a bebida também é algumas vezes enviada pelo correio. Ainda hoje essas são operações bem delicadas, embora não exista uma declarada "venda" de Daime por parte das igrejas oficialmente vinculadas ao CEFLURIS, ou seja, tudo indica que nessa vertente cada membro fardado (do Brasil e do exterior) paga uma mensalidade que é destinada, em parte, à sede amazônica no Mapiá. Esta igreja matriz é responsável, por sua vez, por arcar com os custos de produção da bebida e por renovar o suprimento de Daime de suas filiais.[43]

Nilton Caparelli afirmou que durante muitos anos os agentes da Polícia Federal no aeroporto internacional do Rio de Janeiro apenas perguntavam do que se tratava aquele líquido e com a resposta "Santo Daime" a bagagem podia ser imediatamente liberada para seguir viagem, mas este dirigente de uma das igrejas cariocas teve que responder a dois processos judiciais no ano passado, sendo convidado a informar maiores detalhes sobre a procedência, destino e a forma de comercialização da bebida, o que também envolve o respeito a certas leis ambientais,

43 A atual líder da igreja "Céu dos Ventos" relatou em entrevista a mim concedida em fevereiro de 2011 que existiria uma oferta de Daime de "fora" do CEFLURIS, mas ela também afirmou não demonstrar interesse por esse tipo de compra, por confiar na qualidade do Daime que recebe e preferindo obedecer ao estatuto que responsabiliza a igreja matriz "Céu do Mapiá" como única fornecedora do Santo Daime, sem fins lucrativos.

tais como o limite permitido para a extração e o transporte de plantas nativas da Amazônia como o cipó "jagube", entre outras questões. Atualmente, até mesmo na internet é possível visualizar a oferta comercial da *Ayahuasca* por grupos autônomos, muitas vezes clandestinos e, portanto, não vinculados ao Santo Daime/CEFLURIS ou às demais religiões *ayahuasqueiras* tradicionais ("Santo Daime do Alto Santo", "Barquinha" e "União do Vegetal/UDV").[44]

Alguns temas presentes na história da expansão internacional do Santo Daime e de sua presença na Holanda são de grande fecundidade e com certeza merecem maior atenção em futuras pesquisas sobre este universo religioso, como os aspectos legais envolvendo seu consumo nos rituais de diferentes países, a questão da "exportação" da bebida, além do uso sacramental da *Cannabis sativa* (MACRAE, 1998), mas não caberia explorá-los com a devida profundidade neste trabalho, que almeja, por sua vez, investigar a questão dos hinos religiosos entoados em todas as cerimônias do Santo Daime, no Brasil e fora dele.

Os cânticos de louvor, que compõem a totalidade dos rituais e também ocupam grande espaço na vida cotidiana dos fardados, são proferidos prioritariamente na língua portuguesa, havendo também certa liberdade para a execução de hinos em outros idiomas (especialmente nas igrejas do exterior). É debruçado especificamente sobre esses aspectos da experiência musical, absolutamente central no ritual do Santo Daime e, por esse viés, ainda inexplorada em trabalhos acadêmicos, que pretendo desenvolver esta tese.

44 Alguns indivíduos e pequenos grupos podem trabalhar por conta própria e ainda assim comercializar a bebida sob o rótulo de "linha do Padrinho Sebastião", o que parece não ser incentivado pelos líderes do CEFLURIS, muitas vezes gerando desconforto e indignação por parte dessas figuras de liderança. De fato, o presente trabalho não está diretamente preocupado com uma investigação mais aguçada sobre a comercialização do Santo Daime dentro ou fora do CEFLURIS, o que a meu ver seria um tema interessante para ser desenvolvido em outras pesquisas.

2 UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA:

O campo do Santo Daime, a Etnomusicologia e a Antropologia das emoções

2.1 O campo do Santo Daime

A pesquisa sobre a *Ayahuasca* vem se destacando dentro do universo mais amplo de estudos sobre psicoativos e se fortalecendo como um campo de estudos autônomo desde as décadas de 1970 e 1980, mas principalmente a partir dos anos 1990. Além dos diversos livros publicados isoladamente, por professores das universidades estaduais e federais da Bahia, Santa Catarina e outras (MACRAE, 1992; GROISMAN, 1999), no ano de 1997 o I CURA (I Congresso sobre o Uso Ritual da *Ayahuasca*), reunião de pesquisadores promovida pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp, deu origem ao livro "O uso ritual da *Ayahuasca*" (LABATE; ARAÚJO, 2002). Contando com vinte e seis artigos, de quarenta e três autores, a publicação se tornou um marco importante na fundação desse campo de pesquisas, por aproximar num mesmo volume os estudos antropológicos que privilegiam o

consumo da *Ayahuasca* entre os povos da floresta, as chamadas religiões *ayahuasqueiras* brasileiras e os estudos farmacológicos, médicos e psicológicos.

Na área da farmacologia o interesse pela composição química do chá, seus efeitos purgativos (vômito, náuseas e diarréias), visões e *insights* tem sido o principal foco dos pesquisadores. Muitas vezes a ênfase recai sobre a similaridade molecular entre a estrutura da DMT (N,N-dimetiltriptamina) – assim como das beta-carbolinas harmina, tetrahidroharmina e harmalina, também presentes nesta infusão – e a serotonina (5-hidroxitriptamina ou 5HT), um de nossos principais neurotransmissores. (CALLAWAY, 1988) defende que a DMT, entendida como uma molécula endógena (naturalmente presente em nosso organismo) estaria ligada às experiências do sonho e quando produzida em excesso correlacionar-se-ia à esquizofrenia, especificamente com ênfase no que se entende por alucinações. Outra hipótese contrária diz que a DMT protegeria o organismo de sintomas esquizofrênicos ao atuar em pequenas doses como ansiolítico ("camlante") (JACOB; PRESTI, 2005). Em outro extremo da discussão, (STRASSMAN, 2001) acredita na relação da DMT com as experiências de "pico", tais como nascimento, morte, quase-morte, etc.

Já no campo da antropologia o mote é outro, dotando o debate acadêmico de um interesse diferenciado. Luis Eduardo Luna (1986) reporta-se ao fato de que setenta e duas tribos amazônicas utilizaram a mesma infusão em rituais distintos, com pelo menos quarenta e cinco diferentes nomes - obedecendo cada qual à sua tradição lingüística - e dentro de ritos e crenças coletivas variadas. Estimula-se em seu trabalho o debate no âmbito das ciências sociais, interessada neste caso em investigar e comparar as peculiaridades de cada contexto social, ainda que se faça uso de uma mesma substância.[45] *Ayahuasca* é apenas uma das muitas nomenclaturas difundidas pelos povos amazônicos, mas ganhou legitimidade também no meio acadêmico e até mesmo na mídia e no senso comum. De acordo com o vocabulário da língua *quéchua*, dos povos do Peru, *Aya* significaria "alma, pessoa morta, espírito" e *Waska* "cipó, liana", sendo plausível sua tradução para "cipó dos mortos" (Luna, 1986), em clara alusão à idéia sustentada pelos índios usuários do chá como sendo ele mesmo um elo de comunicação entre os vivos e seus antepassados.

45 É curioso ressaltar que alguns cientistas no campo da neurofarmacologia sustentam que a bebida tem efeitos catárticos, deixando os usuários prostrados, em estado de intensa imobilidade. Contudo, ao consultarmos diversas etnografias vemos que no Santo Daime muitas vezes a bebida é utilizada em meio às danças (bailado) e o uso indígena esteve muitas vezes associado às danças incessantes e até maceramentos. (Dobkin de Rios, 1972).

DOBKIN DE RIOS (1972), LANGDON (1979); LUNA (1986) são alguns dos antropólogos que estudaram o consumo da *Ayahuasca* entre povos indígenas, relacionando seus efeitos às mitologias, rituais e cosmologia daqueles que tradicionalmente a consomem. Um menor número de pesquisadores versa sobre crenças e práticas atreladas ao uso do "cipó" por seringueiros - como é o caso de Araújo (1998).

Ao contrário dos países vizinhos, que fazem fronteiras com o Brasil, gozando de parte da floresta amazônica em seus territórios (como Peru, Bolívia, Colômbia, Venezuela, República da Guiana, Guiana Francesa e Suriname), além do Equador, somente aqui podemos encontrar o fenômeno da utilização da *Ayahuasca* afastado de contextos estritamente indígenas, mediante a consolidação das chamadas "religiões *ayahuasqueiras*"[46] conhecidas como "Santo Daime", "Barquinha" e a "União do Vegetal (UDV)" - todas com forte influência de um catolicismo popular brasileiro, das tradições indígenas (e de seringueiros) e dos cultos afro-brasileiros (LABATE; PACHECO, 2009). Em termos históricos a chamada "doutrina do Santo Daime", fundada oficialmente na década de 1930 no estado do Acre, é a mais antiga das três e vem sendo também a mais exaustivamente estudada, seguida pela "Barquinha" de 1947 e a "União do Vegetal" de 1961**,** cada qual com suas respectivas dissidências (COUTO, 1989).

Na época de minha dissertação de mestrado contabilizei o número de vinte e sete dissertações e teses sobre o Santo Daime (REHEN, 2007, p.43) e, segundo (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008) o número de pesquisadores interessados nessa religião é ainda crescente (COUTO, 1989; ABREU, 1990; MACRAE, 1992; GOULART, 1996; CEMIN, 2001; entre outros). Um mapeamento extensivo do campo excede a proposta do presente estudo. Opto, assim, por privilegiar o diálogo com as obras que, dentro deste campo, se tornaram "fundadoras", por serem constantemente citadas enquanto referências fundamentais, como são os casos de (COUTO, 1989; SOARES, 1990). Elejo ainda os estudos mais diretamente ligados ao meu universo de pesquisa: (GROISMAN, 2000) na única tese dedicada à expansão internacional do Santo Daime e (ABRAMOWITZ, 2003; REHEN, 2007; LABATE; PACHECO, 2009) sobre os hinos de louvor. Outros estudos serão citados de forma mais específica ao longo da análise de dados.

46 Beatriz Caiuby Labate é uma das autoras que fazem uso deste termo, como consta no tópico "*As religiões ayahuasqueiras brasileiras*", presente logo na introdução de seu livro "A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos" (2004) e que reconhece mesmo no título a legitimidade do termo *Ayahuasca* para tratar a bebida em contextos culturais não-indígenas.

2.2 **O ritual da religião amazônica**

A dissertação de mestrado de Fernando La Roque Couto (1989) se tornou uma referência fundamental nos estudos sobre o Santo Daime.Inspirado nas idéias de Victor Turner (TURNER, 1974) e Mary Douglas (DOUGLAS, 1966), Couto define os "trabalhos do Santo Daime" como "ritos da ordem". A tensão entre estrutura (*societas)* e antiestrutura (*communitas)* de Turner propõe o entendimento da vida social como um processo dialético, capaz de deslocar a sociedade em fases onde prevalece a estrutura e em outras nas quais se movimenta para o lado da antiestrutura. Segundo Couto, os cultos do Santo Daime tenderiam a "fortalecer a estrutura", a "ordem", em contraposição aos "ritos de inversão" tais como o carnaval e os rituais de rebelião do Sudoeste da África. O autor coloca em um de seus artigos:

> O uso ritualizado da bebida desloca o sistema para a sua estrutura (societas), e não para sua antiestrutura (communitas), reforçando a ordem cosmológica, que é intensamente vivida, saindo de seu estado de latência inconsciente para se manifestar durante o ritual. (COUTO, 2002, p.362).

Durante o ritual, a ordem interna seria reafirmada pelo empenho de cada fiel, que reflete sobre si mesmo motivado por uma idéia de autoconhecimento, disposto a resolver conflitos de relacionamentos com outros membros da igreja, mediante uma espécie de ordenamento simbólico com gestos específicos de "limpeza", quando o vômito e a diarréia - efeitos purgativos da infusão - são ressignificados por meio de uma eficácia particular. Assim, esses gestos tornam-se capazes de desobstruir os canais espirituais dos indivíduos e da comunidade como um todo, manifestando materialmente a busca de uma harmonia divina. Neste ponto Couto entende o movimento simbólico da busca pela ordem cosmológica recorrendo a Mary Douglas (DOUGLAS, 1996, p.12): "A sujeira ofende a ordem. Eliminá-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente".

Ainda sobre a noção de "ordem" o autor observa o uso de termos militares destinados às vestimentas (fardas), aos iniciados (fardados, soldados), à comunidade (batalhão), ao responsável pelos trabalhos (comandante) e ao Mestre (e General) Juramidam, além de expressões como "fora de forma", pronunciadas pelo comandante na etapa do intervalo dos cultos. Os lugares pré-determinados para homens e mulheres no salão das igrejas, também

seriam, de acordo com Couto, um princípio ordenador manifestado na separação espacial de gênero como um dos pré-requisitos da ascese simbólica.

A estrutura triádica dos rituais - pré-liminaridade (separação), liminaridade (margem) e pós-liminaridade (agregação) - presente na teoria de Arnold Van Gennep (GENNEP, 1978) são também trabalhadas na dissertação de Couto, ainda que este autor não entenda os rituais do Santo Daime como "ritos de passagem" propriamente ditos, nos termos de Van Gennep. De forma sucinta podemos dizer que a etapa na qual o daimista se prepara para o ritual, com interdito sexual e dieta, corresponderia à pré-liminaridade, já os "trabalhos" espirituais, variando de quatro a doze horas, diriam respeito à "liminaridade", o ponto alto da experiência de "margem" da vida ordinária. O término dos rituais e o retorno às atividades seculares seria a fase da "pós-liminaridade".

Refletindo sobre o "mito de origem" da doutrina, com a dieta de aipim e a interdição sexual de Raimundo Irineu Serra, que consumiu a bebida durante oito dias na mata amazônica para então "receber" seus ensinamentos - quando o seringueiro maranhense tornou-se "Mestre" e fundador de uma nova religião, retornando da fase de "margem" (liminaridade) com o novo *status* de "iniciado" e "professor" - e sobre a "operação" espiritual vivida por Sebastião Mota de Melo na cura de sua doença com o Daime, Fernando La Roque Couto encontra ali o que seriam "ritos de passagem" nos parâmetros de Van Gennep. Partindo daí o autor conclui que muito embora existam lideranças locais e da doutrina como um todo, cada adepto estaria na posição de aprendiz na arte do êxtase, o que não seria um privilégio dos comandantes das igrejas. Por esse motivo Couto afirma que no Santo Daime não só o líder, mas cada participante do ritual seria um xamã, dentro de um sistema religioso que se manifesta naquilo que chamou de "xamanismo coletivo".

Luiz Eduardo Soares (SOARES, 1990) em artigo sobre a doutrina do Santo Daime, publicado nos *Cadernos do ISER*, apresenta o resultado parcial de uma pesquisa mais ampla, do projeto que investigava a "nova consciência religiosa". De forma sucinta, em apenas dez páginas, "O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa" traz questões de extrema fecundidade, sendo a meu ver, embora sintético, um importante marco histórico neste campo de estudos. O texto é fonte de inspiração para grande parte de pesquisadores que o sucederam e tentaram esmiuçar certas questões ali levantadas como hipóteses.

São muitos os pontos importantes que Luiz Eduardo Soares vai deixando transparecer nos interstícios de sua escrita. O "fenômeno" de uma religiosidade "alternativa", encontraria nas grandes cidades - e particularmente no Rio de janeiro (universo da pesquisa) - o eco de uma inquietação existencial profundamente arraigada, destacando-se a geração que teria vivido a juventude nos anos 1960. Na busca por uma definição do perfil dos novos crentes o autor encontra indivíduos de camadas médias urbanas, "não raro com passagens pelo divã psicanalítico e pela militância partidária" (SOARES,1990, p. 265). Seriam, portanto, segundo Soares, sujeitos típicos do modelo "individualista-laicizante", esperançosos, no encontro com alternativas religiosas e/ou terapêuticas, por estilos de vida e práticas que os levassem à experiência da unidade cósmica – o que o autor chama de "holismo místico-ecológico" (SOARES, 1990, p. 265).

A revolução sexual e a revolução social ganhariam novas leituras, ainda com fôlego "alternativo". Igualdade social cede lugar à fraternidade comunitária, liberdade (especialmente a sexual) se convertendo em libertação espiritual transcendente, saúde e funcionamento do corpo imbricando-se às relações sociais e de equilíbrio com o "cosmos": o "todo" (SOARES, 1990, p. 266). Toda essa mudança de padrões e ideais teria como reflexo o redimensionamento de idéias sobre família, profissão, política, educação, identidade e corpo - pilares simultaneamente imbricados na vida social como um todo e na natureza das experiências existenciais. O autor ainda propõe que a expansão da doutrina pelo Brasil e pelo mundo reforçaria um tipo específico de "reinvenção" da identidade brasileira.

Para Soares, nos ritos do Santo Daime, o sensível e o inteligível se encontram, mediante as "mirações", imagens e sensações intensamente experimentadas pelos adeptos no estado do êxtase, traduzidas na lógica das categorias "nativas" e dotadas de "superiores efeitos didáticos" (SOARES, 1990, p.268). As diferenças entre os indivíduos, atomizados, assim como a fragmentação de suas experiências íntimas, seriam reconstruídas na linguagem cultural interna do Santo Daime, mediante a crença na vivência do "amor divino" e da "sagrada unidade holística". A prática cerimonial e o canto em uníssono fariam a passagem entre as "viagens" individuais e a comunhão com o grupo. No parágrafo final, Soares se mostra a favor da não repressão ao Santo Daime e estimula o surgimento de novas pesquisas.

2.3 **Um estudo sobre a expansão da doutrina**

Diante das múltiplas possibilidades de entrada que o universo religioso do Santo Daime permite a um pesquisador interessado em analisá-lo, o tema da expansão internacional desta doutrina ainda é praticamente inexplorado em trabalhos acadêmicos e outros. Alberto Groisman (GROISMAN, 2000) se tornou uma rara exceção ao estudar o Santo Daime na Holanda, em tese de doutorado defendida na Universidade de Londres. [47]

Após dissertar sobre os contextos de emergência e desenvolvimento das três igrejas holandesas em atividade no final dos anos 1990 ("Céu dos Ventos", "Céu de Santa Maria" e "Luz da Floresta") o autor realizou sua etnografia descrevendo um ritual de cada uma delas e se propôs a refletir sobre algumas características mais amplas da sociedade holandesa.

Em termos de um *ethos* que inspirou os holandeses a investirem na iniciativa de transpor o Santo Daime para o país, Groisman cita Watling (1999), autor dedicado ao estudo das práticas religiosas em uma cidade interiorana da Holanda, que observou a constante experimentação e busca de inovação dos mecanismos de articulação social. Groisman defende que a particularidade do Santo Daime no país está provavelmente relacionada ao que define como "pragmatismo holandês", por sua vez, influenciado pelo calvinismo que estende a religião às "coisas deste mundo". Segundo o autor, essa maneira de aplicar práticas e conceitos religiosos nos diversos domínios da vida social, incluindo os "secularizados", encontraria ressonância na cosmologia daimista que também considera o mundo da vida cotidiana (e não somente o ritual) como constantemente influenciado por forças espirituais.

> O que eu observei foi uma atitude religiosa acompanhada por um senso de praticidade e busca de prosperidade, uma característica esperada nas sociedades influenciadas pelo protestantismo, se comparadas àquelas influenciadas pelo catolicismo (como a brasileira) em que 'este mundo' é muitas vezes considerado pelos praticantes religiosos, como uma expressão de orientação materialista. (GROISMAN, 2000, p.98; tradução minha).

Groisman observou que os rituais das igrejas lideradas por holandeses (no "Céu dos Ventos" e no "Céu de Santa Maria") traziam características distintas do ritual dirigido na

47 Groisman já havia estudado a religião do Santo Daime em sua dissertação de mestrado, defendida em 1991 pela Universidade Federal de Santa Catarina. Uma versão resumida deste trabalho, que fala do Santo Daime no Céu do Mapiá, foi publicada em 1999 com o nome de "Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime".

Holanda por um brasileiro, no período de existência da "Luz da Floresta". Nas igrejas dos holandeses, o ritual seria visto internamente como uma tarefa extremamente séria e coletivamente estruturada, com o intuito de reproduzir o formato tradicional encontrado no Brasil. Esta acentuada "seriedade", a fim de perpetuar a forma do ritual brasileiro, seria próxima do "senso de dever" e da "busca pela eficiência" nas relações sociais e religiosas que (WATLING, 1999) apontou como sendo uma característica do protestantismo e, particularmente, do calvinismo na sociedade holandesa.

Nesse sentido, Groisman observou que os grupos de holandeses construíam "obstáculos" para a participação de pessoas consideradas "indesejadas" e o critério para a aceitação de um novo participante no ritual era medido justamente por seu "grau de seriedade". Segundo Groisman:

> Eles enfatizam a gravidade do cenário ritual, com o objetivo de comunicar, consolidar e buscar uma legitimação dos propósitos, impedindo participantes indesejáveis, como por exemplo, drogados ou excursionistas hedonistas. Segundo os daimistas holandeses, essas pessoas estão enganadas sobre o que é o ritual e sobre os termos em que o uso de substâncias psicoativas será feito. Desta forma, o consumo do sacramento deve ser permitido para aqueles que são respeitosos, sérios e 'espiritualmente' desenvolvidos, ou que necessitam de cura espiritual. (GROISMAN, 2000, p. 197; tradução minha).

A seriedade aliada a uma constante exigência por respeito seriam as principais características distintivas entre as igrejas holandesas e o ritual comandando por um brasileiro. Este, por sua vez, segundo Groisman, fez uso do bom humor e em determinados momentos recorreu à descontração, tirando sorrisos e risadas dos participantes durante a cerimônia descrita pelo autor, que não entende a postura daquele brasileiro como um descuido para com a sacralidade da experiência, mas como uma maneira de não separar "seriedade" e "humor" a fim de delimitar o sagrado.

Groisman entende a doutrina do Santo Daime como um ritual altamente estruturado e institucionalizado, marcada pelo controle social do uso de psicoativos em contexto religioso, porém combinada às versões locais de manutenção e reinvenção da própria doutrina, como no caso de uma das igrejas holandesas que, segundo o autor, colocou imagens de Osho ao lado de outros símbolos tradicionais do Santo Daime durante um ritual ou no exemplo do calendário de rituais do CEFLURIS, que na Holanda é ligeiramente adaptado à rotina de seus seguidores, podendo fazer com que a programação de um trabalho espiritual venha a ser dividida em duas partes e em dias diferentes. Ainda que Groisman cite Heelas (1999) para falar dessas "versões

(locais) individuais" como características da "pós-modernidade" – expressa, segundo o autor, entre outros fatores, por um individualismo, na busca hedonista do auto-desenvolvimento – ele define o Santo Daime como um fenômeno com outras características, não encontradas somente nessa definição de Heelas sobre o "individualismo" na "pós-modernidade", principalmente porque o contexto social e a organização hierárquica são fundamentais e a legitimação política e social está basicamente associada à procura da ortodoxia e da "autenticidade" nesta religião.

Este investimento na organização política da instituição religiosa admitiu formas mais conservadoras de manutenção da hierarquia interna e rejeitou o "estilo *workshop*" de consumo da *Ayahuasca*, culminando no primeiro encontro europeu do Santo Daime, em 1996, mediante o que Groisman chamou de "reforma institucional". Dentro dessa hierarquia, a reciprocidade e a troca de conhecimento se tornaram moedas importantes na interação social, substituindo as motivações comerciais encontradas nos *workshops*, difundidos na Europa em meados dos anos 1990 sob o rótulo de "Nova Era", onde os participantes eram tratados como consumidores de um serviço.

Ao definir o perfil dos daimistas holandeses, Groisman sustentou a hipótese de que a chegada desta religião na Europa não foi exclusivamente um fenômeno de "expansão religiosa" e sim de "expansão do uso de psicoativos". Muitos seguidores holandeses estavam inicialmente interessados em uma experimentação "estruturada" para o consumo de substâncias psicotrópicas e só depois decidiram ingressar na organização religiosa. O autor é um defensor da idéia de que toda pesquisa sobre a experiência psicoativa deve, antes de tudo, considerar que os efeitos psicofarmacológicos são influenciados e mesmo moldados por práticas sociais. Dessa forma Groisman considera o desenvolvimento de estudos antropológicos nessa área como sendo de suma importância na busca da relativização de uma imagem negativa das substâncias psicoativas, construída principalmente no Ocidente, e que muitas vezes desencoraja a pesquisa e a reflexão sobre o tema.

Ao explorar as influências dos "movimentos contra culturais" na história recente do Ocidente o autor também demonstrou a ligação direta ou indireta entre seus interlocutores e algumas idéias que surgiram nesses contextos sociais. Uma conexão atual entre os daimistas holandeses e as idéias "alternativas" das décadas de 1960 e 1970 residiria na motivação pela exploração pessoal do "mundo invisível" e uma militância para que essa exploração seja um direito reconhecido.

A própria "espiritualidade européia contemporânea" seria marcada, segundo o autor, por idéias "libertárias" na busca por uma redefinição do *self* e a exploração de "outros eus", o que teria criado um terreno fecundo para a consolidação do Santo Daime na Holanda. O autor também assinalou algumas tendências para o que chamou de "transposição" desta doutrina brasileira para o solo europeu, entre elas a propagação do uso da *Ayahuasca* para além das fronteiras do "Novo Mundo" e a disseminação de uma determinada visão de mundo espiritualista, baseada na exploração das "fronteiras do *self*". Desta forma, Groiman se inspira em Soares (1990) para falar que no Santo Daime o indivíduo só pode ser pensado a partir do coletivo, uma vez que não se espera por uma satisfação do "ego", mas por uma idéia de satisfação da coletividade e, ainda, do divino, que só pode se aproximar do mundo, se a tarefa coletiva for realizada com sucesso.

Dentro dessa busca pelo aperfeiçoamento coletivo, a *performance* musical-ritual foi pontualmente destacada ao longo da tese deste autor, que também considera a centralidade dos hinos, embora, por uma questão de recorte, não os analise mais a fundo. A certa altura do texto, o autor observa que:

> As pessoas têm que praticar regularmente as habilidades rituais como cantar e dançar, a fim de melhorar o desempenho. De acordo com os daimistas uma performance ritual bem sucedida possibilita o contato com os seres espirituais que podem proteger, ensinar e curar os participantes. (GROISMAN, 2000, p.198; tradução minha)

Ao descrever o ritual do "Céu dos Ventos", em Den Haag, Groisman afirmou que se tratava de uma ocasião muito especial para os membros daquela igreja, pois seria a primeira vez que os membros do grupo iriam entoar o hinário "O Cruzeiro" do Mestre Irineu na íntegra e, como de praxe, na língua portuguesa. Embora não apareça uma discussão sobre a questão dos hinos ou sobre o entendimento (ou não entendimento) da língua cantada e sua relação com a experiência subjetiva vivida no ritual ou na construção das relações sociais, o autor menciona uma marcante manifestação de alegria que caracterizou o término daquele evento. Segundo ele, esta alegria seria um contraponto da extrema seriedade perceptível no decorrer da cerimônia. Para Groisman, a diversão substituiu a seriedade principalmente porque os holandeses estavam

comemorando a realização da árdua tarefa de cantar, em português e pela primeira vez, o hinário inteiro do fundador da religião. [48]

2.4 **Descobrindo os hinos como objeto de pesquisa**

Ainda que a "descoberta" do Santo Daime, enquanto objeto antropológico, tenha se dado no início da década de 1980, quando desde os primeiros estudos a doutrina vem sendo definida como uma "religião musical", apenas duas décadas mais tarde, os hinos incessantemente entoados nas cerimônias passaram a receber maior atenção por parte dos pesquisadores.

Os primeiros autores já consideravam a importância da quantidade de músicas que organizam o ritual, a forma como todos os freqüentadores participam (seja cantando, dançando e/ou tocando instrumentos musicais) e o conteúdo das letras (discurso oficial da doutrina) que ditam normas e estimulam a crença na cosmologia daimista, mas evitavam o aprofundamento nessas discussões, por uma questão de recorte e também possivelmente pela falta de uma formação musical. O tema dos hinos do Santo Daime, proporcionalmente oposto ao número de textos que o destacam abertamente, ocupa um lugar a que poucos elementos constitutivos da doutrina poderiam se equiparar. Prova disto é a sua utilização por parte de todos os pesquisadores, que sem exceção, fazem uso de trechos de hinos e pequenas descrições dos mesmos, na justificação de argumentos teóricos variados[49]. Assim coloca a antropóloga Arneide (CEMIN, 2001, p.116):

> O culto do Santo Daime é caracterizado como um culto essencialmente musical, por todos os que o estudaram. Sendo definido pelos próprios daimistas, de todos os matizes, como uma linha de trabalho espiritual cujos ensinamentos são recebidos do 'astral' através dos hinos. Os hinos contêm os fundamentos da doutrina.

48 Além de Groisman (2000), o livro de Jazmin Wuyts (2009) foi publicado com o nome "Santo Daime, betekenis em aantrekkingskracht van een ayahuasca-religie" (*Santo Daime, significado e apelo de uma religião-ayahuasca*)**.** O livro é uma versão resumida da tese defendida na Universidade de Leiden na Holanda com o trabalho de campo feito em Florianópolis. A autora, que fez uso de leituras e entrevistas e não participou dos rituais, defende a preservação da floresta amazônica e a legalização do uso ritual do Santo Daime, comparando usos profanos e religiosos de substâncias psicoativas.

49 Encontramos as poesias dos hinos sendo utilizadas como dados etnográficos em todas as pesquisas sobre o tema do Santo Daime, assim como partituras eventualmente colocadas no início ou final de algumas delas (MacRae, 1992). Sem que os hinos sejam analisados em termos musicológicos, as notações musicais ilustram os trabalhos e testemunham mais uma vez a favor da centralidade dos cânticos neste universo religioso.

Além de artigos seminais, escritos de forma bem sucinta por Julieta de Andrade (ANDRADE, 1979) e Gustavo Pacheco (PACHECO, 1999), foi Rodrigo Sebastian Abramowitz (ABRAMOWITZ, 2003), na área da etnomusicologia, quem desenvolveu a primeira dissertação de mestrado sobre o tema dos hinos do Santo Daime. O autor pesquisou o ritual de "concentração" nas igrejas "Céu do Mar" no Rio de Janeiro e "Flor da Montanha" em Lumiar (Nova Friburgo), no estado do Rio, analisando os dois grupos de hinos, sempre cantados nesta ocasião, com a ausência da dança: "Oração do Padrinho Sebastião" e "Cruzeirinho do Mestre Irineu", cada qual com aproximadamente doze hinos.

Abramowitz compara o conteúdo das letras com passagens específicas das vidas de cada um dos "donos dos hinos", líderes venerados pela coletividade e lança a hipótese da "biografia musical". As músicas, ao mesmo tempo em que são entendidas como mensagens do além, trazem diversos elementos para uma compreensão da trajetória espiritual de quem as "recebe".

Abramowitz analisa também a questão das tonalidades, que juntamente com as letras estimulariam as "viagens astrais" dos usuários desta bebida, proporcionando contrição ou alegria, de acordo, principalmente, com as variações de tom, maior e menor. Para cada cântico o autor apresenta uma partitura, a letra dos mesmos e os comentários do informante Marcelo Bernardes - respeitado músico profissional da MPB, casado com a principal líder da igreja "Flor da Montanha". A peculiaridade da abordagem adotada é tomar o discurso de um líder, colocando-o, enquanto músico, na posição de "analista" dos hinos. Em relação a isto, Abramowitz coloca:

> A vantagem desse procedimento – pedir a um "nativo" que interprete, que comente sua música – está na possibilidade de articular abordagens "êmicas" e "éticas", intentando construir ao mesmo tempo uma visão mais aprofundada do objeto e traduzir seus significados para os indivíduos não pertencentes ao grupo estudado. (ABRAMOWITZ, 20, p.375).

Sobre o ritual analisado, sustenta-se a hipótese de que algumas características da "Oração" - que corresponde ao início das "concentrações" - e do "Cruzeirinho" - no final do mesmo "trabalho" - estariam relacionadas com as "funções" desempenhadas por esses dois conjuntos de hinos. Os hinos da "Oração", com maior uniformidade nas tonalidades (sempre maior) e com inícios anacrústicos das melodias, teriam o papel de preparar o momento do silêncio que se dá durante cerca de uma ou duas horas, sendo o ponto forte das "concentrações".

Já o "Cruzeirinho" com alternância nos modos maior e menor, inícios anacrústico, tético e acéfalo[50] e cantado de pé - em contraste com o desenrolar do mesmo ritual, sempre sentado - sugeriria uma preparação para o retorno das atividades cotidianas.

Ao dissertar sobre os hinos, Abramowitz retoma a discussão de (COUTO, 1989) e utiliza as categorias de Arnold Van Gennep (GENNEP, 1978) - preliminaridade (ou separação), liminaridade (margem) e pós-liminaridade (reintegração à vida cotidiana) - para falar da capacidade dos rituais religiosos de afastarem os indivíduos da realidade cotidiana na qual estão inseridos. O autor acredita no papel primordial dos hinos na etapa da liminaridade. Eles trariam a repetição de cada estrofe cantada, operando em uma nova concepção de tempo e conseqüentemente da realidade, o que daria segundo o autor - em concordância com um de seus informantes - o "vislumbre da eternidade" (2003, p. 60).

Meu próprio trabalho, em dissertação de mestrado (REHEN,2007), veio dar continuidade a este debate. Investigando a música e sua centralidade nos rituais do Santo Daime ligados à "linha do Padrinho Sebastião", presenciados nas igrejas cariocas "Jardim Praia da Beira-Mar" e "Céu do Mar" e contando com entrevistas de líderes e adeptos amazonenses e cariocas (incluindo o atual presidente do CEFLURIS, Padrinho Alfredo) o trabalho esteve voltado para uma análise do "recebimento" dos hinos e sua oferta, quando a música é descrita como um presente doado por "seres divinos" e novamente oferecido entre os adeptos.

No capítulo dedicado ao ritual de "hinário", caracterizado pelo "bailado", assinalei a presença da música como "unidade de tempo", definindo todas as etapas da cerimônia e orientando as diferentes tarefas: seja pela numeração dos hinos que estabelecem os momentos de ingestão da bebida, de revezamento entre os músicos e o revezamento dos "fiscais", de intervalo e o término do ritual, seja pelas letras ou ritmos que indicam a *performance* corporal adequada. Nesta etapa do trabalho também dissertei sobre a estrutura musical dos hinos, seus aspectos rítmicos, as harmonias e melodias mais recorrentes, além de falar da dança e das temáticas mais constantes nas poesias.

Como já mencionado, os ritmos básicos dos hinos do Santo Daime são a *marcha*, a *valsa* e a *mazurca*. O primeiro deles é tocado em compasso quaternário, o ritmo da valsa se insere no

50 Tomo as definições de Bohumil Med (1996:147) para classificar as três possibilidades rítmicas que caracterizam o início de uma dada composição musical e que são utilizadas por Abramowitz: "Tético: quando o início do compasso coincide com o primeiro tempo (tempo forte); Anacrústico: casos em que as notas iniciais precedem o início do compasso; e Acéfalo: em músicas que começam com uma pausa de duração menor que a metade do compasso (em ritmos binários e quaternários) ou menor que 1/3 do compasso (em ritmos ternários)".

compasso ternário e a mazurca em binário composto. Após o "rito de iniciação" (fardamento) o daimista deve se apresentar no salão portando a farda, que também conta com o maracá, tocando-o (caso não venha a fazer uso de outro instrumento musical) para acompanhar os hinos.

O maracá é entendido como uma extensão da farda e também é comumente descrito como um "instrumento de poder" trabalhando no ritual enquanto uma espécie de "espada" ou "escudo" na "batalha espiritual". Em todos os tempos do compasso correspondente ao ritmo que estiver sendo tocado, o maracá é batido com acentuações que variam com o instrumento golpeado para baixo ou para cima. As batidas são feitas por uma das mãos com o instrumento encostando-se à outra mão, caso esta fique livre quando um fardado canta sem segurar um caderninho de hinos.

Já a dança coletiva é chamada de "bailado" e apresenta movimentos coletivos e repetitivos para a esquerda e a direita, reproduzidos até o final de cada hino e reiniciados quando a letra do próximo cântico é entoada. Cada fardado ou visitante ocupa um lugar na fila, de acordo com a seção previamente estabelecida, em função do gênero, fase da vida (rapazes, meninas, homens e mulheres) e de acordo com o grau de pertencimento ao grupo. O espaço para o bailado de cada indivíduo é de aproximadamente 70 por 30 centímetros e a delimitação espacial é geralmente pintada ou riscada a giz no chão do salão, normalmente de madeira ou cimento. Existe uma relação estreita entre os passos do bailado e o ritmo do maracá, que coincidem.

O canto e o bailado aparecem após uma introdução melódica realizada apenas pelos instrumentos, que também fazem o desfecho dos hinos, após o cântico das poesias.[51] Os músicos ficam sentados à mesa ou bailando nas primeiras fileiras, com a permissão para tocarem uma série de instrumentos musicais no acompanhamento dos hinos. Entre os instrumentos mais comuns está o violão que também pode ser considerado o principal e mais tradicional, sempre tocado com palhetas. Acordeom, flautas, banjo, bandolim e tambor também são muito comuns ao lado de instrumentos elétricos como guitarra e baixo, que assim como o violão elétrico, ficam ligados em pequenos amplificadores localizados abaixo da mesa central.

51 Existem alguns poucos hinos com ritmos mistos, alternando marcha e valsa basicamente de duas em duas estrofes. Nestes casos o bailado também é intercalado, variando de um ritmo para outro. Alguns outros cânticos não devem ser bailados, assim como também não devem ser tocados por nenhum instrumento, estes são cantados, com os participantes de pé e parados, perfilados com as colunas eretas.

As melodias são geralmente tocadas nas escalas principais do modo maior ou menor, especialmente a escala "natural" (também chamada de "primitiva"), com muito poucos exemplos em escala cromática. O dó, o ré maior e o lá menor são possivelmente os tons mais praticados embora existam outras possibilidades nesse sentido.[52]A harmonia é baseada em acordes simples, chamados de "puros" na escrita musical do Ocidente e compostos basicamente por três notas (tríades). As harmonias e escalas também lembram algumas músicas tradicionais brasileiras como ciranda e forró e também não costumam apresentar acordes com adições do tipo "dó com nona, sétima, etc." - presentes na MPB por exemplo - o que fugiria à estrutura dos acordes tríades. [53]

Em seguida, após apresentar os principais elementos musicais de um hino, discuti a "teoria daimista" que descreve o surgimento de um cântico como sendo um "recebimento" e não uma "composição musical". Apresentei diversos relatos sobre diferentes modalidades de "recebimento" (em sonhos, nos rituais, em casa ou mesmo na rua) para demonstrar que esta noção pressupõe uma idéia de desenvolvimento subjetivo, mas que também se reflete na hierarquia interna do grupo, através da distribuição espacial dos adeptos nas fileiras do bailado. Líderes e seguidores tidos como mais "desenvolvidos", musicalmente e emocionalmente (por expressarem os sentimentos considerados adequados), ficam posicionados nos poucos lugares disponíveis numa maior proximidade física com o altar-mesa (onde permanecem os músicos instrumentistas ao longo do ritual).

O último capítulo da dissertação esteve voltado para uma discussão sobre as situações que envolvem a oferta de hinos, inaugurada por Sebastião Mota de Melo em 1978, quando o daimista presenteia outro membro do grupo por intermédio das canções religiosas que "recebe do astral". Esta etapa foi precedida por uma revisão da literatura antropológica sobre a dádiva, destacando-se a discussão da troca como uma "gramática" (MALINOWSKI, 1976; MAUSS, 1974; MILLER, 1993; LÉVI-STRAUSS, 1982 E COELHO, 2006). Entre os pontos discutidos, apresentei as principais circunstâncias e agentes da oferta de hinos, demonstrando em variados exemplos que elas ocorrem sem datas prescritas e são efetuadas entre os adeptos, entre os líderes e entre líderes e adeptos. Também levei em consideração o potencial ofensivo de um hino

52 No caso do modo maior, as escalas subtônica e principalmente a de quarta aumentada podem também ser ouvidas e no modo menor a harmônica e a melódica são utilizadas, embora esta última apareça menos.

53 Ainda assim, os hinos não se limitam a esses aspectos e em alguns raros casos existem modulações, quando um mesmo cântico muda de tom ao longo de sua execução, de um trecho para outro.

ofertado e as situações de doença e cura que podem suscitar o ato de presentear com as músicas daimistas. Cada uma dessas circunstâncias dramatizaria relações específicas, dentro da hierarquia das igrejas do Santo Daime.

Outra questão por mim discutida ao longo de todo o texto foi um sistema de classificações do grupo, que descreve os diferentes "seres do astral" de acordo com os sentimentos que despertam nos adeptos e também de acordo com os sons que estes "seres" produziriam. Sendo assim, o mundo sobrenatural seria também percebido auditivamente, nos hinos e por outros sons. Entre uma infinidade deles: ruídos ou gargalhadas ouvidas durante a experiência com a bebida tendem a ser classificados como obras de "seres sem luz" ("malfazejos" ou "zombeteiros"), enquanto sons de harpas e trombetas estariam associados aos "seres angelicais". Dessa maneira, em meu trabalho, ao invés de insistir em conceitos como "cosmovisão", adotei a proposta de falar do universo cosmológico-social do Santo Daime enquanto "cosmo-*audição* de mundo".

Desde então novas iniciativas intelectuais vêm sendo desenvolvidas nessa direção. "Música Brasileira de Ayahuasca", de Labate e Pacheco (2009) [54], é o primeiro livro publicado sobre o assunto e investiga possíveis semelhanças e diferenças entre a experiência musical-ritual de duas "religiões *ayahuasqueiras*": a doutrina do Santo Daime com seus *hinos* e a União do Vegetal (UDV) com suas *chamadas*. Os trabalhos de (ANDRADE, 1979; PACHECO, 1999; ABRAMOWITZ, 2003; REHEN, 2007), aqui citados, são também apresentados logo na introdução do livro como os "primeiros estudos acadêmicos voltados especificamente para a dimensão musical" (LABATE; PACHECO, 2009, p.18) e diversos pontos desenvolvidos por esses autores, especialmente entre os dois últimos, são pouco a pouco retomados ao longo do livro.

Os autores abordam separadamente o contexto de surgimento de cada uma das religiões, o Santo Daime desenvolvido no Acre pelo maranhense Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu) por volta de 1930 e a União do Vegetal fundada pelo baiano e também seringueiro José Gabriel da Costa (Mestre Gabriel) em 1961, no estado de Rondônia e então traçam um paralelo entre

54 Beatriz Labate e Gustavo Pacheco (2004) também escreveram o artigo "Matrizes maranhenses do Santo Daime" apontando aspectos fundamentais da relação entre a doutrina do Santo Daime e fenômenos culturais maranhenses. Labate (2004) também publicou sua dissertação de mestrado onde analisou um grupo de São Paulo que estabelece novos códigos rituais, quando cunhou o termo "neoayahuasqueiro". A autora também produziu duas coletâneas, uma delas sobre o uso ritual da *Ayahuasca* e a outra sobre as plantas de poder, co-organizadas respectivamente por Labate e Araújo (2002) e Labate e Goulart (2005).

elas, partindo do pressuposto de que ambas foram profundamente influenciadas por pelo menos três matrizes em comum: as tradições amazônicas, as diferentes vertentes do catolicismo popular e as religiosidades afro-brasileiras. Cada uma delas teria contribuído com seus elementos musicais e poéticos na construção dos gêneros musicais daimistas e da UDV.

Para Labate e Pacheco, os hinos e as chamadas "podem ser considerados os portadores por excelência do corpus religioso das religiões *ayahuasqueiras* que estamos estudando" (LABATE; PACHECO, 2009, p.97). Essas músicas são entendidas por seguidores das duas religiões como mensagens enviadas do plano espiritual e nos dois casos devem ser propagadas mediante um ideal de manutenção da forma original apresentada nas letras e nas melodias.

Tanto os hinos do Santo Daime quanto as chamadas da União do Vegetal seriam herdeiras de uma tradição mais ampla de consumo da *Ayahuasca*, nascida dos povos indígenas, mas também reinventada por parte dos seringueiros que ainda hoje consomem a bebida em reuniões informais, onde a música seria um meio de comunicação com seres invisíveis, trabalhando na produção de visões e também na cura. Para os autores, a execução individual das chamadas da UDV, marcadas pelo não acompanhamento de instrumentos musicais e sem um repertório previamente definido, aproxima especialmente essa prática musical de outras tradições musicais *ayahuasqueiras*, como é o caso dos *ícaros* cantados entre os "vegetalistas" peruanos e estudados por (LUNA, 1986).

Segundo Labate e Pacheco, algumas expressões presentes nos hinos do Santo Daime e nas chamadas da UDV podem ser também encontradas nos "benditos" (termo genericamente utilizado para designar as canções executadas em procissões católicas de várias regiões do país). Outros elementos formais dos "benditos" também apareceriam nos hinos e nas chamadas, como: a repetição de versos e estrofes, repetição das últimas palavras de uma estrofe como primeiras palavras da próxima estrofe, poesia narrativa e a presença de uma métrica recorrente, especialmente a "quadra" ou "quadrinha" (conjunto de quatro versos de sete sílabas poéticas, rimando o segundo com o quarto verso). Já alguns "pontos de umbanda" (cânticos da umbanda) teriam influenciado mais diretamente as chamadas da UDV enquanto as tradições afro-brasileiras do Maranhão (Tambor de Crioula, o bumba-meu-boi, entre outras) influenciaram os hinos do Santo Daime.

Entre as principais diferenças destacadas pelos autores está a "primazia da palavra", presente na UDV, onde as chamadas musicais (sempre individuais e entoadas apenas por alguém

de considerável destaque na hierarquia interna) ocupam apenas uma parcela limitada de tempo dentro do ritual. Este também conta com a exposição oral do mestre local, apresentando valores e normas de conduta da UDV por meio de palestras e leituras, havendo espaço para perguntas e respostas entre os freqüentadores e o líder. Além disso, algumas músicas, de variados gêneros musicais, são ouvidas por intermédio de aparelhos de som, dentro das sessões da UDV, levando-se em conta principalmente as poesias dessas canções que para serem selecionadas devem apresentar um vocabulário reconhecido pelo grupo como sendo "positivo" e apropriado ao culto. Já no Santo Daime, além do silêncio e de algumas orações de abertura e encerramento, o canto coletivo em uníssono, praticado inclusive por visitantes, acompanhado com a dança (em rituais específicos) e por diversos instrumentos musicais seria sua principal característica, compondo a maior parte dos trabalhos espirituais onde as instruções e as narrativas são transmitidas basicamente por intermédio dos hinos de louvor, "recebidos" por líderes e por seguidores da religião.

Os autores afirmam que tanto na UDV quanto no Santo Daime as letras das músicas são consideradas importantes, mas alertam que esse fato não deve invalidar a riqueza da experiência individual proporcionada na vivência musical dessas religiões, onde muitas vezes o aspecto sonoro pode vir a transcender o conteúdo e a dimensão verbal.

2.5 **Etnomusicologia**

Segundo Anthony Seeger (2008), em artigo sobre a história da Etnomusicologia, a música não é um monopólio dos etnomusicólogos, sendo objeto de estudo também compartilhado por muitos outros estudiosos, como os historiadores, os antropólogos e também por jornalistas. Para o autor, "cada um usa a música para empreender uma conversa diferente" (SEEGER, 2008, p.21). Por sua vez, (TRAVASSOS, 2005), afirma que muitos pesquisadores negligenciam os aspectos musicais das sociedades que estudam – supondo ser inviável uma análise musical sem o acúmulo de conhecimento teórico (leitura de partituras e etc.) – e ao optarem por analisar somente as letras, acabam por negar a música em sua totalidade. Contudo, os trabalhos de Hermano Vianna (VIANNA, 1995, 1997) são exemplos "de fora" da

Etnomusicologia que conseguem dar conta de uma abordagem antropológica para a compreensão da sociedade brasileira, ou de parte dela, tratando de música e de interação social.

Mas foi possivelmente Lévi-Strauss um dos primeiros antropólogos, que sem formação musical, elegeu a música como tema de alguns trabalhos[55] – "Mito e Significado" (1978), "O Cru e o Cozido" (1991); "Olhar Escutar Ler" (1997). O autor, inspirado pela lingüística de Saussure, discute a relação entre música e mito. Lévi-Strauss menciona que na fala existiriam fonemas (representados por letras) que agrupados dão origem às palavras e estas às frases. No caso das músicas, as notas poderiam ser comparadas, de um ponto de vista lógico, aos fonemas, sendo este um fator de similaridade entre ambas, mas as notas combinadas dariam origem às chamadas "frases melódicas", sem a constatação de um equivalente musical para as palavras.

Tomando a linguagem como paradigma, Lévi-Strauss sugere que na mitologia os elementos básicos seriam as palavras (sem fonemas), em uma ausência equivalente àquela sentida em música (com relação às palavras). Dos três termos formadores da linguagem (fonemas, palavras e frases), a música e a mitologia apresentariam cada qual um domínio a menos: a primeira sem um equivalente lógico para as palavras e a mitologia sem os fonemas. Partindo desse pressuposto Lévi-Strauss afirma ainda que mitologia e música são: "duas irmãs geradas pela linguagem que seguiram caminhos diferentes" (STRAUSS, 1978, p.76), justificando assim uma análise que toma a linguagem como ponto de partida. Da mesma maneira, dois elementos constitutivos e indissociáveis da linguagem, o som e o sentido, haviam se desenvolvido com ênfases variadas em cada caso: na música o elemento sonoro predominaria e no mito o sentido, o significado. [56]

Já a Etnomusicologia seria herdeira da "Musicologia Comparada" de Berlim, que esteve em vigência com Erich M. Von Hornbstel e Carl Stumpf entre os anos 1885 e meados do século XX. Seeger (SEEGER, 2008) chama essas pesquisas musicológicas (e não propriamente das

55 Em "Mito e Significado" (1978: 76) Lévi-Strauss afirma que: "Desde criança tenho sonhado em ser compositor ou, pelo menos, um chefe de orquestra. Quando ainda era criança tentei arduamente compor a música para uma ópera, para a qual escrevi o *libretto* e pintei os cenários, mas fui incapaz de compô-la porque me faltava algo no cérebro. Penso que só a música e a matemática é que realmente exigem qualidades inatas e que uma pessoa tem de possuir herança genética para trabalhar em qualquer um destes dois campos".

56 As análises de Lévi-Strauss no terreno da música ainda rendem discussões importantes nos campos na antropologia, mas o autor que comparou mitologias indígenas com a música tradicional européia (falando de partituras de sonata, sinfonia, rondó e tocata) acabou recebendo criticas - de boa parte dos etnomusicólogos - por não se preocupar com os termos próprios da musicalidade nativa, sem correlacionar as histórias mitológicas às experiências musicais das sociedades estudadas. Para Piedade (1997:11). : "É necessário lembrar que a música que serve de modelo para Lévi-Strauss é a música tradicional européia, o que exclui, portanto não apenas a música dodecafônica, serial, eletroacústica e todo tipo de música experimental de vanguarda, como também a música popular e, principalmente, a música tradicional dos povos que estuda".

Ciências Sociais), de "musicologia de gabinete" (semelhante à antropologia da época) quando investigadores estudavam em seus gabinetes as gravações em cilindros de cera, trazidas de lugares distantes. Na época, o enfoque recaía sobre o estudo das sociedades ditas primitivas, onde a música européia supostamente situar-se-ia no topo da escala de desenvolvimento musical-cultural. A esta fase do estudo "evolucionista" da música, Menezes Bastos (BASTOS, 1976) chamou de "Psico-Musicologia", devido à motivação daqueles pesquisadores – responsáveis pelo Arquivo de Fonogramas do Instituto de Psicologia da Universidade de Berlim (PIEDADE, 1997) - em encontrar as supostas leis universais inerentes a certas escalas musicais, intervalos melódicos e entre estes e as sensações, também essencializadas.[57]

Podemos dizer que o interesse antropológico pela música institucionalizou-se ao migrar para os Estados Unidos, após a segunda guerra mundial. Alan P. Merriam (MERRIAM, 1964), influenciado pela tradição culturalista de Boas e Kroeber, propôs uma solução para o "dilema congênito" da disciplina do estudo da música, que até então via com dificuldades a análise de sons e comportamentos mediante um mesmo instrumental - o conteúdo do objeto era encarado como sendo próprio da musicologia e os métodos de pesquisa da antropologia, sendo difícil equacioná-los harmoniosamente. A fundação da "Etno-musicologia", com a união parcial da "música *na* cultura" (e mais tarde "música *como* cultura"), de Merriam (MERRIAM, 1964, 1977), intentava resolver o impasse que separava epistemologicamente o estudo da música e da vida social – contudo, conforme utilizado neste período, o uso do hífen na terminologia da disciplina denunciava o distanciamento que ainda existia entre os planos da "etno" e da "musicologia".

Destaco uma passagem do livro *The Antrophology of Music* de Alan P. Merriam - falando de música como organização de sons, comunicação (entre indivíduos e coletividades) e enquanto comportamento aprendido:

> Música é o único fenômeno humano que só existe nos termos da interação social; é feito por pessoas para outras pessoas e é um comportamento aprendido. Não pode existir por ela mesma, precisa sempre da construção humana para produzi-la. Resumindo: a música não pode ser meramente definida como um fenômeno sonoro, pois envolve comportamentos de indivíduos e grupos de indivíduos, e sua organização particular demanda a avaliação social de pessoas que decidem sobre como ela deve ou não deve ser. (MERRIAM, 1964, p. 27; tradução minha).

57 Para importantes revisões bibliográficas onde a história da "Etnomusicologia" é reconstruída, ver Tiago de Oliveira Pinto (2001) e Acácio Tadeu de C. Piedade (1997).

Merriam (MERRIAM, 1964) também afirmava que “música é muita coisa além de som” e, de acordo com Nettl (2008) e Araújo, Paz e Cambria (2008), ele é o responsável pelo “modelo tripartite” ainda hoje adotado por etnomusicólogos, ao subdividir o objeto da etnografia musical em três seções inter-relacionadas: som (a dimensão sonora em si), comportamentos (contexto sociocultural) e conceitos (idéias sobre música). Seguindo a trilha de Merriam e fomentando o germe de sua iniciativa intelectual, John Blacking (1973) - que investigou os Venda e outros grupos africanos - tentou não apenas unir os dois pólos anteriormente apartados, mas romper com a dicotomia, fortalecendo assim o jovem terreno de estudos de uma “Antropologia da Música” ou “Etnomusicologia”. A proposta de Blacking consistia em descrever os modelos nativos de habilidade musical, composição, além do papel dos ouvintes no processo musical – o que chamou de *creative listening*. Criticando análises musicológicas embasadas unicamente no aspecto sônico (*the sonic order*), Blacking também enfatizou a importância do contexto cultural no qual a música se insere e acaba por construir, sugerindo então que os modelos de descrição e análise no campo da música procurassem abandonar critérios etnocêntricos para compatibilizarem-se com teorias musicais nativas.

A partir da segunda metade da década de setenta e principalmente nos anos oitenta, etnomusicólogos de sociedades indígenas, em especial nas Terras Baixas da América do Sul, acompanharam a perspectiva de John Blacking, entre eles Rafael José de Menezes Bastos (1976) e Anthony Seeger (SEEGER, 1980). Este último é neto de Charles Seeger, que em 1913 ajudou a fundar a “Sociedade Norte-Americana de Etnomusicologia” (SEEGER, 1923).

Seeger (SEEGER, 1980) em seu instigante estudo sobre a sociedade Suyá reúne em uma mesma análise as relações entre música e sociedade e entre os sons musicais em si. Seeger fala de “contexto (evento ou acontecimento) musical total”, que envolve as estruturas musicais - com sons e letras -, contextos de desempenhos musicais e os princípios gerais de organização social e sociabilidade, cosmologia e rituais, levando em conta até mesmo os elementos extramusicais. O autor também relativiza a própria concepção ocidental de “discurso”: os Suyá expressam idéias sobre si mesmos, por intermédio dos cânticos indígenas, relatando também o cotidiano na aldeia e desde a infância um homem Suyá deve cantar, mas não é esperado que ele fale em público. Seeger chega a sustentar a hipótese de que no universo cosmológico e social Suyá, a fala corresponderia a um fenômeno de natureza musical, sendo, assim como o canto, parte integrante da “arte verbal”.

2.6 **Antropologia das emoções**

A definição do campo de estudo das emoções, no âmbito das Ciências Sociais, tem um longo processo de constituição. Isto se deve à tendência a encará-las historicamente no Ocidente, pelo senso comum e por grande parte das ciências (biologia, psicologia e mesmo na sociologia ou antropologia), como um fenômeno ao mesmo tempo natural e individual, o que supostamente afastaria a possibilidade de investigação das emoções em estudos sobre a vida social.

Autores clássicos, fundadores da disciplina, se esforçaram por definir um programa das ciências sociais, a fim de indicar sua especificidade em oposição às outras ciências na época mais consolidadas. O recorte do objeto da sociologia teria muitas vezes deixado de lado a "natureza" e o "indivíduo", tão caros à biologia e à psicologia, privilegiando seus pares de oposição, "cultura" e "sociedade". Émile Durkheim (DURKHEIM, 1984) é um desses autores clássicos e definiu o "fato social" como unidade analítica sociológica, pressupondo o potencial de coerção da sociedade sobre as consciências individuais.

Esta forma de contar a história do campo da antropologia das emoções pode ser encontrada nos livros de (REZENDE; COELHO, 2010, 2011) onde as autoras sustentam que, se teoricamente, nos textos programáticos, as fronteiras disciplinares se mostravam bem delimitadas, nos trabalhos de análise dos mesmos autores clássicos elas surgiam muitas vezes de maneira mais indefinida.

Quando Durkheim analisou ritos funerários australianos entendeu o estado de "efervescência coletiva" como a superexcitação de determinados sentimentos e sensações, produzidas muitas vezes apenas por alguns indivíduos pré-determinados e em alguns momentos do ritual, socialmente definidos. Nesse sentido, ainda que o autor estivesse falando de um poder coercitivo da sociedade, que obrigaria os indivíduos a expressarem até mesmo o que eles não estivessem previamente sentindo, Durkheim (DURKHEIM, 1996) é talvez um dos primeiros a considerar a dimensão social dos sentimentos.

Avançando na discussão sobre a tensão entre obrigatoriedade e espontaneidade, (MAUSS, 1980) observou material etnográfico coletado entre os mesmos ritos australianos e desenvolveu sua análise acreditando que os sentimentos publicamente manifestados, ainda que previamente definidos pela sociedade e, portanto, obrigatórios, seriam vividos como espontâneos; o que por sua vez não diminuiria em nada a veracidade de sua manifestação. Para sintetizar sua idéia o autor define a expressão de sentimentos como uma "linguagem" e mesmo aqueles que por algum motivo pudessem vir a não se adaptar dentro do comportamento esperado, operariam, acima de tudo, mediante uma gramática e uma linguagem social. Um ponto importante e que acabou tornando-se inovador no meio das ciências sociais, é o fato de Marcel Mauss entender a tríplice relação entre os aspectos fisiológicos, psicológicos e sociais, como algo indissociável, propondo um diálogo frutífero da antropologia com outras áreas[58].

Além da herança francesa deixada por Durkheim e Mauss, as emoções também aparecem pontualmente, com maior ou menor ênfase e de diferentes formas em outros trabalhos clássicos: na sociologia de (SIMMEL, 1964) e nas diferentes escolas, da antropologia funcionalista britânica com Radcliffe-Brown (1952) e na antropologia norte-americana culturalista com Gregory Bateson (1958) ou nas configurações de cultura com Ruth Benedict (1970). Mas apenas na década de 1980 alguns antropólogos norte-americanos realizaram os primeiros mapeamentos do campo, propondo o desenvolvimento de uma "antropologia das emoções" (COELHO; REZENDE, 2011).

Um desses mapeamentos foi realizado por Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod (1990), registrando três momentos pelos quais o estudo das emoções teria até então passado: "essencialista", "historicista" e "relativista". O primeiro deles, também predominante no discurso do senso comum ocidental, seria tributado às correntes de pensamento das ciências biológicas e da psicologia, onde se pressupõe a universalidade da emoção, considerada "natural", ao lado de sua suposta condição "pré-social" no âmago de cada indivíduo. Já a vertente "historicista" e a "relativista" tenderiam a comparar momentos históricos ou varáveis culturais para demonstrar que as emoções podem ser manifestadas e entendidas de diferentes formas por diferentes grupos sociais.

58 Essa questão tratada em outros trabalhos do autor é abordada de frente no texto *"As Técnicas Corporais"* (1974).

Os principais nomes dessa versão "relativista" seriam Michelle Rosaldo (1980) e a própria Catherine Lutz (1988) que em outros trabalhos tiveram o mérito de levar o debate para o domínio da "cultura". Relativizando diferentes noções de emoção, Lutz (1988) demonstrou como a "raiva justificada" (*song*) é marcadamente educativa e pró-social, tendo valor positivo na sociedade Ifaluk por não incitar a violência e Rosaldo (1983), por sua vez, refletiu sobre a ausência da culpa entre os caçadores de cabeça Ilongot e sobre como a vergonha tem ali seu caráter positivo, ao estimular os jovens para a superação de seus limites e ao inibir possíveis desentendimentos. Por outro lado, muitos dos "relativistas" nem sempre des-essencializaram a natureza das emoções.

Por fim, Lutz e Abu-Lughod (1990) concluem seu mapeamento do campo propondo uma nova vertente, por elas batizada de "contextualista" onde as emoções são lidas enquanto "discursos" em seu domínio público. O ato de falar e o conteúdo da fala seriam elementos indissociáveis, compostos durante a própria fala que, por sua vez, formaria o objeto a que se refere. As autoras também compreendem a variedade de formas e uma dificuldade na definição do "discurso" como conceito, que embora possua caráter público, pode envolver até mesmo a ausência da fala (o não-verbal), a música e o choro. Lutz e Abu-Lughod se inspiram em Foucault (1972) e sua definição de discurso, atrelado às relações sociais e ao poder. Assim, temas como hierarquia e a vida política poderiam ser investigados mediante as peculiaridades do discurso emotivo (ou sobre a emoção).

Segundo a abordagem "contextualista", o discurso emotivo faz parte de um idioma próprio, já que cada grupo social possuiria o instrumental adequado para interpretar seus efeitos. Quem fala o que, para quem e como se fala, ou seja, o contexto particular no qual o discurso emotivo (ou sobre a emoção) se forma e é formador de experiência, são sinais de uma comunicação que traz para o problema teórico dos sentimentos uma chave importante na compreensão de toda a dinâmica social, sendo esta comunicação composta pela fala em si, assim como por atos pragmáticos e performáticos mais amplos.

Seguindo essa perspectiva, aspectos macro da vida social podem ser especialmente investigados mediante o estudo das emoções e esses elementos fornecem material para uma análise da "micropolítica dos sentimentos", nos limites entre as camadas sociais, o domínio

público e o privado, as fronteiras dos papéis entre os gêneros e outras nuanças pelas quais os indivíduos transitam nas interações sociais.

No Brasil, especialmente desde o início dos anos 2000, este campo de estudos também vem se fortalecendo e pesquisadores como Mauro Koury, Claudia Barcellos Rezende e Maria Claudia Coelho se destacam como pioneiros nessa iniciativa. O primeiro deles, além de um mapeamento da "Antropologia das emoções no Brasil" – que inclui uma releitura dos trabalhos de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e ainda Roberto DaMatta, Gilberto Velho, entre outros – produziu trabalhos interessantes sobre o luto e o medo, principalmente em cidades do Nordeste, além de ter criado a *Revista Brasileira de Sociologia das Emoções* (KOURY, 2002, 2005). Rezende (2002, 2009) trabalhou com o tema da amizade e a relação das emoções com a hierarquia, em pesquisa comparativa realizada em Londres e no Brasil. A pesquisadora também desenvolveu, em pesquisa recente, uma análise sobre os aspectos emotivos ligados à elaboração subjetiva da identidade brasileira, entre professores universitários que estudaram no exterior e as emoções por eles descritas. Coelho (1999, 2006 e 2009), por sua vez, vem trabalhando com o tema das emoções em pelo menos três diferentes momentos de sua trajetória acadêmica: nos estudos sobre idolatria com os sentimentos vivenciados entre fãs e ídolos; na pesquisa sobre as trocas materiais em camadas médias do Rio de Janeiro, onde a dimensão micropolítica das emoções aparece dramatizando relações hierárquicas entre doadores e receptores de presentes, com a emoção também fazendo parte da tensão obrigatoriedade/espontaneidade; e mais recentemente em estudos sobre violência, investigando o discurso das emoções entre vítimas de assaltos em suas residências.

Coelho e Rezende também criaram juntas e na companhia de alguns alunos da graduação e pós-graduação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) o *Núcleo de Antropologia das Emoções*. Um panorama bem detalhado da disciplina, dentro e fora do Brasil, pode ser encontrado no livro "Antropologia das emoções" de Rezende e Coelho (2010) e também na "Introdução: o campo da antropologia das emoções", escrita pelas mesmas autoras, na coletânea intitulada "Cultura e Sentimentos: ensaios em antropologia das emoções", também organizada por Coelho e Rezende (2011).[59] Este último livro traz nove ensaios, baseados na sociedade

59 As palavras "sentimentos" e "emoções" aparecem no título desta coletânea e demonstram que a antropologia das emoções trabalha com os dois termos sem estabelecer grandes distinções entre eles. Algumas vezes o "sentimento" pode ser entendido como próprio da experiência íntima enquanto as "emoções" seriam manifestadas, mas os termos também são freqüentemente utilizados como sinônimos, em muitos trabalhos neste campo, assim como no presente estudo.

brasileira, onde o tema das emoções surge como foco de análise ou enquanto recorte analítico, para ser pensado em articulação com variados aspectos da vida social: relações de gênero, esporte, mídia, artes, religião, educação e política. O exame de diferentes construções da subjetividade aparece imbricado às questões macrossociais, muitas vezes discutindo seus efeitos micropolíticos. Um dos capítulos do livro recebeu o nome de "A manifestação de sentimentos no Santo Daime" (REHEN, 2011) onde apresento alguns pontos anteriormente discutidos em minha dissertação de mestrado (REHEN, 2007).[60]

No Brasil ou fora dele, o esforço de criação da antropologia das emoções enquanto um campo autônomo parece sinalizar que, longe de serem universais, imutáveis, pré-sociais ou naturais, os sentimentos subjetivamente experimentados e a manifestação das emoções são objetos legítimos e de grande rendimento no estudo socioantropológico. Quando incorporadas nas pesquisas dos cientistas sociais, em diferentes áreas, as emoções se transformam em um rico material para se pensar a complexidade da vida em sociedade e sua diversidade.

O "campo do Santo Daime", a Etnomusicologia e a antropologia das emoções correspondem a campos em franca consolidação no Brasil e, apesar de trazerem discussões que lhes são próprias, estão inseridos como herdeiros do campo mais amplo da tradição antropológica e suas teorias. Uma aproximação entre essas três subáreas se mostra de grande rendimento para este estudo que a um só tempo fala de música, consumo de substâncias psicoativas e expressão de sentimentos.

Percebo que esse tripé forma uma base segura dentro do recorte aqui sugerido e ainda que muitas vezes, em outros trabalhos, esses campos não sejam colocados lado a lado, eles apresentam similaridades presentes tanto nas questões teórico-metodológicas quanto na história de seus surgimentos. O uso de psicoativos, no qual se insere a *Ayahuasca*, assim como a música e os sentimentos, foram por muito tempo (e ainda são freqüentemente) "essencializados", no senso comum e por pesquisadores de diferentes áreas. Essa visão, muitas vezes dominante, acredita em respostas universais, independentes da sociedade estudada, mantendo esses objetos de pesquisa distanciados dos círculos acadêmicos das ciências sociais. A fundação dos respectivos campos, na antropologia, foi motivada justamente por um esforço de relativização dessas supostas "universalidades".

60 Algumas dessas discussões serão novamente retomadas, em algumas passagens, no desenrolar dos capítulos de análise do presente estudo.

Nessa iniciativa de relativização, é interessante notar que, mesmo sem a tradição de um diálogo estreito entre os três terrenos de pesquisa, seus respectivos autores chegaram a uma conclusão semelhante sobre o que é fazer etnografia com esses objetos. Segundo eles, é preciso examinar basicamente três elementos inter-relacionados, variando nos três casos apenas o primeiro deles, por ser específico a cada campo (substância psicotrópica, música ou emoções) e mantendo a atenção no comportamento dos povos estudados e nos seus conceitos. No caso dos estudos sobre o Santo Daime, a maioria dos pesquisadores defende que é preciso levar em consideração e não necessariamente nessa ordem: 1) substância (*Ayahuasca*-Santo Daime), 2) contexto sociocultural (comportamento) e 3) conceitos (idéias sobre a substância); na Etnomusicologia esse modelo também aparece com: 1) música (a dimensão sonora em si), 2) contexto sociocultural (comportamento) e 3) conceitos (idéias sobre música); já na antropologia das emoções, vemos: 1) a expressão das emoções, 2) contexto sociocultural (comportamento) e 3) conceitos (idéias sobre as emoções).

Acompanhando uma tendência mais geral e atual no surgimento de novos campos de estudo, essas três áreas também demonstram que a partir de suas observações é possível desvendar aspectos mais amplos das sociedades estudadas, como hierarquia e relações de poder. Essas novas interpretações, também nos três casos, se recusam a entender seus objetos como essencialmente estáveis e assim incorporam as possibilidades de conflito e de mudança em suas análises.

A noção de "discurso" também é outro ponto de contato que aparece na Etnomusicologia, com o trabalho de Seeger (1980), onde a fala seria assim como a música uma "arte verbal" e também em Lutz e Abu-Lughod (1990) analisando as emoções como "discursos" a partir da vertente "contextualista" da antropologia das emoções. Durante o desenvolvimento desta tese também estarei trazendo a noção de "discurso" para o caso do Santo Daime, já que nesta religião os hinos de louvor (com seus aspectos poéticos e musicais) ocupam lugar de destaque nos rituais, sendo descritos como a "voz da bebida", chegando a substituir a fala e a trabalhar na manifestação de determinados sentimentos.

Ao longo de todo o texto, procurarei avançar nessas discussões, retomando os autores que ajudam a compor os três campos aqui descritos. Como num segundo volume da dissertação de mestrado, continuo investigando os hinos do Santo Daime e neste momento desdobrando a pesquisa para o caso dos daimistas estrangeiros (holandeses), alguns estudos específicos sobre

linguagem e religião também se farão presentes no desenvolvimento desta tese, pela própria natureza do objeto.

3 CANTANDO HINÁRIO ENTRE HOLANDESES E BRASILEIROS

No livro "Eu venho da floresta: Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime", Alberto Groisman descreve esta doutrina religiosa como um tipo de "ecletismo evolutivo". Segundo o autor, a denominação – também presente na própria nomenclatura da instituição fundada por Sebastião Mota de Melo: o CEFLURIS (Centro *Eclético* da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra) – assinala a singularidade da concepção daimista de mundo espiritual. Groisman sustenta que o termo ecletismo operaria como uma representação e uma justificativa para a convivência de diversos sistemas simbólicos, presentes desde a gênese do grupo. O autor destaca a influência das tradições indígenas ligadas à *Ayahuasca*, do espiritismo kardecista, do esoterismo e da umbanda na formação do Santo Daime e sintetiza: "este conjunto de valores tem como base essencial a aceitação de tradições espirituais diversas na busca espiritual com o Daime" (GROISMAN, 1999, p.46).

Wladimyr Sena Araújo (1999) propõe no caso de outra religião *ayahuasqueira*, a Barquinha, a noção de "cosmologia em construção" ao falar das práticas religiosas que a compõem numa constante retirada e incorporação de diferentes elementos simbólicos.

Muitos são os autores que adotam essas denominações para entender as diferentes vertentes do Santo Daime ou mesmo outras religiões *ayahuasqueiras* enquanto um "ecletismo evolutivo" e uma "cosmologia em construção". Essas expressões nos ajudam a pensar que a doutrina do Santo Daime recebeu influências de diferentes tradições religiosas e que ainda hoje se constrói em diálogo com elas.

Os hinos de louvor, cantados e bailados continuamente nas cerimônias do Santo Daime, constituem sua principal prática religiosa ao lado da ingestão sacramental da *Ayahuasca*-Santo Daime e, portanto, o amálgama "eclético" formador da doutrina não se restringe à herança das

diferentes tradições já citadas, mas inclui também aspectos *performáticos*, estéticos e musicais oriundos de outras manifestações populares, muitas vezes, não estritamente religiosas.

Pacheco e Labate (2004) visitaram a cidade natal de Raimundo Irineu Serra - São Vicente de Férrer (no Maranhão) - e no artigo intitulado "Matrizes maranhenses do Santo Daime" apresentaram algumas possíveis influências de danças e músicas regionais da Baixada Maranhense na formação do Santo Daime. Entre elas estão o Baile de São Gonçalo, a Festa do Divino Espírito Santo, o Tambor de Crioula, a pajelança e o bumba-meu-boi. O Santo Daime, religião difundida sob o rótulo de *amazônica*, teria herdado do Baile de São Gonçalo maranhense, duas de suas três principais modalidades rítmicas: a valsa e a mazurca, gêneros musicais europeus, devidamente abrasileirados no Maranhão (e tocados ali com violões, violas e bandolim tal como no Santo Daime). Segundo os autores, assim como no Santo Daime, a dança típica desse "Baile" é também chamada de "bailado" e o uniforme é a "farda". Já na pajelança e no bumba-meu-boi maranhense estaria a forte presença do maracá, apresentado na doutrina do Santo Daime como o principal instrumento musical.

A doutrina, após sua fundação na década de 1930, ainda que "eclética" e "em construção", incentiva muitas vezes um discurso a favor da perpetuação desta religião tal como instituída pelo Mestre Raimundo Irineu Serra, mediante os fundamentos espirituais e *performáticos* por ele estabelecidos em vida (GOULART, 1996). Na vertente fundada pelo Padrinho Sebastião Mota de Melo seus seguidores também falam em perpetuar os valores e práticas do Mestre Irineu, mas adicionam contribuições inseridas por Sebastião Mota: tais como alguns trabalhos espirituais específicos para a incorporação de espíritos (com maior ou menor ênfase em cada igreja) ou mesmo a oferta de hinos, doados como presentes musicais entre líderes e/ou seguidores do Santo Daime (REHEN, 2007). Atualmente seu filho Alfredo Gregório de Melo é o presidente do CEFLURIS. Padrinho Alfredo é reconhecido por seus adeptos como o legítimo sucessor do Padrinho Sebastião e consequentemente do Mestre Irineu. Assim é afirmado em seus hinários onde o hino "Espada do Perdão" (número 25, do hinário "Nova Era") cabe como exemplo ao falar de sua posição como atual líder e de suas andanças pelo Brasil e o mundo:

Estou aqui, eu vivo aqui, que o meu pai me mandou
Estou representando ele e o nosso Mestre Ensinador

Vivo aqui, vou por aí, com ordem superior
Sempre cantando louvando
O Mestre que nos ensinou (...)

.

Ainda que exista um discurso oficial (apresentado nos próprios hinos dos líderes e outros) de se manter a doutrina inalterada, Padrinho Alfredo, no tempo presente, afirma "receber" instruções espirituais que o ajudam a manter e/ou continuamente reconstruí-la, na companhia dos familiares e outros membros antigos da diretoria do CEFLURIS[61]. Como já apresentada, a expansão internacional do Santo Daime iniciada nos anos 1990 e hoje presente em mais de vinte países é uma dessas inovações.

Este trabalho examina a hipótese de que o termo "cosmologia em construção" não esteja restrito às mudanças adotadas pelos líderes, mas também à forma como a doutrina vai sendo interpretada e vivida pelos grupos locais e mesmo subjetivamente por cada adepto, ajudando também a construí-la. Um bom exemplo é o fato de que alguns hinos são cantados em repetidas vezes ao longo do ano e a explicação usual para uma considerável manutenção do repertório musical se dá pelo fato de que, para os daimistas, um mesmo hino traz novas revelações espirituais a cada nova execução no ritual. Segundo os membros do grupo, isso pode variar principalmente de acordo com as qualidades da bebida (Santo Daime), o momento da vida pessoal de quem ouve-canta, o momento pelo qual a doutrina esteja passando ou outros fatores históricos mais amplos que ajudam ainterpretar os hinos. Dessa maneira, um mesmo hino pode receber novos sentidos, coletivos e individuais, com o conteúdo atualizando novos ensinamentos para os praticantes da religião.

Essas múltiplas interpretações (locais ou pessoais) são uma constante nesta religião, mas não devem interferir na dinâmica do ritual. Segundo Arneide Cemin (2001) os cânticos do Santo Daime trariam significados ocultos, fazendo sentido especial dentro do contexto ritualístico, quando muitas das informações contidas em seus códigos "secretos" poderiam vir à tona.

Essa constatação orienta a hipótese aqui sustentada de que a doutrina é continuamente reinventada também na esfera íntima e para além das mudanças propostas pelos líderes em caráter estritamente oficial. Com o passar dos anos algumas modificações também ingressaram

61 Sandra Goulart (2004) aborda em sua tese de doutorado as dimensões conflitantes das religiões *ayahuasqueiras*. A autora demonstra, entre outras coisas, como determinadas peculiaridades nos rituais acabam servindo enquanto "categorias de acusação" entre os diferentes grupos deste campo religioso.

em determinados rituais, sem que fossem necessariamente orientadas ou mesmo planejadas pelas lideranças do grupo, mas sim por alguns de seus seguidores. Entre essas mudanças está o surgimento dos primeiros hinos do Santo Daime cantados em outros idiomas, tais como o "recebimento" de novos hinos na língua holandesa.

3.1 **Os hinos em holandês**

Desde a fundação da igreja "Céu do Mar" no Rio de Janeiro, no início da década de 1980, o Santo Daime rompeu as fronteiras do Norte do Brasil e começou seu processo de expansão. Como descrito no capítulo anterior, em 1992 outros países europeus receberam a visita de líderes amazonenses, sempre acompanhados das lideranças cariocas, responsáveis pelas, até então, jovens igrejas do Rio de Janeiro. Entre esses países estão Holanda, Alemanha, Bélgica, Espanha e Itália. Em algumas dessas localidades pequenas igrejas foram formadas com lideranças locais, acompanhando as constantes visitas dos líderes brasileiros. Em poucos anos, surgiram os primeiros hinos em outras línguas, tornando a doutrina do Santo Daime ainda mais "eclética" e em contínua "construção".

Demonstrei em minha dissertação de mestrado (REHEN, 2007) como os hinos do Santo Daime operam na forma de um "discurso oficial" da doutrina, sendo entoados durante horas a fio e em coro, tendo papel central nos rituais e chegando a substituir a fala. Assim como entre os Suyá estudados por Segger (1980), nos salões do Santo Daime não é esperado que alguém fale em público e sim que cante. É através dos hinos que os valores da doutrina são transmitidos, instruindo a forma de comportamento considerada exemplar dentro dos salões do Santo Daime assim como também transmitem determinadas normas de conduta para a vida cotidiana, mediante o cântico dos hinos originais dos antigos líderes. Novas mensagens são também comunicadas pelos novos hinos, reiterando os fundamentos mais antigos da religião ou oficializando mudanças, principalmente quando elas partem dos atuais líderes brasileiros.

Segundo meus informantes, na Holanda, no momento da chegada do Santo Daime muitas instruções eram ensinadas em reuniões semanais, por intermédio de ensaios dos hinos e por meio de conversas sobre uma espécie de "regra de etiqueta" do Santo Daime, o que é também citado por Groisman (2000). Ali se ensinava sobre a forma adequada quando na entrada e saída da fila do bailado, sobre o toque do maracá, a organização das fileiras e outros detalhes práticos da música, do ritual e seus valores. Os holandeses mais experientes recebiam os novos aspirantes a daimistas lhes apresentando aquilo que entendiam como sendo os fundamentos do universo cosmológico-religioso da doutrina.

A chegada do Santo Daime na Holanda foi marcada por sucessivas visitas de algumas comitivas ao país (pequenos grupos formados por líderes e músicos, amazonenses e cariocas). A estadia dos brasileiros consistia basicamente em realizar cerimônias e transmitir ensinamentos para que em sua ausência os holandeses também pudessem desenvolver os próprios trabalhos nos moldes da doutrina. Uma mudança, inicialmente proposta pelos próprios brasileiros, foi a incorporação de um "Pai Nosso" e uma "Ave Maria" rezados em holandês na abertura e no fechamento dos rituais. No Brasil essas orações são sempre proferidas em grupos de três, sendo instruído por brasileiros que na Holanda mantivessem os dois primeiros "Pai Nosso e Ave Maria" sempre na língua portuguesa, modificando apenas a terça parte das orações de abertura e fechamento para o idioma holandês. Já os hinos tradicionais, os hinários do Mestre Irineu, do Padrinho Sebastião e demais padrinhos e madrinhas deveriam continuar na língua original.

Em pouco tempo, alguns dos primeiros fardados "receberam" seus próprios hinos (algumas vezes nos idiomas locais, principalmente em holandês) e então puderam contar com essa ferramenta para comunicar a doutrina aos mais novos. Se por um lado esses daimistas reinventaram a religião do Santo Daime ao afirmarem a legitimidade de hinos em holandês, por outro, cantando em sua própria língua puderam também perpetuar a lógica daimista brasileira, onde os rituais são caracterizados por hinos que substituem a fala e onde os ensinamentos são transmitidos prioritariamente pela via musical-poética, dispensando maiores explicações extra musicais.

Irene Hadjidakis dirige com seu marido a Igreja "Céu dos Ventos", em Den Haag, na Holanda. Atualmente ela possui um hinário por ela considerado completo, "Levende Kerk" (traduzido como *Igreja Viva*) com quinze hinos (todos em holandês), além de um novo hinário contando até o momento com sete hinos, sendo os dois últimos cânticos "recebidos" e cantados

na língua portuguesa.[62] Esses hinários costumam ser entoados apenas na sua igreja e uma vez por ano, na data de comemoração do aniversário do "Céu dos Ventos", fundado em Abril, há dezoito anos. Irene me contou sobre sua experiência no "recebimento" dos hinos:

> Quando eu recebo um hino, primeiro eu o ouço. Se for um hino em holandês eu escuto em holandês, se for em 'brasileiro' eu ouço em 'brasileiro'. Às vezes eu começo a escrever o que estou ouvindo e aí vou ouvindo as outras estrofes. Mas eu não recebo hinos sempre da mesma maneira. Algumas vezes posso realmente sentir como se processa: vem vindo, concentrando, concentrando até que nasce. Mas nem sempre é assim, às vezes corro para pegar papel e caneta e luto para não perder a melodia, mas algumas vezes isso faz com que esse processo se perca no caminho.

Outras experiências religiosas são também interessantes para se pensar e abstrair uma questão mais ampla entre um tipo específico de experiência religiosa e suas relações com a linguagem. Sergio Brissac, por exemplo, investigou o processo dialógico estabelecido no México contemporâneo entre a população indígena mazateca e o catolicismo. Em sua tese o autor privilegiou a observação-participante em cerimônias com substâncias psicoativas nativas do México, em especial os ritos com *honguitos* (cogumelos). Num desses rituais, os mazatecos diagnosticaram uma doença no antropólogo. Para curá-la, foi por eles instruído a encaminhar oferendas para os *chikon* ("seres" das montanhas) em troca de saúde, mas as oferendas seriam destinadas aos *chikon* de sua terra natal: o Brasil. Segundo seus interlocutores, as visões propiciadas pelos cogumelos revelaram naquela ocasião que os *chikon* do Rio de Janeiro estavam zombando e não aceitavam as oferendas, apesar da voz firme e convicta do homem que conduzia orações e pedidos em idioma mazateco. Este, ainda no decorrer da cerimônia, concluiu que o problema estava na língua e desfez o mal entendido pedindo para o antropólogo brasileiro falar o nome das montanhas cariocas e também para rezar em português. Mais tarde uma participante da cerimônia descreveu ao pesquisador (BRISSAC, 2008, p. 261): "Você falou e já começou a se abrir o caminho, quando você falou o nome das montanhas, eles [os *chikon*] já começaram a entender".

No mesmo sentido, Irene, líder de uma das duas igrejas do Santo Daime na Holanda, também afirma a existência de "seres" e espíritos desencarnados específicos de seu país, possuidores da necessidade de falar e ouvir o idioma local de sua terra natal para melhor

[62] Pacheco (1999) menciona que existiram alguns poucos hinos em outras línguas antes mesmo da expansão internacional do Santo Daime. Segundo o autor, ainda nos primeiros anos da doutrina, uma seguidora do Mestre Irineu havia "recebido" um hino numa "língua estranha". Segundo ao autor, mais tarde alguns indivíduos teriam identificado que o idioma por ela cantado se tratava do latim.

compreenderem e se fazerem compreendidos. Sendo assim, segundo Irene, o surgimento de hinos em holandês se fez necessário não somente para uma melhor comunicação entre os seres humanos encarnados, transmitindo valores e práticas da doutrina, mas entre os daimistas e determinados "seres espirituais". São alguns desses "seres" específicos os possíveis doadores de alguns hinos em holandês e com eles os daimistas afirmam se comunicar através do ato de cantar. No Santo Daime são as músicas cantadas que estabelecem um tipo especial de conversa entre os encarnados e entre estes e os desencarnados. Como mencionei anteriormente, durante esses trabalhos religiosos, a fala é substituída pelo canto.

Fui chegando e fui falando
Mandaram eu me corrigir
Para contar a certeza
Do que está havendo aqui
(Estrofes do hino 126 "Eu fiz uma viagem" do Padrinho Sebastião)

Observei um bom exemplo deste aspecto da substituição da fala pelo canto no primeiro semestre de 2010, durante o primeiro trabalho realizado na visita do Padrinho Valdete (filho mais velho do Padrinho Sebastião) à igreja "Jardim Praia da Beira-Mar" no Rio de Janeiro, quando foi então cantado o hinário do próprio Padrinho Valdete e o de sua tia já falecida, a Madrinha Tetê Gregório. Nesta ocasião o dirigente desta igreja carioca pediu para o padrinho amazonense falar alguma mensagem pouco antes de fechar o trabalho, que havia se estendido por aproximadamente cinco horas. Padrinho Valdete, após agradecer a hospitalidade e desejar tudo de bom para todos, concluiu com bom humor: *"Eu não sei falar nada. Quer conversa melhor do que essa que nós tivemos desde as 20 horas?"*.[63]

Agora mesmo no momento estou falando
Com altos seres da corte celestial
Que levo em conta todos planetas celestes
E aqui na Terra considero tudo igual
(Trecho do hino 107 "Silenciar de harmonia", Padrinho Alfredo)

63 Ver Padrinho Valdete em visita à Holanda (anexo 5).

Se o hino transmite os principais elementos constitutivos da religião do Santo Daime - servindo para orientar quem nela ingressa - para os daimistas ele também transcende uma mera comunicação entre os homens e mulheres encarnados, alcançando e sendo obra do mundo dos espíritos. Estes se fazem escutar por meio de cânticos doados aos membros do grupo assim como podem escutar quando o grupo canta nos trabalhos do Santo Daime.

Dentro do vasto calendário religioso desta doutrina existe o trabalho da "Santa Missa", realizado sempre na primeira segunda-feira de cada mês. O ritual é destinado às "almas" (os espíritos desencarnados) sendo esta sua principal característica, além de ser a cerimônia de curta extensão, com aproximadamente uma hora e meia de duração. Após a única dose do Santo Daime, reza-se o "terço de Maria" seguido pelo canto coletivo dos dez hinos selecionados para esta finalidade desde o tempo do Mestre Irineu. Além do canto, exclusivamente nesta ocasião, são rezadas três orações do "Pai Nosso" e três "Ave Maria" intercaladas no intervalo entre cada hino. Além disso, existe uma folha de papel em branco intitulada "desencarnados", colocada sobre a mesa-altar com uma caneta, para que os participantes da cerimônia possam escrever o nome de entes ou amigos já falecidos. Como coloca Edward MacRae (MACRAE, 1992, p.103): "Marcando a gravidade da ocasião, os hinos não são bailados e o canto não é acompanhado por instrumentos".[64]

Ao recordar o ritual da "Santa Missa" e as "almas" da Segunda Guerra Mundial, Irene desenvolveu uma espécie de justificativa para a existência dos hinos em holandês, mediante um entendimento muito próximo ao descrito por (BRISSAC, 2008) em seu contato com os mazatecos no ritual com cogumelos, onde era preciso falar a própria língua para se comunicar com determinados seres espirituais.

> Eu acho que recebi hinos em holandês porque no início eu não entendia bastante 'brasileiro' e talvez, mesmo que viesse para mim um hino assim, eu acho que na época provavelmente eu não seria nem capaz de captar. Também porque é importante receber hinos em holandês, somos holandeses e essa é nossa língua matriz. É bom que todos observem isto, até aqueles que dizem não gostar dos hinos em holandês: é bom que tenhamos recebido em holandês, para começar a nos conectar com nossos ancestrais. E o Daime realmente me mostra que quando estamos cantando, quando eu estou lá fazendo meu trabalho e os seres do meu país chegam até mim, eu tenho que aprender a me relacionar com eles e a trabalhar com eles. Não devemos apenas receber a energia do Brasil. Quando comecei a fazer o trabalho para as almas, surgiram para mim muitas memórias da Segunda Guerra Mundial. Começou a vir à tona muita coisa dessa guerra, com a necessidade

[64] O ritual da "Santa Missa", apesar de trazer vários elementos católicos (terço e orações) parece evocar a noção desta bebida como um elo entre os vivos e seus antepassados. *Ayahuasca*, um dos nomes mais utilizados e divulgados, foi traduzida da língua *quéchua* como "cipó (corda) dos mortos" (Luna, 1986).

> de um trabalho voltado para atender aquelas almas com urgência. Para desenvolver essa escola espiritual lá na Holanda você também precisa da sua própria língua. Aprender a abranger sua própria raiz, eu penso ser bem importante.

Na Igreja "Céu dos Ventos", uma canção recebida por Irene na língua holandesa e abordando diretamente a temática das "almas" passou então a ser anexada ao repertório tradicional da "Santa Missa" do Mestre Irineu (sempre cantada em português).

Por outro lado, apesar de argumentar a favor de um reconhecimento coletivo sobre a validade espiritual dos hinos em holandês e de sua especificidade na comunicação com os ancestrais nativos da Holanda, Irene ainda fala com orgulho dos hinos tradicionais brasileiros, sempre cantados em português "Com certeza nós não cantamos traduções, cantamos tudo em português **[E gosta de cantar em português?].** Eu gosto muito porque é o Mestre Irineu, o Padrinho Sebastião e seus hinários. É o original e para mim essa é a voz da doutrina".

Como dito, de acordo com minha informante, os hinos em holandês desempenhariam a dupla função de facilitar uma comunicação entre os daimistas holandeses e entre eles e determinados "seres do astral". Alguns outros depoimentos também apontam para a importância e beleza dos cânticos em holandês, como no caso de um rapaz que afirma: *"os hinos em holandês são muito bonitos e 'receber' hino não é uma coisa que precise de bagagem ou de antiguidade*". Por outro lado, muitos adeptos do Santo Daime na Holanda ouvem com estranhamento os hinos cantados em seu próprio idioma. Entre os vários depoimentos que apontam nesse sentido, destaco como exemplo a fala de um rapaz, fardado há quase dez anos:

> Já ouvi hinos em holandês, em inglês, até em japonês e em várias outras línguas, mas não gostei. Isso é muito interessante porque posso cantar em português e gosto muito, mas quando ouço um hino em holandês, inglês me dá outro sentimento [Qual?] Não sei, não posso explicar. Só é (...) não consigo mesmo explicar. Não gosto de hino em inglês ou holandês não, português é uma língua muito musical, ela tem um ritmo coeso, mas quando ouvi em outras línguas eu não me senti bem, mas não posso explicar. Só não gosto.

Aqui percebo que esse tipo de "ecletismo evolutivo" também convive com a noção específica de valorização do "original". A língua portuguesa é sempre descrita pelos holandeses daimistas como: "original", "mais musical", "bela" e "ritmada". Para Irene é a própria "voz da doutrina" e por isso, segundo ela, os hinos tradicionais devem sempre ser mantidos e cantados na língua portuguesa. Interessante notar que dentro de um contexto ritual-religioso onde o canto substitui a fala, a língua recebe adjetivos associados a qualidades musicais e nosso idioma

descrito como “belo”, “musical” e com “ritmo coeso” seria então o mais adequado para a execução dos hinos no Santo Daime.

Talvez por esse motivo alguns daimistas na Holanda afirmem não admirar determinados hinos em sua língua, chegando a questionar a veracidade dos cânticos em holandês, duvidando se de fato foram hinos “recebidos” ou músicas meramente “compostas”, o que pode gerar uma tensão específica neste campo religioso. Como demonstrei em outros trabalhos: se, o “recebimento” dos hinos, quando cantados, manifesta publicamente uma parcela significativa do desenvolvimento interior, apresentando o resultado do contato musical íntimo entre um daimista e os “seres divinos” (do seu “Eu Superior”), para os seguidores da religião, quando alguém apresenta um hino tido como falso (por destoar do padrão musical-poético dos hinos tradicionais) é o mesmo que “se enganar ou tentar enganar a comunidade, mesmo que muitas vezes afirmem não se tratar de uma má intenção consciente por parte do fardado” (REHEN, 2007, p.192). Entre os brasileiros, nas igrejas do Rio de Janeiro, este engano é encarado como a manifestação de um tipo de inexperiência ou mesmo uma vaidade ou ignorância do fardado que porventura desconheça os preceitos básicos que envolvem o “recebimento” de um hino nesta vertente do Santo Daime.

Fernando La Roque Couto (1989) e Gustavo Pacheco (1999) são alguns antropólogos que descrevem o “recebimento” de hinos como uma manifestação mediúnica e a intitulam de *clariaudiência* e *psico-musico-grafia* em analogia aos fenômenos espíritas da clarividência e da psicografia. Entre os seguidores do Santo Daime o “receptor” de um hino não se considera “autor” ou “compositor” da canção e sim um “aparelho” (ou “instrumento”) de Deus, dos “seres divinos” e do Santo Daime: os únicos que teriam autonomia e poder de agência neste fenômeno da criação musical. Portanto, o daimista costuma não almejar “interferir” pessoalmente ou “alterar” a música em suas várias dimensões: poética, melódica, harmônica e rítmica. Um hino considerado legítimo é aquele que obedece aos padrões do estilo musical do Santo Daime e para os daimistas, um cântico oficial quando cantado no ritual é capaz de “chamar a força”, o que significa potencializar os efeitos da bebida, englobando visões mais intensas, a realização de curas e etc. (REHEN, 2007).

Entre os estrangeiros, aqueles que criticam os hinos em outros idiomas, argumentam que um fardado holandês deveria estudar a fundo os hinos tradicionais do Brasil antes de publicar

canções que possam vir a conflitar com as mensagens já presentes nos inúmeros hinos brasileiros.

Se os hinos comunicam a doutrina, transmitindo valores e normas de conduta e se grande parte dos daimistas holandeses não entendem a língua portuguesa, as poesias cantadas em holandês acabam sendo importantes aliadas de quem está ingressando nesses rituais. Os hinos da Holanda se tornam as únicas mensagens literalmente compreendidas pelos holandeses recém-chegados na doutrina e para não haver contradições é preciso que suas poesias confirmem, desenvolvam e valorizem o que já é consenso nos hinos brasileiros ao comunicar a doutrina do Santo Daime. Isso só será possível, segundo meus interlocutores, se de fato forem hinos "recebidos" e não "inventados", na mesma lógica daimista no Brasil. Assim alguns holandeses costumam desenvolver suas afirmações:

> Eu me lembro de um hino em holandês, não é meu, mas de outra pessoa e falava: 'Daime não é bom, Daime não é mau'. Eu até entendo isso, a frase diz que não é bom nem mau, diz que o Daime é ele mesmo para além de bom ou mau. Mas não sei se os hinos do Brasil falariam algo assim: 'Daime não é bom'. Eu tenho meu próprio filtro. Eu não posso cantar isso quando bebo Daime.

Este questionamento não se restringe à legitimidade do conteúdo musical-poético do hino, mas algumas vezes acaba se estendendo a um juízo de valor em relação ao próprio daimista que o recebeu. Um fardado alemão que há muitos anos vive com sua família na Holanda colocou esses termos da seguinte maneira:

> Eu sinto os hinos em português como mais fortes, mas isso também vai depender da pessoa que recebeu. Porque, por exemplo, se for um hino recebido pelo Padrinho Alfredo eu sinto como forte e verdadeiro. Além do fato de não existirem muitos hinos em alemão ou holandês, eu não tenho muita confiança na verdade desses hinos e nas pessoas que os receberam. Mas cheguei num ponto que posso ver isso como uma opinião pessoal e um julgamento meu.

Ainda que a princípio qualquer daimista possa "receber" hinos, os seguidores do Santo Daime consideram suas canções como especialmente poderosas e "verdadeiras" quando partem dos líderes brasileiros. Alguns hinários, principalmente de padrinhos e madrinhas da Amazônia, são praticados em todas as igrejas no Brasil e no mundo e hinos de outros seguidores só ingressarão no ritual de uma determinada igreja caso suas características musicais e poéticas sejam reconhecidas como sendo do "astral" (podendo trazer luz, curas e entendimentos). Padrinho Alfredo, por exemplo, é o atual líder do CEFLURIS e está citado no depoimento acima

como um autêntico receptor de hinos, mencionado como alguém que não deixa dúvidas sobre a legitimidade de um cântico por ele apresentado. Grande parte dos seguidores desta vertente do Santo Daime acredita que os novos hinos deste padrinho atualizam as mensagens mais recentes do "astral" e suas poesias cantadas seriam de especial importância para os que seguem a doutrina, nos mais variados países. Foi inclusive no atual comando do Padrinho Alfredo Gregório que a doutrina do Santo Daime chegou ao exterior e assim como o Padrinho Sebastião está relacionado a São João, Padrinho Alfredo é apresentado como um "aparelho" (ou talvez a "reencarnação") do Rei Salomão. Assim aparece em diversos hinos recebidos por seus seguidores:

Eu vou vibrar sobre o efeito do que é bom
Não mais vigorem minhas sementes do mal
Vou estudar na escola de São João
Rei Salomão meu professor atual
Te agradeço pelo que fazes a mim
Deus abençoe, sempre seja como é
(Trechos do hino de Odemir Raulino)

O próprio Padrinho Alfredo, em hino recebido muito recentemente ao abrir seu terceiro hinário "Nova Dimensão" em Junho de 2011, cita a criação de um "novo mundo" com "novo povo" possivelmente se referindo à expansão internacional da doutrina e à "irmandade" do Santo Daime, agora presente em muitos continentes. O último verso do hino faz menção ao "Novo Professor", possivelmente o próprio Padrinho Alfredo, expandindo a doutrina internacionalmente e declarando representar seu Pai (Padrinho Sebastião) e o Mestre Raimundo Irineu Serra: "*O velho tempo passa novo tempo chegou. Novo mundo, novo povo, nova era e um novo professor"* (Trecho da "Ciranda do Santo Daime").[65]

Nem todos os líderes brasileiros recebem hinos pessoalmente, mas o CEFLURIS reserva como repertório musical das datas religiosas mais importantes de seu calendário, os hinários dos

[65] O Santo Daime é o "Professor dos professores" como diz em outro hino do mesmo padrinho, então afirmar que o "Novo Professor" citado neste hino recentemente incorporado ao repertório do Santo Daime, é desta vez o próprio Padrinho Alfredo corresponde a apenas uma das possibilidades interpretativas de sua poesia.

padrinhos e madrinhas brasileiras (“receptores” de hinários) de maior expressão. As igrejas no exterior acompanham esse mesmo calendário e os hinários em holandês são, portanto, entoados exclusivamente nas igrejas da Holanda e em poucas datas, tais como no aniversário da Igreja “Céu dos Ventos” no mês de Abril. Determinados hinos são também entoados em rituais específicos ao longo do ano e esses daimistas podem apresentar algum deles, eventualmente durantes as viagens feitas ao Brasil. De toda forma, esses hinos são, na maioria das vezes, totalmente desconhecidos por daimistas brasileiros, que costumam ouvi-los em muitos casos também afirmando estranhamento ou curiosidade.

Adriano, fardado brasileiro da Igreja Flor da Montanha em Lumiar, certa vez participou de um trabalho dentro do qual foi cantado um hinário em inglês e nessa única experiência com hinos em outro idioma, por ele descrita como “inesquecível”, migrou do desdenho à admiração e respeito:

> Às vezes eu estou com um pensamento e o Daime sempre me flexibiliza, me mostra que tenho que abrir a cabeça para novas coisas. Porque você sempre meio que desdenha, não que seja um tipo de deboche, mas quando você vê uma comitiva de estrangeiros vinda para cantar hinos em outra língua, você pensa muitas coisas. Mas mudei minha opinião. Naquele dia inclusive eu recebi que tinha que me fardar, assumir um compromisso com a doutrina, eu recebi a minha estrela no astral justamente naquele dia e por isso não esqueço. Foi basicamente assim, a força do hino veio junto, falo um pouco de inglês, não muito, mas aí eu aprendi o movimento da força que envolve o Santo Daime e os hinos que a gente canta transcendem a barreira da língua. Aquele ‘desdenho’ inicial não foi de chacota ou de querer desmerecer o hinário do irmão não, foi simplesmente o de ver um hinário recebido em outra língua e pensar ‘Ué? A doutrina não é genuinamente brasileira? Como é que pode? Isso é hino mesmo? Será que tem força? Caramba vamos lá! ’ Depois desse dia eu pensei muito nisso e na questão até ao contrário: que beleza os estrangeiros hoje com a doutrina propagada lá fora.

3.2 **Cantando no idioma “brasileiro”**

Luiz Eduardo Soares (1990), em artigo sobre a doutrina do Santo Daime, argumenta que esse tipo de experiência religiosa faria emergir da “sombria, enigmática e ‘primitiva’ floresta amazônica a motivação por uma nova busca pela ‘origem divina’, levando o Brasil ‘racional’ do Sul e do Sudeste para deslocamentos reais e simbólicos até a ‘Meca’ daimista, o ‘Céu do Mapiá’, no Amazonas” (SOARES, 1990, p.272-273). De acordo com Soares a Amazônia ocuparia o lugar do “inconsciente” na topologia simbólica da nação e assim sendo, a expansão

do Santo Daime no Brasil e pelo mundo, reforçaria um tipo específico de "reinvenção" da identidade brasileira.

Muitos de meus informantes holandeses entendem o idioma dos hinos do Santo Daime como sendo "brasileiro" e optam por esse termo quando se referem à língua portuguesa falada e cantada por brasileiros:

> Estou aprendendo a língua. No início tive alguns dicionários, livros de tradução e comprei um livro de gramática. A mudança dos verbos ainda é bem complicada para mim. Alguns amigos me ajudam, alguns brasileiros me ajudaram e especialmente um holandês que já morou no Brasil. Alguns daimistas vão para cursos, lá na Holanda tem, mas é de português e não de 'brasileiro' e temos que treinar a pronúncia. Para mim eu aprendi dentro do Daime, nos hinos, é lá que eu aprendo a língua.

Embora, no geral, brasileiros e portugueses afirmem compartilhar de um mesmo idioma, para os daimistas holandeses, a diferença de pronúncia e a forma como a língua é trabalhada nas melodias do Santo Daime lhe conferem uma característica "mais musical". Essa especificidade, por eles destacada, do idioma português praticado no Brasil (e cantado no Santo Daime) é suficiente para que a maioria dos holandeses por mim estudados descreva a língua original desta religião como "brasileira" e não "portuguesa". Nela, também está em jogo uma valorização particular da dimensão estética da língua falada-cantada por brasileiros. Acredito nessa idéia de língua "musical" e "brasileira" como reforçando um tipo particular de reinvenção da identidade nacional (ligada à sua religiosidade), dentro e fora do país.

Essa noção de língua "brasileira" e "musical", falada por daimistas da Amazônia brasileira (a "Meca daimista") e "aprendida nos hinos" pode ser entendida como um traço importante neste tipo de "reinvenção da identidade brasileira" apontada por Soares (1990). Labate e Pacheco (2009, p.92-93) também concordam com essa teoria e apontam no mesmo sentido, citando os hinos como parte fundamental na disseminação do Daime como um representante da "religião brasileira":

> Na Europa, o CEFLURIS chegou a se apresentar com seus cantos e fardas em teatros públicos. Tanto no Brasil quanto no exterior, o Daime está sendo cada vez mais representado como uma 'religião genuinamente brasileira' e a música ocupa papel central nesse processo – nesse sentido, os hinos daimistas podem vir a ser associados, no exterior, ao imaginário da 'pátria'.

O imaginário da "pátria", aqui citado, é tema de alguns hinos, desde a construção da doutrina. O próprio Mestre Irineu e alguns de seus companheiros participaram do exército

brasileiro, principalmente no período da demarcação de terras nas fronteiras do estado do Acre nos anos 1920, tendo conhecido nesse contexto a *Ayahuasca* com povos indígenas e seringueiros.

Toda a rigidez que ordena o comportamento nos salões do Santo Daime, sua produção e consumo foram possivelmente influenciadas pela tradição militar, como apontou Clodomir Monteiro (1981) entre outros pesquisadores. A vestimenta é a "farda", os daimistas no bailado formam o "batalhão", o ritmo mais executado é a "marcha" e a bandeira do Brasil está sempre nos salões ou em residências de daimistas (mesmo os estrangeiros) com as cores que possivelmente influenciaram na bandeira do Santo Daime (no CEFLURIS): verde, azul e branca com os símbolos do sol, lua e estrela em amarelo ou dourado.

Julieta de Andrade (1981), no primeiro artigo acadêmico sobre os hinos do Santo Daime, encontrou semelhanças entre essas canções e as músicas de igrejas missionárias protestantes, canções de ninar, também citando nas poesias a presença de elementos católicos em devoção à Virgem da Conceição e São João Batista. Mas a autora acredita principalmente na grande familiaridade musical entre os hinos do Santo Daime e os hinos cívicos.[66]

Vamos dar viva à nossa pátria
Com amor e com coragem
Com o poder do Soberado
A nossa Mãe vai nos guiando (...)
(Primeira parte do hino 48, "A Pátria", de Maria Damião)

Como é lindo esse chão, nossa pátria
A floresta, este jardim em flor
Como é belo se ver este brilho
Tão divino da luz do resplendor
Com firmeza me deu esta marcha
Vou seguindo e vou recebendo
Tudo, tudo enquanto se pede

66 Segundo Andrade (1981), hinos cívicos também teriam influenciado a musicalidade de outras religiões no Brasil, como a Igreja Batista e a Igreja Adventista do Sétimo Dia ou da Reforma.

De acordo se vai recebendo
(...)
Quero sempre brilhar nesta paz
E amor desta linda bandeira
Nestas cores do Rei da Ciência
Que nos traz doutrina verdadeira
Vamos todos marchar meus irmãos
Na doutrina de Juramidam
Peço que obedeçam o comando
Que se traz aqui neste salão
(Trechos do hino 30, "Marcha da Bandeira", do Padrinho Alfredo)

A antropóloga Sandra Goulart (1996) sustenta que os adeptos do sudeste brasileiro, em sua maioria oriundos de camadas médias da sociedade, já traziam uma dificuldade em se adequar a certos modelos comportamentais por eles questionados, o que os motivava numa busca por estilos de vida "alternativos", com experiências psicodélicas ou o contato com comunidades auto-sustentáveis. Após a conversão ao Santo Daime eles passaram a aderir às normas de comportamento ditadas na doutrina, muitas vezes fortalecendo aspectos por eles mesmos anteriormente criticados, como a união monogâmica, a vestimenta com o uso de gravatas (na farda), entre outros pontos.

Como venho sublinhando, a doutrina do Santo Daime se expandiu para o Rio de Janeiro e de lá para a Europa. Os holandeses por mim entrevistados também apresentam trajetórias semelhantes aos cariocas descritos por Goulart: os membros da Igreja "Céu dos Ventos" em Den Haag, por exemplo, formavam uma comunidade por eles denominada como "alternativa" e seguidora de Osho. Mais tarde, após o falecimento do líder, se tornou aberta a experimentos com substâncias psicotrópicas o que os fez conhecer a doutrina do Santo Daime, levando à adesão de praticamente toda a comunidade. Muitos deles desenvolviam severas críticas à Igreja Católica e ao cristianismo como um todo, considerando os fatores históricos que envolvem a presença da Igreja, mas reavaliaram e retomaram esses mesmos valores agora pelo prisma da doutrina amazônica, transmitida principalmente através dos hinos.

> Acho que também não gosto de hinos em outras línguas porque antes do Daime eu não gostava de religião, não queria saber de Jesus Cristo, de Deus e não queria nada. O Santo Daime me abriu para reafirmar minha fé em Deus, em Jesus Cristo e em tudo, mas ainda tem uma coisa que não sei como explicar: quando eu ouço falar sobre coisas religiosas, na minha língua, ainda mantenho uma distância e eu não quero ouvir, mas em português tudo bem [Mesmo que diga a mesma coisa?] Sim, isso é estranho. Eu não sei, não sei mesmo.

O rapaz do depoimento acima, que freqüenta os rituais da doutrina do Santo Daime há apenas três anos, parece estar falando sobre uma idéia de "sacralidade" da língua portuguesa, a única capaz de confortá-lo ao falar/cantar de Deus e de Jesus Cristo. Esses nomes cristãos, se evocados em sua própria língua, ainda hoje lhe causam um sentimento de repulsa, trazendo memórias de um antigo ideal de vida anti-religioso. Já as palavras "Deus" e "Jesus Cristo", pronunciadas em português, despertam sentimento oposto e o fazem agora "reafirmar a fé". Curiosamente o rapaz já sabe traduzir essas palavras, mas sem conseguir explicar, sente-se identificado por elas somente quando narradas em português.

Como mencionei anteriormente, vemos aqui um bom exemplo da valorização particular da dimensão estética da língua, de sua forma, tida entre os holandeses como "bela" e "sagrada" e não somente do conteúdo daquilo que é dito nos hinos. Para alguns holandeses, Deus e Jesus Cristo, embora sejam os mesmos "seres" nos dois idiomas, parecem mais belos e sagrados quando evocados na língua dos brasileiros.

Um fardado brasileiro, que viveu na Holanda e acompanhou nos anos 1990 o surgimento das igrejas no país, considera até exagerada essa valorização da "forma" do idioma português entre os holandeses. Segundo ele, principalmente nos primeiros anos, era como se a língua portuguesa, por sua "beleza", trabalhasse como uma "comunicadora de mensagens divinas". Em sua fala vemos que o idioma português se tratava de uma espécie de língua "sagrada", como se fosse uma "língua-musical- ritual".

> Nos primeiros anos eu acho que se alguém cantasse 'você pensa que cachaça é água' no ritmo da marcha todo mundo sairia bailando, de olho fechado, como se fosse uma coisa super séria da doutrina. Hoje em dia, com o passar dos anos, eles estão se aprofundando bem mais no Santo Daime e já conhecem bem os hinos, mas no início essa situação era até engraçada **(risos)**.

Tudo indica que o importante, para alguns holandeses, principalmente nos primeiros anos da chegada do Daime ao país, era "de que forma" o hino podia ser cantado e não exatamente "o que" estava sendo dito. Como indicado por meus informantes, era como se o som e também o vocabulário da língua portuguesa (por ser o idioma oficial dos hinos tradicionais)

tivesse uma "natureza divina" e tudo o que com ela viesse a ser cantado despertasse uma maior conexão com o sagrado.

O holandês que aponta para a beleza estética da língua e a sacralidade de sua forma, não é o único que antes de conhecer o Daime questionava a legitimidade da figura de Jesus Cristo. Segundo o antropólogo alemão Carsten Balzer (2002) muitos alemães desistiram de participar do primeiro ritual do Santo Daime na Alemanha, em Berlim no ano de 1993, quando souberam da importância de elementos católicos dentro desta tradição religiosa. Segundo palavras do autor, numa reunião anterior ao ritual, ao ouvir falar de Jesus Cristo, Virgem Maria e São João:

> A audiência se aborreceu. Uma discussão bizarra sobre a autenticidade de Jesus Cristo e a doutrina católica seguiu-se. Eu classifico essa discussão como bizarra porque os participantes foram convidados para participar de rituais religiosos e não para questionar as realidades religiosas de seus anfitriões (BALZER, 2002, p.472).

Goulart (1996) também demonstra que a doutrina do Santo Daime bebeu na fonte de um catolicismo popular brasileiro para reinventá-lo de forma única. No CEFLURIS, a bebida é entendida como o próprio vinho de Jesus Cristo, assim como o Mestre Irineu está, em alguns contextos, relacionado ao retorno do Messias e o Padrinho Sebastião à volta de São João Batista. Essas afirmações estão presentes em grande parte das pesquisas sobre este grupo do Santo Daime, pois aparecem nos relatos de adeptos e líderes e em diversos hinos, de forma declarada ou subentendida: *"O Mestre é filho de Maria e eu sou filho de Isabel"* (Hino 66 do Padrinho Sebastião).

O segundo hinário de Sebastião Mota de Melo, intitulado "Nova Jerusalém", caracterizou o início dos "hinos ofertados", quando a partir de 1978 o velho líder presenteava seus adeptos e familiares com músicas de louvor (REHEN, 2007). Na mesma época a "Vila Céu do Mapiá" foi construída, no Amazonas, caracterizada nos primeiros anos por um estilo de vida comunitário sendo também chamada, assim como o hinário do líder, de "Nova Jerusalém".

Além de relacionar personagens bíblicos às lideranças do grupo, trata-se também de um cristianismo da floresta, um cristianismo ecológico. Soares (1990) define o "holismo místico-ecológico" do Santo Daime como outro traço *sui generis* desta "identidade brasileira reinventada" que fala da floresta amazônica como "Nova Jerusalém" e associa os fenômenos da natureza a personagens bíblicos. "Noé", por exemplo, é muitas vezes lembrado no caso dos

hinos que reverenciam a chuva, assim como uma série de outros fenômenos naturais também aparecem nos louvores cantados.

Quando eu vejo a chuva caindo, eu me lembro do dilúvio de Noé
Logo aí corrijo meu pensamento, meditando na doutrina como é
(Hino 92 "O Dilúvio" do Padrinho Alfredo)

A Lua me apareceu por debaixo das nuvens
Eu pude compreender que é o poder de Jesus
(Hino 33 "A Lua" de Maria Damião)

Eu estou passeando nas matas, olhando uma cachoeira
Que beleza, que beleza. Meu Jesus está na natureza
(Hino de Odemir Raulino)

Além da noção de "beleza" da língua, que consagraria as palavras "Deus" e "Jesus Cristo" quando em português, a compreensão da poesia cantada nos hinos é também muitas vezes ressaltada por daimistas holandeses que, conseguindo desvendar o conteúdo literal dos cânticos, puderam entender que tipo de cristianismo é construído pela doutrina do Santo Daime, reverenciando seus líderes e a floresta. Alguns desses holandeses, com certas restrições particulares ao catolicismo, reavaliaram suas crenças mediante o entendimento literal das poesias:

> No início sempre que eu ouvia sobre 'doutrina' pensava 'o que é isso?' e mais e mais bebendo Daime e estando com a irmandade é que você aprende a entender o que é a doutrina. Então, para mim, quanto mais eu entendo mais bonito se torna. E também entendo mais sobre a presença da floresta nos hinos. A energia da floresta dos hinos que vem a nós. Porque quando não entendia, Mestre Irineu muitas vezes se refere à Jesus Cristo e Sagrada Família e já tinha algum lugar em mim que conhecia esses termos, mas o lugar não era esse. Eu tive uma infância cristã e pensava que sabia sobre o que ele estava falando, mas não sabia, pois a maneira como eu estava acostumada era diferente de como ele fala nos hinos sobre esses seres. Quanto mais eu começava a entender a língua mais eu começava a necessitar de uma presença viva dos seres que estavam sendo referidos pelos hinos: os seres da floresta, os guias e a presença da doutrina no salão. A necessidade ou a invocação para levantar e firmar o pensamento para aprender esse tipo de trabalho na doutrina, o trabalho nesta linha. Está tudo nos hinos, mas também começou a vir devagar e devagar, quanto mais eu entendia a língua. Quando eu não entendia os hinos eu estava viajando mais nas minhas próprias crenças e agora eu começava a aprender mais a trabalhar nesta linha.

Já no outro extremo, também conheci estrangeiros que adotavam uma postura descrita como mais "evangelizadora" ao falarem sobre o Santo Daime e de Jesus Cristo para outras pessoas. Estes, também puderam rever sua conduta a partir do entendimento literal das poesias cantadas e assim conheceram a forma como os hinos sugerem uma propagação específica da doutrina.

> Os hinos trazem mensagens para nos guiar no caminho. Então, eu vi que durante muito tempo eu fiquei confuso por não entender os hinos e as palavras. Então fiz muita coisa errada, falei besteiras e fiquei confuso no dia a dia. Por exemplo: falava sobre o Daime para meu pai e outras pessoas que não conhecem e explicava de um jeito errado. Quando comecei a entender troquei meu jeito de me comunicar com as pessoas. Eu comecei como um evangélico dizendo para todos 'isso é uma coisa que vai mudar o mundo todo', 'é Jesus Cristo', então eu fui dando discursos para pessoas que não querem ouvir. Mas os hinos mudaram minha opinião de tudo, então hoje não falo muito dessas coisas porque aprendi que o Santo Daime é um 'chamado'. Se a pessoa quer ir, uma hora ela chega até lá, como foi no meu caso. E mesmo quando comecei a entender os hinos ainda achava que era uma coisa, mas era outra: tem aquele hino do Mestre que fala em 'doutrinar o mundo inteiro', então eu falava por aí de doutrinar as pessoas, mas descobri que não são pessoas do mundo físico, a coisa é espiritual, então só entendendo os outros hinos é que fui também compreendendo esse hino melhor.

Além de considerarem a língua portuguesa ("brasileira") especialmente bela em sua forma e para além do que for dito, apresentei até o momento, nos depoimentos dos holandeses, alguns exemplos de como o entendimento da língua cantada pode se tornar também fundamental, para um maior esclarecimento acerca do cristianismo específico do Santo Daime (reverenciando seus líderes e a natureza) e a forma considerada adequada para propagá-lo. No mesmo sentido, outros esclarecimentos acerca da visão de mundo daimista e de suas práticas também se tornam possíveis por intermédio de uma compreensão das letras dos hinos, como acontece em muitos casos das poesias cantadas com a expressão "te levanta", influenciando de forma bem objetiva na *performance* daqueles que estão sentados durante o ritual: os músicos à mesa ou outros fardados sentados à mesa ou nas margens do salão e que devem imediatamente se levantar durante os hinos que trazem essas afirmações musicadas. Os fiscais (fardados que se revezam na tarefa de organizar as filas do bailado, repor as velas e etc.) avisam aos novatos que o hino indica a ordem para levantar.

Te levanta, te levanta
Levanta quem está sentado
Para receber o Mensageiro
Dentro do Jardim Dourado

(...)
A mensagem que Ele traz
É com prazer e alegria
Jesus Cristo e São José
E a Sempre Virgem Maria
(Hino 95, "Mensageiro", Mestre Irineu)

Te levanta, te levanta
E veja quem está mandando
Se é o Mestre e a Rainha
Com o Divino Soberano
(Primeiros versos do hino 101 "Convicção do Sol", Padrinho Alfredo)

Além de mensagens para o ritual, algumas instruções devem ser praticadas fora dele. No Santo Daime, diferente de outras religiões *ayahuasqueiras* brasileiras, como a União do Vegetal (GENTIL, 2002), existe uma restrição quanto às atividades sexuais de um freqüentador das cerimônias: desde uma primeira entrevista anterior ao ritual, todo aquele que almeja participar dos trabalhos espirituais com o Santo Daime é aconselhado a se manter sem praticar relações sexuais por três dias antes e também mais três dias após a ingestão da bebida. Esta dieta compõe um dos elementos aconselhados na preparação de todo aquele que irá ingerir o líquido, mas além do fato desta afirmação estar contida em um dos hinos deixados pelo fundador do Santo Daime, a razão para tal conduta não costuma ser muito explicada entre os círculos daimistas.

O hino 104 do Mestre Irineu ressalta esta temática, informando que a prescrição torna-se ainda mais rígida quando no dia da "Sexta-feira Santa" podendo atrair doenças caso seja desrespeitada: *"Na sexta-feira santa guardemos com obediência. Três antes, três depois para afastar toda doença"*. Durante uma reunião para visitantes este trecho do hino pode ser mencionado, mas a instrução sobre a importância da abstinência sexual também pode ser transmitida sem que necessariamente o condutor da entrevista cite o hino do Mestre Irineu como origem ou justificativa para esta prática.

> O entendimento da língua trouxe mais entendimento da doutrina mesmo. Por exemplo, esse hino sexta feira santa do Mestre Irineu fala desses três antes e três depois, todo mundo já falou antes

> pra mim desses três dias antes e depois, sem dizer de onde vem. Por entender a língua entendi isso, compreendi que vem do Mestre e que está registrado no hino dele.

Os rituais de hinário do Santo Daime podem se estender por até doze horas de canto e dança coletiva, com um único intervalo de aproximadamente uma hora e meia de duração na metade exata do ritual. Nessas cerimônias centenas de hinos são continuamente entoados, enquanto nada mais deve ser dito de outra forma. Algumas instruções fornecidas pelos líderes aos fiscais, responsáveis por organizar as fileiras do bailado ou àqueles que distribuirão o Santo Daime nos momentos pré-determinados, são transmitidas em tom de voz quase sussurrada ou por meio de gestos para não atrapalhar a execução e a audição dos muitos hinos. Enquanto cerne do ritual e discurso oficial do Santo Daime, os hinos são as ferramentas fundamentais na compreensão de seus valores e praticas, comunicando o *ethos* da doutrina.

A centralidade da música no ritual daimista é tão perceptível que em diversos trabalhos, muitos seguidores da religião continuam cantando e tocando seus instrumentos mesmo durante os intervalos ou após o término dos trabalhos, quando poderiam aproveitar esses momentos para conversar, se alimentarem ou descansar.[67] No intervalo do hinário "O Cruzeiro" do Mestre Irineu é comum que se cantem as "Diversões" do Mestre (conjunto de dez canções do Mestre Irineu que trazem coreografias diferenciadas, provavelmente influenciadas pela ciranda e outras danças regionais). Elas trazem ritmos e melodias muito próximos aos hinos, mas muitas vezes são executadas fora do salão das igrejas, podendo ser em frente à fogueira, de forma mais "descontraída" e por isso são chamadas de "dança" ao invés de "bailado". Essas diferenças de local, de forma e de termos utilizados para designar as "diversões" fortalecem uma indicação de que o "tempo" ritual se encontra no intervalo, mas é novamente a música e não necessariamente a fala quem se responsabiliza por compor esta etapa da cerimônia.

Num rio de águas verdes, bem juntinho da floresta
Eu entrei me divertindo, tudo em uma hora certa
Ô que coisa perfeitíssima, um passo lá e outro cá
No balanço eu balanceio o zigue-zague zagueá
Aí eu saí dançando dentro daquela festinha
Com todos cantarolando em louvor à Nossa Rainha

67 Ver anexo 6: músicos na mesa, tocando seus instrumentos mesmo após um longo ritual.

(“Zigue-zague”, número 10 das “Diversões” do Mestre Irineu)

O conhecimento da língua ajuda no entendimento das poesias cantadas, mas também favorece a comunicação e as relações fora do ritual, podendo facilitar e fortalecer vínculos sociais. Apesar de Geraldine, líder da igreja holandesa “Céu de Santa Maria” de Amsterdam, praticamente não saber falar a língua portuguesa e ainda assim ser uma das líderes estrangeiras mais respeitadas dentro e fora do Brasil (e uma das poucas pessoas de nacionalidade não-brasileira por muitos considerada uma “madrinha”), para (LABATE; PACHECO 2009, p.92) o domínio de determinado idioma pode influenciar as posições hierárquicas entre os grupos daimistas:

> Na comunidade daimista do Céu do Mapiá e em outras regiões do Brasil, lideranças que dominam o inglês têm sido responsáveis por boa parte da expansão do Santo Daime para o exterior. Nesse sentido, o domínio do idioma pode permitir um atalho para ascender na hierarquia espiritual do grupo. Analogamente, europeus, norte-americanos e japoneses que desejem aderir à irmandade terão mais êxito se falarem bem português.

Mas se o entendimento da língua é uma peça de grande importância no fortalecimento de vínculos sociais e se os hinos são capazes de transmitir os mais variados saberes desta religião - como as normas a serem praticadas no ritual ou fora dele, esclarecendo maiores detalhes e tirando dúvidas dos praticantes e interessados pela doutrina - por que aparece uma preferência declaradamente acentuada pelos hinos brasileiros até mesmo no depoimento dos holandeses que estão totalmente alheios ao entendimento literal do conteúdo poético desses hinos? Se as poesias ensinam sobre a doutrina, por que não preferir cantá-las em sua própria língua e com elas aprender sobre os fundamentos desta religião e sobre o que se deve fazer durante o ritual ou fora dele.

Ainda que Irene, a dirigente da Igreja “Céu dos Ventos”, ressalte a importância de hinos em holandês, tanto para ensinar a doutrina a quem está chegando quanto para dialogar com espíritos e seres ancestrais desencarnados de sua terra natal, ela mesma prefere os hinos dos antigos líderes (sempre cantando em “brasileiro”) e boa parte dos daimistas holandeses demonstra gostar única e exclusivamente dos hinos cantados na língua portuguesa.

Como desenvolverei mais adiante, especialmente no próximo capítulo, a experiência de cantar um hino no ritual é considerada mais “autêntica” do que simplesmente lê-lo no caderno de hinário (mesmo com tradução) ou ouvir uma explicação mediada por outro fardado. Segundo

o que entendo como uma "categoria nativa", que mais a frente retomarei, os hinos cantados durante o ritual proporcionariam um tipo de "aprendizagem mais direta", até mesmo para quem não domina o idioma cantado. Os cânticos do Brasil, embora sejam construídos em português (idioma que nem todos os estrangeiros compreendem), são considerados mais "autênticos" principalmente por partirem da matriz da doutrina e de sua musicalidade. Por serem tidos como "originais" e "genuínos" devem ser mantidos em seu estado "puro". Um dos informantes coloca:

> Os hinos em holandês são mais fáceis para mim porque eu não tenho que trabalhar duro pelo significado e a pronúncia, mas eu realmente prefiro cantar em português porque os hinos têm um melhor fluxo e musicalidade do que em outras línguas. Além disso, em português têm mais beleza e conexão.
> Um exemplo: o primeiro hino que decorei foi 'O Daime é o Daime', tendo memorizado se tornou não só mais fácil de cantar, mas permitiu que o significado pudesse me ajudar no trabalho e no entendimento da doutrina.

Em alguns casos os holandeses preferem hinos em português mesmo quando sabem apenas o significado de algumas poucas palavras:

> [**Os holandeses gostam de cantar em holandês?**] *Alguns gostam, outros não. Para alguns parece um confronto ter que cantar na própria língua, por saberem o que estão cantando. Em português não sabem, algumas vezes distinguem algumas poucas palavras como 'amor de Deus' ou 'louvar a Deus'* ***[Então para algumas pessoas é melhor entender só algumas palavras?]*** *Não sei se é melhor, mas eles gostam mais* ***(risos)*** *Talvez como eu mesma sinta nos hinos do Mestre Irineu e das pessoas que com ele conviveram. É muito mais próximo da fonte do Santo Daime e da doutrina. Isso não tem nada a ver com qual língua você vai cantar ou não, tem a ver com a doutrina: eu prefiro mesmo é cantar o Mestre Irineu da forma como ele recebeu.* (grifo do autor)

Alguns holandeses, antes do surgimento dos primeiros hinos em português, teriam apresentado alguns cânticos em holandês trazendo apenas poucos versos na língua dos brasileiros. Segundo meus informantes, o surgimento desses "hinos mistos" podendo incluir três línguas num mesmo cântico (holandês, português e inglês) seria como uma primeira abertura na experiência do "recebimento" de poesias em outro idioma. Muitas vezes os hinos mistos corresponderiam ao momento em que o daimista ainda não se sentiria apto a captar e reproduzir com perfeição um novo cântico inteiramente na língua portuguesa, justamente por não dominar determinado idioma. Por outro lado, alguns daimistas me apresentaram exemplos de hinos "recebidos" na íntegra em português, por indivíduos sem familiaridade com a língua, fortalecendo a idéia de que o "recebimento" corresponde a um fenômeno mediúnico dentro do qual apenas os "seres do astral" seriam os agentes.

Em todas as igrejas do CEFLURIS, o último hino recebido pelo Padrinho Sebastião, "Eu sou Brilho do Sol", é cantado e repetido para encerrar a execução dos hinos no ritual e para dar início às orações finais, sendo, portanto, um "hino de encerramento". Uma exceção perceptível no repertório dos rituais das igrejas holandesas (e praticamente em todas as igrejas do exterior) é a execução deste hino em português com sua repetição na língua local. Assim como as orações de "Pai Nosso" e "Ave Maria" proferidas nos dois idiomas na abertura e fechamento, também acontece exclusivamente com este hino de encerramento, por sugestão das lideranças brasileiras desde o início da expansão internacional do Santo Daime.

Abramowitz (2003) também estudou os hinos e utiliza as categorias de Arnold Van Gennep (1978) – pré-liminaridade (ou separação), liminaridade (margem) e pós-liminaridade (reintegração à vida cotidiana) – para falar dos rituais religiosos como construindo uma idéia de realidade sobrenatural distanciada da realidade cotidiana. Como já discutido, o autor acredita que o papel primordial dos hinos daimistas é ocupar justamente o momento do ritual propriamente dito, a liminaridade.

Também demonstrei anteriormente (REHEN, 2007) como os hinos trabalham na orientação de tarefas no ritual, seja por sua numeração, quando a música se transforma numa "unidade de medida do tempo", seja por suas poesias ou ritmos e melodias que ditam diferentes modalidades de dança e outros aspectos da *performance*. Então, acredito que, se em cada igreja internacional, os hinos são cantados em português com apenas o último deles no idioma local, a língua também indica diferentes momentos da cerimônia. Sustento que o idioma português consistiria, portanto, na "língua ritual" por excelência e o idioma holandês, por sua vez, seria a "língua cotidiana": a grande diferença é que a primeira delas deve ser cantada (e sentida) e a segunda língua é para ser utilizada principalmente na fala. Assim, a repetição do hino de encerramento sendo cantado na língua holandesa indicaria para essas pessoas que a etapa da pós-liminaridade (ou reintegração à vida cotidiana) se aproxima. Da mesma maneira uma indicação do retorno ao dia a dia também estaria nas orações de abertura e de fechamento dos rituais, quando parte delas é proferida na língua do país. Em geral, o idioma holandês seria como o primeiro e o último passo na entrada e na saída do tempo ritualizado que é construído, por sua vez, por hinos cantados na língua "brasileira".

Segue abaixo o hino "Eu Sou Brilho do Sol", do Padrinho Sebastião, em português e em holandês, tal como cantado na Holanda, nos dois idiomas:[68]

Eu sou brilho do Sol, sou brilho da Lua
Dou brilho às estrelas porque todas me acompanham
Sou brilho do mar, eu vivo no vento
Eu brilho da floresta porque ela me pertence

Ik ben de Zonneschijn, ik ben de Maneschijn
Ik geef mijn Licht aan Sterren daar ze me begeleiden
Ik bem het Licht der Zee, ik leef in the wind
Ik schijn in het Bos want dat hoort bij mij

Uma fardada brasileira que não fala outros idiomas relatou que em visita à Holanda em 2008, ao ouvir o "Brilho do Sol" ser cantado em holandês, manteve seus olhos fechados e pôde ver feixes de luz partindo de várias direções, como o brilho do sol e da lua descritos na poesia. Embora esta daimista brasileira demonstre preferência por cantar hinos do Brasil, ela afirma ter experimentado esse tipo de "miração" somente neste ritual, justamente quando não entendia cada verso cantado apesar de saber previamente a tradução do hino, por conhecê-lo em sua forma original. Esse caso, assim como o do rapaz que no depoimento já citado, descreve que viveu uma de suas experiências mais marcantes ao cantar um hinário em inglês, dão pistas para entender porque os daimistas holandeses muitas vezes preferem cantar na língua portuguesa, mesmo quando não a entendem. Para eles, a experiência pessoal vivida com o hinário no ritual, mesmo sem a compreensão da língua cantada, é entendida como mais valiosa do que uma explicação sobre os hinos ou qualquer outra forma de compreensão mediada ou traduzida. Essa é a posição defendida por meus informantes holandeses, mas somente se o hino for por eles considerado "autêntico" e "verdadeiro".

Como venho sustentando, embora um hino em qualquer língua possa ser considerado "verdadeiro", a inclinação por uma preferência do idioma "brasileiro" diz respeito, entre outras coisas, a uma noção específica de Brasil-Sagrado (terra do segundo advento de São

[68] Ver anexo 9 com poesia e anexo 10 com partitura do hino.

João/Padrinho Sebastião, Jesus/Mestre Irineu e também Rei Salomão/Padrinho Alfredo), o que envolve uma valorização especial pelo idioma falado e cantado pelos fundadores da religião, com a admiração especial pela estética da língua, então considerada "bela" e "musical". Complementando este argumento estão os questionamentos relativos à legitimidade dos hinos em holandês, que segundo alguns informantes, podem trazer novos conteúdos poéticos possivelmente duvidosos ao correrem o risco de um afastamento dos preceitos da doutrina brasileira, apresentada constantemente por seus hinos tradicionais.

A centralidade do canto está também presente em muitos povos e em diversos rituais, sendo esta uma característica marcadamente acentuada nas cerimônias religiosas que envolvem substâncias psicotrópicas, especialmente em diversos rituais com a *Ayahuasca*. Luis Eduardo Luna (1986) investigou fenômeno semelhante quando estudou o "vegetalismo" nos rituais com *Ayahuasca* entre índios e mestiços no Peru. O autor assinala que entre também haveria entre eles uma hierarquia envolvendo os *ícaros* (cânticos mágicos) e os idiomas cantados. Segundo o autor, neste exemplo etnográfico, os idiomas indígenas do Peru são considerados mais "originais" e "autênticos" para a execução dos *ícaros* (equivalentes ao português nos hinos do Santo Daime). Para os xamãs estudados por Luna, esses cânticos peruanos, também praticados em outros idiomas, como o espanhol, possuiriam maior (ou menor) poder espiritual de acordo com cada língua cantada.

> Ícaros nas línguas indígenas, se comparados aos ícaros em espanhol, são considerados especialmente poderosos. A língua mais freqüentemente usada é o quechua selvagem, um dialeto quechua, que é a língua mãe de todas as tribos da Amazônia colombiana, peruana e equatoriana. Don José também canta em Cocoma e Omagua e algumas vezes numa mistura das três línguas com o propósito de impressionar e confundir os xamãs rivais. Por outro lado, Don Manuel Ahuanari sustenta que os ícaros devem ser claramente inteligíveis, para que todos estejam informados sobre o espírito de qual animal será invocado (LUNA, 1986, p.109; tradução minha).

3.3 O *transe* do Santo Daime: cantando em "línguas estranhas"

Diversas versões da Bíblia trazem, no segundo capítulo em Atos dos Apóstolos, a narrativa do Dia de Pentecostes, quando os apóstolos começaram a falar em "línguas estranhas" por obra do Espírito Santo. O texto fala que os judeus em diáspora, presentes na festa, se alegraram ao reconhecerem suas próprias línguas. Essa história contrasta com outra passagem bíblica e parece solucionar o antigo problema da Torre de Babel - citada no livro de Gênesis, do

Antigo Testamento - quando em tempos mais remotos uma catástrofe destruiu a torre então caótica por abrigar uma considerável diversidade lingüística.

A relação entre linguagem e religião vem sendo discutida em diversos trabalhos e aparece até mesmo entre os autores clássicos, como é o caso de Marcel Mauss (2001) e seu estudo sobre a prece.

Mauss observa que diferentes fenômenos religiosos podem ser chamados de "prece", incluindo as orações cantadas. Ao propor uma classificação mais geral para o que seria uma prece (ou oração), o autor a entende basicamente como um dos ritos da religião, até defini-la na forma de: "um rito religioso, oral, diretamente relacionado com as coisas sagradas" (MAUSS, 2001, p.273). Segundo Mauss, a eficácia deste rito (por ele definido como um "ato" de caráter religioso) e seus efeitos, não estariam naturalmente inscritos nas próprias qualidades da prece, mas sua eficácia seria concebida de uma determinada maneira, socialmente compartilhada. Para o autor, o rito faz parte de um conjunto de prescrições formadoras de regras sociais.

Ao refletir sobre religião e linguagem, Mauss separou ritos "manuais" dos ritos "orais", considerando as formas de expressão que distinguem o gesto da palavra. A prece faria parte do segundo grupo de ritos e sua eficácia estaria na "palavra", enquanto o primeiro caso seria caracterizado por uma maior ênfase no corpo. Ainda segundo este autor, alguns exemplos são de difícil definição, como nas dramaturgias religiosas, que seriam ritos claramente simbólicos, por ele classificados como "orações" com uma espécie de "linguagem por meio de gestos" (MAUSS, 2001, p.272).[69]

Sobre o caráter social da prece, Mauss defende que mesmo onde haveria maior liberdade individual, ela ainda é um rito, por obedecer a certas regras e por compor momentos específicos em determinadas cerimônias religiosas. Para ilustrar esse ponto, utiliza o fenômeno da glossolalia como exemplo:

> *Mas, mesmo quando deixam o máximo espaço à individualidade há sempre neles alguma coisa regulamentada. Assim na glossolalia dos primeiros tempos da Igreja, o neófito extasiado deixava vagamundear suas exclamações; seus discursos desconexos e místicos. Mas ela havia tomado lugar no ritual da missa, fazendo mesmo parte integrante desta; devia produzir-se num momento determinado, daí por que era um rito* (MAUSS, 2001, p.264, grifo do autor).

69 Seguindo essa linha de pensamento, o autor também sustenta que existe linguagem mesmo quando a palavra não é materialmente pronunciada, como na oração silenciosa por ele chamada de "oração interior" e "ato mental".

A historiadora Vera Fróes comenta que "os ensinamentos da doutrina do Santo Daime através dos hinos, correspondem à Bíblia Sagrada" (1986, p.25) e Edward MacRae (1992, p.75) fala que o Padrinho Sebastião e seu filho Alfredo Gregório anunciavam o hinário "O Cruzeiro" do Mestre Irineu como sendo o "Terceiro Testamento". De acordo com palavras do próprio Padrinho Sebastião, em depoimentos selecionados no livro de Alex Polari de Alverga (1998), existiu na Terra o tempo do Pai com o Antigo Testamento, seguido pelo Filho trazendo o Novo Testamento e agora recentemente vieram (e ainda estão chegando) os hinários do Santo Daime trazendo o Terceiro Testamento no tempo do *Espírito Santo*.

Entre os estudos que elegem a Renovação Carismática Católica como objeto de pesquisa, Edílson Pereira (2009) é um dos pesquisadores brasileiros que apresentam interessantes trabalhos sobre as orações e práticas religiosas desenvolvidas no pentecostalismo católico (e evangélico), tais como a glossolalia. Relacionada ao "Dia de Pentecostes" e destacada como parte fundamental da experiência religiosa carismática, esta oração é também chamada de "língua dos anjos" ou "oração em línguas" e consiste em movimentos corporais e expressões vocálicas individuais, ininteligíveis e produzidas por diversos fiéis ao mesmo tempo. A glossolalia é também descrita pelos católicos estudados por Pereira como uma "manifestação do Espírito Santo", da mesma maneira como algumas vezes os líderes do CEFLURIS também descrevem os hinários do Santo Daime (o principal tipo de oração daimista). Além de "orações do Espírito Santo", outras aproximações possíveis entre os hinos daimistas e a glossolalia podem ser de grande rendimento no seguimento desta análise.

Em outro trabalho (REHEN, 2007, p. 200) refleti sobre os hinos do Santo Daime utilizando a metáfora do "caminho", já que cantando e bailando, os praticantes da religião afirmam que espiritualmente "sobem ao reino do astral" enquanto os "seres do alto" também se aproximam e descem até os humanos pela via dos cânticos. No mesmo sentido, Pereira (2009, p.98) coloca: *"Fenômenos como a glossolalia e o batismo no Espírito Santo são relatados na Canção Nova através da metáfora de um encontro místico no qual o sujeito se eleva e o Espírito encarna"*.

Outra semelhança existente entre essas duas experiências religiosas reside numa dificuldade em se definir com clareza o sujeito da oração. Como venho insistindo, no Santo Daime a oração (cantada) é entendida como obra de um Ser Divino que a envia até um daimista receptor. Após o recebimento individual o hino é então praticado coletivamente com o coral em

uníssono. As poesias, inúmeras vezes narradas na primeira pessoa do singular, não limitam uma interpretação única do "Eu narrador" e sua identidade transita entre a entidade doadora, o receptor do hino e entre todos aqueles que ouvem-cantam. Já na experiência da glossolalia, descrita como o dom de falar em "línguas estranhas", Pereira (2009, p.99) destaca que a divindade passa a falar e a agir através do corpo humano e *"a oração em línguas mantém o sujeito tanto como centro da ação quanto como objeto de uma ação que se pensa como exterior ao ser, ou melhor, superior a ele, mas que em certos momentos o invade, confundindo-se com ele".*

É interessante notar que, em ambos os contextos religiosos (Santo Daime e Renovação Carismática), a manifestação do fiel não se limita simplesmente a uma oração *para* Deus, mas também em uma oração *de* Deus. Em minha dissertação de mestrado (REHEN, 2007) analisei a concepção daimista que prioriza um "não-controle" humano no momento do recebimento dos hinos originados no "astral" e também ao entoá-los no ritual, onde se acredita que só os "seres" teriam poder de agência nesse fenômeno, fornecendo poesias musicadas quando delimitam horas, locais e formas variadas para a entrega desses cânticos. No mesmo sentido, (PEREIRA, 2009, p.99) observa que na experiência da glossolalia: *"quanto menor for o controle humano, mais profunda se revela, conseqüentemente, a experiência mística que a oração é capaz de gerar".* Alguns hinos do Santo Daime trazem essa mesma temática:

Nenhum não se domina
O Poder é quem nos leva
O Mestre nos mostrou
Para nós sair das trevas
(Trecho do hino 33 "A Lua" de Maria Damião)

A experiência dos daimistas holandeses, em especial aqueles que ouvem-cantam hinos em português desconhecendo completamente o idioma cantado, faz com que eles sejam capazes de viver uma experiência subjetiva única com o Santo Daime, que acaba por reinventá-lo. Ao contrário de uma atenção constante ao conteúdo do texto poético, com suas normas de conduta e crenças ali explicitadas, os daimistas estrangeiros desconhecedores da língua, embora cantem, como de *praxe*, em uníssono, podendo acompanhar com um caderninho de hinos na mão e

obedecendo a um repertório entoado em coro e já pré-estabelecido pelo calendário da doutrina, parecem estar também orando em "línguas estranhas". Estou me refletindo agora especificamente sobre aqueles holandeses que não falam o idioma cantado e para eles, nesses casos, como na glossolalia, a *forma* está em jogo mais do que o *conteúdo* numa experiência onde muitas vezes o *ouvir* e o *expressar* parecem mais significativos que o *entender*. Segundo meus entrevistados, viver a experiência no ritual é algo mais valioso do que tentar entendê-la ou explicá-la.

> Eu não entendia as palavras, o significado, nada, mas eu senti o hino. Porque a música tem uma influência, uma comunicação e então ela foi muito linda e logo no início, no meu primeiro trabalho, eu não entendia nada da língua, mas o hino foi maravilhoso e já brilhou muito, abrindo minha experiência com o Santo Daime.

Outra pesquisadora que estudou a glossolalia, Selma Baptista (1989, p.17), descreve a experiência como uma manifestação na qual: "o falante/crente, no contexto da oração e tomado pelo êxtase, produz uma linguagem emocional, ritmada, silábica, quase melódica, cuja característica fundamental é ser expressiva e não intelectiva: bastam-lhe os sons e os gestos".

Segundo os religiosos, nessas modalidades de experiência ritual, o corpo, a fala e os ouvidos devem estar "entregues" ao divino, que para atuar como único agente dispensa o "controle" humano. No Santo Daime diz-se estar "pegado de Daime" ou "pegado, na força" e assim os efeitos da bebida no ritual são entendidos como a "força" que "pega" e "conduz" um adepto, tendo o hino como fio condutor. Um dos informantes de Pereira (2009, p.100) descreve a glossolalia como uma "*ação* do Espírito Santo" onde "nossa parte é emitir os sons (...) que não podemos traduzir, falar ou explicar, porque não é resultado da mente humana. É o próprio Espírito Santo orando em nós".

Os hinos do Santo Daime também podem ser entendidos como uma "linguagem emocional", "ritmada e melódica", como nos termos colocados por Baptista (1989) e dessa forma a *linguagem* divina é concebida, pelos membros do grupo, em oposição a uma dimensão estritamente humana, que seria encarada por sua vez como mais "racional" (ou "mental").

Como desenvolvi em outros trabalhos, o cantar e bailar dos hinos é tido como algo que "flui" e que "não pode ser explicado", é "divino" e não "humano", é "sentimento" contrapondo o "pensamento racional" e é, por conseguinte, "coração" opondo "mente". Essa lógica é a maneira encontrada pelo grupo para explicar a origem da saúde, cura e bem estar. Por outro

lado, procurar entender, explicar ou controlar a experiência no ritual, simplesmente a interrompe, inviabiliza e aprisiona. Muitos daimistas afirmam que as conseqüências desta inversão ("racionalizar" ao invés de "sentir") podem ser negativas, como um súbito cansaço, a impossibilidade de se cantar e bailar (atrapalhando outros freqüentadores no salão da igreja), dores no corpo durante o ritual, náuseas, vômitos ou até a materialização de doenças. Uma informante carioca com aproximadamente setenta anos de idade e moradora do Mapiá na Amazônia há mais de vinte anos, assim definiu:

> Algumas vezes eu entro no trabalho de hinário e não sinto absolutamente nada. Nesses casos eu pareço uma pedra e estou completamente insensível e isso em si é um sofrimento para mim. Depende de acordo com meu estado, de acordo com o meu momento. Isso acontece algumas vezes, mas quando eu consigo entrar no hinário e me entregar, aí é isso mesmo o que acontece: vira uma entrega. Você tem que jogar fora tudo o que está te atrapalhando, te incomodando, seus pensamentos. Por isso é que eu digo que o pensamento atrapalha o encontro com o divino. Quando os pensamentos estão muito fortes você não consegue se conectar interiormente com a mensagem de cada hino [**Qual é a causa dessa insensibilidade que a senhora falou?**] É como eu disse, é por causa da mente. Eu não controlo minha mente, sou muito mental. Uma das coisas que me atraiu no Daime foi exatamente isso, eu poder largar o mental e trabalhar com o sentimento, com o coração. Isso para mim é a maior riqueza da doutrina do Santo Daime e eu acho essa situação milagrosa.70

3.4 **Uma "etnopsicologia" do Santo Daime: sentimento e pensamento no ritual de hinário**

No capítulo dedicado à revisão bibliográfica afirmei que o terreno de estudos da antropologia das emoções vem destacando a dimensão social da manifestação de sentimentos, em especial desde os estudos de antropólogos norte-americanos na década de 1980. Entre eles está Catherine Lutz (1998) que utiliza o termo "etnopsicologia" para designar a concepção de emoção de contextos etnográficos específicos, relacionando-os a aspectos mais amplos da vida social. De acordo com esta autora, entre outras coisas, o par de oposições pensamento/sentimento, tão arraigado nas sociedades euroamericanas, tende a valorizar o "pensamento" (ligado ao controle e ao poder de decisão) em oposição à "vulnerabilidade" da "emoção".

70 Este trecho da entrevista está também presente em Rehen (2007, p.204-205).

Venho mostrando em trabalhos anteriores (REHEN, 2007) como a dicotomia "sentimento X pensamento" é muitas vezes descrita pelos daimistas cariocas em suas narrativas sobre a experiência musical-religiosa com o Santo Daime, seja para definir as fronteiras entre "receber um hino" e "compor uma música" (quando um "sentimento" traz o hino e o "pensamento" pode se tornar um obstáculo) ou mesmo para se entender a forma considerada ideal para o comportamento dos freqüentadores nos salões das igrejas. As palavras "sentimento" e "pensamento", enquanto conceitos nativos são facilmente pronunciados em explicações dos adeptos e líderes, que muitas vezes os entendem como dois pólos apartados, em busca de equilíbrio. Há, contudo, uma diferença fundamental: ainda que apresentem a mesma dicotomia que prevalece nas sociedades ocidentais modernas, apontada por Lutz como uma oposição pensamento/sentimento, desta vez é o "sentimento" o pólo mais valorizado, devendo conduzir a viagem espiritual do daimista, com a bebida e os hinos, ao reino do "astral".

No caso dos seguidores estrangeiros, ao narrarem suas experiências com o Santo Daime, essa dicotomia reaparece, confirmando a importância fundamental desta dualidade para a elaboração de uma "etnopsicologia" do Santo Daime, na exegese do grupo e de suas próprias teorias musicais. Em um primeiro momento, os holandeses que chegam à doutrina sem o mínimo domínio da língua portuguesa costumam dizer que "sentem os hinos" e então é pela via dos sentimentos que os hinos são experimentados, na iniciação deste tipo de experiência religiosa.

Assim como na glossolalia, o Santo Daime privilegia a sensibilidade do sujeito e a sua incapacidade de controlar ou mesmo descrever o encontro com o divino. Alguns daimistas brasileiros afirmam que cantaram hinos sem o conhecimento prévio das letras e diversos fardados hoje bailam, tocam seus maracás e cantam com afinco nos hinários (afinados e impostando suas vozes) sem nenhuma experiência anterior com o canto ou freqüência em aulas de música, ao contrário de muitos músicos profissionais que no sentido oposto podem sentir dificuldades de cantar ou tocar instrumentos nos trabalhos do Santo Daime. Entendo esta prática musical coletiva como sendo o principal *transe* descrito por adeptos do Santo Daime (e o discurso dos estrangeiros fortalece essa visão nativa).

Segundo (MAFRA, 2008), para o pesquisador Roger Bastide (2000 [1958]), o *transe* no candomblé é mais do que a realização do rito, ele é a "experiência vivida no ritual". O transe seria, entre outras coisas, uma experiência que pressupõe a relação íntima entre o adepto de

determinado ritual religioso e uma força sobrenatural que através dele se expressa e reivindica para si o poder de agência. Isto complexifica, nestes contextos, a própria noção de "pessoa", que se encontra, ao menos em alguns momentos rituais, numa posição dual ou múltipla, em movimento.

Como já discutido, no Santo Daime, o "recebimento dos hinos" é descrito por adeptos e pesquisadores como um "fenômeno mediúnico" (COUTO, 1989; PACHECO, 1999) e como dádiva dos "seres celestiais" contrapondo-se à idéia de "composição musical" (REHEN, 2007). O fardado desta religião se considera um "aparelho" e um "instrumento" dos "seres divinos" ao receber um hino e ao entoar diferentes hinários dentro dos rituais. O hino 121, "Meu recado" do Padrinho Alfredo, sintetiza de forma especial a noção daimista que descreve o *transe* dos hinos cantados e bailados.[71]

Eu sempre dou o meu recado e trato de me retirar
Quem só vê o aparelho é mais difícil de chegar
Chegando-se neste apuro desta manifestação
Se vê o Espírito Santo em culta atuação
Vou seguindo e vou guiado, sou Rei da calma e paciência
Peço ao Sol com Vosso brilho: paz, firmeza e consciência
A esta força eu me entrego, peço a Vós agir por mim
Que Sois a flor que mais brilha e perfuma este jardim
Neste jardim de flores brancas é para se apresentar
Quem quiser estar comigo se componha em seu lugar

Alguns de meus informantes holandeses afirmam que antes de qualquer contato com a língua portuguesa se "entregaram" no ritual do Santo Daime e assim, segundo eles, sem tentar "controlar" a experiência e apenas "abrindo suas bocas" puderam cantar corretamente, "sentindo" os hinos. Mediante uma não familiaridade com o idioma cantado, este "transe" de conseguir cantar hinos no ritual parece ainda mais surpreendente para aqueles que o experimentam sem a compreensão da língua.

71 Ouvir faixa 2 com gravação informalmente coletada num ritual.

> Quando eu cheguei ao Mapiá tomei logo uma ferroada de um bicho na água e fiquei um mês na Santa Casa porque não podia andar. Então algumas pessoas vieram fazer trabalhos comigo. Quando isso começou, eu fui cantando os hinos, mas eu não percebia, só fui cantando. A Kátia me falou 'você está cantando' e também perguntou 'já cantava os hinos antes?' Eu disse 'sim estou cantando, mas nunca cantei os hinos antes'. Foi uma coisa natural. Eu falava muito pouco mesmo de português, mas fui cantando. Eu só tinha ouvido outros hinos e mesmo assim só umas quatro ou cinco vezes, mas fui cantando direito aqueles hinos que eu nunca tinha ouvido nessa vida. Na hora eu senti uma força e uma vibração bem intensa, porque a música é uma vibração e foi uma noite de emoção muito forte. Quase inacreditável.

Segundo os daimistas, em alguns momentos este canto acontece mesmo sem o acompanhamento dos cadernos impressos com as letras dos hinos. Interessante notar como a música e o sentimento são ambos descritos como algo que "flui", assim como a língua portuguesa é também entendida como possuidora de uma qualidade especial no "fluir". Essa experiência é então vivida como tendo uma "ação" e sua "autonomia" faz com que o hino "se mova" como que por conta própria. O próprio cântico é muitas vezes descrito como um "ser" que canta, "encanta" e faz cantar, já o pensamento (ou a "mente") é nesses casos seu contraponto imediato e só ajuda quando está ausente, calado. Vemos então a valorização do "fluir dos bons sentimentos" como pressuposto desta vivência musical-religiosa, construída em oposição ao domínio do "pensamento" ou da "razão".

> Hoje eu entendo português melhor, mas eu cantei em português antes mesmo de saber, entende? O Daime ensina a cantar em português [**Como ele ensina?**] Não sei! Durante o hinário eu escuto e canto em português, sem a minha mente, mas sentindo a música se movendo dentro de mim e me fazendo cantar. É muito... (**pausa**) Eu tenho muitas dificuldades com línguas e foi muito interessante quando isso apareceu.

Vimos até agora como se dá o "fluir dos hinos" entre os daimistas, com a "mente" estando "ausente" para que a experiência aconteça e seja bem sucedida. Cantando na língua portuguesa, idioma até então absolutamente novo, esses daimistas relatam "sentir os hinos" mesmo sem o entendimento do significado das palavras. Para eles, como na glossolalia, nesses casos específicos parece que o imprescindível, o fenômeno em si, não está exatamente *no que* se fala, mas em *como* se fala/canta ou *de que forma* se fala/canta.

Prevalece aqui a noção "ocidental" que associa a imagem do "coração" ao afeto, pois segundo eles, fortalecendo uma lógica também descrita por daimistas cariocas e amazonenses, o importante é cantar com o "coração" e não com a "mente", tal como aparece no hino do Padrinho Valdete: *"O coração é a peça principal que Deus nos colocou para transformar o amor"*.

> Eu acho bonito os hinos em outras línguas, mas ainda prefiro cantar em português, a língua é mais bonita (risos) [**Mas prefere cantar em português mesmo sem entender?**] Sim, mesmo assim. Porque para mim quando eu canto em português, por não saber falar, não tenho associação com palavras, vai mais facilmente ao coração do que cantando em minha própria língua que trabalha muito a minha mente. Isso é o que eu sinto sobre isso.

Numa "etnopsicologia" do Santo Daime, encontramos os pólos de oposição sentimento/pensamento (com o primeiro deles na posição de condutor da *práxis*), sendo re-significados no discurso sobre a experiência subjetiva dos daimistas holandeses. Ainda que persista a dicotomia já mencionada, com o "coração" sempre à frente da "mente", notamos que em alguns casos o discurso dos holandeses constrói uma nova oposição, agora entre a palavra (para eles ligada à mente) e a música (ao coração), tal como aparece nitidamente neste trecho do depoimento acima: *"Por não saber falar, não tenho associação com palavras, vai mais facilmente ao coração do que cantando em minha própria língua que trabalha muito a minha mente"*.

3.5 **Palavra-som**

Na busca pelo deixar "fluir" dos sentimentos, os aspectos propriamente musicais receberiam, neste caso, maior *status* do que os aspectos estritamente poéticos. Seguindo esta lógica, os ritmos e as melodias falariam mais "próximos ao coração" do que a "palavra", se comparados a ela, associada por sua vez a uma suposta dimensão mental. Se o que vale é "se entregar" e deixar a "música fluir", não devendo "controlar" a experiência e, portanto, sem deixar a "mente" comandar, a falta de entendimento do idioma cantado pode ajudar em alguns casos, quando a poesia seria apenas uma organização de sons vocais, sem conteúdo lingüístico e sim melódico, como notas musicais. Para esses daimistas holandeses parece existir uma forte autonomia do aspecto estritamente sonoro.

Uma observação mais aguçada do Santo Daime no Brasil também comprova que de fato essa "autonomia" também aparece em alguma medida entre os brasileiros. Pequenas variações musicais são permitidas nas diferentes execuções de um mesmo hino, embora exista grande

esforço dos líderes, músicos e fardados em geral para "zelar" pela versão original apresentada pelo "receptor".

A principal variação oficialmente permitida diz respeito ao tom e à sua altura: a melodia original de um hino deve ser mantida inalterada, assim como a poesia, mas o tom é o único aspecto melódico (de um hino) que pode variar entre um ritual e outro. Isso irá depender do timbre de voz dos participantes e principalmente das "puxadoras" (apresentando maior facilidade ou dificuldade para alcançar regiões melódicas mais agudas) e do momento e desempenho, ligado ao contexto de um determinado ritual. Alguns músicos às vezes anotam em seus hinários encadernados as possibilidades de tons em que cada hino poderá ser tocado, entrando em acordo com as "puxadoras" e líderes durante algum ensaio preparativo para o trabalho ou no próprio ritual.[72] Pode-se também optar por um tom mais alto ou mais baixo, sem alterar letra e melodia, mas indicando a intenção dos líderes ou músicos de fazer o hino "brilhar" e contagiar os presentes: o tom mais alto, com as melodias sendo cantadas em registro mais agudo, costumam estar associados a uma idéia de entusiasmo ou mesmo de alegria, sendo utilizados principalmente nos trabalhos com "bailado" se comparados aos rituais nos quais se permanece sentado quando os tons costumam ser mais baixos.

A harmonia e o modo são outros aspectos variáveis, pois quando os músicos experimentam e "descobrem" (na "força do Daime" durante o ritual ou em estudos caseiros sem Daime) que a melodia de um hino em modo maior também permite que o mesmo hino venha ser tocado em modo menor (ou vice-versa), isso acaba sendo uma informação por eles compartilhada e utilizada, por exemplo, com o intuito de trazer alegria e entusiasmo, prevalecendo muitas vezes uma tradicional associação feita na teoria musical ocidental que tende a relacionar alegria ao modo maior e a tristeza (e/ou seriedade) ao menor.

Já o andamento (velocidade) imposto ao hino pelo maracá deve ser mantido sem alteração do princípio ao fim de uma canção, mas também pode variar em diferentes execuções de um mesmo hino: o andamento mais acelerado favorece uma sensação de entusiasmo e o mais lento indica, entre outras coisas, uma idéia de calma e maior facilidade no canto de melodias mais complexas e detalhadas. Nesse sentido vemos que o aspecto sonoro é também encarado

72 Na maioria dos casos não são usados fragmentos de partituras e as "cantoras-puxadoras" e outros músicos desenvolvem notações musicais próprias, entre outras coisas, sublinhando algumas sílabas nos cadernos para que saibam se devem ou não acentuá-las, utilizando pequenas setas escritas a lápis, acentos agudos ou circunflexos e etc., cada um deles funcionando como um código que indica a melodia correta dos hinos. Ver anexo 9 ("notação daimista") e anexo 10 (partitura).

por daimistas brasileiros como possuidor de "funções" que são por eles utilizadas, algumas vezes intencionalmente e outras vezes descritas como "ditadas pelo próprio Daime ou pelo hino em si" para construir e interferir na dinâmica do ritual. Essas "funções", ligadas ao despertar de alguns sentimentos, não estão necessariamente relacionadas ao conteúdo poético.

Em muitos rituais tradicionais um hino é normalmente introduzido por seus aspectos musicais, quando antes do canto e do bailado, sua melodia é apresentada pelo violão e por outros instrumentos. Com o término da poesia, os participantes continuam bailando acompanhando o desfecho melódico, novamente realizado por instrumentos musicais sem as vozes. Andrade (1981, p.310) define a introdução da melodia como um "preâmbulo pedagógico" facilitando o canto, pois o primeiro verso só aparece quando os instrumentos musicais já apresentaram todas as variações melódicas do hino. Segundo a autora, como todos já ouviram e se familiarizaram minimamente com a melodia, se torna mais fácil encaixar a poesia, até mesmo para quem não é músico.

> Antes de se iniciar o canto, os instrumentistas executam, num longo e calmo preâmbulo pedagógico, toda a melodia, respeitando todas as repetições de trechos previstos para o bom encaixe dos versos. Só depois a música é cantada e dançada pelos crentes. Cada conjunto de dois versos é repetido, de modo que cada hino se alonga, mesmo que conste de duas ou três estrofes. (ANDRADE, 1981, p.310).

Atualmente, o repertório musical ainda crescente do CEFLURIS acumula milhares de hinos e somente um deles (contido no hinário do Mestre Irineu) é formado apenas pelo conteúdo musical, sem a presença da poesia. Este hino que se estende por um ou dois minutos é normalmente chamado de "marchinha do Mestre" e em muitos hinários encadernados não é sequer mencionado entre o hino que o antecede e o próximo. Ele é executado por instrumentistas que tocam sem cantar enquanto os demais fardados normalmente bailam golpeando seus maracás, com as bocas fechadas. Como é esperado que uma poesia seja cantada após a introdução melódica, muitos participantes afirmam que ao conhecerem a doutrina achavam que este hino era apenas uma introdução e ficavam esperando que algo viesse a ser cantado, demonstrando surpresa quando o hino simplesmente acabava sem ter sido verbalizado.[73]

Por outro lado, ainda assim, entre os daimistas brasileiros nunca ouvi falar de uma separação conceitual explícita entre música e poesia. Os hinos são descritos como sendo

73 Segundo Neto (2003:53-59), o Sr. Luiz Mendes (contemporâneo do Mestre Irineu) teria afirmado que originalmente esse hino possuía palavras, mas que elas permaneceram mantidas em segredo pelo fundador do Santo Daime, acreditando que seus seguidores não estavam preparados para ouvi-las.

formados por esses dois aspectos imbricados e pensados como indissociáveis aos ouvidos dos adeptos do Brasil. Certa vez ouvi comentários de alguns músicos sobre um contrabaixista recém-fardado que iria começar a tocar seu instrumento nos trabalhos: "*Ele encontrará dificuldades porque acabou de se fardar e não sabe cantar os hinos*" e após um ritual, o músico comentou ter de fato encontrado essa dificuldade. Isso é curioso, pois no geral, cada hino traz apenas duas ou três variações melódicas, ou seja, a melodia cantada nas duas primeiras estrofes é normalmente repetida ao longo de todo o hino, o que seria possivelmente mais fácil para um músico experiente reproduzi-la mesmo que esteja tocando (ou ouvindo) o hino pela primeira vez e independentemente de conseguir cantá-lo. Contudo, os músicos daimistas acreditam que é preciso estar ligado ao "hino como um todo" e "por inteiro", entre outras coisas, para conhecer pequenas variações melódicas relacionadas a uma palavra que apareça com menor ou maior número de sílabas, obrigando os instrumentos melódicos a também variar já que eles acompanham cada sílaba cantada. É bastante comum inclusive que muitos músicos experientes cantem o hino enquanto tocam seus instrumentos, segundo eles, para "não deixar o pensamento à toa" e aconselhando os novos músicos a imitá-los nesse sentido.

Nunca soube de algum brasileiro cantarolando a melodia de um hino sem a letra durante um trabalho ou apenas recitando sua poesia. Já para os holandeses, ainda que também cantem as mesmas poesias tradicionais, parece existir um hiato entre letra e música. Esses dados indicam o surgimento de uma re-significação singular da concepção daimista entre os holandeses e para eles os aspectos musicais de um hino são associados prioritariamente ao sentimento enquanto a dimensão poética do mesmo hino é aproximada da razão.

Em outra direção, há exemplos etnográficos demonstrando que em alguns contextos a poesia é o único gênero discursivo em que os sentimentos podem ser expressos, nestes casos, sem a existência da música. É o que aparece nos beduínos estudados por Lila Abu-Lughod (1990) entre os quais os homens jovens disponibilizam gravações de poesias amorosas, manifestando sentimentos e produzindo um discurso emotivo capaz de contestar a autoridade dos homens mais velhos. Também na Aldeia de Pardais em Portugal, Miguel Vale de Almeida (1995) investigou os poetas populares que, através do uso retórico da poesia, se apropriam de sentimentos tidos como tipicamente femininos e assim, através da liberdade poética, assumem uma "voz narrativa" feminina.

Dentro do universo *ayahuasqueiro* brasileiro encontramos no exemplo da "União do Vegetal" (UDV) a primazia da "palavra", num grupo que se auto-define como a "religião do sentir" (ARARIPE, 1981). Diferente do ritual do Santo Daime, composto por músicas (tocadas ao vivo, cantadas e bailadas por todos os participantes) ou pelo silêncio, na UDV algumas poucas "chamadas" são entoadas individualmente e além de contar com gravações de diversos gêneros musicais, colocadas em aparelhos de som e nunca dançadas, o ritual é usualmente composto por instruções transmitidas através da fala, havendo espaço para perguntas e respostas entre os freqüentadores e o mestre local (LABATE; PACHECO, 2009).

Na UDV é bastante comum a prática de escutar e memorizar um variado leque de narrativas, seja a respeito da origem da bebida por eles chamada de *Hoasca* (*Oasca*) ou "Vegetal", seja sobre outros temas. Para os seguidores da "União do Vegetal" existiria o "mistério da palavra" onde um estudo específico da língua exige que algumas palavras sejam eleitas como espiritualmente apropriadas para serem utilizadas no ritual em detrimento de outras, por eles descartadas. Esse uso da "palavra" se torna um princípio a ser respeitado por todo aquele que almeja ascender na hierarquia do grupo e envolve as músicas que serão ouvidas no ritual. [74]

Para os membros do Santo Daime, por sua vez, o canto, o silêncio e algumas orações compõem todas as cerimônias. Além de eventuais instruções sussurradas, a fala aparece apenas no final dos rituais, pouco antes do "fechamento", quando os padrinhos, madrinhas e demais fardados são autorizados para transmitir alguns recados e anunciar a agenda dos próximos trabalhos, mas ainda assim a "palavra" também é ali muito presente, exclusivamente quando a palavra é cantada. Para eles beber *Ayahuasca* e cantar hinos do Santo Daime são como duas etapas de um mesmo ato e acredita-se na própria bebida se manifestando no hino que é a "palavra", muitas vezes descrita como "palavra viva" por ser cantada e tocada junto ao bailado: texto e contexto da música experimentados em comunhão inseparável. De acordo com os preceitos da doutrina do Santo Daime, o próprio Mestre da bebida envia e canta o hino do "astral" e ele mesmo é muitas vezes descrito como o próprio hino revelado:

74 O estudo da língua portuguesa é fundamental para os membros da UDV, devendo ser seguido por adeptos de outras partes do mundo, embora cada filial espalhada em diferentes países também desenvolva estudos do vocabulário de seu próprio idioma, considerando poderes espirituais intrínsecos a cada palavra e levando em conta as variações locais da língua. Para um estudo da UDV e da "primazia da palavra" ver Anderson (2009), Andrade (2008), Brissac (2006), Labate e Pacheco (2009), entre outros.

Está em mim e desejo publicar
Vamos conhecer a vida é quem tem para nos dar
Ouvindo o Mestre Ensinador desta doutrina
Que são as palavras vivas dos hinos que nos ensinam
Estou aqui nunca paro de ensinar
Vendo tudo que acontece quando Deus vem dominar.
(Trechos do hino 54 "Eu tenho uma chave", do Padrinho Alfredo)

3.6 **Língua e Sociedade**

Os daimistas holandeses que constroem uma associação mais declarada da poesia à razão também apontam, nessas mesmas entrevistas, para a existência de um sistema de classificação sobre a "palavra", que pode estar ligada à razão ("mente"), com maior ou menor intensidade, dependendo do idioma falado/cantado. Como em outras comparações, a língua portuguesa (matriz da religião) é muitas vezes descrita como o idioma "do coração" e assim recebe mais uma vez adjetivos especiais dentro dos valores daimistas.

> Brasileiro é muito próximo ao coração, eu penso ser essa língua facilitadora para falar próximo ao coração, mais do que o holandês e mais do que o inglês [**Por quê?**] Eu não sei. Os idiomas não são sempre a mesma coisa. Diferentes línguas para diferentes povos. Toda língua tem sua particularidade para melhor expressar o que se pensa e o que se sente.

Em uma "análise" interna do grupo, alguns de meus informantes holandeses afirmam que essas diferentes características das línguas ("do coração" ou "da mente") seriam produto e produziriam a diversidade cultural. As diferentes qualidades supostamente intrínsecas a um idioma explicariam as diferenças de comportamento, incluindo a *performance* musical-ritual, e de visão de mundo, "moldando" inclusive a fisiologia das cordas vocais de um indivíduo e influenciando a sua maneira de cantar.

> As características das línguas refletem na personalidade. Elas são um produto de determinado povo, mas o povo também é um produto da língua que fala. Isso é uma opinião minha e acho que a língua que a gente fala forma o nosso jeito de ser, forma até o nosso 'aparelho' com as cordas vocais. Tudo porque existem certos sons que eu consigo fazer em holandês e para você vai ser

> bem difícil, igualmente para mim certas coisas em português, do sotaque, são muito difíceis. Coisas que vão acostumando e até moldando a sua garganta e a sua forma de ser, no nascer e no crescer.

Prosseguindo com uma interpretação nesse mesmo sentido, outros holandeses também desenvolvem um discurso que aponta para a existência de uma espécie de "teoria interna" que correlaciona as características dos diferentes idiomas aos respectivos povos que os praticam e à sua musicalidade e expressão de sentimentos. O idioma português, especialmente falado entre os brasileiros, é novamente destacado como possuidor de qualidades que o tornam quase "intocável" em uma posição de destaque entre os cânticos de louvor daimistas.

> *"Cada língua tem uma vibração muito ligada ao seu povo. Por exemplo, cada holandês é diferente, como os brasileiros também são diferentes entre si, mas existe uma característica daquele povo e por isso eu poderia me relacionar com outros holandeses de forma que um brasileiro nunca pudesse entender ou vice-versa. Existem línguas com uso específico e mais propensas para algum objetivo: inglês é uma língua curta e rápida, é fácil de aprender, é língua para os negócios e é direta porque existem poucas palavras para falar as coisas. O alemão é uma língua super complexa, eu acho que é oficial da ciência com seus muitos livros. O português, do Brasil principalmente tem uma sonoridade musical bem diferente de Portugal, é mais caloroso e a língua portuguesa é também poética porque tem muitas palavras com sinônimos, por exemplo, como dizem nos hinos 'bonita', 'formosa', 'primorosa', já não encontro esses mesmos termos em inglês, pensando rápido aqui e agora só me lembro mesmo de 'beautiful'. O holandês não teria uma qualidade muito própria* ***(risos)*** *é muito composta e misturada, não é muito pura: parece alemão, mas também é muito parecida com sueco, com inglês, com as línguas escandinavas e por outro lado também recebeu forte influência das línguas latinas nos tempos que a Holanda foi colonizada pela França e Espanha num tanto de séculos atrás".*

Essas características de uma língua tida como "mais mental" e a "brasileira" como "mais pura" e "do coração" ("musical" e também capaz de construir belas poesias por seu variado leque no vocabulário) também seriam características de cada povo e explicariam os diferentes comportamentos refletidos dentro e fora dos trabalhos do Santo Daime. Assim, não apenas o hino em português (do Brasil) seria mais bonito, mas a sua execução musical quando feita por brasileiros também traria as mesmas qualidades manifestadas no canto, no toque dos instrumentos e no bailado desses fardados. Num trecho do depoimento acima, o homem define o idioma português (do Brasil) como mais "caloroso" e quando eu estive na Holanda, uma fardada "puxadora de hinos" de uma das igrejas, também definiu as cantoras brasileiras do Santo Daime como "mais calorosas", enquanto ouvia uma gravação de hinos coletados em um ritual do Brasil:

> Eu prefiro as puxadoras brasileiras e até me inspiro nelas. A principal diferença é que elas são mais quentes e isso coloca o trabalho mais para cima, fica mais vibrante. Agora, na Holanda eu

> tento fazer isso, mas se eu ficar sozinha nessa função e se não estiver contando com outras mulheres e homens que também queiram cantar dessa mesma forma calorosa, o trabalho pode ficar mais difícil.

Fortalecendo o argumento de que a música opera na construção de uma idéia particular da "identidade brasileira", um informante holandês observa que não apenas a língua dos brasileiros seria "musical", mas sim o próprio povo que aqui vive, incluindo os não daimistas. Nesse caso os brasileiros seguidores do Santo Daime reproduziriam uma característica mais ampla da língua e também da sociedade brasileira:

> Uma coisa que aprendi em visitas ao Brasil é que todo mundo é cantor. Por exemplo, você vai até um restaurante no Rio de Janeiro e quando canta 'parabéns pra você' em alguma mesa, o restaurante inteiro acompanha cantando e batendo palma. Quando a música acaba um olha para o outro e pergunta: 'quem está fazendo aniversário'?.

Em outra entrevista vemos a importância das cantoras brasileiras e outros músicos do Santo Daime sendo mais uma vez ressaltada:

> Lá na Holanda são principalmente os brasileiros que vão ajudar, mas tem uns holandeses que tocam. O Sven com bandolim toca muito bem e tem um cara lá que toca sanfona. Acho que todo mundo começou a tocar, aprendeu dentro do Daime e já tem vários músicos. Agora, realmente para puxar hinário aí são os brasileiros que mais ajudam, mas os fardados da Holanda cantam bastante e hoje em dia até já tem quem puxe. Isso é uma coisa mais difícil, mas tem algumas que conseguem. O povo também vai evoluindo e aprendendo a fazer as coisas.

Enquanto alguns falam das brasileiras como mais calorosas para puxar hinos, com o "calor" também referido a um tipo de entusiasmo e alegria, no mesmo sentido, outro informante ressalta a marcante "seriedade" que por sua vez seria um traço típico da língua e da sociedade holandesa, manifestado no cotidiano da população, através de uma disciplina profissional também presente no trabalho das igrejas do Santo Daime no país. Esta sobriedade (e "frieza") holandesa seria contrastada com o "calor" brasileiro e tida por alguns seguidores como uma falta de manifestação da "alegria", sentimento tão fundamental para os daimistas por representar a presença espiritual de "Nossa Senhora". Demonstrei em outros trabalhos (REHEN, 2007, 2011) como a "alegria" aparece no texto de diversos hinos enquanto "companheira de rima" (JAKOBSON, 1963) da "Virgem Maria", fazendo deste sentimento uma espécie de ponte entre o seguidor da religião e essa "Mãe de alegria", como afirmam muitas poesias.

Vamos todos festejar e vamos todos com alegria

Que esta é a festa da Sempre Virgem Maria
(14, "A Terra aonde estou" de Maria Damião)

Minha Sempre Virgem Maria
Oh! Que Mãe de alegria
Botai-me a Vossa benção
Minha Sempre Virgem Maria
(Versos do hino 17, "Sou filho de Maria", de Maria Damião)

Um holandês que reside no Brasil ressaltou a importância da alegria no ritual:

> Os holandeses na doutrina são bem disciplinados e sérios. Tem a ver com o povo que em geral é bem disciplinado e trabalhador no dia a dia. Às vezes aqui se pensa que na Europa tudo é fácil, mas realmente o povo tem uma boa condição, mas isso é também porque trabalha muito. Acho que também precisa disso nas igrejas da Holanda pra deixar tudo organizado e para não haver uma bagunça total. Os trabalhos são bem grandes e às vezes em Amsterdam o trabalho tem no mínimo sessenta ou oitenta pessoas. Lá eles são muito disciplinados, buscam cantar os hinos certinhos, até mesmo quem não entende a língua. Eles não ficam saindo do lugar do bailado toda hora, levam isso de forma séria, mas às vezes são tão sérios que parece até que morreu alguém, parece que eles se esquecem da alegria **(risos)**.

A "seriedade" dos daimistas da Holanda foi discutida no trabalho de Groisman (2000) que a entende como um traço da herança calvinista na sociedade holandesa (WATLING, 1999). Para meus informantes, esta "seriedade" seria um reflexo (e se refletiria) na língua, sendo também perceptível no canto, no toque dos instrumentos e no corpo, com essas características do idioma e do povo holandês também caracterizando a *performance* ritual, "o holandês pra bailar é um pouco mais duro e desrítmico **(risos).** Eu pessoalmente sou péssimo com ritmo e tenho que mudar isso. Hoje eu bailo, mas demorou um pouco, no começo foi bem difícil. Eu me perdia mesmo no bailado".

No Santo Daime, parece que a música se conecta ao sentimento de forma especial e é interessante perceber como isso está presente na definição dos daimistas sobre a expressão da "alegria". Por estar associado, nos depoimentos de holandeses e brasileiros, ao "calor" de músicos e cantoras, este sentimento seria uma espécie de "alegria musical", encontrado, segundo eles, num canto "contagiante", "para cima" e afinado. Contudo, o próprio cantar já seria a manifestação dessa alegria, que não depende necessariamente de outras expressões corporais.

Em 2010 presenciei um ritual, no qual uma fardada estrangeira, com feições típicas do povo asiático, não conseguia cantar um hino porque estava sorrindo de tal forma que a cabeça começou a pesar para cima. Aos poucos seu sorriso aumentava e a boca abria demasiadamente, impossibilitando o canto e chamando a atenção de quem estava ao seu lado. Era evidente que a moça estava "alegre" e, portanto, parecia não estar "sofrendo", mas dentro dos preceitos desta religião, a alegria manifestada daquela forma chamou a atenção dos líderes da igreja. Estes trocaram olhares com algumas mulheres, que naquele momento desempenhavam a função de "fiscais femininas", para que elas pudessem observar e acompanhar aquela expressão da "alegria" para auxiliar caso aquilo viesse a causar danos, como, por exemplo, numa queda ao chão ou em cima de outra participante da cerimônia. O grande sorriso fazia com que a cabeça da moça pesasse para cima e também para trás, atrapalhando não só o canto, mas também o bailado.

No ritual do Santo Daime a "alegria" é um dos sentimentos mais valorizados e ainda que alguns daimistas cantem com leves sorrisos no rosto, esta não é uma condição para sua expressão. Para eles, "estar alegre" no ritual, não depende de um sorriso e este sentimento pode ser experimentado e manifestado especialmente no ato de cantar hinários, envolvendo a afinação musical e o que entendem como "calor", "vigor" ou "entusiasmo". Neste ponto percebo que o andamento (do ritmo) um pouco mais acelerado e a tonalidade mais aguda, utilizada principalmente nos trabalhos de bailado, estariam relacionados com a alegria e com essea noção de "calor". Dessa forma, o canto e o bailado seriam a própria expressão da emoção, sendo que nem todos os daimistas estrangeiros demonstram facilidade em alcançar tons mais agudos. Estes tons, por sua vez, se tornaram uma característica dos rituais brasileiros, em especial entre as cantoras, líderes e músicos da Amazônia que parecem cantar em regiões de tonalidade mais alta, sem grandes dificuldades.

Acredito que a doutrina do Santo Daime trabalha com um tipo específico de alegria, imbricada aos hinos, na relação com o sagrado e em uma forma socialmente compartilhada para sua manifestação durante os rituais. Tudo indica que para muitos daimistas, ter facilidade de cantar os hinos dentro de um determinado padrão musical é o mesmo que ter facilidade de manifestar a alegria. Lutz e Abu-Lughod (1990) demonstraram que as emoções podem ser estudadas a partir de uma noção de "discurso" que envolve até mesmo o não-dito, incluindo a música e então percebo que os hinos cantados são os "discursos emotivos" do Santo Daime,

englobando poesias (que falam sobre determinados sentimentos), música e movimento corporal e dispensando outras expressões de emoção, como sorrisos ou choros, caso elas venham a impossibilitar o canto e o bailado.

O canto com o bailado é justamente uma das formas de uniformizar e harmonizar o grupo que acredita fazer um "trabalho de corrente" sem dar muito espaço às manifestações individuais e dessa maneira, a expressão das emoções, apareceria na música. É preciso estar "alegre", porém "ligado ao trabalho espiritual", que está justamente no hinário cantado e por isso a manifestação da alegria não deve estar deslocada do cântico em sua execução coletiva.

O desempenho no ritual pressupõe o esforço de cada participante para "zelar o hino", buscando preservar a forma poética e musical apresentada ao grupo por determinado daimista que o "recebeu do astral". Assim, uma atitude isolada que venha a atrapalhar o canto e o bailado pode chamar a atenção de músicos, líderes e da equipe de "fiscais", formada por homens e por mulheres fardadas que ao longo do trabalho trocam de "turnos" para que possam bailar e também fiscalizar (organizando as fileiras do bailado, trocando as velas quando acabam e etc.). Os líderes ou músicos também podem intervir pessoalmente, dando instruções após o trabalho ou raramente durante a cerimônia, a fim de manter a uniformidade da *performance* musical-ritual. Entre os daimistas é consenso dizer que os sentimentos devem guiar a experiência, mas existe uma determinada forma e uma prática musical para que eles estejam presentes no ritual.

Não apenas os sentimentos tidos como negativos, mas também uma "alegria" distante dos preceitos daimistas pode vir a ser encarada pelo grupo com estranhamento ou preocupação, por ser tida como prejudicial ao ritual e aos seus participantes. Para meus informantes, o "hino é uma oração" e, portanto, existiria a necessidade de "contrição" ao lado da alegria, estabelecendo uma forma específica para sua expressão, o que traria inclusive a cura e o bem estar. Segundo alguns holandeses, muitos líderes, cantoras e músicos brasileiros encontrariam "naturalmente" uma maior facilidade (musical e emotiva) neste sentido.[75]

Então, posso afirmar resumidamente que a língua portuguesa (principalmente no Brasil) trabalharia com as mesmas características de uma idéia específica de "identidade do povo" brasileiro e de sua musicalidade, entendida por daimistas holandeses como mais "emotivo",

75 Homens e mulheres cantam e tocam instrumentos musicais, mas nas cerimônias do CEFLURIS existe maior número de instrumentistas homens, enquanto as mulheres se responsabilizam por "puxar os hinos" antes dos demais. Como a voz feminina é especialmente valorizada, um estudo mais aprofundado sobre música, gênero e expressão dos sentimentos no ritual do Santo Daime, ainda se faz necessário.

“caloroso”, “alegre” e “musical” (entre outros adjetivos) enquanto o idioma (e povo) holandês seria, no geral, mais “sério”, “frio” e “sem ritmo”. Além disso, para esses daimistas holandeses a língua “brasileira” é a própria música nos rituais do Santo Daime: é “sentimento e coração”. É língua cantada, mas em certo sentido deixa de ser “palavra” e se transforma simplesmente em música.

4 “ENTENDENDO” OS HINOS: MÚSICA E MIRAÇÃO

4.1 O dito e o não dito em duas modalidades de “entendimento”

John Blacking (1973) é um dos maiores expoentes na consolidação do campo de estudos da etnomusicologia e como mencionado foi possivelmente o primeiro pesquisador a apontar para o "papel dos ouvintes" ao propor a análise da "audição criativa" dos povos estudados. Blacking é também o responsável pela idéia de "cognição musical" e investigava a música não como um "reflexo" ou "produto" de uma dada realidade social, mas como "sistema cultural" capaz de informar os corpos e modelar os pensamentos. Segundo este autor, é preciso analisar a relação entre os sons organizados e a vida social e para tanto é também preciso investigar as teorias musicais nativas, incluindo não somente a forma como essas músicas são executadas, mas também como elas são ouvidas pelo próprio grupo e por outros (o que chamou de "audição criativa"). Inspirando-me em Blacking arrisco dizer que em um primeiro momento a "audição criativa" dos holandeses daimistas esvazia a "palavra" de sentido, transformando-a em "música-sentimento" e esta música produzida no ritual acaba por sua vez produzindo um novo tipo de experiência subjetiva com o Santo Daime, no cantar e no ouvir de hinos religiosos para eles até então ininteligíveis. Para os daimistas em geral a experiência com os hinos, descrita como autêntica, está no "sentir" e não no "pensar" e estes holandeses parecem estar dizendo que *sentem mais exatamente porque não entendem*.

Por outro lado, algumas vezes esta palavra-música ganha um novo significado para além de uma mera tradução e passa então a ser compreendida, não pela via da "mente" que segundo eles poderia até desenvolver um aprendizado lingüístico convencional (tido por meus informantes como "mais limitado"), mas através da ingestão do Santo Daime, aliada ao cântico dos hinos nos rituais, o que provocaria, segundo eles, um tipo especial de "revelação espiritual". Nesse sentido, alguns *insights*, intuições e visões típicas desta experiência religiosa (as "mirações") trariam também efeitos didáticos fazendo a ponte na confirmação entre aquilo o que se sente ao ouvir-cantar um hino em qualquer língua e o conteúdo, previamente desconhecido, dessas mesmas mensagens cantadas.

> Às vezes eu recebo uma miração do que a palavra está falando e às vezes me lembro 'não sei o significado dessa palavra' mas recebo uma miração que me explica direitinho o que estou cantando. Isso acontece comigo desde o início **[Mas depois você confirma isso de alguma maneira?]** Sim, às vezes depois do trabalho procuro no hinário, busco a tradução e confirmo.

> Mas eu não falo muito com as pessoas sobre isso, acho que os daimistas não costumam falar. A experiência é individual, muita gente não fica falando.76

Para esses daimistas, a "miração" explicaria os hinos, sendo vivenciada subjetivamente, proporcionada no contexto ritual e em seguida confirmada por intermédio de outros daimistas experientes, mas principalmente pessoalmente, através do caderno de hinos com suas traduções. Isto faria a passagem, o salto mágico de uma palavra totalmente desconhecida e para eles até mesmo desprovida de conteúdo ou simplesmente cantada como gestos e sons (fonemas musicados e ritualmente valorizados) até seu preenchimento de sentido, quando esta mesma palavra recebe valor semântico e segundo eles: transcende a língua ao se tornar "ensinamento divino".

Vos ensino com amor
Vamos buscar na miração
(Trecho do hino 25 "Espada do Perdão", Padrinho Alfredo).

A experiência do cantar hinos no ritual do Santo Daime, inicialmente descrita pelos holandeses como sendo a capacidade de abrir a boca e surpreendentemente acompanhar o canto com a poesia no idioma português (para eles uma "língua estranha") - o que particularmente considero em certos sentidos próximo ao que (BAPTISTA, 1989, p.17) chama de "êxtase da glossolalia" - se transforma numa capacidade de compreender aquilo que inexplicavelmente se canta e que agora, também surpreendentemente, ganha sentido.

Essa busca, após o ritual, pela confirmação (nos cadernos de hinário e traduções) do que se "viu", ou se intuiu, e a palavra cantada, demonstra que além de uma valorização do cantar em si, o conhecimento literal das palavras também pode se tornar importante na experiência religiosa de muitos daimistas holandeses, a fim de constatar se a experiência visionária consistiu numa "miração" (divina e do "coração") ou se foi fruto da imaginação ou de algum tipo de devaneio, uma fantasia pessoal originada pela "mente" e/ou influenciada por "seres" sem luz, sendo este um grande risco a ser evitado. Muitos depoimentos relacionam os hinos com as "mirações":

76 O depoimento acima corrobora a idéia já apresentada do Daime como experiência não-discursiva onde existe o pressuposto de um "não-convite" e do "chamado" espiritual. Modalidade de "xamanismo coletivo" (MacRae, 1999) que ao mesmo tempo prima pela preservação da esfera íntima.

> Eu não falava nada de português, mas já sentia que os hinos abriam as mirações, com eles eu tinha mais visões e a história realmente se abria mais. É bem possível que no início algumas coisas não tivessem nada a ver com o que o hino estava falando, mas pelo menos desde o começo eu já senti que os hinos são as chaves para ampliar meu entendimento, dentro desse campo energético. Eu sempre me senti bem com o Daime, a língua não é um problema pra mim. A gente tenta, mas para mim é maravilha ver tantos estrangeiros cantando em português. A gente não sabe falar as palavras, mas é um milagre. Tanto quando a gente entende ou quando a gente não entende a miração sempre chega, muito mesmo. Porque é uma vibração. Se você não entende as palavras você sente a vibração do hino e a força do Daime está no hinário (...). A gente não entende, mas muitas vezes o hino está falando uma coisa e depois a gente 'ah, eu vi um beija-flor bem naquele momento, tá-rá-rá' e é a mesma coisa que o hino estava falando **[É sempre a mesma coisa?]** Muitas coisas são diferentes e não exatamente o que estava falando no hino, mas é uma comunicação com o divino, com Deus. Não tem a língua.

Edilson Pereira fala que a produção de uma linguagem ininteligível pode direcionar o sujeito a um estado no qual a palavra, concebida como elemento humano, ao se aproximar intimamente de Deus *"desmancha-se em sua forma e conteúdo linguísticos. Afinal, é a divindade que passa a falar e agir através do corpo humano"* (PEREIRA, 2009, p.100). É interessante notar como isso de fato também aparece aqui, em alguns depoimentos dos daimistas holandeses onde a experiência de cantar hinários estaria aliada a um entendimento do hino onde paradoxalmente "não tem a língua".

> Bem, o Daime me ensina a entender. Eu acho que ele não trabalha com o entendimento de idiomas. Eu posso saber uma língua por mim mesma, indo aos textos, mas com o Santo Daime é vinte vezes mais forte: você realmente vai até o que está sendo dito ali, aprende qual o significado, qual o sentido daquilo que está ouvindo e cantando e o Daime realmente ajuda nisso. É incrível, é divino. Apesar de achar que 'brasileiro' é a linguagem do Daime, no final das contas acho que o Santo Daime é sobre a luz e para mim ela é internacional.

Existiriam, portanto, duas possibilidades de experiência para esses daimistas estrangeiros, ou dois momentos de um mesmo fenômeno vivido no ritual: a) o de ouvir-cantar: este possivelmente mais perto da glossolalia e relacionado a uma modalidade específica de "audição criativa" (BLACKING, 1973) onde a palavra cantada é simplesmente música e b) o de ouvir-cantar-entender (quando a palavra-música passa a significar algo). Esses momentos podem ser gradativos na experiência do daimista holandês, acontecendo em etapas sucessivas (durante um ou vários rituais) ou o segundo deles, por englobar o primeiro, pode se dar logo no início da experiência. Então nesse momento, diferente da glossolalia, *o que* se fala/canta também ganha importância e não somente *como* ou *de que maneira* se fala/canta.

Muitos daimistas, brasileiros e holandeses, narram o ato de cantar sem ter ensaiado ou mesmo conhecido anteriormente um hino, como uma experiência maravilhosa e quase

indescritível. Falam que é algo raro que só acontece no momento quando eles estão sendo "aparelhos da força do Daime", chamam isso de "manifestação", como num "transe" musical. Mas além de cantar, a compreensão literal dessas mesmas palavras cantadas também é muito valorizada por boa parte dos meus informantes brasileiros e da Holanda.

Meus irmãos o livro está aberto é para todos lerem
Lendo é que se aprende e aprendendo para se ver
(Trecho do hino 124 "O livro está aberto" do Padrinho Sebastião)

Assim colocou um holandês que vive no Brasil há cerca de dez anos, descrevendo sua experiência com os hinos, antes e depois do entendimento da língua portuguesa:

> É uma grande diferença, porque naquele primeiro momento eu estava me captando, no som. Gostei da sonoridade, achei bonito e achei que dentro da força do Daime os hinos me trouxeram certo conforto e senti que isso me levava numa viagem espiritual, mas sem entendê-la muito bem. Quando comecei a entender as palavras, comecei a entender mais como a doutrina do Santo Daime realmente é. Além da bebida Ayahuasca. Realmente o hino é aquela coisa que diferencia o Santo Daime da bebida simplesmente. Comecei a entender quais os ensinamentos do Mestre e do Padrinho em relação ao comportamento e ao estudo de se aperfeiçoar através do autoconhecimento.

Também afirmando que nesta religião a bebida e os hinos são entendidos como inseparáveis, sendo esta a principal característica da doutrina do Santo Daime que a distingue da ingestão da mesma bebida em outros contextos, o rapaz desenvolve seu argumento a favor do entendimento da língua portuguesa (especialmente nos hinários fundadores do Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e seus companheiros).

> Eu acho que no final das contas para realmente entender a doutrina e poder se aprofundar nos ensinamentos que ela transmite você tem que falar português, porque a doutrina está nos hinos e não tem nenhum livro que fale o que ela é. O único livro nesse sentido é basicamente o hinário do Mestre Irineu, que mais ou menos estabeleceu o que é a doutrina do Santo Daime. Este hinário é muito importante assim como os companheiros dele em primeiro lugar, justamente porque vão firmando o hinário dele. Então para realmente saber do que se trata e se aprofundar neste estudo a pessoa tem que falar a língua.

Acompanhar o hino é acompanhar o grupo que o executa, buscar harmonia e "entrar na corrente". Nilton Caparelli, líder da igreja "Jardim Praia da Beira-Mar", assim comentou:

> Eu gosto mesmo é de pegar o maracá, fechar meus olhos, cantar e bailar com vontade. Quando estou fazendo isso e a pessoa do meu lado também está, assim como o outro ali também está, eu sinto firmeza, porque aí forma a corrente espiritual, a gente sente aquela vibração passando entre nós e é uma sensação muito boa. Mas agora, existem pessoas que ainda não entendem isso e só ficam calados, não sei no que estão pensando e parece que eles não percebem que assim o trabalho fica mais pesado, a energia não flui. O negócio tem que ser coletivo pra que a força do Daime possa chegar com mais intensidade e harmonia.

Esse sentimento de comunhão e a sensação de "pertencimento" são temas bastante explorados em estudos sobre rituais e religião, a começar pela clássica noção de "efervescência coletiva" de Durkheim (1996).[77] Num ritual fortemente caracterizado pela não existência de platéia, dentro do qual se baila e canta após a ingestão do Santo Daime, uma informante holandesa reflete que o entendimento da língua facilita justamente essa sensação de "pertencimento ao grupo" do Santo Daime[78]: "É muito diferente entender a língua ou não entendê-la. Quando não entendia, eu percebia minha experiência como fora da corrente, mas quando eu entendo me sinto dentro, em harmonia com a corrente. Difícil de explicar".

Enquanto alguns depoimentos afirmam que "você tem que falar português" para "entrar na corrente", seguir a doutrina e nela "se aprofundar" e "saber do que se trata", outros informantes descrevem um tipo de "entendimento" onde "não tem a língua" (ou falam que o Daime basicamente "ensina a *entender*" e "não trabalha propriamente com o entendimento dos idiomas", indo além deles, transcendendo-os), mas ainda que essas opiniões pareçam conflitantes entendo-as como complementares.

Um rapaz que acredita no português como fundamental, indica ser este apenas o primeiro passo para o "verdadeiro entendimento" do hino, que ainda segundo ele é superior às palavras cantadas. A mensagem divina da música é então descrita como um "mistério" a ser revelado pelos freqüentadores dos rituais do Santo Daime, até mesmo por aqueles que não dominam a língua cantada. Assim, o mesmo informante prossegue:

> Entender as palavras do hino e falar mecanicamente a língua portuguesa é só o primeiro passo. Eu tomo Daime há uns dez anos e só agora muitos hinos começaram a fazer sentido para mim e parece que só agora estou ouvindo pela primeira vez. Então, com os hinos é uma eterna aprendizagem. Se uma pessoa entende a língua cantada nos hinários, mas é um cara arrogante e é 'um não sei o que' muitas vezes não entende nada, mas pode existir outra pessoa que não entende

77 De acordo com o autor, a efervescência seria a intensificação dos sentimentos afirmados coletivamente, manifestados na aproximação dos indivíduos e exaltados ao repercutirem de consciência em consciência. Para Durkheim, é aí que a sociedade faz-se existir, na vivência concreta dos indivíduos, reforçando os laços sociais nos momentos em que todos se reúnem, seja na dor ou na alegria. Na vivência "contagiosa" da efervescência coletiva estaria o germe da consciência de grupo, mobilizando todas as forças ativas, reforçando a "energia vital", a comunhão e sendo também o ponto inicial para a produção de conceitos.

78 Ver anexo 8 com fotografia da "corrente" em um "trabalho de hinário".

> a língua, mas é humilde e vive muito mais o que é dito na doutrina, então essa pessoa vai poder até entender melhor os hinos, mais do que aquela que tem o conhecimento só dentro da cabeça. O que importa no seu seguir a doutrina é seu comportamento e como você é enquanto ser humano. Então a pessoa pode não entender absolutamente nada da letra do hino e praticar as coisas básicas da doutrina muito melhor do que a outra. Além disso, uma pessoa pode não falar português, mas enxergar muitas coisas e assim ter um entendimento direto da miração e às vezes mais do que uma pessoa que fala bem a língua. Isso tudo é muito relativo. Já escutei alguns brasileiros dando explicações de hinos que não tinham nada a ver com nada, pareciam uns entendimentos meio malucos (risos) Eu acho que uma pessoa desse tipo realmente não entendeu o que o hino quer dizer, porque ela não tem esse entendimento na vida dela, isso é fora da sua realidade. Já ouvi absurdos de pessoas que entendem português direitinho. A cabeça delas é que está errada, entende errada, é como aquele hino que fala: tem que 'desocupar o aparelho'.

Essa opinião é também compartilhada por outros holandeses:

> Entender os hinos é diferente de entender a língua. Eu acho que eles são mistérios. Então eu escuto de muitos brasileiros que fazem o hinário do Mestre Irineu pela primeira vez: 'Ah, mas isso é uma coisa para o povo simples da floresta e não tem nada a ver comigo. Prefiro ler um livro com teorias complicadas, aqueles livros muito profundos de espiritualidade, com um monte de palavras'. E só quando escuta mais vezes é que talvez perceba na sua vida diária aquelas coisas simples do hinário, como 'amar seus irmãos', 'não falar mal dos outros'. Eu já ouvi de outra pessoa: 'todo mundo já sabe disso, é aquela coisa óbvia'. Com o tempo vai perceber que a coisa mais difícil da espiritualidade não é encher a sua cabeça com teorias bonitas, mas realmente viver aqueles ensinamentos e ser um 'aparelho' do amor, da paciência e ter carinho com as pessoas. No começo eu também tinha aquela coisa de falar 'está bem, o hino é mais Jesus, Maria e José, lá-lá-lá' mas só depois de alguns anos eu acho que comecei a sentir mais profundamente o que é que está escrito entre as linhas dos hinos. O que você pode entender é onde você cresce, então cada vez que você como pessoa vai se abrindo espiritualmente e vai crescendo, mais você poderá entender os hinos. São certas chaves e mistérios e não uma coisa que se aprende o português e pronto, como se sabendo português você já sabe os hinos completamente. Mas ainda acho difícil para quem não fala português se aprofundar nessas coisas dos hinos, mas mesmo assim é possível porque dentro da miração e daquele efeito do Daime têm pessoas que têm esse entendimento, através de uma coisa mais sutil. Então acho também realmente possível que sem entender a língua, uma determinada pessoa possa se limpar espiritualmente e chegar num ponto de entender o hino, mas na minha experiência pessoal eu achei muito bom e fundamental falar português.

As passagens acima apresentadas demonstram que o entendimento da língua cantada ajuda no entendimento dos hinos e do ritual em si, já que como explicitado anteriormente, esses cânticos trazem afirmações bem objetivas sobre o comportamento esperado no ritual e fora dele (como no exemplo dos hinos com a frase "te levanta" ou no hino que aconselha a abstinência sexual nos dias próximos ao ritual com a bebida), assim como as poesias dos hinos também constroem narrativas sobre a origem da doutrina, seus valores e etc. Contudo, essas entrevistas também afirmam que um tipo específico de "entendimento" só pode ser acessado nas "entrelinhas" dos versos cantados (o que só aconteceria na experiência de se cantar em contexto ritual com o coro em uníssono, o bailado e a utilização da bebida sacramental). Esse "entendimento" seria superior à poesia do hino, embora de alguma forma também esteja ligado

ao que nela é dito, já que o hino é usualmente visto como um todo (poesia e música), ajudando a interpretá-la.

Quatro linhas e quatro letras eu aqui venho citar
Para todos conhecer e saber aonde está
É A, é B, é C. Eu aqui vou multiplicar
O Mestre ensinou e não souberam aproveitar
Quatro linhas e quatro letras é aqui aonde está
Muitos vão assoletrar e não sabem destrinchar
Aqui é muito sério, é preciso compreender
Que o Mestre está no trono para todo mundo ver
E para todo mundo ver é preciso se humilhar
E ter o coração bem limpo para Deus lhe abraçar
(Hino 61 "Quatro e quatro letras" do Padrinho Sebastião)

O "entendimento divino" (ou "compreensão) divina" seria uma "chave", "mistério" ou "segredo" para ser continuamente desvendado (ou "destrinchado" como dizem nos hinos) pelo adepto que "pede força ao Santo Daime", pois segundo meus entrevistados, sempre se aprende mais e mais dentro de um mesmo verso cantado no ritual com a bebida. O hino 71 ("Chamo o tempo") do Mestre Irineu afirma: *"embora que não aprenda muito, aprenda sempre um bocadinho"*. Esta afirmação justificaria, em parte, o porquê de alguns hinos serem cantados muitas vezes por mês, todos os meses dos anos, durante décadas, como é o caso da "Oração do Padrinho Sebastião": conjunto de doze hinos extraídos do hinário do fundador do CEFLURIS e entoados nas igrejas ao menos duas vezes por mês, sendo também cantados diariamente nas casas de muitos fardados.

Eu entrei num estudo aqui dentro da floresta
Aqui sempre eu procuro confirmação desta meta
Segue o Rei Juramidam e a Rainha da Floresta
Nos dando a Santa Doutrina esta santa vida reta
Eu estou no estudo estou aqui vou destrinchar

Peço força ao Santo Daime é quem tem para nos dar
Ele já deu para mim e para muito outro irmão
Mas é preciso seguir e prestar bem atenção
Vamos prestar atenção no que o Mestre está dizendo
Ele fala bem baixinho e só quem tem olho está vendo
Isto eu digo francamente para quem está unido
Ele fala bem baixinho, só ouve quem tem ouvido
Esta é declaração que anuncia o fim dos tempos
Tudo pode estar no fim, mas nosso Mestre é para sempre
O nosso Mestre é para sempre agora vou declarar
E a professora que me ensina para sempre eu devo amar
(Hino 79, "Eu entrei num estudo", Padrinho Alfredo)

Então, muitos daimistas descrevem (em suas falas e nos hinos) dois tipos de "entendimento", especialmente enfatizados nos depoimentos dos holandeses: 1) o entendimento da língua cantada, com os hinos tradicionais sendo praticados em português e fornecendo instruções bem objetivas ligadas ao ritual em si, assim como aos seus valores e normas de conduta e 2) o "entendimento divino" do hino e de seu significado, um tipo de "revelação espiritual" descrita como parte fundamental da experiência no ritual com a bebida, com o coro em uníssono, o bailado e o acompanhamento de diversos instrumentos musicais. Muitas vezes, este "entendimento" (citado nos hinos como "entendimento fino", "compreensão" ou simplesmente "entendimento") parece transcender e ir além da poesia cantada, sendo um desdobramento do entendimento da língua e propondo uma nova interpretação sobre o que está escrito nos cadernos, ainda que possa ser revelado até mesmo aos que desconhecem o conteúdo literal das poesias.[79]

Cantei hoje e canto sempre este entendimento fino
Ouço a voz da natureza, no cantar dos passarinhos.
No cantar dos passarinhos e no zunido dos inseto

79 Entre os daimistas não encontrei diferenças entre os termos "entendimento" ou "compreensão", usualmente utilizados como sinônimos.

Em tudo está a vida e em tudo o Sol resplandece
(Trecho final do hino 77, "Andando pela floresta", Padrinho Alfredo)

Este outro nível de "entendimento", relatado pelos daimistas, é fruto dos hinos ao mesmo tempo em que gradativamente os desvenda. Para meus informantes, sejam eles holandeses ou brasileiros, o "entendimento" nunca se esgota e eles não demonstram, nas entrevistas, a pretensão de saber "tudo" de um hino. Afirmam sempre continuar a "aprender" e "entender" os hinos em sua relação com o Santo Daime no ritual.

Esse "entendimento" passa por uma compreensão que é, em alguma medida vocabular, embora a dimensão "não-racional" deste "entendimento" (mediante o ideal daimista da "mente" que se "desocupa" para dar espaço ao hino) retorna pela via da "musicalidade" da língua, como se ela propiciasse este outro nível de entendimento. A música cantada se torna a principal característica na experiência do ritual do Santo Daime, ao invés de uma simples leitura do que está dito nos cadernos de hinário.

O pressuposto de uma experiência religiosa ancorada em múltiplas noções de "entendimento" não parece ser uma exclusividade desta religião de origem amazônica. Clara Mafra na segunda seção de sua comunicação para a 26ª Reunião Brasileira de Antropologia discute o modo como algumas religiões brasileiras têm procurado "aprender a aprender", realizando suas transações de conhecimento e então observa, entre católicos, candomblecistas e pentecostais, duas possibilidades de aprendizado: o "conhecimento escolástico" e o "conhecimento direto", este último, estando presente no *transe*. A autora critica o que entende como tendência da "modernidade desencantada" de desenvolver religiões que diminuem o valor do transe, quando segundo ela: *"tudo indica que o transe é uma fonte privilegiada de conhecimento da 'multiplicidade' e da 'improvisação', duas propriedades inerentes ao movimento em crescendo da vida*" (MAFRA, 2008, p.15).

Para Mafra a transmissão do conhecimento no pentecostalismo se transformou historicamente, partindo de um "conhecimento" por ela denominado como "escolástico" (obtido na leitura do livro, a Bíblia) até o conhecimento "direto" (do transe):

> O pentecostalismo, uma religiosidade que se estabeleceu no Brasil a partir da atuação de missionários vindos de países do norte ao longo do século XX, também tem no transe seu centro de vida ritual, cosmológica e de constituição da pessoa. Não foi sempre assim. Desde as primeiras missões assistimos a um deslocamento no interior do culto do lugar do livro (Bíblia), para a

> ampliação do lugar do transe - da relação direta, improvisada e glossolálica com o Espírito Santo. Provavelmente isto é o resultado de um sincretismo entre as religiosidades pentecostal, afro-brasileiras e ameríndias. (MAFRA, 2008, p.12)

No Santo Daime, o que aqui descrevo como "entendimento" literal das poesias encadernadas, pode ser comparado ao "conhecimento escolástico" discutido por Mafra, até mesmo porque os cadernos de hinário formam a "Bíblia" do Santo Daime e, para um adepto da religião, nela está escrito tudo o que se deve aprender. Contudo, essa é uma Bíblia cantada e tocada em instrumentos musicais por todo e qualquer freqüentador da cerimônia, principalmente os iniciados (fardados), ganhando "multiplicidade" e "improvisação" (como coloca a autora) por ser executada em coro e aliada à ingestão do sacramento (a bebida Santo Daime) sujeita ao contexto e desempenho musical dos participantes de cada ritual. Na música, o caderninho ganha vida, ele não está ali para ser lido como uma Bíblia tradicional, mas para que o seguidor da religião tenha com ele uma experiência de canto, dança e "miraçõe", fazendo emergir múltiplos "entendimentos", individuais e coletivos, a cada nova execução.

O "entendimento divino" dos hinos se aproxima então do "conhecimento direto" como no *transe* descrito por Mafra e nele não existe intermediário, até mesmo o caderno de hinário pode ser dispensado quando o daimista conhece previamente o hino (por meio de ensaios ou do estudo das gravações) ou quando se vê "entregue à força" no ritual, simplesmente cantando, estando sem ler a letra e permanecendo muitas vezes com os olhos fechados (o que se considera mais adequado por evitar distrações que produzem pensamentos de vários tipos). Os "seres" que musicalmente compuseram e entregaram determinado hino a algum fardado, ou ao líder da casa, se fariam presentes entre aqueles que cantam e então o conhecimento é descrito como sendo "direto" da fonte; considerado como estando sem mediação, é tido como mais "autêntico" na vivência desse tipo de experiência religiosa. Como apresentado nos trechos das entrevistas, os estrangeiros dizem que o conhecimento direto pode ser obtido inclusive sem a mediação da língua.[80]

O próprio Padrinho Sebastião utilizava o termo "conhecimento direto" ao falar do Daime:[81]

---

80 Alguns daimistas do Brasil afirmaram a experiência de "ouvir vozes" no ritual. Alguns deles dizem que chegaram a ouvir conversas em outros idiomas, possivelmente em línguas ancestrais africanas, indígenas e outras, como as européias. Segundo eles, com o auxílio da bebida, em alguns momentos puderam "entender" o conteúdo dessas "falas espirituais" mesmo quando não compreendiam a língua.

81 Essas palavras do Padrinho Sebastião fazem parte do vídeo-documentário produzido por Noilton Nunes e se encontra disponível no *youtube* com o nome de "palestra do Padrinho Sebastião".

> O Seu espírito de sabedoria me deu saúde e força. Eu não sei falar nada, mas me trouxe aquilo que realmente a gente precisa: a vida eterna e o conhecimento direto, do Céu até a Terra e da Terra ao Céu e isso é coisa que ninguém pode tomar. Busca a sabedoria do Espírito Santo, assim como Salomão recebeu do Espírito da Verdade toda a sabedoria e poder que ele podia ter.

O "entendimento divino" vai se desenvolvendo durante os anos de freqüência do adepto aos rituais do Santo Daime e segundo os depoimentos aqui expostos, as "mirações" que trazem ou confirmam o "entendimento", refletiriam um tipo de conduta considerada exemplar. Existe a crença de que a "miração" é uma vivência íntima, inclusive muito pouco comentada entre os daimistas, mas apesar de estar ancorada na experiência subjetiva, ela traria o resultado das relações sociais e dos sentimentos manifestados por um daimista em diferentes contextos. Para eles a "miração" seria capaz de fazê-los reavaliar ou transformar a conduta pessoal, "ensinando" e indicando pistas para uma evolução espiritual dentro dos preceitos desta religião.

De acordo com meus informantes, conforme apresentado anteriormente, em alguns momentos e para algumas pessoas, esse "entendimento" parece ser independente da relação entre o adepto e a língua cantada, já que segundo eles, é uma "revelação" dada a todo aquele que busca uma conduta exemplar dentro e fora dos salões das igrejas. Um dos entrevistados coloca o "entendimento" como um tipo de "merecimento" quando fala de uma pessoa arrogante ou egoísta, que segundo ele, se afastará do "conhecimento direto" mesmo que seja um brasileiro e, portanto, domine o idioma, enquanto por outro lado a humildade e o amor facilitariam o "entendimento" mesmo para quem não entende a poesia.

Eu vivo neste mundo com o ABC somente para ensinar
Mas todos são sabidos e nas minhas provas sempre ficam atrás do A
A Vós eu peço e rogo para nesta escola eu me matricular
Que na primeira prova que for fazer com Vós eu já saber do A
(Trechos do hino 02, "Só Vós com seu Poder", do Padrinho Valdete)

4.2 "*Ninguém sabe o que diz*": Santo Daime entre cariocas e holandeses

O hino do Padrinho Sebastião intitulado “Pai Nosso” parece tocar neste ponto ao afirmar que embora as pessoas entendam a língua cantada, elas *“não sabem o que estão dizendo”* justamente por ainda não alcançarem um entendimento espiritual dessas poesias e devido ao não cumprimento das instruções ali transmitidas. Essas pessoas sabem a língua, compreendem todas as palavras e “entendem” o que diz a poesia, mas elas não “entendem” totalmente o hino já que para os seguidores do Santo Daime, o significado de um cântico é algo ainda mais profundo e é superior ao texto encadernado.

Os daimistas costumam afirmar que sem uma prática dos preceitos cristãos (na ótica da doutrina) na vida pessoal, o que resta para um adepto é o “não-entendimento” e o não aprofundamento nos hinos com a conseqüente dificuldade em seguir a doutrina. A falta desse tipo de “entendimento” pode gerar, entre outras coisas, a dificuldade em permanecer bailando e cantando durante as longas horas do ritual assim como a falta de ânimo em acompanhar o vasto calendário dos trabalhos oficiais o que pode até mesmo, segundo o discurso do grupo, vir a causar doenças.

A doutrina do Santo Daime produz os hinos de louvor e por eles ela é também produzida. O Padrinho Sebastião, no hino antes mencionado, cita uma espécie de “castigo” (com a metáfora do “relho comendo”) provocado pelo Daime aos que são “desobedientes” e estão distantes do “entendimento divino” do hino: *“ninguém sabe o que diz e nem sabem o que estão dizendo/com o poder do Nosso Pai o relho agora está comendo”*.

É interessante notar que embora a doutrina do Santo Daime tenha se expandido a partir da década de 1980 para o Rio de Janeiro e posteriormente para a maior parte do Brasil e em dezenas de países, os primeiros hinos trazem uma característica bem marcante de um tipo de português falado por seringueiros no início do século passado, com seu vocabulário específico. Essa linguagem se perpetua muitas vezes nos hinos recebidos atualmente por daimistas das mais variadas localidades, que ainda hoje “recebem” hinos mantendo antigos termos e expressões que muitas vezes são utilizadas apenas no dia a dia da população nas beiras dos igarapés acre-amazônicos e pelos demais nortistas e nordestinos que para lá migraram.

O Rio de Janeiro é a primeira cidade fora da floresta Amazônica que recebeu o Santo Daime, contribuindo para a propagação internacional da religião. Os cariocas participaram e ainda hoje participam ativamente da expansão da doutrina, são mediadores na língua e

organizadores das visitas dos líderes ao exterior. O carioca Nilton Caparelli, líder da igreja Jardim Praia da Beira-Mar responde como "Secretário Internacional" do CEFLURIS.

Assim como os cariocas, que conheceram a doutrina a partir da década de 1980, a própria cidade do Rio de Janeiro é muitas vezes o elo entre a Holanda e a sede amazônica com muitos holandeses desembarcando uma ou duas vezes por ano no Rio de Janeiro para visitar as igrejas da cidade (e os líderes locais) e dali seguir viagem ao Norte do país. Dessa forma, holandeses e cariocas interagem entre si e com os amazonenses, mas ambos estão geograficamente e socialmente distantes do grupo original que fundou e ensinou a expandir a doutrina.

Dessa maneira, é curioso perceber que muitos brasileiros, em especial os cariocas dentro das igrejas aqui estudadas, também não compreendem o significado literal de alguns termos presentes nos hinos e nesses casos, esses cariocas também se aproximam dos estrangeiros devido à falta de entendimento literal de certas poesias e não somente do "entendimento divino" a ser revelado e aí, muitas vezes, eles também literalmente "não sabem o que estão dizendo", como colocado no hino do Padrinho Sebastião.

Para compreender determinadas palavras, esses cariocas fazem como os estrangeiros que desenvolvem suposições, perguntam aos mais experientes ou mesmo esperam pelo "entendimento divino" e os esclarecimentos do Santo Daime pela via das "mirações". Padrinho Alfredo, no hino "Ripi Yayá", homenageia o Mestre Irineu e traz uma espécie de resumo com mais de quinze termos desse tipo, encontrados ao longo de todo o hinário "O Cruzeiro" do Mestre Irineu:[82]

Vou citar umas palavras que vejo o Mestre dizer
Tuperci, Jaci, Tucum, Barum, Marum, B.G
Equiôr que me chamaram, quando Papai Paxá
Soloína, Janaína e Currupipipiraguá
Sempre chamo o Rei Titango, Agarrube e Tituma
Patriarca São José nos mandou amar a uma
Mãe Divina e Soberana, dos profetas professora
Mãe das virgens e dos apóstolos. Nossa Mãe e defensora

82 Ouvir faixa 3 do Cd, gravada durante um ritual.

Vou seguindo com esta força para sempre clarear
Nestes cânticos da Condessa Cires Beija-Mar
Reluz brilho na floresta que nos faz resplandecer
Quem nos fez tem essa força e quem tem força tem poder
Com a Vossa proteção agora vou terminar
Me lembrando de Ripi, Ripi, Ripi Yayá

Soloína, Janaína e a Condessa Cires Beija-Mar são algumas "princesas do astral", apresentadas em hinos do Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e Germano Guilherme, respectivamente. Outros nomes citados neste hino também representam seres específicos que, segundo os daimistas e seus hinários, habitam as regiões do astral, tais como os reis Titango, Agarrube e Tituma cantados por Mestre Irineu.

É freqüente em conversas com cariocas a associação de grande parte dos outros termos - citados neste hino "Ripi Yayá" do Padrinho Alfredo (e oriundos do hinário do Mestre Irineu) - a "seres divinos", o que não corresponde necessariamente ao entendimento que o grupo original do Santo Daime (do Norte/Nordeste no início do século XX) atribuía a essas mesmas palavras.

Um bom exemplo é o termo "Êquior", presente em uma frase do hino acima "Êquior que me chamaram" e que já ouvi ser descrito, em muitas conversas com daimistas nas igrejas do Rio de Janeiro, como um "Ser", uma entidade sobrenatural, tal como a Condessa Cires Beija-Mar ou o Rei Titango. Se observarmos o artigo de Labate e Pacheco (2004) vemos que entender "Êquior" como um "ser espiritual" acaba sendo uma reinvenção desta palavra e de seu significado, por parte daqueles que a desconhecem, justamente por não utilizá-la no vocabulário cotidiano tal como a população da Baixada Maranhense, terra natal de Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime.

> 'Equiô' é uma interjeição comum usada pelos vaqueiros da Baixada Maranhense para reunir e tanger o gado. Com sentido semelhante aparece também com freqüência no bumba-meu-boi, seja como interjeição dos brincantes, seja em letras de toadas (...). Com base nessas informações, gostaríamos de sugerir a possibilidade de que o termo 'Êquior' não se refira – pelo menos não exclusivamente – a uma entidade específica, como se poderia pensar, mas seja uma interjeição usada para chamar algo ou alguém. (LABATE ; PACHECO, 2004, p.31).

Essa constatação é bastante coerente se observarmos a recorrência da palavra "Êquior" ao longo do hinário do maranhense Mestre Irineu, sempre utilizada como uma exclamação

proferida por alguém que o chama, assim como faz um vaqueiro reunindo e tangendo o gado: *"Êquior, êquior, êquior. Êquior que me chamaram/Eu vim beirando a terra, eu vim beirando mar"* (trecho do hino "Papai Paxá" do Mestre Irineu) e *"Êquior Papai me chama, Êquior perante a si/Êquior Mamãe me chama, Êquior Mamãe me dá"* (trechos do hino "Êquior Papai me chama")[83].

Esse é um bom exemplo para demonstrar que mesmo os brasileiros (especialmente os de fora da Amazônia) não dominam todo o vocabulário dos hinos, podendo desenvolver conclusões a princípio equivocadas, chegando a reinventar localmente determinados termos por serem traços da língua portuguesa falada no Brasil em uma região e em uma época particular. Possivelmente o vocabulário típico da década de 1930 na Amazônia e no Maranhão, quando surgiram os primeiros hinos e de onde vieram os primeiros daimistas, não seja tão utilizado atualmente e suponho que talvez até mesmo os povos amazônicos nos dias de hoje também desconheçam o significado original de algumas dessas palavras trazidas nos hinos.

Entre os holandeses também encontrei alguns exemplos semelhantes. Em uma de minhas visitas à Holanda, enquanto pegava uma carona para ir ao ritual, duas moças aproveitaram minha companhia para tirar uma mesma dúvida, por elas compartilhada, sobre o vocabulário da língua portuguesa. Gostariam de saber se as palavras "saúde" e "saudade" eram sinônimas. Quando eu disse que não, elas se entreolharam de boca aberta e expressaram grande surpresa com a descoberta de que "saudade" não traz o mesmo sentido que "saúde", tal como imaginavam.

Curiosamente esses termos aparecem numa série de hinos e a surpresa das duas fardadas estava no fato de que durante longo tempo elas haviam cantado alguns versos sobre a "saudade" como se estivessem fazendo uma invocação ou um pedido por cura e saúde. Elas inclusive acreditavam que esses hinos deveriam ser selecionados e incorporados, na Holanda, ao repertório dos "trabalhos de cura". Minha resposta acabou fazendo-as repensar sobre esses termos e possivelmente pode ter influenciado suas experiências pessoais nos rituais que posteriormente participaram com esses mesmos hinos. A palavra "saudade", que ao invés de "saúde", representa um determinado sentimento especialmente descrito na língua portuguesa,

83 Esses hinos são também cantados na "Santa Missa", ritual destinado aos "desencarnados" e que, portanto, foram "chamados" para o "astral".

gerou muita curiosidade nessas moças que naquele momento de certa maneira me "entrevistavam" e que segundo elas, ainda iriam pesquisar melhor sobre o assunto.

Quando Papai Paxá
Barum, Marum,mais eu
Saudades, saudades
Saudades de Mamãe
(Fragmento do hino 06 "Papai Paxá" do Mestre Irineu)

Como desenvolvi anteriormente, alguns daimistas holandeses afirmam que aprendem "nos hinos" a falar português e assim acabam trazendo essa modalidade de português, típica dos hinários, para as conversas cotidianas. Um exemplo nesse sentido é a palavra "derribar", que nos cânticos daimistas sempre aparece no lugar de "derrubar", como em dois hinos da "Oração do Padrinho Sebastião", cantados em diversas datas, incluindo os "trabalhos de concentração" todos os dias quinze e trinta de cada mês: *"O que é do meu Pai é meu, o que é dele eu posso usar/Só não uso o que é dos outros que pode me derribar" e "(...) os inimigos que vierem contra, eu peço força para derribar"..*

Essa característica é tão marcante nos mais variados hinários que desconheço um único hino que traga a palavra "derrubar" no lugar de "derribar", sendo o cântico recebido por daimistas de qualquer parte do Brasil ou de outros países. Os cariocas seguidores do Santo Daime cantam "derribar", mas para se comunicar através da fala no dia a dia, fazem uso da palavra "derrubar" tal como usualmente pronunciada por grande parte dos demais habitantes do estado do Rio de Janeiro. Já os holandeses, com quem tive contato até então, utilizam unicamente a primeira delas ("derribar") nos dois contextos, seja para cantar ou falar, o que lhes confere uma prática singular da língua portuguesa, fiel aos hinários do Santo Daime.

4.3 **Subjetividade e as armadilhas do pensamento**

E todo aquele que deseja aprender
É começar do ABC para poder se diplomar
(Últimos versos do hino 16, "Para se estudar", do Padrinho Valdete)

A doutrina é muitas vezes descrita nos hinos como "escola", a farda azul utilizada em diversos rituais é muito similar aos uniformes de alguns colégios municipais do Norte/Nordeste e segundo os fiéis, o "Daime é o Professor dos Professores" tal como aparece em diversos hinos. "Ele" é quem vem explicar os ensinamentos da floresta aos seus alunos daimistas, através de hinos e das "mirações". Como material disponível em suas "aulas", na esfera íntima, o Daime faz uso de sentimentos, pensamentos, sons, imagens, odores ou mesmo pela via do tato ou do paladar[84]. A "miração" pode abarcar uma idéia de "totalidade" na experiência com o Daime, fornecendo sentido no entoar dos hinos que por sua vez também fornecem sentido às "mirações". Tal constatação é assunto constante nas entrevistas com daimistas e assim colocou uma entrevistada ao recordar a surpresa despertada em sua primeira experiência com o Daime, quando "*não conseguia entender como era possível estar conseguindo entender*":

> Sim, a música foi realmente importante desde a minha primeira vez com o Santo Daime e também eu estava fortemente impressionada porque eu não conseguia entender como era possível eu estar conseguindo entender. Com o Daime eu podia, mas se eu lesse as mesmas palavras em outro momento eu não seria capaz. Eu noto apenas que quando eu estava na escola, tive aulas de latim. Então, lendo parece similar. Alguma coisa já reconhecia como familiar, mas o Daime ele mesmo ajuda a entender o sentido, o significado das coisas, do que você está ouvindo e daquilo que está falando, cantando. Na primeira vez eu percebo que tudo o que eu ouvia, sentia e via, tudo era a manifestação de uma mesma coisa. Então os hinos foram lindos e o que me aconteceu e o que eu via acontecer com as outras pessoas, era tudo uma coisa só, muito forte (risos).

Para a música fluir, o pensamento também deve estar ligado ao hino e ao que nele é cantado. Mas, segundo os daimistas, não é um pensamento analítico ou reflexivo e sim um pensamento que deve estar "ausente" ou submetido ao fluxo da emoção que o conduz no hino.

Quando estudei o "recebimento" dos hinos do Santo Daime (REHEN, 2007) constatei na narrativa de meus informantes uma relevante valorização da oposição sentimento/pensamento. Líderes e adeptos, de duas igrejas cariocas e do Mapiá, descrevem a necessidade de uma "ausência de pensamentos" no momento da chegada de um hino, "trazido por um bom sentimento". Segundo Nilton Caparelli, responsável pela Igreja Jardim Praia da Beira-Mar no Rio de Janeiro, o simples fato de se pensar em algo como "eu estou recebendo um hino" no momento do recebimento, pode ser suficiente para afastá-lo ou comprometer seu processo de captação. Em contrapartida, o hino é tido como sendo trazido por um "sentimento", que refletiria

84 A bebida *Ayahuasca*-Santo Daime possui o sabor amargo, mas dentro do contexto ritual, alguns freqüentadores podem afirmar que em alguns momentos sentem "gosto de mel". Essa variação do paladar pode ser entendida como um dos efeitos presentes na "miração" podendo ser interpretada de diferentes formas pelos adeptos, como um "ensinamento divino".

ao mesmo tempo as regiões "elevadas do alto astral" do "Eu Superior" e a "profundidade" deste mesmo "Eu". Sendo assim, o hino viria do "alto" quando contrastado à vida terrena e surgiria da "profundidade do coração" quando descrito em oposição a uma "superficialidade" da "mente".

Segundo meus informantes, os pensamentos estariam mais ligados à "superficialidade", ao "ego" e este aspecto do "Eu" embora "superficial" (da superfície) é "Inferior": uma camada do *self* encarada como menos "verdadeira" e "divina". Sendo assim, as "camadas" do "Eu" (situadas entre o coração e a mente) refletiriam uma guerra cósmica, vivenciada a nível subjetivo, pela supremacia do "Eu Superior".

Para Goulart (1996) os seguidores cariocas e paulistanos, conhecidos na Amazônia como daimistas do "sul", enfatizam a característica do Daime como ferramenta de "autoconhecimento" mais do que os primeiros daimistas.

> Os adeptos dessas igrejas do 'sul' vão apresentar, inicialmente, um perfil similar aquele revelado pelos daimistas que estavam mais diretamente ligados ao passado dos movimentos 'alternativos' das décadas de sessenta e setenta (...). Ao lado do tema da natureza harmônica, das comunidades igualitárias afastadas da vida urbana, do psicodelismo, passamos a visualizar, por exemplo, o motivo da 'busca interior', do 'autoconhecimento' (GOULART, 1996, p.209).

Segundo a autora esta ênfase na idéia de "autoconhecimento" é característica de uma "crise da modernidade" vivida principalmente nas grandes cidades. Esses novos adeptos trariam um linguajar próprio das "terapias" modernas onde o espaço "íntimo", a vida "interior" do sujeito é tida como real e "espontânea" em oposição a certas regras e convenções sociais por eles criticadas e rotuladas como "menos verdadeiras" por serem "exteriores" e assim encaradas como "impostas" ou "obrigatórias".

Todavia sustento que esse discurso sobre o "autoconhecimento", a existência de "camadas do Eu" e principalmente a idéia de uma divindade "interior" não foi elaborada exclusivamente pelos cariocas e demais adeptos do sudeste (e mais tarde por estrangeiros), embora também considere que possa ter sido por eles ainda mais valorizada e apropriada de forma particular, como no caso dos holandeses, antigos seguidores de Osho, que já refletiam sobre essas questões. Essas idéias formam uma espécie de alicerce do discurso oficial daimista desde sua origem, pois aparecem em hinos fundadores dos antigos líderes, antes mesmo da

expansão da doutrina e em seus discursos, o que é possível constatar nas palavras do Padrinho Sebastião:[85]

> Eu não vendo a pessoa que falava, mas ouvia voz: 'leva ao conhecimento da Verdade dentro da pureza divina aonde se acha o homem Eu Sou Interno para ter um contato com o Eu Superior que é Deus do Céu' para que a gente busque e desperte dentro de si o seu Eu Interno que está submergido desde quando veio para este mundo.

Segundo meus entrevistados, este "mergulho" para "despertar" o "Eu Interno" até então "submergido" é caracterizado entre outras coisas pelo "esvaziamento da mente" e isso também aparece nos depoimentos sobre o recebimento de hinos. Este "recebimento" pode acontecer dentro ou fora do ritual, em casa, nos sonhos e nas mais variadas situações quando o receptor do hino não necessariamente consumiu a bebida ritualizada, o que ajuda a construir o discurso da imprevisibilidade no "recebimento" musical e de sua espontaneidade (ligada à expressão de sentimentos). Além disso, o "esvaziamento da mente" também deveria acompanhar o freqüentador na cerimônia do Santo Daime, quando este canta e baila em conjunto, no salão. Assim está colocado por um dos líderes cariocas (REHEN, 2007, p.116):

> Esvazia a tua mente para poder dar espaço para o hino se manifestar, porque se você estiver com a mente toda cheia de coisas, como é que o hino vai estar ali presente? O hino pega só um pedacinho da mente, o resto já está cheio de fantasias, imaginações e não sei quantas coisas estão ali ocupadas, entende? E então não tem espaço para o hino, ainda mais espaço para o Mestre porque é como diz o hino: 'o Mestre está em mim e é preciso eu me calar', o 'Mestre fala bem baixinho'. Como se fosse aqui: 'Oh! Chegou nesta sala tira o móvel, esvazia isso aqui tudo', para abrir espaço para a manifestação. Muitas vezes isso acontece cantando hino e a gente ainda tem que fazer uma coisa para não ficar pensando sobre o que está se manifestando, tem que agüentar calado aquilo ali. (Paulo Roberto)

Diversos cânticos dos antigos líderes falam por essa perspectiva:

O Mestre vem, o Mestre vai
Eu estou firme não saio do lugar
Sou a sala eu sou o trono
Para o meu Mestre conversar
(Hino 104, "Meus irmãos e minhas irmãs" do Padrinho Sebastião)

85 Essas palavras também estão presentes no vídeo-documentário anteriormente citado.

A metáfora da "mente" como "sala" que deve esvaziar-se almeja explicar a técnica daimista da "ausência de pensamentos" e tem correlação com o fato de que cada adepto é tido, ele mesmo, como um templo (com o corpo muitas vezes sendo chamado de "aparelho"), ligado àquilo que apresentei como o embate entre o "Eu Superior" e o "Inferior": "O templo sendo cada um, o Mestre continua ensinando" (hino 121, Padrinho Alfredo).

Eu pedi a meu Mestre foi no meu coração
Já que sou Vosso trono
Sois Vós o meu dono em todo salão
(Hino 111, "Eu pedi a meu Mestre", Padrinho Alfredo)

Como mencionado, grande parte dos daimistas holandeses eram antigos seguidores de Osho e descrevem alguns pontos de contato entre a doutrina do Santo Daime e os fundamentos apresentados pelo líder indiano. Entre as possíveis semelhanças estaria o fato de que Osho acreditava na conexão com o sagrado através de uma mente "livre dos pensamentos". Nesse sentido, suponho que a conversão desses holandeses "*sannyasin from Osho*" (de Den Haag) ao Santo Daime não foi somente marcada por uma ruptura com antigos conceitos religiosos, mas também por uma espécie de continuidade através de uma releitura da doutrina brasileira a partir de algumas técnicas e conceitos por eles já desenvolvidos em outros rituais. Como diz na última frase de um livro assinado pelo próprio Osho, na página intitulada sobre o autor: "Suas singulares meditações ativas são estruturadas de modo a primeiro aliviar as tensões acumuladas no corpo e na mente, para que então fique mais fácil experimentar um estado meditativo relaxado e livre de pensamentos. (OSHO, 2009, p.318)."

Nesse sentido, relacionando o Santo Daime com outras práticas orientais, um informante holandês reflete sobre a importância da "ausência de pensamentos" no ato de cantar e bailar, argumentando que os hinos do Santo Daime facilitariam o alcance desta "ausência". Segundo ele, para evitar os pensamentos, é preciso estar inteiramente no "tempo presente" e neste caso o bailado com o canto pode ajudar. No entanto, é preciso evitar reflexões ou questionamentos sobre determinado verso cantado já que isso deslocaria o sujeito do momento, do "agora", fazendo-o pensar no passado ou no futuro.

> Uma vez que você está pensando você não pode mais perceber outra coisa porque só está percebendo o seu próprio pensamento. Por exemplo, o pensamento cartesiano é aquele do 'eu penso, logo, eu sou', mas já algumas tradições orientais falariam o contrário, 'você pensa, então deixou de ser'. Se está pensando, você não é mais você, é só o seu pensamento. Quando interrompe o pensamento é que alguém está vivendo no momento presente, no agora e não no passado, nem no futuro. Mas se está pensando em algo já vai para o passado ou o futuro. E no hino do Santo Daime acontece isso, quando você conhece bem o hinário, você só vai cantando e é uma coisa que te ajuda a permanecer sempre no presente. Só vai naquele bailado, cantando e o hino indo sempre adiante. Você segue naquele fluxo da música.

Os daimistas observam a importância de se acompanhar com afinco cada verso cantado. Esse acompanhamento do hino pressupõe a constância no canto (e na audição) e para tanto o pensamento pode atrapalhar, caso esteja deslocado da música; o pensamento deve então estar "ausente" do "controle" da experiência. Mesmo que esteja cantando, muitas vezes o daimista se considera "calado" justamente quando afirma não estar "pensando" e sendo "aparelho" das palavras de Deus. Como colocou Paulo Roberto, líder da igreja Céu do Mar, no Rio de Janeiro: "*a gente ainda tem que fazer uma coisa para não ficar pensando sobre o que está se manifestando no hino, tem que agüentar calado aquilo ali"*.

Os pensamentos 'silenciosos' (calados) são também mencionados em parte da oração daimista 'Chave de Harmonia': "Desejo harmonia, amor, verdade e justiça para todos os meus irmãos. Com as forças reunidas das silenciosas vibrações dos nossos pensamentos somos fortes, sadios e felizes formando assim um elo de fraternidade universal."

Nesse mesmo sentido do "silêncio no pensamento" aliado ao canto, é comum que um daimista brasileiro ou holandês afirme que é preciso cantar com cuidado para não refletir sobre o que está sendo dito na poesia, pois isso geraria outros pensamentos trazendo conclusões ou indagações, que por si só afastariam o daimista da fluidez do hino no seguimento da próxima estrofe cantada. O que quero dizer é que segundo essa lógica, gerar pensamentos sobre determinado verso não permite que o daimista cante a próxima estrofe com a mesma intensidade de "entrega", com os pensamentos "silenciados", já que ele ainda estará produzindo pensamentos relacionados ao verso que se passou, perdendo a conexão com o hino nos seus próximos versos e estrofes.

Analisando os mais variados depoimentos, de brasileiros (amazonenses, cariocas) ou estrangeiros, entendo esta busca de estar "por inteiro na música" como a técnica central a ser desenvolvida por todo aquele que freqüenta os rituais do Santo Daime a fim de alcançar a tão desejada "firmeza", ressaltada nos incontáveis hinos. Embora não utilizem o termo "técnica",

costumam argumentar que a "chave não é simplesmente tomar Daime, mas é preciso desenvolver a forma adequada para se cantar os hinos".

Esta "firmeza no pensamento" e "no coração" é fonte de saúde, harmonia, bem estar e segundo os adeptos do Santo Daime, mantém o seguidor da religião bailando e cantando por até doze horas de trabalho. Para que a música permaneça fluindo por longo tempo, evitando que os pensamentos roubem a cena e que assim possam desestabilizar o daimista e o grupo, trava-se uma batalha subjetiva envolvendo a música, os sentimentos e os pensamentos. O espaço da "verdade" espiritual é a subjetividade.

Os daimistas estrangeiros, em sua experiência única com os hinos, tentam a sua maneira evitar algumas armadilhas provocadas pelo pensamento, que surge entre eles de forma bem específica. Para alguns entrevistados holandeses, o não entendimento das letras facilitaria a ausência de pensamentos e a permanência do foco na música. O hino, para alguns deles, ainda que cantado, é quase uma espécie de música instrumental onde a voz produz notas. Para eles, entender a língua pode facilitar a multiplicação dos pensamentos, descritos como tão indesejáveis. Curiosamente, segundo aqueles que sustentam essa idéia, permanecer conectado ao hinário cantando em português seria tarefa mais árdua para os brasileiros, justamente por dominarem o idioma e por esse motivo existiria a maior possibilidade de cantarem apenas "mecanicamente", podendo "produzir muitos pensamentos". Seguindo esse ponto de vista, se manter "dentro do hino" cantando em holandês seria também mais difícil para os próprios holandeses.

> **[Você acha que é mais fácil para um brasileiro seguir na doutrina?]** Eu não sei **(risos)** Vou dar um exemplo: se eu sei o hino e canto em holandês para mim é muito fácil cantar uma coisa e pensar em qualquer outra coisa, por ser a minha própria língua. Quando é em 'brasileiro' eu tenho que permanecer concentrada no sentido, no significado do que estou cantando. Eu acho que talvez para ingressar na doutrina seja mais fácil se você ainda tem que aprender a língua, se está aprendendo. Eu também não acho que é sempre automaticamente mais fácil para os brasileiros entenderem a doutrina simplesmente porque eles falam a língua. Porque você fala a língua você também pode se afastar momentaneamente ou um pouco do sentido, do conteúdo do hino, ficar cantando, mas pensando. Eu por não falar a língua, eu tenho que estar concentrada naquilo que estou cantando.

Para outros a falta de entendimento da língua provoca efeito oposto, ou seja, por não entender a língua e por não estar constantemente focada no que é dito nos hinos, a "mente" acaba produzindo pensamentos "soltos" enquanto a boca canta, dificultando a "entrega" e segundo eles, inviabilizando a "manifestação" dos hinos. Nesses casos os daimistas teriam

dificuldades em cantar e em receber "ensinamentos divinos" sobre o que é dito no cântico, com o pensamento atrapalhando. Então, segundo eles, assim se torna imprescindível entender a língua e dela obter uma direção mais definida para o pensamento trilhar.

A experiência é descrita como agradável quando o daimista consegue "esvaziar a mente" e seguir cantando os hinos que não entende, mas se é mais fácil seguir cantando e "ausentar a mente" nos hinos em que entende bem a língua, então sua preferência muda de lugar. Nesses dois pontos de vista (apresentados por aqueles que preferem cantar hinos em uma língua compreendida ou por outros que não preferem) o grande problema não reside no entendimento de um dado idioma ou na falta dele, mas no risco em se deixar a "mente" ocupar mais espaço do que a ela é considerado adequado. De acordo com meus informantes o problema mora no "pensamento" e não exatamente na língua cantada e a solução é "dominá-lo", para conseguir seguir bailando e cantando no ritual do Santo Daime.

> Ainda é uma luta para prestar atenção nas palavras porque antes eu fui cantando, mas não entendia muita coisa e fui viajando. Cantando, mas as palavras não tinham significado dentro de mim e meu pensamento ficava viajando de um jeito ruim. Porque os trabalhos começam e é uma evolução espiritual, então eu já começava num mundo espiritual muito baixo e eu agora estou subindo. Porque os ensinamentos são muito importantes e ajudam muito a me guiar. Antes eu fui espiritualmente com muitas dificuldades e depois entendendo os hinos, as palavras, eu consegui me firmar mais.

De acordo com os depoimentos dos holandeses, quando a língua cantada no hino é desconhecida, existem duas possíveis conseqüências: a) o "transe" propriamente dito, fundamentado na "entrega" do adepto e no "esvaziamento da mente"; quando o daimista canta, "sente o hino se movendo dentro dele" e o Daime pode então exercer seu potencial pedagógico, indicando nas "mirações" o entendimento divino do hino cantado ou b) o surgimento de "pensamentos soltos" e desconectados do hino, fazendo com que o daimista viaje em suas próprias crenças e questões, pensando sobre outros assuntos ou observando outras pessoas, o que segundo eles, traz alguns prejuízos à experiência: a chamada "confusão espiritual" e o não entendimento dos preceitos da doutrina, podendo até mesmo gerar dores e doenças ou atrapalhar os demais e influenciar relações sociais (gerando possíveis desentendimentos, já que não existe platéia e todos cantam , bailam e tocam instrumentos musicais, com o desempenho individual ajudando ou atrapalhando o grupo).

Para ser irmão legítimo é preciso um juramento

Não brigar com seu irmão e nem trocar seu pensamento
(Versos finais do hino 103, "Todos querem", do Mestre Irineu)

Como dito, quando o daimista holandês canta em português sem entender a língua, suas "mirações" podem ser demasiadamente livres, podendo algumas vezes confirmar o que é dito nos hinos ou transitar por pensamentos e sentimentos pouco valorizados. Já os que entendem a língua encontram no hino uma direção mais definida, indicativa de quais os sentimentos mais apropriados, os "seres" espirituais valorizados na doutrina, seus valores, normas de conduta e etc.

> Bem, quando você entende é também mais limitado, já quando você não entende a língua, aquilo que você está sentindo naquele momento ou o que seja, pode ser tudo, a viagem parece ilimitada. Quando entende é mais limitado, o caminho mais restrito, mas aí também você pode mergulhar mais profundo na doutrina e em você mesmo, por entender o que está sendo cantado e assim vai acompanhar melhor a doutrina.

Alguns daimistas holandeses dizem que é preciso entender para acompanhar e também parecem dizer que por não entenderem a língua, os estrangeiros "sentem mais", pois como descrito anteriormente, ao contrário dos aspectos musicais (tidos como emotivos), a poesia (palavra) é por eles muitas vezes associada à razão e esta é nesses casos considerada "limitada". Existe aí uma valoração: alguns informantes afirmam "sentir *mais*" por não entenderem a poesia e, portanto, teriam acesso especial e privilegiado à "Verdade" do Santo Daime.

Enquanto alguns holandeses ressaltam a importância da poesia para um "mergulho" na doutrina, outros parecem estar dizendo que a bebida e a música os levam para um "mergulho" em determinados estados emocionais que dispensam o conteúdo das poesias e estas, segundo eles, estariam relacionadas a uma esfera mais do "pensamento" ("superficial"). Cabe ressaltar, como demonstrou Rosaldo (1984), que esta dicotomia ligada ao par sentimento/pensamento não está inscrita na natureza humana sendo antes de tudo uma construção cultural e faz sentido, como argumentou Lutz (1988), enquanto parte de uma "etnopsicologia" específica.

Esses holandeses reforçam a idéia de que pelo sentimento se chega a uma "verdade" do hino, mas alguns deles descrevem as poesias como associadas ao "pensamento" e a uma suposta "limitação" da experiência com o Santo Daime, interpretando a falta de entendimento da língua como um ponto positivo na experiência. Aos olhos dos líderes brasileiros esta visão exige maior esforço para que não acabe comprometendo a estrutura do ritual no exterior e a disseminação de

seus valores e dogmas (apresentados nas poesias). Paulo Roberto, líder da primeira igreja na cidade do Rio de Janeiro, comentou sobre algumas dificuldades encontradas em visitas ao Japão e na Alemanha:[86]

> Já cheguei ao Japão em várias situações com os japoneses cantando em português e quase 80% das pessoas ali fazendo 'blá-blá-blá', mas não sabendo absolutamente o que estavam cantando. O primeiro trabalho que eu fiz em Berlim, na Alemanha, era para 120 pessoas. Eu estava lá com o Padrinho Valdete cantando assim uma coisa forte, a corrente se incendiou e as mulheres começaram a dançar como se fosse um tipo de 'can-can' sei lá, aquela dança francesa levantando a saia, como se fosse uma festa, os homens já ficando todos animados e batendo palmas. Aí eu falei: 'Oh! Para aqui um instantinho, vamos traduzir. Eu falo aqui em inglês, você fala em alemão e as pessoas vão saber o que a gente vai cantar, ta bom assim?' A gente começou a traduzir cada hino antes de cantar e mudou o trabalho. **[Mas também não existiria um poder mágico além da linguagem falada e que poderia revelar musicalmente o conteúdo do hino?]** Até teria essa possibilidade para algumas pessoas, mas para a maioria eu acho que isso não funciona.

Vemos neste depoimento de um dos líderes do Santo Daime como os sentimentos devem estar adequados às mensagens dos hinos, para que assim se perpetue a ordem já consolidada pela tradição daimista brasileira. Ainda que esta religião pregue a noção de uma revelação íntima, ou seja, cada adepto vai "recebendo" suas próprias instruções espirituais, encontramos neste ponto um limite para a idéia da liberdade individual e para a livre interpretação dos hinos. Groisman (2000) também citou a existência de um limite para a interpretação individual, que segundo o autor deve obedecer ao discurso de "peritos", reforçando os diferentes papéis na hierarquia religiosa:

> No ritual, se espera que o conteúdo dos hinos, as instruções do comandante, dos fiscais e outros discursos afirmativos sejam considerados como "de peritos" e por isso devem ser seguidos como significando o conhecimento acumulado sobre a experiência. A interpretação individual é considerado válida quando não ameaça a ordem do ritual e desta maneira o poder dos peritos religiosos é então reforçadado. (GROISMAN,2000, p.194).

Para os fardados em geral, seguir nesta doutrina e se considerar um "daimista" consiste em aprender a ingerir a bebida, cantar hinários e buscar "entendê-los" da forma como é ensinado, inclusive nos hinos. Esta é a prática oficialmente difundida pelo grupo do Santo Daime que o distingue de outros muitos grupos *ayahuasqueiros* e, portanto, almejar seguir nesta doutrina específica significa praticar os hinos e buscar "compreendê-los", nos dois sentidos atribuídos ao termo, literal e mágico.

86 O depoimento do líder carioca foi obtido em Julho de 2006 na ocasião em que eu coletava dados para a dissertação de mestrado. Aproveitei a oportunidade para perguntar-lhe sobre a expansão mundial do Santo Daime.

Não entender a língua e "sentir mais" pode de fato ser positivo, considerando a noção do sentimento como grande condutor da experiência. Mas os trechos dos depoimentos acima, com o ponto de vista de um líder brasileiro e o depoimento anterior (de uma holandesa) também falam que muitas vezes é preciso entender a língua para sentir da forma "certa" e "aprofundada", obedecendo aos valores e emoções valorizadas pelo *ethos* daimista. Além disso, para alguns, parece que na língua nativa as coisas "fluiriam" sem esforço, entre outras coisas, por ela ser vista como "original, emotiva, bela, sagrada e musical" e se comparada a outras línguas, "menos mental" e, portanto, menos limitada.

Na Holanda muitos cadernos de hinário trazem traduções. Eles são compostos por uma página trazendo a letra do hino em inglês ao lado de outra página com a mesma poesia em português. Irene, líder da igreja holandesa, explica como esses cadernos são feitos:

> Alguns caderninhos têm traduções em inglês, nós estamos traduzindo e ainda não temos tantas **[Por que em inglês?]** Porque todos os holandeses falam fluentemente a língua inglesa **[E por que não traduzir em holandês?]** É em inglês porque recebemos visitantes de vários países e em holandês ainda deve ser feito. Alguém ainda tem que fazer esse trabalho **[Quem faz as traduções?]** Os fardados que quiserem. Eu recebo as traduções das pessoas e confiro, porque acho muito importante não aumentar. Quando eu traduzo procuro fazer o mais literal possível, porque não quero modificar o hino ou colocar minhas próprias projeções ou impressões. É importante ter a palavra certa.87

A tradução poderia então servir como uma bússola no trabalho do daimista holandês, que precisa do entendimento do hino para orientar suas viagens e adequá-las aos "bons sentimentos" e demais mensagens. Mas na prática essa ferramenta não é muito utilizada nos rituais e na maioria das vezes o hino traduzido é utilizado apenas nos estudos domésticos, no cotidiano, ou antes, e depois dos trabalhos. Por conter a tradução de cada página, esses cadernos contam com o dobro do número de páginas do caderninho brasileiro e entre outras coisas, por serem muito volumosos, costumam muitas vezes ficar em casa na data dos rituais. Os daimistas holandeses afirmam que olhar para a tradução durante a execução ritual de um hino pode estimular um "trabalho mental", justamente por ficar trabalhando na poesia (razão) e se afastar da centralidade da música (sentimento). A leitura da tradução é descrita como sendo mais uma armadilha do pensamento, a ser evitada, na experiência particular dos estrangeiros no Santo Daime.

87 Alguns informantes, especialmente os que falam português, criticam a busca de uma tradução literal alegando que muitas vezes o sentido acaba sendo alterado.

> Traduções só em casa **(risos).** No trabalho não levo cadernos com tradução porque me confunde. A melodia está de acordo com a palavra em português e se eu começar a olhar para a página ao lado com uma palavra diferente, no trabalho quando o Daime está forte, simplesmente minha atenção vai pra lá e perco a conexão com o que estou ouvindo. Então já não estou mais cantando, não estou mais alinhado com o que está sendo cantado e então é só a minha mente tentando começar a entender. E eu também não gosto dos cadernos com traduções nos trabalhos porque eles são bem mais pesados **(risos)**.
>
> É diferente cantar em português e ler em inglês **[Por quê?]** É diferente de só cantar em português e já entender. Porque na sua mente você faz uma tradução e agora eu entendo e posso focar só no hino, no trabalho **[E quando não focava?]** Eu me sentia doente. Não acho bom ter que olhar aqui e depois ali. Quando a gente não entende, tudo bem olhar as palavras em inglês, mas é diferente porque você só tem uma coisa para focar no trabalho quando é em português, as palavras dos hinos cantados e tem duas coisas a fazer quando você canta em português e traduz para o inglês. Isso muda tudo.

Os estrangeiros e particularmente os holandeses que venho destacando neste estudo, trazem novos elementos na experiência daimista: recebem hinos em seu próprio idioma, muitas vezes cantam em português sem entender a língua, assim como produzem e possuem cadernos especiais com traduções. Essa construção de novos hinos e a reinvenção da experiência no contato com os antigos cânticos produz peculiaridades no "transe" musical daimista e em contrapartida se depara com novas maneiras do "pensamento" tentar "entrar" para roubar a cena. Ainda assim, esses daimistas fortalecem a visão daimista oficialmente difundida no Brasil, ao desenvolverem novas reflexões sobre como driblar esses pensamentos que segundo eles "não foram convidados ao ritual".

4.4 **A construção das hierarquias**

Os sentimentos, assim como os pensamentos, quando apartados do hino também seriam indesejáveis ou mesmo perigosos. Se o "sentimento" é a grande chave na abertura e na condução da experiência daimista, é preciso observar que isso não diz respeito à manifestação de sentimentos aleatórios e que existem gradações entre eles e formas coletivamente compartilhadas para sua manifestação.

No artigo "A manifestação de sentimentos no Santo Daime" (REHEN, 2011) assinalei a existência de "sentimentos nobres" ligados aos "seres elevados" do panteão daimista, tais como o amor e a alegria (de Jesus e Maria), assim como pude observar os "sentimentos conflituosos" como a inveja ou a raiva sendo associados aos "seres sem luz" (ou "zombeteiros"). Portanto,

para o daimista é preciso diagnosticar a natureza daquilo que é sentido, entendendo se está de acordo com o hino cantado e com os valores da doutrina, já que a própria hierarquia interna do grupo é construída, entre outras coisas, ao obedecer este modelo de classificação correlacionando "seres" e sentimentos.

A hierarquia na igreja refletiria uma hierarquia do "astral". No centro do salão está a mesa-altar com flores, velas e a cruz central chamada de "Cruzeiro" (justamente o nome do hinário do fundador da religião). Todos ficam de frente para a mesa e nela permanecem os líderes e os músicos instrumentistas sentados com violões, bandolim, tambor, baixo ou outros. No bailado, são poucos os lugares disponíveis na proximidade da mesa e nesses primeiros postos permanecem os líderes ou os responsáveis pela fiscalização, pela distribuição da bebida, as cantoras "puxadoras", músicos e outras poucas pessoas tidas como mais "experientes" no canto, no bailado e na manifestação apropriada dos sentimentos mais "nobres". Os lugares disponíveis vão aumentando conforme se afastam da mesa e a maioria dos fardados ficam nas filas intermediárias, cantando, bailando e tocando seus maracás. Nas últimas fileiras, mais distantes do Cruzeiro e da música, permanecem os visitantes não-fardados, que não são aconselhados a tocar o maracá ou outro instrumento musical embora cantem e bailem como os demais, podendo possuir um caderninho de hinário.

Também existe uma espécie de regra de etiqueta e líderes, do Brasil ou do exterior, permanecem nos primeiros lugares próximos ao altar-mesa mesmo quando visitam outras igrejas. Como já foi mencionada, a organização das fileiras é coordenada por uma equipe (de "fiscais") formada por alguns homens e por mulheres fardadas que ao longo do trabalho fazem um revezamento de "turnos" (para fiscalizar e para que também possam bailar). Esses indivíduos freqüentam reuniões específicas sobre a fiscalização, obedecendo aos dirigentes da casa. Independente dos fiscais, pouco a pouco os freqüentadores mais assíduos começam a ter cada qual um lugar mais definido no bailado, que também obedece à altura dos participantes, com o fardado mais alto de cada fileira permanecendo no lado direito da mesma, "puxando a fila".

De forma bem objetiva podemos dizer que dificilmente alguém permanecerá nos espaços limitados das primeiras fileiras do bailado, próximo ao altar, aos líderes e aos músicos instrumentistas e "puxadoras de hinos", caso insista em demonstrar uma *performance* musical considerada inadequada ou expressar sentimentos tidos como pouco nobres, podendo ser

remanejado por "fiscais" para filas posteriores ou vir a ser suspenso pelo líder da casa ou mesmo proibido de freqüentar as igrejas dessa doutrina. A manifestação dos sentimentos é então uma maneira encontrada pelo grupo para interpretar a qualidade da companhia espiritual que se faz presente entre seus membros.

Mortimer (2000 e 2001) é um dos seguidores do Padrinho Sebastião Mota que escreveu alguns livros sobre a vivência pessoal com o velho líder. O autor afirma que o fundador do CEFLURIS, ao perceber alguns casos de disputas na composição das fileiras, instruía seus adeptos a não se "apegarem" aos lugares físicos do salão. O próprio Padrinho Sebastião teria começado a bailar esporadicamente nas últimas fileiras da igreja, colocando alguns novatos sentados à mesa ou nos primeiros espaços próximos ao centro, o que segundo o autor, acabou gerando descontentamento entre aqueles que associavam a disposição espacial do bailado com uma idéia de "prestígio" dentro do grupo.[88]

A composição das filas nem sempre é conflituosa, mas como também demonstrei no artigo sobre a expressão de sentimentos no Santo Daime (REHEN, 2011), a ocupação dos lugares na arrumação das fileiras do bailado pode suscitar algumas situações de desentendimento entre aqueles que querem se posicionar mais à frente, próximos aos líderes, aos músicos e aos que são tidos como mais "experientes", por seu desenvolvimento musical e sentimentos apropriados ao culto. Esse tipo de disputa, no posicionamento dos lugares mais limitados, muitas vezes produziria ou seria gerada por "sentimentos conflituosos" (raiva ou inveja) e pela vaidade, comumente relacionados aos "seres sem luz", o que traria conseqüências negativas para o canto, o bailado e o toque dos instrumentos, comprometendo o desempenho musical e as relações entre os adeptos. Então o perdão e a manifestação do "arrependimento" (dentro ou fora do ritual) seriam estimulados por aqueles que buscam solucionar conflitos a fim de "iluminar" certos "seres" na "batalha interior", que envolve música e sentimentos na ingestão ritual da bebida *Ayahuasca*.

Até o momento abordei a palavra "pensamento", enquanto um "conceito nativo", de forma mais ou menos generalizada e apresentada como algo a ser evitado, mas é notável a presença de um discurso daimista sobre a existência de vários tipos de "pensamentos", cada um deles também categorizado, assim como os sentimentos, de acordo com os preceitos da religião,

88 Ver anexo 7 com desenho mostrando a disposição espacial do salão e anexo 8 com a foto de um ritual com bailado.

também presentes na organização espacial e na hierarquia dos salões do Santo Daime. Poderíamos dizer que existem "pensamentos baixos", outros "elevados" e alguns intermediários.

Os "pensamentos baixos" estariam ligados, assim como os sentimentos conflituosos, aos "seres sem luz", aos "zombeteiros" e aos "sofredores", tais como "pensar (ou desejar) mal a alguém" e estes pensamentos "sem luz" estariam associados ao sentimento da raiva ou da inveja. Nesses casos a dicotomia sentimento/pensamento parece perder a suposta distância entre seus termos e aqui surgem imbricados, sendo difícil definir se o pensamento é gerado pelo sentimento que lhe corresponde ou vice-versa.

A minha Mãe que vem comigo que me deu esta lição
Para sempre, para sempre, para sempre eu ser irmão.
Enxotando os malfazejos, que não querem me ouvir.
Que escurecem o pensamento e nunca podem ser feliz
(Trecho do hino 108, "Linha do Tucum", do Mestre Irineu).

Os pensamentos "intermediários", por sua vez, estariam ligados a questões triviais, cotidianas e pessoais, como no caso de uma pessoa que durante o ritual, enquanto canta um hino chega a pensar no compromisso do dia seguinte ou outro assunto que fuja totalmente ao tema da poesia cantada. Esse tipo de pensamento é descrito como uma distração que "tira o daimista do hino", mas não é necessariamente associado a algum sentimento específico e então não chega a ser descrito como "obra de seres zombeteiros" tal como pensar mal de outra pessoa. Mas apesar de ter menos "peso" dentro deste modelo de classificação, a distração provocaria pensamentos "soltos" e "pessoais". Muitos holandeses, por não compreenderem a língua cantada, costumam afirmar certa facilidade na produção deste tipo de pensamento "solto" após longas horas de hinário.

Estou aqui nesta verdade, só ensino é coisas boas.
Alguns que estão comigo só pensam é coisa à toa
A ruína que se faz é só para sofrer
Cada um dá o que tem, não precisa ninguém dizer.
Agora eu volto para o meu lugar, sigo em frente, vamos trabalhar.

Não pense em fazer o que tu queres que Deus é o nosso Pai
(Parte final do hino 98, "Sou Filho desta Verdade", do Mestre Irineu)

Embora a maioria dos pensamentos seja gerada por determinados "seres", aqueles tidos como "pessoais" são pensamentos que muitas vezes buscam também "analisar" ou outros ligados à vaidade, o que seriam características da "mente" ou do "ego" e também estariam ligados em algumas circunstâncias aos "seres sem luz" que os produzem, sendo difícil definir se de fato são pensamentos tão "pessoais" assim. Um pensamento "trivial" pode abrir espaço para a multiplicação de outros tipos de pensamentos, já que muitos daimistas costumam afirmar que "um pensamento gera outro", sendo uma possível "abertura" para que através deles os "seres zombeteiros" almejem adentrar na dimensão subjetiva do seguidor da religião. Já uma influência negativa desses "seres baixos" pode surgir por meio dos sentimentos ou pensamentos e se manifestar nas atitudes do adepto, como nos casos do mal-estar físico (ou possíveis situações de desentendimentos entre os participantes), muitas vezes descritas como geradas por "seres sem luz".

Os "pensamentos elevados", por sua vez, estariam ligados aos "sentimentos nobres" como o amor e a alegria, que nos mais variados hinários são os companheiros de rima de Jesus Cristo Redentor e da Virgem Maria. Um pedido de cura ou de perdão pode ser um tipo de pensamento que busca se elevar alavancado por um "bom sentimento" (como o "amor eterno" que leva às alturas), caracterizando alguns trabalhos espirituais do Santo Daime.

Vou ligar o meu pensamento só aonde eu devo ligar
No Sol, na Lua, nas estrelas, na floresta, na Terra e no mar (...)
O amor eterno é tão puro que nem todos podem falar
É quem leva nós nas alturas para nos purificar
(Trechos do hino 141 "Vou ligar o meu pensamento", do Padrinho Sebastião).

Quando eu falo dessa força
Eu levo à Lua o pensamento procurando afirmar
Para tudo que for dito para todos
Ter nosso Pai e nossa Mãe para provar

(Trecho do hino 13, “Publicação”, do Padrinho Alfredo).

Muitos autores afirmam que o Mestre Irineu se correspondeu por vários anos com um grupo “esotérico” de São Paulo intitulado “Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento” (CEMIN, 2001) e dele teria herdado a oração “Consagração do Aposento” que se refere à igreja como “templo interior” (aposento) de cada seguidor. Esta oração evoca sempre a presença de bons sentimentos e valores como harmonia, amor, verdade, justiça, “o bem”, vida, saúde, prosperidade, sabedoria, poder e alegria. Além disso, a “Consagração do Aposento” também cita a relação existente entre os pensamentos e as forças de Deus e de “todos os seres”. A oração que leva em conta e enfatiza a existência de ‘bons pensamentos’ é assim concluída: “As vibrações do meu pensamento são forças de Deus em mim, que aqui ficam armazenadas e daqui se irradiam para todos os seres, constituindo este lugar um centro de emissão e recepção de tudo quanto é bom, alegre e próspero”.

Os “seres” e espíritos se comunicam nos pensamentos e o hino 111, “Estou aqui”, do Mestre Irineu fala da vida espiritual após o falecimento, quando o próprio Mestre já desencarnado poderia “pensar” mesmo após deixar o corpo físico para viver no “astral”:

Estou aqui, eu não estando como é.
Eu penso na Verdade me vem tudo que eu quiser
A minha Mãe me trouxe, ela deseja me levar.
Todos nós temos a certeza deste mundo se ausentar
Eu vou contente com esperança de voltar
Nem que seja em pensamento tudo eu hei de me lembrar
Aqui findei, faço a minha narração.
Para sempre se lembrarem do Velho Juramidam

Padrinho Sebastião em um de seus hinos também fala do Mestre que mesmo “desencarnado”, “não sai de seu pensamento”. O Padrinho não afirma *pensar no* Mestre ou *sobre* ele, mas diz ser este mestre (Mestre Irineu, mas também o “espírito” da bebida ou o próprio hino) quem ocupa totalmente o seu “aparelho”: está no “coração” e no “pensamento”.

O Mestre se ausentou seu corpo está no relento
Está no meu coração e não me sai do pensamento
(Primeira parte do hino 111, "Relento", do Padrinho Sebastião)

Um daimista falaria que é sempre melhor cultivar um pensamento "elevado" do que qualquer outro, pois como dito, os pensamentos "baixos" ou mesmo os pensamentos "triviais" podem causar instabilidade no adepto e no grupo, materializando desarmonia musical (desafinações ou descompassos rítmicos) e com isto gerando mal estar de outra ordem, como dores físicas ou desentendimentos entre os freqüentadores das cerimônias, já que a música é central. Mas ainda que em alguns momentos demonstrem a necessidade de um equilíbrio entre "mente/coração" e de "atenção" para seguir cantando o hinário, também consideram que não é a partir de alguma modalidade de "pensamento" que se chega ao "entendimento divino" (e "verdadeiro") de um hino. Esse outro tipo de "entendimento" também engloba outra modalidade de "atenção" que não seria, por sua vez, uma "atenção" *do* pensamento e sim uma "atenção" *no* pensamento.

Como dito em outro momento, pensar algo do tipo "que bom eu estou recebendo um hino" pode interromper a chegada de um novo cântico. No geral, o "pensamento" é comumente associado a algum obstáculo e é algo que deve ser "corrigido".

Ao amanhecer do dia
Vejo todo movimento
Onde mais me harmonizo
E corrijo meu pensamento
(Trecho do hino 40 "Vejo o brilho" do Padrinho Alfredo)

Logo aí corrijo meu pensamento
Vou a Deus em mim mesmo a perguntar
Tantas coisas foram feitas e ainda hoje
São existentes para mim acreditar
(Segunda estrofe do hino 116 "Som da cachoeira" do Padrinho Alfredo)

O “pensamento”, por ser “mental”, é encarado como o maior causador de dores de “cabeça” (ou outras doenças). Da mesma maneira, quando um daimista discorda de uma explicação desenvolvida por outro adepto da religião (sobre determinada compreensão da doutrina) costuma considerá-la errada por ser “coisa da cabeça” (e não do “coração”) e isso pode se tornar uma categoria de acusação entre os seguidores do Santo Daime.

Vemos, portanto, que os dois tipos de “entendimento” descritos pelos daimistas (o entendimento literal da poesia e o “entendimento” dos “mistérios” do hino) partem de origens distintas. O primeiro deles, considerado mais limitado e por isso de menor importância, seria gerado pelo “pensamento” (nesse caso tido como da “cabeça”) que pode ler ou traduzir uma poesia; já o “entendimento divino” seria sobrenatural e é “sentido” pelo daimista, proporcionado pelo Santo Daime, quando o ensinamento fica “gravado no coração” (expressão presente em inúmeros hinos).

Como venho sublinhando, para os daimistas, ainda que existam os “pensamentos elevados”, o “entendimento divino” não é fruto da leitura do caderno de hinos ou de uma análise pessoal provinda de algum “pensamento”, mas pelo contrário, uma “compreensão” descrita como sendo possível por intermédio de um “não-pensamento” (ou à sua subordinação ao fluxo da música e dos “sentimentos nobres”), permitindo inclusive que um mesmo hino seja repetido em diversos rituais sem esgotar o interesse de um adepto ao cantá-lo sempre mais uma vez.

Se o pensamento é a própria “comunicação” com os “seres” e se essa comunicação é dependente da linguagem - no dia a dia com os pensamentos sendo produzidos por palavras no idioma de quem está pensando e durante o ritual com as entidades espirituais cantando e ouvindo hinos em português, holandês ou outros - o “não-pensamento” (responsável pelo “entendimento divino” ou “conhecimento direto”) é de alguma forma também uma “comunicação direta” com a divindade criadora, não mediada pela linguagem: é uma “não-linguagem”, justamente como falam alguns holandeses de uma “*comunicação* com Deus onde *não tem a língua*”. Sem a mediação da língua, aquele que busca se aperfeiçoar nos preceitos deste culto religioso poderá “desvendar” e “entender” o hino e até mesmo o que não estaria dito literalmente em sua poesia, mas dito de outras maneiras na doutrina: pelo Santo Daime, na música e nas “mirações”.

Então, se dentro de uma hierarquia espiritual, muitos “seres” ainda fazem uso de idiomas para se manifestarem nos pensamentos (dentro e fora das igrejas), Deus que os criou (e os “seres

divinos mais elevados") trabalharia nos hinos em outro registro de comunicação: principalmente o das "emoções" e por essa lógica os holandeses ressaltam a primazia da musicalidade sobre a linguagem vocabular.

Mais do que um "entendimento" gerado pelo "não-pensamento", esta concepção religiosa também abarca um "entendimento" vindo de um "bom sentimento", pois é parte fundamental do discurso daimista afirmar que "quem pratica o amor e a alegria poderá *entender* melhor um hino" e isso poderá ocorrer se a pessoa fala (ou não) o idioma do hinário cantado. Então, contrariando a lógica predominante na visão de mundo ocidental que associa o "entendimento" ao "pensamento" (e este à "racionalidade") que também pressupõe a linguagem, no Santo Daime, o "verdadeiro entendimento" é trazido à tona por um "sentimento", aliado à música no ritual.

4.5 **Pensamentos e emoções que não nascem no corpo**

No livro "Antropologia das emoções", Rezende e Coelho (2010) refletem, entre outras coisas, sobre o modo como as sociedades ocidentais modernas (ancoradas no discurso médico, da mídia e do senso comum) constroem uma idéia específica sobre as emoções, tendo como um dos pressupostos fundamentais o dualismo criado na oposição mente/corpo e a associação entre razão (e mente) e corpo (emoções). As autoras discutem como a "etnopsicologia" das sociedades ocidentais modernas produz um discurso que universaliza os sentimentos, entendendo o funcionamento do corpo enquanto origem ou "essência" das emoções (como os hormônios e o funcionamento neurológico com suas reações químicas) ao mesmo tempo em que o corpo também sofreria determinadas conseqüências de acordo com cada tipo de emoção (como as lágrimas, os arrepios, a falta de ar, insônia ou a sensação de aperto no estômago).

Sustento a hipótese de que uma etnopsicologia daimista ajuda a relativizar a suposta natureza universal dos sentimentos, apresentando aqui um exemplo de bom rendimento para o reconhecimento da variedade cultural das formas de expressar e descrever as emoções. Como colocado por Rezende e Coelho:

> O modo como explicamos as emoções tendo origem em certos processos corporais torna-se parte de uma visão culturalmente específica sobre o corpo, mas não é uma associação universalmente feita. Faz parte da nossa etnopsicologia, mas não de outras. (REZENDE; COELHO, 2010, p.29-30).

No Santo Daime também se evoca a dualidade sentimento/pensamento, fundamental nas sociedades ocidentais modernas e ainda que fale de uma experiência subjetiva com a dicotomia coração (sentimento) *versus* mente (pensamento) sua origem não reside no corpo, tal como na visão dominante nas sociedades ocidentais, ainda que seja o corpo quem manifeste as suas conseqüências.

Nesta religião o pressuposto da existência de uma considerável gama de "seres espirituais" fornece uma das explicações do grupo para a origem dos mais variados sentimentos e pensamentos, oriundos do "astral", sendo vivenciados no ritual após a ingestão do Santo Daime e também no dia a dia. Nessa lógica, não é no corpo que nascem os sentimentos por ele posteriormente experimentados e manifestados e sim de uma origem espiritual.

Como apresentado ao longo deste capítulo, existe um sistema de classificação dentro do qual uma hierarquia entre os "seres" (nobres ou "zombeteiros") pode ser entendida de acordo com os sentimentos e os pensamentos que eles são capazes de despertar em uma pessoa. Segundo seguidores e líderes do Santo Daime, essas seriam as formas encontradas pelos seres para se manifestarem, cabendo ao adepto distingui-los em sua intimidade, dentro da chamada "batalha espiritual" e estimular apenas a companhia dos "seres elevados", iluminando os demais através do cântico dos hinos e da prática dos preceitos cristãos apresentados nesses mesmos hinos.

É interessante notar que, embora o corpo não seja entendido como "origem" da maioria dos pensamentos e dos sentimentos, ele é uma espécie de receptáculo que "recebe" músicas e também recebe influências de diversos seres que tentam estimulá-lo justamente através de sentimentos e pensamentos, experimentados pelo daimista de acordo com a "abertura" nele deixada por sua própria conduta diária e pela *performance* musical no ritual. O comportamento e os pensamentos (e sentimentos) seriam ou não interiormente estimulados por um daimista podendo fazê-lo identificar-se com características de determinadas entidades espirituais, fastas ou nefastas. Dependendo do que é cultivado pelo daimista, o corpo entra em cena para manifestar, embora não possua autonomia na gênese dessas emoções ou pensamentos.

No que tange à *performance* musical, o que os líderes de uma igreja geralmente esperam do fardado experiente é que ele cante e toque seu instrumento em harmonia com os demais. Embora possa sair, não é aconselhável que ele deixe vago por repetidas vezes seu lugar na fila do bailado (seja para ir ao banheiro, pegar um agasalho ou outro motivo), devendo permanecer sempre que possível tocando seu maracá num ritmo constante, que não acelere e nem retarde o andamento da música e obedecendo especialmente ao maracá do comandante e das cantoras "puxadoras" que ditam o ritmo coletivo. A voz também deve ser ouvida em harmonia com o coro, sendo esperado que o fardado respeite a melodia original do cântico e busque cantar um hino do início ao fim e não apenas alguns de seus versos. Seguindo essas e outras normas de conduta musical um freqüentador da cerimônia tende a ser visto com bons olhos, podendo inclusive ser instruído por fiscais a ocupar as primeiras filas mais próximas ao altar e nesses casos a prática corporal tornaria pública a dimensão subjetiva, anunciando sua habilidade de equacionar positivamente a relação entre os hinos e seus pensamentos e sentimentos.

No caso oposto, a pessoa que venha a ser encarada como distante da harmonia musical, tende a ser vista como alguém que está "pensando muito" ou se deixando levar por más influências espirituais, sendo necessário amadurecer interiormente para desenvolver a "técnica" daimista central que aqui descrevo como envolvendo música, sentimentos e pensamentos. Esse freqüentador da igreja, que deixa seu lugar vago por muitas vezes (para descansar com dores no corpo, para ir ao banheiro, etc.) e/ou que destoe do canto e do toque do instrumento, estaria possivelmente manifestando através de seu corpo (incluindo a voz) a forma íntima na qual lida com os pensamentos e sentimentos, dando ao grupo um atestado (nesse caso, possivelmente negativo) das suas companhias espirituais.

Contudo, existem múltiplas interpretações sobre um mesmo acontecimento já que é consenso dizer que o "Daime é o agente". Entre outras explicações dos próprios daimistas, essa pessoa pode estar saindo do bailado com dores no corpo ou vontade de vomitar como "instrumento" do próprio Daime, para fazer uma "limpeza" pessoal ou "na corrente". Sendo assim, algumas pessoas são tidas como "mais sensíveis" e fariam um trabalho de "limpar o salão" dos maus hábitos, de "pensamentos soltos" e dos "seres sem luz" que porventura estejam tentando adentrar na igreja. Assim, em algum momento, um daimista "firmado" pode desempenhar essa função, não por estar "sujo" ou "mal acompanhado", mas ao contrário, por estar apto a ajudar o grupo a se limpar.

A manifestação física do vômito, quando o daimista se direciona para o banheiro ou a mata (pois mesmo as igrejas urbanas são localizadas em terrenos com vasta vegetação), é um bom exemplo e pode ser interpretado de diferentes maneiras: como uma reação física (dependendo se a pessoa comeu algo considerado "pesado" como no caso da carne de porco), uma limpeza pessoal de alguma doença, uma limpeza dos "pensamentos" para depois alcançar o tão valorizado "ensinamento divino" proveniente de um "não-pensamento" e a cura já que "pensamentos" podem gerar dores e doenças. Mas, como venho afirmando, o vômito não é visto necessariamente como uma limpeza pessoal podendo ser também uma "limpeza da corrente", para resolver desentendimentos ou ajudar a curar uma doença alheia, entre outras explicações, ficando difícil definir com exatidão uma idéia única para tal fenômeno. [89]

Vemos que o corpo manifesta a presença ou a "ausência" de pensamentos ou sentimentos durante a *performance* musical e não se restringe à manifestação do que é cultivado pela própria pessoa. Diz-se que um pensamento pode vagar "solto", obstruindo a corrente e impedindo a manifestação divina no salão da igreja, restando a algum "aparelho" estar preparado para encaminhá-lo: seja cantando com afinco (e deixando que o próprio hino e seus "seres" façam um trabalho de "limpeza" no "astral") seja saindo momentaneamente da fila do bailado para vomitar, materializando assim algum pensamento indesejável para ele (e o grupo) e jogando fora o que não cabe na corrente. Algumas pessoas dizem que na hora de vomitar podem ver ou ouvir a respeito do que estava saindo pela boca, "entendendo" se aquilo (materializado no vômito) "era seu" ou não. Neste momento o hino tocado pode trazer alguma afirmação capaz de indicar a explicação de um "por que" para aquela "limpeza". Então, um daimista também pode manifestar através de seu próprio corpo um sentimento ou um pensamento trazido ao salão por outro daimista e que se encontra no trabalho naquele momento compondo a corrente ou até por alguém que não esteja ali fisicamente.

Esses dados nos levam a concluir que, além de um contraste existente entre a etnopsicologia daimista e outras concepções culturalmente construídas sobre a natureza dos sentimentos e dos pensamentos, variações elaboradas convivem no discurso do próprio grupo. Essas possibilidades discursivas sustentam a noção daimista da impossibilidade de se controlar

89 Okamoto da Silva (2002) é uma importante referência neste ponto e em sua dissertação de mestrado sobre o "castigo simbólico" no Santo Daime também menciona os pensamentos como "obstáculos".

(ou mesmo explicar com exatidão) o ritual pela via dos "pensamentos", já que o Santo Daime é considerado o "sujeito" da experiência.

Um informante comentou que em sua primeira visita ao Santo Daime foi acompanhado por um amigo, que também não conhecia a doutrina brasileira. Ele me contou que ambos vomitaram durante aquele primeiro ritual. Seu amigo preferiu não voltar, afirmando que o Daime "não lhe caiu bem", enquanto naquele momento ele afirma ter "entendido" que os dois estavam fazendo um "trabalho muito sério de limpeza dos maus hábitos", optando por continuar freqüentando a igreja.

Já uma ideia de autonomia e a agência do indivíduo aparecem nas entrevistas apenas como uma "escolha" diante daquilo que as entidades espirituais oferecem. Existe a crença de que determinados sentimentos e pensamentos podem surgir em um indivíduo através dos "seres". A pessoa pode até "observar" esses pensamentos, mas eles só serão nela cultivados mediante uma escolha individual, que por sua vez também pode ser "influenciada" por seres espirituais. Uma "distração" do hino pode ser como porta aberta aos pensamentos mais indesejáveis, tornando-se necessária a "atenção" *no* pensamento para perceber se ele pode ser considerado positivo e benéfico para ser cultivado no "templo interior":

Eu te dei uma casa que não falta ninguém
Para tu escolher aqueles que te convém
A estrada eu dou a todos, para todos viajar
Ver e compreender e ficar em seu lugar
Eu estou com Deus, Deus está em mim
Eu estando com Deus, Deus é o meu caminho
Deus é a glória, Deus a glória é
Quem é meu Salvador, é Jesus de Nazaré
Eu vivo neste mundo, na minha direção
Olhando as coisas de Deus e prestando bem atenção
(Parte do hino 143, "Eu te dei uma casa", do Padrinho Sebastião)

Esta doutrina religiosa torna-se então um exemplo bastante peculiar ao falarmos da dimensão social da manifestação de sentimentos, relativizando o pressuposto da "natureza

individual" das emoções tal como prevalece tão fundamentalmente no discurso das sociedades ocidentais modernas. No Santo Daime, as emoções (e os pensamentos) possuem uma origem espiritual, pois são frutos dos "seres" e de sua comunicação com os adeptos. Essas mesmas emoções são experimentadas subjetivamente e manifestadas publicamente através do corpo, mas a grande especificidade aqui encontrada é o fato de uma emoção (ou de um pensamento) ser manifestada até mesmo por outro participante da cerimônia, que originalmente não a experimentou previamente em sua intimidade. Uma informante holandesa, no trecho de entrevista já apresentada neste capítulo, traz à tona esta questão ao recordar sua primeira experiência com o Santo Daime: "Na primeira vez eu percebo que tudo o que eu ouvia, sentia e via, tudo era a manifestação de uma mesma coisa (...) o que me aconteceu e o que eu via acontecer com as outras pessoas, era tudo uma coisa só, muito forte **(risos)**".

Neste ponto vemos que a manifestação de sentimentos no Santo Daime nos ajuda a relativizar a própria noção de "indivíduo". A música e a dança favorecem uma investigação mais aprofundada nesse sentido, pois embora o salão dessas igrejas seja dividido por gêneros e faixas etárias, a existência de um "Eu" narrador presente na maioria dos hinos, permite que a identidade individual desse "eu" - pronunciado teoricamente por todos os freqüentadores do trabalho (pois é esperado que todos cantem) - transite entre a identidade dos seres do astral e a dos adeptos da religião, nos diferentes segmentos do salão, rompendo momentaneamente com as fronteiras tão bem definidas espacialmente nas igrejas e produzindo uma superposição desencaixada entre o indivíduo e a coletividade.

Luiz Eduardo Soares também havia abordado a diluição da idéia de "eu" na religião do Santo Daime:

> A sagrada unidade holística encontra correspondência na prática cerimonial, em que o canto em uníssono do hinário e a dança uniforme coletiva (que somente opõe masculino a feminino e proto-sacerdotes ou líderes propiciadores ao conjunto dos fiéis), no espaço circunscrito ritualmente, contrapõe-se à multiplicidade fragmentária, solitária, individualizante e rigorosamente intra-subjetiva das meditações e miragens. O contraste sugere que o uníssono prepara o unívoco, o coro antecipa a comunhão e o movimento uniforme e comum convoca à participação, responsável pela passagem da polifonia dos sentidos, isto é, passagem da plurivocidade ou polissemia à unidade harmônica, totalizante – condição da crença da qual, paradoxalmente, resulta. A fragmentação atomiza e dissolve o sujeito – polifonia corresponde, portanto, não só a diferenças interindividuais, como também intraindividuais – apenas para reconstituí-lo sob o signo da integração harmônica, da mais íntima e profunda unidade, da superposição plena entre individualidades e subjetividades, fundidas na essência comum, substrato sagrado do cosmos, o 'amor divino' (SOARES, 1990, p.269).

4.6 **O "Eu" narrador e a estrutura espacial do salão**

Marcel Mauss (1974) foi o primeiro a investigar as noções de "eu" e de "pessoa", enquanto categorias socialmente construídas, em uma perspectiva sociológica e histórica que reconstruía o caminho de diferentes povos na elaboração destes conceitos. O autor traça uma espécie de linha evolutiva partindo dos índios mexicanos, dos povos do noroeste americano, da Austrália, da Índia bramânica, da China antiga e a *persona* latina e seus desdobramentos na noção de "pessoa" como fato moral, a pessoa cristã e o ápice desta seqüência que estaria no sujeito ocidental moderno dotado de consciência psicológica. Essa perspectiva, embora pioneira em uma discussão mais consistente das noções de "eu", foi também bastante criticada por seu tom "evolucionista".

Louis Dumont (2000) trabalhou com o conceito de "indivíduo", distinguindo dois significados distintos:

> 1) o sujeito empírico da palavra, do pensamento, da vontade, mostra representativa da espécie humana, tal como é encontrado em todas as sociedades e 2) o ser moral, independente, autônomo (...) tal como se encontra, antes de tudo, na nossa ideologia moderna do homem e da sociedade. (DUMONT, 2000, p. 20)

No caso das sociedades ocidentais o "indivíduo" seria o valor básico significativo, pensado como sujeito moral e autônomo. Segundo o autor, "individualismo" é a ideologia que tem no igualitarismo seu valor cardeal, enquanto as sociedades "holistas" - como a de castas - construiriam um tipo de sociabilidade com o indivíduo biológico subordinado e englobado à hierarquia, sendo esta o valor supremo. Dumont chama de "holistas" as sociedades que valorizam a ordem e a conformidade de um elemento e seu papel ao conjunto, à sociedade e afirma que este modelo predominou na maior parte das civilizações que a humanidade conheceu. Ainda segundo o autor, embora existam diversidades internas, Índia, China e Japão seriam sociedades "holistas" se comparadas ao Ocidente moderno, que acredita no indivíduo como um ser "livre" e "igual" aos demais. No primeiro tipo as necessidades do homem são subordinadas à sociedade, já no "individualismo" é a sociedade que se subordinaria ao indivíduo. Todavia, o autor também propõe que estas são definições gerais de "representações

coletivas" e deduz que "igualdade" e "hierarquia" estão sempre combinadas em todo sistema social, não havendo, portanto, tipos "puros" de "holismo" ou "individualismo".

Partindo desse pressuposto conclui-se que grupos sociais distintos recriam essas ideologias de diferentes formas e então tomo esses conceitos como ponto estratégico para pensarmos a estrutura e a organização social daimista. De que forma o grupo de seguidores do Santo Daime vive e pensa - e canta - as noções de indivíduo?

Vimos como os pensamentos e as emoções de um dado seguidor da religião são por ele interpretadas como sendo o resultado da influência de entidades desencarnadas, que podem ser distinguidas pela natureza dos sentimentos e pensamentos que despertam nos daimistas - "aparelhos" dessas forças - manifestando nas atitudes o reflexo de tais influências. Embora um seguidor da religião se identifique enquanto uma "pessoa" que tem individualidade própria e uma privacidade, ele também entende sua mente e corpo físico como o receptáculo de "energias" de seres de outro mundo, alheias à sua própria "pessoa" - que, por sua vez, só existe por sua relação (espiritual) com os mais variados "seres". O daimista, acreditando estar ligado a essas forças cósmicas dentro e fora das cerimônias, tem então a imprescindibilidade de estar sempre praticando os preceitos contidos nos hinos, cantando-os diariamente e visando manter uma conexão com os "seres do alto" (e "de luz"). Além disso, a própria expressão "Eu Superior", representa a presença de Deus em cada indivíduo, por intermédio da busca de auto-aperfeiçoamento que inclui a *performance* ritual-musical adequada. A capacidade de identificação com o conteúdo do hino é construída com o cantor (grosso modo, todo aquele que comparece ao culto), pronunciando-se como o sujeito da frase (eu), o que remete a uma idéia de experiência particular e subjetiva. Os sentimentos, inúmeras vezes valorizados nas poesias, e a técnica do "domínio" do pensamento adicionam-se a esta idéia de interioridade socialmente compartilhada.

Como discutido em minha dissertação de mestrado (REHEN, 2007), mais de noventa por cento de todos os hinos existentes no repertório do Santo Daime são narrados na primeira pessoa do singular e poderíamos supor que o hinário trata de uma "biografia" do receptor, o que em parte é válido, pois os hinos são colocados em ordem cronológica dando uma idéia de desenvolvimento de uma história linear do "dono" daquele conjunto de hinos. Por outro lado, de acordo com a lógica daimista os hinos não são obras de um indivíduo em particular, mas sim o resultado do contato espiritual entre o fiel e determinado "ser divino". Sendo assim o "eu"

narrador pode ser uma espécie de declaração da identidade do "ser" que entrega o hino, assim como a "voz divina" e "verdadeira" do "Eu Interno" do próprio receptor, contando passagens de sua vida e as experiências com o Daime.

O doador divino pode apresentar-se basicamente de duas formas nas letras dos hinos: mediante o uso da primeira pessoa do singular, quando a própria entidade sobrenatural parece falar ou quando sua identidade é citada pelo "eu" que parece ser o do receptor, descrevendo quem lhe entregou o cântico.

Me deram este canto para nós aqui cantar
Este cântico eu recebi da Condessa Cires Beija-Mar
(Hino 26, "Me deram este canto", Germano Guilherme)

Algumas vezes os hinos são narrados como um diálogo onde cada estrofe, ou algumas delas, falam na posição da entidade e outras a partir do ponto de vista do receptor. Em grande parte é muito difícil definir com clareza em que posição o sujeito das frases está narrando determinado hino, até mesmo porque, como enfatizado, o cântico pode se revelar de diferentes formas cada vez em que é cantado por uma mesma pessoa e também em uma única execução, com cada participante do culto "recebendo" um esclarecimento pessoal.

Como os hinos são cantados em uníssono, ou seja, com todos acompanhando a melodia principal em um mesmo registro vocal, ainda que cada freqüentador do culto tenha suas "mirações" íntimas, o "eu" pode ser sentido como próprio de todos aqueles que cantam as músicas: uma modalidade de "eu coletivo" fortalecendo a idéia de "unidade da corrente".

Como sustentado em outro trabalho (REHEN, 2007) estamos diante de um contexto cultural que constrói socialmente as noções de indivíduo embasadas em dimensões intra-subjetivas e intersubjetivas onde o "eu" possuiria suas camadas no âmago de cada adepto, mas também um "eu" compartilhado através da *performance* musical uniforme, onde todos se sentem parte do "Todo" que se apresenta na voz do "Eu" (SOARES, 1990).

Labate, que estudou o consumo urbano da *ayahuasca*, menciona os hinos e o deslocamento do sujeito da frase entre o grupo de "neo-ayahuasqueiros" - membros dissidentes do CEFLURIS:

> O hino é composto de forma a suscitar uma ambigüidade em relação ao sujeito da frase: de um lado, pode ser o autor do hino; de outro, aquele que o canta (o ouvinte); finalmente numa perspectiva mais ampla, tem-se a impressão de que o sujeito é a própria divindade – esta falaria através dos hinos. Este deslocamento de sujeito – um recurso simples, porém sutil – aliado ao contexto sugestivo onde ocorre (...) enfim, o contexto ritualístico como um todo – provoca uma identidade entre aquele que escuta / canta e o próprio divino. Tal identificação é compreendida como natural, absoluta; antes do que formulada racional ou teoricamente, é experienciada sensorialmente, conferindo maior força a seu mecanismo (...) Sob as ondas do daime, contudo, o próprio cantador torna-se um agente ativo, vê-se identificado com essa força cósmica; uma sensação de totalidade, de plenitude, de união e pertencimento a uma realidade superior. Dito de outra forma, é como se a Divindade houvesse encontrado uma voz através da qual expressar-se. (LABATE, 2004, p.234-235)

No universo do Santo Daime, o canto coletivo dos hinos narrados na primeira pessoa do singular acaba rompendo musicalmente todas as fronteiras tão bem definidas e valorizadas dentro do ritual: sejam os limites entre as dimensões do "astral" e a Terra, sejam também os limites entre os gêneros e as fases da vida. Durante as cerimônias, os homens e mulheres não devem nem mesmo pisar no espaço pré-estabelecido para o bailado do gênero oposto, assim como rapazes e moças podem transitar momentaneamente na metade relativa ao seu próprio gênero, mas não têm permissão para bailar no subgrupo com os mais velhos de mesmo sexo e vice-versa. Apenas com a música, a unicidade destas dimensões é possível, permitindo uma flexibilidade das fronteiras tão nítidas no plano da *performance*.

Como vimos, de acordo com o *ethos* do Santo Daime é através dos hinos que os "seres divinos" encontraram uma forma especial de presentear os daimistas, aproximando-se destes, que cantando podem também "subir ao astral". Além disso, é comum que todos busquem cantar com o mesmo vigor, independentemente de o sujeito da frase ser um personagem masculino ou feminino. Alguns hinos recebidos por mulheres falam como se fossem homens e vice-versa ou de adultos como crianças e também o oposto.

Eu sou pequenininho, mas trago os meus ensinos
Eu canto bem baixinho em roda dos meninos
(Hino 10, "Roda dos meninos", Maria Damião)

Anthony Seeger (1980) fala das *akias* Suyá como um tipo de comunicação especial que mantém um homem adulto ligado às suas irmãs, o que naquela sociedade seria terminantemente proibido em termos de um contato direto ou corporal. Já as seis seções do bailado hexagonal do Santo Daime (duas delas destinadas para homens adultos, duas para mulheres, uma para meninas

e moças e outra para meninos e rapazes) são desconstruídas por intermédio da música. Mais do que uma comunicação - presente na oferta de um hino feita de um homem para uma mulher, etc. - ocorre a fusão entre os diferentes segmentos do salão, por intermédio do trânsito entre os "eus" dos homens, mulheres, crianças e dos "deuses" e "deusas do astral", mediados pelo canto em uníssono na cerimônia. Quando um cântico descreve a experiência de uma mulher, os homens cantam sem constrangimento ainda que permaneçam bailando normalmente em seus lugares circunscritos e é como se determinado segmento do salão fosse então enaltecido por todos. Simbolicamente, as distinções perdem a sua concretude e assim se faz em todos os hinos apontando o "eu", pouco a pouco, para as várias direções do salão e possibilitando novas construções de identidade no decorrer dos trabalhos de hinário. Daí a importância do canto ser executado em coro, com todos na mesma altura da melodia central, de forma que se construa uma identidade de grupo por meio da música.

De acordo com Seeger os Suyá permitem uma única exceção para a entrada do homem na casa de sua mãe e irmãs: quando ele canta o *ngere*, misturado a um grupo cerimonial e não é ouvido como indivíduo isolado. No contexto do Santo Daime, por sua vez, homens e mulheres nunca bailarão fora do espaço próprio para seu gênero, mas quando cantam um hino que representa a experiência do outro subgrupo, é como se fossem até lá, colocando-se no lugar do outro, sendo parte de seu universo e mais do que isso, é como se um segmento do salão se espalhasse simbolicamente por todo o hexágono, reinventando os limites da coletividade e da subjetividade.

Pode-se pensar que a prática do recebimento mediúnico dos hinos favorece a "personificação" das forças sobrenaturais: "seres divinos" e mesmo elementos da natureza (sol, lua, estrela, vento, mar, etc.) possuem idiossincrasias e se comunicam com os seres humanos, ensinando-lhes as músicas religiosas. É curioso também que a doutrina do Santo Daime valorize os hinários individuais, onde cada um é visto como indivíduo - muitas vezes chamado de "dono" do hinário (o único que pode receber alterações ou "correções espirituais" dos hinos) - enaltecendo também a publicação das ofertas individuais nos cadernos, onde a relação entre duas pessoas é explicitada de maneira bem definida. Essas pessoas são reverenciadas como "indivíduos" e alguns veteranos da linha de frente do bailado proclamam "vivas" ao "dono do hinário" (ou do hino) pronunciando algumas vezes nessas saudações os nomes próprios do

doador e/ou receptor da oferta – ainda que o "viva" seja tradicionalmente utilizado para louvar os seres divinos e as forças da natureza.

A estrutura das cerimônias não flexibiliza a localização das "pessoas" distribuídas em grupos no interior dos salões das igrejas ou na hierarquia quanto à proximidade espacial com o altar e "centro musical", mas por outro lado, a doutrina produz uma dinâmica inversa quando o próprio desempenho e execução do canto desses hinos relativizam toda a rigidez espacial da estrutura ritual e acaba por dissolver o "eu": tanto os seres quanto os daimistas – todos "indivíduos" – multiplicam-se e entrecruzam-se no canto em uníssono durante as cerimônias com o Santo Daime.

Acredito estarmos diante de um projeto religioso que visa uma idéia específica de auto-aperfeiçoamento dos freqüentadores na busca pela melhora de cada um enquanto "pessoa", com todos sabendo seus lugares específicos no salão: classificação por gênero, fase da vida, posição na fileira e proximidade com a mesa. Ao mesmo tempo este empreendimento místico reconstrói a noção de "eu" ao fazer uso desta palavra cantada em conjunto, aproximando os indivíduos das divindades e também os fazendo sentir parte uns dos outros, como em um livre trânsito musical pelo salão e pelo "astral". O uso do "eu" nas letras dos hinos, o canto e o bailado sempre uniforme, permitem que se caminhe na corda bamba entre a "unidade" e o "todo", engendrando um tipo especial de equilíbrio nessas fronteiras. Talvez estejamos diante de um tipo de sociabilidade situada na interface entre os modelos "individualista" e "holista" ou de uma mostra representativa da natureza de "tipo ideal" destes conceitos.

Raimundo Irineu Serra recebeu muitos hinos que o descrevem como "professor", "Chefe" e "Mestre" da missão do Santo Daime e desde então todos cantam continuamente essas mensagens musicais entoadas na primeira pessoa do singular.[90]

Aqui estou dizendo, aqui estou cantando.
Eu digo para todos e os hinos estão ensinando

90 Outros tantos seguidores de Irineu também receberam canções falando frases do tipo "Eu sou o Chefe da missão", mesmo entre os contemporâneos do fundador da religião - que cultuavam o Mestre e seguiam seus ensinamentos com afinco - fiéis à autoridade provinda de Irineu e sua mais alta patente na liderança do grupo. Hinos desse tipo também foram e ainda continuam sendo recebidos por mulheres, como Maria Damião - que nos hinos "Meu Divino, meu Pai Eterno" e "Meu Pai Eterno" diz ser "O Chefe" (no masculino). Além dos freqüentadores cantarem os hinos de Raimundo Irineu Serra, onde o "Chefe" é o sujeito da frase e todos pronunciam com suas próprias bocas, outros recebem hinos com esta temática e da mesma forma entoados em uníssono, quebrando momentaneamente não só os papéis de gênero como também a hierarquia.

(...)
A Virgem Mãe é Soberana, foi Ela quem me ensinou
Ela me mandou pra cá para ser um professor
(Hino 125, "Aqui estou dizendo", Mestre Irineu)

Em um movimento delicado, o daimista vive a fragmentação do "eu" dentro do culto e isso ajuda a compor o cenário mágico na construção social de uma realidade sobrenatural, mas com o fim dos trabalhos cada pessoa não deve mais se confundir com a identidade de "seres" específicos ou com a de outros participantes, ainda que tudo o que se sinta e pense seja interpretado como interferências de potências sagradas em esferas íntimas. O sujeito dos hinos não pode estar aprisionado em um indivíduo particular, sua característica principal é a de estar em tudo, cabendo nas individualidades, sem restringir-se a nenhuma delas. Esse é também um tipo de "entendimento" dos hinos muito valorizado na visão de mundo daimista.

Como eu já havia assinalado em minha dissertação de mestrado (REHEN, 2007), de acordo com os livros de Alex Polari de Alverga (1984, 1992) Padrinho Alfredo assumiu a administração da Colônia Cinco Mil, quando Sebastião Mota foi para o Rio do Ouro no início dos anos oitenta. Nesta época certas pessoas chegaram a duvidar da legitimidade da liderança de Alfredo, havendo mesmo alguns poucos casos considerados "surtos" (pelos líderes e a maioria dos adeptos) com pessoas se autoproclamando "Jesus Cristo" (ou "Juramidam") e querendo ser o novo "chefe". Dentro de algumas possibilidades interpretativas acredito que a atitude dessas pessoas considerada "errônea" tenha sido a de tomar para si o "eu" narrador que tem por natureza transitar nos rituais.

Esse fato também pode demonstrar um tipo específico de disputa nesse campo religioso já que outras afirmações de natureza semelhante parecem não causar estranhamento para os daimistas ligados ao CEFLURIS. Padrinho Sebastião é apresentado em seus próprios hinos como "manifestação" ou mesmo a reencarnação de "São João Batista" e este exemplo já citado é bom para se pensar nesta questão já que outros grupos daimistas se apropriam dessas informações utilizando-as com a finalidade de questionar a autoridade do fundador do CEFLURIS (GOULART, 1996).

Dentro deste grupo do Santo Daime, quem teria "autoridade" para reivindicar para si mesmo a identidade de um "eu" divino, sem ser mal interpretado pela irmandade daimista?

Padrinho Alfredo Gregório, atual presidente do CEFLURIS é encarado como o Rei Salomão e assim vem sendo apresentado em hinos de diversos daimistas, perpetuando a tradição que correlaciona os líderes desta vertente aos personagens bíblicos. Cabe ressaltar que essas são afirmações contidas principalmente nos hinos, já que eles são ouvidos como os "discursos" oficiais do Santo Daime. Essas poesias são muitas vezes construídas em sentido figurado ou permitindo interpretações variadas, potencializadas no ritual e assim desconheço uma única fala na qual o Padrinho Sebastião tenha dito coisas do tipo "eu sou São João" ou do próprio Padrinho Alfredo afirmando categoricamente ser o "Rei Salomão".[91]

4.7 **Santo Daime no Brasil e na Holanda:**

"*Eu estou aqui e lá porque a linha do amor não tem limites*"

Para ilustrar a discussão, numa síntese dessa complicada rede de relações que envolvem o trânsito de "seres" e de pessoas encarnadas (através de hinos narrados na primeira pessoa do singular) apresento como exemplo a descrição da enfermeira holandesa Irene Hadjidakis (responsável pela igreja "Céu dos Ventos" na Holanda) sobre seu primeiro hino recebido na língua portuguesa, intitulado "Com Vós".

Em 2008, numa visita realizada à casa da Madrinha Baixinha, da Igreja "Flor da Montanha" em Lumiar (Nova Friburgo) no estado do Rio de Janeiro, Irene havia sido alertada numa conversa íntima com a própria Baixinha sobre possíveis tribulações que haveria de passar num futuro próximo. Logo que retornou para casa (em Den Haag na Holanda), Irene encontrou

91 Por outro lado, os demais fardados não costumam confundir suas identidades pessoais, declarando-as como "seres divinos" e caso isso venha a acontecer, será uma atitude com forte tendência a ser considerada por líderes e seguidores como algum tipo de imaginação ou mesmo uma perturbação espiritual. Como nos casos descritos em livros de Polari de Alverga (1984, 1992), onde alguns freqüentadores da igreja consideraram a si mesmos como "Jesus Cristo", outro exemplo que no ano de 2010 repercutiu na mídia de todo o país, sinaliza para um episódio que poderia estar próximo, ao menos como hipótese. O cartunista Glauco Villas Boas e seu filho Raoni foram assassinados em casa, na cidade de São Paulo, no terreno da igreja do Santo Daime que o primeiro deles comandava. O homem responsável pelo crime havia freqüentado rituais naquele local e segundo alguns depoimentos (apresentados na mídia), pretendia que o líder declarasse ao seu irmão biológico que este se tratava do próprio Jesus Cristo reencarnado. Não caberia discutir aqui com maior profundidade esse caso tão trágico e singular, que por si só é material abundante para outras pesquisas, mas faço uso desta nota apenas para sugerir uma pista analítica: imagino que naquele episódio a confusão não se deu em relação ao "eu" do próprio assassino, mas em relação ao "eu" de seu irmão. Esta suposição pode não ter a mínima relação com o crime, mas curiosamente existem hinos constantemente executados nos salões da doutrina do Santo Daime onde Jesus Cristo aparece como "nosso irmão" ou "meu irmão".

grandes dificuldades profissionais, pois a instituição na qual trabalhava havia falido. Ela é uma enfermeira que trabalha na residência de pacientes terminais ou em estado grave, mas na Holanda esse serviço havia sido privatizado em 2003 e segundo ela *"com o sistema de saúde se tornando um mercado, foi possível que uma instituição como a que eu trabalhei viesse à falência"*.

De acordo com Irene, num segundo momento, o governo chegou a intervir na situação (sem deixar que profissionais da saúde ficassem desempregados) declarando publicamente que a privatização fora um grande erro, mas antes disso, Irene recebeu seu primeiro hino na língua portuguesa, após aproximadamente dezessete anos de dedicação na doutrina do Santo Daime e contando até então com vinte hinos recebidos, todos na língua holandesa. Assim coloca:

> Naquele momento o sistema de saúde estava caindo e eu pensei: 'Não queria mais estar aqui, não queria ter essa experiência. Como essa sociedade dita civilizada deixa os doentes desamparados? ' Eu estava chorando, não queria mais saber da Holanda e não querendo ser holandesa. E aí uma melodia veio chegando, na-na-na e nessa hora meu corpo quase saiu dançando e para mim foi uma ajuda muito importante. Sinceramente senti crescendo uma energia dos seres daqui do Brasil indo até lá me socorrer e justamente num momento que eu queria estar aqui. Não saberia dizer o porquê disso tudo. Mas eu ouvi a poesia em português porque o texto do hino já veio em 'brasileiro' e não foi uma tradução minha.

O hino "Com Vós" é uma *marcha* de dez estrofes com melodia típica dos hinos tradicionais brasileiros.

Estou aqui, aqui. Estou aqui, aqui
Neste lugar, neste mundo estou aqui
Estou aqui com vós. Estou aqui com vós
Porque a linha do amor é para sempre
Estou aqui e lá. Estou aqui e lá
Porque a linha do amor não tem limites
A vida é uma só. A vida é uma só
Não te esquece essa lição outra vez
É o amor de Deus. É o amor de Deus
Que nos dá vida toda hora e todo dia
Essa é a casa de Deus. Essa é a casa de Deus
É um salão para aprender essa Verdade

É um salão de amor. É um salão de amor
É uma escola pra rezar e doutrinar
Estou aqui, aqui. Estou aqui, aqui
Por ensinar o tesouro na doutrina
Estou aqui com vós. Estou aqui com vós
Porque eu quero ajudar os filhos meus
Estou aqui com vós. Estou aqui com vós
Porque eu quero ajudar as filhas minhas

O hino apresenta diversas repetições da frase "estou aqui, aqui" e uma estrofe com "estou aqui e lá", dramatizando este momento único na biografia de Irene Hadjidakis. Esse hino é um bom exemplo para a análise do "Eu" narrador, subentendido nessas frases e com identidade de definição flutuante. Irene descreve os "seres do Brasil" como autores e doadores originais deste hino, que teriam ido até lá socorrê-la na dificuldade, mas em alguns momentos a própria Irene parece ser a possível narradora, por ter recebido o hino na Holanda quando idealizava estar no Brasil. Este cântico abriu sua experiência com o recebimento de hinos em português justamente num momento pessoal quando a daimista desenvolvia críticas aguçadas sobre as políticas públicas de saúde da Holanda, chegando a alimentar momentaneamente o sentimento de repúdio por sua identidade nacional, "não querendo mais ser holandesa".

Contradizendo a ordem consolidada espacialmente por meio de linhas desenhadas no chão dos salões das igrejas, para delimitar no espaço físico as fronteiras entre os diferentes subgrupos daimistas, a doutrina do Santo Daime, internamente chamada de "linha do amor", é descrita neste hino como "não tendo limites" e por isso o "eu", "estou aqui e lá". Esse hino recebido por Irene pode ser interpretado não apenas como a capacidade musical de romper os "limites" do salão – que aparece na poesia como *"um salão para aprender essa Verdade", "um salão de amor"* e *"uma escola pra rezar e doutrinar"* – mas também rompe com limites mais amplos, agora geográficos, fazendo com que os "seres" do Santo Daime, originários do Brasil, alcancem uma fardada na Holanda para presenteá-la com a música.

Com a expansão internacional da doutrina brasileira, o Santo Daime (tanto a bebida quanto a religião) por ser praticado no Brasil e na Holanda, também é um possível "narrador" do hino, é a própria religião quem fala e se apresenta na primeira pessoa. Por conseguinte o hino é

posteriormente "ofertado" para a Madrinha Baixinha, "retornando" ao país de origem e reforçando a sua capacidade de estar "aqui e lá" a um só tempo. A oferta musical fez o hino "voltar" ao lugar de onde "veio", encurtando (ao menos musicalmente e por intermédio da dádiva) a longa distância que separa o Brasil da Holanda.

Quando entrevistei Irene, no mês de fevereiro de 2011, ela estava se preparando para ir à sede da doutrina, o Mapiá na Amazônia, mas fez questão de desembarcar no Rio de Janeiro e aqui permanecer por alguns dias a fim de visitar a casa da "Baixinha" em Lumiar, exclusivamente para oficializar a oferta do hino "Com Vós". Irene me contou que na mesma manhã da entrevista havia cantado o hino ao ofertá-lo à líder de Lumiar e que a madrinha agradeceu o presente, tendo anotado sua letra. Além de ser seu primeiro hino em português, foi a primeira vez que Irene ofertou um cântico para uma figura de liderança no Brasil e então, como discuti em minha dissertação de mestrado (REHEN, 2007), percebemos que a oferta de hinos conecta redes de relacionamento a curtas e longas distâncias e o presente musical traz alguma característica poética (ou musical) que pode ser associada a alguma característica pessoal (uma "imagem") que se faz tanto do doador quanto do receptor da oferta, com a troca de hinos também dramatizando as diferentes posições hierárquicas dentro do grupo. Nesse caso a língua portuguesa fazia a ponte internacional, conectando a doadora do presente e a receptora da oferta e identificando-as, entre outras coisas, por meio do idioma cantado.

Irene relembrou a conversa com a Baixinha, "prevendo" que ela passaria por algumas dificuldades quando voltasse para a Holanda, justamente na época dos problemas profissionais provocados pela falência da instituição na qual trabalhava e afirma que a oferta "não foi uma coisa da cabeça", mas uma indicação dos próprios "seres" que lhe entregaram. A Baixinha, além de dois hinários compostos de hinos por ela pessoalmente recebidos, possui também o hinário dos presentes oferecidos por outros fardados, os "hinos ofertados", e possivelmente "Com Vós" ajudará a compor este caderno. [92]

O hino é cantado na Holanda na data de comemoração da Igreja "Céu dos Ventos", em Abril, quando os hinos de Irene são normalmente praticados e poderá entrar no repertório do Brasil, em maio, quando são cantados os hinos ofertados para a Baixinha, na igreja "Flor da Montanha". Além de uma multiplicidade que engloba os "seres", a própria Irene (receptora do

92 Para uma biografia da "Baixinha", líder de uma igreja do Santo Daime que antes do encontro com a doutrina de origem amazônica já desenvolvia trabalhos de umbanda no estado do Rio de Janeiro, ver Lírio (2011).

hino), o Santo Daime (a bebida e a religião) e todos os que cantarem este hino no ritual (homens, mulheres, rapazes, moças, crianças e líderes), a madrinha brasileira entra em cena, após a oferta, como mais uma possível "narradora" original do hino (o "eu") que agora poderá cantar e ser cantado "aqui e lá", como já afirmava sua poesia.

5 CONCLUSÃO

Os seguidores do Santo Daime e seus pesquisadores compartilham de uma mesma opinião ao descreverem esta doutrina como uma religião musical. Atualmente, no repertório de uma das vertentes daimistas de maior expressão, o CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), os hinos ultrapassam os milhares, ocupam toda a extensão na maioria dos rituais que, sem uma separação entre platéia e cantores, podem durar até doze horas de canto e dança coletiva. Essas canções, também ouvidas e estudadas mesmo fora das cerimônias, marcam presença fundamental na vida de seus seguidores e são também entendidas como obra de "seres celestiais", recebendo *status* privilegiado entre os adeptos da religião, que por esse motivo usualmente não se referem aos hinos pelo termo "música".

O pressuposto de uma origem divina descarta a idéia de "composição musical" e constrói um dos pontos mais importantes na teoria musical daimista, a partir da idéia de "recebimento" dos hinos. Eles seriam entregues como presentes doados por seres divinos que fazem parte da própria bebida, incluindo seus fundadores já falecidos, santos do cristianismo e forças da natureza. No CEFLURIS, um hino "recebido" também pode ser "ofertado" a outro membro do grupo, criando alianças e dramatizando vínculos sociais, numa troca que tem início no plano sobrenatural, mas que também se estende entre os líderes e seguidores.

Os cânticos apresentados ao grupo são então ensaiados, muitas vezes gravados, agrupados em pequenos cadernos e entoados em uníssono, com o coro acompanhando a poesia na melodia principal. A dança, chamada de "bailado", obedece aos três diferentes ritmos (marcha, valsa e mazurca) assim como outros aspectos do hino definem todas as tarefas e os diferentes momentos do ritual. Os números dos hinos, por exemplo, estabelecem os momentos do intervalo, do término e durante o ritual é também a numeração o que indica o revezamento entre os músicos, nos poucos lugares disponíveis à mesa, o revezamento entre os fiscais (fardados que ficam fora do bailado, trocando de "turnos" para organizarem as fileiras, repor as velas e etc.) e também o momento indicado para um novo "despacho do Santo Daime", quando

normalmente de trinta em trinta hinos se formam filas indianas para a ingestão do sacramento líquido. O hino como "unidade de tempo" não pode ser comparado ao tempo cotidiano em termos de segundos, minutos ou horas, pois existem poesias com menor ou maior número de estrofes, embora as tarefas continuem obedecendo à contagem dos cânticos, sem relação precisa com os minutos transcorridos no tempo cotidiano.

Já as poesias indicam detalhes da *performance*, como quando é hora de todos ficarem de pé, além de trazerem narrativas sobre a origem da própria doutrina e instruções sobre as normas de conduta a serem cumpridas, não apenas dentro mas também fora do ritual. Esses hinos que durante os trabalhos espirituais substituem a fala, mostram valores e crenças, de forma explícita ou subentendida em seus textos. Para os daimistas, os efeitos psicotrópicos da bebida por eles consumida, gerariam (e explicariam) os hinos, ao mesmo tempo em que esses efeitos (que incluem visões, alterações em todos os sentidos, pensamentos e sentimentos, além de náuseas, vômitos e etc.) seriam também ditados e potencializados justamente por esses mesmos hinos de louvor.

Essa constatação da centralidade dos cânticos no ritual do Santo Daime e na vida diária de seus seguidores, apresentada nos parágrafos acima de maneira extremamente resumida e por mim trabalhada com maior profundidade em escritos anteriores (Rehen, 2007), foi o ponto de partida para a realização desta tese.

Mas como essas canções são entendidas e praticadas entre diferentes grupos daimistas? Essa é uma pergunta que pode gerar estudos comparativos no campo *ayahuasqueiro* mais amplo (incluindo populações indígenas, seringueiros e novos usos da bebida) assim como entre as três religiões *ayahuasqueiras* tradicionais (Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal/UDV) [93] ou no interior de uma delas, seja entre os grupos que se definem por um mesmo nome, como no caso do Santo Daime e as similaridades e diferenças possivelmente encontradas entre as "linhas" do Alto Santo (CICLU) e do Padrinho Sebastião (CEFLURIS), seja no interior de um mesmo grupo, entre as diferentes igrejas que o compõem.

Tomando essas possibilidades de desdobramento da pesquisa como mote inicial e buscando empreender um estudo comparativo, típico do empreendimento antropológico, optei por trabalhar com adeptos de igrejas institucionalmente vinculadas a uma mesma matriz: o

93 Recentemente uma primeira iniciativa nesse sentido foi elaborada por Labate e Pacheco (2009), no livro que compara a música no Santo Daime e na União do Vegetal (UDV).

CEFLURIS. A grande especificidade do objeto desta pesquisa foi uma comparação entre seguidores da mesma religião, mas com nacionalidades distintas (cada qual com seu idioma) e os holandeses foram escolhidos como objeto de estudo, enquanto um contraponto da pesquisa anterior, quando eu havia priorizado uma análise dos discursos de brasileiros (amazonenses e especialmente cariocas).

Muitos dos daimistas holandeses, que se tornaram meus interlocutores, desconhecem a língua portuguesa, outros estão aprendendo a se comunicar por meio dela enquanto alguns já dominam o idioma, mas em comum, todos afirmaram a mesma falta de familiaridade com o idioma português, no momento do primeiro contato com a doutrina do Santo Daime, durante os primeiros rituais que freqüentaram. Segundo eles, é justamente ali nessas cerimônias, principalmente através dos hinos, que se aprende a falar a língua dos brasileiros de forma privilegiada. Esses dados se tornaram a espinha dorsal da construção desta tese, então motivada por uma primeira questão: se mesmo no exterior a maioria das centenas de hinos tradicionais (sem contar os novos) é mantida em português e se essas poesias quando cantadas englobam a amplitude da experiência com a bebida e seus detalhes no ritual daimista, como se dá a experiência dos holandeses que, ao menos no início, não compreendem o conteúdo literal dos textos?

Logo de entrada percebi que a falta de entendimento da língua não diminuía em nada a identificação entre os holandeses que entrevistei e a religião brasileira, mas ao contrário, parecia despertar neles um interesse especial pela doutrina do Santo Daime, por seus hinos sempre praticados e pela língua portuguesa oficialmente trazida nas poesias. Mas que aproximações ou diferenças podemos encontrar entre a experiência de cantar hinos no ritual do Santo Daime (descrita pelos holandeses) e a experiência dos brasileiros, principalmente os cariocas com quem mantive maior contato?

Para responder a essas e outras questões tomei três diferentes campos da antropologia como norte, considerando que cada um deles trazia pressupostos teóricos de grande rendimento na análise dos dados que coletei. São esses campos: o campo de estudos do Santo Daime, a Etnomusicologia e a antropologia das emoções.

Na Etnomusicologia, Seeger (1987) propôs que o canto é uma “arte verbal” e para alguns povos ou em determinados rituais – como entre os Suyá (estudados por este autor) ou, como propus, dentro do ritual do Santo Daime – a música cantada seria um “discurso” capaz de ocupar

o lugar que em muitos outros contextos é atribuído à fala. Assim, os holandeses que começaram a "receber" espiritualmente os primeiros hinos em seu próprio idioma, favoreceram a idéia daimista de que as conversas e mensagens transmitidas (entre os indivíduos encarnados e entre estes e os "seres") devem ser prioritariamente cantadas e não faladas. Dessa maneira, esses daimistas inovaram a doutrina incluindo no repertório de suas próprias igrejas, os novos cânticos com melodias muito similares aos hinos tradicionais e também nos mesmos ritmos e com tonalidades e harmonias facilmente encontradas nos hinos brasileiros, mas desta vez com as poesias em holandês. Por outro lado, ao invés dessa inovação conflitar com os conceitos encontrados entre os seguidores do Santo Daime no Brasil, ela veio fortalecer a noção daimista mais difundida, que entende o canto como "arte verbal". Antes do surgimento dos primeiros hinos no idioma local, um adepto holandês só poderia compreender as poesias por meio de traduções ou de explicações, o que nesse sentido contrariaria a lógica predominante e daria maior destaque à fala ou à escrita, ao invés do canto.

Por outro lado, curiosamente esses cânticos em holandês ocupam um espaço de tempo muito limitado dentro dos rituais da Holanda, sendo praticamente inexistentes em outros países e a maioria dos fardados holandeses por mim entrevistados demonstra uma acentuada preferência por hinos em português. Como demonstrei no primeiro capítulo da análise, diversos fatores indicam uma inclinação por essa preferência: num contexto ritual dentro do qual as palavras são cantadas muito mais do que faladas, a língua portuguesa, idioma original da doutrina, é tida como "mais musical", "bela" e com "ritmo coeso", o que segundo eles daria maior fluidez para o ato de cantar. Além disso, esse é o idioma que está contido nos hinos da matriz da religião, língua falada e cantada por seus fundadores (que inclusive são vistos como "seres divinos") reverenciando os fenômenos da natureza e a floresta amazônica. Assim, a língua portuguesa é constantemente definida por daimistas holandeses como idioma "brasileiro". Acredito que ela trabalhe na "reinvenção da identidade nacional", já discutida por outros pesquisadores no campo do Santo Daime (SOARES, 1990).

Discuti o fato de que entender a língua e conhecer o conteúdo das poesias pode ser muito importante para quem deseja obedecer ao comportamento ditado nos hinos (para o ritual e/ou para fora dele), mas uma grande singularidade no caso de muitos estrangeiros por mim entrevistados é a preferência por cantar em português mesmo que não entendam a língua.

Sendo assim, propus a aproximação entre a experiência de cantar (e bailar) nos rituais do Santo Daime (descrita em depoimentos e também nos próprios hinos, como uma "manifestação do Espírito Santo", por mim definida como "transe musical") e outras tradições religiosas que envolvem a questão da linguagem, como no caso do "êxtase da glossolalia" (quando evangélicos e católicos pentecostais afirmam "falar em línguas estranhas"). O hino do Santo Daime, muitas vezes descrito como um "ser" (ou obra de um "ser"), teria a capacidade de "se mover por conta própria" e fazer o adepto cantar, algumas vezes antes mesmo de qualquer ensaio, audição de gravações, leitura dos cadernos ou outro contato prévio com a canção. Então este "transe" é definido por seguidores da religião como sendo possível somente através de um afastamento dos pensamentos, para que a música "flua" devido aos seus aspectos emotivos. Desta vez a oposição pensamento/sentimento, bastante discutida no campo da antropologia das emoções, como estando fundamentalmente presente nas sociedades ocidentais modernas através de uma "etnopsicologia" específica (LUTZ, 1988), apresenta nessas religiões a inversão de seus pólos, quando o "pensamento" não deve estar no "controle", sendo algo a ser evitado, e a experiência considerada autêntica residiria principalmente no cantar "sem pensar" e apenas no "sentir" da música.

A dicotomia sentimento/pensamento é bastante trabalhada entre os daimistas brasileiros, onde o "coração" deve estar à frente da "mente", tanto no cantar quanto no "receber hinos", mas esta dualidade fundadora de uma "etnopsicologia" daimista acaba sendo ressignificada de forma particular entre os holandeses, que ao cantarem sem o entendimento literal das poesias acabam muitas vezes considerando-as similares às notas musicais, como se as palavras se transformassem em gestos musicados e estivessem muitas vezes desprovidas de conteúdo lingüístico. A ênfase recai sobre o aspecto emotivo da música em oposição à sua dimensão poética que, por sua vez, para os daimistas holandeses estaria muitas vezes associada à razão e esta ao "pensamento", justamente o "vilão da história" a ser evitado. Esses daimistas valorizam a dualidade já presente nos preceitos da religião e corroboram a primazia do sentir, mas por sua vez ela é retomada como um ponto positivo para aquele que não compreende o idioma cantado. Esta forma singular de "ouvir" os hinos me fez relacionar esses dados ao que John Blacking (1973), em seu esforço teórico por uma maior relativização no campo da música, chamou de "audição criativa", quando descreveu a importância das teorias musicais nativas e o "papel dos ouvintes".

Mas para esses holandeses a "palavra" estaria ligada à "razão" com maior ou menor nível de intensidade: o "idioma brasileiro", por exemplo, além de "mais musical, belo e ritmado", também seria o "idioma do coração", se comparado a outras línguas "mais mentais", como o inglês e mesmo o holandês. Dentro dessa tipologia dos idiomas, elaborada por meus interlocutores, as características da língua também seriam qualidades de seu povo e então a *performance* musical-ritual no Santo Daime estaria inteiramente comprometida por essas características, onde cantar e bailar seria o mesmo que manifestar determinadas emoções. Tanto a língua quanto o povo brasileiro seriam pensados de maneira imbricada e a execução dos hinos por parte dos músicos e cantoras do Brasil foi descrita por holandeses como sendo mais "calorosa" e "alegre", enquanto a característica da língua falada e cantada na Holanda também apareceria no comportamento musical, tal como num canto mais "frio" e num bailado "sem ritmo", relacionado à seriedade e falta da manifestação de alegria.

Além do ato de cantar, considerado sagrado por si só, o segundo capítulo da análise esteve voltado para uma investigação daquilo que meus informantes definem enquanto duas possibilidades na experiência dos estrangeiros com os hinos em português: a experiência de ouvir-cantar e a de ouvir-cantar-entender. Na segunda delas o hino não se resume ao som, mas passa novamente a abarcar o conteúdo lingüístico. A questão se torna mais complexa a partir do momento em que esse "entendimento" se desdobra em duas modalidades: o entendimento literal das poesias e o "entendimento divino" do hino. O primeiro deles diz respeito ao entendimento da língua e é tido como "mais mental" e considerado por daimistas holandeses como também mais "limitado", justamente por estar relacionado às palavras e ao "pensar". Mas no que consiste a segunda modalidade de entendimento: o "entendimento divino"?

Também chamado nesses discursos como "entendimento direto", consiste numa forma privilegiada de acesso aos códigos ocultos de um hino, concebido como obra de entidades espirituais. Enquanto o entendimento literal das poesias encadernadas viria do "pensar", o "entendimento divino" viria do "sentir" e dos aspectos musicais do hino, através dos efeitos psicotrópicos da bebida ritualizada (descrita como um "professor") aliados à execução musical no ritual. Enquanto a visão de mundo mais predominante nas sociedades ocidentais modernas relaciona entendimento, pensamento e racionalidade, através do exemplo do Santo Daime uma noção hegemônica de "entendimento" pode ser relativizada, com o entendimento sendo descrito como gerado por um "bom sentimento" e por um "não-pensamento". Segundo meus informantes,

o entendimento da língua pode ajudar no alcance deste entendimento mais sagrado, que por sua vez, seria possível até mesmo entre indivíduos que desconhecem o idioma cantado: uma "comunicação direta" também provinda de uma "não-linguagem". Sendo assim, se tornaria possível entender os hinos mesmo sem entender suas poesias ou não entendê-los ainda que se domine o idioma cantado.[94]

Mas como seria possível chegar nesse entendimento? Como dito, ele viria do "sentir" (e especialmente de um "bom sentimento", já que diferentes "seres" estão relacionados a diferentes sentimentos, alguns considerados nobres e outros "sem luz"). O "sentir" englobaria a *performance* musical (quando é preciso cantar e "fluir" com a música), mas também seria um reflexo das atitudes vivenciadas fora do ritual e então segundo alguns brasileiros e holandeses: *"quem pratica o amor e a alegria entenderá os hinos"*. Aí reside um ponto importante: este "amor" e a "alegria" são temas constantes dos hinos (inclusive nas rimas entre esses sentimentos e os nomes do "Redentor" e de "Maria"), mas enquanto é necessário entender o texto da poesia para conhecer e então praticar o que está dito nos preceitos desta religião musical, praticá-los é também um pré-requisito para conseguir entender o hino e seu conteúdo sobrenatural, que não necessariamente está dito literalmente na poesia.

Sendo assim, para os holandeses, quem entende um hino teria maior facilidade para obedecer aos valores da doutrina do Santo Daime e ao mesmo tempo quem traz uma prática ritual e cotidiana embasada nesses valores poderá entender os hinos mesmo que não fale a língua. Fica muito difícil encontrarmos uma definição exata sobre quem nasce primeiro, a prática ou o entendimento. Isso porque se acredita na bebida *Ayahuasca*-Santo Daime como um sacramento que revela seus "segredos" aos merecedores. Então através da "miração" (visões e alterações nos outros sentidos) o Daime revelaria o que é falado na poesia: tanto em seu conteúdo literal, quanto em seu conteúdo mágico, presente nos aspectos musicais e no contexto ritual como um todo. Nesse sentido, segundo alguns holandeses, até mesmo brasileiros podem não "entender" o hino em seu sentido mais amplo, não restrito à língua cantada.

A música cantada, ao invés de uma simples leitura dos cadernos, é a principal característica desses rituais religiosos. Como procurei enfatizar no segundo capítulo da análise, a

94 De acordo com a lógica interna do grupo, a realização desta tese seria possivelmente descrita como apenas uma das formas de tentar "entender" a doutrina do Santo Daime. Por se tratar de uma iniciativa "intelectual", este trabalho tende a ser considerado como "mais limitado" por adeptos desta religião, se comparado à própria experiência do "entendimento" com as músicas no ritual com a bebida.

idéia de "entendimento divino" passa por uma compreensão, que é em alguma medida vocabular, embora a dimensão "não-racional" desse entendimento retorne pela via da musicalidade.

Ainda que os daimistas brasileiros também considerem o potencial mágico da bebida e dos hinos, eles relatam algumas situações de mal-entendido, quando na Holanda (ou em outros países) o não entendimento da língua foi considerado prejudicial ao ritual por tender a descaracterizar sua *performance*. Um freqüentador da cerimônia pode acreditar ter alcançado um determinado entendimento do hino, mas se este entendimento contrariar o conteúdo poético (que apresenta as normas de conduta, os sentimentos tidos como mais apropriados, a indicação de que o "pensamento" deve ser "corrigido" e etc.), ele não será lido por líderes e a maioria de seus seguidores como um "verdadeiro entendimento" e sim como um "devaneio" ou algum tipo de ignorância ou imaturidade espiritual. Embora se enfatize a dimensão subjetiva da revelação espiritual, esse aspecto da experiência dos estrangeiros deixa claro que existe um limite, estabelecido principalmente pelas lideranças brasileiras, para a livre interpretação dos cânticos, já que ela, se distanciada das poesias, poderia comprometer a estrutura do ritual e a sua disseminação em outros países.

No entanto, a maioria dos holandeses, para evitar mal-entendidos, busca a confirmação entre o que se viu durante o ritual e a leitura das traduções nos cadernos de hinos. Essa consulta às traduções costuma ser individual e acontecer após a cerimônia (ainda na igreja ou em casa), porque a maioria dos holandeses com quem tive contato afirma evitar olhar para elas durante a execução ritual do hino, acreditando que isso estimularia um trabalho "mental", por estar focado na "palavra" e não na música como um todo. Então, alguns afirmaram surpresa perante a confirmação de que uma dada *miração* "explicava" exatamente o que foi cantado, aumentando a fé no Daime e esse entendimento teria sido conquistado devido a uma "ausência de pensamentos" no ritual e também a uma espécie de merecimento, considerando a prática cotidiana como adequada aos textos dos hinos. Outros, por sua vez, não encontrariam qualquer relação entre a experiência vivida no ritual e as traduções dos hinos e assim teriam transitado por "pensamentos pessoais" (e de outros tipos) distantes do hino. Nesses casos, a lógica interna mais difundida acredita que esse mal-entendido e o distanciamento do hino poderiam trazer mal estar físico, materializar doenças, atrapalhar o canto, o bailado e o toque dos instrumentos, influenciando na execução musical coletiva e gerando desconforto ou mesmo desentendimentos com outros indivíduos.

Um dos pontos mais interessantes é que esses holandeses que seguem a doutrina não questionam a centralidade dos hinos e não produzem uma nova "etnopsicologia" do Santo Daime, mas parecem desenvolver o que já é tema constante nos discursos entre daimistas brasileiros, incluindo, por sua vez, os elementos típicos de sua experiência: a questão da tradução e as duas modalidades de entendimento, para continuar fortalecendo a dualidade pensamento/sentimento e o lugar ocupado por cada um deles na cosmologia compartilhada pelo grupo, presente nas relações sociais. Daimistas holandeses trazem novos significados para a relação entre letra e música, para a relação entre texto e contexto musical-ritual e buscavam descrever o "pensamento" como superficial, principalmente quando afastado do que está nos hinos.

Essa "superficialidade" também ajuda a refletir sobre a idéia de "camadas do *self*", mas o pensamento (categorizado basicamente de três formas: pensamentos elevados, intermediários ou baixos) e o sentimento fazem com que através do Santo Daime seja possível relativizar a própria noção de "indivíduo" e da natureza individual (ou biológica) das emoções, existindo para seus seguidores o pressuposto de que um "eu" (narrador da maioria dos hinos) transitaria entre os "seres" e os indivíduos encarnados, por meio do canto e do ritual com a bebida. Esta noção de que é possível sentir ou pensar até mesmo o que seria fruto de outros indivíduos ou entidades sobrenaturais, também estimula o debate sobre os diferentes usos de termos tão caros às ciências sociais: "individualismo", "holismo" e seus pares, igualdade e hierarquia. Assim, antes de encerrar o último capítulo de análise, essa discussão foi ilustrada através do episódio de um hino (em português) ofertado pela líder de uma igreja holandesa à outra líder brasileira, a fim de demonstrar como os hinos trabalham na forma de um "discurso" (emotivo e musical), promovendo um tipo especial de comunicação, que conecta relacionamentos a curtas e longas distâncias, até mesmo entre daimistas desses dois países: Holanda e Brasil.

Entre outras coisas, acredito que a realização deste trabalho, longe de esgotar as discussões nos terrenos de estudo aos quais se propôs, também apontou pistas para um debate mais geral no campo da linguagem e da religião. Atualmente alguns representantes de povos indígenas *ayahuasqueiros* (da Amazônia) têm visitado igrejas do CEFLURIS. Em diversas regiões do país os daimistas podem participar de rituais tradicionalmente desenvolvidos entre esses povos, onde a bebida é distribuída aos participantes, enquanto os líderes indígenas entoam canções em seus próprios idiomas. Um estudo desses rituais nas igrejas do Santo Daime também

é muito importante e se faz necessário para uma investigação mais aprofundada sobre música, linguagem e entendimento neste campo religioso.

Ainda que tenha procurado dialogar com trabalhos sobre a glossolalia entre os pentecostais, este objeto ainda pode render novas discussões e servir como um importante contraponto em estudos comparativos futuros. Estes seriam os casos da capoeira e sua internacionalização com "chulas" e "ladainhas" cantadas em português, das missas católicas, que no Brasil, ainda hoje são muitas vezes proferidas em latim ou da música no candomblé, executada em *Yorubá* e acompanhada até mesmo por quem desconhece a língua. Da mesma forma se espera contribuir para outros estudos sobre a música, a expressão de sentimentos e o uso de psicoativos, tanto em contextos rituais quanto recreativos, como no exemplo das festas *rave*.

Esta tese consistiu basicamente numa iniciativa intelectual fundamentada no estudo comparativo entre grupos daimistas, de nacionalidades distintas, mas tributados à mesma sede amazônica. Desta forma busca contribuir para o estudo da religião, contrastando aspectos universais e particulares da experiência religiosa.

Procurei demonstrar como a música perpassa diversas dimensões da experiência no ritual do Santo Daime, construindo e ajudando seus seguidores a elaborarem teorias sobre a própria música, a bebida que consomem e a vida sobrenatural e também sobre a relação entre subjetividade e vida social, no que tange à natureza dos sentimentos, dos pensamentos, do entendimento, da linguagem e da sociedade. Esses discursos e suas peculiaridades entre os daimistas holandeses se mostraram dados etnograficamente ricos para o esforço antropológico de uma maior relativização sobre a universalidade desses conceitos. Mesmo trabalhando com a expansão internacional do Santo Daime, outros estudos ainda se fazem necessários para uma ampliação da discussão, como em uma análise mais abrangente desta religião e seus hinos fora do Brasil, seja entre os japoneses, os norte-americanos (que cantam muitos hinos em inglês) ou outros grupos que possivelmente acumulam experiências particulares. Nesse sentido, através do estudo de caso dos holandeses que acompanham a doutrina amazônica, esta tese almeja contribuir com os estudos no campo do Santo Daime, da Etnomusicologia e da antropologia das emoções.

REFERÊNCIAS

ABRAMOWITZ, Rodrigo Sebastian. *Música e miração*: uma análise etnomusicológica dos hinos do Santo Daime. Dissertação (Mestrado em música brasileira) – Universidade do Rio de Janeiro, 2003.

ABREU, Regina. A doutrina do santo daime. In: LANDIM, Lílah (Org.) *Sinais dos tempos.* Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião, 1990.

ABU-LUGHOD, Lila ; LUTZ, Catherine. Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life". Em: ABU-LUGHOD, Lila ; LUTZ, Catherine (Eds.). *Language and the politics of emotion.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. A união do vegetal no astral superior. c*omunicações do ISER*, ano 07, n.30,1988.

ANDRADE, Julieta de. Música e dança na 'miração' do Santo Daime. *Musices aptatio – anuário de estudos hinológicos e musicológicos,*1981.

ARARIPE, Flamínio de. União do vegetal: a Oasca e a religião do sentir. *Revista planeta,* 1981.

ARAÚJO, Samuel; PAZ, Gaspar; CAMBRIA, Vincenzo. Apresentação. In: ARAÚJO, Samuel; PAZ, Gaspar; CAMBRIA, Vincenzo (Org). *Música em debate:* perspectivas interdisciplinares. Rio de Janeiro: Faperj, 2008.

ARAÚJO, Wladimyr Sena. *Navegando sobre as ondas do Daime:* história, cosmologia e ritual na Barquinha. Campinas: Unicamp, 1999.

ASSIS, Joilson. *Baía dos holandeses.* Editora Edufal, 2009.

BARENBOIM, Daniel ; SAID, Edward. Paralelos e Paradoxos. *Reflexões sobre música e sociedade.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

BARSANTE, Cássio Emmanuel. *Carmen Miranda*. [S.l]: Editora Europa, 1985.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia.* São Paulo: Companhia das Letras, 2000[1958].

BATESON, Gregory. *Naven:* a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View. 2.ed. Standford: Standford University Press, 1958.

BENEDICT, Ruth. Configurações de cultura. In: PIERSON, Donald (org.). *Estudos de organização social. São* Paulo: Martins, 1970. p.312-47, 1970.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão Biográfica. In: AMADO, J. ; FERREIRA, M.M (Org) *Usos e abusos da história oral.* Rio de Janeiro: FGV, 1996.

BRISSAC, Sérgio. *A estrela do norte iluminando até o sul:* uma etnografia da união do vegetal em um contexto urbano. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

_____. *Mesa de flores, missa de flores:* os mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo. Tese (Doutorado em Antropologia) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

CALLAWAY, J.C. A proposed mechanism for the visions of dream sleep. *Medical Hypotheses.* n. 26, 119-124, 1988.

CEMIN, Arneide Bandeira. O poder do Santo Daime: ordem, xamanismo e dádiva. São Paulo: Terceira Margem, 2001.

COELHO, Maria Claudia. *A experiência da fama:* individualismo e comunicação de massa. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1999.

_____. *O valor das intenções.* Dádiva, emoção e identidade. [S.l]: Editora FGV, 2006.

_____. *Narrativas da violência*: a dimensão micropolítica das emoções. In: ANAIS DA ANPOCS, 33, Caxambu, 2009.

_____. REZENDE, Claudia Barcellos. Introdução: o campo da antropologia das emoções. In: COELHO, Maria Claudia ; REZENDE, Claudia Barcellos (org.) *Cultura e sentimentos:* ensaios em antropologia das emoções. Rio de Janeiro: Faperj, 2011.

COUTO, Fernando La Roque. *Santos e Xamãs*. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Brasília, Brasília-DF, 1989.

_____. Santo Daime: rito da ordem. In: LABATE, Beatruz Caiuby; ARAUJO, Wladimir, Sena (Org.). *O uso ritual da Ayahuasca.*2.ed. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

DA MATTA, Roberto. O ofício do etnólogo ou como ter anthropological blues. In: OLIVEIRA NUNES, Edson de. (Org.) *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p.23-35.

DEMANGE, François. *Amazonian vegetalismo:* a study of the healing power of chants in Tarapoto*, Peru.* M.A in Social Sciences by Independent Studies. University of East London, 2002.

DOBKIN DE RIOS, Marlene. *Visionary vine:* hallucinogenic healing in the peruvian Amazon. Illinois: Waveland Press, 1972.

DOUGLAS, Mary. *Purity and danger*, London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

DUMONT, Louis. *O individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DUMONT, Louis. *Homo aequalis*: gênese e plenitude da ideologia econômica. Bauru:EDUSC, 2000.

DURKHEIM, Émile. *As regras elementares do método sociológico*. São Paulo: Nacional, 1984.

_____. *As formas elementares da vida religiosa.* São Paulo, Martins Fontes, 1996.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Petrópolis: Vozes, 1972.

FRENOPOULO, Christian. *Charity and spirits in the amazonian navy:* the barquinha mission of the brazilian amazon. Master's thesis. Department of Anthropology, University of Regina. Regina, Canada, 2005.

FRÓES, Vera. *Santo Daime, cultura amazónica: historia do povo juramidam.* Manaus: Suframa, 1983.

GEERTZ, Clifford. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: GEERTZ, Clifford. *O saber local*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

GENTIL, Lucia Regina e GENTIL, Henrique Sales. *O uso de psicoativos em um contexto religioso:* a união do vegetal. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, W. S. (Org). *O uso ritual da ayahuasca*. 2.ed. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2004.

GOULART, Sandra Lucia. *As raízes culturais do Santo Daime.* Dissertação de mestrado em Antropologia, USP, 1996.

_____. Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Unicamp, 2004.

GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta*: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime. Florianópolis: UFSC, 1999.

_____. *Santo Daime in the Netherlands:* an anthropological study of a new world religion in a European Setting. PhD Thesis, Goldsmiths College: University of London, 2000.

JACOB, M.S; PRESTI, D.E. Endogenous psychoactive tryptamines reconsidered: an anxiolytic role for dimethyltryptamine, *Medical Hypotheses*. n. 64, p. 930-937, 2005.

JAKOBSON, R. *Essais de linguistique génerale*. Paris: Editions de Minuit, 1963.

KOURY, Mauro. Antropologia das emoções no Brasil. *Revista brasileira de sociologia da moção*,João Pessoa, v.4, n.12, p.239-52, 2005.

LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.* Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, W. S. (Org). *O uso ritual da ayahuasca*. 2.ed. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2004.

_____; GOULART, Sandra Lucia (Org). *O uso ritual das plantas de poder.* São Paulo, Mercado de Letras, 2005.

_____; PACHECO, Gustavo. Música brasileira de Ayahuasca. Campinas SP: Editora Mercado das Letras, 2009.

LANGDON, Esther J. Yagé among the siona: cultural patterns in visions. In: BROWMAN, D.L. ; SCHWARZ. R.A. (Ed). *Spirits, shamans and stars:* the Hague, Mouton Publishers, 1979.

_____. A tradição narrativa e aprendizagem com Yagê (Ayahuasca) entre os índios Siona da Colômbia. In: LABATE, B. C. ; ARAÚJO, W. S. (Org). *O uso ritual da ayahuasca.* 2.ed. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Anhembi, 1956.

_____. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1978.

_____. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.

_____. *As estruturas elementares do parentesco.* Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *O cru e o cozido.* São Paulo: Brasilienses, 1991

_____.*Olhar, escutar, ler*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LIRIO, Alba. *Baixinha:* biografia e ensinamentos de uma operária da fé. Rio de Janeiro: Novas Direções, 2011.

LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo:* shamanism among the mestizo population of the perwian Amazon. Stockholm, Sweden: Almquist, 1986.

LUTZ, Catherine A. Unnatural Emotions - Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll & Their Challenge to Western Theory. Chicago, The University of Chicago Press, 1988.

MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua:* Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992.

_____.Santo Daime and Santa Maria: the licit ritual use of ayahuasca and the illicit use of cannabis in a Brazilian Amazonian Religion. *International journal of drug policy,* n.9, p.325-338, 1998.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. *O palácio juramidam:* santo daime: um ritual de transcendência e despoluição. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.

MAFRA, Clara. Transe, criatividade e colonização política (versão preliminar).Trabalho publicado nos *Anais da 26º Reunião Brasileira de Antropologia (RBA),* Porto Seguro (BA), 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental.* São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MAUSS, Marcel. A Expressão Obrigatória dos Sentimentos. Em: FIGUEIRA, S. (Org.). *Psicanálise e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1980.

_____.Ensaio sobre a Dádiva. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.

_____. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de eu. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.

_____. As técnicas do corpo. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.

_____. A Prece. Em: MAUSS, Marcel. *Ensaios de Sociologia*. São Paulo: Editora Pespectiva, 2001.

McKENNA, D. J,; TOWRES, G. H. N. Biochemistry and pharmacology of tryptamines and beta-carolines. *J Psychoative drugs* 16, 1984.

MED, Bohumil. *Teoria da música.* Brasília: Musimed, 1996.

MENEZES BASTOS, Rafael José. *A musicológica kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu.* Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1976.

MERCANTE, Marcelo. *Images of healing:* spontaneous mental imagery and healing process of the Barquinha, a Brazilian ayahuasca religious system. 2006. Tese (Doutorado em Human Sciences) - Graduate School and Research Center, SAY, Estados Unidos, 2006.

MERRIAM, Alan P., *The anthropology of music*. Northwestern University Press,1964.

_____. Definitions of comparative musicology" and "ethnomusicology: a Historical-theoretical perspective. *Ethnomusicology* n.2, p.189-204, 1977.

MORTIMER, Lúcio. *Bença, padrinho*. São Paulo: Céu de Maria, 2000.

_____. *Nosso senhor aparecido na floresta*. São Paulo : Céu de Maria, 2001.

NETTL, Bruno. Antropologia da música, antropologia musical. Em: ARAÚJO, Samuel; PAZ, Gaspar e CAMBRIA, Vincenzo (Org). *Música em debate:* perspectivas interdisciplinares. Rio de Janeiro: Faperj, 2008.

NETO, Florestan J. *Contos da lua branca*. Rio Branco: Gráfica Printac, 2003.

OKAMOTO da Silva, Leandro. *Marachimbé veio foi para apurar.* Estudo sobre o castigo, ou peia, no ritual do Santo Daime. 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2002.

OLIVEIRA PINTO, Tiago de. *Som e música*: questões de uma antropologia sonora. *Revista de Antropologia,* São Paulo, v. 44, n. 1, p. 221-286, 2001.

OSHO. *O cipreste no jardim.* São Paulo: Cultrix, 2009.

PACHECO, Gustavo. *Os hinos são as correntes:* notas para um estudo antropológico da música no Santo Daime. Texto apresentado para disciplina antropologia da religião, PPGAS, Musel Nacional/ UFRJ, 1999.

_____ ; LABATE, B. C. . Matrizes Maranhenses do santo daime. In: LABATE, Beatriz Caiuby ; ARAÚJO, Wladimyr Sena (Org.). *O uso ritual da Ayahuasca,* Campinas: Mercado de Letras, 2004.

PIEDADE, Acácio Tadeu de C. *Música ye'pâ-masa:* por uma antropologia da música no Alto Rio Negro. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, 1997.

POLARI, Alex. *O livro das mirações:* viagem ao Santo Daime. Rio de Janeiro: Record, 1984.

_____. *Guia da floresta.* Rio de Janeiro, Record, 1992.

_____.*O evangelho segundo Sebastião Mota.* Amazonas: Cefluris Editorial, 1998.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. *Structure and function in primitive society*. London: Routledge, 1952.

REHEN, Lucas Kastrup F. Recebido *e ofertado:* a natureza dos hinos na religião do Santo Daime. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

_____. Receber não é compor: música e emoção na religião do Santo Daime. *Religião & Sociedade*, v.27, n.2, p.181-211, 2007b.
_____. A manifestação de sentimentos no Santo Daime. In: COELHO, Maria Claudia ; REZENDE, Claudia Barcellos (org.). *Cultura e sentimentos:* ensaios em antropologia das emoções. Rio de Janeiro: Faperj, 2011.

ROSALDO, Michelle Z. The shame of headhunters and the autonomy of the self", *Ethos*, v.11, n.3, Arlington, p.135-51, 1983.

ROSALDO, Michelle Z. Toward an Anthropology of Self and Feeling. In: SHWEDER, R.; LeVINE, R. (Orgs.). *Culture theory:* essays on mind, self, and emotion. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

REZENDE, Claudia Barcellos. *Os significados da amizade:* duas visões de pessoa e sociedade. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

_____. *Retratos do estrangeiro:* identidade nacional, subjetividade e emoção. Rio de Janeiro: FGV, 2009.

REZENDE, Claudia Barcellos. COELHO, Maria Claudia. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

WUYTS, Jazmin. *Santo Daime;* betekenis en aantrekkingskracht van een ayahuasca-religie. MA Thesis at the University of Leiden: Netherlands, 2009.

SEEGER, Anthony. Por que os índios Suya cantam para as suas irmãs?. In:_____. *Arte e sociedade:* ensaios de sociologia da arte. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

_____.*Os índios e nós:* estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

_____. Etnomusicologia/antropologia da música: disciplinas distintas?. In: ARAÚJO, Samuel; PAZ, Gaspar; CAMBRIA, Vincenzo (Org). *Música em debate:* perspectivas interdisciplinares. Rio de Janeiro: Faperj, 2008.

SEEGER, Charles. Music in the American University. *Educational review*, n.66, p.423-431,1923.

SIMMEL, Georg. Faithfulness and gratitude. In: WOLFF, Kurt H. (Ed.). *The sociology of Georg Simmel.* New York: The Free Press, 1964.

_____. *Why Suyá Sing. A msucical anthropology of amazonian people*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

SILVA, Vagner Gonçalves. *O antropólogo e sua magia:* trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2000.

SOARES, Luiz Eduardo. O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. In: Leilah Landim. (Org.). *Sinais dos Tempos, ISER*, 1990.

STRASSMAN, R.J. *DMT:* the spirit molecule. Rochester, Vermont: Park Street Press, 2001.

TRAVASSOS, Elizabeth. Pontos de escuta da música popular no Brasil. In: Ulhôa, Martha & Ochoa, Ana María. (Orgs). *Música popular na América Latina:* pontos de escuta. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

TURNER, Victor W. *O processo ritual*. Petrópolos: Ed. Vozes, 1974.

_____. The forest of sumbols. Londres: Cornell University Press, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem.* Petrópolis: Vozes, 1978.

VIANNA, Hermano. *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____.O mistério do samba. Rio de Janeiro, Zahar, 1995.

OUTRAS FONTES

BOLSANELLO, Débora. "*Memory:* a conversation with Percilia Matos", vídeo-documentário. 2002.

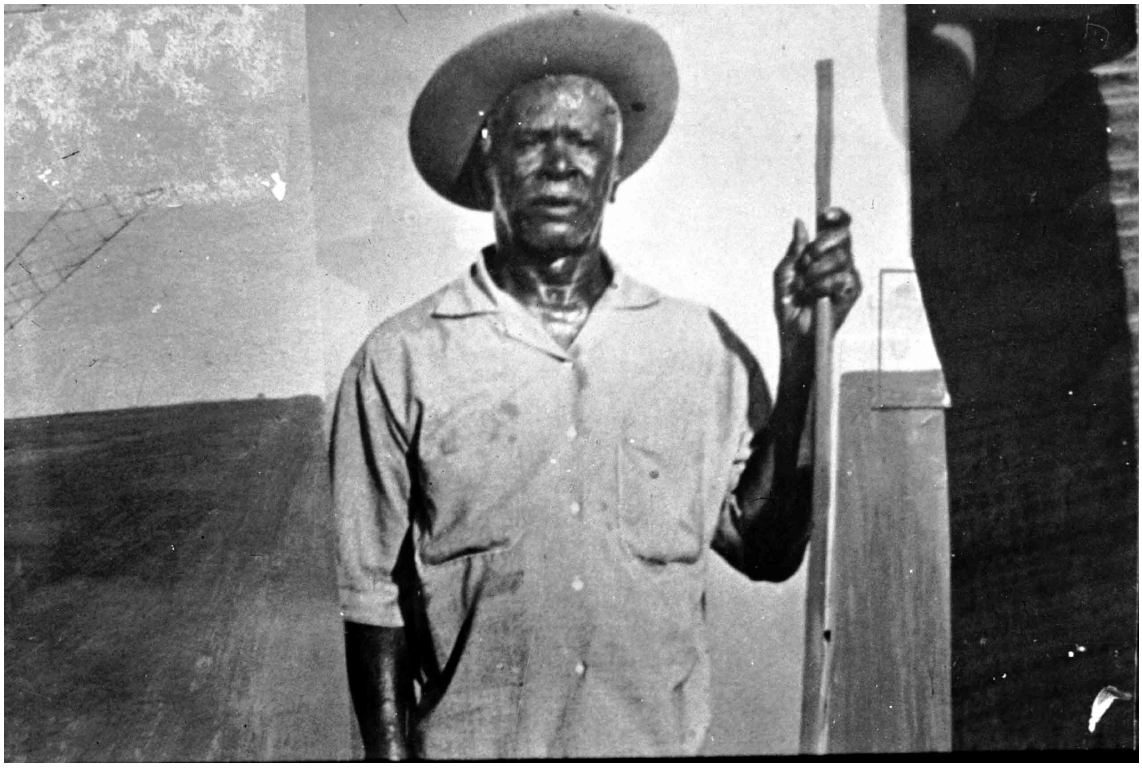
CEFLURIS. *Santo Daime. Normas de Ritual*, 1997.

NUNES, Noilton. *Palestra do Padrinho Sebastião,* vídeo-documentário (sem data). http://www.youtube.com/watch?v=EplEHAYbre0

Revista do 1º Centenário do Mestre-Imperador Raimundo Irineu Serra, Editora Beija-Flor, Rio de Janeiro, 1992.

Fotos gentilmente cedidas por alguns informantes ou no site: www.santodaime.org

ANEXO 1 - Mestre Raimundo Irineu Serra, fundador da religião do Santo Daime



ANEXO 2 - Padrinho Sebastião Mota de Melo, fundador do *Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* (CEFLURIS)

ANEXO 3 - Padrinho Alfredo Gregório de Melo, atual presidente do CEFLURIS

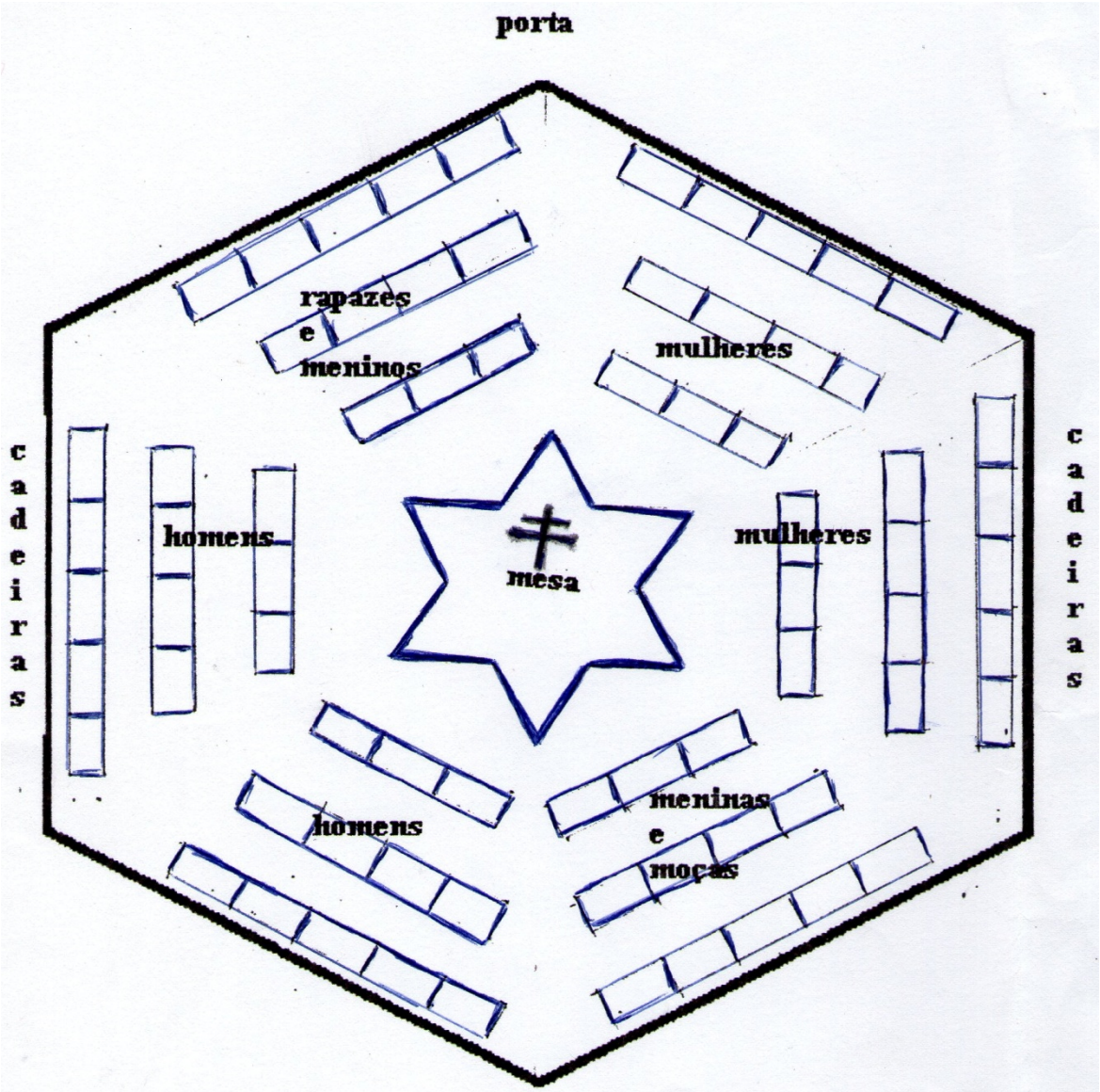
ANEXO 4 - Padrinho Sebastião e Padrinho Alfredo em família

ANEXO 5 - Padrinho Valdete (filho mais velho do Padrinho Sebastião)

Ao lado de fardados da Holanda

ANEXO 6 - Líder da igreja “Céu de Santa Maria” de Amsterdam com fardada da casa
E músicos ao fundo, na mesa.

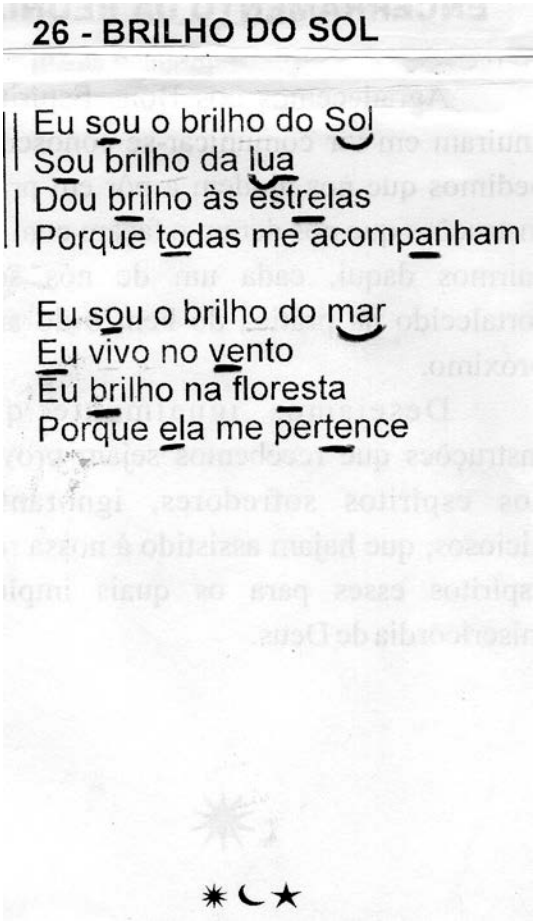
ANEXO 7 - Desenho do salão do Santo Daime, com mesa-altar no centro



local da distribuição do Santo Daime

ANEXO 8 - *Trabalho de hinário* (bailado) na Igreja "Céu de Santa Maria" de Amsterdam

ANEXO 9 - Poesia no caderno de hinário. Com marcação feita por uma fardada num dos tipos de "notação musical" algumas vezes utilizada por daimistas



26 - BRILHO DO SOL

Eu sou o brilho do Sol
Sou brilho da lua
Dou brilho às estrelas
Porque todas me acompanham

Eu sou o brilho do mar
Eu vivo no vento
Eu brilho na floresta
Porque ela me pertence

ANEXO 10 - Partitura “Eu Sou Brilho do Sol”

ANEXO 11 - Gravações informalmente realizadas em rituais.

A forma de captação do som é amadora e cabe apenas como um registro**.**

01- “Lua Branca” do Mestre Irineu, citado na página 24.

02- “Meu Recado” do Padrinho Alfredo, citado na página 110.

03- “Ripi Yayá” do Padrinho Alfredo, citado na página 140.