

**Universidade Federal da Grande Dourados**  
**Faculdade de Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Antropologia**

**MATEUS HENRIQUE ZOTTI MAAS**

**Entre o *Visível* e o *Invisível*: Pessoa e Obviação na Religião do Santo  
Daime**

**DOURADOS/MS**

**2018**

**Mateus Henrique Zotti Maas**

**Entre o *Visível* e o *Invisível*: Pessoa e Obviação na Religião do Santo  
Daime**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

**Dourados-MS  
2018**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).**

M111e Maas, Mateus Henrique Zotti  
Entre o visível e o invisível : pessoa e obviação na religião do Santo Daime / Mateus Henrique Zotti Maas. –2018.  
139 f.  
  
Orientador: Prof. Dr. Álvaro Banducci Jr.  
Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Universidade Federal da Grande Dourados, 2018.  
  
1. Santo Daime – Antropologia social. 2. Psicoativos e experiência religiosa (Ayahuasca) – Aspectos antropológicos. 3. Etnografia. I. Título.

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da UFGD.**

**©Todos os direitos reservados. Permitido a publicação parcial desde que citada a fonte.**

## Resumo

A proposta deste trabalho é compreender o Santo Daime a partir do que chamamos em Antropologia de Noção de Pessoa, um conjunto de elaborações culturais a respeito do Eu e de suas relações com outros seres humanos, com seres não humanos e com o cosmos (MAUSS, 2003; GEERTZ, 1988). A pessoa no Santo Daime é comumente concebida de forma dual, sendo uma metade material, o Eu Inferior, e uma metade espiritual, o Eu Superior. De forma similar, o cosmos também costuma ser concebido a partir da diferença entre um mundo visível e um mundo invisível, povoado de espíritos, forcas e poderes do mundo divino. A constatação desta dualidade não é o ponto de chegada deste trabalho, senão o ponto de partida da análise que se concentrará na relação dialética contínua, ritual e eventual, entre essas metades, exploradas a partir da ideia de *obviação* de Roy Wagner (1978). Com este fim pretende-se desdobrar os argumentos de Roy Wagner (2014) sobre como modos de simbolização *diferenciantes* lidam com a convenção e a invenção inerentes ao processo de simbolização. Neste trabalho caracterizo o Santo Daime enquanto uma invenção majoritariamente *episódica* do Eu e da sociedade (WAGNER, 2012).

**palavras-chave** Santo Daime; Ayahuasca; Noção de Pessoa; Obviação; Ritual; Antropologia Simbólica.

## **Agradecimentos**

Agradeço:

Ao meu orientador Álvaro Banducci pela amizade e pela força na caminhada, que acompanha desde a graduação até o mestrado;

Ao professor Esmal Alves de Oliveira pelo acompanhamento nos tempos do mestrado no PPGAnt-UFGD, pelas ideias e conversas durante as disciplinas assim como na banca de qualificação.

Ao professor Pedro Augusto Lolli pela acolhida, pelo aceite de participar da banca e pelas ideias e questionamentos que foram muito férteis para este trabalho;

Aos companheiros do programa: Amon-Rá, Lilian, Nívia, Fernanda, Dani, Rodrigo, Marlene.

Aos amigos do Céu do Beija-Flor Md. Suzana, Pd. Bahjat, Dani, Alex, Laís, Danizinha, Rogério, Nelson, Gabriel, e a todos que compartilharam esses cinco anos de Céu do Beija-Flor;

Aos amigos do Luz da Nova Era, Marta por sua acolhida na nova cidade, Martim, Rafa e Marcela, Ciça e Mari, Cris e Ligia, a todos sou grato pela amizade;

Aos amigos do Céu do Gamarra, Ana e João pela acolhida nas montanhas, Pedro e Fernanda, Ualison, Toy, Carol Pedalino e Léo, especialmente pela recepção na ecovila, Md. Suzana Pedalino e Pd. Fábio Pedalino pela acolhida de um fardado e pela acolhida de um pesquisador.

A Gabi, minha companheira de jornada, pela paciência, pela amizade e pelo amor. Das inúmeras paixões que compartilhamos, duas foram fundamentais para este trabalho: o Daime e a Antropologia. Gabi foi informante indireta, mas sempre presente nas entrelinhas deste trabalho. Agradeço também pela revisão gráfica.

A Rafaela, que ensina a me inventar como pai.

## Índice de Figuras

Figura 6 Vista da Entrada do Céu do Beija-FLor. ....	
Figura 4 Vista da entrada da Igreja no Céu do Gamarra. 2017 .....	28
Figura 5 Vista de uma parte das casas da comunidade. Ao lado direito da imagem aparece parte de uma plantação de oliveiras.....	
Figura 1 Irineu com seu cajado.....	
Figura 2 Irineu a caminho de Rio Branco.....	
<i>Figura 3 Mestre Irineu (Negro, o mais alto portando chapéu no centro da foto) e sua comunidade religiosa em frente à sede onde eram realizados os trabalhos, as pessoas aparecem portando a farda branca usada em rituais de Hinário. (MOREIRA E MACRAE, 2010).....</i>	45
Figura 4 Imagem da mesa disposta nos instantes que antecedem um trabalho de São João no Céu do Gamarra- 2017 .....	
Figura 5 Moça consagra o Santo Daime durante um ritual de hinário no Céu do Gamarra. ....	75
Figura 6 Imagem da Fornalha e das duas panelas no fogo, enquanto o primeiro homem da figura resfria o daime que está sendo apurado, o segundo munido de dois gambitos apara o material na panela para que não suba demasiadamente com a fervura. .	
Figura 7 Imagem de uma bateção realizada na Igreja Mestre Irineu, Cuiabá-MT, 2015. ....	
<i>Figura 8 Foto da imagem de São Miguel erigida em uma gruta de pedras no Céu do Beija-Flor (foto do autor). ....</i>	103
<i>Figura 9 Imagem de São Jorge muito semelhante a que figura no Céu do Beija-Flor.....</i>	106
<i>Figura 10 Imagem de São Jerônimo que figura no Céu do Gamarra.....</i>	108
<i>Figura 11 Imagem da Virgem da Conceição que figura no Céu do Beija-Flor. Réplica da Pintura de Bartolomé Esteban Murillo. 1678, museu de Sevilla. ....</i>	111

## Sumário

Introdução .....	9
Algumas questões sobre este trabalho .....	9
A Noção de Pessoa: uma estratégia metodológica.....	12
A Pessoa e Obviação no Santo Daime .....	14
O percurso da pesquisa .....	18
O Céu do Beija-Flor .....	23
O Céu do Gamarra .....	25
Capítulo 1 – De Chefes, Mestres e Padrinhos. ....	31
1.1. A vocação de Mestre: Irineu e a (in)visibilidade do mundo espiritual ....	31
1.2. Cantando: A coletivização do culto do Santo Daime. ....	38
1.3. O Mestre Império Juramidam .....	45
1.4.  Padrinho Sebastião.....	47
1.5. A Santa Maria e a Umbanda: instancicações de uma simbolização diferenciante.....	50
1.6  . A Saga para a Floresta: São João e a Nova Jerusalém.....	55
Capítulo 2: Tomar Daime e Sentir a Força: a vida ritual daimista .....	59
2.1. Do mundo cotidiano ao mundo ritual .....	64
2.1 Os Trabalhos de Hinário.....	70
2.2.2 Santa Missa.....	82
2.2.3 Feitio.....	88
Capítulo 3. Pessoa e Obviação: Expressões de uma invenção diferenciante.....	99
3.1. A Coletivização Defensiva do Eu .....	100
3.2. O Símbolo-Negativo .....	114
3.3. O Eu e o Símbolo Negativo .....	119
3.4. A Vida Cotidiana .....	124
Considerações Finais .....	132

*Afortunado é o leão que o homem comer e o  
leão se torna homem; e desgraçado é o  
homem que o leão comer, pois o homem se  
torna leão*

Evangelho de Tomé. Sentença nº 7

## Introdução

### *Algumas questões sobre este trabalho*

O Santo Daime<sup>1</sup> é uma religião brasileira, fundada na década de 1930 em Rio Branco no estado do Acre, a partir das experiências de um migrante negro com uma bebida psicoativa<sup>2</sup> conhecida como ayahuasca<sup>3</sup>. Raimundo Irineu Serra, nascido no Maranhão, foi o responsável por amalgamar, no recém-criado estado do Acre, uma série de tradições religiosas em uma doutrina<sup>4</sup> original, assim como por juntar em torno de si uma comunidade de culto junto da qual pode, sempre por intermédio das experiências coletivas com a ayahuasca e por inspiração religiosa, implementar um conjunto de rituais e desenvolver a cosmologia do Santo Daime, as Santas Doutrinas, como são conhecidas por seus praticantes.

A religião é formada a partir de uma reelaboração do cristianismo, em parte herdada do catolicismo popular nordestino do final do século XIX, baseado no culto aos santos em irmandades rurais, e em cosmologias cristãs “esotéricas” do Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento e da Ordem Rosa Cruz. Essas influências são articuladas em um culto eminentemente extático, permeado por práticas e entidades indígenas e mestiças no uso da ayahuasca, que possuem uma origem comum no que ficou conhecido como *vegetalismo*<sup>5</sup> peruano (LUNA, 1986 apud MacRAE, 1992, p. 27-59). No âmbito da religião daimista a bebida indígena é cristianizada e recebe o nome de Daime, ou Santo Daime, em referência ao rogativo que se faz a bebida e ao espírito que a habita, o próprio Cristo: “dai-me fé, dai-me luz, dai-me amor”.

<sup>1</sup> Utilizo neste trabalho “Santo Daime” em maiúsculo para referir-se a religião, e “santo daime” em minúsculo para referir-se a bebida.

<sup>2</sup> Preferimos aqui o termo psicoativo pela imparcialidade que transmite em contraponto a termos pejorativos como alucinógeno, que caracterizaria a experiência como alucinação.

<sup>3</sup> *Ayahuasca* provém do *quéchua* e significa *aya*: cipó, liana, corda; *huasca*: espíritos, mortos; pode então ser traduzida como cipó dos espíritos (MOREIRA & MACRAE, 20120, p.87). A bebida em questão é resultante da decocção do cipó *Banisteriopsis Caapi* e da folha *PsychotriaViridis*. Dentre os principais princípios psicoativos conhecidos estão os alcalóides harmina, harmalina, d-leptaflorina, presentes no cipó, e dimetiltripamina, na folha.

<sup>4</sup> O termo doutrina é utilizado no próprio meio daimista como forma de se referir a religião, como a *Doutrina do Daime*, ou como as *Santas Doutrinas*.

<sup>5</sup> O *vegetalismo* é composto pelo conhecimento indígena da ayahuasca e uma série de outras plantas que compõem a medicina nativa, permeado pelas crenças do catolicismo popular e pelo esoterismo europeu (LUNA, 1986 apud MacRAE, 1992, p. 27-59). Há varias especulações a respeito da origem do *vegetalismo*: mas é consenso que ele se desenvolve a partir de um intenso fluxo na geografia peruana selva-serra-costa, passando populações indígenas, rurais, e periferias urbanas, ao qual se soma atualmente um intenso fluxo turístico internacional investigado na tese de Beatriz Labate (LABATE, 2011).

A cura recebe ampla elaboração, tanto para se pensar a adesão de seus fiéis, como para se entrever um vetor ritual da religião, que é no mais amplo sentido um “reordenamento” cosmológico do ser e do mundo. O êxtase e a experiência direta do divino, a partir do uso coletivo da bebida psicoativa em um contexto ritual, que Alberto Groisman (1999) chamou de *práxis xamânica*, são fundamentais na religião, criando experiências com uma dimensão invisível que sustentam uma cosmologia *cristã-eclética* (GROISMAN, 1999, p. 121)

Através de um processo de expansão ocorrido a partir da década de 1980 a religião da floresta instalou-se principalmente entre as camadas médias e letradas do meio urbano, inicialmente no Rio de Janeiro e São Paulo e posteriormente em outras capitais do Brasil e cidades dos EUA, Canadá, França, Espanha, Holanda e Japão, e hoje está presente em mais de 42 países, nos cinco continentes do globo. A expansão da religião daimista pode ser caracterizada a partir da ideia de “inversão de status” (TURNER, 1974) onde membros classes letradas urbanas, geralmente críticos aos rumos da sociedade geral, influenciados por movimentos contraculturais, aderem a sabedoria simples da “religião da floresta” (ASSIS 2017).

A questão da expansão urbana foi umas das problemáticas iniciais deste trabalho, desde sua elaboração enquanto projeto de pesquisa até sua concretização, porém ela permanece como plano de fundo até certo ponto insuspeitável. Cabe aqui esclarecer a questão, pois ela faz parte dos (des) caminhos deste trabalho. Durante a revisão da literatura sobre as religiões ayahuasqueiras deparei-me com algumas generalizações diante da caracterização da expansão do Santo Daime que causaram desconfortos teóricos. Em trabalhos como o de Glauber Loures de Assis (2013; 2017), o contexto de expansão da religião: urbano ou (pós) moderno é tratado como uma realidade se não *a priori*, pois que se trata de uma visão *construcionista* do social, ao menos como uma realidade mais elementar e com muito mais potência explicativa do que as elaborações nativas sobre essa expansão.

As formulações próprias a religião são consideradas pelo autor enquanto “representações” e o pesquisador parece buscar as “verdadeiras causas” por detrás dessas “representações” que por fim são “relacionais” sob um ponto de vista bem determinado:

Concordando aqui que “o real é relacional” (Bourdieu, 2004), ou seja, que para compreender mais profundamente essa religião é preciso

pensá-la relacionalmente [...] Com isso, tencionamos abrir a “caixa preta” da doutrina daimista e observar as construções sociais que existem por trás das representações e auto-representações diversas feitas sobre esse grupo religioso (ASSIS, 2017, p. 447).

Tendo a desconfiar de ideias como essas, e outras como as de “mercado religioso”, “individualismo religioso”, “campo de disputa” e “poder”, todas variações de uma mesma ontologia e “sociologia” propriamente ocidental que imputam a equação indivíduo-sociedade, parte-todo, a todo contexto etnográfico (WAGNER, 2011, STRATHERN, 2014). Ao que parece, muitas das reflexões que este trabalho engendra corroboram que estamos lidando com uma “noção de pessoa” radicalmente outra que não a individualista, muito mais partível, do que indivisível, talvez mais próxima da ideia de “*participações místicas*” cunhada por Lévi-Bruhl (2015). Estamos certamente lidando com uma forma de inventar o mundo, o cosmos e as “relações sociais” que inserem-se sim na globalização. Grupos daimistas certamente são atravessados por “fluxos globais”, mas não devemos subestimar a capacidade desses e outros grupos de modularem, de significarem esses fluxos, e mais radicalmente de criarem um mundo a seu próprio modo, como chamaram a atenção trabalhos como os de Ulf Hannerz (1997), e os célebres “*O Pessimismo sentimental I e II*” de Marshal Sahlins (1997). Caracterizar essas formulações enquanto representações que ocultam uma “realidade relacional” que cabe ao pesquisador desvendar parece-me no mínimo arrogância.

Algumas leituras me puseram em contato com o que vem sendo chamado de “Antropologia Pós-Social” e uma crítica a universalização da ontologia ocidental, assim como de alguns grandes divisores que lhe são inerentes, como o de indivíduo-sociedade, natureza-cultura, que venham a pré-figurar descrições, imagens etnográficas e problemas teóricos da disciplina (GOLDMAN & VIVEIROS DE CASTRO, 2012). Deste modo, este trabalho, mesmo sem abordar diretamente o tema da urbanização, pretende dar as bases para uma observação mais acurada da própria “contextualidade” daimista: os termos a partir dos quais essa expansão urbana é gestada no interior da religião sem imputar-lhes uma causalidade externa. Isso envolveu um investimento teórico e etnográfico sobre a noção de pessoa e o modo de invenção daimista, buscando preservar os termos da auto-invenção daimista sem imputar-lhes um ordenamento externo e anterior.

### ***A Noção de Pessoa: uma estratégia metodológica***

A “noção de pessoa” tem uma longa história da disciplina antropológica, que não cabe aqui expor. Porém dado o investimento etnográfico que o tema recebe neste trabalho é preciso aclarar alguns aspectos teórico-metodológicos. Antes de qualquer coisa, é necessário estar convicto de que a noção de pessoa é uma categoria do pensamento antropológico e assim como outras noções, como cultura, sociedade, organização social e parentesco, devem ser tomadas enquanto instrumentos, Roy Wagner (2012) diria “muletas”, a partir do qual se apreende elaborações de outros povos, com vistas a obter um conhecimento dialógico. Isso significa que a “Pessoa”, não necessariamente é um problema universal, ou que receba elaborações complexas e explícitas em todo contexto etnográfico. Talvez seja um problema muito mais ocidental, uma “*categoria do pensamento antropológico*” como escreveu Márcio Goldman (1999) que remonta a amplas discussões do pensamento ocidental, desde os gregos e as “*técnicas de si*” ao direito romano, à noção de corpo-alma no pensamento cristão medieval e na fundação do estado moderno sobre sua unidade básica: o indivíduo (GOLDMAN, 1999, p.11; MAUSS, 2003; DUMONT, 1993, 1992).

Tendo em vista essa condição, parte da contextualidade própria ao discurso antropológico (e talvez justamente por isso) penso que a investigação sobre a “noção de pessoa” é crucial no sentido de relativizar concepções ocidentais que possam estar de tal forma implícitas na nossa maneira de pensar, que impediriam um trabalho propriamente dialógico. A esse processo de tornar explícitas certas elaborações teóricas do pensamento ocidental, como é o caso do par indivíduo-sociedade, natureza-cultura, que de outra forma seriam tomados como universais, estendidos de forma irrestrita a outros grupos culturais, Marilyn Strathern chama de “*desobviaton*”(2014).

Desse modo tomo o estudo dialógico entorno da noção de pessoa como uma ferramenta para reorganizar o olhar sobre o Santo Daime tendo em vista sua especificidade assim como para *desobviar* categorias e conceitos e a forma como se constrói o olhar a partir deles. Clifford Geertz concebe a noção de pessoa enquanto “[...]formas simbólicas – palavras, imagens, instituições, comportamentos – em termos dos quais os homens se representam para si e para os outros” (GEERTZ 1988, p. 90). Uma definição generosa, mas também genérica. Talvez a ideia de “*representação*” não seja a mais exata, já que os constructos que “formam” uma noção de pessoa antecedem, dão as bases daquilo que se define como “real”, dessa forma não se pode derivá-la de outras instancias tidas como “mais reais”. Não se pode derivá-la da organização social

ou da cosmologia, Geertz não o faz, mas tal cuidado vale enquanto procedimento metodológico, e penso que a definição da categoria cunhada no âmbito da etnologia brasileira tenho mais rendimento:

Tomar a noção de pessoa como uma categoria é tomá-la como instrumento de organização da experiência social, como construção coletiva que dá significado ao vivido não se pode simplesmente derivá-la, por dedução ou por determinação, de instâncias mais reais da *práxis*; a *práxis*, a prática concreta desta ou daquela sociedade é que só pode ser descrita e compreendida a partir de categorias coletivas (SEEGER, VIVEIROS DE CASTRO, DAMATTA, 1979, p.6).

O estudo sobre a noção de pessoa remete a antigas querelas do pensamento ocidental, como as discussões entre pragmatismo e idealismo, entre pensamento e matéria, sujeito e objeto, real e representação. Porém tais questões e partições são relativas ao pensamento ocidental, e precisam ser formuladas de outras maneiras ou mesmo descartadas quando se toma contato com outros contextos, com outras formas de inventar a vida. A condição da antropologia como a entendo, antes de construir uma ciência do Homem, é dissolvê-lo (LEVI-STRAUSS, 2006); Sua condição epistêmica, como entende Foucault (2006) é operar um processo de desconstrução criativa de categorias ontológicas ocidentais, relativizar, para abrir-se ao encontro com o “Outro” (FOCAULT, 2006). Guiado por tal condição, concordo com o procedimento de Eduardo Viveiros de Castro (2007), simplificado pela formulação de que o papel da Antropologia: “*Ao invés de convocá-los (os indígenas) para responder as questões que nós nos colocamos a respeito da oposição natureza/cultura (um exemplo entre tantas outras partições), trata-se, ao contrário, de ver como eles a formulariam se fossem, por assim dizer, obrigados a tanto.* (VIVEIROS DE CASTRO, p. 91, 2007)”. Em suma a proposta do autor parece ser pensar junto aos indígenas, e não apenas sobre os indígenas, algo que pretendo fazer neste trabalho junto aos daimistas.

Parte desses esforços de uma abertura radical ao “outro” estão inscritos em uma crítica aos “grandes divisores” da disciplina: primitivo-civilizado, indivíduo-sociedade, natureza-cultura (GOLDMAN, 1999; GOLDMAN & VIVEIROS DE CASTRO, 2012). Roy Wagner é um personagem importante neste sentido e as elaborações entorno de uma “noção de pessoa” no Santo Daime encontram eco em suas idéias de invenção episódica (2012), e de pessoa fractal (2011), enquanto alternativas a esses grandes divisores. O leitor atento acharia estranho uma crítica aos grandes divisores, entre eles os de primitivo e civilizado colados a uma organização argumentativa ancorada nas

ideias de modos de invenção episódicos e convencionais. Porém os modos de invenção episódicos e convencionais são aqui utilizados, como utilizados pelo autor, enquanto estratégias metodológicas, que não implicam na absolutização de suas partes, mas enquanto uma diferenciação que permite o entendimento criativo a partir do eixo “nós” “eles”. Este eixo é certamente frágil, ainda mais levando em conta que estudo um grupo cristão, inserido nos processos globais e modernizantes. Porém como estratégia metodológica situo esse eixo nós-eles no aspecto contra-cultural da religiosidade daimista, que se localiza em elaborações nativas explícitas: donde os daimistas articulam o susto e a inconformação com os rumos da “modernidade”, que vão desde uma crítica a “lógica do sistema” até a crença no apocalipse e na existência de uma Nova Era por vir. Mas também em uma série de diferenças na concepção de Pessoa e de mundo, onde mais propriamente se situa a argumentação sobre os modos de invenção episódicos, que constituem uma diferença radical com a noção de pessoa “individual-contratualista moderna”.

### ***A Pessoa e Obviação no Santo Daime***

Existem várias instanciações, símbolos e conjuntos simbólicos relacionais que podem ser tomados como ponto de partida para compor um retrato da “noção de pessoa” e de uma “cosmologia” daimista. Os arranjos podem ser duais, trinos, quaternários: Luz/Trevas, Superior/Inferior, Deus Pai/ Virgem Mãe, Sol/Lua/Estrela, Terra/Fogo/Vento/Mar entre outros. As unidades simbólicas que compõe esses grupos e principalmente a forma como obvia umas as outras são substanciais para compreender o modo simbolização daimista.

Sistematizar as elaborações que encontro em campo na forma de uma concepção de pessoa envolve certamente uma dose de convencionalização, conta necessariamente com os problemas de se conceber a cultura enquanto algo sistemático e perder parte de sua vitalidade etnográfica. O ser no Santo Daime não é concebido de forma sistemática, na forma de uma teologia que recortaria o acontecimento numinoso da experiência religiosa. Isso certamente é uma questão própria a escrita e a convencionalização antropológica, o que Roy Wagner chama da necessidade de se inventar a vida de outros enquanto “culturas” e todos as suas derivações “símbolos”, “significados”, “sistemas”, “cosmologias” entre outros (2012). Mas espero ao longo do texto contrabalancear essas convencionalizações a partir de um entendimento sobre a invenção e a obviação em

termos daimistas, ou seja a forma como esses símbolos e seus significados sofrem uma transformação cumulativa (WAGNER, 1978).

O mundo no Santo Daime parece ser apreendido a partir de sua condição perceptiva: visível e invisível. Clodomir Monteiro da Silva na primeira dissertação sobre a religião, já apresentava a interrelação mutuamente criativa dessas duas dimensões, que caracterizou enquanto “*durações*”, em um sentido bergsoniano, “reais” e “mítica” (MONTEIRO DA SILVA, 1989). Todo o processo de iniciação do daimista no uso da bebida envolve o aprendizado da capacidade de “ver”, ou de “acordar-se” para o mundo invisível. O mundo visível e material é considerado uma realidade subsidiária do mundo invisível onde a residem os seres espirituais e a verdadeira determinação das coisas assim como o verdadeiro Eu (GROISMAN, 1999).

A pessoa também pode ser concebida pela relação entre duas dimensões do Eu: Eu superior e Eu inferior (MACRAE, 1992). Essas duas dimensões são tidas como condição de todo ser. A primeira como uma essência divina imanente, ligada as qualidades mais elevadas e aos valores coletivos daimistas e a segunda, uma personificação dos desejos, vaidades e necessidades diferenciadas, relacionadas aos aspectos mais terrenos da vida. Porém se o Eu Superior e o Eu inferior compõem as condições básicas da pessoa, a vida ritual insere movimento entre essas duas dimensões, e a necessidade de se tomar parte numa batalha mítica entre bem-mal, luz-trevas. A pessoa, tomando parte nesta batalha alia-se a poderes antropomórficos, Santos, entidades e divindades com vistas a sobrepor o Eu superior e “doutrinar” e “iluminar” o Eu inferior, no que Alberto Groisman chama de um “*Iluminismo Xamânico*” (GROISMAN, 1996)

A simbolização daimista parece operar a partir de dessas diferenciações básicas, Visível/Invisível, Terreno/Celeste, Luz/Trevas, Superior/Inferior, Masculino/Feminino, numa dialética contínua de significação, uma dialética sem síntese. Esses arranjos simbólicos não se configuram como “dualismos” propriamente ditos, mas compõem as diferenciações básicas no processo de obviação daimista. Padrinho Sebastião, um dos sucessores de Mestre Irineu, e principal expoente da expansão do Santo Daime, diz algo que sintetiza o explícito acima, o que se pode chamar de uma disjunção *a priori* entre mundo espiritual/material, e uma conjunção *a posteriori* (diga-se continuamente) realizada na própria invenção episódica da pessoa: “*Estar com Deus não é estar com o mundo. Não é repartir uma banda para estar com o mundo e outra para estar com*

*Deus. Não! É ser igual. Igual em ti o positivo e o negativo, que a luz ascende muito mais ainda”* (Pd. Sebastião, ALVERGA, 1998, p. 176).

Este trabalho compõe uma exploração aprofundada da interrelação dessas dimensões, e decompõem os argumentos da caracterização feita por Roy Wagner do que o autor chama de *modos de invenção episódicos* (2012):

Os povos tribais criam o eu e a sociedade episodicamente, mediante uma alternância de oposições relacionais contrastantes. Embora contrabalancem as atividades coletivizantes do ritual com aquelas diferenciadoras da vida cotidiana, conceitualizam *ambos* os modos de ação em termos oposicionais, diferenciadores. Trata-se de uma cultura de oposições mutuamente opostas, por assim dizer - uma dialética entre o sagrado e o profano, ou entre a alma e o "poder" antropomórfico, cuja expressão e rediferenciação contínuas equivalem a nada mais nada menos que a invenção permanente da sociedade (WAGNER, 2014, p. 283-284)

O primeiro capítulo orbita em torno dessa distinção perceptiva entre visível e invisível e da forma como ela compõe os mitos sobre a fundação da religiosidade por Mestre Irineu, e sua posterior reinvenção e expansão liderada por Padrinho Sebastião. Homens inspirados, mediadores entre o mundo espiritual e terreno, Mestre Irineu e Pd. Sebastião retiram das possibilidades de “visibilidade” do “mundo espiritual” e da relação com os poderes cósmicos que o habitam, as bases para sua “invenção cultural”.

O segundo capítulo “Tomar Daime e sentir a força” é um experimento descritivo que se debruça sobre o mundo ritual daimista, compondo uma descrição dos espaços rituais, das fardas, e de alguns dos principais rituais da religiosidade: Hinário, Missa e Feitio<sup>6</sup>. O experimento visa uma descrição dos símbolos em ação, em sua configuração ritual, inserindo algumas pausas elucidativas e sistematizações de alguns desses símbolos, de ideias e termos nativos sem, no entanto, isolá-los de sua contextualidade. As descrições são baseadas em cinco anos de participação dos rituais daimistas, e mesmo seguindo uma linearidade temporal descrevendo o rito do começo ao fim, não descrevem um episódio específico, mas formam um arranjo expositivo baseado em um conjunto de experiências minhas e de meus companheiros daimistas.

Neste capítulo são descritas algumas concepções daimistas como as de corrente, carma, pecado, Eu Superior/Eu Inferior, Matéria/Espírito em seus arranjos rituais. O capítulo pretende inserir o leitor nos termos da invenção do mundo e da pessoa no Santo

---

<sup>6</sup> Rituais como o de Concentração não foram descritos, principalmente devido a dificuldade de abordagem desse tipo de ritual, voltado para o silêncio e a percepção estética das mirações as quais me faltaram instrumentos teóricos e descritivos que julgasse suficiente para abordá-los. Outros rituais também não foram descritos como os trabalhos de cura.

Daime, a partir de seu contexto ritual, a forma como ele se apresenta aos primeiros visitantes e a forma como se apresentou a mim, e estabelece um diálogo mais próximo com o argumento de uma invenção episódica da pessoa e da sociedade.

No terceiro capítulo “*Expressões de Uma Invenção Episódica*” dedico-me de forma mais acurada a ideia de “invenção episódica do Eu” (WAGNER, 2012, p. 181-246), explorando a uma série de arranjos simbólicos que instanciam a relação visível-invisível, terreno-espiritual, num processo cumulativo no qual a analogia em questão (visível/invisível, terreno/espiritual) é obviada (WAGNER, 1978). Em um primeiro momento apresento a forma como a analogia terreno/espiritual é instanciada em uma “*coletivização defensiva do Eu*” tendo em vista a exegese das imagens de São Miguel, São Jorge e São Jerônimo. A analogia que a princípio é instância por uma oposição que aproxima-se de uma antinomia (São Miguel-Diabo, São Jorge-Dragão, São Jerônimo-Leão) culmina numa reversão, uma obviação figurada no símbolo da Virgem da Conceição.

Em um segundo momento deste capítulo dedico-me aos termos da “invisibilidade” daimista e suas (anti)propriedades não-representativas, não-icônicas, explorando as elaborações de Fábio Pedalino, um de meus principais interlocutores nessa fase do trabalho, sobre a natureza “in-criada” de Deus, travando um olhar simétrico com as ideias de Roy Wagner de “símbolo negativo”, um símbolo que: “*ao invés de representar (“significar”) outras coisas [...] obriga outras coisas a representá-lo*”, também presentes nas concepções ameríndias de Tonal e Nagual (2012) e no mundo dos “espíritos” ameríndios (VIVEIROS DE CASTRO, 2006)

No terceiro tópico deste capítulo, “*O Eu e o Símbolo Negativo*”, busco apresentar os termos da relação entre Humano e Poder Cósmico e a forma como esse poder é arregimentado pela pessoa tendo em vista algumas instanciações, símbolos, temas míticos, que versem a respeito da continuidade entre as dimensões terrenas-humanas/espirituais-divinas. Em outras palavras, se o começo da capítulo *A Coletivização Defensiva do Eu* versa sobre as relação paradigmática entre homem e suas partes contrainventivas, o segundo tópico fala um pouco da qualidade metafórica do mundo espiritual na simbolização daimista, e o terceiro tópico apresenta algumas instanciações sintagmáticas entre homem e poder cósmico. O que se pode perceber é que mesmo em instanciações sintagmáticas, que aproximam Homem e Poder Cósmico, um fundo de diferenciação permanece devido ao próprio ritmo da simbolização. Na quarta e última parte apresento alguns retratos da paisagem cotidiana no Santo Daime,

buscando perceber as interações entre uma de suas principais diferenciações: ritual e cotidiana.

### ***O percurso da pesquisa***

No ano de 2011, cursava o primeiro semestre de Ciências Sociais na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, havia mudado para a cidade de Campo Grande no começo desse mesmo ano. Foi na própria universidade que conheci Gabriela, fardada do Santo Daime e minha atual esposa a qual procurei interessado em conhecer a religião. Vinha de uma busca por “estados alterados de consciência” propiciados pelo uso de plantas psicoativas, experiências que não eram de toda forma comuns e nem facilmente disponíveis antes de conhecer a religião, e permaneciam para mim enquanto uma paisagem distante de livros e documentários.

Foi em um fim de semana de Abril de 2011 que participei da primeira concentração, combinei previamente com Gabi, que já havia conversado com Suzana, sua mãe, comandante dos trabalhos no Céu do Beija-Flor. Fomos de ônibus até um dos terminais da cidade, lá apanhados por uma das fardadas da igreja, dirigimo-nos até a casa de Suzana, esse trabalho, excepcionalmente, seria realizado em sua casa, mas comumente os trabalhos eram realizados em uma chácara na área rural da cidade. Lembro pouco dessa primeira experiência, ela não foi nem impactante e nem muito marcante. Lembro que tomei a bebida e passei a maior parte do tempo às voltas com questionamentos e críticas ao cristianismo. Não entendia como e por que uma religião da floresta que utilizava uma bebida indígena “tinha que estar metida com essa história de cristianismo” pensava eu. Mas no final do trabalho senti-me bem e retornei outras vezes.

A religião tinha uma estética peculiar, as fardas no estilo social masculinas, e principalmente as fardas femininas eram curiosas. A musicalidade dos hinos, o uso de maracás, violões, o canto etc. era uma estética que aos poucos eu tomava contato e me habituava. Nasci e cresci na área rural de um município do oeste do Paraná, colônia de italianos e alemães, algo na estética daimista, o aspecto comunitário, o catolicismo rural (mesmo que nordestino) me remetia a essas lembranças.

Uma das primeiras experiências marcantes na religião foram alguns meses depois em uma igreja chamada Estrela Dourada, que fica no mesmo conjunto de chácaras do Céu do Beija-Flor e que é uma dissidência dessa igreja. Fui em um trabalho

de cura onde seriam realizados “os chamados”, cânticos e entoações de cura recebida por Luis Mendes, um dos discípulos de Mestre Irineu. Nesses trabalhos a quantidade de daime servida é grande, tomei um grande copo do líquido marrom, não muito concentrado e sentei-me na fileira. Logo me senti enjoado, a pressão estava baixa e sentia-me tonto, nesses momentos sem ter muita intenção eu buscava formas de aplacar o enjôo, já vinha participando de alguns trabalhos e cantar vinha sendo a melhor forma de sentir-me confortável na força, ter visões sem estar enjoado. Pois então cantei e as coisas melhoraram por alguns minutos. Uma nova dose de daime foi servida, tomei e voltei para a fileira e permaneci sentado. Logo as chamadas começaram. Dago, dirigente do trabalho, era o único que permanecia de pé, enquanto todos sentados se concentravam, cantando apenas algumas partes das chamadas. Tudo foi tomando uma forma púrpura, com tons avermelhados e rosáceos, abaixo dos meus pés fluía um grande rio de energia em fluxos brilhantes. As chamadas possuem algo que lembra cantos indígenas da ayahuasca, algumas chamadas são feitas sem instrumento e executadas de forma mais lenta e pausada, com umas vocalizações silábicas entorno do nome de algumas entidades “*mucuuurucuuuuucacá vem cá, e todo o mal se afasta...*”. Ou onomatopéias executadas longamente “*tiiiiihhh... tatáa*”. A cada vocalização parecia que aquele rio me puxava para a sua correnteza que “desaguava” no final do salão, o canto formava uma sinestesia com as visões e aquilo tudo mexia no meu corpo, e realmente o rio parecia levar parte de mim em fluxos de energias, estava entendendo o que era limpeza. Essa foi uma das primeiras experiências marcantes com a bebida.

Naquela época eu interpretava esse tipo de experiência enquanto parte dos efeitos da bebida, estudava um pouco de psicanálise e assim direcionava minhas visões para uma interpretação psicanalítica, como paisagens internas, inconscientes que emergiam durante a “força”<sup>7</sup>. A sensibilidade do psicanalista Carl Gustav Jung foi muito importante para mim romper uma atitude racionalista diante dos conteúdos religiosos do Santo Daime. O autor é um dos grandes historiadores do simbolismo ocidentais e este trabalho deve algo a sua obra. Mas a psicanálise opera nos limites de sua própria linguagem, mesmo dando as bases para perceber a interrelação entre interno e externo. O que Jung chamava de inconsciente e inconsciente coletivo, tomado em termos de forças e pulsões que emergem das profundezas de ser, era uma paisagem

---

<sup>7</sup> A força é como é denominado o estado de consciência provocado pela bebida.

amplamente explorada pelos daimistas nos termos de sua própria visão de mundo, “o astral”, uma dimensão invisível que a tudo precede.

E um dos principais aprendizados durante esse tempo foi aprender a ver essa dimensão invisível e a compreendê-la enquanto uma realidade, e mais do que isso, a realidade propriamente dita, diante da qual a vida material, mais palpável e evidente é um desdobramento ilusório. Essa forma de ver o mundo é praticamente o avesso da forma corrente e hegemônica no mundo ocidental que tem uma visão pautada em uma pretensa realidade evidente da natureza. Da mesma forma que Castañeda que por diversos meios tentava explicar o que Don Juan lhe tentava mostrar, sem conseguir deixar-se levar pela própria experiência, ademais as evidências da ilusão da realidade comum, também busquei explicações aqui e externas para o que experimentava, mas paulatinamente fui dando vazão a essa forma de ver o mundo, fui inventando e sendo inventado por essas forças, espíritos e poderes.

Tenho certeza que o termo invenção soará suspeito e no mínimo estranho para aqueles que não têm contato com a obra de Roy Wagner, e muito mais ainda para os daimistas. No Santo Daime nós temos uma convicção clara de que os conteúdos da religião são de natureza inspirada, “recebidos” do astral por pessoas que entraram em contato com forças e seres espirituais, de tal modo que é comum a ênfase de que os hinos, por exemplo, não são “inventados” por tal ou qual pessoa, mas “recebidos”. Então aqui preciso me haver com essa ideia de invenção, que obviamente não corrobora essa ideia negativa de invenção. A ideia de invenção opera nos limites da linguagem antropológica e da transformação das ideias no ceio da disciplina. De forma sucinta, um dos aspectos da ideia de invenção na obra de Roy Wagner, é de que a criatividade e inventividade não é uma característica exclusivamente ocidental, contrariando a arrogância desse pensamento, mas amplamente difundida. O autor escreve isso em um contexto em que grupos indígenas, religiosos, de forma geral qualquer grupo não-científico é caracterizado a partir do que lhes falta em relação ao ocidente, sem história, sem escrita, sem ciência. A invenção como a concebe Roy Wagner é uma forma de ressaltar a criatividade desses outros modos de simbolização não-ocidentais sem reduzi-los ao que se entende no próprio ocidente moderno como criatividade. Invenção aí é uma forma de preservar os termos pelos quais estas outras formas de vida se inventam, criam um mundo a sua própria forma, sem tratar essas criações enquanto ilusões variáveis diante de um mundo natural universal e propriamente real. Nesse caso a própria ideia de invenção como será utilizada aqui “invenção da pessoa”, “cosmos”,

será com esse sentido positivo de criatividade, e uma criatividade que envolve também a agência de seres não humanos, espíritos e divindades.

Voltando a trajetória da pesquisa, continuei freqüentando os rituais da religião ora no Estrela Dourada, ora no Céu do Beija-Flor, e no final do ano de 2012 aderi a religião, me fardei no Céu o Beija-Flor. Neste tempo passei a ensaiar a possibilidade de pesquisar a religiosidade, e como parte das atividades de uma bolsa de auxílio da universidade passei a realizar leituras entorno do tema. No começo a pesquisa estava mais ligada a disciplina sociológica, mas aos poucos a antropologia foi me cativando, possibilitando entendimentos mais criativos, principalmente por possibilitar uma abertura mais radical à alteridade. Entreguei meu trabalho de conclusão no começo de 2016 “*Vamos Nós ao Vosso Reino: Xamanismo e Iluminação em um ritual do Santo Daime*” um ensaio sobre os rituais de hinário em um diálogo com a antropologia de Victor Turner.

O período que passei no Céu do Beija-flor foi um período de profícuo aprendizado da dinâmica ritual da religião, freqüentei assiduamente os rituais nessa igreja durante cinco anos, participando rituais de cura, concentração, hinários, missa, mutirões e feitios, e também convivi no dia-a-dia com essas pessoas, compartilhei com elas das angústias e dos anseios da vida, fiz amigos, irmãos, compadres e comadres. Grande parte deste trabalho, especialmente o segundo capítulo é fruto deste aprendizado traduzido em paisagens etnográficas.

No começo de 2016 ingressei no mestrado na Universidade Federal da Grande Dourados, e a leitura de Roy Wagner no segundo semestre do curso foi um acontecimento marcante para os rumos do trabalho, pois apresentava a possibilidade de romper radicalmente com algumas divisões etnocêntricas no estudo da religião, como as de representação e realidade, indivíduo e sociedade, entre outras. Para além disso, Roy Wagner tem um entendimento criativo dos mundos nativos que estuda, um entendimento que é ao mesmo tempo do interior dessas simbolizações, e isso talvez deva muito a antropologia de Castañeda e Don Juan (seus entendimentos da invenção episódica da pessoa e da sociedade tinha uma proximidade incrível com o que via em campo) e periférico pois que essas elaborações nativas como o *tonal/nagual* e *Habu* são simetricamente mobilizadas como formas epistemológicas dentro de sua invenção da disciplina antropológica.

No ano de 2017 nos mudamos para a cidade de São Carlos, Gabi iniciou o doutorado em Antropologia na UFSCar. Passamos a freqüentar o Luz da Nova Era,

ponto<sup>8</sup> do Santo Daime ligado ao Céu do Gamarra localizado na área rural de São Carlos, em um sítio onde várias atividades colaborativas como hortas e oficinas são realizadas. Marta, comandante do ponto, costuma realizar apenas os trabalhos de Concentração e Santa Missa, ao passo que os trabalhos de Hinário são realizados no Céu do Gamarra.

Realizei três viagens para o Gamarra em Junho, Julho e Setembro de 2017 para participar dos trabalhos de Santo Antonio, São João, São Pedro onde passei períodos de quatro a cinco dias, e para o aniversário da igreja em Setembro onde passei uma semana na comunidade. Ali realizei algumas entrevistas com Fábio e Suzana Pedalino comandantes da igreja, com sua filha Carol Pedalino e com Anderson Toy fardado da igreja. Participei de mutirões, reuniões de organização da comunidade, almoços na cozinha geral, teatros e palestras.

Mesmo com o curto período de campo no Céu do Gamarra, Fábio Pedalino, foi um dos interlocutores de grande importância para esse trabalho. Fábio parecia fazer uma espécie de antropologia em outros termos: estranhava a si mesmo, relativizava suas próprias experiências religiosas recorrendo a outros contextos: física quântica, evolução biológica, fisiologia, e a própria cosmologia cristã referindo-se à bíblia, ao Novo e Velho Testamentos, e a outros escritos esotéricos, e toda sorte de metáforas, com vista a tornar inteligíveis suas experiências religiosas e conseqüentemente a própria doutrina para seus semelhantes (fardados e outras pessoas que estavam conhecendo o daime naquele momento). A diferença da “antropologia” de Fábio e a minha é o público a que se dirige o conhecimento dialógico, já que a sua é dirigida aos seus pares, os daimistas, e a minha tem como público alvo, não exatamente outros daimistas que possam ler esta dissertação, mas os antropólogos e outros cientistas, o que implica na pretensão de manter o texto nos limites de um contexto enunciativo, a Antropologia.

Eu sempre ocupei uma condição de pesquisa extremamente particular desde a graduação até o mestrado, o lugar que estudava, o Céu do Beija-Flor era o lugar onde havia fardado, e também minha própria família (esposa, cunhadas, sogra, compadres e amigos), e no Céu do Gamarra fui recebido como alguém que queria estudar a comunidade, mas também como fardado. Os trabalhos sobre o Santo Daime costumam ter longas discussões sobre as condições de objetividades de trabalhos desse tipo. Em

---

<sup>8</sup> “Ponto” é como são denominados templos do Santo Daime que não chegam a se denominar “igrejas”, e se constituem enquanto congregações menores, com algumas poucas pessoas, ligadas geralmente a alguma outra igreja maior.

outra ocasião, no relato de campo publicado pela revista Ponto Urbe “*Quando o Nativo é pesquisador*” (2015) discuti algumas dessas questões. Neste trabalho, tomando a ideia de DaMatta (1987) do trabalho de campo como um rito de passagem, escrevi que passei concomitantemente por duas “iniciações”, a iniciação religiosa já aqui minimamente explicitada e a iniciação acadêmica tendo em vista a conformação do olhar pelo que Roberto Cardoso de Oliveira (1998) chama um conjunto de “ideias-valor” próprias da academia. Como tal, neste trabalho pode-se dizer que estendi esse entendimento. Ambos os pontos de vista o religioso e o acadêmico mesmo irreduzíveis são tomados enquanto simétricos, regimes de conhecimento igualmente válidos, porém diferentes, visões de mundo, com suas próprias condições de saber. Enquanto tais eles se apresentam para mim como regimes relativamente discretos, e assim como as diferenciações expostas ao longo deste trabalho eles se autoinventam, se obviam mutuamente e episódicamente no curso da minha vida chegando a caracterizar uma antropofagia continuada: ora toda experiência religiosa vivida no santo daime é engolida, como em um buraco negro, pela escrita e pelos entendimentos antropológicos, ora tudo que escrevo e o pensamento é tragado pela incomensurabilidade do mundo espiritual, pelas condições do *Nagual*. Se o resultado dessa auto invenção é positivo, tenho confiança que sim, porém, como não há autor sem público, fica a cargo do leitor apreciações deste tipo.

### ***O Céu do Beija-Flor***

Foi a partir das sessões do Céu do Mar realizadas na floresta da Tijuca no Rio de Janeiro que a carioca Suzana Barbosa Lima e seu esposo Luiz Barbosa conhecem a religião. São eles, junto a um pequeno grupo de ayahuasqueiros, que no ano de 2001 vão fundar o Céu do Beija-Flor no município de Campo Grande, Mato Grosso do Sul

O Céu do Beija-Flor surge da vontade de Suzana, comandante dos trabalhos, de dar prosseguimento aos seus estudos, como ela chama seus trabalhos iniciais com o daime, iniciados no Céu do Mar. A carioca muda-se para Campo Grande no ano de 1996 junto de sua família. Sem ainda estar fardada, mas já conhecendo a doutrina através dos trabalhos no Céu do Mar. Suzana passa a frequentar as sessões do Centro de Cultura Cósmica<sup>9</sup>-Estrela Verde na capital de Mato Grosso do Sul. O centro de cultura cósmica é concebido como uma união entre as linhas da União do Vegetal e do Santo

---

<sup>9</sup> O Centro de Cultura Cósmica é um desdobramento da expansão urbana das religiões da ayahuasca. É fundado por Mestre Francisco, também discípulo de Mestre Irineu ex-integrante da União do Vegetal (UDV). Este funda em Cuiabá um centro que faz o trabalho de união entre as linhas e seus respectivos rituais. O centro é posteriormente transferido para Brasília e possui grande influência no centro-oeste, sendo ainda pouco estudado e conhecido por pesquisas acadêmicas.

Daime. Em determinado ponto Suzana sente a necessidade de prosseguir com os estudos do Santo Daime. Conta que sempre teve a linha do Santo Daime muito forte, e que isso estava atrapalhando os trabalhos no Estrela Verde, principalmente de pessoas que eram mais simpáticas à linha da UDV.

Suzana procura Paulo Roberto para voltar a tomar daime junto de seu grupo realizando viagens esporádicas ao Rio de Janeiro para isso. Mas, Padrinho Paulo Roberto, como é chamado, lhe aconselha a abrir seu próprio ponto. Em Campo Grande Suzana e seu esposo e filhas iniciaram os trabalhos na sala de sua própria casa, onde se juntaram amigos e outros interessados. A igreja foi transferida para uma chácara em 2004, local geralmente visto como ideal para a realização dos trabalhos do Santo Daime, passando a cumprir o calendário ritual conforme instituído na religião.

A fundação do Céu do Beija-Flor é cercada de histórias míticas que demarcam a sacralidade da “missão” e também do lugar em que a igreja é construída. Quando estavam buscando uma terra para construção do templo, Suzana conta que foram até o local onde a corretora havia indicado: um conjunto de chácaras, ainda brutas, com mata nativa, de modo que era impossível distinguir qual a chácara indicada. Neste momento um beija-flor parou em frente ao carro em que estavam, quando o viram entenderam ser um sinal. O Beija-Flor é um pássaro que recebe vários significados religiosos no Santo Daime, e muitas vezes é associado ao Padrinho Sebastião, sendo em alguns hinos referido como beija-flor. Seguiram o pássaro até que ele pousasse. Na árvore onde ele pousou, Suzana marcou com um sinal e junto da família realizou uma oração. Alguns dias depois retornaram com a corretora e, para a surpresa de todos, a chácara era justamente aquela onde o beija-flor havia pousado. Na chácara foi construído um templo onde passaram a ser realizados os trabalhos do Céu do Beija-Flor.



*Figura 1 Vista da Entrada do Céu do Beija-Flor.*

A igreja conta com cerca de 30 fardados assíduos, identifica-se à linha do Padrinho Sebastião, possui ao mesmo tempo um caráter tradicionalista e uma abertura às influências do estilo de vida urbano e da chamada nova consciência religiosa, que compreende o flerte com uma série de tradições religiosas, orientais (budismo, hinduísmo, hare-krishna), neo-xamanismos (reapropriações de práticas xamânicas indígenas) e tradições religiosas européias.

### ***O Céu do Gamarra***

Suzana Pedalino e Fábio Pedalino, fundadores do Céu do Gamarra, Centro Eclético da Fluente Luz Universal Germano Guilherme, CEFLUGG, conheceram o Santo Daime no ano de 1985 também na Céu do Mar. Suzana havia lido a obra “*O Livro das Mirações*”, de Alex Polari de Alverga, fundador do Céu da Montanha, em que narra em primeira pessoa suas experiências com a bebida e o contato com Padrinho Sebastião. Suzana Pedalino fica encantada com a religião, e determinada a participar dos rituais. Curiosamente descobre que no mesmo bairro em que moravam, São Conrado-RJ, havia um grupo de pessoas que realizava os rituais do Santo Daime. Em

alguns meses o casal aderiu à religião, ambos se fardaram e passaram a participar ativamente das atividades do ponto.

Neste mesmo ano, em 1985, a comunidade da Céu do Mar, se prepara para receber Padrinho Sebastião em sua primeira visita ao “sul” do país. Padrinho Sebastião vinha acompanhado de sua família e outros membros do Céu do Mapiá, a Céu do Mar ainda não possuía estrutura para abrigar todas essas pessoas e por isso seus integrantes se empenharam na construção de casas através de mutirões.

Suzana relembra com carinho dessas primeiras experiências, e de que ficou encantada com a possibilidade de viver uma experiência comunitária, através dos trabalhos constantes de mutirões apesar de viverem numa cidade como o Rio de Janeiro marcada pelas relações “distanciadas” do meio urbano. Mesmo com pouco tempo como praticantes do Santo Daime Fábio e Suzana Pedalino, contam que, devido a sua dedicação e da disponibilidade de tempo, ficaram responsáveis pelos cuidados do seringueiro que vinha ao Rio de Janeiro para realizar cuidados médicos. Dedicando-se exclusivamente à tarefa, logo surgiu uma amizade entre o casal e o Padrinho Sebastião. *“O velho (Sebastião) implicou comigo, ele gostava muito da gente, às vezes ele estava na varanda da casa, a gente passava na frente e pedia a benção para ele, de longe mesmo. Mas ele nos chamava pra perto pra conversar com ele. Dizia que queria nos levar lá para o Mapiá, pra morar lá com ele”* (Suzana P., entrevista Julho/2017).

Sebastião insistia na proposta ao casal, até que um dia pediu para realizar um trabalho com daime, especialmente para eles, onde participaram também um grupo restrito de pessoas. Nesta ocasião foi servida uma dose maior de daime. Suzana conta que neste trabalho o Padrinho Sebastião levou eles para a sua casa *“Não a sua casa material, no Mapiá, mas a sua casa espiritual, a casa<sup>10</sup> de São João<sup>11</sup>* (Suzana Pedalino, entrevista Jul/2017)”. Ambos compartilharam bonitas mirações na “casa espiritual de São João”, e em determinado momento viram do alto a pedra da gávea, que fica localizada no alto da montanha em São Conrado, onde batia uma grande onda que inundava a cidade:

O padrinho perguntou se a gente tinha visto o que ele mostrou. E, apontando para uma grande pedra que tem lá no Céu do Mar, ele disse: “vai bater aqui, minha filha, as ondas vão bater aqui. Então eu quero que vocês vão embora, porque vocês tem uma missão que é fundar uma igreja longe daqui e eu estou dando isso a vocês. (Suzana Pedalino In: FERREIRA, 2008, p. 40).

<sup>10</sup> Casa no Santo Daime é usada como um meio de se referir a morada do espírito no corpo.

<sup>11</sup> Padrinho Sebastião é considerado a reencarnação de São João Batista.

Na volta do trabalho, Suzana Pedalino conta que tropeçou no alto de uma ladeira no Céu do Mar, rolando ladeira a baixo e quebrando a perna. No outro dia, com a perna engessada, Suzana recebe a visita inusitada de Sebastião e sua esposa, Madrinha Rita. Sebastião pergunta se ela sabe quem foi que lhe passou a perna para que caísse, referindo-se, provavelmente a algum impedimento espiritual que poderia atrapalhar sua missão. Sebastião insiste em entregar-lhes a missão de abrir uma igreja. E propõe que seja no município de Boca do Acre-Amazônas. Madrinha Rita a pede para que tire o gesso, e nesse dia e nos sete dias seguintes benze sua perna, que, conta Suzana, rapidamente sarou.

Suzana P. e Fábio P. tinham uma vida bem estruturada no Rio de Janeiro, haviam reformado o apartamento há poucos meses. A mudança para o Acre seria muito radical, em um ambiente muito diferente e distante do resto família. Depois de refletirem por um tempo o casal propõe a Sebastião o sul de minas como local para a nova Igreja, onde ficaria mais perto do restante da família. Sebastião aceita, com a condição de que seus neófitos passassem uma temporada com ele no Mapiá, para participar de alguns trabalhos e fazer o feitio dos primeiros litros de daime da igreja.

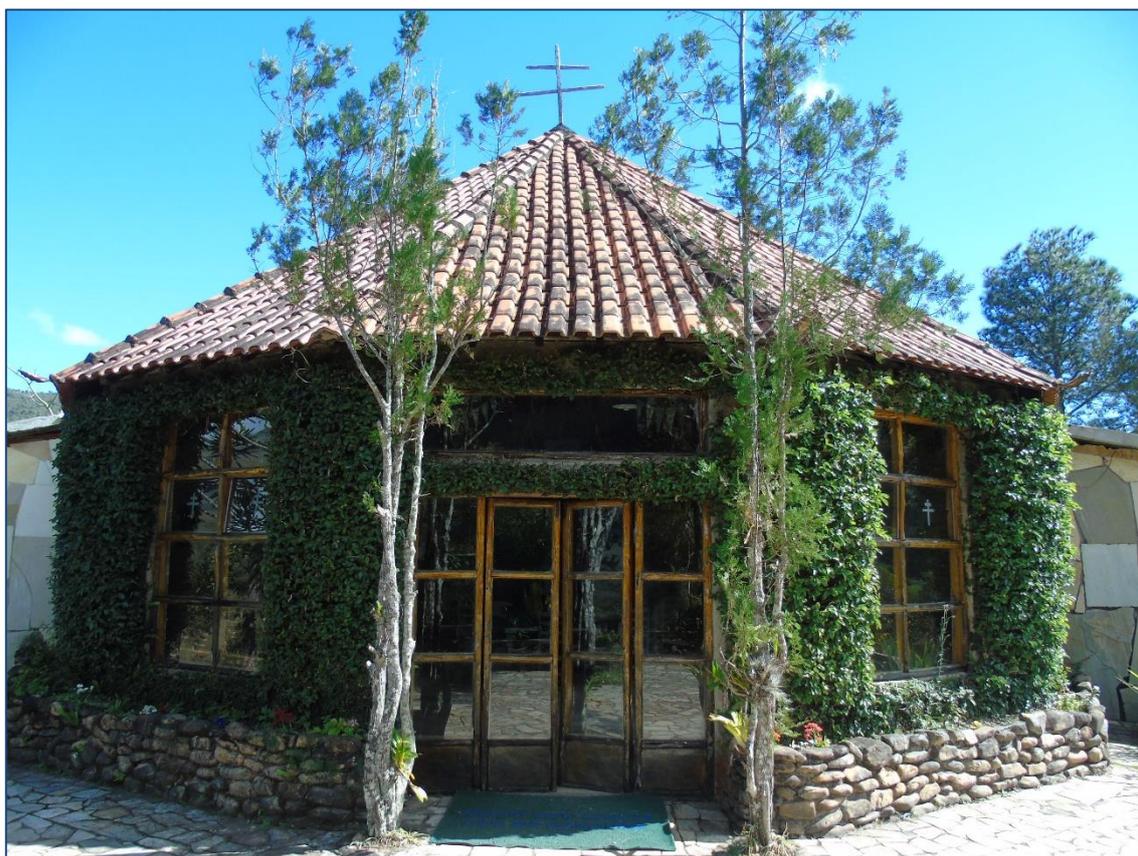
O casal passa 40 dias na comunidade do Mapiá. Esse tempo é entendido pelo casal como uma prova: *“O Padrinho Sebastião, naquele tempo, quando ia entregar uma igreja para alguém, ele fazia um teste, testava a pessoa para ver se ela tinha firmeza para levar um ponto para frente”* (Fábio Pedalino, entrevista Jul/2017). Suzana conta que logo que chegaram ao Mapiá, depois do longo trajeto de barco, mal deixaram as malas, o padrinho já organizou um trabalho para eles e mais algumas pessoas em seu quarto:

(...) todos caíram, apenas o Fábio ficou de pé, depois que todos estavam no chão, o padrinho desceu o relho, falou bastante coisa séria que eu fiquei abalada. Padrinho era assim, depois que a gente estava no chão ele falava estas coisas. No outro dia, voltei à casa do padrinho e disse que estava indo embora, por que não me sentia digna de estar ali. Ele disse: - mas minha filha, eu não falei nada para você, falei para aquele espírito que estava ali. (Suzana Pedalino, entrevista Jul/2017)

Após esse período de provas, participando de vários trabalhos de daime, trabalhos de estrela, enfrentando os mosquitos e o calor, e depois de realizarem o feitio, voltaram para minas trazendo 80 litros de daime e com a missão de abrir a primeira igreja de Minas Gerais. Os primeiros trabalhos foram realizados em Cambuquira-MG,

onde já possuíam uma propriedade. Nestes trabalhos participavam apenas o casal e seus filhos, com a presença esporádica de alguma pessoa do Céu do Mar. Suzana conta que foi difícil para seus companheiros do Céu do Mar aceitar a abertura de um novo ponto, e que isto foi visto com desconfiança. Mas que com o tempo as coisas foram melhorando, principalmente com as visitas de Padrinho Alfredo e Alex Polari ao ponto.

Fábio Pedalino adquire algumas terras no vale do Gamarra, no município de Baependi-MG, área de belas montanhas, parte da serra da Mantiqueira. Ao conversar com padrinho Sebastião sobre as novas terras em que ia construir a igreja, este relata já ter estado, em espírito, nessas terras, e que lá era um lugar adequado para a empreita. Com muito esforço, já que as terras ficavam a duas horas de carro de Baependi, com estradas de má qualidade que terminavam na beira de um rio no começo da propriedade, o templo foi construído e em 13 de Setembro de 1987 sendo inaugurado o Céu do Gamarra.



*Figura 2 Vista da entrada da Igreja no Céu do Gamarra. 2017*

Atualmente a comunidade conta com o templo, construído nesta época, uma cozinha geral, plantações de oliveiras, das quais algumas famílias produzem azeite, azeitona e outros derivados, amora, laranja, pera, e várias casas, construídas em sua

maioria com pedras do próprio local onde residem aproximadamente cinco famílias. O grupo de moradores que organizou-se em torno da religião, busca meios de retirar o seu sustento da terra, de modo a cumprir com um ideal da religião do Santo Daime, que é a vida em comunidade e em comunhão com a natureza. Se o Céu do Mapiá é a Nova Jerusalém da Floresta, o Céu do Gamarra é considerado por seus moradores como a Nova Jerusalém das Montanhas.



*Figura 3 Vista de uma parte das casas da comunidade. Ao lado direito da imagem aparece parte de uma plantação de oliveiras.*

Porém nem todos os fardados da casa moram na comunidade, ou mesmo os que moram na comunidade não vivem de forma isolada da cidade. Se o cosmos daimista divide-se entre um mundo verdadeiro e um mundo de ilusão, poderíamos ser levados a nos enganar e achar que essa divisão situa-se em um nível espacial, na divisão cidade-floresta, ou cidade-campo, mas até onde nossas observações nos levam essa divisão opera de uma forma mais complexa, que esperamos demonstrar ao longo dos próximos capítulos.

Nas primeiras incursões ao campo no Céu do Gamarra, dei a sorte de encontrar um interlocutor sagaz, Pd. Fábio Pedalino, que gosta muito de falar sobre a doutrina e suas várias “investigações” sobre a “natureza de Deus”. Ele praticamente realiza aquele trabalho que eu estava buscando realizar, sistematizar as ideias nativas, de forma a torná-las traduzíveis para além do contexto ritual. Porém se eu parto de um contexto de enunciação antropológico que tem como base meu conhecimento sobre o Santo Daime buscando de certa forma traduzir o Santo Daime em termos antropológicos, Fábio também partia desse mesmo conhecimento sobre o Santo Daime, se bem que com uma experiência muito maior, mas com grande habilidade buscava outros contextos enunciativos para “traduzir” o Santo Daime. O caráter geral da antropologia é estranhar a si mesma a partir de elaborações outras, e tentar traduzir essas elaborações outras para seus pares, o que idealmente eu deveria fazer. Mas o que eu faço é algo um pouco diferente, já que esse outro é só parcialmente outro, já que sou fardado também.

Mas voltando a Fábio, ele parecia fazer uma espécie de antropologia em outros termos: estranhava a si mesmo, relativizava suas próprias experiências religiosas recorrendo a outros contextos: física quântica, evolução biológica, fisiologia, e a própria cosmologia cristã referindo-se à bíblia, ao Novo e Velho Testamentos, e a outros escritos esotéricos, e toda sorte de metáforas, com vista a tornar inteligíveis suas experiências religiosas e conseqüentemente a própria doutrina para seus semelhantes (fardados e outras pessoas que estavam conhecendo o daime naquele momento). A diferença da “antropologia” de Fábio e a minha é o público a que se dirige o conhecimento dialógico, já que a sua é dirigida a seus pares, os daimistas, e a minha tem como público alvo, não exatamente outros daimistas que possam ler esta dissertação, mas os antropólogos e outros cientistas, o que implica na pretensão de manter o texto nos limites de um contexto enunciativo, a Antropologia.

## Capítulo 1 – De Chefes, Mestres e Padrinhos.

Neste capítulo exploro a distinção perceptiva entre visível e invisível como fio condutor por entre os mitos e estórias sobre a fundação da religiosidade e sobre suas figuras mais eminentes Mestre Irineu e Padrinho Sebastião. Homens inspirados, mediadores entre o mundo espiritual e terreno, Mestre Irineu e Pd. Sebastião retiram da (in)visibilidade do “mundo espiritual” e da relação com os poderes cósmicos que o habitam, as bases para sua “invenção cultural”.

### *1.1. A vocação de Mestre: Irineu e a (in)visibilidade<sup>12</sup> do mundo espiritual*

Irineu chega ao Acre no ano de 1912 alistando-se para trabalhar na comissão de limites, instituição responsável pela demarcação e guarda da recém criada fronteira Brasil-Peru. É provável que nesta época Irineu tenha circulado amplamente pela selva amazônica e tido contato com práticas indígenas e vegetalistas do uso da ayahuasca. Foi nessa época também que conheceu os irmãos Costa, e juntos formaram uma forma incipiente de culto da ayahuasca: Centro de Regeneração e Fé (MOREIRA & MACRAE, 2011).

Para ambientar o leitor ao Santo Daime e a seu conteúdo simbólico opto neste tópico por percorrer um caminho por entre os mitos fundadores da religião, que se concentram principalmente sobre a figura de Mestre Irineu. Os primeiros contatos de Irineu com a bebida são amplamente narrados em conversas informais, nos intervalos dos trabalhos e momentos descontraídos e possuem um importante caráter mítico. No Santo Daime “contar caso” é uma das atividades preferidas, uma habilidade desenvolvida pelos mais experientes, e não é incomum que, no entorno de um bom contador de casos, juntar-se uma roda de atentos e animados ouvintes.

Muitos dos relatos sobre a iniciação de Irineu aqui utilizados foram coletados por outros pesquisadores em outros contextos etnográficos, mas possuem uma continuidade temática com os relatos que encontrei em campo. O motivo pelo qual estes relatos que eu mesmo escutei não aparecem está ligado ao percurso desta etnografia. Isso porque no tempo em que estava conhecendo a religião, participando dos primeiros trabalhos nos anos de 2011 e 2012 (ano em que me fardei), tempo em que era mais

---

<sup>12</sup> Os termos “*Visibilidade*” e “*ver*” serão grafados neste trabalho em itálico quando se referirem a visibilidades do mundo espiritual, com o objetivo de demarcar a especificidade de outras formas de visualização que não a material.

comum os integrantes da religião me contarem essas estórias, já que eu estava me preparando para fardar, ainda flertava com a possibilidade de estudar a religião, e acabei por não coletar esse material. Mas certamente o rico material etnográfico coletado por outros pesquisadores junto a integrantes das primeiras igrejas do Santo Daime, serve para os objetivos deste capítulo, que é compor um retrato da iniciações de Mestre Irineu e Pd. Sebastião e da fundação da doutrina do Santo Daime.

Há uma série de temas que compõem o arranjo mítico sobre a iniciação de Irineu, que vão fornecendo elementos aos rituais e dando forma ao conteúdo simbólico da religião. Dentre tais temas, alguns são bastante recorrentes e foram aqui escolhidos como temas exemplares: a vocação de Irineu para mestre da bebida, a ideia de uma missão, a qual lhe será entregue: receber e levar adiante a doutrina do Santo Daime; e a capacidade de Irineu como um homem, muitas vezes o único, capaz de *ver* a realidade do mundo espiritual. Os dois temas estão interligados, já que Irineu, aquele que é capaz de *ver* e tomar contato com o mundo espiritual, é também a pessoa habilitada a missão de receber a doutrina. Como veremos ao longo do trabalho a relação entre um mundo visível, material e um mundo invisível, espiritual, é uma das principais bases por onde opera a dialética inventiva daimista. Seguiremos agora uma leitura de parte deste material observando alguns de seus elementos simbólicos.

O relato de João Rodrigues, seu Nica, do Alto Santo contido no livro de Paulo Moreira e Edward MacRae (2011) fala sobre aparição de Dom Pizango, em uma sessão vegetalista, e traz um elemento interessante: demarca uma certa continuidade entre um uso ancestral, já que fala de um “*descendente dos incas*” e perito da bebida, que “*sabia onde as andorinhas moravam*”, e o uso feito por Irineu, tido por Pizango capaz o único de *ver* e dar prosseguimento ao uso da bebida. Segue o relato:

O Mestre foi convidado por Antônio Costa a conhecer um caboclo de nome Pizango, que era um caboclo peruano, descendente dos Incas. Era com ele que Antônio Costa tomava daime. Isso por volta de 1918. Pizango era, por assim dizer, um caboclo que sabia onde as andorinhas moravam. Quando eles tomaram o daime – eram aproximadamente doze pessoas – e estavam mirando, o caboclo aproximou-se. Só quem viu foi Raimundo Irineu Serra. Veio dar a entender que o Mestre era o único que estava em condições de trabalhar com a bebida na altura do trabalho. Pizango veio, e entrou dentro da cuia, que estava servindo o daime. Naquele tempo se tomava daime em uma cuia grande. O caboclo Pizango vira-se para Irineu e diz para ele convidar o companheiro a olhar dentro da cuia e perguntar se estavam vendo alguma coisa. A resposta foi: “Não!” Eles olhavam e diziam que só viam o daime. Aí Pizango falou: “Só usted tem condições de trabalhar com o daime. Ninguém mais está vendo o que tu está vendo” Ele se

deslocou dali pra casinha que defuma a borracha – o defumador, pedindo para alguém levar um “baço”, a vasilha com o daime, pra lá. O Mestre chamou um dos seus companheiros. Foi André Costa que levou o “baço”. Quando trabalho terminou, só encontraram a vasilha seca. O daime tinha se consumido. (RODRIGUES, 1992, p. 21 apud MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 104, 105).

O relato também atesta a capacidade de Irineu para mestre da bebida, a partir de uma qualidade, sua capacidade de *ver*: “ninguém mais está vendo o que tu está vendo”. Ver no Santo Daime recebe uma elaboração específica, e se refere a existência de uma outra dimensão cósmica, o “mundo espiritual” ou o “astral”. É associado também às qualidades luminosas dos efeitos da bebida, a luz, a clareza e a iluminação. “Mirar”, ver em espanhol “mirar=ver”, é pois um dos principais meios de estabelecer contato com seres espirituais, fazer adivinhações e diagnósticos de doenças. Padrinho Sebastião recomenda “*ao bom curandeiro capacidade de discernir a visão, da miração e do sonho*”. Em conversa com o Padrinho Fábio Pedalino, comandante do Céu do Gamarra, este me disse que o daime tem a propriedade de “*abrir a visão espiritual das pessoas*”, assim como Jesus também fazia.

Há outros relatos que, ao invés de demarcar uma continuidade entre as crenças vegetalistas e o Santo Daime, demarcam uma descontinuidade. Como no relato de Francisco Granjeiro concedido a Paulo Moreira e Edward MacRae (2011) onde o contexto original de uso da bebida é tido como satânico. Note-se que a temática da “visão” permanece:

Foi por lá cortar seringa. Aí, ele pôde tomar conhecimento do Antônio Costa que ouviu falar na oasca né. “O que é que é essa oasca?” “É uma bebida que a gente toma e vê as coisas” “Será que a gente vê mesmo?” “Vê.” “Eu vou tomar essa bebida da oasca, eu pelejei com Deus muitas vezes, até hoje não arrumei nada com Deus, agora eu vou lutar com o diabo, vou ver o que é que o diabo vai me dar né”. Aí, ele foi. Foi lá com o Antonio Costa e tomou. Aí, ele não viu nada. Tomou foi duas ou três vezes, aí, ele foi e disse: “Sabe de uma coisa, eu não vou tomar mais isso. Aí ninguém não vê nada. Não vê nada não.” Quando foi um dia de quarta-feira, ele deu vontade de ir, chegou lá e tomou, Aí, sentou-se num assoalho de casa de seringueiro, às vezes tem uma paredinha. Foi sentou-se na beira do assoalho, ficou olhando pro tempo, aí, pouco mais, começou o afluído. Ele não chamava “afluído”, quem deu o nome de “afluído” foi ele, né. Ele chamava “borracheira”. Quando a pessoa tava com a borracheira, aí então se chamava, se chamava pelo Diabo. Era um, dois, três, seiscentos. Era o nome que chamava. Era pelo Cão, né. Então se apagavam as luzes, ficava tudo no escuro, né. Alguma vez se acendia um cigarro e fumava. Ficava tudo no escuro, né. Ai quando foi que ele viu, ele começou a chamar, chamar. Cada Cão que ele chamava era uma cruz que aparecia. Aí, apareceu um cemitério, cemitério que era só cruz.

Diabo, diabo seiscentos, mil e seiscentos diabo. Cada diabo que ele chamava era uma cruz que apresentava pra ele. Aí, diz ele: “Eu quero o maioral, eu quero o chefe dos diabos. Que o chefe venha, que eu quero falar com ele.” Apareceu uma cruz grande. Aí, ele pôde ter na idéia, que não era, porque o Cão tem medo de cruz. Cão não gosta de cruz. Aí, então ele pôde compreender que não era. Ele dizia não era coisa do diabo, né[...] (Francisco Granjeiro, In: MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 90-91)

O relato demarca uma descontinuidade entre as práticas vegetalistas, ligadas ao diabo, e o que viria a ser o Santo Daime cristão, mas preserva a bebida, que depois dessa passagem, Irineu conclui que “*não era coisa do diabo*”. Ambos os relatos, tanto o anterior sobre Dom Pizango, quanto este acima citado, demonstram as ambiguidades de um contexto que evolui fronteiras étnicas e nacionais e o processo civilizacional representado pela própria frente de expansão nacional no contexto da economia seringueira. Em tais contextos, os discursos identitários são uma constante, e a fronteira nacional, uma linha física que envolve uma série de práticas institucionais, entre as quais Irineu estava intimamente envolvido, pois trabalhou na Comissão de Limites, assume também dimensões simbólicas. Veja-se o relato de Luis Mendes que ao narrar as primeiras experiências de Irineu com a bebida, conta que esse diz o seguinte: “*bom eu vou tomar, se fôr uma coisa que me agrada, que me sirva, que dê nome ao homem eu prometo levar para o meu Brasil*” (FRÓES, 1986, p.33).

A religião será marcada por este contexto fronteiriço e patriota. Também o primeiro hino recebido por Irineu nesta época, ainda na região de fronteira, é interessante neste sentido:

Deus te salve oh lua branca  
Da luz tão prateada  
Tu sois minha protetora  
Tu sois de Deus estimada

Oh Mãe divina do Coração  
Lá nas alturas onde está minha Mãe  
Lá no Céu daime o Perdão

Das flores do meu país  
Tu sois a mais delicada  
De todo o meu coração  
Tu sois de Deus estimada (O Cruzeiro, hino 01)

Em geral o relato mais comum sobre a iniciação de Irineu, e que se desdobra de forma mais rica em um sentido simbólico é sobre a missão de mestre da doutrina do Santo Daime entregue a Irineu pela Virgem da Conceição. Essa deidade feminina que

ora aparece como Rainha da Floresta, como Clara, ou como a própria Virgem Maria, assume um caráter central na trajetória de Irineu, e consequentemente na doutrina do Santo Daime. Segue abaixo o relato da “miração” dada por Luís Mendes, contemporâneo de Mestre Irineu, à Vera Fróes (1986), note-se que aí também Irineu é o único capaz de “ver”, neste caso a Virgem da Conceição:

Ele tomou o Daime e de onde estava deitado ficava fitando a lua. Lá vem, lá vem, lá vem e a lua ficou bem pertinho dele. Agora dentro da lua ele avistava sentada em uma poltrona, uma senhora divina mesmo. Aí então ela falou para ele: - Quem é que tu acha que eu sou? Ele olhou e disse: - Para mim a senhora é uma Deusa Universal. – Tu tem coragem de me chamar de Satanás? Isso ou aquilo outro? – Não, a senhora é uma Deusa Universal. – Tu achas que o que tu está vendo agora, alguém já viu? O Mestre Irineu refletiu e achou que alguém já podia ter visto, tantos que faziam a bebida, que ele podia estar vendo o resto. A senhora então disse: - O que tu está vendo agora ninguém jamais viu, só tu. E eu vou te entregar este mundo<sup>13</sup> pra tu governar. Agora vai se preparar, porque eu não vou te entregar agora. Vai ter uma preparação pra ver e tu tem que merecer verdadeiramente. Você vai passar oito dias comendo só macaxeira insossa, com água, e mais nada. Também não pode ver mulher.

A reclusão de oito dias na mata é tida uma prova necessária para a consagração de Irineu enquanto mestre da bebida. A doutrina do Santo Daime é tida por seus seguidores como de natureza inspirada, recebida do mundo do “mundo espiritual”, da Virgem da Conceição por intermédio de Irineu. O ato de “receber” enquanto um ato de alinhamento a um poder divino, a uma “orientação do astral” ou do “mundo espiritual”, ser guiado, como Irineu foi pela Virgem da Conceição, é associado também aos hinos, e demais orientações morais nas vidas dos fiéis. Não existe um código tácito de práticas morais, nem mesmo o uso recorrente da bíblia no Santo Daime, mas sim uma contínua relação com o mundo dos seres espirituais dos quais se recebe orientações, dos quais todo o ato de convencionalização é subsidiário.

Alguns aspetos da iniciação de Irineu seguem um molde semelhante ao *vegetalismo* e de práticas xamânicas indígenas, assim como de outras tradições religiosas, que inclui a reclusão na mata, a restrição alimentar e sexual, e o consumo do Santo Daime. O corpo aí, mesmo que minimizado, afim de se tornar mais “frio”, “manso” e “leve”, é um idioma central na construção da pessoa no Santo Daime.

<sup>13</sup> Em outras narrativas, quando a senhora entrega o mundo para Irineu governar este é entregue na forma de uma laranja.

É costumeiro até os dias de hoje a recomendação de evitar consumo de carnes e alimentos pesados e relações sexuais três dias antes e três dias depois do consumo de Daime. Se nos relatos mais antigos, provenientes de populações amazônicas esse controle era tido como um ato de “esfriar” ou “amansar” o corpo e seus impulsos, hoje nos centros urbanos é comum outras metáforas como uma “purificação”, “limpeza” ou “sutilização do corpo material” com vista a reduzir “energias” mais “densas” provenientes do consumo de carnes e das relações sexuais. Nos dois centros onde realizei trabalho de campo, nesta relação de alimentos “impuros” podem ser inseridos também alimentos industrializados, transgênicos, contaminados por agrotóxicos, doces e derivados de animais.

Conta-se que durante a reclusão na mata, mestre Irineu ia cortando seringa, tomando daime e mantendo sua dieta, ao passo que no terceiro ou quarto dia a *força*<sup>14</sup> era tanto que até mesmo os paus ganharam vida, outros relatos contam que tais paus metamorfoseavam-se em “caboclinhos”. Vejamos os versos de Saturnino do Nascimento sobre esse ocorrido:

Tudo ficou manifesto  
Em um plano superior.  
Os galhos das grandes árvores  
Contorciam-se com vigor,  
Querendo lhe abraçar,  
O que fez sentir pavor.

Tudo, tudo, criou vida  
De forma mais ampliada,  
E ele ali sozinho  
Enfrentando a parada  
Valeu-se do estampido  
Detonando a espingarda.  
(NASCIMENTO, p. 45-49, 2005)

Ao que parece o relato fala de um cosmo que ganha vida, e que por isso mesmo pode tronar-se perigoso, conta-se que diante desta situação, que poderia ser chamado de um antropomorfismo deliberado, Irineu dispara tiros para o alto com sua espingarda afim de livrar-se dessas visões. Tal a narrativa mítica é relembrada até hoje quando se soltam fogos durante os rituais e são uma pista para se compreender a construção da pessoa no Santo Daime, enquanto uma entidade instável, a qual podem incidir forças externas, pensamentos e espíritos.

---

<sup>14</sup>*Força* ó nome dado aos efeitos da bebida.

Ao final dos oito dias de prova, a Virgem da Conceição, ou Clara revela-se como a mentora de Irineu, que o acompanhava desde seu nascimento:

(...)  
 De vez em quando, ele avistava  
 na estrada de seringa,  
 Algo como uma saia,  
 Mas que logo adentrava  
 Para dentro da floresta  
 (...)  
 Era Clara que estava  
 A tudo apreciando  
 Ela aplicava as provas  
 Que ele ia passando  
 Andando sempre em sua frente  
 Os testes encaminhando.  
 (...)  
 Foi quando veio a Senhora da Lua  
 E disse com devoção:  
 – Olha, eu sou a tua Mãe,  
 A Virgem da Conceição,  
 Te acompanho desde pequeno  
 Quando nasceu no Maranhão.  
  
 E ele então recordou-se  
 Buscando na sua lembrança  
 Dos sonhos que tivera com ela  
 No tempo em que era criança,  
 Ali estava a Virgem Mãe,  
 Rainha da Esperança.  
 (NASCIMENTO, p. 45-49, 2005)

Nesta época Mestre Irineu, os irmãos Costa e mais algumas pessoas fundaram o CRF (Centro de Regeneração e Fé). O centro seguia os moldes espíritas de psicografia, onde a bebida psicoativa assumia papel preponderante no transe mediúnico. Seguiu-se uma hierarquia emprestada das ordens militares. Antônio Costa era o médium principal com o posto de Marechal e psicografava mensagens de entidades espirituais como: Rainha da Floresta Delatada, Príncipe Aristomundos, Marechal Grujirão, Rei Tintuma, Rei Titango, Rei Agarrube (MOREIRA & MacRAE, 2011). O culto guarda semelhanças com o catimbó de jurema, onde os mestres, inspirados pela bebida e pelo transe mediúnico prestam consultas aos clientes.

O centro funcionou de 1916 até 1943 em seringais do Brasil, do Peru e da Bolívia, segundo os relatos coletados por Paulo Moreira e Edward MacRae (2011). As sessões eram realizadas de forma itinerante fugindo da constante perseguição policial em ambos os países. Vale ressaltar que a boa relação com as autoridades e a busca da

legitimação do culto será uma constante preocupação de Irineu e assume importância no desenvolvimento do Santo Daime (Idem).

Provavelmente devido a desentendimentos com os integrantes do CRF, o fim de seu primeiro casamento, e as perseguições policiais ao culto, Irineu se transfere, em 1920, para Rio Branco. Deu prosseguimento na carreira militar passando a integrar a guarda territorial até 1930, quando Irineu obtém baixa como cabo, passando a exercer a atividade de agricultor o restante de sua vida. Enquanto integrava a guarda territorial manteve um uso reservado da bebida e conheceu seu primeiro discípulo, Germano Guilherme.

### ***1.2. Cantando: A coletivização do culto do Santo Daime.***

Em 1930 a cidade de Rio Branco passa por um inchaço populacional devido à crise do primeiro ciclo da borracha. A economia mundial havia se reordenado e os principais compradores de seringa estruturaram sua produção em outras regiões do mundo, fazendo com que o látex amazônico perdesse espaço no mercado. Dessa forma o grande contingente de migrantes, seringueiros que viviam nas colocações de seringa no interior da mata, se deslocam para as periferias de cidades como Rio Branco, em uma situação de instabilidade ainda maior (MONTEIRO DA SILVA, 1983, p.30-36).

Nas cidades, muitos ex-seringueiros estavam abandonados à miséria, os sonhos vendidos pela economia da borracha jamais seriam realizados. Os seringueiros, antes presos ao sistema de barracão<sup>15</sup>, com a falência deste, ficam sem terra e sem meio de sustento, passando a tentar a vida na capital.

---

<sup>15</sup> O Sistema de barracão é o molde de exploração geralmente usado para extração de látex na Amazônia, constitui-se na sujeição do seringueiro ao monopólio do barracão, único fornecedor de bens ao seringueiro, como alimentação e itens de primeira necessidade, os preços eram altos e o trabalhador estava sempre endividado com o patrão, assim preso ao próprio sistema (Monteiro da Silva, 1983)

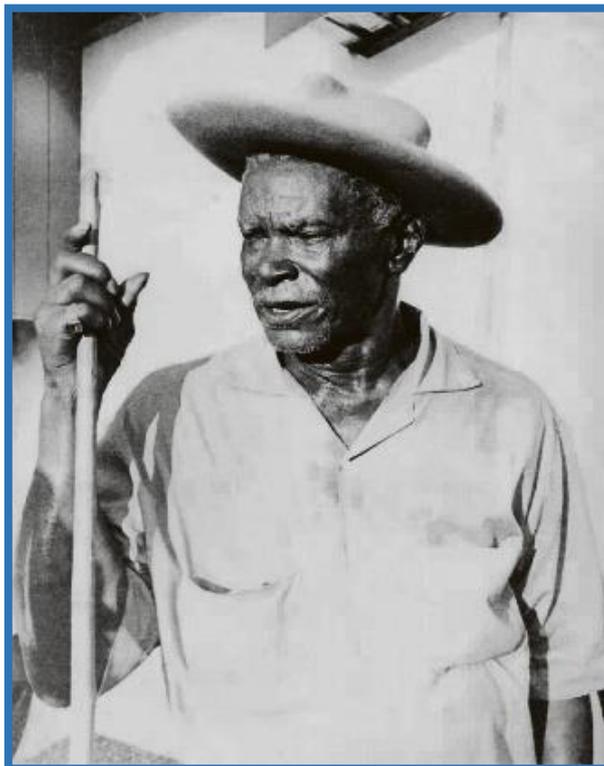


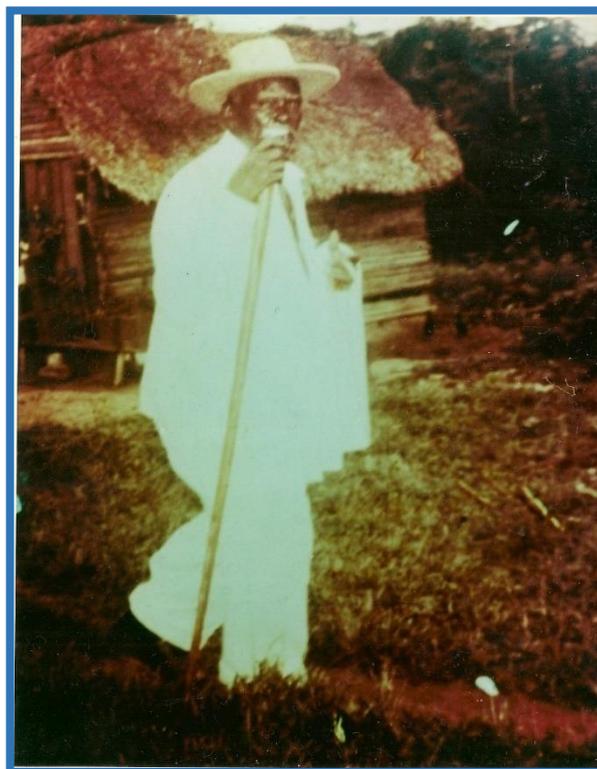
Figura 4 Irineu com seu cajado

Essas experiências são analisadas pela primeira dissertação escrita sobre Santo Daime, de Clodomir Monteiro da Silva (1983). Para o autor, são experiências profundas de esperanças e desenganos, de estruturação de um sonho, o eldorado amazônico, onde o migrante deixa a seca do Nordeste na busca pela riqueza da selva amazônica; e da desestruturação desse sonho diante da vida dura no ambiente hostil da floresta, o contato com o sistema de barracão, e seu fim provocando nova migração para os centros urbanos. Essas experiências, para Monteiro da Silva (1983), produzem materiais inconscientes, conteúdos oníricos latentes.

Segundo o autor nesse contexto de instabilidade, as irmandades religiosas possuem grande relevância, e passam a dar um novo sentido a essas experiências e aos conteúdos oníricos criados por elas. O CRF e, posteriormente, o Santo Daime estruturam-se em relação a desordem instaurada no sentido de produzir o que o autor chama de *experiências de homogeneidade*, criando *estruturas de plausibilidade*, através das quais o grupo social gera balizas para sua existência e assim pode agir sobre si e sobre o mundo (MONTEIRO DA SILVA, 1983).

Irineu também compartilhava desta situação: no começo de sua estadia em Rio Branco fora retirado de uma ocupação ilegal em um terreno junto de outros ex-seringueiros, conseguindo mais tarde um terreno em um bairro rural chamado Vila

Ivonete, na periferia de Rio Branco. Foi na vila Ivonete que desenvolveu os primeiros trabalhos do Santo Daime, junto a ex-seringueiros, em sua maioria negros, que ali também residiam (MOREIRA & MACRAE, 2011).



*Figura 5 Irineu a caminho de Rio Branco*

Irineu Serra destacou-se, na periferia de Rio Branco, como um grande curador. Às pessoas que o procuravam, ele servia a bebida e pedia que se concentrassem em sua cura. Irineu, nestas situações, também tomava a bebida através da qual a cura do doente lhe era revelada: poderia ser a própria bebida servida diariamente por um período de tempo, garrafas com ervas da mata, remédios alopáticos ou as mais variadas fórmulas e encantamentos (idem, p. 146). Nestas situações a capacidade de “ver” o mundo espiritual, dialogar com os seres espirituais, é também utilizada como uma forma de diagnóstico para se descobrir por exemplo se uma pessoa poderia ser curada ou não, vejamos o relato de Pedro Matos coletado por Paulo Moreira e Edward MacRae (2011) sobre um chamado, uma “canção-diagnóstico” entoada por mestre Irineu nas sessões com daime:

Era um tipo de chamado de alerta que o Mestre fazia, chamado Senso-perfumoso. Tinha um trechinho assim: “Senso-perfumoso é da floresta, é do nosso Pai Soberano, peço a saúde do meu irmão, ou desse irmão.” Aí, se na miração, o Mestre visse um lençol se abrindo, o irmão estava aqui. O irmão tinha chance de se curar e ficar vivo. Mas, se o lençol se fechasse, o irmão já estava em outro lugar, estava

sentenciado a morrer breve (...) (Pedro Matos) (MOREIRA & MacRAE, 2011, p. 137).

Vê-se aí que a partir de uma percepção estética, se bem que não uma percepção estética comum, mas sob os efeitos da bebida: um lençol abrindo-se ou se fechando, Irineu poderia antever a cura, ou a morte daqueles que o procuravam. É interessante para pensar a cura, e mais amplamente o papel da percepção estética no modo de simbolização daimista, a partir do que Levi-Strauss (2008) caracteriza como *pensamento selvagem*. Para o autor tanto o “pensamento mágico”, quanto a moderna ciência ocidental, são dotados de um interesse igualmente científico, diferenciando-se a partir dos meios pelos quais cada um acessaria o conhecimento:

(...) um aproximadamente mais ajustado ao da percepção e da imaginação, e outro deslocado, como se as relações necessárias, objeto de toda ciência, neolítica ou moderna, pudessem ser atingidas por dois caminhos diferentes: um muito próximo a intuição sensível e outro mais distanciado (LEVI-STRAUS, 2008, p. 31).

A cura assume um espaço central no culto do Santo Daime, e foi através da cura de doenças, que envolvia não somente aspectos físicos, mas que estavam ligados a um re-ordenamento cosmológico, que Mestre Irineu fez seus primeiros seguidores. Aqueles que ele curava foram se aproximando e passando a consumir a bebida de forma constante:

(...) para ele a cura deveria vir acompanhada de uma mudança de vida, norteadas por princípios cristãos como o amor, perdão (a si e aos outros), arrependimento, caridade e pagamento de promessas. De maneira análoga a dos xamãs, Mestre Irineu muitas vezes empregava daime simplesmente para provocar uma alteração da consciência que levasse o doente a reviver intensamente a situação a partir da qual o distúrbio se originara, e nesse novo enfrentamento superá-la, livrando-se assim do mal que o afligia (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 147).

Os processos críticos assumem importante papel, pois é diante de situações extremas como doenças, a morte, ou a fome, que valores e atitudes tornam-se, precisam ser tornados explícitos. É diante de momentos como esses que os rituais oferecem um reordenamento interno da pessoa, limpando e curando o corpo e a mente, não sem antes reordenar o cosmos, enxotar encostos, doutrinar espíritos, e conectar o fiel a Deus. É um movimento de reordenamento simultâneo, interno e externo, do Eu e do Mundo, onde a “crise” inicial, muitas vezes uma doença que fizera o fiel consultar mestre Irineu pela primeira vez, torna-se ritualizada, implica um ir e vir entre estados sagrados e profanos,

entre o puro e o impuro, de modo que a “cura” e esse reordenamento seja uma constante nos rituais do Santo Daime, mesmo para os já iniciados.

Foi junto aos primeiros curados que Mestre Irineu desenvolveu os trabalhos iniciais do Santo Daime. Eram sessões de concentração: tomava-se daime em silêncio e Irineu executava *chamadas*, como os *ícaros*<sup>16</sup> vegetalistas, invocações a seres espirituais que executam as curas, ou revelam as causas das doenças e os remédios. Dentre os seres invocados estão: Tamaracá, Manacá, Pakaconshinawá, Canarinho, entre outros (MOREIRA & MACRAE, 2011). Nas duas primeiras *chamadas* vemos nomes de origem Tupi, que Paulo Moreira e Edward MacRae especulam ser fruto do contato de Irineu com as práticas de cura mestiças do Maranhão; já a terceira revela um contato com povos de língua Pano característicos da Amazônia ocidental e usuários do *NixiPae*, substância semelhante a ayahuasca. Irineu nestes trabalhos também empregava o tabaco associado ao daime tanto com intuito diagnóstico, quanto para realização de curas (Idem).

Por volta de 1935, os integrantes passaram a receber canções, que foram denominados hinos<sup>17</sup>. Estes cânticos foram reunidos e na noite de São João de 23 de Junho de 1935 foi executado o primeiro ritual de hinário. Este festejo, como é conhecido, foi executado num formato elementar que deu origem aos rituais conhecidos até hoje como *hinários*. Nestes rituais separam-se homens e mulheres, cada grupo compondo duas das quatro extremidades do salão, no centro há uma mesa com um cruzeiro e velas, todos cantam em uníssono os versos musicais, inicialmente recebidos em forma de valsa (ritmo ternário) e marcha (ritmo quaternário). Posteriormente foram

---

<sup>16</sup> Beatriz Labate (2011) define os *Ícaros* como “melodias ou cantos mágicos que os espíritos das plantas lhes ensinam (aos vegetalistas) e que representam a essência de seu poder. O *Ícaro* possui relação estreita com o conteúdo das visões experienciadas e tem diversas propriedades, entre elas a capacidade de transportar para o vegetalista as qualidades da planta evocada, curar ou prejudicar pessoas. Os *curanderos* afirmam que a ayahuasca lhes ensina os idiomas indígenas dos cantos (Luna 1986)” (LABATE, 2011, p 21)

<sup>17</sup> Os hinos são cânticos recebidos do astral, diz-se *receber um hino*, pois é um cântico que provém de uma inspiração considerada divina. São louvores a Deus, a Virgem Maria, ao Sol a Lua e as Estrelas, são também invocações de seres divinos, são palavras de ordem que afirmam a união do grupo, revelam os valores e a moral instituinte. Dentro do ritual são considerados guias que conduzem os fiéis dentro da viagem provocada pela bebida, por isso assume papel preponderante no ritual pois é através de sua execução que os valores são afirmados. Para os daimistas, os hinos são dotados de força, as palavras que profere tem o poder, dentro do ritual, de ordenar as esferas humanas, corpo, mente espírito. É como o xamã que cria o mundo a partir de suas palavras e de seus gestos pessoais. Os hinos são capazes de expulsar, enxotar seres obsessores e, maus pensamentos. Ao mesmo tempo que se executa a palavra, esta possui uma eficácia no ato, de dotar tudo que tem a sua volta dessa essência.

inseridos a mazorca (ritmo ternário), assim como o uso de maracás<sup>18</sup> e demais instrumentos musicais<sup>19</sup>.

Os rituais de hinário caracterizam um momento interessante no desenvolvimento do culto. Demarcam, historicamente, o desdobrar da doutrina em um sentido coletivo, revelando a existência de um grupo assíduo ligado a Irineu. A partir daí o Santo Daime começa a tomar forma como uma religião de caráter coletivo e devocional reunindo um grupo de fiéis. Nas vizinhanças de Vila Ivonete, bairro rural de Rio Branco, os seguidores de Irineu, passam a cooperar entre si através de mutirões sobre a liderança de Irineu. Relações de parentesco são firmadas entre os seguidores através de casamentos e apadrinhamentos. Esse modelo de relações é perpetuado e reinventado no meio urbano, fato que abordaremos no terceiro capítulo. É interessante notar que Irineu só será conhecido como Mestre após sua passagem<sup>20</sup>, e que neste momento é tratado como padrinho Irineu, figura que transcende as funções de sacerdote e curador, passando a mediar conflitos e organizar economicamente a comunidade (MOREIRA & MacRAE, 2010, p. 163).

Ao longo do tempo foram formalizados os trabalhos de cura e de “mesa” (uma espécie de ritual de exorcismo), e o feitio (forma ritualística coletiva de colheita e preparo da bebida). No âmbito do Santo Daime a bebida é denominada “daime” como um rogativo ao espírito da bebida “*dai-me fé, dai-me luz, dai-me amor*”. Foi introduzido, sob inspiração de Mestre Irineu, o santo cruzeiro<sup>21</sup>, uma cruz de dois braços que no Santo Daime simboliza, no seu segundo braço, o retorno de Cristo, e que passa a denominar também o conjunto de hinos de Mestre Irineu: o Cruzeiro. Provavelmente foi introduzida a partir do contato que Irineu iniciava com o Círculo Esotérico da

<sup>18</sup> Os maracás são chocalhos feitos a partir de latas pequenas, preenchidas com sementes ou esferas de metal, providos de uma cabo de madeira e devidamente lacrado. Todos os integrantes tocam maracá, este instrumento recebe a simbologia de uma espada, uma forma de defesa na execução dos rituais, é preferível, e para isso realizam-se ensaios, que a execução dos maracás e dos cantos estejam em uníssono, garantindo assim maior eficácia ritual.

<sup>19</sup> Geralmente são utilizados violões e tambores, outros instrumentos como flauta, bandolim, viola, banjo e sanfona são executados conforme a disponibilidade de músicos e o caráter do ritual. Os instrumentos executam as melodias dos hinos e acordes que os acompanham, num modelo tonal, semelhante as cantigas de roda e folguedos.

<sup>20</sup> O termo passagem é utilizado para referir-se à morte, é norteado através da noção espiritual de vida após a morte e faz parte da cosmologia daimista.

<sup>21</sup> O Cruzeiro, a cruz de caravaca no âmbito do Santo Daime, é um símbolo que recebe uma série de sentidos, é fixado sobre a mesa de centro onde se realizam os rituais, é tida como um ponto de firmeza e força, assim também é visto quando fixado sobre a mesa onde o daime é servido. Todos os centros do Santo Daime possuem o cruzeiro no lado externo, são considerados instrumentos de ligação do céu com a terra, onde as almas que encarnadas e desencarnadas fazem suas preces e recebem seu perdão. Os dois braços são tidos como as duas passagens de Cristo sobre a terra, a primeira através de Jesus de Nazaré, a segunda através do próprio Mestre Irineu e do santo daime.

Comunhão do Pensamento, através da leitura da revista *O Pensamento*, bastante difundida pelo interior do Brasil na época, assim como também era já recorrente seu uso no âmbito do *vegetalismo*, provavelmente devido ao contato com os jesuítas e difusão do livro de “Orações da Sagrada Cruz de Caravaca” (MOREIRA & MacRAE, 2010).

Também foram “recebidas” as fardas<sup>22</sup>, indumentárias rituais que foram sendo reformuladas ao longo do tempo, até atingirem o modelo atual. As fardas remetem, como o próprio nome diz, à ordem marcial, assim como outros aspectos do culto como o uso da bandeira nacional e distribuição de patentes entre os participantes, e também à concepção de que os integrantes do culto são soldados da rainha da floresta envolvidos numa batalha astral entre a luz e as trevas. Também os valores de disciplina, ordem e harmonia. A pessoa ingressa no grupo religioso através do ritual de fardamento, que culmina no recebimento da estrela<sup>23</sup> durante um ritual de hinário. O novo integrante passa a ser considerado um irmão, e ter uma série de direitos e deveres dentro da irmandade.

Aos poucos os rituais, símbolos e valores do Santo Daime vão sendo consolidados concomitantes à consolidação de uma comunidade extensa. A fama de Irineu se espalha pela cidade, muitas pessoas procuram sua ajuda, inclusive personagens políticos, como o governador Guiomar dos Santos e o Coronel Fontanele (MOREIRA E MACRAE, 2010). O Negro de 1,98m vira um personagem controverso de Rio Branco, perseguido e adorado na periferia rural de Rio Branco.

Nos anos 50 Mestre Irineu funda o Alto Santo nas terras que recebeu do governo através de seus contatos políticos. Desta terra distribui espaços para seus seguidores construírem suas casas e suas moradas formando uma comunidade com várias famílias

<sup>22</sup> As fardas são as roupas utilizadas nos rituais, segundo o sexo e o ritual. No ritual de Hinário é utilizada a chamada farda branca, para as mulheres é composta por uma saia plissada branca, sobre a qual repousa um saiote plissado verde, uma camisa de manga curta branca, sobre a qual repousa uma faixa verde transversal, uma rosa verde de tecido é pregada junto a faixa e uma coroa de lantejoulas é usada na cabeça. Para os homens é uma terno branco, sapatos brancos e uma gravata azul ou preta. No lado esquerdo do peito de ambos é fixada uma estrela de seis pontas dourada ou prateada, dentro da estrela há uma lua na fase crescente sobre a qual há uma águia com as asas abertas, representando a miração original revelatória de Mestre Irineu. Para os rituais de concentração e cura para as mulheres é uma saia plissada azul-marinho e camiseta branca, no bolso um emblema com as letras CRF, Centro Rainha da Floresta. Para os homens, calça social azul-marinho, camisa social branca de mangas longas, gravata azul e a mesma estrela sobre o peito. As fardas no formato que possuem são provavelmente inspiradas nos festejos de São Gonçalo comuns no Maranhão (LABATE & PACHECO, 2002; MOREIRA & MacRAE, 2010).

<sup>23</sup> Ao manifestar a intenção de fardar-se a pessoa adquire uma farda e geralmente ganha a estrela de um dos membros do grupo, geralmente um membro experiente que assume a responsabilidade de orientar o novo membro e que é considerado “padrinho de estrela”. A estrela simboliza a luz interna da pessoa, se na tríade sol, lua, estrela, o primeiro é o pai cósmico, a segunda a mãe, a terceira é o filho do qual cada ser humano terreno é semelhante.

extensas. Os trabalhos realizados no Alto Santo chegaram a reunir mais de 200 pessoas em dias de hinário.

Sob a liderança de Mestre Irineu e revelações inspiradas pelo consumo coletivo da bebida, a religião do Santo Daime foi se revelando, constituindo-se em uma interessante experiência de reestruturação de grupos sociais excluídos e explorados, migrantes desenganados que através das experiências coletivas com uma bebida psicoativa, juntamente a uma estrutura ritual complexa, puderam dotar de sentido e razão suas experiências de vida.



*Figura 6 Mestre Irineu (Negro, o mais alto portando chapéu no centro da foto) e sua comunidade religiosa em frente à sede onde eram realizados os trabalhos, as pessoas aparecem portando a farda branca usada em rituais de Hinário. (MOREIRA E MACRAE, 2010)*

### ***1.3. O Mestre Império Juramidam***

No Santo Daime a morte é entendida como morte da matéria, do corpo, e como uma passagem da alma para o mundo espiritual. Irineu vinha percebendo a proximidade de sua *passagem*, e no hinário o Cruzeiro, composto por 132 hinos o tema da “passagem” é recorrente, sempre permeada de uma visão espírita. No ano de 1971, Irineu recebe seu último hino, “*Pisei na terra fria*”, que deixa claro a forma como a morte é encarada no Santo Daime, e a visão de pessoa:

Pisei na terra fria  
E nela eu senti calor.  
Ela é quem me dá o pão,

A minha Mãe, que nos criou.

A minha Mãe, que nos criou  
E me dá todos os ensinamentos,  
A matéria eu entrego a Ela  
E meu espírito ao Divino.

Do sangue das minhas veias  
Eu fiz minha assinatura.  
Meu espírito, eu entrego a Deus,  
E o meu corpo, à sepultura.

Meu corpo na sepultura,  
Desprezado no relento.  
Alguém fala em meu nome  
Alguma vez em pensamento.

(Hino nº 129, O Cruzeiro Universal, Raimundo Irineu Serra)

No hino fica expresso a dualidade cósmica Mãe/Pai, onde a Mãe, simultaneamente a Virgem da Conceição, Rainha da Floresta e a própria terra, é quem “dá o pão”, cria e dá ensinamentos; assim como uma dualidade da pessoa: é mãe quem recebe a “matéria” de Irineu, seu corpo, enquanto que seu “espírito” é entregue “ao Divino”.

No dia 06 de Julho de 1971, Raimundo Irineu Serra “fez sua passagem”, abalando a comunidade firmada sob sua liderança carismática. Conta-se que, algum tempo antes do ocorrido, Mestre Irineu em contato com sua mentora, a Rainha da floresta, recebera a *patente de chefe geral da missão*, passando a ser denominado Mestre Imperador Juramidam:

Mestre Irineu disse então que havia visto a Virgem Soberana Mãe, a Rainha da Floresta, e que esta havia declarado: “De hoje em diante, você é o chefe geral desta missão”. Comenta-se que foi nesse momento, após cinquenta anos de trabalho, que ele teria finalmente recebido o “comando no astral” (o que seria uma espécie de grau espiritual eternizado; na linguagem da encantaria maranhense: “virou encantado”). “Você é o chefe. No céu, na terra e no mar. Para todos os efeitos. Todo aquele que se lembrar de você e chamar por você, de coração, e confiar, receberá a luz (MOREIRA & MacRAE, 2010).

Mestre Irineu passa então a ser conhecido como Mestre Imperador Juramidam, sua identidade no plano “astral”<sup>24</sup>, uma entidade, como na encantaria Maranhense, evocada pelos hinários de seus seguidores, capaz de irradiar sua luz a “todo aquele que

<sup>24</sup> O Plano astral, também chamado de espiritualidade ou plano espiritual, é onde habitam as forças invisíveis, os seres encantados, os seres espirituais, a corte celestial formada por Deus pai, a Virgem mãe, e todos os seres divinos. O Astral é visto como plano determinante, verdadeiro por excelência, é realidade em si, diante da vida material considerada uma ilusão diante deste plano.

*se lembrar de coração, e confiar*”. Essa identidade é determinante para a sobrevivência do grupo após a morte da liderança, é junto dela, dessa imagem astral, idílica, que os mais variados grupos que deram prosseguimentos à linha do Santo Daime se fiam.

Tal imagem cumpre um importante papel tanto para a perpetuação e criação de novos grupos do Santo Daime, invocada como fonte de legitimidade inclusive por grupos Neo-Ayahuasqueiros, que não necessariamente se consideram pertencentes ao Santo Daime, mas que vêm no culto de Mestre Irineu um uso ancestral e legítimo da bebida (LABATE, 2000). Existe uma espécie de *vinculação espiritual* (ASSIS, 2016), uma forma de filiação identitária que não necessariamente implica em uma vinculação institucional, que mesmo sob um fundo de assimetria e segmentação, já que após a passagem de Mestre Irineu o Santo Daime se expande assim como passa por um processo de dissensões continuadas, estabelece uma unidade: pertencer ao Mestre Império Juramidam.

Mestre Irineu, como Juramidam é primordial também para se compreender a noção de pessoa, já que Juramidam é concebido como reencarnação, ou emanção de Jesus Cristo, e simultaneamente o próprio daime. Há uma continuidade Cristo-Juramidam-daime que se estabelece no ato da ingestão da bebida, tida como o vinho santo consagrado por Jesus na última ceia, como mistério eucarístico. Juramidam também é um império no mundo divino, ao qual todos os fiéis se ligam espiritualmente, que lhes confere proteção e benesses. Nas palavras do Padrinho Sebastião: *“o nome agora é Jura, e é Juramidam. Quem não for Midam, não pode ser filho de Jura”* (ALVERGA, 1998, p. 110).

Diante do quadro de desestruturação ocasionado pela morte da liderança surgem atritos e disputas pela sucessão na comunidade de culto. Leôncio Gomes, filho de Antônio Gomes, proveniente de uma família importante dentro da comunidade, fora nomeado por Irineu como comandante dos trabalhos do Santo Daime. Mas sem possuir todo o carisma que possuía Mestre Irineu, a comunidade passou por uma série de cisões, dentre elas uma liderada por Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião (MOREIRA & MacRAE, 2010).

#### **1.4. Padrinho Sebastião**

Sebastião Mota de Melo nasceu na cidade de Eirunepé, estado do Amazonas no dia 07 de outubro de 1920, no seringal Adélia, as margens do Rio Juruá. Trabalhou no

corde da seringa, agricultura, construção de casas e canoas. Casou-se com Rita Gregório de Melo e em 1957 mudou-se para Rio Branco, nas terras da família da esposa, chamada Colônia 5000.

Desde pequeno Sebastião relata ter visões, viagens astrais e contatos com seres da floresta, do mar e do astral (ALVERGA, 1998, p.56). Junto a Mestre Oswaldo, iniciou-se no espiritismo Kardecista, ainda no estado do Amazonas. Aprendera a trabalhar, através do transe mediúnico de incorporação, com os espíritos do Professor Antônio Jorge e do médico Bezerra de Menezes, entidades conhecidas do Kardecismo brasileiro. Atuava como curandeiro e benzedor, única figura que atendia seringueiros e ribeirinhos no interior da floresta amazônica (COUTO, 1989, p. 91).

Em 1957 mudou-se para Rio Branco, e foi na busca de uma cura que o amazonense chegou, em 1965, à comunidade de Mestre Irineu. Sofria de um mal do fígado, após ser examinado e desenganado pelos médicos, foi à procura do Mestre Irineu. Vejamos o relato de Sebastião sobre sua cura com Mestre Irineu:

Quando fui tomar o Daime estava doente de um troço que eu não sabia o que era. Começou quando recebi a pancada de um besouro aqui na barriga. Por muito tempo aquilo fervilhando, e num dia começou a andar na minha barriga, subiu até aqui a garganta. Eu gurgulhava e não saía nada. Passei um ano doente desse jeito, sem que nada me resolvesse. (...) Ia no doutor, ele receitava isso e aquilo até que por fim disse: “rapaz, eu acho que o recurso é abrir pra ver o que que tem.” Eu respondi: “ Ah, doutor, sem saber o que é, eu não vou abrir não.” Nesse mesmo dia eu disse: “Hoje ou eu fico bom ou então vou morrer, vou lá no Mestre Irineu! Procurei antes uma mulher que trabalhava com macumba que me disse: Oh! Não vá não que o senhor vai perder seu tempo” Eu respondi: “Se o doutor disse que eu não tenho jeito, que o jeito é abrir, eu vou lá ” (ALVERGA, 1998, p. 58).

Sebastião procura Irineu algumas vezes sem encontrá-lo, já que este estivera viajando para o Maranhão nesta época. Depois de algum tempo chega no Alto Santo e participa de uma sessão de concentração, explica para mestre Irineu sua doença, toma o daime e recebe sua cura sob os efeitos do daime, fato determinante para sua filiação ao culto:

“(…) O corpo velho foi abaixo. O corpo no chão e eu já fora do corpo, fiquei olhando para ele. E me sentia alegre, não tinha nada de doença só o que sofria era o corpo que estava lá estirado. Nesse momento se apresentaram dois homens que eram as duas coisas mais lindas que eu já vi na minha vida! Brilhavam como o sol! Mesmo que fossem feitos apenas de fogo não era nada, porque o ser era muito mais bonito ainda! Traziam uma aparelhagem que parecia muito pesada. Quando eles chegaram pegaram meu esqueleto todinho na mão. Puxaram meus ossos por inteiro, que nem uma espinha de peixe. Olhavam e

reviravam aquela ossada, separando costela de espinhaço, depois danaram-se a tirar tudo. De repente os ossos sumiram, quando dei conta já estavam no corpo. Aí viraram a carcaça que sobrou partiram em pedaços, pendurando tudo nuns ganchos. Puxaram para fora o intestino e ficaram com ele todo na mão. Depois pegaram o fígado, cortaram, abriram, e me mostraram, tinham três bichos do tamanho de um besouro. Eram eles que andavam para cima e para baixo, provocando todo aquele mal. Um dos homens veio bem pertinho de mim, que a tudo observava fora do corpo, e disse: Estão aqui, quem estava lhe matando, eram esse três bichos, mas não tenha medo, que desse você não morre mais. Aí eles meteram os órgãos e o esqueleto dentro do corpo e fui acordar dentro dele”. (ALVERGA, 1998, p. 60).

Com o espírito de volta ao corpo, Sebastião relata estar curado, sem dor ou mesmo marca da cirurgia que recebeu. As cirurgias astrais são comumente relatadas por fiéis do Santo Daime, e como já foi colocado neste trabalho, a cura é um elemento preponderante de adesão ao culto: “*Muitos correm até a essa doutrina porque tem precisão, se acham já sem vida, chegam até aqui, acham a vida e aqui ficam* (Pd. Sebastião)”(ALVERGA, 1998, p 61). O episódio é interessante também no sentido de que fica evidente uma qualidade do ser: dividir-se entre um corpo, “*que foi abaixo*”, de onde os dois homens que “*brilhavam como o sol*” retiram esqueleto, separam costelas e espinhaço, puxando para fora o intestino, cortando o fígado e retirando os “*três bichos*” causadores da doença; e um espírito, que observa de fora, alegre, sem doença alguma. A cura parece operar a partir da interação entre seres do mundo espiritual e do mundo terreno, uma interação que parece operar a partir de movimentos ritualizados de disjunção e conjunção entre esses mundos, mundo espiritual e o mundo material.

Essa separação entre um mundo espiritual e um mundo material, entre o mundo invisível e visível, entre corpo e espírito-alma é fundamental para se compreender o sentido, os vetores que movem o mundo daimista. Digamos que é uma concepção do cosmos e da pessoa a partir de uma disjunção dada *a priori* entre o mundo da matéria, o corpo, a dimensão mais visível porém não a mais real, e o mundo do espírito, o mundo que é invisível mas que é a realidade verdadeira. E uma conjunção *a posteriori* entre corpo e espírito, mundo visível e mundo invisível efetuada em determinados episódios onde esses mundos são postos em relação: entre os quais os principais são os rituais públicos da religião, mas também em passagens críticas da vida dos fiéis, donde a cura acima relatada é um claro exemplo.

Neste trabalho busco considerar essa visão de pessoa e de mundo acima esboçada a partir de seus próprios termos, buscando ir além de uma caracterização que a consideraria como uma crença ou representação relativa, ideia propriamente ocidental

de Cultura que Roy Wagner chama de “sala de ópera” (WAGNER, 2012, p.), que incidiria sobre um fundo de realidade invariável: a história, ou a natureza somática e biológica. Pelo contrário esses constructos nativos não são senão o ponto de partida, se queremos observar o Santo Daime de um ponto de vista antropológico, pois que estabelecemos termos pelos quais o daimista inventa, em um sentido wagneriano, o mundo que vive, com suas próprias bases do que se considera como real e como ilusão.

Com a caracterização desses demiurgos daimistas, com uma leitura das trajetórias de Mestre Irineu e Padrinho Sebastião busco ir introduzindo o leitor ao mundo daimista, inserindo e descrevendo os termos, as instanciações, que compõem a invenção desses personagens e que são fundamentais para compreender a invenção do cosmos e da pessoa no Santo Daime.

Observando a trajetória de Padrinho Sabastião novamente a cura aparece como um fator preponderante de adesão. Este, após receber a cura, como grande parte dos seguidores de Irineu, passou a frequentar o Alto Santo, e em pouco tempo pouco tempo alcança notoriedade na doutrina, recebendo autorização de Mestre Irineu para realizar trabalhos de concentração na sua casa na colônia 5000 devido à grande distância entre a colônia e o Alto Santo, onde eram realizados os trabalhos de Mestre Irineu. Já nessa época Sebastião era tratado como padrinho pelos seus seguidores da colônia 5000 e recebia os hinos de seu primeiro hinário: o Justiceiro.

Após a “*passagem*” de Mestre Irineu, Leôncio Gomes havia assumido a presidência do Alto Santo e após uma série de desentendimentos, dentre os quais estão o fim da concessão para que Sebastião produzisse daime e as relações com as autoridades que continuavam a perseguir a religião, o Padrinho Sebastião retira-se do Alto Santo em 1974 sendo acompanhado por cerca de 100 seguidores, que formaram a comunidade da Colônia 5000 (COUTO, 1989).

### ***1.5. A Santa Maria e a Umbanda: instanciações de uma simbolização diferenciante***

É necessário frisar a personalidade emblemática e carismática de Padrinho Sebastião, principal responsável pela expansão do Santo Daime para o meio urbano. Profeta, com forte caráter messiânico, Sebastião será responsável por muitas transformações na religião, sempre inspirado por sonhos, mirações e contatos com seres espirituais. Ainda no tempo do Alto Santo, Sebastião escuta uma voz que lhe diz para

“*erguer um templo e juntar um povo*”, e que um povo viria de longe para ajudá-lo na empreita. A colônia 5000 nesta época, além de abrigar os seguidores que ali viviam e alguns seguidores do Alto Santo, passa a receber uma grande quantidade de hippies e mochileiros, viajantes da contracultura, leitores de “*Las eniseñansas de Don Juan*” em busca do Don Juan brasileiro, *Don Sebastian*. Apelidados pela comunidade de “cabeludos” esses viajantes foram recebidos como o povo aguardado pelo padrinho (GOULART, 2004).

Dentre esses viajantes estava o ex-seminarista Lúcio Mortimer, figura importante na tradição do CEFLURIS<sup>25</sup>. Lúcio, como de costume entre os “cabeludos” era adepto do uso de *cannabis sativa*, e em certa ocasião, após já ter aderido ao culto, resolveu contar para o velho Sebastião que utilizava a planta e que também cultivava alguns pés escondidos, pois estava sentindo-se culpado. Grande foi o susto quando da reação de Sebastião. Este não repreendeu o fato, ao passo que se lembrou de um sonho que tivera. Foi a partir deste sonho que a planta foi sendo admitida na comunidade como uma planta sagrada, a Santa Maria. Lúcio Mortimer em entrevista a Sandra Goulart (2004) relata o referido sonho:

O padrinho ia por uma estrada quando avistou, no final dela, um homem montado num cavalo branco, muito bonito, com uma capa grande, que estava envolvido por uma luz branca (...) Depois, quando ele se aproximou mais, o cavaleiro lhe disse: – “Você vai entrar numa outra linha”. E o padrinho perguntou: – “Que linha?” E o cavaleiro respondeu: – “Você vai aprender sozinho, por você mesmo” (...) Depois, o padrinho continuou seguindo pelo mesmo caminho, até que, de repente, a estrada terminou numa clareira, num jardim muito formoso, que tinha umas plantas muito bem cuidadas. Aí, ele viu que tinha um homem, todo vestido de branco, mas bem moreno, que cuidava das plantinhas. Quando este homem viu o padrinho, ele quebrou um galho de uma daquelas plantas e deu para ele, dizendo: “Isso daqui é para curar” (Lúcio Mórtimer, GOULART, p. 87, 2004)

Padrinho Sebastião, sua esposa Madrinha Rita, seus filhos e pessoas iminentes do corpo de médiuns passaram a utilizar a planta para “estudo”, como forma de obter conhecimento espiritual, aos poucos um conjunto de crenças e uma forma ritual de consumo foi sendo “recebida”. É notável que a planta tenha sido inserida na religião segundo os moldes da revelação, onde Padrinho Sebastião é instruído em sonho a “*entrar em uma outra linha*” e “*aprender por si mesmo*” a usar a planta. É notável

<sup>25</sup> Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra-CEFLURIS, é instituição criada em 1974 como forma legal da igreja do Santo Daime fundada pelo Padrinho Sebastião, que em 1998, devido a algumas controvérsias jurídicas entorno do nome de Raimundo Irineu Serra, passará a se autodenominar ICEFLU- Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal.

também que a planta é inserida a partir de uma ritualização do uso que será acompanhado de orações e hinos, ou ao menos um sinal da cruz quando usada de forma mais informal. A planta também será receberá concepções generificantes, passando a ser chamada de Santa Maria, uma entidade feminina, em referência a seus efeitos confortantes e consoladores, formando um conjunto com o Santo Daime, masculino e disciplinador. Seus adeptos serão chamados de marianos, em contraponto a um uso profano da maconha, e aos maconheiros. Aos poucos alguns adeptos recebem hinos de Santa Maria, e seu uso se difunde na comunidade e em outros centros, não sem gerar controvérsias.

Se a bebida já gerava controvérsias com as autoridades, o uso da Santa Maria causará dissensos e acusações também entre os próprios grupos daimistas, adeptos e não adeptos de seu uso. Em ambas as igrejas onde realizei trabalho de campo o uso da Santa Maria foi “fechado” segundo uma série de fatos, que misturam estigmas comuns ao uso da substância, preocupações com a ilegalidade, e eventos espirituais que demarcariam a necessidade de restringir seu uso.

Mas em suma o que se pode apreender desse episódio é a forma pela qual a religião e seus personagens irão operar inovações, seja operando instanciações como a de gênero no caso do par Santo Daime/Santa Maria, ou demarcando um uso sagrado de um uso profano a partir de rituais que reinventam o uso da planta a partir de analogias com o conjunto ritual anterior, como o uso de hinos e orações no uso da *Cannabis Sativa*.

Outro episódio interessante para se pensar os moldes da invenção da religiosidade daimista é a inserção da Umbanda no Santo Daime. Nesta época também chegará na comunidade um jovem negro, caracterizado como “macumbeiro”, o Ceará, ao qual Sebastião recebe com toda a cordialidade, seguindo-o de forma aparentemente cega por cinco a seis meses, deixando perplexos muitos de seus seguidores. Ceará apresenta-se aos poucos como um emissário das forças inferiores, ao qual é mandado para testar o “povo do Padrinho”. O “macumbeiro” fará toda a sorte de espetáculos “incorporado” por seus exus, fazendo despachos com cachaça, galinhas pretas, quebrando garrafas de vidro e dançando sobre elas para provar sua força, cancelando trabalhos oficiais do Santo Daime para fazer seus próprios trabalhos aos quais Sebastião assiste com toda naturalidade (MARQUES, 2007). Inicia-se uma “batalha” a nível cósmico, entre as forças do bem e do mal, instanciadas naquele evento na figura de

Sebastião Mota e de Ceará. Padrinho Alfredo, filho do Padrinho Sebastião, narra como Ceará se colocava:

“Alfredo, tu quer saber de uma coisa, só existe dois maioral, um tá com teu pai o outro tá comigo. Agora eu só quero fazer o mal mesmo, num tô pra essa história não. E ele trabalhando e dizendo: Ninguém se engane comigo, que não estiver com o barbudo, tá comigo. Agora, eu não levo pro céu, não” (Alfredo) in: (MARQUES, 2007, p 157).

Se os rituais daimistas se voltam para uma estruturação convencional, para a ordem e a civilidade, para o auto-controle e a disciplina de seus membros o episódio das macumbas do Ceará é justamente o oposto relacional destes valores convencionais. E se Sebastião consentiu por um determinado tempo com a situação, segundo os relatos coletados por Antonio Marques (2007) foi a partir de uma “instrução”<sup>26</sup> do mundo espiritual para deixar que tais forças “negativas” pudessem manifestar-se por cinco ou seis meses, para testarem a comunidade e posteriormente serem “doutrinadas”<sup>27</sup>.

Ceará temia que seus exus tomassem daime, pois aí, dizia ele, a batalha estaria perdida. E foi o sucedido, aos poucos seus exus passaram a pedir daime para tomar quando incorporados e aos poucos converterem-se a “luz”. O daime assume aí o papel de converter entidades dadas a fazer o mal em aliados da luz. A convenção, a doutrina, aí é estabelecida por um ato de diferenciação incisiva: uma batalha entre as forças do bem e do mal, entre as forças do padrinho Sebastião e Ceará, na qual o Santo Daime assume um papel preponderante na transfiguração destas forças.

Ceará no final dos cinco meses, “*vê que vai perder a batalha*” e passa a tomar daime, ao passo que seu conhecimento e sua força passarão a ser transmitidos ao padrinho Sebastião. Nesta época Ceará ensina algumas técnicas mágicas da Umbanda para lidar com “forças inferiores” como a “tronqueira” de exu no meio da mata, para despacho de espíritos mais “pesados”, e o ponto de tranca rua onde será assentado o axé dessa entidade, como um guardião dos terreiros do Santo Daime. No Céu do Beija-flor, ao lado da porteira, na entrada do terreiro há um assentamento de Exu Tranca-rua, e refere-se a esse episódio, em que os exus de Ceará serão doutrinados, sendo o mais forte e último a ser doutrinado, o Exu-Tranca Rua.

A esperança do Padrinho Sebastião e seu filho Padrinho Alfredo era de que Ceará e suas entidades seriam aos poucos doutrinados, mas no final dos seis meses previstos pelo sonho de padrinho Sebastião, em agosto de 1977, alguns homens

<sup>26</sup> Instrução é como são consideradas revelações do mundo espiritual que norteiam decisões dos fiéis.

<sup>27</sup> Doutrinar é considerado geralmente o ato de converter forças, pensamentos, e a própria pessoa segundo os princípios e valores doutrinários.

descobriram que suas mulheres os haviam traído com Ceará, e contrariando as recomendações de Sebastião, assassinaram o “macumbeiro”. Os homens, sob recomendação de Sebastião, entregaram-se a polícia porém foram julgados e absolvidos duas vezes em Júri popular (MARQUES, 2007).

Mesmo que os assassinos tenham sido absolvidos, o episódio permanecerá na memória da comunidade por muito tempo. Padrinho Sebastião por esta época adoentou-se, e continuou a viver a batalha entre as forças do bem e do mal dentro de si mesmo, de modo que a doutrinação do Tranca-rua, ainda incompleta, se deu em seu próprio “aparelho”<sup>28</sup>. Nos relatos coletados por Antônio Marques (2007) conta-se que Padrinho Sebastião participava de um trabalho de São João, quando em uma miração muito forte vê voando um grande morcego, do tamanho de um homem, ao qual uma grande águia agarra e leva para dentro do corpo de Sebastião, que nesse momento aparece como uma gaiola, que passa a abrigar morcego. Esse morcego é o tranca-rua aprisionado no aparelho de Sebastião. Sebastião passará meses adoentado após esse episódio, vomitando sangue preto e constantemente “atuando”<sup>29</sup> o tranca-rua que continua o processo de iluminação iniciado quando Ceará ainda era vivo, agora no “aparelho” de Padrinho Sebastião (MARQUES, 2007, p. 62-64).

O Exu Tranca-Rua após esse episódio passa a trabalhar para a linha do Santo Daime, como um guardião e defensor, principal responsável por lidar com espíritos menos evoluídos. É interessante notar que essa aliança cósmica recebe uma conotação de parentesco, o Tranca-Rua no Céu do Beija-flor é chamado também de “seu tranca”, ou mesmo de “compadre”. Destacando-se aí o compadrio como principal política de aliança no Santo Daime.

É fruto deste período a criação da Casa de Estrela, um espaço onde ocorrerem rituais restritos a alguns médiuns onde ocorre a doutrinação de espíritos menos evoluídos, e o trabalho de banca de São Miguel, onde a incorporação passa a ser assimilada, trabalho recebido por padrinho Alfredo.

Esse episódio que marcará a inserção da Umbanda e do transe mediúnico por possessão no Santo Daime, marca o encontro entre dois modos de simbolização onde a convenção é criada a partir de uma relação dialética entre pares de opostos. Umbanda e Santo Daime dividem o cosmos e a pessoas entre esferas positivas e negativas, entre

---

<sup>28</sup> Aparelho é uma forma de denominar o corpo no âmbito do Santo Daime tendo em vista suas capacidades de mediar relações entre o mundo material e o mundo espiritual.

<sup>29</sup> Atuar é o nome dado a uma espécie de incorporação, que pode receber também a denominação de aparelhamento de algum espírito ou força durante os trabalhos do Santo Daime.

direita e esquerda, entre superior e inferior, sagrado e profano, entre um mundo material e outro espiritual o que pode ser apontado como uma característica que permitiu uma aproximação entre as religiões. Nestes modos de simbolização os conjuntos de significado que costumamos chamar de “cultura”, e a forma como eles são elaborados na constituição da pessoa, são constituídos a partir de uma dialética entre pares de opostos, entre direita e esquerda, entre positivo e negativo etc. (WAGNER, 2012).

### ***1.6. A Saga para a Floresta: São João e a Nova Jerusalém***

A partir de 1976, a Colônia 5000 avança para uma organização comunitária mais profunda. Além do costume comum dos mutirões, os membros do grupo doam suas terras e seus bens para uma administração central, formando assim um sistema comunitário. Membros da cidade doam pequenos negócios como marcenaria e armazém (GOULART, 2004, p. 84). A terra passou a ser cultivada coletivamente e o total de sua produção, dividido entre as famílias como uma forma de aplicar os princípios cristãos à vida material: “*o que um comer o outro come, isto é união*” (Pd Sebastião, in ALVERGA, 1998, p. 73). Nessa época foi fundada institucionalmente o CEFLURIS, Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, tendo como liderança Sebastião Mota de Melo.

A partir deste momento o grupo religioso vai cumprir uma saga mítica dentro da floresta Amazônica a fim de construir a Nova Jerusalém, anunciada pelo Apocalipse de João, sob a liderança carismática do Padrinho Sebastião, visto como a reencarnação, ou representante espiritual de São João Batista. As grandes cidades, o dinheiro, a ganância do mundo moderno, passam a ser criticados por Sebastião, e são interpretados como um sinal do “final dos tempos”:

Tá escrito que tudo era de ferro e quando tudo estivesse muito alto, grande seria a sua queda porque os pés é de barro. Quem sabe ler, vai ler lá na Escritura Sagrada e vai ler melhor do que eu porque eu não sei ler... Olhe, se o dinheiro fosse uma coisa de grande valor ninguém precisava de nada! ele mesmo se sustentava. Mas ele foi um grande falso. Foi muito mais falso do que o Judas Escariotis. Pois foi o dinheiro que enganou Judas Escariotes ele não soube pedir o perdão dele. Foi enganado por esta tal moeda, viu? E hoje tá todo mundo enganado por ela, mas eu não estou.(...)Tá vendo como é que tá esse mundo velho todinho, rapaz... Uns ficam um bocado atolado e outros nos barcos só curtindo... O próprio papa tá na pisa, coitado, queriam até matar ele... pensa que é fácil segurar essa história? Por isso que eu estou caçando o Cristo na floresta que é onde tem chance de ele estar (Pd. Sebastião in: ALVERGA, 1998, p. 87-88).



Nessa busca o grupo consegue uma terra junto ao INCRA em 1980, fundando a comunidade do Rio do Ouro no estado da Amazônia. No local foram, em dois anos de árduo trabalho enfrentando a malária e a fome, instaladas as condições para a exploração de cerca de 12.500 pés de seringa, roçados e casas de madeira cerrada. Em 1982, o INCRA remanejou a comunidade, já com mais de duzentas pessoas assentadas, para outras terras, pois estas pretensamente pertenceriam a outro dono do sudeste do país. O grupo novamente deslocou-se mata adentro, enfrentando fome, longas caminhadas e percursos de barco e novamente a malária que deixou muitos pelo caminho. Às margens do Igarapé Mapiá foi instalada a comunidade Céu do Mapiá, que até hoje é uma referência e centro de peregrinação para os seguidores do Santo Daime. A comunidade fica a pelo menos dois dias de barco de Boca do Acre, a cidade mais próxima.

A vida econômica da comunidade nessa época era baseada na extração de látex, e recursos alimentícios da floresta, e na agricultura da macaxeira, milho, banana, arroz e feijão. Os produtos eram distribuídos equitativamente e a comunidade contava com uma cozinha coletiva, escola, além do centro religioso (COUTO, 1989, P. 115-123). A organização da comunidade deste tempo até hoje mudou consideravelmente com a

chegada de novos moradores e estrangeiros, sendo que o turismo se tornou uma das principais atividades econômicas (ASSIS, 2016). O caráter comunitário do Céu do Mapiá atraiu a atenção de um considerável número de pessoas da classe média urbana, que viram na religião da floresta uma alternativa religiosa comunitária e ecológica, o que foi determinante para a expansão da religião.

A floresta se apresenta como um refúgio onde as práticas comunitárias do Santo Daime teriam base para ser aprofundadas em harmonia e equilíbrio com a natureza, formando o que Fernando La Roque Couto (1989) caracteriza como um “movimento religioso ecológico” (COUTO, 1989, p.104). É possível afirmar que a adição da questão ecológica ao conteúdo religioso tenha sido fruto da relação reflexiva com novos membros do “sul”<sup>30</sup> do país. Se Mestre Irineu nos primórdios do Santo Daime tinha que lidar com uma certa ambiguidade de um culto primitivo da bebida, muitas vezes entendido como satânico<sup>31</sup>, e aderindo a práticas “civilizatórias” como os símbolos cristãos, cívicos e militares, em contato com o “povo do sul” e estrangeiros, o aspecto primitivo, caboclo, seringueiro, recebe uma conotação positiva, e o Santo Daime se transforma na “religião da floresta” (ASSIS, 2016). No relato de Padrinho Alfredo, filho de Sebastião Mota e seu sucessor no comando da comunidade, a interação entre o aspecto ecológico e escatológico fica nítido:

Daí é que vem a nossa maior razão de procurar largar os vícios, os maus costumes, aquilo que é ligado à fábrica e que nós não podemos produzir lá na mata. Por que se não, nós vamos sofrer com a decisão do Daime, chamando seus filhos para a floresta. É o Daime, se fosse só nós, talvez não acontecesse, mas é o Daime que é da floresta e chama para a floresta, porque ele é o caminho e, naturalmente, vai nos deixar exatamente aonde não vai pegar fogo (Padrinho Alfredo, COUTO, 1989, p. 109)

Ao mesmo tempo que a comunidade se embrenha na floresta ela cria a condição de um diálogo mais amplo com o mundo. Se o uso de uma bebida psicoativa na periferia rural de Rio Branco já vinha atraindo grandes contingentes de hippies e mochileiros, com a organização da comunidade no interior da floresta amazônica, misturando uma visão escatológica do “fim dos tempos” com uma visão comunitária e ecológica de equilíbrio com a natureza, na busca de Cristo na floresta, a comunidade de

<sup>30</sup> Do “Sul” é como são chamados, pelos acreanos, aquelas pessoas que vêm não somente do sul geográfico do país, mas também moradores do sudeste do país. Sul toma um sentido mais amplo, e provavelmente se refere a distinções culturais e de costumes entre “povo do sul” mais urbanizado e desenvolvido, e “povo do norte” ou como é mais comum: “povo da floresta”.

<sup>31</sup> Veja-se as histórias do primeiro contato de Irineu com a bebida nas primeiras páginas deste capítulo.

Sebastião passará a atrair cada vez mais pessoas do Brasil e de várias partes do mundo descontentes com o estilo de vida urbano-moderno.

## Capítulo 2: Tomar Daime e Sentir a Força: a vida ritual daimista

O Santo Daime apresenta-se de forma geral como uma religião, em seu sentido comum, como uma entre outras crenças, que se pode aderir no interior da sociedade mais ampla. Por isso o *locus* de observação mais evidente são os rituais, já que à primeira vista seria praticamente impossível diferenciar e identificar um daimista em seus afazeres cotidianos, em seu trabalho nas cidades. Inclusive os primeiros contatos com a religião se dão no âmbito de seus rituais. Descrever os rituais é como apresentar ao leitor a religião da forma como ela se apresentou para mim, em um sentido cronológico.

Tomar daime e sentir a força. Essa é a primeira atitude de quem conhece a religião e o principal tema das conversas de um novato com os fardados, antes ou depois dos trabalhos, para saber como será ou como foram os efeitos da bebida, as visões, as cores, os seres que se viu. Tomar daime, sentir a força, refletir sobre seus efeitos e depurar mirações é não somente a primeira atividade de um novato, ignorante das ideias que giram em torno da bebida, mas constitui o eixo central dessa religião e seu principal meio pedagógico.

Neste contexto o daime é o professor, onde se aprende passo a passo, a cada experiência, a lidar com seus efeitos, a senti-lo no corpo, e aos poucos a concebê-lo como um ser, um espírito guia. Espero transmitir um pouco sobre meu aprendizado, nestes seis anos que concomitantemente realizei trabalho de campo e iniciei-me na religião, senão com a mesma maestria com que me foi ensinado pelo daime e pelos companheiros daimistas, ao menos com o devido respeito e refino que o professor exige.

Se tomar daime e sentir a força é a primeira atividade de um aprendiz dessa cultura, cantar vem logo em seguida. Nas primeiras experiências que tive com a bebida, cantar era a melhor forma de fruir na força, como que imprimia um sentido ao conjunto de sensações que sentia ao tomar a bebida, e direcionava esse conjunto de sensações para o transe.

É necessário frisar que o Santo Daime é uma doutrina eminentemente musical, sendo os hinos, versos melódicos que narram as experiências das principais figuras da religião, o principal instrumento de transmissão de conhecimentos sobre a doutrina daimista. Eles estão presentes em todos os rituais daimistas e cumprem um papel

fundamental. Sua execução eficaz compõe o elo entre as esferas humana e divina e entre os participantes do ritual, concebidos como que ligados por uma corrente: que ora aparece como uma energia sutil ou substância que perpassa os participantes durante o ritual e que os hinos manipulam, ora como o próprio meio por onde energias e pensamentos circulam.

Os hinos também são o meio principal através do qual se invocam seres, se realizam curas e transformações. O aprendizado de cantar, e o que ele implica: cantar em harmonia e de maneira eficaz, sentir cada palavra emergindo do interior, gerando e impondo um sentido a sentimentos e lembranças, sendo expressa pela voz, foi fundamental para compreender o modo como os hinos são constituídos enquanto elementos significativos, enquanto vocalizações eficazes.

A simbolização daimista não recorre a um conjunto de símbolos fixos e determinados, se bem que se pode identificar um centro composto por cristo-juramidam-santo daime, a partir do qual orbitam outras formulações. A doutrina é caracterizada no estatuto do CEFLURIS como uma doutrina cristã-eclética. Os níveis e os limites deste ecletismo são temas de conflitos, principalmente quando mudanças incidem sobre as formas rituais, mas é evidente uma certa liberdade pessoal que permite arranjar conteúdos simbólicos variados como trechos do evangelho, forças dos orixás do Candomblé, ou a ideia de Carma oriental, de forma a significar um evento crítico da vida, a tornar inteligível uma doença e buscar meios para curá-la. Não há uma unidade doutrinária que se possa delimitar em níveis antropológicos<sup>32</sup>, o acesso a informações e conteúdos globais que vão desde teorias científicas a textos religiosos do mundo todo, amplia o estoque de conteúdos que podem ser ritualmente significados por cada um. Mais do que uma unidade de conteúdo, o que se pode observar é uma certa unidade no modo de simbolizar. Mais do que o acesso amplo a informação, o que permite certa liberdade no arranjo de símbolos é como que aquela forma de simbolizar do contador de mito, que Lévi-Strauss chama de *bricoleur* (2008). Na lógica do *bricoleur* opera-se a partir de meios limites, elementos simbólicos possuem uma significação anterior, e que são organizados de forma criativa com vistas a engajar o mundo, a dar sentido a uma realidade contingente, porém de forma eventual e nunca definitiva (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 33-38).

---

<sup>32</sup> Esse entendimento é parte de um ponto de vista “aéreo” que considera a pluralidade de formas que a doutrina do Santo Daime recebe. Do ponto de vista interior, o ator que simboliza confere seus próprios limites a doutrina e seus arranjos.

Lidar com *bricoleurs* inseridos na rede global e trazê-los para etnografia implica primeiramente na dificuldade de se lidar com tamanha pluralidade, em segundo num poder de síntese, não dos conteúdos que são articulados, mas na tentativa descobrir uma “lógica” que organiza esse simbolismo. Considerar os daimistas como *bricoleurs*, colecionadores e arranjadores criativos de conjuntos simbólicos deste ou daquele sistema mítico é um princípio que dá algumas pistas sobre o modo de simbolização daimista. Permite também lidar com a diversidade cultural, que atravessa o daime e o compõe, de uma forma positiva, tratando-a como uma criatividade, um processo de referenciamento simbólico que é capaz de se basear simultaneamente no mito de Adão e Eva, em teorias da física quântica, assim como da teoria dos chacras, como meios igualmente válidos de engajar o “real”. Porém, para ir além de frases de efeito impressionistas sobre a diversidade global que atravessa o Santo Daime, é necessário frisar que estes conjuntos de símbolos são arranjados ritualmente enquanto forças, espíritos, energias e poderes, com os quais não se lida em termos “culturais”, mas em termos eminentemente pessoalizados, espirituais, e isso está diretamente ligado a uma das características do que Roy Wagner chama de modos de simbolização *diferenciantes* onde os símbolos assimilam ou englobam as coisas que simbolizam (WAGNER, 2012).

Neste capítulo há como que uma ideia central que o move. Para além de se ser ele uma descrição dos rituais daimistas, pretendo pensá-los e pensar a partir deles, como ocorre o processo de referenciamento simbólico no Santo Daime, pensar como significados são estabelecidos junto a elementos significantes na tentativa de uma caracterização sobre o simbolismo daimista. Neste trabalho venho caracterizando o simbolismo daimista a partir de aproximações como o que Roy Wagner em a *Invenção da Cultura* (2012) chama de *modo de invenção episódico*, que estabelece as convenções e media a diferenciação partir de idas e vindas entre estados rituais e profanos (WAGNER, 2012).

A descrição dos rituais seria então como que a descrição de uma dimensão da vida, substancialmente a dimensão coletivizante, mas que dialoga, recorre a todo tempo e estabelece metáfora sobre a metade cotidiana diferenciante. Nos rituais, os valores coletivos e a visão de mundo daimista estão de certa forma mais evidentes e já que explicitamente mobilizados com o intuito de ordenar a vida, *doutrinar* e *iluminar* os aspectos mais sombrios do ser, para recorrer a alguns termos daimistas. Mas estes valores somente tornam-se significativos tendo como base relacional a vida cotidiana sobre a qual as convenções religiosas serão mobilizadas dentro e fora do ritual. Pensar o

referenciamento simbólico como se dá no Santo Daime, envolve a necessidade de se pensar a relação entre mundo ritual e mundo profano e a forma como um metaforiza o outro no anseio de obviá-lo.

Victor Turner chama a atenção em *O Processo Ritual* (1974) para que prestemos atenção nos termos êmicos e seus sentidos nos rituais. Nesse sentido cabe chamar a atenção para o termo empregado pelos daimista para os rituais: *trabalho*. A ideia de *trabalho* guarda em si uma relação com aspecto transformativo dos rituais, ligado por exemplo a noção de iluminação, transformar luz em trevas. “Trabalhar no astral” envolve um esforço dirigido para dotar as coisas terrenas de um sentido espiritual, de imprimir um sentido de uma direção para outra.

O mundo no Santo Daime pode ser tomado por uma divisão entre duas esferas de existência: a material e a espiritual, que refletem de certa forma a diferenciação entre a vida ritual e a vida cotidiana, e também confluem numa divisão perceptiva: mundo visível e invisível. A pessoa em consonância é também dividida entre duas dimensões inter-relacionadas: Eu Superior e Eu Inferior. Essas categorias são substanciais para se pensar a invenção da pessoa no Santo Daime, são como que classificações básicas da religião. Segundo Edward Macrae (1992), diante da infinidade de hinos já recebidos na época em que fez sua pesquisa, que já passavam de mil, e da dificuldade de se sistematizar seus conteúdos:

[...] se distingue a tendência a se considerar o aspecto material da vida como secundário e ilusório, valorizando a vida espiritual, e os princípios básicos da harmonia, amor, verdade e justiça, (que) tornam-se assim o substrato ético que norteia o dia-a-dia dos seguidores da doutrina (MACRAE, 1992, p.68, notas do autor).

A dialética entre essas dimensões, na forma de uma sobreposição não exclusiva do espiritual sobre o material, bem expresso na ideia de *iluminação* são formas importantes que *mediam* o estabelecimento dos aspectos convencionais da cultura daimista. A ideia de *mediação* é de suma importância para a caracterização dos modos de invenção diferenciadores feita por Roy Wagner (2012):

[...] mediação se refere ao uso de uma coisa, ou de um tipo de coisa, como meio para fazer outra coisa - o uso de um contexto para controlar um outro é um exemplo de mediação[...]Culturas que medeiam o convencional de modo dialético fazem da diferenciação (o que inclui as qualidades do paradoxo, da contradição e da interação recíproca) a base de seu pensamento e de sua ação. Elas encenam as contradições dialéticas e motivacionais de modo consciente em sua administração dos papéis, rituais e situações, e assim reconstituem continuamente o convencional (WAGNER, 2012, p. 274)

Escrever sobre a cultura daimista envolve ir além de um esboço do conjunto de convenções da religião do Santo Daime e envolve uma observação dos símbolos em ação, na forma como este grupo media suas convenções a partir de atos incisivos de diferenciação. Esses atos incisivos de diferenciação são compostos pela divisão interrelação Eu Superior/Eu Inferior, vida espiritual/vida material já exposta, mas também por outras tantas diferenciações que estão distribuídas como que de uma forma fractal em estados de ânimo, em gestos, no uso das cores, na vestimenta, nas tonalidades e escalas musicais, na rítmica, na diferenciação de gênero e de idade. Para Roy Wagner:

A fractalidade, assim, relaciona-se ao todo, converte-se nele e o reproduz, e é algo tão diferente de uma soma quanto de uma parte individual. Uma forma holográfica ou que estabelece sua própria escala difere, portanto, de uma “organização social” ou de uma ideologia cultural na medida em que ela não é imposta de modo a ordenar e organizar, explicar ou interpretar, um conjunto de elementos díspares. Ela é uma instanciação dos próprios elementos (WAGNER, 2011, p.6)

A noção de que essas diferenciações estão distribuídas de forma fractal na socialidade daimista quer dizer que elas não são externas ao seu próprio modo de inventar, como em nossa noção ocidental de cultura enquanto oposta a natureza, elas estão distribuídas, implicadas na própria socialidade daimista. É preciso se estar atento para que as diversas formas simbólicas que venho expor nesse capítulo, já acima citadas: Eu Inferior/Eu Superior, Matéria/Espírito, ou a visão de um cosmos marcado por divisões de gênero, não são absolutas. Mas instanciações possíveis, comumente mobilizadas pelos daimistas, as quais até certo ponto também aprendi mobilizar para expor aqui. Quando digo que essas formas simbólicas não são absolutas, e sim instanciações possíveis, não faço a partir de um “*desconstruccionismo*” que Márcio Goldman chama de “*pseudo politizado*”, onde estas divisões não passariam de construções sociais-culturais, e por isso não absolutas, diante de um fundo universal da natureza, ilusões culturais que a ciência, isenta de sua própria ilusão, seria capaz de desvendar as “verdadeiras causas” (GOLDMAN, 2011, p. 212). Faço tendo em vista a argumentação de Roy Wagner (2012) de que todo ator lida invariavelmente com a necessidade de inventar cultura, de inovar e criar novas diferenciações a cada ato convencional. O simbolismo daimista possui seu modo próprio de obviar essas instanciações, o que fica mais claro no final do capítulo.

## 2.1. Do mundo cotidiano ao mundo ritual

Todo ritual daimista principia na preparação, naqueles pequenos ritos preliminares, tomando a tipologia ritual de Van Gennep (1977), e outros elementos e arranjos que expressam a transição do mundo cotidiano para o mundo ritual. A principal recomendação ao iniciante é de que evite o consumo de álcool, relações sexuais, e que alimente-se moderadamente<sup>33</sup> nos três dias que antecedem o trabalho e nos três dias posteriores. As restrições alimentares seguem, grosso modo, a classificação entre alimentos leves e pesados, sendo que a recomendação nos trabalhos de daime é deixar o corpo material mais leve e preparado para o ritual. As restrições alimentares podem também estar se referindo ao período iniciatório de Irineu, desse modo a mandioca sem sal e o chá de cidreira<sup>34</sup>, e em algumas ocasiões a caissuma<sup>35</sup>, estão entre os alimentos preferidos para a dieta ritual. Eventualmente outros alimentos locais podem ser incluídos e utilizados como forma de sutilar o corpo, como é o caso dos pinhões, abundantes no vale do Gamarra, que são consumidos cozidos e sem sal durante os feitos.

O banho e um cuidado geral com a aparência, e o zelo para que a farda esteja impecavelmente limpa, também podem ser incluídos nesses pequenos ritos, assim como os ensaios dos hinos, previamente realizados de forma coletiva ou individual, que podem ser acompanhados por um pouco de daime. Outro tipo de cuidado que pertence à dieta, é mais propriamente o que os daimistas chamam de preparo espiritual, isso não quer dizer que os cuidados com o corpo não sejam também espirituais, mas esse cuidado espiritual envolve principalmente uma atenção maior aos pensamentos e atitudes nos dias que antecedem o trabalho. Busca-se evitar conflitos, pensamentos negativos e ir aos poucos se “harmonizando”, preparando o “aparelho” para o trabalho espiritual.

As separações rituais incidem também sobre a vestimenta. Aos visitantes pede-se o uso de roupas claras e que evitem o uso de roupas escuras ou de cores vibrantes

---

<sup>33</sup> A dieta é a regra, porém o que a compõe varia de grupo para grupo. A evitação do consumo de álcool e das relações sexuais é geralmente um consenso, a alimentação varia de grupo para grupo, sendo que em alguns grupos a evitação alimentar refere-se a carnes mais pesadas como a suína ou bovina, ou na Amazônia à carnes de caça consideradas *remosas*, ao passo que em alguns grupos, dentre os quais o Céu do Gamarra e o Céu do Beija-Flor podem ser acrescentados na classe das evitações outros alimentos como os feijões, laticínios, doces e alimentos industrializados e condimentados.

<sup>34</sup> Algumas versões sobre a iniciação de Mestre Irineu narram que ficou entre oito e nove dias na mata consumindo apenas macaxeira insossa com água, outras versões dizem que consumia macaxeira com chá de cidreira (MOREIRA E MACRAE, 2012)

<sup>35</sup> Bebida fermentada a base de mandioca que de alguma forma faz referência à dieta de Irineu que era composta de macaxeira.

como o vermelho. Tons claros são geralmente associados a sentimentos de paz e tranquilidade, enquanto que o vermelho é associado a sexualidade ou a violência. As elaborações podem ser variadas, ainda mais complexas se o praticante for estudioso de teorias místicas de cores e chacras<sup>36</sup>. O ambiente ritual também envolve um ar formal e aos homens é recomendado o uso de calças, assim como para as mulheres é o uso de saias e camisetas não decotadas, para frequentar o espaço da igreja, mesmo em ocasiões não expressamente rituais.

Àqueles que se iniciaram na religião é reservado o uso da Farda. O ato de iniciar-se é chamado de “fardamento”, um ritual em que o neófito recebe uma estrela de seis pontas como símbolo de sua adesão ao culto e de seu pertencimento ao “Mestre Império Juramidam”. A farda como o próprio nome diz, remete ao simbolismo marcial, e à ideia de que os integrantes do culto são soldados da rainha da floresta, envolvidos numa batalha cósmica entre a luz e as trevas. São dois tipos de farda: a branca e a azul que diferem em alguns detalhes para homens e mulheres. A farda azul masculina consiste em calça social azul marinho, camisa social branca de mangas compridas, estrela, gravata azul marinho e sapato escuro. A farda azul feminina consiste em uma saia plissada azul marinho, camisa social branca de mangas curtas, estrela, gravata borboleta azul, e sapato escuro.

A farda branca, para as mulheres é composta por uma saia plissada branca, sobre a qual repousa um saio também plissado verde bandeira, uma camisa de manga longa branca, a qual é entrecortada por faixa verde transversal, uma pequena flor verde de tecido é pregada junto a esta faixa e uma coroa de lantejoulas é usada na cabeça, e por fim as alegrias, um conjunto de pequenas fitas coloridas presas ao ombro. Para os homens a farda é composta pelo terno branco: calça branca, com duas pequenas faixas verdes que correm da cintura ao tornozelo nas laterais das pernas, camisa de gola branca emanga longa, e smoking branco; também inclui sapatos brancos, estrela e gravata azul marinho.

Pode-se dizer que as fardas contribuem para a composição do arranjo simbólico ritual e sua diferenciação do cotidiano. Elas empregam pequenos elementos estéticos, poderíamos aqui recorrer à ideia de *perceptos* de Lévi-Strauss (2008) como pequenas unidades simbólicas que estão a meio caminho entre a sensação e o conceito, ao mesmo

---

<sup>36</sup> Teorias de origem oriental que a grosso modo, dividem o corpo entre sete centros de energia, os chacras, cada qual associado a um conjunto de sentimentos e capacidades da pessoa. Pensar através do chacras envolve uma procura constante por mediar possíveis desequilíbrios e numa busca constante por equilibrá-los através de atividades como o yoga, vocalizações, aromas, cores e sabores.

tempo que articulam um elemento perceptivo como uma cor, um gesto, um cheiro, compõem uma ideia e um significado. Essas unidades, gestos, cores, trejeitos poderiam parecer banais, porém são elementos significativos importantes, que vão compondo como que as diferentes tonalidades da vida ritual.

Além das fardas contribuírem para o contraste entre eventos rituais e vida cotidiana, elas também variam entre em si: farda azul e branca; e também entre as fardas masculinas e femininas, o que imprime movimento ao arranjo, insere como que contrapontos perceptivos. As fardas brancas são consideradas trajes de festa e são usadas principalmente nos rituais de hinário, que comemoram as festas mais marcantes do ano: os festejos juninos, Nossa Senhora Aparecida, Natal, dia de Reis, e a passagem e aniversário de mestre Irineu e padrinho Sebastião. São por isso mais festivas, alegres e claras, ainda que a farda branca masculina seja mais sóbria, a farda feminina possui, além da saia branca, um saiote verde, faixas verdes que cruzam o peito, coroa de lantejoulas e alegrias, pequenas faixas coloridas que se despendem do ombro, que balançam de forma suntuosa acompanhando o movimento do bailado.

As fardas azuis formam uma tonalidade contrapontual à farda branca, o branco é a constância em todas as fardas, mas se na farda branca ele, o branco, é combinado com um verde claro, na farda azul, o branco é combinado com um azul marinho, o que impõe maior sobriedade ao arranjo. As fardas azuis são usadas nos rituais que dentro do calendário daimistas são mais recorrentes e menos “especiais”, são as concentrações, realizados quinzenalmente, rituais de cura realizados eventualmente no caso de uma necessidade<sup>37</sup>, e na Santa Missa realizada toda primeira segunda-feira do mês, ou no caso de algum falecimento. Se os rituais de Hinário são realizados de pé e costumam durar do começo da noite ao amanhecer do dia, são mais extrovertidos e alegres, os demais rituais realizados de farda azul são todos realizados sentados, de forma mais introvertida e concentrada e não costumam durar mais do que quatro ou cinco horas.

As igrejas na sua arquitetura e também na sua ornamentação costumam possuir uma continuidade estética. A grande maioria é construída no formato hexagonal como no Céu do Gamarra, ao passo que o Céu do Beija-Flor é um retângulo. Na entrada da propriedade ou nas proximidades da igreja fica um cruzeiro. Na entrada do salão fica um livro ata que deve ser assinado pelos participantes, e eventualmente alguém responsável por coletar contribuições financeiras, e vender hinários. A porta de entrada

---

<sup>37</sup> Geralmente os rituais de cura são realizados quando algum fardado ou familiar esteja doente e tenha requerido um trabalho de cura.

é ampla. Ao fundo, na extremidade oposta à porta de entrada, fica o local onde é servido o daime, uma mesa de despacho dentro do salão como no Céu do Beija-Flor, ou um pequeno aposento onde fica armazenada a bebida como no Céu do Gamarra. Neste aposento, como há no Céu do Gamarra, além da porta de acesso, existem duas pequenas janelas, uma do lado esquerdo na extremidade feminina do salão e outra na extremidade direita e masculina, por onde o daime é servido, despachado no linguajar daimista. Ao centro fica localizada a mesa em formato de estrela de seis pontas. O teto da igreja costuma ser ornamentado com bandeirolas coloridas, como as bandeiras de São João ou mais elaboradas feitas a partir da costura de desenhos de tecido, representando temas religiosos e dispostas em fios que partem do centro às extremidades do salão formando uma abóboda colorida. Nas paredes figuram quadros de santos. São João, São Pedro, Santo Antônio são os preferidos, mas também aparecem outros. No Céu do Beija-Flor figuram também alguns *gurus* e outros personagens que pertencem ao meio universalista como Gandhi, Trigueirinho, Chico Xavier. Há também quadros das principais figuras da doutrina daimista como Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e Madrinha Rita.

No centro da mesa, que fica no centro do salão, fica o santo cruzeiro sendo ladeado por quatro velas dispostas em castiçais, sendo ainda margeados por algumas imagens de Mestre Irineu, padrinho Sebastião, ou mesmo do santo festejado na ocasião, ainda algumas flores, uma taça de água e eventualmente cristais e pedaços do cipó podem vir a compor o arranjo. A mesa é considerada um centro captador e irradiador de onde as energias do astral superior chegam, são firmadas – ou para permanecer na metáfora vibratória usual entre os adeptos – são moduladas pelo cruzeiro, pelas velas e os outros elementos da mesa e irradiadas para o restante dos participantes.



Figura 7 Imagem da mesa disposta nos instantes que antecedem um trabalho de São João no Céu do Gamarra- 2017

Ao redor da mesa são dispostos os participantes, sendo que homens e mulheres ocupam cada qual três partes do hexágono formado a partir da estrela. As três partes do hexágono para cada gênero são divididas entre crianças e jovens, adultos solteiros e por fim os casados. A partir da mesa são dispostas fileiras de duas ou três pessoas que crescem em número à medida que se afastam da mesa. Geralmente os fardados mais antigos ou mais empenhados costumam ocupar as primeiras fileiras. A disposição faz com que cada classe de idade esteja disposta de frente à mesma classe de idade do outro gênero. O arranjo opera classificando gênero, idade, matrimônio e prestígio.

Porém se o arranjo espacial é composto a partir de diferenças e hierarquias mais ou menos explícitas, a atitude em relação a elas é mediada por aquela diferenciação no nível pessoal entre Eu Superior e Eu Inferior. Isso quer dizer que a demonstração externa, ou mesmo o sentimento interno de qualquer forma de orgulho ligado a status é visto como algo negativo, e veementemente combatido, pois é considerado como uma manifestação do Eu Inferior e um empecilho ao desenvolvimento espiritual da identidade divina, o Eu Superior. A essência do *ethos* daimista parece partir do reconhecimento da hierarquia e das diferenças, e da busca da perfeita execução dos papéis do mundo terreno – “*ficar em seu lugar*” – porém afirmando a

incomensurabilidade do espírito e da ordem espiritual, recomendando o desapego e a não identificação cega com qualquer papel da ordem material e ainda mais com sentimentos como o orgulho. Pode-se afirmar que a hierarquia ao nível social é mediada por uma atitude resignada de humildade e desapego a nível comportamental. É possível trazer aqui alguns trechos de hinos como a máxima de Padrinho Sebastião “*Aqui quem não é de nada é só quem mais quer ser*” (Hino 107-Eu vim e fui chamado, O Justiceiro, Pd. Sebastião) “*Ninguém queira ser grande/É preciso se humilhar/Se faça pequenininho/Para entrar no celestial*”(Hino 21- O que é que você vai fazer, O Justiceiro, Pd. Sebastião) ou no hino de Mestre Irineu, que lamenta o orgulho de seus companheiros, e afirma a origem da “*força maior*”, que não parece ser o terreno: “*Todo mundo quer ser grande, me deixaram ficar só, fico com a Virgem Maria, estou com a força maior*” (Hino 94-Perguntei a todo mundo, O Cruzeiro Universal, Mestre Irineu).

A resignação e a humildade são valores e guias comportamentais para a mediação do status social. Isso não significa a inexistência de conflitos no que toca a essas diferenças, mas qualquer análise que se queira levar a cabo em torno de conflitos precisa considerar tais “mecanismos” e como eles atuam sobre conflitos.

As igrejas do Santo Daime costumam estar localizadas na área rural, onde a mata é preservada e até mesmo plantada, o que não implica na inexistência de outros centros e igrejas da religião em áreas urbanas, mas a busca por espaços afastados, em contato com a natureza são uma constante nas igrejas daimistas, e dizem respeito a busca por um espaço mais propício a manifestação do sagrado, a mata. O Santo Daime é chamado também de “religião da floresta” e a mata é considerada sagrada, habitat dos seres sagrados e de poderes divinos. O santo daime se originou junto a uma população que estava a meio caminho entre o urbano e o rural, um caminho que parece menos linear do que se espera. Pode-se dizer que a religião surge no contexto em que imigrantes nordestinos estavam adaptando-se ao ambiente da fronteira de expansão nacional que implicava no contato e numa vivência intensa na floresta (MONTEIRO DA SILVA, 1989). A floresta recebe uma conotação sagrada, como no hino de Mestre Irineu que se refere tanto a bebida como a própria religião: “*Eu venho da floresta com meu cantar de amor/Eu canto com alegria a minha mãe que me mandou*”(Hino 38-Flor de Jagube, O Cruzeiro Universal, Mestre Irineu).

O urbano e o rural constituem uma oposição corrente na religião, talvez menos clara na vertente do Alto Santo e entre os primeiros seguidores de mestre Irineu, mas intensificada na vertente de Padrinho Sebastião, ao passo que a urbanização se

intensifica no Acre e ainda mais na expansão da doutrina para as grandes cidades brasileiras. A oposição urbano-rural de certa forma desdobra-se na sacralização da floresta, que tornou-se signo de definição identitária da religião, que passou a ser vista e veiculada na mídia como religião ecológica e a religião da floresta (ASSIS, 2017). Na expansão da religião ocorre um padrão mais ou menos comum que poderia ser chamado, a partir de Victor Turner, de “inversão de status” (TURNER, 1974), onde membros das classes médias letradas, “estruturalmente superiores” porém descontentes com os rumos de sua sociedade, outsiders, aderem à sabedoria “simples” dos sábios, mestres e padrinhos da floresta. Afora os “equivocos” e idealizações fruto desses encontros<sup>38</sup> que vão sendo minimizados conforme a religião se fixa no meio urbano e deixa de habitar um horizonte distante de alteridade, a inversão de status ligada a oposição rural/urbano, floresta/cidade, passa a cumprir um importante papel na dinâmica ritual episódica daimista, e conferem muitas vezes a base para novos ordenamentos sociais.

Essa inversão de status baseada na valorização da floresta e da simplicidade da vida rural, manifesta-se por exemplo na tendência manifesta a morar no campo, e constituir comunidades alternativas. Esse tema será oportuno no capítulo III onde trataremos da vida cotidiana e da forma como ocorre um esforço de estabelecê-la em continuidade com a vida ritual. Agora é suficiente dizer que a classificação rural-urbano está intimamente associada, mesmo sem condizer, à divisão sagrado e profano. Pegar a estrada de chão, para quem mora na cidade, em direção à igreja em si já é um movimento em direção ao sagrado, aos “*jardins do criador*”.

### 2.1 Os Trabalhos de Hinário

Os trabalhos de Hinário, ou trabalhos oficiais são realizados em datas comemorativas pré-estabelecidas no calendário ritual do Santo Daime na forma como foi concebido por Mestre Irineu, com algumas adições e modificações inseridas ao longo do tempo e segundo as particularidades de cada casa e a linha<sup>39</sup> que esta segue. De forma geral o calendário dos trabalhos de hinário segue esta ordem:

<sup>38</sup> Um equívoco corrente nessa idealização é a constatação, horrorizada, por parte de daimistas urbanos, de que os daimistas do Acre consomem Coca-Cola.

<sup>39</sup> A ideia de linha utilizada pelos daimistas e refere-se a distinções identitárias entre os segmentos que deram continuidade à doutrina do Santo Daime, dizem respeito também a diferenças quanto a pequenos detalhes rituais, como a inserção de novas datas comemorativas, como o Aniversário do Padrinho Sebastião realizado no dia 06 de Outubro, ou mudanças maiores como a inserção de novos rituais como o trabalho de estrela e o trabalho de São Miguel na linha do Padrinho Sebastião. A ideia de linha e o

<b>Trabalhos</b>	<b>Data</b>
Santos Reis	06 de janeiro
São José	23 de março
Sexta-feira Santa	Sexta feira que antecede o domingo de Páscoa
Páscoa	Entre 22 de março e 25 de abril
Dia das Mães	Segundo domingo de maio
Santo Antônio	13 de junho
São João	24 de junho
São Pedro	29 de junho
Dia dos Pais	2º domingo de Agosto
Dia de Nossa Senhora Aparecida	12 de outubro
Dia de Finados	02 de novembro
Nossa Senhora da Conceição	08 de dezembro
Natal	25 de dezembro
Ano Novo	31-01 de dezembro

O calendário daimista segue de maneira geral o calendário brasileiro que tem uma configuração de base cristã católica. Cabe ressaltar que muitas dessas datas são comemoradas há séculos, e que em grande parte foram estabelecidas durante o império romano e a idade média e comemoram simultaneamente eventos cósmicos e religiosos. A Páscoa, por exemplo, foi estabelecida originalmente no primeiro domingo após a lua cheia de março, que cai no equinócio de primavera no hemisfério norte, e de outono no hemisfério sul. O dia São João mesmo que tenha sido estabelecido no dia 24 de junho guarda uma relação com o solstício de verão no hemisfério norte que geralmente ocorre entre 21 e 24 de junho, assim como o natal comemorado próximo ao solstício de inverno no hemisfério norte. É sobre o calendário católico brasileiro, tomando uma série de conteúdos simbólicos pré-existentes, amplamente difundidos na população rural brasileira, que Mestre Irineu estabeleceu os rituais de hinário.

O ritual que demarca a passagem de um ano para outro é o dia de Reis realizado no dia 06 de janeiro. Neste ritual comemora-se o dia dos três reis magos que visitaram

---

pertencimento estão ligados a anseios por pureza e a disputas de legitimidade, o que não é objeto deste trabalho. Por agora basta dizer que o Céu do Beija-Flor e o Céu do Gamarra ligam-se identitariamente à linha do padrinho Sebastião, aderindo a algumas particularidades desta linha, mas não são filiados institucionalmente ao CEFLURIS, atual ICEFLU, e demarcam algumas discontinuidades como a não utilização ritual da Santa Maria e uma adesão tímida, ou em alguns casos uma oposição declarada ao fenômeno da incorporação presente em algumas igrejas do ICEFLU.

Jesus alguns dias após seu nascimento. O dia de Reis é uma comemoração amplamente difundida no meio rural brasileiro na forma do “Reizado”, festa típica de origem lusitana onde um conjunto de cantores e violeiros, os “reizeiros”, visitam as casas dos fiéis no dia de Reis. Segundo Beatriz Labate e Gustavo Pacheco que visitaram a cidade de origem de Mestre Irineu, o reizado é uma das festas tradicionais de São Vicente Ferrér, e possivelmente o tenha inspirado (LABATE & PACHECO, 2008).

Os trabalhos de hinário possuem um formato semelhante, variando alguns detalhes rituais e no hinário que será cantado no dia. Como participei de vários trabalhos de hinário durante o campo utilizarei uma descrição geral de como ocorre este tipo de trabalho, uma narrativa de certa forma fictícia se bem que balizada pelo objetivo descritivo, tomando lembranças e anotações de experiências minhas e de outros daimistas como recurso para compor o relato.

O ritual começa, como já expressei há algumas páginas, com aqueles pequenos ritos preliminares. Na véspera, ou no dia do trabalho, pela manhã, um grupo de pessoas é designado para limpar o salão, varrer o terreiro e limpar os banheiros. Algumas pessoas chegam mais cedo ao trabalho a fim de preparar os últimos detalhes: montar a mesa, abrir o livro ata, e preparar o espaço onde a bebida será servida. Todas as tarefas que se faz entorno do ritual são feitas como uma forma de devoção, como um trabalho exterior que se reflete em um trabalho interior e vice-e-versa.

Fardados e visitantes vão chegando e, aos poucos, acomodando seus pertences nos alojamentos do lado externo do salão. Conhecidos se abraçam, desconhecidos se apresentam. Enquanto alguns ainda vestem a farda, penteiam os cabelos e acertam os últimos detalhes da vestimenta, outros, no entorno da igreja, contam histórias e lembranças da semana e conversam em tom alegre. Alguns fiscais, fardados designados para o cuidado com o ritual e seus participantes, realizam entrevistas com os participantes que tomam daime a primeira vez, falam sobre os efeitos da bebida e dão recomendações sobre o ordenamento ritual. Outros fiscais acendem as velas do cruzeiro na parte externa da igreja, e também em outros pontos como a casinha do Tranca-rua ao pé da porteira, e da gruta de São Miguel, que estão presentes apenas no Céu do beija-flor<sup>40</sup>. As velas são acesas com uma prece, geralmente um Pai-Nosso e uma Ave Maria, e são tidos como pontos de conexão entre o mundo material e espiritual, e formas de proteção para o trabalho que será realizado.

---

<sup>40</sup> No céu do Gamarra o único ponto externo onde se acende velas é o Santo Cruzeiro.

No salão, as velas da mesa estão acesas e algumas mulheres com o rosário na mão puxam o terço mariano, enquanto outras pessoas aos poucos vão se dirigindo ao salão e se juntando às orações. As pessoas tiram o terço do bolso, e seguem a marcação das contas do terço. Para cada oração uma conta, começa-se com um Pai Nosso, Três Ave-Marias e a oração do Credo católica, depois segue-se a sequência de dez Ave Marias e um Pai Nosso, repetindo-se por cinco vezes, dando a volta completa no terço, e finalizando com uma oração Salve Rainha<sup>41</sup>. É importante lembrar que o Pai Nosso no Santo Daime recebeu uma pequena modificação, mas que é importante para que se perceba uma atitude daimista diante do sagrado na forma de uma elevação ao sagrado. Se no Pai nosso católico pede-se “*venha a nós o vosso reino*” no Pai Nosso daimista diz-se “*vamos nós ao vosso reino*”. Todos se benzem, dizendo: “*pelo sinal da santa cruz*”, fazendo o movimento de um sinal de cruz na testa, “*livra-nos Deus*”, outra na boca, “*nosso senhor*” e uma última no peito, “*dos nossos inimigos*”. Segundo Zé Ricardo, comandante do Céu do Dedo de Deus, em uma visita ao Céu do Beija-Flor, o sinal da cruz deve ser feito conjuntamente a uma mentalização. Na primeira cruz na testa mentaliza-se, pede-se a Deus para que proteja os pensamentos, na segunda, para que proteja a boca e as palavras que por ela serão proferidas, e na terceira para que proteja o coração, de onde emergem os sentimentos. Sentimento, pensamento e palavra parecem compor três estágios da expressão no meio daimista. Segundo Fábio Pedalino o coração é um centro intuitivo que recebe informações do meio externo e as transforma em sentimentos, esse sentir é transformado em pensamento na cabeça, para daí ser expresso através da palavra.

Após o terço as pessoas formam uma fila para tomar o daime. No Céu do Beija-Flor antes de servir o daime é aberto o trabalho, ao passo que no Céu do Gamarra o daime é servido antes de abrir o trabalho. Enquanto o daime é servido, alguns violeiros se posicionam na proximidade da mesa e puxam hinos que remetem à bebida, organizados em uma seleção chamada *hinos de despacho*. Inicialmente algumas mulheres acompanham cantando e aos poucos todo o salão está cantando os hinos. São hinos sobre o caráter sagrado da bebida, versam sobre seu poder e dão conselhos àqueles que estão tomando o daime.

Eu tomo daime é para ver os meus defeitos  
Eu tomo daime é para eu me corrigir

---

<sup>41</sup> No Céu do Beija-Flor a oração Salve Rainha foi substituída pela oração Mãe Universal, uma oração pertencente ao universo New Age e que passa ao largo dos temas de dor e sofrimento expressos na Salve Rainha.

Não tomo daime para me engrandecer  
Porque o grande é Jesus está aqui [...]

Eu tomo daime e considero este vinho  
O mesmo vinho que Jesus deu pra tomar  
Aos seus apóstolos disse em minha memória  
Que é para sempre esta luz nunca faltar [...]

(Hino 19-Em minha memória, Hinário de Despacho, Pd. Valdete)

O hino acima é interessante para se pensar a concepção da pessoa no Santo Daime que é intimamente ligada à bebida. O hino ao mesmo tempo que ressalta a atitude daquele que toma daime, que deve “*se corrigir*”, “*ver seus defeitos*” ao invés de se “*engrandecer*”, ressalta que o grande, a origem do poder, é Jesus. Essa equação envolve um esforço dirigido para minimizar os efeitos da individualidade-ego – através de uma atitude contínua de humildade e uma vigilância constante diante de desejos, vaidades, ciúmes que muitas vezes são atribuídos a espíritos malévolos – é a condição básica para a individuação daimista que tem como símbolo principal Jesus Cristo. Jesus Cristo no Santo Daime se expressa também como mestre Irineu em sua personalidade divina Juramidam, e em sua substanciação: o daime.

Forma-se assim um eixo transformacional Jesus Cristo-Juramidam-Daime consumido pelo daimista no ato eucarístico de ingestão da bebida. Cada pessoa ingere este ser, o daime, junto uma pequena prece, um sinal da cruz com o copo na mão antes de beber, ou após ter ingerido a bebida. Um a um, todos participam do “mistério eucarístico” amazônico. Os fiscais vão direcionando os participantes a seus lugares, segundo classes de idade e o papel ritual de cada um. Em poucos minutos há um hexágono no entorno da mesa, formado por três alas femininas e três masculinas. Nesse formato, os integrantes do ritual passarão cantando e bailando até o amanhecer, com pausas determinadas pelo comandante do trabalho para a ingestão da bebida e um intervalo na metade do hinário.

Todos a postos, o(a) comandante do trabalho profere as preces iniciais: três Pai-Nosso e três Ave-Marias, e faz a prece de abertura dos trabalhos “*Em nome de Deus Pai todo poderoso, da Virgem Mãe Amantíssima, do Nosso Senhor Jesus Cristo, do Patriarca São José, de todos os seres da corte celestial e com a ordem do Nosso Mestre Império Juramidam, está aberto o nosso trabalho de hoje, meus irmãos e minhas irmãs*”.



Figura 8 Moça consagra o Santo Daime durante um ritual de hinário no Céu do Gamarra.

A puxadora<sup>42</sup> canta o primeiro hino do hinário de Mestre Irineu, Lua Branca: *“Deus te Salve o Lua Branca/ da Luz tão Prateada, Tu sois minha professora de Deus tu sois estimada”* (Hino 01-Lua Branca, O Cruzeiro Universal, Mestre Irineu). O hino remete à miração que deu origem ao Santo Daime, quando a Virgem encontra Irineu e lhe entrega a doutrina. Na segunda estrofe todos passam a cantar e bailar no ritmo da valsa, inclinando o corpo conjuntamente para esquerda e para a direita respeitando o ritmo ternário. O primeiro hino é uma valsa executada em tom maior, como um rogativo

<sup>42</sup> “Puxadora” é como é intitulado o papel da pessoa, geralmente mulher, que conhece o hinário e inicia o canto dos hinos, puxa a primeira estrofe no tom correto e em harmonia com os instrumentos, ao passo que os outros integrantes vão acompanhando a execução.

à Mãe Divina, realizado na segunda pessoa do singular: “*Tu sois minha professora(...)*”. O trabalho prossegue, o segundo e o terceiro hino são marchas, executadas em tom menor, (o que insere uma tensão melódica) e também são executados na segunda pessoa do singular. Porém, nesses dois hinos o sujeito<sup>43</sup> deixa de ser quem recebe ou quem canta o hino, e fica oculto, sugerindo a ideia de algum espírito, ou Deus, como sujeito da ação. Vejamos os hinos:

Tuperci não me conhece  
 Tu não sabes me apreciar  
 Tu não sabes me compreender  
 A minha flor cor de Jaci  
 (Hino 02-Tuperci, O Cruzeiro Universal, Mestre Irineu)

Ripi, ripi, ripi  
 Ripi, ripi, iaiá  
 Se você não queira  
 Para que veio me enganar  
 (Hino 03-Ripi, O Cruzeiro Universal, Mestre Irineu)

Tuperci é como que uma forma de dizer “tu por si mesmo”, alertando os participantes do ritual que cada um por si mesmo, não tem a capacidade de apreciar o que está sendo ensinado no trabalho, o que implica no reconhecimento do mundo divino. É curioso que nestes dois hinos o sujeito da ação seja oculto, e a mensagem pareça vir do mundo divino ao mesmo tempo que quem profere a mensagem enquanto canta é o fiel para quem a mensagem seria endereçada.

Beatriz Labate (2000) chama essa característica de uma *ambiguidade quanto a voz do sujeito do hino*, e escreve que o deslocamento do sujeito da frase ora como a pessoa que recebeu o hino, ora como aquele que canta e ora como a própria divindade, vai introduzindo uma identificação entre os participantes e divindade (LABATE, 2000, p. 161). Essa variação nos sujeitos dos hinos é menos um arranjo consciente do sujeito da frase afim de produzir um determinado efeito, do que um indício de uma determinada forma de concepção de pessoa e da atuação de poderes cósmicos sobre esta.

Pode-se dizer que o sujeito, no santo daime, é um meio de participações místicas, para recorrer à ideia de Lévi-Bruhl (2015), e que os esforços do daimistas são para determinar os termos dessa participação, tanto expurgando e enxotando os maus espíritos, quanto abrindo espaço para a participação, o *aparelhamento* ou *atuação* de

---

<sup>43</sup> “Sujeito” aqui em seu sentido sintático.

bons espíritos e divindades. Beatriz Labate (2000) estabelece algumas analogias desse caráter do Santo Daime com o *vegetalismo* peruano, onde as plantas são habitadas por espíritos professores dos quais o vegetalista recebe os ensinamentos (LUNA, 1986 apud LABATE, 2000), e com o uso de cogumelos pelos *masatecas* investigado por Henry Munn (1976) onde o mundo é entendido a partir de manifestações de poder com os quais se dialoga a partir de uma identificação, “*yosoy*” (MUNN, 1976, apud LABATE, 2000).

Os fardados tocam maracás e cantam a capela, os violões ainda não são tocados, e como de costume só serão inseridos após o hino 29. O bailado, composto pelo movimento dos pés e dos ombros segue o ritmo dos maracás, variando entre a valsa, um passo para cada lado, a marcha dois passos para cada lado, e a mazurca que é executada com quatro passos para um lado, dois tempos parados, mais quatro passos para o outro lado. No hinário de Mestre Irineu não há a presença de mazurcas, mas ela aparece já nos outros hinários de seus seguidores, como o de Germano Guilherme.

No hino 17 é realizada a confissão. Os fiscais entregam uma pequena vela para cada participante do ritual, que a segura entre as mãos, as luzes são apagadas e aos poucos a luz das velas que vão sendo acesas iluminam o salão. A confissão é realizada nos dias de Reis, São João, Nossa Senhora da Conceição e Natal. O hino é cantado sem instrumentos e sem maracá, repetido três vezes, sem bailar. O tom é solene quase fúnebre, seu caráter é de uma confissão no sentido próprio do termo, de um reconhecimento dos erros e dos pecados e de um pedido de perdão ao divino:

Meu Divino Pai do Céu  
Soberano Criador  
Eu sou um filho seu  
Neste mundo pecador

Meu Divino Pai do Céu  
Meu Soberano Senhor  
Perdoai as minhas culpas  
Pelo Vosso Santo Amor

Meu Divino Pai do Céu  
Soberano Onipotente  
Perdoai as minhas culpas  
E vós perdoe os inocentes

Eu confesso os meus pecados  
E reconheço os crimes meus  
Eu a Vós peço perdão  
Ao meu Divino Senhor Deus  
(Hino 17-Confissão, Cruzeiro Universal, Mestre Irineu)

O hino da Confissão pode ser tomado como ponto de partida para esclarecer a relação entre pecado e perdão e qual o seu papel na constituição da pessoa. O pecado é tido como condição humana dada, ao menos após a “queda” e a expulsão do paraíso como figurada no mito judaico-cristão. O pecado é condição intrínseca da vida na matéria, uma vida imperfeita e constantemente sujeita a erros que provém de vaidades, desejos e vontades dessa mesma matéria, expressa na noção de Eu Inferior. O mundo daimista é concebido a partir da relação entre mundo material e o mundo espiritual, e no nível pessoal entre o Eu Inferior e o Eu Superior. O pecado, próprio ao Eu Inferior, insere um desequilíbrio cósmico que só é reestabelecido com o contrapeso do mundo divino. A confissão é o reconhecimento humildade da condição da “vida na matéria” e um pedido ao mundo divino para que também reconheça tal imperfeição e que a perdoe. Pode-se dizer que o mito da expulsão do paraíso estabelece uma disjunção *a priori* entre mundo humano e mundo divino, que só é reestabelecida ritualmente, como nesse ato de confissão.

Se as valsas são de forma geral hinos de devoção, muitas vezes à Virgem Maria, as marchas variam entre louvores que afirmam o parentesco simbólico com as divindades e com os astros, que são cantadas vigorosamente, de forma vibrante pelos participantes, e hinos de disciplina, que empregam geralmente tons menores, e chamam a atenção para o não cumprimento dos deveres junto a irmandade e ao divino. Há ainda aqueles hinos que ainda que sejam executados em tons menores, não são correções, e nem possuem tom fúnebre, mas aproximam-se de um tom solene, que inspiram profundo respeito e geralmente veiculam ensinamentos mais sublimes.

É interessante perceber que a execução do hinário é um acontecimento que põe em questão as atitudes da vida cotidiana, e traz à tona os pensamentos e sentimentos que estejam por exemplo mal resolvidos, que, ao emergirem, precisarão ser *trabalhados*. A impressão que se tem é que o ritual insere um ponto de descontinuidade na rotina da vida cotidiana, e esta é metaforizada, repensada a partir dessa descontinuidade. Diversos sentimentos, pensamentos, estados de espíritos são estimulados pelo hinário e pela forma como são executados. A capacidade sinestésica da do uso ritual da bebida, incluindo aí todas as técnicas de êxtase: música, dança e dietas, é tão furtiva a descrição quanto descrever os todas as impressões causadas por uma bela música. O que se pode dizer é que o poder dos hinos reside justamente na sua capacidade de conectar palavras, pensamentos e imagens com vistas a dar um sentido determinado, a doutrinar e iluminar

esses sentimentos e estados de espírito. Há momentos de louvor em que os astros, os seres espirituais, são louvados, descritos em sua magnitude, como no hino 29 d'O Cruzeiro Universal:

Sol, Lua, Estrela  
 A Terra, Vento e o Mar  
 É a Luz do firmamento  
 É só quem eu devo amar [...]  
 (Hino-29, Sol, Lua, Estrela, O Cruzeiro Universal, Mestre Irineu)

Em seguida aspectos mais obscuros de cada um são expostos pela voz coletiva como que estimulando a auto-observação:

A Rainha da Floresta  
 Ela veio me acompanhar  
 Todo mundo ri e graceja  
 Para depois ir chorar

Tu perdeste a tua luz  
 Que eu te dei com tanto amor  
 Não foi a falta de conselho  
 Tu mesmo nunca ligou

Vai chorar de arrependido  
 Quando um dia se lembrar  
 Que eu perdi a minha fortuna  
 Que eu tinha para alcançar  
 (Hinário o Cruzeiro Universal, Raimundo Irineu Serra, n° 48)

No hino acima, os fiéis são alertados: “*todo mundo ri e graceja*” ou seja, não dá o devido valor à espiritualidade, à verdade veiculada pelo hinário, e poderá acabar chorando, sofrendo. Em um hino como esse as experiências falhas, situações de desleixo para com o mundo sagrado, são resgatadas na consciência fazendo com que o participante reviva cada lembrança, corrigindo-se e realizando uma espécie de limpeza da consciência.

Em outros momentos após a exposição desses aspectos negativos, e após expurgá-los, são criados novos momentos de excitação, alegria e entusiasmo, os fiéis são novamente ligados aos seres espirituais, enquanto filhos, enquanto parte do império Juramidam.

A minha mãe é a mãe de todos  
 Que quiser ser filho Dela  
 Ela Roga por nós todos,  
 Mas ninguém roga por ela

O Divino Pai Eterno

Me deu um grande poder  
 Eu como filho de vós  
 Vou eterno agradecer [...]  
 (Hinário o Cruzeiro Universal, Raimundo Irineu Serra, nº 49)

Como exemplo, expus acima uma sequência de hinos que expressam os diversos momentos no ritual. Durante o hinário existem ciclos de altos e baixos na passagem entre esta diversidade de sentimentos. Assim o hinário vai conduzindo a uma limpeza, de aspectos impuros, e à construção de uma ligação com a verdade, a pureza e os seres espirituais.

O Hino de número 66 demarca a metade do hinário, e ocorre um intervalo de uma hora. Os participantes se reúnem na cozinha para comer, enquanto alguns permanecem no salão “mirando”. Eventualmente é acesa uma fogueira, e algumas pessoas conversam, porém, em voz baixa mantendo o tom solene do ritual.

Após o intervalo os integrantes voltam a tomar o Santo Daime e percorrem o caminho de mais 66 hinos, tomando daime a cada 20 ou 30 hinos. No decorrer do hinário O Cruzeiro, a finitude do mundo material, é constantemente oposta à eternidade da vida espiritual:

Choro muito e lamento  
 Tudo que já se passou  
 Deixo tudo saudosamente  
 E vou viver no meio das flores

Vou viver no meio das flores  
 Junto com a Virgem Maria  
 Os terrores que aparecem  
 É essa grande rebeldia [...]

(Hino 91-Choro Muito, O Cruzeiro Universal, Mestre Irineu)

O mundo material é visto como fonte de “*rebeldia*”, como um impedimento para o acesso ao mundo espiritual, e os hinos vão aqui e ali dando pistas do caminho para esse mundo espiritual, que possui uma paisagem bastante difundida, composta de flores, luzes, pedras preciosas e palácios, habitados por reis, rainhas, príncipes e princesas, no que Labate (2000) chamou de “*temática da realeza*”. O mundo espiritual é visto como a fonte do poder e do saber, ao passo que o mundo material é considerado o mundo de ilusão. A pessoa é construída no Santo Daime a partir de um esforço dirigido e contínuo para minimização dos pensamentos e sentimentos que a impeçam de reconhecer o poder divino. Desse modo os hinos encorajam continuamente uma postura de humildade:

Perguntei a todo mundo  
 Por onde vai o caminho  
 E ninguém me respondeu  
 Vou viajando sozinho  
 [...]  
 “Todo mundo quer ser grande  
 Me deixaram ficar só  
 Fico com a Virgem Maria  
 Estou com a força maior”  
 (Hino 94, Perguntei a todo mundo, O Cruzeiro Universal, Mestre Irineu)

Após o percurso de 132 hinos que compõem o Cruzeiro universal, no trabalho de Reis há ainda a entrega dos trabalhos, rito que demarca o final do ciclo anual daimista. Canta-se um hino do Cruzeiro Universal que só é cantado nesta ocasião chamado de oferecimento.

Todos os fardados formam uma fila em cada lado do salão, uma do lado feminino e outra do lado masculino, homens diante do padrinho, ou de algum outro homem designado para receber os trabalhos, e mulheres diante da madrinha ou alguma outra mulher designada para receber os trabalhos. O fardado aproxima-se da pessoa que recebe os trabalhos, ambos levantam a mão esquerda na altura do rosto, quem entrega os trabalhos diz: *“Na santa paz de Deus eu recebi os meus trabalhos. Na santa paz de Deus eu entrego os meus trabalhos. Com (ou sem) alteração”*. A grande maioria das pessoas entrega sem alteração. Entregar os trabalhos com alteração é aconselhado quando a pessoa cometeu alguma atitude grave ao longo do ano e se arrependeu por tal ato.

Após todos entregarem os trabalhos, a pessoa que recebeu os trabalhos no lado masculino entrega seus trabalhos e o de todos os irmãos para a madrinha, se a comandante dos trabalhos for uma mulher como no Céu do Beija-Flor. Se o comandante for homem, como no Céu do Gamarra ocorre o contrário. A entrega dos trabalhos articula uma relação entre mundo humano e mundo divino. Os trabalhos são recebidos do mundo espiritual ao longo do ano, durante cada ritual, e cada integrante busca realizá-lo da melhor forma possível. No fim do ciclo os trabalhos são ritualmente entregues, rogando a mãe divina para que perdoe os pecados e abençoe seus filhos para um novo ciclo anual de trabalhos.

Com os trabalhos entregues o(a) comandante do trabalho pede para que se cante mais algum hino específico, e realiza a prece de encerramento: *“Em nome de Deus pai*

*todo poderoso, da Virgem Mãe amantíssima, do Patriarca São José, de Jesus Cristo Redentor, e com a ordem do nosso Mestre Império Juramidam, está encerrado nosso trabalho de hoje, meus irmãos e minhas irmãs. Louvado seja Deus nas alturas”* Todos respondem: *“Para que sempre seja louvada a nossa Mãe Maria Santíssima sobre toda a humanidade”* todos fazem o sinal da cruz *“Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, amém Jesus, Maria e José”*. *“Fora de forma”*, diz a comandante do Céu do Beija-Flor, indicando a finalização do longo trabalho. Neste momento o trabalho está oficialmente encerrado, algumas pessoas se abraçam e sorriem e um clima de informalidade se instaura, geralmente há bolo e um longo e animado parabéns para os aniversariantes do mês.

### 2.2.2 Santa Missa

A santa missa é um trabalho realizado toda primeira segunda-feira do mês, também antes dos trabalhos bailados da Sexta-Feira Santa, do dia de Finados e da passagem do Mestre Irineu e do Padrinho Sebastião. Também na ocasião de morte de algum fardado, quando é feito o velório, ou na morte de parentes e amigos próximos, que mesmo que não sejam velados na igreja, recebem um ritual como apoio espiritual para sua jornada pós-morte. Nesses anos de trabalho de campo no Céu-do-Beija Flor e recentemente no Céu-do-Gamarra não cheguei a presenciar um velório, mas participei de missas rotineiras e de missas em virtude do falecimento de amigos e parentes dos fardados.

A morte no Santo Daime possui um tom de lamento e tristeza pela perda do ente querido, e o luto incide principalmente sobre a realização da Santa Missa quando da morte, e sete dias após, como o costume católico. Costuma-se respeitar o momento da pessoa que perdeu um parente ou amigo próximo, dar-lhe palavras de conforto e qualquer ajuda necessária neste momento, que se configura como uma crise, a qual é mediada pelo sagrado e pelo mundo espiritual. A morte é concebida no Santo Daime a partir de uma visão espiritual, como uma *“passagem”* do plano terreno para o plano espiritual, de forma que o termo *“morte”* é evitado, e até mesmo proscrito, utilizando o termo *“passagem”* ou *“desencarne”* para referir-se a esse evento.

A visão de morte e do mundo espiritual pós-morte no Santo Daime tem uma proximidade grande com a visão kardecista, devido principalmente às origens kardecistas de Padrinho Sebastião, e a circulação de livros espíritas entre os daimistas.

Já havia, porém, sido elaborada nos tempos de Mestre Irineu, visto que tanto o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento quanto a Ordem Rosa Cruz, às quais Mestre Irineu foi filiado, compartilham de uma crença no pós-morte.

Nessa visão o princípio básico é a crença na vida após a morte, o princípio seguinte é a concepção de que a alma reencarna. O mundo espiritual, também chamado de astral, possui uma geografia ampla, determinada por uma gradação entre lugares menos elevados, como infernos, limbos e purgatórios, e lugares celestiais e luminosos, palácios de pedras preciosas e cristais, e verdes campinas. Essa geografia é viva, e esses lugares são visitados em visões e mirações durante os trabalhos e descritos em muitos hinos. Assim diz o hino de padrinho Sebastião:

Eu convido meus irmãos  
Para irem ao trono de marfim  
Estou dizendo e todos fiquem sabendo  
Que eu aqui estou sofrendo  
Mas eu não sou daqui [...]  
(Hino 1-O Convite, Nova Jerusalém, Pd. Sebastião)

A alma possui sua origem no mundo espiritual, e vive a terra como uma experiência momentânea, ao passo que a morte é entendida como um chamado, um convite, para retornar a esse mundo espiritual, para o “*trono de marfim*”. A “*passagem*” é concebida então como um encontro derradeiro com o divino e por uma avaliação moral, como um acerto de contas, onde boas e más atitudes irão determinar o caminho do espírito no pós-morte.

O mundo material e o mundo espiritual são concebidos como interdependentes e interconectados, e a explicação de um e de outro é levada a cabo a partir de uma conformação entre estes mundos. Se o destino do espírito no pós-morte é determinado por suas atitudes morais em vida, a explicação do destino de uma pessoa durante sua vida, desde suas habilidades, problemas em relações familiares ou afinidades inusitadas com alguma pessoa, toda sorte de infortúnio e doenças pode ser explicada pela vida do espírito que viveu várias outras encarnações. Essa interrelação entre os mundos é entendida em termos morais por uma noção corrente entre os daimistas, que é a noção de Carma.

Para os daimistas do Céu do Mapiá, escreve Alberto Groisman (1999), o Carma “*é a bagagem espiritual carregada pelos espíritos no decorrer de suas encarnações*”

(GROISMAN, 1999, p.48). O Carma é um conceito que se refere a uma dimensão moral do cosmos, geralmente quando um daimista refere-se a ele, refere-se a uma lei cósmica de ação e reação, onde boas ou más atitudes geram bom ou mal carma. Estes terão efeitos a curto prazo, ainda durante a vida terrena da pessoa, e a longo prazo, durante as reencarnações futuras, e gerações futuras. Os Carmas familiares negativos são concebidos como uma série de padrões de comportamento, muitas vezes associados ao vício e ao sofrimento, que cada pessoa, ao reencarnar herda, carmas menores ou maiores de acordo com seu “*merecimento*”. Segundo Md. Suzana, comandante do Céu do Beija-Flor, carmas familiares são transmitidos, de acordo com a gravidade de algumas atitudes, até sete gerações à frente.

Por fim, é necessário dizer que a ideia de carma enquanto um reflexo de atitudes morais negativas, da qual a ideia de *merecimento* é uma face, é a grande chave utilizada pelo daimista para explicar infortúnios e acontecimentos que desafiem a compreensão, como doenças inesperadas e acidentes. Por exemplo, se uma pessoa fica doente, ou sofre um acidente, o processo de cura, na visão daimista, envolve uma prospecção interna sobre atitudes dessa ou de outras vidas que tenham causado o infortúnio, para a partir dessa constatação e da busca do perdão, reestabelecer a ordem cósmica e consequentemente a saúde.

A ideia de carma recebe maiores elaborações após o Padrinho Sebastião, e a chegada de membros das classes urbanas no Santo Daime, mas a colagem de tal ideia no meio daimista só pode ser efetivada pois havia como correlata uma noção semelhante que vinha desde os tempos de Mestre Irineu, a ideia de *merecimento*, como uma soma das atitudes morais de uma pessoa que implicava em um contraponto do mundo espiritual. Em suma, o que essa visão de mundo implica é em um cosmo moralmente constituído, onde o que chamaríamos de atitudes morais de uma pessoa não são apenas morais, mas estão ligadas por exemplo a circulação de energias boas ou más e a criação de bons ou maus carmas.

As orações e os trabalhos espirituais são consideradas um dever para o daimistas, e uma forma de minimizar o sofrimento de espíritos desencarnados, e de amenizar o carma de quem reza. A missa é um ritual que cumpre esse papel, e geralmente é entendida como uma caridade para com os espíritos desencarnados, ao mesmo tempo que uma instrução para os daimistas quanto as atitudes em vida.

A missa é realizada de farda azul e segue o formato geral dos rituais daimistas. É aberta com três Pais Nossos e três Ave-Marias e eventualmente alguma outra prece. O ritual compreende um conjunto de dez hinos recebidos por Mestre Irineu e seus companheiros, e são cantados sentados, intercalados por três Pai Nossos e três Ave-Marias realizados de pé. O tom do ritual aproxima-se do fúnebre e do solene e essa tonalidade expressa-se nos gestos de respeito e concentração na execução ritual e no próprio fato de que não são utilizados instrumentos melódicos nem maracás na missa.

Os hinos versam sobre a *passagem*, sobre a vida na *terra pecadora* e o momento em que o espírito, ao ser chamado deixa o corpo material para retornar ao mundo espiritual, como no primeiro hino da missa: “*Para os tempos que estava no mundo/Mandaram te chamar/Na casa da mãe santíssima/Para ti, para ti te apresentar*” (Hino 01-Senhor Amado, Germano Guilherme, Santa Missa). A divisão entre duas dimensões do cosmos e da pessoa fica nítida na morte do corpo e na sobrevivência do espírito: “*A tua alma entrega deus/ E o teu corpo terra fria/Jesus te acompanhe/ Junto com a Virgem Maria*” (Hino 02- Dois de Novembro, Mestre Irineu, Santa Missa). O ser é entendido como uma junção de um Eu espiritual com um corpo material. O corpo material pertence à terra, a Mãe Divina que nutre e alimenta, e na *passagem* ocorre a separação onde esse corpo é devolvido à terra, à Mãe criadora, ao passo que o Eu espiritual segue em direção a Deus. Reproduzo abaixo o último hino recebido por Mestre Irineu, pouco tempo antes de sua passagem, o último hino do Cruzeiro Universal e da Missa, que traz viva essa experiência da *passagem* para o mundo espiritual:

Pisei na terra fria,  
Nela eu senti calor.  
Ela é quem me dá o pão,  
A minha mãe que nos criou.

A minha Mãe que nos criou  
E me dá todos ensinamentos.  
A matéria eu entrego a Ela  
E meu espírito ao Divino.

Do sangue das minhas veias  
Eu fiz minha assinatura.  
Meu espírito eu entrego a Deus  
E o meu corpo a sepultura.

Meu corpo na sepultura,  
Desprezado no relento.  
Alguém fala em meu nome  
Alguma vez, em pensamento.”

(Hino 10-Pisei na Terra Fria, Mestre Irineu, Santa Missa)

Partindo da visão de Roy Wagner em *A Invenção da cultura* (2012), pode-se dizer que a divisão que estabelece o corpo enquanto uma veste passageira para o espírito, que ao fazer a *passagem* para o mundo espiritual retorna a sua condição original, pode ser entendida, no nível da pessoa, pela divisão entre uma dimensão “inata”, a alma, e uma dimensão que “encarna”, literalmente, o “reino da ação humana” o corpo material e a vida terrena. O daimista realiza um esforço intenso de controle e cuidado sobre sua vida na matéria, inserindo uma diferenciação incisiva pautada no julgamento moral do bom e do ruim, com vistas a garantir que a alma, quando desencarnar, tenha um bom destino e possa ser salva. Se no nível cósmico a vida é concebida a partir da interrelação entre o mundo material e o mundo espiritual pode-se dizer que o daimista busca uma conduta adequada durante sua passagem na terra estabelecendo a vida material como *contexto de controle*, com vistas a garantir uma “coletivização” adequada, a salvação da alma, ao mesmo tempo que *inventa* essa mesma alma.

O cuidado com os mortos, ou com os espíritos daqueles que já fizeram a passagem também são um indício para perceber que a pessoa no Santo Daime não é uma entidade *a priori* que se bastaria por si mesma como um indivíduo. Mesmo o espírito, que subjaz à morte da matéria, é entendido como uma entidade instável. Espíritos que já fizeram a passagem mas que não foram “coletivizados” de forma adequada, tornando-se fantasmas, espíritos vagabundos e obsessores podem vir a influenciar negativamente os vivos. A missa seria então uma forma de aplacar os efeitos de uma coletivização imperfeita, de uma vida terrena que não tenha seguido uma conduta adequada, rogando pelo perdão daqueles que já realizaram a *passagem* e daqueles que ainda vão realizar.

Roy Wagner escreve que a “*invenção do Eu*” em grupos tribais e religiosos, culturas pautadas em um modo de invenção diferenciante, as convenções que para nós são “cultura” fazem parte de uma “humanidade imanente”. Aquilo que chamamos de cultura, quando literalizamos e pensamos estar estudando gramáticas, relações de parentesco, ordem social e cosmológica, é para estes povos parte de uma ordem “dada” e “inata” do cosmos:

[...]Esse ‘conhecimento’, como o chamamos, não pode ser para eles objeto de ‘aprendizado’ e discussão no nosso sentido convencional; antes, ele participada essência imanente de todas as coisas, sendo

acessível apenas aos maiores videntes e xamãs e compelido e precipitado, como um refulgente clarão de percepção, no decorrer da adivinhação, da inspiração religiosa e da introspecção[...] (WAGNER, 2012, p. 214).

Retomando a discussão sobre a coletivização da alma, e os cuidados em torno dos perigos que possam incidir sobre uma coletivização adversa, Roy Wagner (2012) escreve que no modo de invenção diferenciante existe “*a necessidade premente e muitas vezes terrível de evitar uma coletivização adversa – um estado terrível e um destino funesto comum. É isso que significa a ‘salvação da alma’*” (WAGNER, 2012, p. 225-226). Esse destino funesto, de uma alma mal coletivizada pode, entre os povos ameríndios, residir no encantamento advindo da sobreposição de uma outra perspectiva sobre a perspectiva do homem, ao passo que no Santo Daime que, sobre a pessoa podem incidir mal carma, espíritos obsessores e toda sorte de energias negativas.

A conduta moral no Santo Daime não é entendida simplesmente enquanto uma questão de escolha por simples deliberação sobre o bem e o mal, ou mesmo a partir da relativização dessas categorias como pertencentes a tal ou qual cultura ou indivíduo. A distinção convencional entre o bem e o mal replica para o daimista uma ordem dada do mundo, e toda conduta boa ou má, implica numa contra-reação dessa ordem cósmica: boas ações implicam em um bom carma, más ações implicam em um mal carma. E é por isso que a explicação para doença e infortúnio reside na insistência em uma prospecção moral das atitudes, como chamou a atenção Alberto Groisman (1999), pois em algum momento, nesta ou em outras vidas, a pessoa pode ter rompido o equilíbrio dessa ordem cósmica, e esse equilíbrio precisa ser reestabelecido para que a saúde seja restituída.

Para compreender melhor como essa ordem convencional é parte imanente do mundo, poder-se-ia recorrer à ideia daimista de “energia”. A “energia” é tida como um reflexo de toda a expressão dos seres, um ser vivente, ou mesmo já morto, mas agindo, vibra uma energia que pode ser boa ou ruim. Essas energias que os seres, vivos ou não, vibram, é transmitida e afeta, como uma substância, outros seres. A compreensão desses afetos energéticos é a base para se compreender desde os passes energéticos por imposição de mãos, a circulação de energias pela corrente do trabalho até a obsessão de uma pessoa por um espírito desencarnado maléfico. Ao mesmo tempo que se despende

uma atenção intensa à conduta moral, à atitude enquanto ser, se *contrainventa* os efeitos dessas atitudes enquanto energias e carmas que incidem sobre a alma.

Desse modo, a missa parece ser um ritual rotineiro, ou acionado em determinadas ocasiões críticas, com vistas manter ou restabelecer o ordenamento cósmico, e contribuir para que as almas tenham um bom destino no mundo espiritual. Além disso os rituais alertam para que os vivos dispensem atenção para com os mortos e tenham a uma boa conduta na vida terrena com vistas a alcançar um bom lugar após a *passagem*.

### 2.2.3 Feitio

O ritual de feitio compreende a organização ritualística das diversas atividades que envolvem o preparo do chá conhecido como daime ou santo daime. O chá é composto pela decocção de duas plantas, o cipó Jagube, cientificamente categorizado como *banisteriopsis caapi*, dos quais são utilizados caule e raiz, e as folhas de um arbusto conhecido no âmbito do Santo Daime como Rainha e cientificamente denominado *Psychotria Viridis*. Participei de aproximadamente seis rituais de feitio no Céu do Beija-Flor, dois na Igreja Mestre Irineu em Cuiabá-MT, e um no Céu de São Francisco no Distrito Federal. Embora a participação de feitios nestes outros centros tenha servido como experiências de aprendizado sobre o ritual, a descrição se concentra no Céu do Beija-Flor.

O feitio principia com a definição de uma data pela comandante dos trabalhos junto aos feitores, homens responsáveis por comandar o ritual de feitio. A definição envolve também uma avaliação dos materiais disponíveis, principalmente a quantidade de plantas e de lenha. Um tema crítico da expansão do Santo Daime foi o fato da quase inexistência das plantas que compõem a bebida nas matas fora da Amazônia. Por isso há um esforço contínuo por manter plantação e uma independência de igrejas fornecedoras amazônicas. O Céu do Beija-Flor até o ano de 2011 recebia daime do CEFLURIS, instituição cuja sede é no Céu do Mapiá-AM, e da Igreja Mestre Irineu-MT. A partir desse ano passou a realizar seus próprios feitios visto que sua plantação já estava estabelecida. Hoje, eventualmente a igreja recebe daime de outras igrejas, mas caminha para a autossuficiência. Já o Céu do Gamarra além de ser autossuficiente na produção da bebida possuindo grandes plantações de cipós e rainhas, é também fornecedor de daime para outras igrejas e “pontos” ligados a instituição.

As plantações são chamadas de “reinados”, e recebem um cuidado excepcional da comunidade, próprio ao status sagrado das plantas. Os reinados no Céu do Beija-Flor são estabelecidos junto à mata nativa, visto que as plantas amazônicas são provenientes de áreas de floresta. A transposição de plantas amazônicas para o cerrado sul mato-grossense envolve um cuidado atento principalmente durante a estação de seca, quando são necessárias regas constantes e o uso de sombrites nas plantações.

Com a data do feitio marcada, são realizados mutirões prévios para a organização do local, a coleta de lenha, feita no local e nos arredores da propriedade da igreja, e pequenos reparos na casa de feitio. Os feitos no Céu do Beija-Flor são realizados em feriados, principalmente na páscoa. Se o próprio rito do feitio envolve uma seriedade característica, o fato de ele ser realizado no feriado da sexta-feira santa e da páscoa, período que relembra a crucificação e a ressurreição de Jesus, imprime uma conotação especial ao trabalho. Suzana Barbosa recomenda uma atitude de vigília e oração constante, pois a sexta-feira santa é uma data na qual as forças do mal, lembrando tempo mítico da crucificação, estão mais intensas.

O ritual principia na quinta-feira com as preces de abertura e o consumo da bebida no salão. Não se usa farda, mas as vestes seguem o costume de calças para os homens e saias para as mulheres. Homens e mulheres estão dispostos em colunas separadas no salão durante as preces, e durante o despacho da bebida. Após todos tomarem, Suzana dá algumas recomendações sobre a necessidade de manter a concentração, o respeito e o silêncio durante as atividades, e deseja um bom feitio a todos.

O ritual segue uma separação das atividades por gênero, homens colhem, limpam e batem o cipó, e preparam a bebida na casa de feitio, ao passo que as mulheres colhem e limpam as folhas além de preparar as refeições. Essa divisão como que desdobra a separação que existe durante os trabalhos espirituais, reproduz-se também nas plantas que compõem a bebida. O cipó é considerado um ser masculino, que no daime é responsável pela “força”, pelo “balanço” que a bebida provoca. As plantas do jagube são classificadas como tenentes, marechais e generais de acordo com seu desenvolvimento vegetativo e os homens sentem orgulho ao exibirem os grandes cipós na plantação, ou ao colhe-los em incursões perigosas na mata. A rainha é considerada uma planta feminina, como o próprio nome indica, e é responsável pelos efeitos mais sutis da bebida: a “luz” e a “miração”. Forma física e conteúdo simbólico reproduzem-

se, grandes cipós e delicadas folhas parecem reproduzir, instanciam esteticamente as qualidades masculinas e femininas e somam-se nos efeitos da bebida. Pode-se dizer que a diferenciação entre masculino e feminino fractalmente compõe todo o cosmos daimista, está no arranjo ritual, no sol e na lua, no dia e na noite, no Deus Pai e na Virgem Mãe, e no Jagube e na Rainha. O ritual articula essa separação, parte das qualidades intrínsecas das plantas, da natureza de um mundodiferenciado, para reuni-las no ritual de feitio.

Os homens dirigem-se para a plantação de cipó, alguns exemplares foram previamente escolhidos para colheita. Com uma pequena prece e um sinal da cruz o Jagube é cortado em sua base, e com a ajuda de uma escada desenrolado da árvore sobre a qual cresceu. Das maiores para as menores partes, o Jagube vai sendo cortado em pedaços que variam de trinta a cinquenta centímetros, que são levados para a casa de feitio em carrinhos de mão ou nas costas. Há diversas variedades de cipó, sendo diferenciadas tanto por características “morfológicas”, formatos, cor e textura do caule e das folhas, quanto por seus efeitos. No Céu do Beija-Flor há dois tipos de cipó plantados: o Tucunacá, cipó do caule marrom amarelado com estrias bem aparentes e lisas, é considerado um cipó equilibrado, não muito forte e de pouca seiva; já o Caupuri é um cipó que possui estrias menos visíveis que são interrompidas por grandes nós, no formato e tamanho de uma laranja que dá uma aparência característica ao cipó que possui uma coloração que vai do marrom para o cinza. Conversando sobre as variedades de cipó com Irani, um dos feitores do Céu de São Francisco-DF, ele citou uma infinidade delas, sendo que no feitio haviam seis sendo utilizadas e combinadas de acordo com seus efeitos. Irani entende o feitio como uma mensagem; considera que as plantas combinadas e preparadas no feitio são como que codificadoras de uma mensagem da Rainha da Floresta. Ele ressaltou inclusive a importância do cruzamento de variedades de cipó, não somente por que se irão produzir variedades híbridas e mais adaptadas ao local, mas porque a partir do cruzamento, variedades antigas e consequentemente mensagens antigas e conhecimentos antigos poderiam ser resgatados.

O trato com a planta envolve uma atitude de respeito e cuidado, sendo proibido pisar ou chutar pedaços do cipó. Há uma infinidade de casos de homens afoitos, ou que desrespeitaram a planta, que sofreram acidentes na colheita, foram atacados por abelhas, caíram da árvore e coisas do tipo. O material colhido é posto em uma grande caixa de

água próximo à casa de feítio, onde será lavado e raspado, para eliminar fungos, insetos e poeira.

A colheita das folhas é realizada na propriedade ou na chácara de um outro centro localizado nas proximidades. As mulheres realizam a colheita das folhas com as mãos e as depositam em sacos de pano. São colhidas as folhas, partindo da base do galho da planta até sua extremidade preservando os dois últimos brotos para não enfraquecer a planta. As folhas são então levadas para o salão e depositadas em uma lona no entorno da qual as mulheres se sentam. Ao som de hinos em gravadores, ou cantados à capela, as folhas são limpas com os dedos, água, ou o auxílio de pequenos panos. Mulheres que eventualmente estejam menstruadas (ou de “lua”, como costumava-se falar) evitam qualquer contato com as folhas e são escaladas para a cozinha, visto que o contato implicaria no azedamento do daime. As folhas também variam quanto a morfologia e seus efeitos. Há inclusive uma grande incidência de rainhas nativas no cerrado. Mas essas rainhas, chamadas de “orelha de onça” são utilizadas apenas em casos extremos de falta da rainha cultivada, já que são mais fortes e provocam fortes limpezas.

O local onde é realizado o preparo da bebida é chamado “Casa de Feítio”, e fica localizado na extremidade do terreno, aos fundos do salão, em meio ao cerrado. É formado por uma cobertura de zinco, fixada em uma estrutura de madeira. Não há paredes, e em tempos de chuva lonas auxiliam na cobertura lateral do local. Na Casa de Feítio, o ponto central é a fomalha, uma construção subterrânea feita de tijolos, de modo que a laje de concreto onde ficam as duas bocas que acondicionam grandes panelas fique no nível do solo. Na parte frontal há uma pequena escada escavada na terra que dá para a porta de alimentação da fomalha, onde o “foguista” maneja o fogo e sua intensidade de acordo com as indicações do feitor.

Quando da construção da casa de feítio, realizada em mutirões dos quais participei, Bahjat, comandante desses trabalhos, pensou a localização da Casa de Feítio e da fomalha de acordo com a posição do cruzeiro e do alinhamento com o nascer do sol. Ao lado da Casa de Feítio fica a Casa de Bateção, uma estrutura de madeira e telhas de amianto, onde ficam seis tocos dispostos em duas fileiras, sobre uma laje de concreto.



*Figura 9 Imagem da Fornalha e das duas panelas no fogo, enquanto o primeiro homem da figura resfria o daíme que está sendo apurado, o segundo munido de dois gambitos aparta o material na panela para que não suba demasiadamente com a fervura.*

Enquanto um conjunto de homens cuida da raspagem do cipó, outros preparam as panelas, gambitos<sup>44</sup>, e o escorredor onde os cozimentos são escoados. Todos os instrumentos são meticulosamente limpos e secos. Por volta do fim da tarde é organizada a primeira “bateção”. O grupo de feitio, que não é muito grande e geralmente é composto por dez a doze homens, é dividido em dois grupos que se revezam na “bateção”. Os cipós já limpos e cortados são dispostos em feixes de igual tamanho no pé dos seis tocos de bateção. Para entrar na Casa de Bateção é necessário estar descalçado e com os pés limpos.



*Figura 10 Imagem de uma bateção realizada na Igreja Mestre Irineu, Cuiabá-MT, 2015.*

Estando o grupo de seis homens dispostos diante dos seis tocos, é servido o daime, e feito uma oração de abertura. Aqueles que não participam da bateção e não estão envolvidos com outras atividades na casa de feitio, sentam na proximidade da Casa de Bateção com hinários e instrumentos musicais como tambor, maracá e violão. A bateção começa, todos, munidos de grandes marretas de madeira, batem os pedaços de cipó que são dispostos em cima dos tocos, seguindo um ritmo constante. É escolhido

<sup>44</sup> Instrumento feito a partir de galhos de goiabeira. Compreende um galho reto de aproximadamente um metro e meio que em uma das extremidades tem uma forquilha tripla ou quadrupla usada para conter o material do daime enquanto ferve ou no escorrimento.

um hinário para por em aparelhos de som, ou cantado a capela, de modo que o ritmo da bateção segue os hinos.

O esforço exigido pela bateção é grande, visto que os batedores passam quatro horas ou mais macerando o cipó com uma marreta de aproximadamente dois quilos. O rito é um teste de força de vontade e disposição por parte do batalhão. Na bateção há uma ênfase na necessidade de “firmar a corrente”, o que envolve bater de forma ritmada e manter os pensamentos limpos. Diz-se que quando a corrente está firmada e que quando todos estão na *força* não é mais a pessoa que bate, mas o próprio daime, que atua na corrente e fornece uma dose extraordinária de vigor para a bateção. A corrente, é ao mesmo tempo um fluxo de energia que liga os participantes, os elos do ritual, e um meio por onde circulam pensamentos, sentimentos, e seres espirituais. Firmar a corrente envolve uma atitude resignada de cada elo para elevar-se, para acionar uma força interior de transformação de energias negativas em positivas, de doutrinação do Eu inferior pelo Eu superior, de modo que essa atitude irá ressoar na corrente, e possibilitar a circulação de boas energias e a atuação de bons espíritos – nesse caso, o espírito do daime.

Todos os trabalhos do Santo Daime e a própria vida, é percebida pelo daimista enquanto um mundo de provação. O feitio é uma grande prova, que envolve grandes esforços da comunidade e dedicação resignada de cada um para suportar horas de esforço físico intenso, noites inteiras sem dormir trabalhando na fonalha, escalando árvores e enfrentando insetos para coletar o cipó, ou passando horas a fio sentadas, limpando folhas. Tudo compõe uma estética do mundo enquanto um mundo de provas, de desafios, aos quais deve se sobrepor a alma. A crucificação é considerada a grande prova pela qual passou Cristo, que resignado sofreu sem reclamar, dizem os daimistas, e assim pode ressuscitar. Do mesmo modo ser daimista envolve um aprendizado do sofrer. O que significa tornar todo infortúnio, toda doença e sofrimento como uma motivação a partir do qual a alma, o Eu Superior, o Cristo Interno se impõe.

É uma tonalidade das atitudes que me esforço por descrever. Ela pode ser percebida por exemplo nos esforços intensos da irmandade nos mutirões para a construção da casa de feitio do Céu do Beija-Flor, construída com poucos recursos e material reutilizado. O chão de terra batida, o “*terreiro*” é orgulhosamente defendido por Bahjat contra quaisquer incursões que pensem na possibilidade de melhorá-lo. Pode também ser percebida na ocasião em que já noite, no primeiro dia do feitio, começa a

cair uma chuva torrencial. Todos apressadamente se mobilizam para amarrar lonas e proteger o Jagube já batido, as velas e o daime sobre a mesa. A situação piora com a queda da energia elétrica, o clima de “aventura” aumenta, dois homens são designados para corrigir o problema, ao passo que a bateção, que segue no escuro, aumenta em intensidade, os homens cantam com grande vigor e batem com mais força, como que respondendo ao desafio.

Todas essas adversidades, que são inventadas enquanto motivação, e a força de vontade que demandam, serão como que catalisadas pela bebida. As aventuras servirão como temas de causos nos quais as causas do fenômeno adverso serão coletivamente destiladas, por exemplo, de um problema antigo no padrão de luz, ou da ocasião da sexta-feira santa, da quebra de algum tabu ou da influência negativa de energias e espíritos.

Em algumas horas a chuva diminui e a energia elétrica é reestabelecida. A bateção segue até a meia noite, quando a quantidade de cipó macerada é reunida no centro da casinha, as marretas são dispostas sobre o toco e os homens de pé fazem uma oração de encerramento. Da meia noite quinta-feira até as dezoito horas de sexta acontece o resguardo da sexta-feira santa, onde são suspensos trabalhos pesados como a colheita e bateção do cipó, e mantidas outras atividades como o cozimento do daime, que se inicia neste momento, e a limpeza das folhas.

Enquanto a fomalha é acesa, o feitor, posiciona uma panela de setenta litros no interior da casa de feitorio, observa o cipó batido, separa fibras mais grossas das mais finas e começa a montagem da panela. O ato é feito em silêncio e concentração. Primeiramente são colocadas as fibras mais grossas do cipó no fundo da panela formando uma camada de mais ou menos dez centímetros, depois uma camada um pouco menor de folhas, depois mais cipó e assim sucessivamente, formando quatro camadas de cipó e três de folhas. No final, o feitor toma duas fibras de Jagube e forma uma cruz que é colocada na superfície da panela, sobre ela deixa cair algumas poucas folhas formando um belo desenho. Em seguida ajoelha-se, põe a mão sobre a cruz e realiza uma oração silenciosa. A panela é levada para a torneira e completada com água. Duas panelas são montadas do mesmo jeito e entram na fomalha, já quente, no mesmo momento, iniciando o processo de cozimento.

Cada panela leva no mínimo uma hora de fervura, mas pode demorar até duas horas de acordo com a intensidade do fogo e o ritmo em que o líquido evapora e se

concentra na panela. As panelas saem do fogo e são escorridas através de uma calha para outra panela, o líquido é de uma marrom dourado escuro e é chamado cozimento de primeiro grau. Dessas panelas são tirados mais três cozimentos que levam a noite toda formando respectivamente cozimentos de segundo, terceiro e quarto grau. A soma dos dois cozimentos de primeiro grau será unida no dia posterior em uma panela com material novo a qual irá gerar entre dez e quinze litros de daime.

Durante o feitio os participantes tomam daime continuamente, o despacho é livre, e todo fardado pode se servir na medida da sua necessidade. Os momentos junto à panela são ocasiões que oscilam entre silêncios contínuos que são quebrados apenas pela troca de comandos em torno da atividade de cozimento, e momentos onde o feitor ou membros mais experientes contam causos e acontecimentos em torno do feitio da bebida. Recontar esses causos de forma escrita é um duro trabalho. Eles são contados a partir de um conjunto de acontecimentos narrados, mas são expressos gestualmente, na entonação da voz, nas expressões faciais que formam um contexto de fala, de parole, impossível de transmitir. Mas aí vamos, afinal quem conta um conto aumenta um ponto, e o meu conto é etnográfico.

Rogério, um dos feitores, contava nesta ocasião sobre um tempo em que passou morando junto com Mestre Francisco, criador de uma vertente que unia duas matrizes ayahuasqueiras, a União do Vegetal (UDV) e o Santo Daime, o Centro de Cultura Cósmica (CCC). Mestre Francisco conheceu Mestre Irineu, participando dos trabalhos e de feitios. Irineu sempre dizia a Francisco que ele ainda iria distribuir o daime para muita gente, ao passo que Francisco, muito dado a vida boêmia, desacreditava. Depois de alguns anos, acometido por uma doença, Francisco se reaproxima da bebida, passando a frequentar os rituais da UDV, chegando a postos elevados da ordem em pouco tempo. Depois de alguns desentendimentos com a União, morando em Cuiabá-MT, Mestre Francisco funda o Centro de Cultura Cósmica, realizando a união entre os trabalhos das duas linhas, do Santo Daime e da UDV. Rogério passou a frequentar os rituais com Mestre Francisco em Cuiabá, que neste tempo estava insatisfeito com a vida na cidade e decidiu mudar-se para Brasília. Mas, ao invés de fazer como uma pessoa qualquer teria feito, Francisco vendeu a casa e todos os móveis, comprou um caminhão, juntou a família e mais um tanto de agregados que participavam dos rituais (entre eles, o próprio Rogério), e foram para o Acre. Rogério conta que foi um chamado do astral, e Mestre Francisco atuou de acordo, obedecendo a este chamado.

No Acre, todos dirigiram-se a uma propriedade de um conhecido do Mestre Francisco, e instalaram-se em um acampamento no interior da mata, onde coletaram uma grande quantia de cipó nativo e folhas, que foi o suficiente para permanecer mais de trinta dias fazendo feitió. Ao longo do tempo, a equipe de feitió passou a ficar tão entrosada que não era preciso palavras para que decisões e atitudes em torno das tarefas de preparo fossem tomadas – tudo se dava como que por telepatia, dado a harmonia entre a equipe. Rogério conta, franzindo a testa, com uma tez séria e profunda, que no final do preparo de uma panela de daime, a força era tamanha, diz ele, que foi vendo a feição do Mestre Francisco, que cuidava da panela, se transfigurar. Eles não pareciam estar no mesmo lugar, e sim em algum lugar distante do império Inca. Após um longo tempo de silêncio, Mestre Francisco, com um olhar profundo diz: *“a sabedoria desta bebida é de uma antiguidade que a gente não imagina”*. Nesse momento a panela foi tirada do fogo para escorrer, quando o daime correu na calha, conta Rogério, fechando os olhos e inclinando-se para trás insinuando sua reação na hora, clarões de luz saíam do líquido, formando várias formas coloridas e mandalas.

Depois de trinta dias na mata, Rogério conta que, ao retornar ao vilarejo mais próximo, as pessoas olhavam assustadas, como que sentindo a força que emanava dele. Mestre Francisco então, dirigiu-se com o mesmo caminhão para Brasília. Chegando lá, vendeu o caminhão e comprou a casa onde passou a funcionar a sede do Centro de Cultura Cósmica, e ainda por cima, ficou com mais de duzentos litros de daime e vários sacos de cipó e rainha para fazer mais daime, conta rindo, Rogério.

É interessante perceber como um determinado acontecimento, o feitió, desperta a memória de outros acontecimentos ligados ao tema, e Rogério enquanto cuidava das panelas contava essa estória com uma lembrança vivaz dos detalhes da feição de mestre Francisco e as cores da miração. Ao mesmo tempo certamente aspectos do referido caso servem como modelos de conduta para o acontecimento que se desdobra no presente, como quando fala da harmonia dos participantes que trabalhavam horas a fio sem trocar uma palavra. O caso revela detalhes do que os daimistas chamam de memória divina, memória de outras vidas e outros tempos que a pessoa pode acessar durante os rituais, como no caso do ambiente Inca que relata Rogério e a transfiguração da feição de Mestre Francisco.

Retornando ao feitió, quando a panela que vai sair daime entra no fogo, os participantes do feitió, homens e mulheres se reúnem na casa de feitió para cantar

alguns hinos. Na hora em que o daime está no ponto, o feitor dá o comando a seus auxiliares que retiram a panela do fogo e a depositam na base do escorredor, uma pequena mesa junto da calha. Com os gambitos, o feitor apoia o material contido na panela de modo que apenas o líquido escorra pela calha quando a panela é virada. Neste momentos, todos cantam o hino 29 de Mestre Irineu, “Sol, Lua e Estrela”, e dão viva ao santo daime e ao feitio.

O feitio segue até o domingo no ritmo das panelas, da bateção e da limpeza de folhas, quando o daime pronto é engarrafado ainda morno em garrafas de vidro. Estas são etiquetadas com a data do feitio, variedade do cipó e a lua em que foi realizado. O feitio é encerrado com as mesmas orações e preces que encerram outros trabalhos. O sentimento geral é de dever cumprido e de satisfação. Todos voltam para a casa no final da tarde de domingo. Considera-se que o daime leva um ciclo lunar completo para terminar de apurar, de receber sua força, quando passará a ser consumido nos rituais.

### Capítulo 3. Pessoa e Obviação: Expressões de uma invenção diferenciante.

*“O cinza não tem posição, não protagoniza nada. O preto tem sua posição bem definida, o branco também”*(Fábio Pedalino, Junho 2017).

O contexto desta fala, proferida após um dos trabalhos que participei no Céu do Gamarra, mesmo que sem muita pretensão, leva a crer que o que está em jogo nesse enunciado é mais do que uma apreciação estética das cores e suas relações, mas uma metáfora que guarda uma relação profunda com o modo de inventar o Ser e o mundo no Santo Daime. Neste pequeno tópico pretendo explorar algumas expressões simbólicas daimistas que possibilitam uma aproximação com a ideia de um modo de invenção diferenciante e episódico proposto por Roy Wagner (2012). Segundo o autor:

[...]Os povos tribais criam o eu e a sociedade episodicamente, mediante uma alternância de oposições relacionais contrastantes. Embora contrabalancem as atividades coletivizantes do ritual com aquelas diferenciadas da vida cotidiana, conceitualizam *ambos* os modos de ação em termos oposicionais, diferenciantes. Trata-se de uma cultura de oposições mutuamente opostas, por assim dizer - uma dialética entre o sagrado e o profano, ou entre a alma e o "poder" antropomórfico, cuja expressão e rediferenciação contínuas equivalem a nada mais nada menos que a invenção permanente da sociedade [...] (WAGNER, 2012, p. 283-284)

Com este intuito, neste tópico faço uma exegese de quatro imagens que figuram como símbolos no Santo Daime: São Miguel, São Jorge, São Jerônimo e Virgem da Conceição, e posteriormente de trechos de vida de Cristo contados por Fábio e outros símbolos. A partir da exegese destas imagens e de sua contextualização etnográfica poderá ser percebido como uma mesma diferenciação, neste caso terrestre/celeste ou espírito/matéria, pode figurar de diversas maneiras, em instanciações que cambiam os termos da diferenciação numa dialética sem síntese.

Antes porém, é preciso esclarecer os termos dessa exegese. Como já expus anteriormente não é possível definir um cânone rígido na doutrina do Santo Daime para além do eixo cristo-juramidam-daime, e o que se destaca é um modo de simbolizar propriamente dito, um modo de articular símbolos e se relacionar com eles (p.68). Do mesmo modo tais imagens, enquanto símbolos, são potencialmente significantes, e seus

significados são polissêmicos e multivocais agenciados de acordo com variados contextos de simbolização (TURNER, 1974), de modo que a exegese que faço não é uma síntese final, senão uma, entre outras interpretações possíveis para esses símbolos. Pode-se dizer que a exegese que faço dessas imagens é como a “cultura” daimista que invento, no sentido de invenção dado por Roy Wagner (2012), não uma invenção indiscriminada, mas uma “sistematização” parcial de meu entendimento da cultura daimista, baseado no meu aprendizado junto aos daimistas. Aprendizado que resultou inclusive no meu fardamento. A escolha de tais imagens não é de toda forma arbitrário, digamos que elas compuseram a minha própria *invenção do eu* no Santo Daime e o conteúdo de tais imagens é baseado nesse aprendizado, que, mesmo sendo pessoal, certamente possui uma base coletiva. São instanciações que servem para o entendimento da cultura daimista, especialmente de seu modo dialético de simbolização, sem que se almeje compor um retrato de sua totalidade.

### **3.1. A Coletivização Defensiva do Eu**

Falar de pessoa no Santo Daime é falar da alma, o Eu propriamente dito, e da forma como ela se relaciona com as outras partes que compõem a pessoa. Tendo em vista a argumentação do capítulo 4 de “*A Invenção da Cultura*” (WAGNER, 2012, p. 228-246) pode-se dizer que a alma no Santo Daime é utilizada como um controle coletivizante, uma parte do ser que congrega os ideais morais coletivos e divinos, é o Eu superior, o homem verdadeiro, a divindade interior. Ela é continuamente ameaçada, por aquelas qualidades da pessoa que não fazem parte da alma mas a compõem, ou podem eventualmente vir a compor a pessoa. Essas outras partes atuam como motivação contrainventivas, ofuscando a alma, desviando o homem para o pecado, tornando a pessoa ambígua. Escreve Roy Wagner (2012) que quando, em culturas diferenciadas, a Alma passa a:

[...]exercer um papel coletivizante [...] precipita uma motivação diferenciante, uma contrainvenção de forças inventivas, dinâmicas, que podem ser identificadas com um aspecto impulsivo da constituição pessoal (uma ‘alma do corpo’, ‘desejos da carne’ ou mundanos) ou com alguma agência espiritual (WAGNER, 2012, p. 231).

Essa contrainvenção à alma divina pode ser encontrada em várias expressões simbólicas no Santo Daime. Pode, por exemplo, aparecer como uma entidade externa,

espíritos obsessores que buscam perigosamente tomar o lugar da alma no corpo levando a pessoa a cometer atos que não cometeria.

Suzana Pedalino contou-me um caso interessante nesse sentido, sobre um trabalho de cura realizado “*a portas fechadas*”<sup>45</sup> na Céu do Mar, como forma de caridade a espíritos suicidas. A quantidade servida de daime era grande, e todos se concentravam no auxílio para esse tipo de espíritos. Em certo momento do trabalho, Suzana P. aparelhou a alma de um espírito que há poucos dias havia se suicidado, ela conta que mantinha a consciência, mas não tinha controle algum sobre seu corpo, via tudo como que de fora. O espírito gritava e chorava, entrava na fila do daime e tomava repetidas doses da bebida com o intuito de se curar. Uma fiscal deu-lhe um cristal de quartzo com o intuito de ajudar, ao passo que Suzana P., aparelhando o espírito e sem controle sobre si, apertou com tamanha força o cristal que suas mãos sangravam, “*eu via tudo, mas não tinha controle sobre o que acontecia!*” (Suzana P., 2017). Somente depois de muitas horas e orações Suzana P. recuperou o controle de si, cansada e machucada. Tipos de individuação ofensivas como essas podem em alguns casos serem induzidas, na linguagem mediúnica: *dar passagem*, como meio de prestar auxílio ao espírito.

Em outras instanciações essa parte contrainventiva pode também figurar como um aspecto interno da pessoa, como um Eu com o qual todo daimista precisa lidar, no caso do Eu Inferior, (id)entidade que congrega o conjunto dos desejos e vaidades de uma pessoa. E também como uma condição própria à “vida na matéria”, e a vida do espírito encarnado, que está sujeito imperfeição e ao pecado. De toda forma, essas diversas instanciações de uma individuação ofensiva aparecem como uma motivação diferenciante imprescindível na invenção do Eu.

São essas formas simbólicas, espíritos, forças, poderes, antropomórficos ou não, através do qual a “*relativização é experienciada, apreendida, conjurada e exorcizada. Subproduto implícitos de uma coletivização defensiva, eles aparecem na forma de uma individuação ofensiva e altamente energética*” (WAGNER, 2012, p. 240). É diante dessa individuação ofensiva, a vaidade e o egoísmo, ou a possessão por algum espírito, que a alma, o Eu Superior é inventado. Mesmo que a Alma seja tomada como uma

---

<sup>45</sup> Ninguém poderia entrar ou sair do salão até o término dos rituais, uma medida para evitar dispersão ou riscos quando nesse tipo de trabalho se serve uma grande dose da bebida.

entidade inata, ela corre constante perigo de relativização<sup>46</sup>, pode ser perdida, ofuscada, fugir do corpo, e a invenção do eu em sociedades episódicas é uma constante busca de equilíbrio entre a alma e esses poderes.

Como já exposto, uma das distinções básicas na religião daimista se dá entre o mundo espiritual, a verdadeira realidade, e o mundo material, subproduto ilusório do mundo espiritual. Porém existem várias instanciações que operam relações dialéticas diversas entre o mundo espiritual e o mundo material de modo que essa oposição não é absoluta, e de certa forma a tendência é que ela seja obviada. Neste tópico selecionei alguns símbolos que servem para perceber como essa distinção básica, material-espiritual, opera a nível da invenção do Eu. Peço a atenção do leitor para que perceba como cada símbolo (e eles, de certa forma, foram selecionados com o objetivo de produzir este efeito) paracem inovar sobre as distinções anteriores e operá-las, reinventá-las, de modo diferente.

Um símbolo que me chamou a atenção durante o trabalho de campo no Céu do Beija-Flor foi São Miguel, principalmente no modo como explicita uma distinção celeste-terrestre, ao mesmo tempo em que transmite uma ideia de equilíbrio. Conta-se que no princípio dos tempos, houve uma rebelião nas esferas celestes liderada por um anjo, Lúcifer, que queria tomar o lugar de Deus. Nessa ocasião, São Miguel, um anjo de baixo escalão, mas muito nobre, liderou a luta contra as forças rebeldes, e a frase que proferiu nesta ocasião e que compõe a origem de seu nome em hebraico, “*Michael*”, é simultaneamente uma pergunta e uma exclamação: “quem como Deus?!”. Lúcifer foi banido para reinos ctônicos, passando a espalhar o mal na terra, ao passo que Miguel foi elevado a arcanjo livrando o céu do mal. Esse evento formou um campo de batalha cósmico entre forças do bem, defensoras de Deus, e as forças do mal que pretendem subrepujar o reino divino com a criação de um reino próprio.

---

<sup>46</sup> Veja-se, neste trabalho, a descrição dos rituais de Missa.



*Figura 11 Foto da imagem de São Miguel erigida em uma gruta de pedras no Céu do Beija-Flor (foto do autor).*

Na imagem acima São Miguel figura como um forte anjo que domina e imobiliza Lúcifer sobre seus pés. Na sua mão direita, empunha uma grande espada armada no alto, pronta para desfechar um golpe, que, porém, não desfecha. Na mão esquerda, há uma balança tematizando o equilíbrio e a justiça divina. A imagem compõe um arranjo que articula a ambiguidade da figura de Lúcifer, que ainda que sobrepujado, figura aos pés de São Miguel, com características animais: pequenos chifres, asas de morcego e rabo. O símbolo articula essa ambiguidade e inspira o domínio das forças inferiores pelas forças superiores, de modo que a pessoa inspirada por essa imagem,

como o próprio arcanjo, busca em si mesma o autodomínio, o equilíbrio e coragem para dominar o mal.

No Céu do Beija-Flor, após uma miração de Suzana, foi construída uma gruta de pedras onde figura essa imagem de São Miguel. O ponto de São Miguel, como é chamado, local onde se ascendem velas antes de qualquer tipo de trabalho, é considerado um local de força e proteção. Os integrantes da igreja costumam fazer a quaresma de São Miguel nos quarenta dias que antecedem o dia 29 de setembro, oferecendo algumas penitências, buscando corrigir vícios e maus costumes. Nesta data é realizada uma concentração especial, onde são cantados alguns hinos de São Miguel<sup>47</sup>, esses trabalhos também podem ser convocados em eventos críticos na vida da irmandade onde ameaças do mal sejam prementes. Durante os trabalhos Md. Suzana costuma realizar uma prece de proteção: “*São Miguel na frente para me defender, São Miguel nas costas para me proteger, São Miguel a esquerda e a direita para me acompanhar, São Miguel em cima para me iluminar, São Miguel em baixo para me sustentar. São Miguel, São Miguel, São Miguel, Eu sou o seu amor que me protege*” Os fiéis passam a identificar-se com o poder divino expresso na figura de São Miguel, e em momentos de “provação”, em crises da vida, através de orações e rogativos, invocam a proteção de São Miguel contra as forças do mal.

É interessante notar como os símbolos são multivocais, como afirmou Victor Turner (1978), e podem ser arranjados de formas diversas mudando alguns detalhes da enunciação e sentido. Fábio Pedalino, tendo como ponto de vista a onipotência de Deus, chega a obviar o próprio mal e a figura do diabo:

Essa história que falam do diabo, de que ele é o inimigo de Deus, essa história que falam da guerra do bem contra o mal, das forças do mal, isso faz parte da ilusão. O diabo é filho de Deus, e existe como um teste de qualidade, é ele quem coroa o homem para Deus, ele fala assim: ‘ó meu pai, com esse daqui eu não posso nada’ e entrega pra

---

<sup>47</sup> A inserção de São Miguel no “panteão” daimista, no que tange a linha do Pd. Sebastião, está ligada ao episódio do Ceará, narrado nas páginas 31-33 deste trabalho, onde o filho de Pd. Sebastião, Alfredo Gregório de Melo recebe o trabalho de São Miguel. Este trabalho, realizado com “banca aberta”, ou seja abrindo espaço para incorporações de entidades auxiliares, surge em um momento de crise após a morte de Ceará, com o intuito limpar, ordenar e purificar a colônia 5000 após os desmandos de Ceará. No Céu do beija-flor não são realizados trabalhos seguindo estritamente o modelo recebido pelo Pd. Alfredo, mantém-se os hinos e algumas preces, porém sem abrir a banca para incorporação, segundo Suzana, para abrir a banca seria necessário um corpo de médiuns apto para tanto.

Deus. Quando faz um carro novo não tem aquela pessoa que testa o carro e dá um monte de cavalinho de pau pra ver se o carro está bom? (risos) então, esse é o diabo.”

É interessante que Fábio Pedalino, ao obviar a própria figura do diabo, consegue esclarecer bem o papel dele como uma motivação diferenciante pela qual o Eu é inventado, já que: “*é ele quem coroa o homem para Deus*”. Também na metáfora do “teste do carro novo” quando a pessoa é levada intencionalmente a condições extremas que testam a sua resistência.

Outra figura que parece expressar essas metades diferenciantes e uma relação de domínio, de um englobamento equilibrado, de uma metade sobre a outra é a figura de São Jorge. São Jorge, mártir do cristianismo romano, viveu no século IV, é muito difundido no catolicismo brasileiro e na Umbanda, onde é sincretizado com Ogum. Ele figura na porta da vestiário masculino no Céu do Beija-Flor em uma imagem muito semelhante a essa:



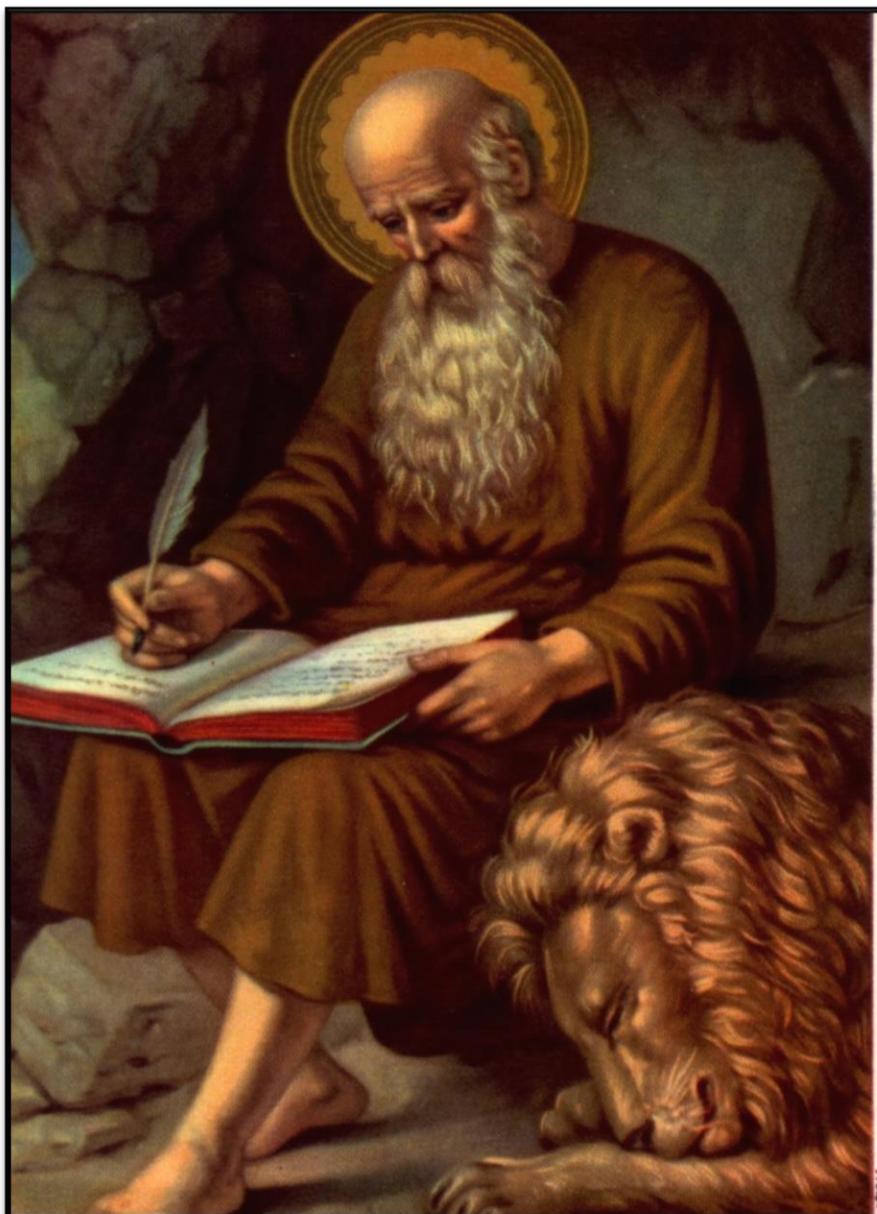
*Figura 12 Imagem de São Jorge muito semelhante a que figura no Céu do Beija-Flor*

A imagem acima que retrata São Jorge é baseada na lenda, não reconhecida pela igreja católica, mas amplamente difundida, da batalha de São Jorge contra o dragão. A lenda resumidamente conta que Jorge era um nobre cavaleiro romano e cristão, e nas suas andanças pelo mundo passou por uma cidade aterrorizada por um dragão. O dragão morava em uma caverna, e exigia sacrifícios diariamente. Todas as ovelhas e as moças da cidade já haviam sido sacrificadas, menos a filha do rei. Jorge sabendo do acontecido interrompe o cortejo que a levaria para a caverna e desafia o dragão. Vencendo o dragão com um golpe entre as asas, onde não havia escamas, e depois o degolando, Jorge faz com que toda cidade se converta ao cristianismo e casa com a filha do rei.

São Jorge figura vestido com uma armadura medieval, a espada está embainhada, e a lança inclina-se do céu a terra, como na figura de São Miguel, em direção a boca do dragão. Jorge está montado em um belo cavalo branco, uma animalidade forte, porém domesticada, que o auxilia a dominar o horripilante dragão que se contorce e cospe fogo. A princesa está no meio de um caminho que termina em uma igreja e parece rezar pelo guerreiro envolvido na batalha. Ainda atrás do dragão, no lado esquerdo da imagem, está a caverna, onde a moça estava prestes a ser levada, e que insere um contraponto a igreja localizada do outro lado. A caverna remete ainda aos abismos infernais do interior da terra, e é de lá que a moça é salva pelo nobre cavaleiro. Jorge figura a batalha do bem contra o mal, das forças celestiais contra as forças ctônicas, e envolve uma ideia de domínio das forças do mal, inspirados em um ideal guerreiro.

Note-se que estilização de Jorge assemelha-se muito a de São Miguel, ambos articulam uma imagem guerreira e vigorosa, de força e domínio sobre a oposição contrainventiva. Mas há um contraponto interessante, se na figura de São Miguel, Lúcifer é estilizado em formas antropomórficas, humanas e animais (rabos, chifres e asas de morcego), no caso de São Jorge a animalidade aparece distribuída no dragão e no cavalo. Pode-se dizer que o primeiro compõe uma animalidade indomada e selvagem, que devora as mulheres do reino, enquanto a outra, o cavalo, faz par com o guerreiro, e apresenta-se como uma animalidade vigorosa e domada. Ainda que haja uma oposição entre as partes diferenciadas do guerreiro Jorge-humano e do Dragão-animalidade, pode-se dizer que a figura do cavalo enquanto uma animalidade controlada e vigorosa insere uma gradação entre as oposições, e uma possibilidade de integração.

Seguindo pelo tema da animalidade, outra imagem interessante e que articula essas metades diferenciadas, se bem que de um modo agora um pouco diverso das anteriores, é a imagem de São Jerônimo, santo católico do séc. IV, sincretizado na Umbanda com Xangô. O santo católico é retratado sentado escrevendo calmamente ao lado de um grande leão. Conta-se que São Jerônimo, enquanto peregrinava pelo deserto, cuidou da pata de um leão ferido que tornou-se seu dócil companheiro.



*Figura 13 Imagem de São Jerônimo que figura no Céu do Gamarra.*

A imagem de São Jerônimo transmite a sensação de calma, tranquilidade e simplicidade. O velho descalço escreve comenetrado em um grande livro (possivelmente faz uma transcrição da bíblia) no ambiente simples que parece ser uma caverna. O fato de ele ter a seus pés um grande e poderoso leão insere um contraponto. A imagem articula a ferocidade do leão e a passividade do velho, porém o leão dorme tranquilamente a seus pés, o que passa ao mesmo tempo uma sensação força e de tranquilidade.

O tema da animalidade é uma constante na cosmologia ocidental e aparece muitas vezes de forma ambígua, já que o homem costuma ser considerado um animal

como todos os outros, porém que se diferencia, justamente pelo fato de possuir alma, ao menos assim diriam os velhos teólogos cristãos. Não quero aqui entrar controvérsias da cosmologia ocidental que é evidentemente multifacetada, porém no cristianismo e na forma como figura no Santo Daime, a animalidade pode ser tomada como uma parte da pessoa e mais propriamente aquela “contrainventiva”. Também a figura do diabo aparece dotada de aspectos animais, como chifres, asas e rabo, e algumas vezes com patas caprinas. É possível extrair da imagem de São Jerônimo um símbolo de equilíbrio, que articula a imagem de um velho sábio cristão, com uma outra dimensão da pessoa, aquela inferior e animal. A dimensão animal, que é mantida quieta e tranquila, permanece, porém, como potencial de força e vigor, uma animalidade domesticada, integrada, como no cavalo de São Jorge.

Os símbolos foram selecionados tópicos com o intuito de exemplificar como uma mesma diferenciação, terrestre-celeste, é instanciada de várias formas, de modo que os sentidos da analogia diferenciante inicial são obviados. Até o momento pode-se observar uma minimização gradual entre as oposições terrestre-celeste, de imagens que explicitam uma diferenciação incisiva, como a de São Miguel e São Jorge, para a de São Jerônimo que a articula de forma mais sutil. Esse movimento em que a analogia levada a cabo por um determinado símbolo é esgotada dando espaço para outras analogias e outros símbolos parece se aproximar do Roy Wagner chama de *obviação*. Para Priscila Santos da Costa (2011) a *obviação*, como é apresentada por Roy Wagner (1978):

é um processo cumulativo e transformativo sofrido por uma analogia até a sua conseqüente “queda”. O Efeito desse processo é o surgimento de outra analogia que, sendo tanto o meio pelo qual a queda se deu, quanto o fechamento de uma seqüência, possui o status de uma *invenção* ou evento: aquilo que nunca vimos antes, algo que existe em si mesmo (SANTOS DA COSTA, 2011, p. 12)

O símbolo da Virgem no Santo Daime é exemplar para se perceber como a analogia inicial em pauta aqui: a oposição material-espiritual, que se replica na analogia terrestre-celeste é obviada. A forma como esse símbolo opera essa diferenciação celeste-terrestre/espírito-matéria, porém pode não parecer tão clara, se não a observarmos bem e a relacionarmos com outros aspectos da vida ritual. No Santo Daime a Virgem aparece de várias formas, Virgem Mãe, Virgem Maria, Virgem da Conceição, Nossa Senhora Sant’Ana, Rainha da Floresta. Para além de explorar os detalhes de cada uma dessas faces, vamos tomar seu aspecto geral de “divindade” feminina, uma síntese que os daimistas costumam fazer. Enquanto tal, ela possui um

amplo espaço na doutrina da floresta, é a mãe de Jesus, e também a senhora que aparece dentro da Lua, para entregar a doutrina ao jovem Irineu.

A Virgem figura em alguns hinos enquanto uma Mãe celeste, transcendente, como na frase de Fábio: “*Eu tenho minha mãezinha que está no céu*”, ou no hino de Mestre Irineu que figura no rito da Missa: “*Eu peço e rogo/ Óh! Mãe Celestial/Que tudo enquanto eu tenho/ É Vós é quem me dá/ Oh! Mãe Celestial*” (Hino 04-Mãe Celestial, Santa Missa, Mestre Irineu). Em outros momentos ela figura de forma imanente, na vida da matéria, ora a própria terra em oposição complementar ao “divino” como no último hino d’*O Cruzeiro Universal* de Mestre Irineu: “*A minha Mãe que nos criou e me dá todos ensinosa/ A Matéria eu entrego a ela/ E o meu espírito ao Divino*”(Hino 132- Pisei na Terra Fria. O Cruzeiro Universal, Mestre Irineu).A Virgem Mãe nesse arranjo específico é considerada como a criadora da vida na terra, a mãe que nutre e alimenta seus filhos, é à terra e à mãe que se entrega a matéria quando o espírito desencarna. A Virgem Mãe é considerada também a advogada e principal intercessora dos homens perante a Deus. É ela quem entrega a doutrina a Mestre Irineu e o acompanha ao longo de sua jornada. Os daimistas, em muitas ocasiões, mas não exclusivamente, associam a Mãe com a terra formando uma oposição complementar celeste-paterno/terrestre-materno. Um exemplo desse arranjo pode ser encontrado no depoimento de Padrinho Sebastião coletado por Alex Polari de Alverga (1998)<sup>48</sup>:

A Terra é mãe de todo mundo. Mas a maioria que nasce é aborto. A Terra buchudona, que nunca acaba de ter os filhos dela, mas só vive assim abortando. Só é saindo aborto para o cemitério. Eu não sou culpado do camarada não saber que a Terra é a Mãe de todo mundo. Todos falam da Virgem Mãe. Tão falando sempre, mas não tem conhecimento dela. São estes que estão em cima da própria Mãe, tirando o sustento dela, e mesmo assim não agradecem. Aonde é que pensam que vão agradecer? Lá no alto? Se você não conhece nada por lá, nem andou lá, agradeça primeiro à Mãe Terra! Veja que tudo é Dela, Ela é quem dá mesmo. Se está triste é porque o povo está avançando demais, não está poupando a própria Mãe Terra. Então vão esgotando Ela e daqui a uns dias Ela esconde tudo, porque tem direito de esconder e não dar mais nada a ninguém. E aí fica pior para todos.

(Pd. Sebastião, *A Mãe Terra* in: POLARI DE ALVERGA, 1998, p. 134)

<sup>48</sup> O texto desta citação foi reproduzido na íntegra preservando as maiúsculações empregadas pelo autor, pois as grafiações “Terra”, “Mãe”, “Dela”, ressaltam o aspecto da terra enquanto agente, entidade, ser, e não enquanto objeto na grafia comum.



*Figura 14 Imagem da Virgem da Conceição que figura no Céu do Beija-Flor. Réplica da Pintura de Bartolomé Esteban Murillo. 1678, museu de Sevilla.*

Mas tomemos especificamente a Virgem Mãe nesse arranjo que ela figura de forma imanente nas esferas materiais e terrestre. De forma geral, o daimista refere-se a Mãe cósmica como uma mãe benevolente e se colocam diante dela como filhos inocentes que pedem perdão, conforto e amor. Desse modo a Virgem da Conceição é retratada como uma bela mulher, de longos cabelos, que tem as mãos juntas na altura do coração, seu olhar parece dirigir-se para o alto, para Deus, dando a impressão de que roga. Em torno de sua cabeça há uma aura luminosa. Ela está posicionada sobre uma lua crescente. A imagem tem uma tonalidade mais clara na parte superior e uma tonalidade mais escura na parte inferior direita, por todo lado figuram pequenos anjos, bebês nus e

seminus, que parecem tentar aproximar-se da mãe, parecendo muitas vezes empurrarem-se uns aos outros.

Pensar esse aspecto da Virgem Mãe e pensar sua relevância na constituição da pessoa no Santo Daime implica em relacioná-la com outros símbolos diferenciadores. Até o momento venho mostrando alguns símbolos que revelam uma diferenciação incisiva entre as esferas terrestres e celestes nas oposições englobantes entre São Miguel e o Diabo, entre São Jorge e o Dragão e entre São Jerônimo e o Leão, se bem que o leão de São Jerônimo opera uma diferenciação mais sutil. Essas imagens articulam uma diferenciação que permanece uma antinomia, que só é parcialmente resolvida por um equilíbrio inconstante e englobante entre as esferas coletivizantes e diferenciadoras do símbolo. Nem São Miguel e nem São Jorge desfecham o golpe durante a imagem, mas aparecem in ato. A Virgem Mãe insere uma mudança substancial na relação entre as esferas terrestres e celestes.

Se na figura de São Miguel, São Jorge e São Jerônimo a esfera terrestre é representada pelo Diabo, pelo dragão e pelo leão, quando a Virgem Mãe – uma entidade benevolente, ligada a valores coletivizantes como o amor e bem-estar – passa a figurar como representante das esferas terrestres, há uma transformação importante na analogia inicial céu-terra, que não deixa de operar, mas que é obviada de modo que opera uma complementaridade terrestre-celeste, espiritual-material, que replica a complementaridade Deus-Pai, Virgem Mãe.

O símbolo da Virgem Mãe insere a possibilidade de uma continuidade entre as esferas terrestres e celestes. Se os símbolos antes referidos perpetuam a antinomia necessariamente englobante entre céu e terra, o Eu celeste tinha que necessariamente sobrepujar o Eu terrestre, sob riscos de uma “coletivização” perigosa da alma, o símbolo da Virgem da Conceição, ainda que mantendo essa diferenciação, opera por um princípio de integração e complementaridade. Se na figura de São Jorge ou se São Miguel, por exemplo, o Eu se identifica, é conformado por um ethos guerreiro, diante da Virgem Mãe o Eu se identifica com a figura dos anjinhos, inocentes que se empurram na barra das vestes da Virgem, é conformado por um ethos de humildade e inocência. A antinomia é obviada e a analogia inicial mesmo permanecendo é inventada de outro modo tendo como base a complementaridade.

Fábio Pedalino é habituado a obviar símbolos em nome da incomensurabilidade do mundo divino, e a respeito do par Deus Pai-Virgem Mãe diz o seguinte: “*Deus pai e a Virgem Mãe na verdade são faces de Deus. Deus não possui gênero, é uma coisa só, mas essa é a forma que a gente consegue entender ele*”. Em outros momentos ele retorna ao interior do símbolo e com bom humor afirma: “*Aqueles que não acreditam na Virgem Mãe são órfãos por opção, eu é que não quero ser órfão não! E tenho minha mãezinha lá no céu*”. Na primeira conversa que tivemos ele disse, sem que eu precisasse perguntar sobre, ou que desse tempo de falar que eu estava investigando noção de pessoa:

A partir deste momento irei me dedicar a outras formulações que parecem obviar essa diferenciação inicial, símbolos que partem da existência de um mundo diferenciado, mas que expressam a integração e complementaridade entre as esferas celestes-terrestres ao ponto de chegar mesmo a operar uma relativização total desses símbolos diferenciadores. Padrinho Sebastião um dos sucessores de Mestre Irineu, e principal expoente da expansão do Santo Daime diz algo que sintetiza o explicitado acima, o que se pode chamar de uma disjunção (diferenciação) *a priori* entre mundo espiritual/material, e uma conjunção *a posteriori*, continuamente realizada na própria invenção episódica da pessoa: “*O momento é de unir o negativo com o positivo. Aí é que tá o espírito com a matéria, unido! Aí, o foco cresce muito mais. Só no que é negativo, não da luz. No positivo só também não dá! Tem que ligar os dois!*” (Pd. Sebastião, ALVERGA, 1998, p. 160). Outro relato que expressa ao mesmo tempo a existência dessas instanciações diferenciadoras e a necessidade de obviá-las na invenção da pessoa, é o de Pd. Sebastião:

[...] Preso por essa matéria velha, preso por besteira, por número, por zero! [...] Só dá zero. Olha só o 10: tira o zero, é 1. Não tem mais quem dê jeito, perdeu o valor que tinha. Assim é você. Tá pelejando para ver se chega a ter um conhecimento espiritual, mas é de uma coisa e de outra. Tem que conhecer os dois lados, mas nega o negativo. Procura e não sabe onde está ele. Vamos ser igual a todas as coisas! Tanto faz em material quanto em espiritual. Porque nós somos igual! [...] Já que a natureza criou tudo, eu vou lá me assombrar com alguma coisa? Não! Se eu sou amigo de tudo, ninguém me faz mal. Ou eu tô mentindo? Se eu sou amigo de todas as coisas, não tenho medo de Tranca-Rua, de Tranca-Calçada, nem Tranca-Quarto, nem de Tranca-isso, Tranca-aquilo não! Não tenho não! Pra quê? Se eu sou... Sou e fui! Fui eu mesmo espiritualmente, conversar, direitinho com esses seres, ver como é, como não é. Então descobri. E hoje acabou-se o Tranca-Rua! Já foi ele; não é mais. Mas vocês que querem seguir a vida espiritual não falem de ser nenhum! Respeitem tudo. Porque

todos eles têm o que cumprir. (POLARI DE ALVERGA, 1998, p.159-160).

### 3.2. O Símbolo-Negativo

Até o momento me ocupei neste capítulo de exemplificar, a partir da exegese de alguns símbolos, como uma mesma distinção: Material/Espiritual é instanciada de formas diversas, o que remete a idéia de obviação de Roy Wagner. Para tal intento levei adiante uma interpretação dos símbolos diferenciadores e seus significados, o que de certa forma me fez operar uma leitura convencional desses símbolos. Obviamente essa convencionalização faz parte da invenção antropológica (WAGNER, 2012, p. 89-91), e ancorada em um entendimento compartilhado da cultura daimista, que envolveu trabalho de campo, convivência, aprendizado e todo o *métier* antropológico. Porém o entendimento dos símbolos e seus significados convencionais de modo isolado seria um entendimento manco da cultura daimista, como um “*museu de cera*” nas palavras de Roy Wagner (WAGNER, 2012), de modo que o contraponto à convenção, a invenção permaneceria negligenciado. Porém, chamo a atenção do leitor para o fato de que uma análise da obviação, a forma como determinados símbolos são *inventados* de forma variada, torcem uma mesma analogia ao ponto de obviá-la, é subsidiária a tentativa de expor o papel da invenção no Santo Daime.

Meu foco no início dos trabalhos de campo no Céu do Gamarra eram justamente estes símbolos diferenciadores e suas relações na invenção da Pessoa. Porém fui surpreendido, nas primeiras visitas ao Céu do Gamarra em Junho de 2017, pela atenção dada por Fábio Pedalino ao aspecto do mundo espiritual enquanto um contra-símbolo, um símbolo negativo, que engloba e obvia todas as outras simbolizações. Minha atenção estava direcionada para perceber diferenciações como as de Eu Superior-Eu inferior, Alma-Matéria, porém nas conversas com Fábio pude perceber que este insistia constantemente num terceiro termo que englobava radicalmente as outras diferenciações, chegando ao ponto de obviá-las por completo.

“A gente o é seguinte: corpo, alma e consciência. O corpo é a matéria, a matéria foi dada pela Mãe<sup>49</sup>. Jesus era um espírito, mas quem lhe

---

<sup>49</sup> É preciso que se esclareça que neste enunciado e no âmbito da discursividade Fábio não há uma distinção clara ou estanque entre Mãe enquanto aspecto feminino de Deus, e mãe terrena, nesse caso Maria, mãe de Jesus. Arrisco a afirmar que Maria enquanto mãe terrena de Jesus figura enquanto uma instância da Mãe cósmica, e no caso dessa citação, quando Fábio fala: “*Jesus era um espírito, mas quem lhe deu a carne foi Maria, sua Mãe que lhe deu a carne*” ele se refere simultaneamente a Maria, e a Mãe divina.

deu um corpo foi Maria, sua Mãe que lhe deu a carne. O corpo possui um princípio vital. Quando Deus criou o homem do barro, ele lhe deu o sopro divino em suas narinas. A alma é o que anima o corpo, mas assim como o corpo ela também é passageira. E aí temos a consciência, a consciência é eterna. A alma e o corpo estão na dimensão temporal, têm início, meio e fim. A consciência não tem início nem fim, ela é eterna. A consciência é in-criada. (Fábio Pedalino, conversa em 2017)

Logo na nossa primeira conversa, Fábio passou alguns minutos tentando me explicar, sem que eu pudesse realmente entender, preocupava-me mais em não demonstrar que não tivesse entendendo, o que ele queria dizer com a ideia de consciência, e de sua natureza “in-criada”. Fábio tentava tornar inteligível o paradoxo de um “ser” que é ao mesmo tempo a totalidade de tudo e o ser que criou essa totalidade, e inclusive a possibilidade dessa totalidade e de seu oposto, o vazio, a não-existência. “*Deus existe e não existe ao mesmo tempo; mesmo na não existência de Deus, Deus continua existindo*” dizia ele.

Em outra ocasião, quando do aniversário do Céu do Gamarra em setembro de 2017, dois dias após trabalhos com daime, estava marcada uma palestra de Fábio num final de tarde, chamada “Escola do pensamento abstrato” onde ele iria expor suas ideias sobre Deus e a criação. Fábio me explicou que vem tentando através de palestras, que recorrem a variadas referências como “alegorias” do velho testamento ou a física quântica, avançar no entendimento sobre mundo espiritual e sobre a natureza de Deus.

O mundo espiritual, o *tecido* indefinível da *consciência* nas palavras de Fábio Pedalino é descrito por metáforas incabadas e por sua condição paradoxal que possibilita existência de tudo e sua própria não-existência, sendo que ambas, existência e não existência são considerados aspectos auto-criativos da própria existência, uma noção de totalidade intensa que abarca tudo, e condição básica do próprio vazio:

Então quando eu digo a não existência, por que como é que Deus começou a criar o universo (eu vou mudar um pouco a gênese). Mas ele começou do seguinte, quando a gente pensa assim: existia o nada? Não, não existia, aí que tá a estória toda. Deus é anterior ao nada. Deus começou a criação dele do seguinte: ele criou o nada, depois ele criou o tudo e através do nada e do tudo ele foi tecendo e a até hoje esse sistema é funcional, porque como é que um computador funciona? Ele não é 0-1?! Não um sistema binário?! A própria criação foi binária, então quando eu digo a não existência da própria existência, eu digo o seguinte: onde a gente acha que tem um vácuo de não existência, que é o nada, e esse nada seria a não existência, mas a não existência é uma existência sendo nada, então o nada existe como existência. Não é possível ter uma ausência, porque nós estamos tratando de consciência, então essa consciência ela é onipresente,

porque existe essa consciência.

A proporcionalidade no âmbito da *consciência* também escapa a caracterizações estanques. Essa dimensão não está sujeita, ou está menos sujeita a relação espaço-tempo material: “*existe uma proporção, entre o infinitamente pequeno e o infinitamente grande, eles são iguais: é tão infinito o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, não tem limite o infinitamente grande, nem o pequeno*”. O mundo material é entendido enquanto uma derivação passageira desse mundo espiritual original e eterno, e por isso um mundo de ilusão

[...] a matéria nada mais é do que a sombra da própria formação, então isso aqui é uma...quando o Mestre Irineu chama de ilusão e etc... ele está falando numa linguagem mais simples, que é a linguagem que ele podia ter, mas na realidade é um negócio muito mais profundo que isso [...]Se a gente entender que só existe um tempo real, que é o tempo de Deus, a medida que você vai se afastando de Deus tudo vai se relativizando, então é como um eco, por exemplo, se você está perto de mim escuto você, mas se você está lá em baixo... existe um tempo para a voz chegar até aqui. Deus ele é onipresente na própria criação dele, mas as criaturas não tem essa dimensão de tempo, sempre vai ter uma defasagem de tempo e essa defasagem de tempo não deixa a gente ter uma consciência plena de todas as coisas. [...]

Essa caracterização do mundo espiritual em sua condição original indefinível, como condição original do cosmos do qual todas as outras condições são derivações, sombras, ecos, possui uma semelhança específica como a caracterização ameríndia dos espíritos, como abordadas no artigo “*Floresta de Cristal*” de Eduardo Viveiros de Castro (2006). A comparação aqui não pretende subsumir possíveis diferenças entre formas ameríndias e o Santo Daime, que certamente também deve muito de sua visão espiritual ao modo de ver ameríndios<sup>50</sup>, mas pretende fazer um paralelo entre o que Viveiros de Castro chama condição *Molecular* do mundo espiritual, uma “*multiplicidade virtual intensiva*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006), fundo original de toda realidade e suas, poderíamos dizer instâncias, derivações, figurações *Molares* no mundo terreno. Na visão ameríndia, escreve o autor, o xamã é aquele que através de diversas “técnicas” de “*desterritorialização do olhar*” trava contato com o mundo dos espíritos, numa política cósmica “*trans-específica*”. Esses espíritos enquanto “*multiplicidade virtual intensiva*” habitam uma temporalidade anterior a especiação,

<sup>50</sup> Note-se a própria formação “mestiça” do Santo Daime e o uso de uma bebida de origem indígena. Mas também comparações no modo de iniciação, organização social e cosmologias entre o Santo Daime e as cosmologias ameríndias (COUTO, 1989; MacRAE, 1992).

uma temporalidade a-temporal, um mundo da infinitude e possuem como condição a metamorfose. Elas são imagens originais, porém invisíveis, as quais todas as outras imagens representam. Sobre a invisibilidade no mundo amazônico Viveiros de Castro (2006) afirma:

“Por fim, notemos a natureza algo paradoxal de uma imagem que é ao mesmo tempo não-icônica e não-visível. O que define os espíritos, em certo sentido, é indexarem os afetos característicos daquilo de que são a imagem sem, por isso, parecerem com aquilo de que são a imagem: são índices, não ícones. Ora, o que define uma “imagem” é sua visibilidade iminente: uma imagem é algo-para-ser-visto, é o correlativo objetivo necessário de um olhar, uma exterioridade que se põe como alvo da mirada intencional; mas os xapiripê são imagens interiores, “moldes internos”, inacessíveis ao exercício empírico da visão. Eles são o objeto, poder-se-ia dizer, de um exercício superior ou transcendental desta faculdade: imagens que seriam então como a condição daquilo de que são imagem; imagens ativas, índices que nos interpretam antes que os interpretemos; enigmáticas imagens que devem nos ver para que possamos vê-las[...]Tal não-íconicidade e não-visibilidade empíricas, em suma, parecem apontar para uma dimensão importante dos espíritos: eles são imagens não-representacionais, *representantes* que não são *representações* (VIVEIROS E CASTRO, 2006, p. 325) *grifos do autor*

Pode-se dizer que essa não-representacionalidade, não-íconicidade dos espíritos e do mundo espiritual nas cosmologias amazônica de que fala Viveiros de Castro (2006) é exemplar do lugar dado a invenção em modos de invenção diferenciantes. Ao que parece no Santo Daime, o lugar que a invenção parece ocupar, é glosado pelos termos nativos: espiritualidade, astral, eternidade consciência e Deus. É a partir de uma relação contínua com essa dimensão que todas as convenções são dialéticamente construídas na religião daimista. O lugar (mais propriamente um a-lugar) da invenção é ocupado por um símbolo-negativo propriamente dito, algo que necessariamente é impossível de se descrever, mas com o qual todas as convenções se relacionam, todas as convenções são obrigadas a representá-lo antes de serem suas representações.

Essa relação entre “símbolo negativo” e convenção de certa forma opera uma distinção que pode ser reflexiva e simetricamente pensada junto da oposição Tonal/Nagual proveniente da civilização tolteca, base dos ensinamentos de Don Juan a Carlos Castañeda, e que marcadamente influencia o pensamento e a prosa de Roy Wagner. O autor em uma entrevista concedida no Brasil oferece uma definição rápida a esses termos:

O tonal é o seu corpo, seu terno, todas as palavras que você sabe e tudo o que essas palavras significam, todas as palavras que você pode

saber e tudo o que elas podem significar. Toda metáfora é uma violação do tonal. Por isso a metáfora é *nagual*. Se não houvesse o *tonal*, não haveria nenhum contraste para se reconhecer o *nagual* – ainda que o *nagual* seja a força que criou o universo e nos criou, que está viva dentro de nós e faz com que respiremos e nos movimentemos. Nós somos as duas coisas... Somos o *tonal*, que é memória, mas também somos o eu antecipatório, somos *nagual* – e esta parte já se foi quando olhamos para ela. (WAGNER in:FERRARI, 2011, p.972)

Roy Wagner em *The Place Of Invention*, na tradução parcial do quarto capítulo: *Automodelagem: O lugar da invenção* (2011) explora a noção matemática *automodelagem* como paralelo às formas de auto-invenção de diversos povos ao redor do mundo. Diante de um símbolo-negativo, o Hunab Ku<sup>51</sup> tolteca, o autor explora essa asserção sobre o lugar da representação nessas outras formas de invenção, há uma semiótica específica que deve-se levar em conta sem subsumir essas inventividades:

O Hunab Ku é praticamente garantido pelo observador moderno na medida em que manifesta o *oposto imediato*, reversão figura-fundo da forma como se entende que a representação opera: *ao invés de representar (“significar”) outras coisas, ele obriga outras coisas a representá-lo*. Não se trata, por assim dizer, de uma impersonação impressionista da realidade fenomênica, mas antes do que chamei uma *expersonação* (Wagner,2001, 2010), uma *síntese* expressiva do que significa representar, um “símbolo que representa a si mesmo (Wagner, 1986). (WAGNER, 2011, p.293)

Para Fábio a natureza de Deus<sup>52</sup> é de tal forma indeterminável, inominável, e até certo ponto indescritível que para concebê-la seria necessário uma forma de pensamento específica, que ele chama de Pensamento Abstrato: *“O pensamento abstrato ele ainda é um pensamento dimensional que vai mutando, ele tem uma mutabilidade, quando mais os desafios, e essas dimensões elas pegam interferência entre o tempo e o espaço, mais o raciocínio tem que se abstrair”*. O que Fábio chama de Pensamento Abstrato, antes de ser uma capacidade de determinar a realidade a partir de um raciocínio mais exato e prolixo, me parece ser uma capacidade de relativizar o próprio pensamento e transformar a si mesmo, *“mutabilidade”*, com vistas a abrir-se a um mundo fenomênico abundante.

Para situar o Pensamento Abstrato é necessário ter em vista uma diferenciação chave na invenção do mundo daimista: o mundo material e o mundo espiritual. Nessa distinção o mundo espiritual é a realidade por excelência ao passo que o mundo

<sup>51</sup> Tal entendimento poderia ser simetrizado com outras formulações de símbolos negativos como o Tao do taoísmo chinês, O par Brahman-Maia no hinduísmo.

<sup>52</sup> Deus, consciência, Espírito são termos utilizados como sinônimos, parecem referir-se uma mesma “realidade”.

material, o mundo de ilusão, é considerado uma eco, uma sombra transitória desse mundo verdadeiro: “*Se a gente entender que só existe um tempo real, que é o tempo de Deus, a medida que você vai se afastando de Deus tudo vai se relativizando, então é como um eco*”(trecho citado a alguns paragrafos).

O pensamento abstrato então é uma forma de galgar algum entendimento dessa realidade espiritual, mas realçando sempre sua qualidade metafórica, transitória, e imperfeita, diante de uma realidade indescritível. Desse modo qualquer incursão no domínio de algo absoluto e indescritível, *in-criado* nas palavras de Fábio, é uma empreitada fadada a um relativo fracasso, toda convencionalização está sujeita a queda. Fábio leva isso com bom humor, comparando a consciência e pensamento, diz que a consciência tem a capacidade do pensamento, porém não é circunscrita por ele:

o pensamento ainda é energia, agora a consciência, eu vou dizer para vocês: eu não tenho a menor ideia do que seja (risos) Eu sei o que que é mas... é como santo agostinho, perguntaram a ele se ele sabia o que que era o tempo, ele falou que sabia, mas se pedissem para ele explicar, ele dizia: eu não o que que é. A mesma coisa eu vou falar da consciência, eu sei o que que é a consciência, mas se eu dizer assim que a consciência ela é mais profunda que o pensamento como é que eu vou saber... eu to falando até doidera aqui...(risos)

Ademais os adagios da ignorância humana, essa realidade espiritual, a consciência permite-se ser conhecida, e a possibilidade de seu conhecimento, parece estar no ponto em que o homem paradoxalmente é criatura e também parte imanente do criador, sendo portanto simultaneamente criado e in-criado:

quando ele (Deus) deu o sopro divino na gente, ele construiu a gente como argila que é carne, ele nos deu o sopro divino que é a essência dele, então nós temos uma essência que é in-criada, nós somos criados e somos in-criados. Essa essência in-criada que ele nos deu é o que possibilita a gente chegar e estar aqui conversando isso daí, na realidade a gente quer saber aquilo que a gente é...

### **3.3. O Eu e o Símbolo Negativo**

O que o pensamento de Fábio parecia articular era o paradoxo da relação entre homem e o poder cósmico, Deus. O paradoxo parece centrar-se numa questão de “ponto de vista”, pois se a relação entre Deus e homem é uma relação desigual, uma relação entre criador e criatura, o ponto de vista humano é sempre limitado por sua própria condição enquanto criatura. Nesse sentido, Fábio enumera uma gradação de sete dimensões partindo do mundo terreno, uma dimensão onde o tempo e o espaço são

limitados, indo em direção ao mundo espiritual, onde a cada dimensão o tempo e espaço vão tornando-se relativos:

[...] Deus antes de formar o próprio universo, e Deus não é matéria, ele formou um universo imaterial que é o universo espiritual, também quando ele veio e chegou a própria criação do universo material, ele veio criando dimensões até nós chegarmos a essa dimensão aqui. Que a gente tá numa dimensão super limitada, de tempo e espaço. À medida que a gente vai mudando de dimensão, essa relação de tempo e espaço vai mudando, então existe um portal interdimensional que é o seguinte, existe uma partícula que eu vou chamá-la de Tao, que é mais fácil de entender. A metade dela é a parte mais sutil da matéria, e a outra metade é a parte mais grosseira da parte espiritual, que nem vou chamar de espiritual ainda, que nessas dimensões da própria materialidade agente tem uma relação de tempo e espaço ainda não é espiritual. (Fábio Pedalino, Palestra Escola do Pensamento Abstrato, Setembro de 2017).

Essa defasagem do ponto de vista humano se aparece no mito de origem humana. Adão e Eva viviam no paraíso, pensavam mais com o lado direito do cérebro, com a intuição e não conheciam a mentira e o julgamento, como as crianças que se agarram nas vestes da virgem, viviam unidade inocente, ainda que desigual, com Deus. Ao passo que com o fruto proibido, e a queda do paraíso, o homem passou a utilizar o lado esquerdo do cérebro, associado por Fábio à capacidade de julgamento, perdendo unidade original:

[...]quando Deus perguntou para o homem, Adão por que você está meio escondido aí? ‘É porque eu achei que tava errado’. Mas Deus falou, ‘como você pode achar que eu achei que você estava errado, se você nem conhece o erro?’ Então que aconteceu aí? Essa troca de hemisfério do nosso raciocínio possibilitou a mentira, que a nossa mente mente, e a coisa pior de tudo que é julgamento, que na verdade ele (Adão) julgou Deus. Quer dizer, quem que é ele pra achar ou deixar de achar o que Deus deveria achar? E é esse o problema maior da história. A gente não tem condição de achar nada. E toda essa história que a gente lê da rebelião, no início da era, de Lúcifer, qual foi a questão maior? Porque Lúcifer tava ligado a essa energia do ego, porque não tem como uma criatura ser mais do que o criador mas nessa viagem a pessoa acha que tá cada vez maior, maior... e é onde se encontra a morte, porque se a pessoa não encontra uma estabilidade dela ser feliz, essa infelicidade vai ser algo que vai acompanhar ela a vida inteira, se você não é satisfeito, você pode batalhar para ter um pouco mais, mas num determinado momento você tem que se realizar, senão você nunca vai ser feliz. (Fábio Pedalino, Palestra Escola do Pensamento Abstrato, Setembro de 2017).

O pensamento com a mente, com o lado esquerdo do cérebro, a capacidade de julgar e mentir, as qualidades do ego, personificadas em Lúcifer, formam o que se pode chamar de uma *individuação perigosa*, onde o homem revolta-se com a desigualdade

original e busca ser maior que Deus, ser maior que o próprio “poder” buscando impor seu próprio *ponto de vista* sobre o poder. O ego é caracterizado por Fábio como o Eu material: “*O que é o ego? o ego é Eu Material, e qual é o sonho do ego? Ser maior do que Deus. E qual o seu destino? A morte[...]*”. Os termos do Eu Material como força contrainventiva, e de uma individuação perigosa, acredito já estarem minimamente retratados aqui.

A questão pertinente neste momento, para se pensar a invenção da pessoa no Santo Daime, é de que forma, sobre esse fundo de desigualdade entre homem e Deus, o poder divino pode ser arregimentado pelo homem sem que isso implique numa individuação perigosa como a do ego. Basicamente a pergunta se refere, em termos wagnerianos, de como pode haver uma individuação coletivizante, sem que o fundo diferenciante seja totalmente perdido?

Fábio costuma citar duas passagens da vida de Cristo que são interessantes para pensar essa questão. Uma narra Cristo, José e Maria fazendo uma refeição. José insiste para que seu filho Jesus faça uma oração para que Deus abençoe a refeição, Cristo parece ignorá-lo. José insiste mais algumas vezes, para a impaciência de Cristo, que responde: “*para quem quer que eu ore? Para mim mesmo?*”. Essa passagem expressa bem essa identificação total com o poder.

A outra passagem narra a crucificação, quando Cristo, já pouco tempo antes de morrer, olha por uma última vez para sua mãe e diz: “*- eis aqui seu filho*”. Para Fábio este momento marca o reconhecimento de Cristo não apenas de sua mãe na terra, Maria, mas de sua Mãe, *a terra*, divindade feminina, sua Mãe espiritual. Essas passagens são interessantes para perceber, primeiro a identificação completa de Cristo com Deus, ao ponto de eliminar a necessidade de se fazer uma oração que se basearia numa relação transcendente. O segundo é a relativização deste mesmo poder pessoal, em nome do próprio Deus. Que é o fato de que, mesmo Jesus, em sua personalidade divina, totalmente identificado ao poder, aceitou sua vida na matéria e seu destino terreno, a crucificação. Diz Fábio em tom de indignação: “*ele tinha poder para desaparecer na hora que os soldados romanos o vieram buscar, para fazer explodir tudo, mas aceitou os desígnios de Deus*”. E no momento derradeiro de sua morte, expressa esse reconhecimento para com a Mãe, para com a vida na terra: “*Eis aqui teu filho*”. A crucificação então parece ser um dos símbolos dessa união entre céu e terra,

especialmente um símbolo que mantém um fundo de diferenciação, a matéria/carne morre, para que o espírito renasça.

Se a relação entre Deus e Homem é uma relação desigual, e implica numa diferença de *ponto de vista*, o fato de Cristo, o próprio Deus encarnado, aquele que foi capaz de romper com essa desigualdade, o homem totalmente identificado ao poder, ter aceitado sua condição terrena e reconhecido sua Mãe, expressa justamente o reconhecimento humilde dessa desigualdade. É nesse sentido que o símbolo da Virgem Mãe parece transformar essa antinomia entre céu e terra, entre o Eu Superior e o Eu Inferior, expresso em símbolos com uma diferenciação mais incisiva como São Jorge e São Miguel. Pode-se dizer que o fato de Cristo passar pelo martírio da cruz, ser açoitado, esfolado, e crucificado, e no alto da cruz reconhecer sua Mãe e dizer: “*eis aqui seu filho*”, diz respeito ao reconhecimento da existência desses controles diferenciadores, da diferença entre céu e terra e ao passo que reconhece e aceita abnegado esses controles, eles deixam de existir, são relativizados com a morte da matéria e a sobrevivência do espírito. Esse parece ser o caminho da individuação daimista.

O reconhecimento da vida na matéria, da Virgem Mãe, pode ser tomado como uma resolução equilibrada da cadeia paradigmática inserida pelas contínuas diferenciações entre céu e terra. Do pé da cruz em Jerusalém, para a varanda de um casebre na floresta amazônica, é importante perceber que a missão de fundar a doutrina do Santo Daime é entregue pela Virgem Mãe, que aparece em uma miração e entrega o mundo na forma de uma laranja para Irineu governar. Ela torna-se então a instrutora de Irineu, tido pelo daimista como reencarnação de Cristo.

Para André Mignac, fardado do Céu do Gamarra, Cristo, que desencarnou jovem, queria viver sua face anciã, e por isso voltou através de Mestre Irineu. Conta também que a Virgem Mãe já sabia da missão de Mestre Irineu, e de que ele era a encarnação de Cristo, mas que poupou-o de saber para que não tivesse de lutar contra o ego. “*Sua missão só foi revelada mesmo lá no hino de número 100, que é quando Mestre Irineu reconhece sua personalidade divina, o velho Juramidam*” (André Mignac, entrevista concedida setembro de 2017). A missão de Irineu consiste, para os daimistas, em “*replantar as santas doutrinas*”. Juramidam após desencarnar é tido como o Cristo de uma Nova Era que é ritualmente ingerido através do santo daime.

Desse modo pode-se dizer que o “mistério eucarístico amazônico” que congrega Cristo-Juramidam-Daime, forma uma cadeia sintagmática, uma comunhão propriamente

dita, através da qual a individuação daimista é realizada a partir da ingestão ritual da bebida. Mas é uma identificação sempre parcial, mediada pelas relativizações paradigmáticas da vida na matéria, e episódica, entre as idas e vindas do ritual.

Tendo em vista esses vários arranjos simbólicos expostos neste capítulo pode-se falar que a busca por uma “*noção de pessoa*” enquanto, uma noção convencional estanque, é obviada por suas várias instanciações, e pelo relacionamento necessário de toda convenção com a invenção. Como escreve Márcio Goldman (1999) no artigo de nome provocador “*Uma Categoria do Pensamento Antropológico: a noção de pessoa*” a noção de pessoa enquanto uma definição é antes uma questão que obcecou o ocidente, do que uma questão amplamente difundida entre os nativos, mesmo que servindo a objetivos anti-etnocentricos. Pode-se dizer que ela faz parte da arquitetura antropológica, uma muleta para o entendimento do outro, como a própria idéia de cultura (WAGNER, 2012)

Ainda que a Virgem Mãe pareça resolver de forma mais equilibrada a antinomia Céu/Terra, é uma resolução momentânea, eventual. Ainda que diferenciar-se como “inocente”, “pequenino” diante do poder, ser carregado no colo pela mãe e com isto relativizar a diferenciação, seja uma estratégia, uma forma de individuação interessante em alguns momentos, pode não ser em outros. Articular uma individuação inocente em um momento que exige uma individuação guerreira, por exemplo na batalha com um espírito obsessivo, ou contra desejos egóicos, pode não só parecer ridículo, como envolver uma certa dose de perigo. Articular uma individuação guerreira e forte, num contexto festivo, faz uma pessoa turrona e inflexível, numa relação jocosa então, torna ridículo o que era apenas jocoso.

O que se pode concluir momentaneamente, é que os símbolos diferenciadores que articulam-se de forma mais evidentemente paradigmática, opondo contrários com vistas a compor um sentido, podem ser momentaneamente obviados por algumas cadeias sintagmáticas como Cristo-Juramidam-Daime que são ingeridos ritualmente, e a cadeia Pessoa-Virgem Mãe-Deus que parte de um reconhecimento humilde da diferença Homem-Deus possibilitando o sintagma. Por fim, para um bom improvisador, são os próprios eventos, simultaneamente criados pelo ato de significar, que determinam os termos do improviso, pelo qual o Eu se relaciona com o Mundo, e pelo qual a realidade “realidade” e simbolismo obvia-se mutuamente.

### 3.4. A Vida Cotidiana

Como já exposto neste trabalho, venho caracterizando o simbolismo do Santo Daime enquanto um modo de invenção diferenciante, mais propriamente episódico, um modo de invenção que media o estabelecimento das convenções a partir de uma série de diferenciações dialéticamente relacionadas. Dentre essas diferenciações, há a diferenciação, que ocorre no nível temporal e espacial, talvez a mais evidente, que é diferenciação entre estados rituais e cotidianos, ou estados sagrados e profanos.

Essa diferenciação é entendida por Roy Wagner (2012) como a base da criatividade de povos tribais e religiosos:

Os povos tribais criam o eu e a sociedade episodicamente, mediante uma alternância de oposições relacionais contrastantes. Embora contrabalancem as atividades coletivizantes do ritual com aquelas diferenciadoras da vida cotidiana, conceitualizam ambos os modos de ação em termos oposicionais, diferenciadores. Trata-se de uma cultura de oposições mutuamente opostas, por assim dizer - uma dialética entre o sagrado e o profano, ou entre a alma e o "poder" antropomórfico, cuja expressão e rediferenciação contínuas equivalem a nada mais nada menos que a invenção permanente da sociedade. (WAGNER, 2012, p. 283-284)

O autor entende essas dimensões como mutuamente opostas e criativas, uma se estabelecendo como oposta a outra no processo de criação da sociedade e do Eu:

Os atos e papéis diferenciadores da existência cotidiana criam coletividade e comunidade; os atos coletivizantes do ritual e do cerimonial criam as identidades, papéis e outros aspectos diferenciadores da existência ordinária. Uma vez que a alternância entre esses dois modos é ela própria concebida dialeticamente, cada conjunto de relações pode ser entendido como "trabalhando contra" o outro. A "resistência" aos atos diferenciadores produzida pela coletivização dos controles motiva os atores a novos esforços de diferenciação; a diferenciação dos controles coletivizantes, por sua vez, motiva os atores a esforços adicionais de coletivização. Assim, cada modo de atividade retém a capacidade para contradizer e negar o outro, e cada qual é executado de tal maneira que exclui o outro. (WAGNER, 2012, p. 281)

Dedicar-me-ei neste tópico a descrição de algumas paisagens da vida cotidiana pré e pós-ritual que sirvam para perceber essa diferenciação e os termos pelas quais é instanciada. O que venho sugerindo com uma caracterização do Santo Daime enquanto um modo de invenção episódico, é que as dimensões materiais e espirituais, visíveis e invisíveis, ritual e cotidiano não formam antíteses absolutas, mas dimensões que em certos episódios se opõem, e se auto-motivam, formando uma relação de complementaridade transformativa.

Os rituais do Santo Daime possuem um *ethos*, costumam operar através de uma estética da seriedade e da disciplina. Como já expus mesmo dentre os rituais há um contraponto perceptivo entre rituais mais sérios como a missa, trabalhos de cura e concentração, e trabalho mais alegres e festivos como os trabalhos de hinários nos dias de santo. Tomemos como guia para a percepção de como ocorre essa transição ritual/cotidiano um pequeno rito executado nos intervalos dos trabalhos de hinário onde se canta o Cruzeiro de Mestre Irineu, chamado *diversões*.

As diversões são um conjunto de Dez canções recebidas por Mestre Irineu que não foram consideradas por ele canções rituais, Hinos propriamente ditos. Elas são cantadas nos intervalos do Cruzeiro de modo mais ou menos informal. As pessoas sentam-se em roda no entorno da mesa, ou do lado de fora do salão entorno da fogueira, e ao som de palmas ritmadas cantam com descontração as diversões.

Se hinos parecem versar mais sobre relações “verticais” entre humanos e poderes cósmicos, nas diversões figuram relações mais horizontais e cotidianas. No Hino 04 as relações entre a irmandade são metaforizadas pela idéia de um nó que é “acochado” para manter as pessoas unidas:

Eu devo acochar o nó de quem quer se desatar  
 Viver eternamente só Deus pode separar  
 Os pensamentos se conversam nos corações tem amor  
 Viver eternamente filhos de Deus criados  
 A rainha nos ensina e manda nós cantar  
 Porque ela é nossa mãe e não quer ver nós separar  
 (Hino 4- Devo Acochar o Nó, Mestre Irineu, Diversões)

É notável que o trabalho não tanto em seu sentido ritual, mas em um sentido estrito, cotidiano é um tema comum das diversões, juntamente com as festas:

Quem quiser sem bem querido seja bom trabalhador  
 Para viver nesse mundo é preciso ter amor  
 Trá lá lá lá...  
 (Hino 6 Bom Trabalhador, Mestre Irineu, Diversões)

A casa é esta a casa é esta  
 Esta é a casa da nossa festa  
 Quem quiser ver venha pra cá  
 Mas venha pronto para dançar  
 Aqui se canta aqui se dança  
 Mas é preciso se trabalhar  
 (Hino 7, A Casa é Esta, Mestre Irineu, Diversões)

Na última diversão, os participantes levantam-se, formam casais dispostos frente a frente formando duas colunas de homens e mulheres, que bailam a diversão. O bailado consiste na marcha comum dos rituais, dois passos para cada lado: *No rio de águas verdes, bem juntinho da floresta/ Eu entrei me divertindo tudo em uma hora certa/ Oh que coisa perfeitíssima, passo lá e outro cá*” neste momento os casais dão dois passos na diagonal e esquerda ainda mantendo ritmo da marcha. “*No balanço eu balanceio, zigue-zague zaguear*” Os casais que se aproximaram balançam o corpo um diante do outro, e no “*zigue-zague zaguear*” retornam na diagonal a seus lugares. A diversão e a disciplina, a alegria e a seriedade, formam contrapontos estéticos, formas complementares no “modo de levar a vida” daimista, de modo semelhante podemos entender a relação entre vida ritual e a vida cotidiana

A relação entre mundo ritual e mundo cotidiano implica nas idéias de equilíbrio e harmonia, a partir dessas ideias qualquer ênfase exagerada em uma das partes é vista como desequilíbrio. Um apego exagerado a matéria, ao dinheiro, e ao *status* cotidiano é tido como ilusão e materialismo. Um espírito que desencarna sem ter conhecimento do mundo espiritual, por exemplo, torna-se, nessa visão, um obsessivo, passando a assombrar os vivos, pois continua apegado aos desejos da matéria. O contrário, uma vida voltada somente para o espiritual, também é vista como um desequilíbrio. Como tal certa vez João Z., fardado do Céu do Beija-Flor deu um alerta a um fardado novo, um tanto “*avoado*”:

[...] é preciso cuidado para não se tornar irmãozinho da luz. Ficar só tomando daime e cantando hinário o dia inteiro. Tem muita gente que só quer ficar na igreja, no oba-oba, cantando hinário. No tempo do Mestre Irineu, quando o Mestre chamava mutirão, todo mundo aparecia para ajudar, porque todo mundo gostava dele, mas quando vinha alguém que tava desempregado, não tava arcando com a responsabilidade com a família, o Mestre não deixava não, aconselhava a pessoa a ir procurar emprego (João Z., conversa informal, 2015)

Em outros momentos escutei a comandante do Céu do Beija-Flor dizendo: “*a vida é escola, é na vida que a gente vê a doutrina, se a pessoa aprendeu mesmo*”(Suzana Barbosa, conversa informal, Céu do Beija-Flor, 2015). Da mesma forma que a vida cotidiana é metaforizada pela vida ritual, onde uma má conduta na vida cotidiana pode resultar em “*peia*”. “*Peia*” é entendida como uma “*surra*” do daime, um processo de sofrimento que pode envolver vômito, tontura e falta de ar, ou mesmo somente o fato de não entrar na força pode ser entendido como tal, A *peia* é geralmente

motivada por comportamento negativo, pecado, erro. A vida ritual é metaforizada pelos comportamentos cotidianos como no hino do Padrinho Zé Ricardo: “*É no exemplo que se mostra a doutrina a vida desenrolada a casa bem arrumada*” (Fluente Luz Universal ,Hino 18- Humildade)

Carol Pedalino, fardada do Céu do Gamarra, ao ser questionada sobre como alia as dimensões materiais e espirituais na própria vida relata:

Então o que eu espero é conseguir é ter esse equilíbrio de fazer tudo que eu preciso na minha missão espiritual, e as outras coisas também, para ter uma segurança sabe, pra minha família e tudo, porque é tão bom que a gente vai se envolvendo mesmo, se deixar a gente só faz isso né, aí canta hinário e fica... aí não dá... Infelizmente a gente vive num mundo ainda... esse planeta é muito denso, eu espero que um dia a gente vai poder estar num lugar, nessa vibração mais integralmente, sem ter que ficar pensando nessa história do dinheiro enfim, que ainda é uma questão, um negócio da onde a gente está. Mas eu vou tentando pensar que tudo que eu faço, o trabalho, também é um trabalho espiritual, e tudo que eu faço assim: fazer as coexões, ver os sentidos, escutar os sinais, e quando eu estou assim bem ligada, nas orações diárias, quando eu ascendo as minhas velas, as coisas fluem muito essa é que é a ideia, mas tem uma hora que não adianta, que é uma coisa mais terra terra mesmo (Carol Pedalino, Entrevista, Céu do Gamarra, Setembro de 2017).

O levar da vida cotidiano parece ser feito de forma reflexiva ao mundo ritual. Trabalho, casamento, sexo, inserem uma série de diferenciações que localizam a pessoa numa escala de relações. Carol é dona de uma pousada no Céu do Gamarra, tem que gerenciar uma série de pessoas em seus trabalhos e funções, é esposa, é amiga dessa ou daquela pessoa. Fábio é advogado e empreendedor rural, tem uma série de funcionários, gente do local, para os quais de forma geral figura como patrão em seu sentido convencional, é Padrinho, media conflitos, trabalha na construção de casas na comunidade, mas é também pai e marido. Suzana B. é agente cultura no Museu da Imagem e do Som em Campo Grande-MS, é mãe e é madrinha. Todos figuram esses papéis, essas identidades, e de certa forma cada pessoa buscara “convencionalizar” esses papéis tendo como guia os preceitos e valores rituais. A vida cotidiana insere diferenciações quanto a papéis e identidades ocupação profissional, classe, gênero, raça, idade etc.

É interessante como Carol Pedalino torna essas diferenciações explícitas por uma série diferenciações na composição da pessoa feminina, o que ela chama de arquétipos femininos:

Eu vejo bem esse trabalho de mulheres como um começo de um estudo, estou tentando conectar muito com o momento de vida que eu

estou, agora eu e o léo vamos casar. Então eu estou sentido assim: a mulher solteira, que vem morar no mato, é a artemis, a arqueira, eu estava bem nesse lugar, ela é rebelde, ela não gosta dessa coisa do homem ficar... e agora aconteceu até um fato curioso, que eu fraturei meu cox, tive que ficar de repouso mó tempão, ainda estou precisando ficar muito de repouso, e isso me deu um chamado para esse lugar da introspecção, da casa sabe... Eu já tive esse momento também de mulher de Atenas, de cidade, de intelectual, de fazer mestrado, ir para França... E agora eu sinto essa transformação, tanto da esposa, da mulher da casa, quanto de me preparar para a maternidade, que é a Demeter que é a outra Deusa. E tem a outra que eu já venho trabalhando, que também é muito interessante, que é a Perséfone, que é a mística, a Deusa dos mortos, que é a xamã. (Carol Pedalino, Entrevista Céu do Gamarra, Setembro de 2017)

Entorno desses arquétipos Carol Pedalino vem direcionando alguns trabalhos de mulheres, os quais não presenciei, mas os quais, segundo Carol, vem sendo realizados com o intuito de colocar as mulheres do Gamarra em relação com esses arquétipos afim de equilibrá-los:

E eu tenho estudado com ela essa coisa das subpartes do Ser, por que cada um de nós temos várias faces, e as vezes quando a gente tá mal é porque a gente tá dando muita atenção para uma parte e não está dando para outra, então a gente encontrar todas essas subpartes e equilibrar isso tras um bem estar, e agora recentemente eu estou focada muito nessas subpartes da mulher, que ai eu encontrei esse livro que é a Deusa Interior para me dar essa referencia. (Carol Pedalino, Entrevista Céu do Gamarra, Setembro de 2017)

A diferenciação aí inside sobre os vários papéis uma mulher assume ou venha a assumir ao longo da vida, de modo que a variação e o equilíbrio entre esses vários papéis desdobram-se fases, estágios e momentos da vida:

Atenas, que é essa da intelectualidade e da cidade, Artemis que é essa mais selvagem que mora no mato, Perséfone que é a dos mortos, que tem essa coisa da mística, Era que é a do matrimônio, que ela também tem a ver com poder, Afrodite que é a sensualidade também, do amor sexual, e Deméter que é a Mãe

Tendo em vista as subpartes do ser feminino colocadas por Carol, pode-se que ela compõem um conjunto de diferenciações entorno dos papéis que uma mulher venha a assumir ao longo da vida, e entre as partes do conjunto ocorre uma diferenciação rítmica, episódica, que compõem o ciclo da vida feminino. A mulher não parece ser essencialmente nenhuma delas, mas o ponto onde todas elas, Afrodite, Perséfone, Era, Deméter... incidem e precisam ser equilibradas numa constante obviação. Nesse caso, Perséfone, a mística, a mulher em seu papel ritual relativizaria todas as outras formas de

ser mulher em uma totalização episódica, ao passo que em outros momentos não rituais, outros arquétipos se totalizariam momentaneamente inserindo uma diferenciação entre ciclos de vida. Como na fase Atenas de Carol, quando estudava fora e morava na cidade, ou quando muda-se para o mato em sua fase Artemis, em uma dialética sem fim que imprime um ritmo à vida.

Essa ideia de ritmo é expressa também por Andre Mignac, quando fala sobre seu amadurecimento no Daime:

Eu sei que a vida ela é uma coisa muito dura cara, quando você vai passando e vai amadurecendo. Eu memso, agora to numa fase bem difícil, de amadurecimento e de reconhecer os erros e procurar concertar, porque a gente quando é novo acha que ta tudo certo, que ta tudo as mil-maravilhas, mas tem essa fase também. Dentro do próprio daime você tem a fase do seu amadurecimento.

Perguntado sobre a relação entre as mirações e a vida espiritual Anderson responde a partir da ideia de realização:

Você ta realizando na verdade, o que você ta idealizando você ta concretizando na matéria... pra sempre foi assim, as visões, as próprias mirações que vão te mostrando e você vai seguindo e tentando construir isso aí com o pé no chão. Tipo; ah é a floresta é o habitat da galera, e a galera pegar e já sair lá do mundo da ilusão total, e já se embrenhar aqui... muito mais difícil, então pé no chão também é super importante nessa história do daime. Porque o próprio contato com a bebida com o Mestre que ta na bebida que é o Mestre Juramidam, acaba te dando uma euforia, uma vontade de realizar tudo aquilo que você está vendo ali de uma vez só, mas você sabe que isso aí vai ser um trabalho de uma vida, e se você não sabe você vai aprendendo vivendo.

A vida cotidiana, a vida “dura” da matéria, da passagem do tempo e do amadurecimento parecem inserir um contraponto à vida numinosa do ritual às visões e às mirações, exigindo “pé no chão” para a realização. Essas variações rítmicas figura por exemplo nos mitos sobre juramidam:

Fábio fala muito disso, Jesus ele não viveu essa parte anciã dele... ele viveu aquela parte ali até os 33 anos e depois, foi uma vontade dele, ele queria viver a parte anciã

É uma constante, nos estudos sobre o Santo Daime, a constatação de que uma abertura ao transe e ao êxtase das experiências religiosas-psicoativas convive com um “ordenamento social” moderado e ordeiro (MONTEIRO DA SILVA; 1982, COUTO, 1989; MACRAE, 1992). Esse foi inclusive um fator preponderante na legalização da bebida, onde o pareceristas do COFEN consideraram os daimistas como possuindo *“padrões éticos e de comportamento, em tudo semelhante aos existentes e*

*recomendados em nossa sociedade, por vezes até de um modo bastante rígido...*” (MACRAE, 1992, p. 67).

Fernando LaRocque Couto (1989) ao estudar o movimento religioso no Céu do Mapiá, que possui forte conteúdo escatológico, se afasta das literaturas correntes na época sobre milenarismo. Segundo o autor a organização social do Céu do Mapiá, mesmo possuindo um forte conteúdo escatológico como em outros milenarismos, não opera rompimentos drásticos com a estrutura social, tendo inclusive uma organização social baseada no parentesco e na família elementar, modelo *siblings*. O parentesco modelo *siblings* é aí tão determinante que, segundo o autor, se estende à dimensões cósmicas, na figura de Deus Pai e Virgem Mãe, e na figura do Padrinho e da Madrinha (COUTO, 1989).

A ideia de que o parentesco cósmico é um desdobramento do parentesco elementar *siblings* é questionável, no sentido de que as relações sociais seriam a “base social” a partir da qual outras “representações” se desdobrariam. Levando em conta a dimensionalidade daimista, poder-se-ia dizer que “ordenamento terreno” do “parentesco” figuraria antes enquanto uma reprodução da escala *fractal*, uma instanciação do ordenamento espiritual Deus Pai-Virgem Mãe, e não o contrário (WAGNER, 2011).

Diante disso não se pode dizer que a “*estrutura social*” seja simplesmente reafirmada, ou que a estrutura social seja reordenada segundo as representações religiosas. É nesse sentido que experiências comunitárias como o Céu do Mapiá, e do Céu do Gamarra são levadas a cabo, como o instanciações terrenos do mundo espiritual, tendo como base as crenças em uma Nova Era, em uma Nova Jerusalém. Conversando com Anderson Toy, este relembra a construção das primeiras habitações do *soul*, grupo comunitário do Céu do Gamarra:

E aí a gente foi construindo essa história, e construindo essa história dentro da gente, porque a maior construção... a realização material na verdade, de edificar isso aí, começa na construção interna né, dessa vontade de vir junto, de se desligar um pouco do sistema... E aí fizemos, fomos edificando o nosso interior externamente.

Vê-se aí que a realização da vida material e da vida espiritual parecem operar por simultaneidades, uma enquanto reflexo da outra, uma enquanto um desdobramento simultâneo da outra. Na entrevista com Anderson Toy esperava uma resposta pronta: o mundo material é um desdobramento do mundo espiritual, ou seja, tinha como parâmetro a idéia de que um ordenamento material, a comunidade, seria construída a

partir das representações religiosas. Mas como se pode ver o caminho antes de ser uma via de mão única, um ordenamento (no sentido próprio do termo) espiritual do mundo terreno, parece ser operar uma simultaneidade, uma co-criação: *“fomos edificando o nosso interior externamente”*.

A simultaneidade entre mundo espiritual e mundo ritual, pode também ser percebida na relação entre humano e poder cósmico, onde cada pessoa possui uma parte imanente do criador, o *“Eu Superior que é Deus em Mim”* (Oração da Consagração do Aposento), o que Fábio chama de parte in-criada que as criaturas possuem. Padrinho Sebastião num jogo de palavras com Juramidam afirma: *“Meu pai se chama Jura e nós todos somos Midam”*.

O que venho querendo chamar a atenção com esses pequenos retratos é que a vida cotidiana, a matéria, o trabalho financeiro e vida sexual, mesmo que em momentos rituais seja relativizada, não opera uma oposição absoluta com a vida ritual. Elas formam dois domínios distintos da vida, duas sequências episódicas opostas, mas complementares, mutuamente criativas, isso de certa forma remete idéia de Gregory Bateson de *Cismogênese complementar* (2006), no sentido de que uma diferença é explicitamente demarcada, a diferença ritual-cotidiano, mas complementar, operando uma dialética mutuamente criativa.

## Considerações Finais

Neste trabalho apresentei ao leitor algumas paisagens etnográficas que possibilitam a visualização da invenção da pessoa no Santo Daime em suas várias instanciações. O fio condutor de todo trabalho foi uma distinção êmica entre visível e invisível. Uma distinção que, antes de operar uma dicotomia, uma divisão estanque entre dois mundos é instanciada de diversos modos. A nível cósmico a diferenciação aparece instancia-se como celeste-terreno, ou numa condição perceptiva Luz/Trevas, Visível/Invisível, e à nível pessoa as diferenciações mais marcantes são entre Eu Superior/ Eu Superior, Espírito/Materia; a nível temporal essa distinção instancia-se na relação tempo ritual/tempo profano. Como o leitor pode ter percebido a constatação dessas diferenciações não foi mais que o ponto de partida para compreender o modo de invenção daimista, de modo que esse trabalho propriamente diz respeito ao processo de obviação, no qual uma analogia, como a visível/invisível, ou a material/espiritual sofre uma continua transformação ao ponto de perder seu sentido inicial (WAGNER, 1978). O sentido inicial é antes fruto do recorte temporal, do congelamento da analogia e da explicitação do seu sentido, a dialética continua entre essas diferenciações é mais importante do que os sentidos que os arranjos simbólicos venham a receber.

No capítulo primeiro conduzi o leitor por entre os mitos e estórias entorno de Mestre Irineu e Padrinho Sebastião, buscando também apresentar um pouco da paisagem de origem do Santo Daime. Os mitos apresentam Mestre Irineu como uma figura inspirada, pré-destinada a missão de mestre e a receber a doutrina do Santo Daime. Um tema comum na iniciação de Mestre Irineu foi sua capacidade de “ver” Dom Pizango na cuia da ayahuasca, de ser o único a “ver” a Virgem da Conceição que lhe aparecerá na floresta e que se tornará sua mentora, de “ver” se aqueles que lhe procuravam poderiam ou não ser curados. A capacidade de ver certamente não é única forma de acessar o mundo espiritual, mas serve como uma forma de apresentar ao leitor de tornar inteligível a existência de uma outra dimensão que não a material, e de delinear os termos de uma forma “visão”, a espiritual. O Daime aparece na religião como uma forma de acordar, de adquirir a visão espiritual, os seres são descritos por suas propriedades luminosas e cristalinas vista nas “mirações”, palavra derivada do verbo “mirar”, “ver” em espanhol.

O mundo espiritual é considerado pelos daimistas como a realidade por excelência da qual outras realidades como a material é uma derivação ilusória. A (in)

visibilidade dessa dimensão é a base de toda a invenção cultural daimista, é do contato com essa dimensão a partir de sonhos, mirações, visões e hinos que a doutrina daimista é permanentemente inventada. Vimos como algumas mudanças na doutrina como a inserção da Umbanda e do uso ritual da Santa Maria (*cannabis sativa/indica*), ou um aprofundamento dos temas escatológicos, a criação de uma comunidade no interior da floresta amazônica e expansão da doutrina todas são realizadas a partir de uma relação criativa com o mundo espiritual. Homens como Mestre Irineu e Padrinho Sebastião são como que mediadores entre o mundo espiritual e o terreno, não os únicos, pois que cada daimista realiza em si mesmo essa mediação, mas enquanto mestres, chefes e padrinhos esses homens alinhados ao poder tornam-se o próprio poder, Jesus Cristo e São João, são personagens importantes na criação de ordenamos sociais, na mediação entre invenção e a convencionalidade social.

No segundo capítulo busquei introduzir o leitor ao mundo ritual daimista<sup>53</sup>, articulando a dinâmica ritual aos conteúdos simbólicos da religiosidade, de forma a dar as bases para pensar no simbolismo daimista enquanto um modo de invenção *diferenciante* (WAGNER, 2012). A ideia básica de Roy Wagner em *A Invenção da Cultura* (2012) é de que o estabelecimento contínuo de diferenciações é a forma como povos que compartilham de um modo de invenção diferenciante utilizam para *mediar* a convenção. A primeira expressão desses atos de diferenciação que pode ser observada no Santo Daime é a distinção entre mundo ritual e cotidiano. Retratei no início deste capítulo, há uma série de pequenos ritos pré-liminares, como uma mudança na dieta alimentar, nos atos e pensamentos, assim como o uso de um vestuário específico e a espacialização do sagrado, que inserem uma diferenciação incisiva no ritmo da vida cotidiana.

Outras diferenciações como aquelas entre gênero masculino e feminino figuram tanto no arranjo ritual, quanto na organização cósmica do mundo que é dividido entre Sol e Lua, Deus Pai e Virgem Mãe, quanto nas plantas que compõem a bebida: cipó e folha, e também em figuras terrenas como padrinho/madrinha. Vê-se cosmos que em certas ocasiões parece ser inteiramente marcado por instanciações do masculino e feminino. A interação entre essas diferenciações cósmicas e os comportamentos inventados a partir delas, ainda que minimamente explorada durante a descrição do

---

<sup>53</sup>Além dos rituais de Hinário, Missa e Feitio, há ainda outros rituais não descritos aqui como os trabalhos de concentração, cura, trabalhos de homens/mulheres, que também fazem parte do modelo “canônico” daimista.

ritual de hinário e feitio, possui implicações etnográficas e teóricas mais amplas não sendo exatamente o tema deste trabalho. Porém neste tema arrisco um exercício êmico: antes de se pensar que o cosmos daimista é marcado por gênero, por que essa diferenciação se desdobra de uma marcação de gênero corporal: homem-mulher, como num antropomorfismo *genderizado*, homens e mulheres em suas condições passageiras na terra podem ser entendidos, dentro da cosmologia daimista, enquanto instâncias de uma ordem cósmica relativamente *genderizada*. Operar um desconstrucionismo entorno dessas diferenciações, atribuí-las a uma construção cultural-social diante de uma divisão de gênero corporal, não é mais do que reproduzir concepções euro-americanas de cultura e natureza, nato e intato. Se o corpo faz parte do dado, na concepção hegemônica euro-americana, centro do indivíduo a partir do qual as culturas e sociedades são deliberadamente construídas, o corpo no mundo daimista é antes uma veste passageira para a vida eterna do espírito, onde o gênero não é de todo absoluto. Escrever sobre gênero no Santo Daime, de uma perspectiva antropológica, envolveria um cuidado atento para não imputar deliberadamente tais marcações.

No que tange às diferenciações quanto a classes de idade, matrimônio e prestígio que incidem sobre a organização ritual escrevi, ainda que rapidamente, que o status e hierarquia que ela implica são mediados por uma diferenciação no nível da pessoa e de cosmos. A nível pessoal, isso implica numa minimização de sentimentos de orgulho e vaidade, próprios ao Eu Inferior, e uma sobreposição de uma identidade divina o Eu Superior. Desse modo pode-se dizer que ao mesmo tempo que a religião daimista torna explícita uma hierarquia ritual, conforma um *ethos* de resignação diante da hierarquia “*ficar em seu lugar*”, e impõe a sobreposição de um mundo divino e verdadeiro sobre o mundo terreno (onde opera o *status*) como ilusão. Essa sobreposição do mundo divino sobre o terreno relativiza essas hierarquias decretando seu caráter ilusório, em prol de uma unidade anterior, articulando assim uma visão de igualdade onde todos são, por fim, “filhos de Deus”.

A ideia de carma, articulada na descrição sobre a missa, implica numa visão que toma o mundo como implicitamente moral, onde o bem e o mal são qualidades intrínsecas das leis universais e incidem diretamente sobre os atos. Esse caráter moral do cosmos compõe também uma geografia cósmica, composta por lugares infernais e celestiais, e numa gradação perceptiva entre luminosidade e escuridão. Desse modo, há uma atenção, um cuidado dirigido para com as atitudes na vida terrena de modo a

garantir um bom destino no pós-morte e em outras encarnações, diminuindo os carmas. Toda convenção que venha a ser replicada pelo daimista em suas ações, passa pelo crivo desta diferenciação entre bem e mal, que é ao mesmo tempo implícita à ordem cósmica e manejada no nível pessoal, na busca de uma coletivização correta da alma (WAGNER, 2012).

Na vida ritual, onde se tem contato com a realidade numinosa do mundo sagrado, com seres e poderes espirituais, todo o conteúdo da vida cotidiana é relativizado. A partir desse contato com o sagrado e da descontinuidade que ele insere, o conteúdo da vida é reelaborado, ganhando novos contornos. Ou seja, as convenções coletivas, aquelas ideais que compõem a *visão de mundo* e aqueles guias para o comportamento humano que compõem o *ethos*, como em Clifford Geertz (2013), são inventados dialéticamente a partir de idas e vindas entre o mundo sagrado e profano e da busca do equilíbrio entre essas esferas. Poder-se-ia dizer ainda, que Émile Durkheim (1983), ao definir a religião em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1983) a partir da divisão entre sagrado e profano, tem uma tese assertiva, ainda mais se observarmos que o autor propõe que essas duas dimensões são antitéticas, pelo menos até o ponto em que a interação de uma com a outra implica necessariamente em transformação mútua (DURKHEIM, 1983). Se bem que essa “divisão” sagrado e profano parece operar menos enquanto uma classificação absoluta, ou a priori, e mais enquanto uma instanciamento variável, segundo o contexto de simbolização, ou seja, a dialética é anterior ao sentido;

No terceiro capítulo realizei um exercício de exegese de alguns arranjos simbólicos que dizem respeito de forma mais direta a “pessoa daimista”. Num primeiro momento tendo em vista a diferenciação celeste/terrestre demonstrei como alguns símbolos como São Miguel, São Jorge, São Jerônimo ao instanciarem essa diferenciação mudam gradativamente os termos da analogia, a obviam. Nesses símbolos a parte terrestre é instanciada enquanto motivações contrainventivas: o Diabo, o Dragão e o Leão “catalisadores” dos aspectos diferenciadores da vida cotidiana. Enquanto personificações dos desejos da matéria, da animalidade, das vaidades, apegos do ego, eles formam uma antinomia contrainventiva com a dimensão coletivizante da alma, o que exige o *coletivização defensiva do Eu* como nas imagens guerreiras de São Miguel e São Jorge. São Jerônimo e o Leão parecem instanciar a diferenciação de uma forma mais complementar, porém a diferenciação original permanece. A analogia é totalmente

invertida, e a obviação fica mais clara tendo em vista o símbolo da Virgem da Conceição. Nesse símbolo as esferas terrestres passam a ser instanciadas não como uma parte contrainventiva da pessoa, mas como a Virgem da conceição em sua condição imanente, personificando a própria terra e criação em relação complementar com o Criador.

O encadeamento dos símbolos em uma sequência foi um recurso descritivo, certamente a invenção do Eu no Santo Daime não segue tal disposição sequencial, com o intuito de demonstrar a obviação de uma analogia tendo em vista as interações entre um conjunto de símbolos. Torna-se obvio então que a pessoa no Santo Daime não pode ser definida pelos sentidos de uma determinada analogia, como a de Eu Superior/Eu Inferior ou Espírito/Matéria, mas pela relacionalidade dialética e transformativa que a subjaz. Essa talvez possa ser uma contribuição a uma “antropologia do cristianismo”, de modo a repensar a caracterização da diferenciação espírito/matéria enquanto uma dicotomia (ROBINS, 2011).

Na segunda parte do terceiro capítulo: “*O Símbolo Negativo*” tratei da (in)visibilidade, (anti)dimensionalidade, e da condição (in)criada do mundo invisível fazendo um paralelo entre a ideia de símbolo-negativo em Roy Wagner e a ideia de Consciência de Fábio Pedalino. Essa dimensão pode ser entendida propriamente como o (anti)lugar da invenção no Santo Daime com qual toda simbolização necessariamente se relaciona: “*ao invés de representar (“significar”) outras coisas, ele obriga outras coisas a representá-lo*” (WAGNER, 2011, p.293). Toda simbolização, todo significado permanece metáfora e é obviado por essa dimensão, “*no fim das contas só existe Deus*” diz Fábio Pedalino. Nas palavras de Roy Wagner (2011) o símbolo negativo é: “*uma síntese expressiva do que significa representar, um ‘símbolo’ que representa a si mesmo*”. (WAGNER, 2011, p.293). O tópico permanece então enquanto uma anti-descrição já que o símbolo não pode ser descrito, e se dedica a uma ênfase no aspecto metafórico da cultura daimista.

Se toda a apreensão do símbolo-negativo permanece enquanto metáfora, dediquei um tópico às metáforas que relacionam o *Eu e o Símbolo Negativo*, da qual a figura de Cristo é mais exemplar. Tomei alguns fragmentos míticos sobre a vida de Jesus contados por Fábio nos intervalos dos trabalhos, como a rejeição de Jesus ao pedido de uma oração transcendente feita por José, a crucificação e o reconhecimento de Maria enquanto sua mãe terrena, e sua Mãe a Terra, como exemplos da relação entre Homem e poder divino. Jesus Cristo possui uma relação de imanência difundida com

todo ser humano, onde o Eu Superior, o Espírito é o Cristo Interno, e conseqüentemente Deus. Porém essa imanência e símbolos como o da crucificação expressam isso, é interrompida por uma série de diferenciações como as de Eu Inferior, Matéria, mas também na qualidade episódica do tempo. Pode-se dizer que o sintagma homem-poder cósmico estabelece-se sempre obviando um fundo de diferenciação paradigmático, nas palavras simples de um homem da floresta, unindo o positivo e o negativo para fazer luz:

O momento é de unir o negativo com o positivo. Aí é que ta o espírito com a matéria unidos! Aí, o foco cresce muito mais. Só no que é negativo, não da luz. No positivo, só, também não dá! Tem de ligar os dois! Então ajunta tudo os diabos que existe, não é? E ajusta todos com Deus, aí está. Se for para um lado tem soldado vigiando, se for para o outro, tem soldado também. Então anda direitinho na estrada para não se perder! A ordem é unir-se. O Eu Superior interno na sua casinha, na sua própria igreja, no seu próprio tempo que é o corpo! Ele bem sentado, no Trono, vendo tudo! (Padrinho Sebastião, Positivo e Negativo in: ALVERGA, 1998)

Na ultima parte do capítulo descrevi alguns episódios da vida cotidiana tendo em vista sua condição relacional com a vida ritual. Tendo em vista a diferenciação entre vida ritual e cotidiana umas concepções mais recorrentes foi a ideia e equilíbrio. A diferenciação entre vida ritual e vida cotidiana é de certa forma instanciação relacionada com outras diferenciações já expostas como as de visível e invisível, espírito-matéria, da qual a diferenciação entre rituais e vida cotidiana é se refere mais propriamente a temporalidade. A vida cotidiana é tomada então a partir de outras diferenciações quanto a temporalidade, os ciclos da vida, amadurecimento, e a identidades e papéis, como nas Deusas femininas descrita por Carol Pedalino.

## Referencias

- ALVES JUNIOR, Antonio Marques. Tambores para a Rainha da Floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime. 2007.
- ASSIS, Glauber Loures de. Encanto e desencanto: um estudo sociológico sobre a inserção do Santo Daime no cenário religioso contemporâneo. 2013.
- \_\_\_\_\_. A Religião of the Floresta: apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do SantoDaime e seu processo de diáspora. 2017.
- ALVERGA, Alex Polari de. O evangelho segundo Sebastião Mota. Amazonas: Cefluris Editorial, 1998.
- BATESON Gregory. Naven : um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné; tradução Magda Lopes, 2. Ed, São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- BRUHL, Lucien Levy. A mentalidade primitiva. Clube de Autores, 2015.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A Antropologia e a Crise dos Modelos Explicativos; Estudos Avançados, 9 (25), 1995.
- CASTANEDA, Carlos. Porta para o infinito. Record, 1974.
- DUMONT, Louis. Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações. Edusp, 1992.
- \_\_\_\_\_. Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- DURKHEIM, Émile.As formas elementares da vida religiosa. In: É. Durkheim. Os pensadores.São Paulo: Abril Cultural,1983 - 2a berd.
- FABIAN, Johannes. O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FERRARI, Florencia. O Apache era o meu reverso. Entrevista com RoyWagner. In: Revista de Antropologia. São Paulo, USP, v. 54, n. 2, p. 956-978, 2011.
- FERREIRA, Cláudio Alvarez. O vinho das almas: xamanismo, sincretismo e cura na doutrina do Santo Daime. 2008. Tese de Doutorado. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião, PUC-SP.
- FERRETI, Sérgio(Org.). Tambor de crioula: ritual e espetáculo. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2002.
- FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas : uma arqueologia das ciências humanas; tradução Salma TannusMuchail., 8a ed., São Paulo : Martins Fontes, 2006;
- FRÓES, Vera. História do povo de Juramidam: a cultura do Santo Daime. Manaus: Suframa, 1986.
- GALVÃO, Eduardo. Santos e Visagens. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. In: A interpretação das culturas. LTC, 2013.
- GOLDMAN, Marcio. “ Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa” in: Alguma antropologia. Relume-Dumará, 1999.
- \_\_\_\_\_. O fim da antropologia. Novos estudos-CEBRAP, n. 89, p. 195-211, 2011.
- GOLDMAN, M.; VIVEIROS DE CASTRO, E. Introduction to post-social anthropology: Networks, multiplicities, and symmetrizations. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 421-433, 2012.

- GOULART, Sandra Lucia et al. *Contrastes e continuidades em uma tradição Amazonica: as regiões da Ayahuasca*. 2004.
- GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Santo Daime: notas sobre a "Luz Xamânica" da Rainha da Floresta*. In: *Xamanismo no Brasil – Novas Perspectivas*. Ed. Da UFSC: Florianópolis, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Santo Daime in the Netherlands: An Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting*. Londres: Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Londres, 2000.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.
- LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. Matrizes maranhenses do santo daime. In: *O uso ritual da ayahuasca*, v. 2, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas: Campinas, SP: 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento selvagem*. Tradução Tânia Pellegrini. 2008.
- LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, Stockholm, Sweden, Almquist and Wiksell International, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Bibliografia sobre el ayahuasca*. *América indígena*, México, v. 46, n. 1, jan./mar. 1986.
- \_\_\_\_\_. "Vegetalismo". In: *Shamanism among the mestizo population of the peruvian Amazon*, Estocolmo, Almquist and Wiksell, International, 1986.
- MAAS, Mateus Henrique Zotti. Quando o "nativo" é pesquisador. Notas sobre o trabalho de campo no Santo Daime. *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, n. 17, 2015.
- MACRAE, Edward. *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- MAUSS, Marcel. *As técnicas corporais*. *Sociologia e antropologia*, 2003;
- \_\_\_\_\_. *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu"*. *Sociologia e antropologia*, p. 367-397, 2003.
- MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. *O Palácio de Juramidam- Santo Daime: um ritual detranscendência e despoluição*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.
- MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. *Eu venho de longe*. Salvador, BH: EDUFBA, 2011.
- ROBBINS, Joel. *Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo*. *Religião & Sociedade*, v. 31, n. 1, p. 11-31, 2011.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Zahar, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Ilhas de História*. Zahar, 1987.
- \_\_\_\_\_. *O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II)*. *Mana*, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; DE CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. 1979.
- STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Ed. Vozes, Petrópoles, 1974.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo* (São Paulo, 1991), v. 15, n. 14-15, p. 319-338, 2006.

\_\_\_\_\_. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos estudos-CEBRAP*, n. 77, p. 91-126, 2007.

WAGNER, Roy. *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation*. Symbol, Myth and Ritual. Series. Ithaca: Cornell University Press. 1978.

\_\_\_\_\_. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2011a

\_\_\_\_\_. *A pessoa fractal*. *Ponto Urbe* [Online], 8 . 2011b.  
URL:[Http://pontourbe.revues.org/173](http://pontourbe.revues.org/173) ; DOI : 10.4000/ pontourbe.173

\_\_\_\_\_. *Automodelagem: o lugar da invenção*. *Revista de Antropologia*, p. 921-953, 2011c.