Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS)

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA)

Lígia Duque Platero

# Reinvenções daimistas:

## Uma etnografia sobre a aliança entre uma igreja do Santo Daime e o povo indígena Yawanawá (Pano)

Rio de Janeiro

Dezembro de 2018

Platero, Lígia Duque.
Reinvenções daimistas: uma etnografia da aliança entre uma igreja do Santo Daime e o povo indígena Yawanawá (Pano) / Lígia Duque Platero. Rio de Janeiro: UFRJ/ IFCS, 2018.

Orientador: Cesar Gordon.
Tese (Doutorado) – UFRJ/ IFCS/ Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2018.
Referências Bibliográficas: pp.325 – 333.
1.Religiões da ayahausca. 2. Contato interétnico. 3. Antropologia Urbana. 4. Santo Daime. 5. Yawanawá (Pano). I. Gordon, Cesar. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. III. Reinvenções daimistas: uma etnografia da aliança entre uma igreja do Santo Daime e o povo indígena Yawanawá (Pano).

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS)

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA)

Lígia Duque Platero

# Reinvenções daimistas:

## Uma etnografia sobre a aliança entre uma igreja do Santo Daime e o povo indígena Yawanawá (Pano).

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Ciências Humanas.

Orientador:

Prof. Dr. Cesar Gordon

Rio de Janeiro

Dezembro de 2018

*Reinvenções daimistas: Uma etnografia sobre a aliança entre uma igreja do Santo Daime e o povo indígena Yawanawá (Pano).*

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Ciências Humanas.

Presidente Prof. Dr. Cesar Gordon, UFRJ/ IFCS/ PPGSA (Orientador)

Profª. Drª. Sandra Goulart, Faculdade Cásper Líbero, SP.

Prof. Dr. Miguel Alfredo Carid Naveira, UFPR.

Profª. Drª. Maria Laura Cavalcanti, UFRJ/ IFCS/ PPGSA

Prof. Dr. Luiz Costa, UFRJ/ IFCS/ PPGSA

Suplentes:

Profa. Dra. Isabel de Rose, PPGAS/UFAL

Profa. Dra. Júlia O´Donnel, UFRJ/ IFCS/ PPGSA

Rio de Janeiro

Dezembro de 2018

Aldeia Mutum, julho de 2016.

Às novas gerações que estão chegando e às que ainda vão chegar.

Ao pajé Yawá, ao pajé Tatá e ao padrinho Zé Abramovitz (*in memorian*).

À minha família, especialmente à Klarissa.

# Agradecimentos

Agradeço à CAPES, pela bolsa de pesquisa ao longo de 4 anos de doutorado. E ao PPGSA, agradeço pelos financiamentos concedidos para participação em um congresso e para realizar uma incursão inicial em campo. Aos professores e professoras do PPGSA/IFCS Maria Laura Cavalcanti, Luiz Costa, Reginaldo Gonçalves e Eloísa Martins e Cesar Gordon, agradeço pela dedicação, carinho e atenção dispensada. Especialmente ao meu orientador, o Dr. Cesar Gordon, agradeço pelo respeito, por suas contribuições e ensinamentos. Aos professores do Museu Nacional, agradeço a Carlos Fausto, a Aparecida Vilaça e a Eduardo Viveiros de Castro. Agradeço também aos professores Miguel Carid Naveira, Sandra Goulart, Maria Laura Cavalcanti e Luiz Costa, por seus atentos comentários na banca de defesa desta tese.

Expresso aqui um profundo agradecimento à família, aos amigos e amigas, aos pesquisadores e pesquisadoras, ao povo indígena Yawanawá e integrantes do Santo Daime que direta ou indiretamente contribuíram e viabilizaram a realização desta pesquisa. Não sendo possível citar aqui todos esses nomes, peço que se sintam todos contemplados. Agradeço também a todos com quem pude trocar conhecimentos, e me deram a oportunidade de conhecer um pouco mais sobre as suas vidas. Agradeço à pela amizade, ao amor e afetos recebidos durante todo esse trajeto da pesquisa.

Agradeço aos colegas do PPGSA Pedro, Joana, Karine, Natália e Eduardo, pelas conversas e trocas intelectuais. Também agradeço aos colegas Miguel Aparício, Messias e Leonor do Museu Nacional. Aos pesquisadores do NEIP, agradeço especialmente a Beatriz Labate, a Sandra Goulart, a Edward MacRae, a Frederico Policarpo, a Henrique Carneiro, a Tófoli, a Maria Bethânia, a Isabel de Rose, a Aline Ferreira Oliveira, a Glauber Assis, a Saulo Conde e a Thiago Coutinho, a Leandro Okamoto, que contribuíram e me inspiraram direta ou indiretamente para a realização desta tese.

Aos Yawanawá, agradeço principalmente à cacique Mariazinha Neweni, a Kenewmá Luíza Yawanawá, ao pajé Tatá (*in memorian*), ao pajé Yawá (*in memorian*), a Tashka, a Paulo Matsiní, a Júlia Yawanawá, ao cacique Biraci, a Putani, a Sales, a Geraldina, a Toinho, a Shaneihu, a Cacá, a Mëu, a Viná, a Matsá, a Kenewesy, Yawavaná e Wanu, a José Martim Yawanawá, pela generosidade, hospitalidade, amizade e confiança.

Aos integrantes do Santo Daime, agradeço especialmente a Paulo Roberto, a Nonata, a Jordão, a Alfredo, a Luiz Fernando, a José Mendonça, a Caparelli, a Marcelo Bernardes, a Nando, a Dóris, a Ênio, a Beth, a Angel, a Alicia, a Chio e a Vera Fróis. À irmandade do Rio de Janeiro, agradeço pela confiança, pelo apoio, pelo carinho e pelas agradáveis conversas e momentos compartilhados. Agradeço a Lúcio, a Saudade, a Susana Cabral, a Valéria, a José Abramovitz (*in memorian*), a Beth, a Luís Manni, ao senhor José de Arimatéia, a Klarissa, a Amanda, a Gabi, a Thiago, a Leandro Okamoto, a Dedé, a Flávia, a Danni, a Denise, a Kátia, a Marcos Batista, a Charnaux, a Lúcio, a Kedma, a Júlio, a Gabriel, a Rafael, a Tosh, a Beto, Patrícia, Alisson, Michelle, entre tantos outros que contribuíram para este trabalho. Aos integrantes de Lumiar, agradeço a Baixinha (*in memorian*), a Madalena, a Mariza, a Natacha, a Elza, a Alba Lírio, a Ana Páscoa, a Olga, a Frederico e a Sebastião.

Agradeço também a integrantes do grupo Guardiões Huni Kuin, pela solidariedade, amizade e pelas contribuições, principalmente a Mauro Gandra, a Marcela, a Cristina Terra, a João Chamitum, a Flávia e Rafael. Agradeço ao Movimento Inter-religioso do Rio de Janeiro, especialmente a Graça Nascimento e a Susana Cabral. Agradeço também aos membros da Comissão contra à Intolerância Religiosa (CCIR), especialmente a Ivanir dos Santos e ao professor André Leonardo Chevitarese.

Pelo cuidado, agradeço a Carlos Renautl, a Dóris e a Diana D´Amour.

Agradeço especialmente pelo apoio de minha esposa Klarissa, de meu pai Norberto, e de minha mãe Marisa, indispensáveis ao longo de todo o processo da pesquisa, desde o ingresso no doutorado até o término da escrita da tese. Agradeço também a Izabel Anália, a Alezandro, a Kíssila, Claret, Luísa, João Camilo, Maíra e Gil, pela presença e companhia ao longo do processo do doutorado.

Muita gratidão ao Mestre Irineu e ao padrinho Sebastião, por abrirem os caminhos que me trouxeram até este momento de minha jornada e a todos que me acompanharam.

"Eu não sei de nada, eu quase não sei falar português....
Mas eu só sei que, graças a Deus, em todo o lugar que eu vou, eu tenho muitos amigos".

Pajé Yawá (*in memorian*), setembro de 2015.

"Se você pensa que cachaça é água
Cachaça não é água não
Cachaça vem do alambique
A Cachaça é muito malvada"

Pajé Tatá (*in memorian*), julho de 2016.

**Há tempos**
Renato Russo

Parece cocaína mas é só tristeza, talvez tua cidade
Muitos temores nascem do cansaço e da solidão
E o descompasso e o desperdício herdeiros são
Agora da virtude que perdemos

Há tempos tive um sonho, não me lembro
não me lembro

Tua tristeza é tão exata
E hoje o dia é tão bonito
Já estamos acostumados
A não termos mais nem isso

Os sonhos vêm e os sonhos vão
O resto é imperfeito

Disseste que se tua voz tivesse força igual
À imensa dor que sentes
Teu grito acordaria
Não só a tua casa
Mas a vizinhança inteira

E há tempos nem os santos têm ao certo
A medida da maldade
Há tempos são os jovens que adoecem
Há tempos o encanto está ausente
E há ferrugem nos sorrisos
E só o acaso estende os braços
A quem procura abrigo e proteção

**Meu amor, disciplina é liberdade**
**Compaixão é fortaleza**
**Ter bondade é ter coragem**
**Lá em casa tem um poço**
**mas a água é muito limpa**

# Resumo

Esta é uma etnografia com o tema da aliança entre uma igreja urbana do Santo Daime, localizada no Rio de Janeiro, e o povo indígena Yawanawá (Pano), proveniente da Terra Indígena Rio Gregório, localizada no Acre, no município de Tarauacá. O problema de pesquisa é o processo de mudança cultural na igreja Céu do Mar, relacionado a inovações nas práticas rituais e no sistema cosmológico, compreendido como reinvenções da tradição do Santo Daime. Na tese, demonstro como essas adaptações e ressignificações se relacionam à realidade sociocultural dos atores sociais do Rio de Janeiro; e a processos sincréticos de tradução e ressignificação em meio à aliança espiritual com o povo indígena Yawanawá (Pano). Busco compreender as relações sociais de aliança, que envolvem parentesco simbólico, parentesco efetivo e relações de afinidade, e um sistema de trocas interétnico envolvendo conversão de dívidas em distintos regimes de valores. Analiso implicações sociológicas dos rituais, em relação à produção de coesão e a fabricação (corporal) de pessoas e sujeitos sociais híbridos, os daimistas-aliados ou daimistas Yawanawá, induzidos ritualmente à ação social. Demonstro ao longo da tese que essa é uma igreja central em um dos segmentos expansionistas do Santo Daime, de onde provém reinvenções rituais, estéticas e no arcabouço cosmológico, que circulam em meio à rede de igrejas filiadas, sendo agente de produção de diferenciações e variações culturais da religião. Dialogo predominante com a abordagem teórico-metodológica proposta por Max Gluckman (2010) de descrição e análise de situações sociais. Do lado empírico, realizei observação participante, envolvendo o esforço de estranhar o familiar (Velho, 1978).

# Abstract

This is an ethnography with the theme of the alliance between an urban church of Santo Daime, located in Rio de Janeiro, and the indigenous people Yawanawá (Pano), from the Rio Gregório Indigenous Land, located in Acre, in the municipality of Tarauacá. The research problem is the process of cultural change in the Céu do Mar church, related to innovations in ritual practices and the cosmological system, understood as reinventions of the Santo Daime tradition. In the thesis, I demonstrate how these adaptations and resignifications relate to the sociocultural reality of the social actors of Rio de Janeiro; and syncretic processes of translation and resignification in the midst of a spiritual alliance with the Yawanawá (Pano) indigenous people. I seek to understand the social relations of alliance, which involve symbolic kinship, effective kinship and affinity relations, and an interethnic exchange system involving conversion of debts into different value regimes. I analyze the sociological implications of rituals, in relation to the production of cohesion and the (bodily) fabrication of hybrid social subjects, the allied-daimists or Yawanawá daimists, ritually induced to social action. Demonstrating throughout the thesis that this is a central church in one of the expansionist segments of the Santo Daime, from which comes ritual, aesthetic and cosmological reinventions that circulate among the network of affiliated churches, being an agent of production of differentiations and variations cultural aspects of religion. Predominant dialogue with the theoretical-methodological approach proposed by Max Gluckman (2010) of description and analysis of social situations. On the empirical side, I made participant observation, involving the effort to surprise the familiar (Velho, 1978).

# Lista de Siglas

ASCY – Associação Sociocultural Yawanawá

CEFLURIS – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra

CEFLUSME – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Sebastião Motta de Melo

CONAD – Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas

ICEFLU – Igreja do Centro Eclético da Fluente Luz Universal

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MNTB – Missões Novas Tribos do Brasil

PANACRE – Companhia Paranaense de Colonização Agropecuária e Industrial do Acre

TXAI - Tradições Xamânicas da América Indígena

# Lista de ilustrações

Figura 1 – Paulo Roberto (à esquerda) e padrinho Sebastião (à direita) ..... 47

Figura 2 – Líderes daimistas na década de 1980 ..... 49

Figura 3 – Bênção de padrinho Sebastião a Paulo Roberto ..... 53

Figura 4 – Trabalho de Concentração na igreja Céu do Mar com padrinho Paulo Roberto e padrinho Alfredo ..... 58

Figura 5 – Grafite com retratos de pajé Yawá e padrinho Paulo Roberto ..... 60

Figura 6 – Grafite com imagens de daimista Yawanawá ao lado de duas crianças ..... 60

Figura 7 – Grafite na parede frontal da casinha das crianças ..... 61

Figura 8 – Entrada para o salão da igreja Céu do Mar ..... 62

Figuras 9 e 10 – Salão da igreja Céu do Mar ..... 63

Figura 11 – Pedra da Gávea vista do salão da igreja Céu do Mar ..... 63

Quadro 1 – Calendário geral de rituais na igreja Céu do Mar ..... 68

Tabela 1 - Número de rituais registrados no livro de presença da igreja Céu do Mar, de 2008 a 2015 ..... 69

Figuras 12 e 13 – Ritual de fabricação do daime (feitio) ..... 70

Figura 14 – Ritual de fardamento ..... 76

Figura 15 – Ritual de batizado ..... 79

Figura 16 – Ritual de casamento ..... 80

Figura 17 – Terço dos Pais do Deserto ..... 89

Figura 18 – Situação social da aliança entre padrinho Sebastião e a entidade Caboclo Tupinambá através da médium Baixinha ..... 91

Figura 19 – O encontro do céu com o mar visto do terreno da igreja Céu do Mar ..... 155

Figura 20 - Viagem no Rio Gregório de grupos de turistas ..... 174

Figura 21 - *Shuhu* na Vila de São Vicente, e placa com o rosto do antigo cacique Raimundo Tui kuru Yawanawá. ..... 203

Figura 22 – Paisagem no Rio Gregório ..... 203

Figura 23 – Chegada na aldeia Mutum ..... 204

Figura 24 - Entrada para o tablado de madeira, com estética proveniente de um imaginário sobre a realeza. ..... 206

Figuras 25 e 26 - Reunião entre lideranças Yawanawá e turistas no tablado: aldeia Mutum, julho 2016 ..... 209

Figuras 27 e 28 - Turistas do grupo do Jordão sendo pintados por Yawanawás ..... 217

Figura 29 - Líderes Yawanawá, no início do *mariri* ..... 221

Figura 30 - Pajé Tatá (in memorian) e liderança Tashka, terreiro da samaúma, na aldeia Mutum, 18.07.2016 ..... 224

Figura 31 - Tashka aplica rapé no antropólogo Terri Aquino, 18.07.2018 ..... 225

Figura 32 - As lideranças Yawanawá, os parentes e os aliados *nawa,* na abertura do *mariri* Yawanawá 2016. ..... 226

Figura 33 - Situação social de abertura do *mariri* Yawanawá 2016 ..... 229

Figura 34 - Amanhecer no fim da roda de *uni* no terreiro da samaúma, aldeia Mutum. ..... 236

Figuras 35 e 36 - *Hoi-Hoi*, no terreiro da samaúma ..... 237

Figuras 37 e 38 - Turistas participando da brincadeira do Peixe-Boi ..... 237

Figura 39 - Brincadeira da abelha, aldeia Mutum. ..... 238

Figura 40 - Pajé Tatá cantando no terreiro da samaúma, junto ao líder Tashka. ..... 240

Figura 41 - Pajé Yawá e o líder Tashka, na última roda de uni do *mariri* Yawanawá 2016 (22/07/2016) ..... 244

Figuras 42 e 43 - Jovens pilando e peneirando tabaco em meio à produção de rapé..... 245

Figura 44 - Rezas e devoção dos daimistas na aldeia Mutum..... 249

Figura 45 – Situação social da aliança no Trabalho de 30 anos da igreja Céu do Mar..... 265

Figura 46 - Grafite ou etnografite com o busto do pajé Yawá e do padrinho Paulo Roberto, no muro da igreja Céu do Mar ..... 270

Figuras 47 e 48 - Membros da família dos chefes da igreja no alto da Pedra Bonita ..... 273

Figuras 49 e 50 – Comitiva Yawanawá na igreja Céu do Mar ..... 274

Figura 51 – Roda Ywanawá com Jordão de farda e cocar ao lado de Kenewmá Luíza ..... 275

Figura 52 - Shaneihu apresentando o *sipá*, planta defumadora Yawanawá. ..... 301

Figura 53 - O padrinho Paulo Roberto e o pajé Yawá ..... 302

Figuras 54 e 55 - Trabalho Yawanawá na igreja do Santo Daime do Rio de Janeiro, 17/09/2016 ..... 304

Figura 56 - Dona Maria, viúva do antigo cacique Raimundo Luiz Tui Kuru e avó de Kenewmá Luíza: Igreja Céu do Mar, em 2018..... 308

Figura 57 - O jovem líder Jordão, em 2018 ..... 309

# Sumário

**Introdução** ..... **1**

Tema, problema e objeto de pesquisa ..... 1

Contexto do trabalho de campo: observação participante e lugar analítico ..... 8

Estrutura da tese ..... 15

Os personagens ..... 16

Capítulo 1: Tempos daimistas e variação cultural no Santo Daime ..... **18**

A ayahuasca ..... 19

Usos da ayahuasca e os povos indígenas ..... 20

A iniciação ayahuasqueira de Raimundo Irineu Serra ..... 23

A liderança carismática do Mestre Irineu ..... 26

O Alto Santo e o Centro Eclético da Fluente Luz Universal (CEFLURIS): a primeira cisão ..... 29

A fase diaspórica do Santo Daime e a Nova Era ..... 32

Sincretismo, xamanismo e miscibilidade estrutural ..... 35

A aliança com a umbanda ..... 39

Os povos indígenas nas cidades e diálogos com o Santo Daime ..... 40

Reinvenções da tradição e da cultura no Santo Daime ..... 43

**Capitulo 2. O caso da igreja Céu do Mar: legitimidade, segmentação e reinvenções culturais** ..... **45**

Breve histórico da igreja Céu do Mar ..... 46

Os primeiros rituais no Rio de Janeiro ..... 50

A vida comunitária ..... 51

De afilhado a genro: questões de legitimidade ..... 52

Conflitos, cisões e expansão das igrejas "do sul" ..... 55

CEFLURIS/ICEFLU e CEFLUSME: cisão ou continuidade? ..... 56

Descrição espacial da igreja Céu do Mar ..... 59

Calendário ritual na igreja Céu do Mar ..... 65

Noções do sistema de pensamento: arcabouço cosmológico ..... 73

Os rituais de fardamento, batizado e casamento e o parentesco simbólico ..... 75

Ritual de fardamento ..... 76

Ritual de batizado ..... 78

Ritual de casamento ..... 79

"Família espiritual" e comunidade simbólica ..... 80

O parentesco efetivo: família material e o padrão hierárquico de "reinado" ..... 82
Sincretismo, inovações rituais e reinvenções da tradição na igreja Céu do Mar ..... 85
O ritual "trabalho de concentração" e a palavra como elemento performático ..... 86
A Oração de Jesus e o Terço dos Pais do Deserto ..... 88
Aliança do Santo Daime com a umbanda e a Mãe Baixinha ..... 90
Cisão entre CEFLUSME e a igreja da Baixinha ..... 92
"Doutrinação de espíritos": do trabalho de estrela ao trabalho de iluminação ..... 94
O "balanço" na igreja e a cisão de 2008 ..... 98
Os trabalhos de São Miguel na Mata ..... 104
Palavras finais ..... 105

**Capítulo 3. Tempos Yawanawá: alianças, conflitos, histórias e mitos ..... 106**
População Yawanawá (Pano) ..... 106
Os mitos como história e a história como mito ..... 108
Do tempo dos antigos ao tempo do "resgate da cultura" ..... 114
O Tempo dos antigos ..... 115
O Tempo da borracha ..... 120
A luta pela Terra ..... 126
O Tempo do "resgate da cultura" e dos projetos econômicos ..... 129
Uma realidade mítica e profética: o profetismo Yawanawá ..... 137
Cisão entre Nova Esperança e Mutum (2008): nova organização política ..... 138

**Capitulo 4. A formação da aliança espiritual: dádivas, dívidas, chefia e parentesco simbólico ..... 143**
Os primeiros daimistas na aldeia Nova Esperança ..... 145
Feitios na aldeia sagrada ..... 148
A visão espiritual do padrinho Davi Nunes ..... 149
Primeiras negociações entre os Yawanawá e a igreja Céu do Mar ..... 151
Os Yawanawá chegam à igreja Céu do Mar ..... 153
A primeira dádiva, a primeira dívida: a cura realizada pelo pajé Yawá ..... 157
O festival Yawanawá de 2009, na Aldeia Nova Esperança ..... 161
Negociações de regras rituais ..... 163
Parentesco simbólico e o terceiro incluído: apadrinhamento e compadrio ..... 170
Conversões da dívida: recursos econômicos e objetos ..... 172
Objetos ..... 173
Turismo xamânico/espiritual ..... 174

O *Google Gift Project* ..... 176
Surge um novo líder ..... 177

**Capítulo 5. Do parentesco simbólico à afinidade efetiva: dádivas, dívidas e a produção de sujeitos aliados ..... 179**
Da aliança espiritual à aliança efetiva ..... 182
Atualização da dívida na "máquina de criar parentes" ..... 184
Mediações 1: o genro faz a dieta do *muká* ..... 192
Mediações 2: venda de artefatos de miçanga Yawanawá nos EUA ..... 196
A Cooperativa de Mulheres ..... 198
Turismo étnico na aldeia Mutum ..... 201
A viagem ..... 202
Turistas e lideranças no tablado de madeira ..... 205
Compras na loja Yawanawá ..... 218
A abertura do *mariri* de 2016: o palco da política e o mito de *mukaveine* ..... 221
Uma roda de *uni* no terreiro da Samaúma: do profano ao sagrado ..... 230
A Escola das medicinas ..... 235
As brincadeiras e a performance da afinidade ..... 236
Cantorias no tablado ..... 241
Encerramento do *mariri* ..... 243
O rapé e as atrações turísticas ..... 244
A chegada do padrinho-sogro ..... 246
O ritual do "padrinho" na aldeia Mutum ..... 248
Rituais de reintegração ..... 249
Cotidiano da aldeia ..... 251
A roda de *uni* de aniversário de Jordão ..... 252
Rituais de trocas de presentes: da dádiva ao prestígio ..... 256
Dádivas e dívidas ..... 257

**Capítulo 6. Reinvenções da tradição e transformações daimistas: sobre a diferenciação cultural no Santo Daime ..... 260**
Calendário de visitas Yawanawá no Céu do Mar ..... 262
Festival de aniversário de 30 anos da igreja Céu do Mar (2012) ..... 264
A aliança "no astral" ..... 271
Virando índios ..... 272
O rapé: usos, conflitos e tentativas de regulamentação ..... 275

A sananga e o kambô ..... 279
O pajé daimista na cidade..... 280
As Santas Dietas: tabus alimentares e controle do consumo das medicinas ..... 282
O retorno às origens: relações entre mito e ritual..... 284
Situações sociais da aliança: experimentalismo e inovações rituais ..... 285
O Trabalho de São Miguel na Mata ..... 288
A linha indígena no Santo Daime e o "Trabalho dos índios"..... 300

**Notas conclusivas ..... 311**
**Referências bibliográficas ..... 325**
**Anexos ..... 334**
Anexo 1. Hino Brilho do Amor..... 334
Anexo 2. Hino Símbolo da Verdade (142. O Justiceiro, padrinho Sebastião). ..... 335
Anexo 3. Hino 93 ..... 336
Anexo 4. Hino O Senhor é meu Pastor, n.108. ..... 337
Anexo 5. Oração de Jesus ..... 337
Anexo 6. Genealogia – padrinho Sebastião Mota de Melo ..... 341
Anexo 7. Genealogia – Raimundo Luiz Yawanawá ..... 342
Anexo 8. Hinos da Aliança espiritual de Paulo Roberto ..... 343
Anexo 12a) Hino Quem chamou foi Yawá ..... 343
Anexo 12 b) Hino Animais sagrados ..... 344
Anexo 12 c) Hino Baetê ..... 345
Anexo 12 d) Hino Santas Disciplinas..... 345
Anexo 12 e) Hino Hei de Vencer ..... 346
Anexo 12 f) Hino Atenção, por favor! ..... 347
Hino 12 g) Hino ofertado para Jordão..... 348
Anexo 12 h)..... 349
Anexo 12 i)..... 350
Anexo 12 j)..... 350
Anexo 12 k)..... 351
Anexo 13. Hinário Deserto na Floresta (Jordão)..... 352
Anexo 13 a) O acordar ..... 352
Anexo 13 b) Salve o povo da floresta ..... 354
Anexo 13 c) ..... 356
Anexo 13 d) Caminho verdadeiro ..... 357
Anexo 13 e) ..... 358

Anexo 13 f) Eu me abro ao sol ..... 359
Anexo 13 g) Deserto da floresta ..... 360
Anexo 13 h) Semente boa ..... 362
Anexo 13 i) Príncipe do Amanhã ..... 362
Anexo 14. Hinos de Kenewmá Luíza ..... 363
Anexo 14 a) Ofertado para Jordão ..... 363
Anexo 14 b) ..... 364
Anexo 15. Hino de Yawavaná ..... 364
Anexo 16. Hinos da aliança recebidos por outros daimistas ..... 365
Anexo 16 a) Hino recebido por José de Arimatéia ..... 365
Anexo 16 b) Hino sobre o Rapé (dono desconhecido) ..... 366
Anexo 17. Hinos sobre aliança de outras igrejas do Santo Daime ..... 366
Anexo 18. Hino da madrinha Nonata (ofertado para o neto) ..... 367

# Introdução

## Tema, problema e objeto de pesquisa

Esta é uma etnografia com o tema da aliança entre uma igreja urbana de um segmento expansionista e experimentalista do Santo Daime, localizada no Rio de Janeiro, e o povo indígena Yawanawá (Pano), cuja terra indígena se localiza no Acre, na chamada Terra Indígena Rio Gregório, no município de Tarauacá. O foco da pesquisa é processo de mudanças culturais (Gluckman, 2010), inovações das práticas rituais, sincretismos e reinvenções da tradição (Hobsbawn e Ranger, 2008; Labate, 2004) que ocorreram nessa igreja urbana do Santo Daime ao longo de sua história (1982 – 2018), que inclui o período de aliança com os chefes do povo indígena Yawanawá (Pano), desde 2009. Essas mudanças culturais se relacionam ao processo de expansão da religião, que envolve conflitos, cisões, dissidências, alianças intergrupais e inovações culturais (Goulart, 2004). E que envolve também processos de variação cultural, disputas por legitimidade e autenticidade. Nesta tese, compreendo religião como um fenômeno eminentemente social, e como sistema de práticas (ações humanas, ritos) e representações (as crenças, os mitos, o sistema de pensamento, de classificações ou cosmologia). Os ritos se destinam a suscitar, manter ou refazer estados mentais destes grupos (Durkheim, 1996 [1912]); Cavalcanti, 1983). Religião é compreendida também como sistema cultural simbólico (Geertz, 2013), que atua para produzir motivações, atitudes (ação social) e personalidades. Da mesma forma, o xamanismo pode ser definido como um sistema cosmológico que abarca a totalidade do sistema social, semelhante a um sistema religioso, na medida em que é tido como um sistema de símbolos, evitando velhas preocupações sobre oposições entre magia e religião (Langdon, 1996).

As religiões ayahuasqueiras são analisadas aqui como religiões em construção (Labate, 2004) e o Santo Daime, em sua fase diaspórica (Assis, 2017) mais recente, faz parte de uma nova consciência religiosa herdeira da contracultura (Soares, 1994), na qual indivíduos buscam o reencantamento do mundo através do êxtase místico-ecológico. Os atores sociais das igrejas urbanas do Santo Daime estão inseridos na chamada "espiritualidade Nova Era" (Amaral, 2000), cujas características são a circulação e o fluxo de identidades e práticas, uma espécie de cultura inter-religiosa errante, da qual fazem parte um mercado de bens espirituais e turismo espiritual e/ou xamânico.

As religiões ayahuasqueiras possuem como elemento central o consumo da ayahuasca, bebida psicoativa consumida em forma de chá pelo cozimento do cipó *Banisteriopsis caapi,* conhecido entre os daimistas como jagube, e das folhas do arbusto *Psychotria viridis,* conhecida como chacrona ou rainha. Nessas religiões, o consumo da bebida ayahuasca é acompanhado por rituais baseados em cantos e experiências musicais, e podem também incluir a fala como elemento performático. A experiência individual permite que cada participante tenha "revelações" a partir de experiências sinestésicas e a partir de visões espirituais. Cada participante entra em contato direto com o sagrado, abrindo a possibilidade do surgimento de novos líderes carismáticos que criam novos mitos, ritos e interpretações sobre o consumo da bebida. As três primeiras religiões ou linhas da ayahuasca no Brasil são Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal (Goulart, 2004). Devido à expansão do Santo Daime no Brasil e no mundo, através do segmento CEFLURIS/ICEFLU, essa religião vem passando por um processo de adaptações, inovações culturais e ressignificações nas novas igrejas (Labate, 2004; Assis, 2017). Esse processo de diferenciação cultural pode ser compreendido como um processo de sincretismo cultural (Sanchis, 2018), entendido como a forma como grupos em interação interpretam a cultura do outro, a partir de suas próprias classificações. Essa interpretação se assemelha à de Sahlins (1981), ao tratar de desentendimentos funcionais, quando cada parte da relação compreende a mesma situação de maneira diferenciada. Em meio às traduções em espelho, Viveiros de Castro (2004) chamou esse processo de interpretação do outro de traduções equívocas.

As religiões ayahuasqueiras brasileiras podem ser compreendidas também como reinvenções da tradição do consumo da ayahuasca (2004), como reinterpretações e sincretismos produzidos por migrantes do nordeste que se dirigiram aos estados como Acre e Rondônia, e entraram em contato com a bebida através de seus usos xamânicos indígenas ou "misturados". Compreendo os processos de "invenção das tradições" de forma semelhante à noção expressa em Hobsbawn e Ranger (2008), entendidas como conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica, construídas politicamente, que visam inculcar valores e normas de comportamento através da repetição e formalização; e que implicam a busca do estabelecimento de continuidade natural com um passado histórico apropriado. Como afirmam os autores, "a inovação não se torna menos nova por ser capaz de revestir-se facilmente de um caráter de antiguidade" (Hobsbawn e Ranger, 2008, p.13),

como pode ser corriqueiramente observado em meio aos grupos ayahuasqueiros, que afirmam os usos milenares da ayahuasca.

Nesse sentido, exploro nesta tese questões associadas a "reinvenções das reinvenções da tradição". Ou seja, as reinvenções da tradição do Santo Daime, na igreja Céu do Mar[1], do Rio de Janeiro, tendo em vista as adaptações ao contexto sociocultural do Rio de Janeiro, conflitos entre lideranças e cisões internas à igreja e à chamada aliança espiritual com o povo indígena Yawanawá, desde 2009. O povo Yawanawá é resultado da dinâmica sociológica dos grupos pano do Acre, formados através de alianças de casamento, raptos de mulheres e guerras entre vários povos Pano da região (Naveira, 1999). Ao longo da tese, busquei dialogar com as etnografias realizadas até o momento entre os Yawanawá, em relações sobre chefia, parentesco e festas (Naveira, 1999), xamanismo e corporalidade (Pérez Gil, 1999), economia e organização social (Ribeiro, 2005), economia e turismo xamânico (Vereta-Nahoum, 2013), sobre a rede de alianças Yawa-nawa nas cidades e centros ayahuasqueiros da "linha indígena" (Ferreira Oliveira, 2012) e questões sobre corporalidade e arte (Reis, 2015).

Desde 2009, o povo Yawanawá expandiu suas práticas de pajelança, de consumo de *uni* e das chamadas medicinas da floresta para as cidades, produzindo alianças espirituais com igrejas do Santo Daime, com grupos neoxamânicos e com novos núcleos ayahuasqueiros da chamada "linha indígena". A presença de povos indígenas nas cidades realizando rituais em meio à rede ayahuasqueira urbana vem sendo analisada por outros autores, como Coutinho (2011), Labate e Coutinho (2014), Rose (2010; 2014), Virtanen (2014), Ferreira Oliveira (2012; 2017), Platero (2017), entre outros estudos.

A partir desses e outros estudos (Labate, 2004), é possível afirmar que a rede ayahuasqueira é aberta para a reinvenção de novas linhas ayahuasqueiras. As religiões ayahuasqueiras brasileiras fazem parte de uma mesma tradição ayahuasqueira (Goulart, 2004), na qual os distintos grupos produzem identidades contrastivas em meio a processos que envolvem conflitos, acusações e diferenciações mítica e rituais. Nesta tese, busco mostrar que esses conflitos, contrastes e diferenciações não ocorrem somente entre diferentes religiões ou linhas, mas também ocorrem em meio à rede de igrejas do Santo Daime, chamada por alguns autores de "campo daimista" (Assis, 2017).

[1] Nesta versão da tese, mantive o nome verdadeiro da igreja, assim como os nomes verdadeiros dos atores sociais.

Nesse sentido, estou interessada na questão das variações culturais no Santo Daime como decorrência da situação interétnica de aliança entre a "família real" da igreja Céu do Mar e membros da "família real" do povo indígena Yawanawá. Além disso, busco analisar a diferenciação cultural no Santo Daime como resultado de um processo de conflitos entre "padrinhos" e "afilhados" que, a partir de cisões, tornam-se novos dirigentes. Ou entre "padrinhos" e "madrinhas" de igrejas diferentes, que acabam por produzir inovações rituais e míticas e se opõem internamente na mesma religião em diferentes "linhas" (no sentido nativo). Neste ponto, tomo como referências Maggie (1975), Goulart (2004), Labate (2004) e Assis (2017). Em meio a essa análise diacrônica processual e de inspiração funcionalista, o conflito é analisado como a mola propulsora da expansão dessa religião no Brasil e no mundo, e também como elemento importante para a sua diferenciação. Nesse sentido, os atores sociais e, principalmente os líderes carismáticos (Weber, 2012) são analisados tendo em vista estratégias de negociação de regras e busca por poder e legitimação social.

As alianças entre distintos grupos ayahuasqueiros ou entre religiões são realizadas a princípio como contraponto ao conflito, como parte de uma estratégia política de fortalecimento e legitimação dos grupos, que se expressa em meio ao diálogo inter-religioso e/ou xamânico, produtor de coesões. Entretanto, como será visto ao longo da tese, as "alianças espirituais" não estão isentas de relações conflituosas, em meio a negociações de regras (e/ou éticas) divergentes. Nesse sentido, o movimento de "respiração" da rede ayahuasqueira é composto pelas forças centrífugas dos conflitos e as forças centrípetas das alianças, produtoras de mais sincretismos e variações culturais. Os conflitos são produtores de fissuras e dissidências. E as alianças com outros grupos da rede ayahuasqueira, em muitas situações sociais, funcionam como forma de busca por legitimidade e, no caso dos Yawanawá, busca por fortalecimento político e econômico. Em meio às relações de aliança, há a produção de inovações e reinvenções das práticas rituais e interpretações míticas, em meio à circulação de símbolos, elementos rituais (Goulart, 2004), estéticas e medicinas da floresta (Rose, 2010).

Ao longo da pesquisa, teço uma descrição densa (Geertz, 2013) inspirada na metodologia proposta por Gluckman (2010), que pode ser observada também em Mitchell (2010). Dialoguei predominante com a abordagem teórico-metodológica de descrição e análise de situações sociais, em meio à interação entre diferentes grupos sociais. Debrucei-me sobre questões relacionadas às mudanças culturais, em meio a processos

nos quais há conflitos, produção de coesão e negociações de regras. Além disso, observei a participação dos atores sociais que se utilizam dos modelos políticos de legitimidade para adquirir mais poder e status em meio às relações sociais.

Busquei realizar uma análise de um caso desdobrado em larga escala (Gluckman, 2010, pág. 73). A metodologia de análise desse autor era, segundo ele, uma espécie de tribunal judicial. Interessante notar que, de acordo com a metodologia histórica proposta por Ginzburg (1989), trata-se também de uma análise investigativa, como de um médico, um detetive ou um jurista, recolhendo vestígios dentro de um caso. Assim, o autor mostra a metodologia de abstrair eventos sociais considerados representativos da comunidade que se está estudando. Nesse sentido, as situações sociais são eventos significativos para a compreensão dos processos sociais. Estes são retirados do diário de campo e inseridos no corpo do texto, sendo que o evento é correlacionado a outros dados recolhidos durante o trabalho de campo. Em determinados momentos da narrativa, vali-me da metodologia da história oral temática como técnica.

Ao tratar sobre mudança cultural, Gluckman (2010) nomeou de endocultura a forma com que cada grupo cultural entende a sua própria cultura, e exocultura a forma como cada grupo social entende a cultura do outro. Nesse sentido, os zulus cristianizados entendem a exocultura cristã de uma forma diferente de como os britânicos compreendem a sua endocultura cristã. O mesmo pode ser afirmado sobre um daimista que participa em rituais Yawanawá. Cada grupo da relação parte do seu próprio sistema de classificações e de seu sistema cultural simbólico para compreender o sistema de classificações e o sistema cultural simbólico do outro. Esse tipo de análise se aproxima da definição de Sanchis (2018) sobre sincretismo cultural. Esse autor sugere uma transposição das discussões sobre sincretismo análoga à que Lévi-Strauss realizou com o totemismo, redefinindo-o como um problema amplo de classificação:

> "A sua abordagem [do sincretismo] não procuraria mais diretamente identificar confusões e misturas, paralelismos inovadores e empréstimos – muito menos degradações – entre elementos de conjuntos religiosos, ou até entre esses conjuntos como sistemas; mas, num primeiro momento, se aproximaria do fenômeno como de um universal dos grupos humanos quando em contato com outros: a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo. Ou ainda o modo pelo qual as sociedades humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociais; culturas, subculturas) são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas ao sistema simbólico de

> outra sociedade, seja ela de nível classificatório homólogo ao seu ou não" (Sanchis, 2018, p. 45).

Nesse sentido, o autor sugere que o sincretismo não é do campo da religião, mas se estende ao campo genérico da cultura. Pode-se pensar também a análise em termos de cosmologias do contato. Albert (2002) aborda a questão da emergência de um discurso político indígena que é produzido em meio a relações interétnicas, através de traduções produtivas nas relações entre os Yanomami com atores sociais não indígenas de ONGs, igrejas e antropólogos, sendo que o povo indígena passou a adotar categorias dos brancos para se autorrepresentarem, tais como território, meio ambiente e cultura. O autor trata, portanto, da gênese da etnicidade na Amazônia contemporânea, como um processo político-cultural de adaptação criativa, que gera as possibilidades de um campo de negociação interétnico (Albert, 2002, pág. 241). Essa relação acontece em espelho, sendo que cada parte representa a outra e traduz a outra à sua maneira. Por outro lado, cada protagonista se alimenta da representação que o outro faz de si.

Nesta tese, busquei contrapor também os dados etnográficos com a teoria de mudança social de Leach (2014[1964]), que contrastou modelos políticos ideais à realidade prática das ações sociais. O autor argumenta que as teorias da mudança social são necessariamente teorias sobre processos históricos em meio a estruturas sociais em desequilíbrio. Leach contrapõe os modelos típico-ideais de governo em interação e a prática social, sendo que um modelo (*gumsa* e *gumlao*) tende a se transformar no outro. Nesse sentido, Leach enfatizou a existência de ideias contraditórias de hierarquia e igualdade regendo o mesmo sistema social. Leach (2014[1964]) se inspirou em Max Weber, ao contrapor modelos políticos típico-ideais à realidade social. Nas relações de aliança, um dos aspectos tratados é a questão da hierarquia e as traduções e analogias feitas em meio a relações interétnicas. Nesta pesquisa, a aliança entre os daimistas da igreja Céu do Mar e os líderes Yawanawá é analisada em meio a um sistema de trocas totais (Mauss, 2013) e conversão da dívida (Vereta-Nahoum, 2017), com trocas de valores em diversos registros, incluindo conhecimentos sobre rituais[2], trocas econômicas e de objetos, parentesco, prestígio, lealdade política e mercado. Essa aliança resulta em trocas

[2] Ao longo do texto, tomo como referência a noção de ritual de Tambiah (2018, p. 11), como totalidades constituídas tanto de palavras quanto de ações, da fala à manipulação de objetos, do uso simultâneo e sequencial de múltiplos meios de comunicação (auditivo, tátil, visual, olfativo) e modos de apresentação (canção, dança, música, recitações, entre outros). Compreendo a cosmologia e as classificações encarnadas na ação ritual. Por classificação, entendo um sistema estruturado de categorias, em sua maioria verbalizada, que constroem algum universo de coisas.

simbólicas, em inovações nas práticas rituais, incluindo hinos, narrativas míticas, estética, como interpretações daimistas da exocultura (Gluckman, 2010) Yawanawá.

Nesse sentido, o problema de pesquisa é o processo social de mudança cultural, referente a inovações nas práticas rituais e no sistema de classificações, no caso da igreja urbana Céu do Mar, em meio à aliança entre essa igreja e o povo indígena Yawanawá; processo que pode ser compreendido também como reinvenção da tradição (Hobsbawn e Ranger, 2008) do Santo Daime. Nesse sentido, as perguntas de pesquisa são: como e por que ocorreram mudanças culturais (compreendidas como inovações, sincretismos e reinvenções da tradição) na igreja Céu do Mar, ao longo de sua história, incluindo o período de aliança com o povo indígena Yawanawá? Como essa aliança entre os dirigentes daimistas da igreja Céu do Mar e os chefes Yawanawá pode ser descrita? Essas inovações estão produzindo uma nova religião (neoayahuasqueira) ou se trata de inovações e reinvenções dentro da fronteira identitária do Santo Daime?

Assim, tomo como objeto de pesquisa as inovações culturais nas práticas rituais e no imaginário social na igreja do Santo Daime Céu do Mar. Ao longo da pesquisa, mantive o enfoque analítico processual, enfatizando conflitos e processos rituais produtores de coesão, em meio ao sistema de trocas interétnicas. Essas inovações culturais se dão em meio à negociação de regras entre grupos aliados, e com a produção de analogias e reinterpretações simbólicas, nas quais cada grupo parte de seu próprio sistema de classificações para interpretar o sistema do outro.

Ao longo da tese, analiso implicações sociológicas dos rituais, em relação à produção de coesão, e à fabricação (corporal) de sujeitos aliados, induzidos ritualmente à ação social política. Em relação à produção de novos sujeitos políticos aliados aos Yawanawá com identidades híbridas (Canclini, 2008), analiso o turismo xamânico (Fotiou, 2014) nas aldeias e a venda de arte indígena com miçangas (Lagrou, 2007) nas cidades, inseridos nas relações de trocas totais (Mauss, 2013) e conversão da dívida (Vereta-Nahoum, 2017) entre os adeptos do Santo Daime e os Yawanawá. Ao longo da tese, busco descrever e analisar um idioma (Evans-Pritchard, 2005) em comum que vem sendo construído em meio às relações entre os adeptos do Santo Daime e os Yawanawá, em meio a traduções equívocas (Viveiros de Castro, 2004). E, devido à questão da produção de parentesco efetivo, busco dialogar também com o problema da afinidade na Amazônia (Viveiros de Castro, 2013d).

## Contexto do trabalho de campo: observação participante e lugar analítico

Comecei a participar de rituais do Santo Daime em um núcleo filiado ao CEFLURIS/ICEFLU, que veio a se chamar Céu de Guadalupe. Durante os anos 2010 e 2012, por ocasião da realização de meu mestrado em Estudos Latinoamericanos na Universidade Nacional Autónoma do México, frequentei essa igreja localizada no pequeno *Pueblo mágico* Tepotztlán, localizado a duas horas da Cidade do México. Tornei-me adepta da religião em março de 2010, já em um momento posterior à expansão dessa religião brasileira para o exterior, e em meio a processos de formação de uma rede transnacional associada à aliança das Medicinas, descrita por Rose (2010). Naquela localidade, participei de rituais com representantes dos povos indígenas Huicholes, Mazatecos, Purépechas e Chichimecas, sempre em meio a relações de aliança, que eram realizadas principalmente pelos líderes Ênio Staub e Beth Moreira, da igreja Céu do Patriarca, de Santa Catarina.

Concluído o mestrado, ao regressar ao Brasil em novembro de 2012, instalei-me no Rio de Janeiro. Nesta época, conheci a igreja Céu do Mar. Essa igreja se localiza no Alto da Boa Vista, em uma propriedade em meio à Floresta da Tijuca. Tempos depois, descobri que a igreja é um segmento dissidente do CEFLURIS/ICEFLU. Desde novembro de 2012 até meados de 2017, participei do calendário ritual na igreja Céu do Mar como adepta, como "fardada". Faço uma estimativa de que participei de aproximadamente 80% dos rituais do calendário realizados nessa igreja, ao longo desse período. Até meados de 2015, essa inserção foi puramente como participante, tendo estado presente também em ensaios, entrevistas para novos visitantes e festas nas casas de adeptos. Em 2013 e 2014, tive a oportunidade de participar de aproximadamente dois rituais em cada ano com a presença dos Yawanawá na igreja. Em 2014, participei de um ritual com os Yawanawá na casa Pedra Luz, no Alto da Boa Vista, com o grupo dos Guardiães Huni Kuin/Tradições Xamânicas da América Indígena (TXAI). Esse grupo possui uma estreita aliança com os Kaxinawá e também com os Yawanawá, sobretudo com o cacique Biraci da aldeia Nova Esperança, que é considerado por alguns de seus líderes como o "padrinho" Yawanawá.

Ao ingressar no doutorado no Programa de Pós-graduação em Antropologia e Sociologia (PPGSA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, o projeto de pesquisa inicial era sobre mudanças culturais e conversão religiosa dos Kaiowá e Guarani da reserva de Dourados, do Mato Grosso do Sul, a igrejas evangélicas. O tema havia surgido

como consequência do mestrado, já que uma parte dessa pesquisa havia sido uma comparação entre as práticas escolares na Reserva Indígena de Dourados, dos Kaiowá, Guarani e Terena, e práticas escolares na região da Mazateca Baixa, em Oaxaca, no México, no período entre 1940 e 1970. Depois de uma visita à reserva de Dourados em maios de 2015, percebi a inviabilidade da execução desse projeto inicial, devido à situação de grande violência na reserva de Dourados e devido a cortes nos financiamentos para realização de trabalho de campo.

Assim, no segundo semestre do segundo ano do doutorado, percebi que havia a possibilidade de realizar um estudo de caso com o tema da aliança entre as lideranças da igreja do Santo Daime Céu do Mar e o povo indígena Yawanawá. Nesse contexto, percebi que eu já estava em campo, participando ativamente daquele processo, mas até então como adepta. Apesar da dificuldade em me inserir a partir das leituras em um novo campo de pesquisa para mim, o projeto se mostrou mais viável e inspirador que o anterior. Parecia-me muito motivador como adepta realizar uma pesquisa que pudesse ser também um registro daquele processo de mudanças culturais que eu via que estavam ocorrendo na igreja. Como mencionou Rose (2010, *apud* Assis, 2017), em muitos casos, é o tema da pesquisa que escolhe o pesquisador. Embora o(a) pesquisador(a) tente controlar, os próprios interlocutores e a situação na qual o(a) pesquisador(a) está inserido irá influenciar sobre o tema e o problema de pesquisa. Esse foi o caso do meu orientador que, em seu doutorado (Gordon, 2006), foi a campo para estudar temas sobre o parentesco dos Xicrin (Kayapó) do Cateté, no Pará, e, devido ao interesse dos atores sociais, acabou estudando a questão do dinheiro, da circulação de mercadorias e questões relacionadas à diferenciação entre os chefes.

Devido à minha formação em História e na área interdisciplinar dos Estudos Latino-americanos, meu interesse ao migrar para a Antropologia foi conhecer os principais clássicos e autores com os quais pudesse realizar um diálogo com a História e a Etno-história, em meio a um tipo de Antropologia histórica. Devido a isso, fui levada a adotar uma abordagem processual sobre mudanças culturais, inserida no campo de pesquisa das religiões da ayahuasca, buscando também um diálogo com autores da Etnologia indígena. Havia o grande desafio de conhecer a bibliografia da área sobre religiões da ayahuasca e a bibliografia Yawanawá e Pano. Ao longo do processo, precisei ser pragmática e fazer um recorte de leituras que eram objetivamente mais relevantes para a pesquisa, fazendo leituras de autores e autoras já consagrados na área ou de pesquisas mais diretamente relacionadas ao tema. Algumas leituras importantes da área certamente

ficaram de fora, mas penso que não comprometeu o resultado da pesquisa, tendo em vista os objetivos que eu havia estipulado. Ao longo do percurso de leitura e escrita, pude analisar o processo ao qual havia passado anteriormente de maneira gradual, mais distanciada e crítica. O que foi custoso inicialmente, devido às relações de lealdade com sujeitos da igreja, e devido à imersão que tinha em meio àquele universo simbólico.

O trabalho de campo sistemático iniciou-se em junho de 2015 e perdurou até maio de 2017, aproximadamente ao longo de um ano e onze meses. Durante esse período, participei dos rituais do calendário da igreja, de feitios da bebida daime (ayahuasca), de rituais com a presença de Yawanawás, de ensaios dos hinos (as músicas sagradas), de reuniões de recepção de recém-chegados à igreja, reuniões de orações e terços, festas de aniversário e outras reuniões nas casas dos adeptos, tendo realizado observação participante junto à coletividade da igreja de maneira intensa. Sendo uma igreja em meio à cidade, no Alto da Boa Vista, não precisei morar na "comunidade", como alguns pesquisadores ayahuasqueiros fizeram em seus trabalhos de campo, como Goulart (1996) e Rose (2010). A maioria dos adeptos vivem cada qual em sua casa, em diferentes partes da cidade, da zona sul à favela do Alemão.

Também presenciei apresentações culturais de comitivas Yawanawá e do povo Kaxinawá no Parque Laje, na praia de Ipanema e também junto ao grupo Guardiões Huni Kuin/Tradições Xamânicas da América Indígena, em Itaipava. Além de participar de rituais Yawanawá na igreja Céu do Mar, participei também de rituais dos Yawanawá em outras igrejas do Santo Daime do Rio de Janeiro, como na igreja chamada Jardim Praia Flor da Beira Mar, localizada no Recreio dos Bandeirantes. Outras valiosas fontes de dados para a pesquisa foram coletadas em grupos de WhatsApp© da própria igreja, e também em grupos de Facebook©. A partir de meados de 2015, foram criados diversos grupos de WhatsApp© da igreja, para troca de informações entre os adeptos ao longo da semana. Nesses grupos, foi possível perceber as crenças dos adeptos sobre vários assuntos, assim como receber fotografias e vídeos de rituais. Foi possível observar também um pouco mais sobre as relações políticas e interpessoais na igreja. Além do WhatsApp©, outra fonte interessante de informação foi o Facebook©, que se mostrou como uma fonte importante de dados para conhecer um pouco mais sobre a rede ayahuasqueira.

Em meio ao processo, fiz 4 entrevistas semiestruturadas. Como adepta, senti um pouco de dificuldades de encontrar espaço para marcar as entrevistas formais, pois minhas

relações na igreja já estavam pautadas pelas regras e papéis sociais hierarquizados e pré-estabelecidos. Essa dificuldade também se deveu às rotinas atribuladas dos atores sociais urbanos. Por outro lado, tive facilidade em conseguir as informações em conversas informais antes ou depois dos rituais. Nesse sentido, a maioria dos dados etnográficos foi coletado em meio ao processo de observação participante, tanto na igreja Céu do Mar quanto nas aldeias Mutum e Nova Esperança. Em seguida, os dados foram registrados em cadernos de campo e, posteriormente, foram analisados com o auxílio dos programas NVivo© e Excell©.

Entre os dias 15 de julho e 04 de agosto de 2016, realizei trabalho de campo na Terra Indígena Rio Gregório, sobretudo na aldeia Mutum, tendo visitado também a aldeia Nova Esperança e a aldeia Escondido. Nessa situação, acompanhei um grupo de turistas ayahuasqueiros do Canadá e EUA, liderados na primeira parte da viagem por Jordão, o jovem líder do Santo Daime e um dos principais atores sociais desta pesquisa. O trabalho de campo ocorreu ao longo do *mariri* (a festa) Yawanawá e durante mais uma semana, quando a maioria dos outros turistas já havia partido, e o grupo com o qual eu estava teve maior atenção de algumas lideranças. Nesse momento, o dirigente da igreja Céu do Mar, Paulo Roberto, estava presente. Ao longo dessa viagem, realizei entrevistas informais com líderes Yawanawá e, em algumas situações, as falas públicas dos líderes puderam ser gravadas, sendo utilizadas como dados de pesquisa. Também fiz registros fotográficos, sendo que alguns foram inseridos nesta tese. Ao longo do campo de pesquisa, em dezembro de 2016, o pajé Tatá faleceu na aldeia Mutum. E em 28 de março de 2018, o pajé Yawá faleceu na aldeia Nova Esperança. Certamente o falecimento desses pajés está alterando a estrutura de poder entre os líderes da pajelança na Terra Indígena Rio Gregório.

Dos dias 29 de abril a 2 de maio de 2017, participei de quatro dias seguidos de rituais com uma comitiva Yawanawá, em um grupo neoayahuasqueiro do Rio de Janeiro. O resultado ao final da maratona ritual foi um “transtorno delirante temporário”, como foi diagnosticado por um psiquiatra. Tal incidente produziu afetações tais que me levaram a um relativo afastamento pessoal da religião Santo Daime e ao encerramento súbito do trabalho de campo. Meu tratamento realizado com médicos homeopata e psiquiatra além de terapias como pintura, artesanato, dança e jardinagem durou três meses, dentre os quais não tive a menor possibilidade de trabalhar na tese. Penso que o “surto” ocorreu devido a vários fatores, entre os quais, a participação em um número excessivo de rituais sucessivos com o consumo de ayahuasca e outras medicinas da floresta, em um contexto

ritual (*setting*) ao qual eu não estava acostumada, e com pessoas com as quais eu não tinha relações de muita confiança. Alguns adeptos da igreja Céu do Mar acreditaram que isso ocorreu porque houve "muita mistura de linhas espirituais". Penso também que o "surto" ocorreu também devido ao despreparo do grupo em receber e cuidar dos visitantes ao longo dos rituais. E, talvez, devido ao excesso de rituais oferecido na cidade em curto espaço de tempo, o que me fez pensar sobre uma sobreposição de interesses econômicos e políticos a interesses propriamente espirituais. Nas aldeias, é grande a quantidade de indígenas com preparação xamânica para a recepção dos visitantes, no ambiente da floresta. Já nas cidades, os rituais são realizados com comitivas de poucos indígenas, que geralmente se dedicam ao longo dos rituais a cantar. Eles, portanto, não têm condições de cuidar dos participantes que porventura estejam precisando de ajuda. Se os integrantes dos grupos neoxamânicos não possuem pessoas preparadas para cuidar apropriadamente dos visitantes, fica aberta a possibilidade para "surtos" e problemas semelhantes.

Como mencionou Labate (2004), a esposa do dirigente do grupo Caminho do Coração não aconselhava circular em muitos grupos ayahuasqueiros, porque isso poderia inclusive resultar em "surtos". Isso também foi aconselhado pelo padrinho e madrinha da igreja Céu do Mar, mas eu entendia aquilo apenas como uma forma dos líderes controlarem os adeptos. Mas, de fato, é verdade que participar de muitos rituais com contextos rituais, sistemas simbólicos e tabus distintos pode provocar confusões mentais que não apenas atrapalham a pesquisa, mas a vida do(a) pesquisador(a) como um todo. Nesse sentido, fazer trabalho de campo em meio a rituais na rede ayahuasqueira e circuito Nova Era exige certos cuidados, que não podem ser menosprezados. Felizmente, minha experiência teve um final bem-sucedido, o que me leva recomendar aos demais pesquisadores interessados em estudar este tema que, ao longo do trabalho de campo, façam a ingestão de pequenas quantidades das substâncias (medicinas), além de evitar suas misturas. Penso que as pesquisas dos pesquisadores nativos não possuem necessariamente mais qualidade, mas certamente a realização do trabalho de campo é mais seguro para os próprios pesquisadores em contextos rituais familiares. Como já foi dito por vários pesquisadores ayahuasqueiros, o consumo das medicinas em meio às pesquisas nessa área é inevitável, já que é estimulado pelos interlocutores, e é considerado pelos nativos como pré-requisito para a construção de uma relação de confiança. Por outro lado, concordo com Mercante (2006 *apud* Rose, 2010), quando este afirma que é necessário ou ao menos desejável que o(a) pesquisador(a) já tenha conhecimento prévio

sobre o contexto ritual onde realizará a pesquisa, como uma tecnologia necessária para realizar a observação.

Depois de recuperada, a partir de setembro de 2017, voltei à escrita da tese de maneira mais rotineira, e me afastei dos rituais com daime (ayahuasca) na igreja Céu do Mar, tendo participado de alguns outros poucos rituais ingerindo algumas gotas de daime na igreja Flor da Montanha, desde o início de 2018. Penso que, no meu caso, esse afastamento foi fundamental para que eu conseguisse atingir a distância analítica desejada. Pois foram afrouxadas algumas relações de lealdade que eu percebia que estavam restringindo parcialmente minha liberdade de pensamento e escrita, já que senti que havia um direcionamento por parte de alguns líderes para que eu não abordasse determinadas questões, sobretudo as de conflito. De toda forma, foi preciso negociar com o líder da igreja a escrita de alguns assuntos. E, devido a questões relativas à ética em pesquisa, omiti algumas informações, que penso não serem importantes para atingir os objetivos de meu estudo. Esse tipo de negociação faz parte de uma ética antropológica, e é necessário estabelecer uma relação de confiança e até de amizade com os interlocutores.

Através do afastamento e, principalmente, ao longo das leituras dentro do campo de pesquisa das religiões da ayahuasca, eu pude elaborar o problema de pesquisa e definir com mais clareza a abordagem. As derradeiras "peripécias" do trabalho de campo me ajudaram a afastar-me deste mesmo campo e do objeto, debruçando-me sobre a leitura e a escrita, e construindo o tão buscado distanciamento e o estranhamento em meio à observação do familiar (Velho, 1978). O doutorado foi uma longa iniciação para o conhecimento de antropologia e também para o meu próprio autoconhecimento. E, em meio a esse caminho, certamente a minha relação pessoal com a religião foi modificada. As afetações ao longo da observação participante –afetações no sentido de Jeanne Favret-Saada (Goldman, 2005), transformaram a minha relação pessoal com o sistema de pensamento e de práticas religiosas do Santo Daime, e com os atores sociais que a envolvem.

Por muito tempo ao longo da pesquisa, questionei-me até que ponto seria possível fazer uma pesquisa antropológica e histórica sobre uma igreja da qual eu era adepta. Questionava-me a respeito da possibilidade de distanciamento do objeto, e sobre as implicações de se realizar observação participante em um contexto no qual eu passava boa parte do tempo durante os rituais sob o efeito das medicinas, principalmente ayahuasca, mas também - em bem menor medida - rapé, sananga e kambô. No meu caso,

fazer parte da igreja previamente me abriu muitas portas desde o início com os interlocutores e líderes daimistas, porque, de certa forma, já havia estabelecido previamente relações de solidariedade e confiança. Mas, em um momento posterior, as relações de lealdade me faziam questionar se eu conseguiria manter um distanciamento crítico que me permitisse ter liberdade de análise. Labate (2004) propõe o uso do termo antropólogo ayahuasqueiro para se referir aos pesquisadores de grupos ayahuasqueiros que estão em um lugar "entre". A autora se refere a pesquisadores e pesquisadoras que também são participantes nos rituais do grupo ayahuasqueiro pesquisado e, nesse sentido, ao consumirem a bebida, acabam possuindo um olhar de dentro. Entretanto, simultaneamente, possuem um olhar de fora, devido ao olhar informado por teorias e metodologias de pesquisa que possibilitam a construção de um lugar analítico de autoria, análise e crítica. Já Assis (2017) propõe o uso do termo cientista social ayahuasqueiro, expandindo o termo para as ciências sociais ou as ciências em geral, já que o estudo dos usos da ayahuasca e de substâncias psicoativas está inserido em um campo de pesquisas interdisciplinar.

Penso que o uso desses termos valida o lugar analítico dos pesquisadores das religiões ayahuasqueiras e do xamanismo indígena, que podem ser vistos com estranheza e desconfiança tanto por religiosos e nativos dos grupos ayahuasqueiros como por cientistas sociais. Esses termos são valiosos ao explicitarem esse lugar de mediação. Entretanto, o risco é o termo ocultar identidades religiosas dos pesquisadores, dado importante para a compreensão de posturas políticas e analíticas. Como vários pesquisadores do campo das religiões ayahuasqueiras já ressaltaram, a maioria dos pesquisadores desse campo de pesquisa são adeptos ou se tornam adeptos dessas religiões ou grupos xamânicos ao longo dos trabalhos de campo. Penso que as identidades religiosas não invalidam as pesquisas, pois não existe objetividade absoluta em nenhum tipo de pesquisa científica. Nesse sentido, acredito que a maioria dos cientistas sociais e pesquisadores(as) em geral do campo de estudos da ayahuasca possui uma adesão religiosa ou maior afinidade mais ou menos velada com algum grupo do campo ayahuasqueiro, e não vejo como problemático explicitar essa afinidade no texto. Penso também que sempre há por parte dos pesquisadores(as) das religiões ayahuasqueiras participação nos rituais observados, ainda que tenham diferentes performances ao longo do ritual: seja como "visitante", "fardado" ou "dirigente". O olhar sobre o ritual certamente será diferente em cada uma dessas posições.

Se a participação nos rituais com ayahuasca e as medicinas da floresta causa o reencantamento do mundo, a realização de análises científicas pode provocar o inverso, o desencantamento. Concordo com Assis (2017), quando afirma que é notável que muitas pesquisadoras e pesquisadores ayahuasqueiros acabam por deixar as religiões das quais faziam parte no começo de suas pesquisas, tornando-se ex-adeptos(as). Esses podem se tornar mais críticos com os sujeitos sociais que compõem as religiões pesquisadas. Entretanto, como pode ser observado nas pesquisas sobre ayahuasca, não é necessário abandonar a religião para a produção de pesquisas de qualidade. Tudo depende da capacidade individual de estranhar o familiar, e isso é construído a partir do diálogo com as teorias e as metodologias.

Penso que realizar trabalho de campo e pesquisa em meio ao grupo de própria adesão religiosa se trata simplesmente de uma forma de realizar observação participante, com o esforço de estranhar o familiar (Velho, 1978). Entretanto, no caso dos rituais com ayahuasca, em diversas situações, o pesquisador está também se observando, já que esses rituais são voltados para o autoconhecimento e a transformação da pessoa, relacionados à ingestão das medicinas, consideradas como sujeitos. Há momentos ao longo do trabalho de campo nos quais o pesquisador pode ter experiências de devoção, de miração (a visão espiritual), de percepções extra-sensoriais e de possessão. Nesse sentido, o distanciamento do objeto será construído principalmente no momento da escrita, através da construção do lugar analítico da autoria (Clifford, 1998).

## Estrutura da tese

No Capítulo 1, realizo uma narrativa histórica sobre a formação do Santo Daime, tendo em vista contextualizar os processos de “invenção” e “reinvenção da tradição” dessa religião. Mostro como o processo conflitivo de produção de cisões e dissidências resultou na existência de diversos segmentos, os “muitos daimes”. No Capítulo 2, teço uma descrição densa detalhada da igreja Céu do Mar, do Rio e Janeiro, no período entre 1982 e 2008, no qual foi possível identificar várias adaptações, inovações rituais e reinvenções da tradição do Santo Daime. Também são descritos conflitos internos e externos à igreja. No Capítulo 3, analiso os diferentes tempos Yawanawá, dialogando com o modelo de história segmentada de Costa (2017) e a noção de atualização dos mitos de Sahlins (1981). No capítulo 4, narro na diacronia e de forma processual a formação

das relações entre chefes Yawanawá da aldeia Nova Esperança e os líderes da igreja Céu do Mar, no Rio de Janeiro, entre 2009 e 2014, dando ênfase às noções de "aliança espiritual" e "família espiritual", como expressão do parentesco simbólico. No Capítulo 5, mostro como o daimista Jordão se tornou um mediador entre os Yawanawá das aldeias Nova Esperança e Mutum e adeptos do Santo Daime, do segmento da igreja Céu do Mar e igrejas filiadas no Brasil e exterior. No Capítulo 6, avanço até 2018, tratando de questões propriamente rituais e cosmológicas em relação às inovações culturais, sincretismos (Sanches, 2018) e as reinvenções da tradição (Hobsbawn e Rangel, 2008; Labate, 2004) nessa igreja urbana do Santo Daime, como resultado da aliança com o povo indígena Yawanawá.

Como conclusão, adianto que não se trata, ainda, da construção de uma nova religião que ultrapassa a fronteira identitária do Santo Daime, como no caso das religiões neoayahuasqueiras descritas por Labate (2004). Trata-se, por enquanto, do caso de uma igreja do Santo Daime que se considera "tradicional" dentro da "linha do padrinho Sebastião", mas aberta a misturas e experimentalismos relacionados a diálogos inter-religiosos e/ou xamânicos, produzindo novos sincretismos e variações culturais internas ao Santo Daime. Observo que novos sujeitos vêm sendo produzidos em meio a esses rituais com ayahuasca e medicinas da floresta nas cidades e nas aldeias da Terra Indígena Rio Gregório, produzindo novas identidades híbridas, como as do daimista-aliado ou do daimista Yawanawá e a do Yawanawá daimista, que estão inseridas na chamada "espiritualidade Nova Era" (Amaral, 2000). Os brancos vêm sendo "capturados" em meio a processos de predação simbólica Yawanawá, para se tornarem aliados políticos e econômicos em lutas ambientalistas pela "preservação da cultura" Yawanawá, pela reprodução da vida material das aldeias e pela defesa do meio ambiente. Como fato social total (Mauss, 2013), a aliança é espiritual, política, econômica e pode ser também produtora de novas relações de parentesco: além de simbólico, também efetivo.

Espero que esta etnografia ora apresentada possa contribuir para os estudos na área das religiões ayahuasqueiras e suas relações com os povos indígenas, em contextos de contato interétnico.

## Os personagens

Apenas a título de contextualização, insiro abaixo dados de alguns dos principais personagens desta tese. Paulo Roberto e Nonata são um casal de dirigentes da igreja

carioca Céu do Mar. Ela é filha do padrinho Sebastião, falecido líder carismático desse segmento do Santo Daime. Jordão (o filho do casal) se tornará um dos protagonistas ao longo desta narrativa. As lideranças da aldeia Mutum são filhos e filhas do antigo chefe Raimundo Luiz Tui Kuru com três esposas irmãs (casamento sororal), sendo uma delas a Dona Maria, que continua vivendo na aldeia Mutum até o momento. Entre esse grupo de irmãos e irmãs que são lideranças da aldeia Mutum, destaco primeiramente Tashka Peshaho, que mora atualmente em Rio Branco, com sua esposa, uma indígena mexicana. Ele é líder da Associação Sociocultural Yawanawá e chefe de sete aldeias. Mariazinha de Jesus Neweni, cacique da aldeia Mutum, é organizadora do trabalho interno da aldeia, das atividades dos caçadores e da organização de alguns projetos internos, como a Escola Tradicional Yawanawá e a produção de roupas Yawanawá. Júlia é líder da Cooperativa de mulheres e de questões organizacionais e administrativas do turismo xamânico e outros projetos econômicos com parceiros externos, sendo uma representante da aldeia Mutum na Associação Sociocultural Yawanawá. Matsiní é o mais jovem, sendo responsável pela continuidade da pajelança na aldeia Mutum. Em 2016, era o suplente na representação da aldeia Mutum na Associação Sociocultural Yawanawá. Sales é o irmão mais velho, e trabalha na FUNAI. Todas essas lideranças têm como característica serem mediadores entre a aldeia e os não indígenas em projetos culturais, políticos e econômicos para a aldeia Mutum. Entre outras irmãs, Hushahu foi a primeira mulher Yawanawá a fazer a dieta do muká e a se tornar pajé, sendo uma liderança no xamanismo Yawanawá. Entretanto, ela passa a maior parte do ano viajando em “turnês” no Brasil e Europa, para atender à agenda com os aliados *nawa* dos centros ayahuasqueiros “da linha indígena”. Sua irmã Putani, a segunda mulher a fazer a dieta do muká, tornou-se liderança na aldeia Nova Esperança, sendo a esposa do cacique Biraci Nixuacá, da aldeia Nova Esperança. Destaca-se também como jovem liderança da aldeia Mutum Kenewmá Luíza Yawanawá, filha da cacique Mariazinha, que assumirá um papel fundamental nesta história.

# Capítulo 1: Tempos daimistas e variação cultural no Santo Daime

Neste capítulo, tenho como objetivo apresentar elementos históricos sobre o processo social de formação da religião[3] Santo Daime e a do primeiro segmento dissidente expansionista, chamado Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), conhecido atualmente como Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU), à guisa de contextualização. Busco também enfatizar a questão do imaginário daimista sobre os povos indígenas, em diferentes contextos e momentos históricos; o imaginário dos adeptos do Santo Daime sobre modelos políticos e mecanismos de legitimidade. Para tanto, lanço mão de uma teoria do processo de mudança social e cultural no Santo Daime, tendo em vista os processos de cisão, produção de dissidências, de novos segmentos e de alianças inter-religiosas e trocas simbólicas, inspirada em Evans-Pritchard (1999), Goulart (2004) e Maggie (1975). Esse processo social está imerso em conflitos, contrastes e variações culturais em meio às igrejas do Santo Daime, tal como visto em Goulart (2004) e Assis (2017), que podem ser analisados como processos de reinvenção da tradição dos usos da ayahuasca (Labate, 2004).

Nesse percurso, dialogo com parte da literatura antropológica sobre o Santo Daime, discutindo de maneira exploratória os conceitos de sincretismo (Sanches, 2018), xamanismo coletivo (Couto, 1989) e miscibilidade estrutural (Assis, 2017), tendo em vista a análise das transformações da religião. Viso contextualizar a rede[4] de segmentos, igrejas e núcleos do Santo Daime, que atualmente pode ser compreendida como uma estrutura rizomática (Assis, 2017; Conde, 2014), policêntrica e fragmentada; com a existência de muitas igrejas institucionalmente independentes, mas com *vínculos espirituais* com igrejas centrais. Entretanto, essa estrutura se subdivide de maneira mais

[3] Nesta tese, compreendo religião como um fenômeno eminentemente social, e como sistema de práticas (ações humanas, ritos) e representações (as crenças, os mitos, o sistema de pensamento, de classificações ou cosmologia). Os ritos se destinam a suscitar, manter ou refazer estados mentais destes grupos (Durkheim, 1996 [1912]); Cavalcanti, 1983). Religião é compreendida também como sistema cultural simbólico (Geertz, 2013), que atua para produzir motivações, atitudes (ação social) e personalidades. As religiões ayahuasqueiras são analisadas aqui como religiões em construção (Labate, 2004) e como parte de uma nova consciência religiosa (Soares, 1994) que emergiu a partir das décadas de 1960 e 1970, também conhecida como Nova Era, na qual sujeitos exemplares do modelo individualista-laicizante buscam o reencantamento do mundo através do êxtase místico-ecológico, como herdeiros da contracultura.

[4] Alguns autores utilizam o conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu para analisar as relações entre as religiões ayahuasqueiras (como Santo Daime, Barquinha, União do Vegetal, religiões neoayahuasqueiras e centros da "linha indígena") e as relações internas em meio ao campo de cada agrupamento. Nesse sentido, o "campo daimista" estaria imerso ao "campo ayahuasqueiro", e imbricado ao "campo Nova Era".

ampla entre o segmento do Alto Santo e cisões independentes, de caráter "tradicionalista" e não expansionista (restrito ao estado do Acre), mais fechados a diálogos inter-religiosos; e o segmento do CEFLURIS/ICEFLU, expansionista, experimentalista, com uma maior abertura a diálogos inter-religiosos e xamânicos.[5] O presente estudo de caso se refere a uma igreja que centraliza um segmento dissidente do CEFLURIS/ICEFLU, expansionista, mas que possui tal *vínculo espiritual* com a igreja matriz.

## A ayahuasca

Em meio aos rituais do Santo Daime, usa-se um chá composto pelo cozimento do cipó *Banisteriopsis caapi,* conhecido entre os daimistas como jagube, e das folhas do arbusto *Psychotria viridis,* conhecida como chacrona ou rainha. A identificação científica dessa bebida data da metade do século XIX por Richard Spruce. Com o trabalho de Richad Evans-Schultes, identificou-se a presença da segunda espécie vegetal no preparo da ayahuasca, considerada uma espécie psicoativa pan-amazônica. Essa segunda planta contém as substâncias psicoativas responsáveis pela experiência (considerada alucinógena por alguns e enteógena por outros), substâncias essas já presentes no corpo humano, relacionadas às atividades oníricas. O corpo humano possui mecanismos de defesa para anular essas substâncias através da enzima *monoamina oxidase* – MAO. E, ao se preparar a ayahuasca, são liberadas substâncias inibidoras de Mao, como a harmilina.

Não constitui consenso entre os pesquisadores se o hábito de tomar a bebida é milenar (como afirmam muitos consumidores) ou mais recente, já que não há provas arqueológicas definitivas sobre a questão. De outro lado, está comprovado que a substância não gera dependência física ou química, e há várias pesquisas que demonstram os efeitos benéficos da bebida, desde que administrada em contextos controlados sob supervisão especializada. Também há vários estudos sobre suas potencialidades terapêuticas, especialmente para combater formas de dependência química e alguns transtornos mentais (Triana, 2017, pp.117-118, *passim*).

[5] Goulart (2004) afirma que as primeiras religiões ayahuasqueiras brasileiras (Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal) compõe linhas ayahuasqueiras que se contrapõe e constroem suas identidades em meio a oposições; mas que fazem parte de uma mesma tradição ayahuasqueira. Labate (2004) afirma que essas religiões são "tradições inventadas", no sentido de Hobsbawn e Rangel (2008).

A bebida é considerada como planta-espírito ou planta-professora, no contexto de vegetalistas "mestiços"[6] do Peru, de acordo com Luís Eduardo Luna (2002). A ayahuasca não traz em si cantos, mitos e rituais (Calávia Sáenz, 2014, p. 35). Estes são produzidos e criados dependendo dos contextos sociais onde a bebida é utilizada. Os rituais e mitos podem corresponder a invenções das tradições (Hobsbawn, 1997) associadas a contextos específicos. Nesse sentido, os contextos rituais (*settings*) (MacRae, 1992) e cosmologias correspondentes são muito variadas, dependendo das experiências visionárias e sinestésicas de cada contexto social. Assim, os usos da ayahuasca podem ser reinventados de múltiplas formas, dependendo do local, do momento histórico e do contexto sociocultural, como pode ser observado em meio à expansão mundial dos usos da ayahuasca (Labate, Cavnar e Gearin, 2017).

A ayahuasca também cria redes (Labate, 2004) e diálogos xamânicos (Langdon, 2014; Rose, 2010; Oliveira, 2012), em meio à circulação de atores sociais. Penso eu que, na atualidade, a bebida serve também como favorecedora de diálogos inter-religiosos e mediações entre coletividades distintas, promovendo o diálogo entre "espíritos" e entre humanos e não humanos. No Santo Daime, o uso dessa bebida possui centralidade nos rituais e na cosmologia, sendo o sacramento símbolo com múltiplos significados: vinho, sangue de cristo, o professor, ou ainda considerado como a própria materialização do espírito do fundador da doutrina, Mestre Raimundo Irineu Serra.

## Usos da ayahuasca e os povos indígenas

Os usos que vários povos indígenas amazônicos deram à ayahuasca em muito se diferem dos usos terapêuticos das religiões ayahuasqueiras Nova Era, fundadas no século XIX, como o Santo Daime, Barquinha e a União do Vegetal (Calavia Sáenz, 2014). Muitos desses usos indígenas se associam à guerra, à visão sobre as intenções do inimigo,

[6] A categoria mestiço utilizada em diversos trabalhos sobre ayahuasca deve ser tomada com precaução, já que há na literatura sobre ayahuasca classificações precipitadas que tomam como referência ideias de pureza e autenticidade que contrapõe "indígenas" e "mestiços". Como visto em Peter Gow (1991) e a etnografia sobre os Piro do Baixo Urubamba, a categoria constituinte desse povo é justamente ser um povo *misturado*. O mesmo pode ser observado entre vários povos de língua Pano do Acre, constituídos por alianças de parentesco entre diversos agrupamentos da região. E, como afirmou Enrikson (1993), os povos Pano (Amazônia ocidental) se relacionam em meio a fusões e fissões constantes entre grupos. Sendo muitas dessas fusões associadas a alianças de casamentos entre distintos grupos, sendo que algumas eram inclusive alianças trapaceadas, descobertas em meio à eclosão de guerras e ao rapto de mulheres (Naveira, 1999). É característico dos grupos Pano o contraste entre a atomização e a forte unidade linguística e cultural. Nesse sentido, fica um pouco difícil definir quem é "mestiço" e quem não é.

ou a rituais coletivos em festas voltadas para a interação de parentes, consanguíneos e afins:

> "Lagrou e Calavia mostram igualmente que entre os Pano, o uso da ayahuasca estava ligado tanto à cosmopolítica quanto a sócio-política. Inserido em contexto guerreiro visava-se medir forças e descobrir as reais intenções dos adversários. Deste modo o uso da ayahuasca se insere no contexto do xamanismo amazônico, sempre estritamente ligado ao *ethos* tanto da guerra quanto da caça" (Coutinho, 2011, p. 184).

Muitos povos indígenas da Amazônia ocidental que atualmente realizam rituais com ayahuasca nas cidades, principalmente pertencentes do grupo linguístico Pano, afirmam que a bebida é parte de seu conhecimento tradicional e ancestral. Michael Taussig (1987), ao tratar do sistema social no sul da Colômbia (Putumayo), foi o primeiro autor a afirmar que o uso da ayahuasca esteve associado ao contexto colonial da borracha, que instaurou grande violência na região. Seguindo essa vertente de estudos, Peter Gow (1996) e outros autores argumentam que o xamanismo ayahuasqueiro possui uma centralidade entre os mestiços "de sangue misturado", e envolve contextos urbanos e coloniais nos últimos 300 anos. Seguindo sua etnografia entre os Piro do Baixo Urubamba, no Peru, os usos da ayahuasca se associam ao sistema de exploração da borracha, que possibilitou intensas trocas entre indígenas e brancos. Os Piro e os Campa daquela região afirmavam que os xamãs ayahuasqueiros se localizavam nas cidades rio abaixo, onde viviam seus patrões brancos (Gow, 1991).

Nesse sentido, o fluxo de expansão do uso xamânico da ayahuasca teria sido o inverso do usualmente dito: teria vindo de cidades para tribos isoladas, até se tornar uma forma dominante de prática curativa na região da Amazônia ocidental. Entretanto, o autor reconhece que essa é apenas uma hipótese a ser melhor explorada por pesquisas históricas e etnográficas (Gow, 1996). Como parte dos "estudos heréticos" sobre a ayahuasca, Glenn Shepard (2014) corrobora o argumento de Gow (1996), ao tratar do ingresso da ayahuasca entre os povos Matsigenka (Aruak) e Yora (Pano), povos que habitam a região do rio Manu, ao sul do Peru. Segundo o autor, a introdução da ayahuasca ocorreu no século XX, levada por intermediários e guias que levavam os missionários protestantes e católicos até a região. A planta psicoativa já utilizada pelos Yora foi substituída pela ayahuasca. E, entre os Matsigenka, eles passaram a utilizar a ayahuasca dando à bebida um uso

relacionado ao aprimoramento da caça, nas épocas de chuva. Apesar das diferenças, ambos os grupos possuíam experiências sinestésicas e incorporaram a ayahuasca como parte do seu sistema xamânico. Nesse sentido, o autor se questionou sobre a questão da autenticidade nos usos da ayahuasca entre povos indígenas na Amazônia ocidental. E argumentou que, em ambos os grupos tratados, um etnólogo que fizesse trabalho de campo em ambos os grupos talvez não conseguisse perceber que o uso da ayahuasca é novo entre esses grupos, pois esses entraram para a "tradição" (Shepard, 2014, pp.33-35, *passim*).

Além disso, mesmo o xamanismo que possuíam anteriormente à introdução da ayahuasca pode ter sido uma introdução recente de técnicas de outros grupos ou devido a inovações. Assim, a ideia de tradição como algo "dos tempos imemoriais" para os indígenas não faz muito sentido. A ayahuasca como "bebida milenar e com usos tradicionais" também não se enquadra na realidade etnográfica que o autor encontrou em campo (Shepard, 2014, pp.33-35, *passim*).

Assim, de acordo com esses "estudos heréticos", a ayahuasca não faz parte de uma "tradição milenar" das práticas xamânicas indígenas da Amazônia ocidental. Entretanto, a argumentação da ayahuasca mestiça como parte da expansão colonial na região Amazônica também não foi comprovada em pesquisas etnográficas entre muitos povos indígenas, como os povos de língua Pano Kaxinawá, Yawanawá, Yaminawa e Ashaninka. Segundo essa linha argumentativa, os seus usos da ayahuasca mais antigos estavam associados à guerra, à caça e à predação sexual (o rapto de mulheres) (Calávia Sáenz, 2014; Pérez Gil, 1999).

No contexto da Amazônia, não há propriamente uma homogeneidade do uso da ayahuasca, ainda que atualmente ela seja extremamente difundida no Acre, entre os povos Pano. O que pode ser questionado é se a maioria desses povos se utilizava da bebida verdadeiramente de maneira imemorial, ou se o seu uso foi difundido entre muitos povos da região devido à presença mestiça, a partir do ciclo da borracha, desde finais do século XIX. Entre os Yawanawá, por exemplo, há a memória dos velhos sobre o uso da bebida de maneira imemorial, mas a lembrança vem de pessoas que já viviam o ciclo da borracha, desde o começo do século XX. Naquela época, na geração do líder Antônio Luiz, a ayahuasca podia ser usada como preparação para a guerra, em rituais de canto nos quais se visualizava a vitória guerreira e a captura das jovens mulheres; ou utilizado nas festas (*mariris*) entre afins (Péres Gil, 1999).

No caso de vários povos de língua Pano, a ayahuasca não constava como estando entre as principais plantas psicoativas utilizadas por esses povos, sendo apenas uma mais entre tantas. Além disso, usos indígenas mais antigos da ayahuasca são muito diferenciados de usos atuais, geralmente associados ao turismo xamânico nas aldeias, com seu caráter purificador, terapêutico e ambientalista. Esses novos usos estão também associados a novas práticas, inovações e reinvenções associadas às alianças com não indígenas ayahuasqueiros provenientes de grandes cidades. Entre essas alianças e reinvenções, estão também as decorrentes das alianças com as igrejas urbanas do Santo Daime, geralmente as vinculadas ao ICEFLU.

Dessa forma, a ayahuasca não é indígena por origem, mas por escolha: diversos povos indígenas da Amazônia deixaram de utilizar ou de privilegiar o uso de uma ampla gama de outras plantas psicoativas para atualmente centrarem-se no uso da ayahuasca (Calávia Sáenz, 2014), tendo essa bebida se tornado atualmente a principal expressão da "cultura indígena" (Weber, 2006 *apud* Calávia Sáenz, 2014), em meio à sua atual relação com o mundo dos "brancos":

> "Ella es uno de los modos, quizás el más ágil, de dar coherencia a la trama de relaciones que componen la vida actual de los índios (Calávia Sáenz, 2014, p. 35)".

Nesse sentido, as religiões ayahuasqueiras foram criadas por não indígenas que produziram novas traduções (sincréticas ou híbridas) de seu uso, com a influência do cristianismo e do espiritismo e, de acordo com Calávia Sáenz (2014, p. 27, *passim*), com a influência de um tipo de indianismo romântico que conta cada vez mais com outros programas de hibridação e de reinvenções da tradição.

## A iniciação ayahuasqueira de Raimundo Irineu Serra

Raimundo Irineu Serra era um maranhense, neto de ex-escravos que, na década de 1910, dirigiu-se ao Acre em busca de trabalho e de uma nova vida, tendo realizado diversos tipos de atividades, tais como mateiro, regatão, seringueiro e policial. Ele participou da delimitação do Estado do Acre, na Comissão de Limites nas fronteiras entre Peru e Acre, após tratado de 08 de setembro de 1909. Na década de 1930, teve relações estreitas com militares e políticos em Rio Branco, relações que lhe permitiram manter o uso ritual da bebida (Moreira e MacRae, 2011).

Irineu Serra teria tido interesse em conhecer a ayahuasca quando se aproximou dos irmãos Costa, na região de Basiléia e Cobija, seringais do Peru, aproximadamente entre 1914 e 1916. Antônio Costa sabia de certos índios misturados (chamados pelos regionais de caboclos) que consumiam ayahuasca nos seringais do Peru e, juntos, seguiram viagem para conhecer essa bebida. De acordo com relatos de daimistas, Irineu Serra teria tomado a bebida ayahuasca pela primeira vez com um peruano chamado Don Pizango, um xamã que havia aprendido diretamente com os espíritos donos das plantas (Moreira e MacRae, 2011, p. 89-103, *passim*). Don Pizango também é apresentado como uma entidade espiritual, capaz de se transportar para dentro do recipiente da ayahuasca. Ele também é identificado em relatos como descendente dos Incas (Moreira e MacRae, 2011, p. 102).

Como também foi observado na igreja carioca Céu do Mar, nativos do Santo Daime procuram identificar essa religião com uma "tradição milenar indígena" associada aos Incas. No entanto, não há provas científicas sobre o uso da bebida por esse povo (Labate e Pacheco, 2005). Se, por um lado, há nos relatos de antigos daimistas do Alto Santo uma espécie de idealização dessa origem milenar incaica dos usos da ayahausca, por outro lado, essas pessoas associam as primeiras experiências de Mestre Irineu com a ayahuasca a práticas satânicas, devido ao imaginário que esses migrantes possuíam em relação aos "mestiços" e "indígenas". Há relatos de que Raimundo Irineu Serra teria ido tomar ayahuasca como uma forma de "negociar com o demônio":

> "Em diferentes relatos sobre a experiência de Irineu com a ayahuasca detectam-se versões semelhantes da mesma crença, de que a primeira vez teria se dado no contexto de um culto satânico. Essa ideia acabou se consolidando entre seus seguidores como uma espécie de mito de fundação, demarcando uma nova abordagem do uso da bebida, onde se abandonavam as práticas pagãs, adotando-se em seu lugar os referenciais valores cristãos" (Moreira e MacRae (2011, p. 89).

Se, por um lado, a iniciação ayahuasqueira de Irineu Serra é associada à realização de magia negra, por outro, é idealizado e valorizado o passado ayahuasqueiro associado aos Incas, do suposto xamã Don Pizango (Goulart, 1996). Concordo com Moreira e MacRae (2011, p. 122) ao afirmar que essa lógica pode ser melhor compreendida se for levado em conta o imaginário dessas populações migrantes do nordeste de Rio Branco sobre os "indígenas", na década de 1930. Para estes, a própria cultura indígena era vista

como demoníaca.[7] A formação inicial do Santo Daime esteve relacionada a um processo de construção de um rito da ordem, no qual as novas práticas estavam associadas ao cristianismo e à disciplina militar, de acordo com a cultura urbana de Rio Branco da época (La Roque Couto, 2002). Nesse sentido, as práticas xamânicas "indígenas" e "mestiças" foram, a princípio, estigmatizadas pelos daimistas.

Interessante notar que, em tradições dos povos Pano da Amazônia ocidental, a ayahuasca é associada à jiboia, à cobra grande, animal predador que incorpora o que captura. E, para as populações de catolicismo popular, como os migrantes nordestinos que fizeram parte do processo inicial de formação do Santo Daime, a cobra era relacionada diretamente ao símbolo do diabo. Essas traduções equívocas (Viveiros de Castro, 2004) nas relações entre os daimistas e os povos indígenas estão presentes desde o período fundacional da religião.

Mais recentemente, a jovem liderança Benki Ashaninka, que atualmente faz alianças com brancos ayahuasqueiros em várias cidades do Brasil (como Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília, Curitiba, entre outras), afirmou que Irineu Serra tomou ayahuasca pela primeira vez com o avô dele (Labate e Coutinho, 2014). Além dele, durante o meu trabalho de campo no Rio de Janeiro, Kenewmá Luíza, neta de Raimundo Luiz Yawanawá, afirmou também que o mestre Irineu tomou o *uni* (ayahuasca) pela primeira vez com os ancestrais dela. Os ancestrais Yawanawá são uma multiplicidade de povos de língua Pano, sendo os Yawanawá também um povo misturado.[8] Segundo a interlocutora, Mestre Irineu deu uma roupagem cristã para o uso da ayahuasca "para que os brancos pudessem entender os conhecimentos indígenas da floresta".

A "busca pelas origens" do Santo Daime faz parte do meu interesse de análise na medida em que a retomada de uma "tradição" anterior é narrada nos mitos como forma

[7] Há relatos de daimistas antigos que, se por um lado, enfatizavam que Irineu havia se iniciado com xamãs ou curandeiros (indígenas ou mestiços), "no interior das matas", por outro lado, possuíam o entendimento de que a vertente cristã representava uma evolução com relação aos contextos indígenas e caboclos. Sendo que, nesses contextos, o uso da bebida não teria ordem ou doutrina. Nesse sentido, há relatos daimistas de que as práticas de Irineu anteriores à revelação estariam associadas a feitiçaria ou sedução (Pacheco e Labate, 2005, p. 247).

[8] No caso dos Yawanawá, destacam-se as alianças instáveis (e também trapaceadas) entre os Ushunawa, Rurunawa, Kaxinawá, Katukina, Ashaninka, Shananawa, entre outros. Como visto em Naveira (1999). A política de alianças de casamento entre afins (inclusive por meio do rapto de mulheres) era uma prática comum e forma de se relacionar com os Outros pelos povos de língua Pano. Nesse sentido, há uma diversidade de povos de língua Pano que compõe os ancestrais dos Yawanawá, ainda que haja separações identitárias entre eles.

de justificar inovações e variações rituais. Desse modo, os mitos de origem geralmente justificam e legitimam mudanças sociais dentro do próprio grupo religioso, como será visto ao longo da tese. Interessante notar que, atualmente, povos de língua Pano, que utilizam a bebida ayahuasca em rituais nos centros urbanos (sobretudo os Kaxinawá, Yawanawá e Ashaninka), da chamada linha ayahausqueira indígena, veem a si mesmos como "a raiz" das religiões ayahuasqueiras brasileiras (Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha). E, também, em igrejas urbanas do Santo Daime da linha expansionista e experimentalista, a pajelança dos povos indígenas passou a ser considerada como a "raiz" da religião. Essas novas interpretações sobre o surgimento dessa religião ayahausqueira brasileira tendem a causar mudanças dentro do campo religioso ayahuasqueiro[9] no Brasil.

## A liderança carismática do Mestre Irineu

Um dos mitos fundadores do Santo Daime nos conta que Raimundo Irineu Serra teve uma revelação (por meio de uma visão) junto ao seu amigo Antônio Costa, em uma situação de beberagem da ayahuasca. O segundo disse ao primeiro que havia uma senhora chamada Clara que gostaria de falar com ele. Então, Irineu deitou-se em uma rede e, ao olhar para o céu, avistou na lua uma mulher imensa, que dele se aproximou para dar-lhe as instruções sobre a bebida (Moreira e MacRae, 2011).

As religiões ayahuasqueiras produzem boa parte de sua mitologia por meio da prática visionária (Calávia Sáenz, 2014, pág. 31). Desta forma, o ritual e o mito estão relacionados a visões e experiências sinestésicas ocorridas sob o efeito da bebida. Durante o ritual, o sujeito pode ter visões relacionadas aos mitos que, geralmente, estão contidos nas músicas sagradas cantadas ao longo dos rituais. Os mitos também são histórias contadas sobre as visões e "revelações" dos líderes carismáticos da religião. Sendo que a legitimidade carismática dos líderes provém de suas relações com os seres "do astral", do poder que lhes é conferido diretamente do mundo espiritual, que não é questionado pelos seguidores.[10] Foi a partir das visões da ayahuasca que Mestre Irineu teve a revelação da

[9] A noção de campo religioso ayahuasqueiro foi inaugurado por Labate (2004), em diálogo com o conceito de campo de Pierre Bourdieu.

[10] Dessa forma, o carisma é uma força revolucionária de mudanças da tradição ("o que sempre foi assim"), pois modifica a direção da consciência e das ações, podendo ser rotinizado, tornando-se outra tradição (Weber, 2012, p.161).

Virgem da Conceição (ou Rainha da Floresta) como sua Mãe Divina e professora direta, em meio à dualidade Lua (Mãe Divina) e Sol (Pai Divino).

Na visão que Irineu teve com Clara, Virgem da Conceição ou a Rainha da Floresta na lua, ela lhe disse que ele deveria fazer uma dieta de oito dias, sem ver "saia de mulher" e comendo apenas macaxeira insossa (Moreira e MacRae, 2011). A dieta do Mestre Irineu é identificada por relatos de daimistas antigos a iniciações xamânicas, com tabus sexuais e alimentares. Essa dieta pode ser considerada um rito de passagem ou iniciação (Van Gennep, 2013). A dieta exigiu o isolamento de Irineu Serra na mata, e a observância de rigorosa restrição alimentar e sexual. Essa dieta é associada a um processo de aprendizagem, no qual se afirma que ele ganhou o poder de cura. Em alguns relatos, afirma-se que ele pediu à Virgem da Conceição para ser o maior curador do mundo. Afirmam também que ela consentiu, mas que, para isso, ele não deveria cobrar nenhum dinheiro pelas curas que viria a realizar.

Grande parte da legitimidade carismática de Irineu Serra junto a seus seguidores advinha também de seu poder de realizar curas. Dada a situação de precariedade da vida nos seringais, a cura realizada por curandeiros ou xamãs era um recurso muito comum para seringueiros migrantes do nordeste. Mestre Irineu atendia os doentes e afirmava que realizaria uma consulta com a Rainha da Floresta para saber se a pessoa ainda teria chances de melhora ou se era "caso de sentença", se a pessoa já estava destinada a falecer. Ele utilizava todos os recursos acessíveis na época, desde banhos com ayahuasca, cozidos de ossos, urina, querosene, etc (Goulart, 1996; Moreira e MacRae, 2011).

A partir de 1938, Raimundo Irineu Serra começou a transformar as práticas de uso da ayahuasca que havia conhecido e renomeou a ayahuasca com a palavra *daime*. Começou a organizar o novo formato dos rituais. Ele introduziu o uso da farda (o uniforme) e começou a estabelecer um calendário ritual, demonstrando estar criando uma nova religião, que passou a dar identidade aos frequentadores. A mudança de nomes utilizados pelos vegetalistas dava mais respeitabilidade e proteção ao grupo de Irineu e Antônio Costa (Moreira e MacRae, 2011, p.102). Nesse sentido, essa linha ayahuasqueira[11] foi criada em um processo diacrônico, como uma forma de reinvenção das práticas dos indígenas mestiços vegetalistas.

[11] Sandra Goulart (2004) afirma que há distintas linhas ayahuasqueiras em meio à tradição ayahuasqueira brasileira urbana, composta pelas religiões ayahuasqueiras brasileiras que, ao longo de sua pesquisa, eram: a linha do Santo Daime, composta pelo Alto Santo e por dissidências, como a igreja do Centro Eclético da

Na igreja Alto Santo, a primeira igreja do Santo Daime, Irineu Serra passou a ser chamado de Padrinho Irineu e também de Mestre Irineu, pelos adeptos da religião. Padrinho é uma categoria nativa do Santo Daime. O termo era utilizado para os chefes de menor hierarquia dentro da coleta da seringa, possuindo uma posição de proteção em relação aos demais (Langdon, 2012b). O termo designa uma liderança de prestígio, que tem como uma de suas características o cuidado junto aos afilhados e afilhadas, e a capacidade de dirigir ou comandar os rituais do Santo Daime. Os padrinhos e madrinhas estabelecem com seus afilhados e afilhadas uma relação de proteção, de cuidado e há uma diferença hierárquica entre eles, de modo que os afilhados e afilhadas devem idealmente ser leais, fiéis e obedientes aos padrinhos e madrinhas, dentro e fora dos rituais. Essa proteção está relacionada à proteção espiritual, a conselhos e mediação de conflitos em meio às relações de adeptos da igreja. Sua legitimidade advém de sua capacidade de condução e liderança dos rituais espirituais com daime (ayahuasca), assim como de sua capacidade de arregimentar pessoas e de conduzir a irmandade em mutirões e na organização dos rituais.

Os rituais começaram a ser realizados na década de 1930 por Raimundo Irineu Serra. Entretanto, o formato dos rituais, o calendário das festas e a cosmologia daimistas ainda não estavam plenamente constituídos. Dessa forma, a doutrina do Santo Daime se opunha aos anteriores costumes de uso da bebida. Formava-se aos poucos a doutrina do Santo Daime, que ia ganhando os elementos que hoje conhecemos (Goulart, 1996, p. 14). Em 1945, Raimundo Irineu Serra já era uma liderança no campo religioso no Acre. Ele ganhou um terreno, que foi dividido entre seus seguidores, e lá criou uma comunidade. O lugar foi denominado Alto Santo e foi registrado posteriormente como Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU). Em meio à vida comunitária, as relações entre os fiéis começaram a se aprofundar, principalmente através do casamento entre membros das famílias que seguiam a nova religião, o que foi constituindo obrigações familiares, laços de solidariedade, relações de compadrio e o incentivo do trabalho coletivo através do mutirão. O próprio mestre Irineu se casou, em meados dos anos cinquenta, com

Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), a linha da Barquinha, com suas dissidências, e a União do Vegetal, que também possuía dissidências. Nesse sentido, a autora destaca um processo histórico de mudança social dessas linhas ou religiões, que envolvem conflitos, cisões e a criação de novas dissidências. Geralmente, as cisões ocorrem em momentos de disputas sucessórias, como será explicitado mais adiante.

Peregrina Gomes, neta do senhor Antônio Gomes, um dos primeiros adeptos da religião (Goulart, 1996, p. 14), considerado como um dos "companheiros do mestre".

## O Alto Santo e o Centro Eclético da Fluente Luz Universal (CEFLURIS): a primeira cisão

Quando Raimundo Irineu Serra faleceu, em 1971, a legitimidade carismática do líder foi transmitida à igreja Alto Santo, em meio ao processo de rotinização do carisma: a afirmação da descendência direta em relação ao fundador carismático. Até essa data, houve um processo de reinvenção dos usos da ayahuasca, e de criação de um calendário ritual canônico do Santo Daime. Com o falecimento do líder, começou uma disputa pela sucessão da liderança da igreja Alto Santo entre Leôncio Gomes, parente afim de Raimundo Irineu Serra, e Sebastião Mota de Melo, um seguidor da religião que foi ganhando um papel de destaque como liderança em meio a outros daimistas (Fróes, 1986; Goulart, 1996). Leôncio Gomes era tio materno da viúva de Irineu Serra, e filho do já citado Antônio Gomes (Goulart, 1996, p.15). Portanto, Leôncio era afim efetivo do falecido Mestre Irineu, em meio a essa rede de relações de solidariedade e obrigações de parentesco.

Já Sebastião Mota de Melo nasceu em Eurinepé, no estado do Amazonas. Trabalhou praticamente a vida toda como seringueiro e, em 1959, mudou-se com a família para Rio Branco. Possuía um histórico espírita-kardecista com trabalhos mediúnicos de realização de curas orientadas pelos espíritos Bezerra de Meneses e Antônio Jorge. Foi por causa de uma doença que, em 1965, ele procurou o Santo Daime. Por esta época, em Rio Branco, estabeleceu-se com sua família, em uma comunidade que ficou conhecida por Colônia Cinco Mil, sendo dela seu líder (Goulart, 1996, p. 16). Ele não era parente efetivo de Irineu Serra, apesar de ser seu afilhado (como todos os adeptos da religião) e de fazer parte da mesma "família espiritual".

Como veremos no capítulo 3, no Santo Daime, existem relações de parentesco simbólico que são muito marcantes nessa religião. O líder carismático é considerado como padrinho ou pai espiritual. Apesar dessas relações de solidariedade da chamada família espiritual possuírem muita importância e significação para os adeptos da religião, o parentesco efetivo (a chamada família material) continua sendo considerado hierarquicamente mais importante entre os daimistas. Há uma hierarquização entre a

"família material" dos líderes (consanguíneos e afins) e a "família espiritual", que abrange toda a coletividade. Da mesma forma que existe uma hierarquia entre os "fardados antigos" e os "fardados novos", sendo que os primeiros possuem maior poder em situações de tomada de decisão em relação aos segundos. Essa hierarquização fica mais evidente em momentos de crise, de disputas entre lideranças e cisões. A noção daimista de "herança espiritual" recai sobre os parentes efetivos dos líderes, como uma espécie de legitimação de seu poder em relação aos demais. Apesar do Mestre Irineu ter abolido as patentes[12] dos membros mais antigos da igreja, continuaram a existir mecanismos de hierarquização, que é contraposta a um discurso sobre a igualdade espiritual entre todos os adeptos (ou irmãos e irmãs).

Nesse sentido, na primeira igreja do Santo Daime, já haviam dois modelos políticos ideais que se contrapunham em meio às relações: um modelo mais hierárquico, que justificava o poder advindo de relações familiares em meio à família do líder – modelo esse inserido dentro do imaginário de reinado e monarquia; e um modelo mais igualitário, no qual "todos são filhos do mesmo Pai e da mesma Mãe" e não se aceitam justificativas de nascimento e posição para a legitimação do poder.

Inspiro-me em Edmund Leach (2014) e nos modelos políticos *gumsa* e *gumlao* dos Kachins da Alta Birmânia para analisar os modelos políticos ideais inseridos em meio às igrejas do Santo Daime, que são utilizados como justificativas pelos sujeitos em situações de conflitos e crises sucessórias, cisões e produção de dissidências. Em meio à teoria de mudança social, o modelo *gumsa* (hierárquico) tem a tendência em se tornar *gumlao* (igualitário). Os pretendentes a líderes nas igrejas do Santo Daime que não possuem legitimidade devido ao não pertencimento à família efetiva dos primeiros líderes se utilizam do argumento da igualdade para se tornarem líderes em novas igrejas. Entretanto, nessas novas igrejas, a tendência é reproduzir o modelo hierárquico e baseado em um ideal político de monarquia e reinado, sendo que os filhos e filhas e parentes efetivos dos líderes possuem mais legitimidade em momentos de sucessão. Nesse sentido, o ideal igualitário pode ser utilizado em um segundo momento para justificar a produção de dissidências e novas "linhagens reais" da religião.

[12] No culto do Santo Daime, inicialmente houve um período no qual havia patentes, inspiradas nas patentes militares: cada um usava uma quantidade de estrelas, que identificava a pessoa a um posto (comandante, subcomandante). Quanto mais estrelas, maior era a posição no astral. Mas Irineu Serra retirou as patentes pois, como afirmou a interlocutora de Sandra Goulart (1996, p.14), "na espiritualidade todo mundo era igual".

Voltando ao caso em estudo, não tendo sido aceito como líder pelos fardados mais antigos e parentes efetivos do Mestre Irineu, Sebastião Mota de Melo retirou-se da igreja Alto Santo em 1974, levando consigo um grupo de adeptos que já reconheciam sua liderança (Goulart, 1966, p.15). Essa primeira dissidência do Santo Daime, produzida pelo líder Sebastião Mota, foi a que gerou mais repercussões para a religião, pois resultou na sua expansão e na formação de novas igrejas, chamadas "igrejas do sul", além de igrejas em vários outros países, em meio à diáspora do Santo Daime (Assis, 2017). Dessa forma, esse segmento do Santo Daime se diferencia do anterior devido à característica expansionista e, como veremos, experimentalista e aberta a diálogos inter-religiosos, abrindo a religião a mais inovações e à produção de "muitos daimes".

Sebastião Mota de Melo tornou-se uma liderança que fundou sua igreja em sua própria casa, na Colônia Cinco Mil. A igreja foi registrada com a pessoa jurídica CEFLURIS – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra –, mas não foi reconhecida pelos membros do Alto Santo como um prosseguimento da religião do Mestre Irineu (Goulart, 1996, p.15; Fróis, 1986). Em meio às cisões, há disputas por legitimidade, por autenticidade e pela herança da "tradição". Dessa forma, o processo de mudança social do Santo Daime envolve conflitos, disputas sucessórias e a produção de dissidências, nas quais geralmente há inovações nas práticas rituais e nas interpretações cosmológicas. Em meio às cisões, há acusações mútuas como expressão dos conflitos e, ao longo do processo histórico, há a produção de diferenciações e contrastes nas práticas rituais entre essas igrejas (Goulart, 2004).

Há outras cisões e dissidências vinculadas à igreja original Alto Santo, e que também produzem inovações nas práticas rituais. Entretanto, esse segmento do Santo Daime passou a reivindicar para si maior autenticidade e legitimidade, como igrejas "tradicionais" ou "tradicionalistas", em relação às linhas expansionistas e experimentalistas do Santo Daime, associadas ao CEFLURIS (atual ICEFLU) (Assis, 2017). O experimentalismo do CEFLURIS está atrelado à abertura do líder padrinho Sebastião à experimentação de outras plantas psicoativas em contextos rituais e sagrados, como foi o caso da *cannabis* e de cogumelos; e também a abertura ao diálogo inter-religioso, permitindo a introdução de novas práticas nos rituais do Santo Daime, como a prática da possessão (ou "incorporação"). Na fase experimentalista do Santo Daime, padrinho Sebastião reinventou a "tradição" do Santo Daime, produzindo novos rituais

que foram incorporados ao calendário religioso. Entre eles destaca-se o ritual Trabalho de Estrela, com a prática da possessão e "doutrinação de espíritos da escuridão".

No final da década de 1980, em função da nova situação social e econômica de Rio Branco e do inchaço populacional nessa cidade, padrinho Sebastião decidiu pela condução de sua comunidade para o interior da floresta Amazônica. Primeiramente foram para uma área designada pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), no município Boca do Acre, Amazonas, local chamado rio do Ouro. Devido ao interesse de latifundiários sobre aquelas terras e conflitos decorrentes, o INCRA ofereceu a possibilidade de se mudarem para outra área, localizada no igarapé Mapiá, afluente do rio Purus (Goulart, 1996, p. 16). Poucos anos antes da criação da comunidade liderada por padrinho Sebastião em meio à floresta amazônica, a religião começou o seu processo de expansão para o "sul", entre jovens ligados à contracultura, ao uso de psicodélicos e à busca de uma nova consciência religiosa, associada à transformação do "eu".

## A fase diaspórica do Santo Daime e a Nova Era

Na década de 1980, visitantes vindos de cidades, os "mochileiros" e "cabeludos", começaram a chegar na vila Céu do Mapiá, atraídos pelos rituais com ayahuasca. Muitos desses mochileiros "do sul" e novos adeptos do Santo Daime eram ligados à contracultura da década de 1970, a orientalismos (yoga, budismo), a linhas espirituais afro-brasileiras (umbanda e candomblé), ao espiritismo kardecista e também a terapias alternativas. Para esses jovens, a floresta indicava o diferente, o natural, o puro, o verdadeiro, e havia idealizações desses novos daimistas em relação à vida comunitária na floresta, como "comunidade alternativa", que ainda ressoava à utopia *hippie*. Esse novo perfil dos daimistas passou a influenciar na matriz Céu do Mapiá, como se vê no trabalho de Goulart (1996), ao tratar dos contrastes e até mesmo decepções nas imagens espelhadas entre daimistas "da floresta" e "do sul".

Foi nessa época que atores sociais como o psicólogo carioca (e psiconauta) Paulo Roberto e o ex-militante político Alex Polari chegaram à Colônia Cinco Mil. Ambos foram alguns dos primeiros mochileiros cariocas a chegar à Colônia, e posteriormente levaram o Santo Daime para o sudeste do Brasil. No começo da década de 1980, enquanto o padrinho Sebastião levava a sua comunidade para dentro da floresta, à beira do igarapé

Mapiá, surgiram também as primeiras igrejas do Centro Eclético da Fluente Luz Universal (CEFLURIS) em centros urbanos (Goulart, 1996). Nessa década, foram criadas as primeiras igrejas do Santo Daime fora do Acre, localizadas no Rio de Janeiro, e posteriormente em Minas Gerais, São Paulo, Santa Catarina e Brasília (Alvez Junior, 2007, p. 59). A difusão da religião estava associada a um forte apelo ecológico, em um movimento de valorização do contato com a natureza. Ao longo da década de 1980, novos adeptos se mudaram para a Vila Céu do Mapiá, mas outros preferiram "levar a luz da floresta para a cidade", com a permissão do líder Sebastião, que via a expansão do Santo Daime como uma "missão"[13] espiritual. Devido à essa valorização de ambientes próximos à floresta e à chamada natureza, novas igrejas "do sul" tenderam a ser criadas fora do perímetro urbano, em lugares rurais ou onde há vegetação nativa.

Os processos de transformação mais recentes na igreja matriz Céu do Mapiá podem ser vistos em Assis (2017), ao analisar o resultado da expansão do Santo Daime no Brasil e em vários países. O autor enfatiza que as práticas rituais e o sistema cosmológico do Santo Daime são adaptados e ressignificados de acordo com os contextos socioculturais regionais, ampliando assim a variação cultural do Santo Daime. Esse processo de expansão das igrejas e núcleos do Santo Daime, portanto, relaciona-se diretamente a processos de *reinvenção do uso da ayahuasca*. Labate (2004, p.406) utiliza essa expressão para nomear os processos sincréticos de ressignificação das religiões ayahuasqueiras nas novas igrejas, do "sul" e também do exterior. [14]

Com o passar do tempo, as visões dos adeptos do Santo Daime sobre os indígenas foram se transformando:

> "(...) enquanto a classe média possui uma visão idealizada do índio, o seringueiro esforça-se para afastar-se dele; inversamente, o caboclo recorre frequentemente aos remédios dos pajés, curadores e rezadeiras, enquanto daimistas urbanos, em situações de doença, podem pedir socorro a um médico mais convencional" (Labate e Pacheco, 2005, pág. 247).

[13] Uma missão é uma categoria êmica para expressão de uma tarefa ou trabalho que o sujeito adepto deve realizar, sob instrução dos guias espirituais. Os adeptos afirmam que "recebem" a missão em meio a mensagens telepáticas e mediúnicas em meio aos rituais com o uso do daime (ayahuasca). A "missão" pode ser "recebida" também em visões espirituais ou "mirações" ao longo dos rituais.

[14] Em sua pesquisa, a autora descreve a formação da religião neoayahuasqueira Caminho do Coração, criada a partir de contrastes e oposições ao Santo Daime, mas que passou a se diferenciar a tal ponto a se constituir como outra religião, constituindo outra identidade híbrida.

Como foi observado em outros trabalhos (Labate, 2004; Assis, 2017), os usos "tradicionais" da ayahuasca são socialmente construídos, e as religiões ayahuasqueiras podem ser interpretadas como "tradições inventadas". De forma semelhante à noção expressa em Hobsbawn e Ranger (2008), entendidas como conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica, construídas politicamente, que visam inculcar valores e normas de comportamento através da repetição e formalização; e que implicam na busca do estabelecimento de continuidade natural com um passado histórico apropriado. Como afirmam os autores, "a inovação não se torna menos nova por ser capaz de revestir-se facilmente de um caráter de antiguidade" Hobsbawn e Ranger (2008, p.13). Em meio ao campo religioso ayahuasqueiro, essas novas religiões disputam politicamente por legitimidade e autenticidade, em meio a conflitos e acusações.

Com a expansão das igrejas lideradas por padrinho Sebastião para o Sul, a partir do começo da década de 1980, essa vertente do Santo Daime ficou conhecida por muitos daimistas do sul como CEFLURIS – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – o nome da entidade jurídica criada ainda na Colônia Cinco Mil. Com o falecimento do padrinho Sebastião em 1990, seu filho Alfredo se tornou o sucessor da igreja e, abrindo outra entidade jurídica com o mesmo nome. Antes de 1990, as contribuições de recursos financeiros para a igreja matriz eram espontâneas. Desde a criação do novo CEFLURIS, a igreja matriz passou a cobrar mensalidades por cada adepto, ou filiado. Juntamente com a expansão, algumas igrejas do Santo Daime dos centros urbanos passaram a criar novas entidades jurídicas principalmente por não aceitaram o pagamento das mensalidades. Muitas dessas igrejas podem ser consideradas como dissidências institucionais. Entretanto, muitas delas afirmam manter uma *vinculação espiritual* com a igreja matriz, mantendo símbolos, uma estrutura semelhante do calendário ritual e entidades do panteão daimista. De acordo com Goulart (2004), entre as linhas ayahuasqueiras, o CEFLURIS tem uma tendência política a reincorporar as dissidências e inovações culturais das igrejas "do sul".

É possível perceber a existência de um "campo daimista", composto pela igreja Alto Santo e seus segmentos independentes no Acre, e pelas igrejas das linhas expansionistas, incluindo as igrejas filiadas à matriz CEFLURIS/ICEFLU e as igrejas e núcleos independentes, que possuem vinculações espirituais com a igreja matriz (Assis, 2017). Nas igrejas resultantes da expansão, é possível perceber inovações e reinvenções da "tradição" da igreja matriz, como será visto no estudo de caso desta tese. Essas

inovações culturais e reinvenções da "tradição" podem ser ainda mais profundas quando há alianças com outras religiões ou grupos xamânicos.

É importante enfatizar que Mestre Irineu e o Santo Daime como um todo são considerados no discurso nativo como uma "árvore sombreira", sendo a igreja original o tronco principal, com seus vários galhos e subdivisões. Por outro lado, o "campo daimista" pode ser analisado com o conceito de rizoma (Assis, 2017; Conde, 2018, *no prelo*), sendo policêntrico e dinâmico, devido aos vários processos sociais que envolvem conflitos, cisões e alianças.

## Sincretismo, xamanismo e miscibilidade estrutural

Em estudos que tratam das origens históricas do Santo Daime, um entendimento comum é o de que o Santo Daime é um sistema religioso bastante sincrético[15]. Apesar do uso do conceito de sincretismo ser utilizado por vários dos pesquisadores das religiões ayahuasqueiras e religiões da Nova Era (Moreira e MacRae, 2011; Labate, 2004; Amaral, 2000; Camurça, 2014, entre outros), há uma espécie de negação do uso do conceito, devido às críticas que recebeu em meio ao campo de estudos das religiões afro-brasileiras. Para fins desta tese, utilizo o conceito tal como definido por Pierre Sanchis (2018). Esse autor sugere uma transposição das discussões sobre sincretismo análoga à que Lévi-Strauss realizou com o totemismo, redefinindo-o como um problema amplo de classificação:

[15] Apesar do uso do conceito de sincretismo ser utilizado por vários dos pesquisadores das religiões ayahuasqueiras e religiões da Nova Era (Moreira e MacRae (2011), Labate, 2004; Amaral, 2000; Camurça, 2014), há uma espécie de negação do uso do conceito por muitos outros pesquisadores que, no entanto, acabam utilizando-o de uma forma ou de outra. Para fins desta tese, utilizo o conceito tal como definido por Pierre Sanchis (2018). Esse autor sugere uma transposição das discussões sobre sincretismo análoga à que Lévi-Strauss realizou com o totemismo, redefinindo-o como um problema amplo de classificação: "A sua abordagem [do sincretismo] não procuraria mais diretamente identificar confusões e misturas, paralelismos inovadores e empréstimos – muito menos degradações – entre elementos de conjuntos religiosos, ou até entre esses conjuntos como sistemas; mas, num primeiro momento, se aproximaria do fenômeno como de um universal dos grupos humanos quando em contato com outros: a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo. Ou ainda o modo pelo qual as sociedades humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociais; culturas, subculturas) são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas ao sistema simbólico de outra sociedade, seja ela de nível classificatório homólogo ao seu ou não" (Sanchis, 2018, p. 45).

> "A sua abordagem [do sincretismo] não procuraria mais diretamente identificar confusões e misturas, paralelismos inovadores e empréstimos – muito menos degradações – entre elementos de conjuntos religiosos, ou até entre esses conjuntos como sistemas; mas, num primeiro momento, se aproximaria do fenômeno como de um universal dos grupos humanos quando em contato com outros: **a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo**. **Ou ainda o modo pelo qual as sociedades humanas** (sociedades, subsociedades, grupos sociais; culturas, subculturas) **são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas ao sistema simbólico de outra sociedade**, seja ela de nível classificatório homólogo ao seu ou não" (Sanchis, 2018, p. 45).

Há um certo consenso entre os pesquisadores sobre a presença de influências culturais das três matrizes fundacionais da nação brasileira, de acordo com o discurso historiográfico oficial desde meados do século XIX: a matriz indígena, por meio da utilização da bebida ayahuasca; a europeia, por meio do catolicismo popular ou rústico e do esoterismo do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, e a afro-brasileira, devido à presença de entidades afro na cosmologia (Pacheco e Labate, 2005, 232). A religião formada na igreja Alto Santo possui elementos do catolicismo popular, do espiritismo, com influências de entidades afro-indígenas advindas do repertório cultural maranhense de Raimundo Irineu Serra, como a Festa do Divino Espírito Santo, a Dança de São Gonçalo e o Tambor de Mina (Moreira e MacRae, 2011).

Em etnografia realizada no Alto Santo, Arneide Cemin (1988 *apud* Labate e Pacheco, 2005) afirma que o Santo Daime é um sistema estritamente xamânico, sem a influência do espiritismo e da umbanda. Segundo ela, o contato com o sagrado se dá por meio do êxtase de ascensão ou descenso, associado ao voo xamânico[16]. Essa autora afirma que o Santo Daime do Alto Santo foi resultado da mistura da "cultura religiosa do Nordeste" com a "cultura da floresta". Fardamento, hierarquia e disciplina, entre outros valores da doutrina, estariam relacionados a um certo espírito de época no Acre, acentuando o caráter militarizado das relações sociais (Cemin, 1988 *apud* Labate e Pacheco, 2005, pág. 243). Já para Goulart (1996) e Moreira e MacRae (2011), o Alto Santo possui influências do espiritismo. A primeira autora afirma que as camadas urbanas de Rio Branco da década de 1930 vinham sendo influenciadas pelo espiritismo kardecista.

[16] O voo xamânico é associado por Elíade (1951) a técnicas de êxtase nas quais a alma abandona o corpo e realiza uma viagem. O transe xamânico implica em uma relação entre espíritos e o xamã, que se torna um mediador.

Já Moreira e MacRae enfatizam que na organização Centro de Regeneração e Fé, organização precursora do Alto Santo, havia sessões mediúnicas associadas ao recebimento de mensagens escritas de entidades com nomes como Princesa Tramira e Rainha da Floresta.

Para alguns autores que pesquisaram o Santo Daime, essa religião é uma derivação do vegetalismo, um certo xamanismo ayahuasqueiro "indígena" ou "mestiço" amazônico, expressão um pouco imprecisa (MacRae, 1992; Goulart, 1996). Clodomir Monteiro da Silva (1983) descreve o ritual do Santo Daime como transe xamânico individual e coletivo. Já para Vera Fróis (1986), o Santo Daime seria um tipo de xamanismo, e o Mestre Irineu e o padrinho Sebastião seriam xamãs. Já La Rocque Couto (1989) defende a ideia de que no Santo Daime haveria um xamanismo coletivo, no qual todos são aprendizes de xamã ou xamãs em potencial, capazes de realizar o voo astral (para os planos invisíveis). Groisman (1999) adota o conceito de práxis xamânica para explicar o funcionamento desse culto não-indígena, ecoando um pouco a descrição de La Roque Couto sobre a realização de voos xamânicos coletivos (Labate e Pacheco, 2005). Já para MacRae (1992), a bebida daime foi usada por populações em processo de urbanização que adotaram em seus cultos resquícios de "tradição ameríndia" e da "cultura rústica nordestina", sendo os ensinamentos do Santo Daime de origem cristã e ocidental. Para o autor, a iniciação de Mestre Irineu seguiu elementos da tradição xamânica "indígena", com a ideia de que as plantas são habitadas por um espírito, uma mãe ou um dono. Esse autor acaba generalizando o modelo do xamanismo "mestiço" (o vegetalismo) de Luna (2002) para toda a Amazônia ocidental.

Entendo que o Santo Daime é uma religião sincrética e, simultaneamente, uma espécie de xamanismo coletivo (Couto, 1989; MacRae, 1992). Em relação à definição de xamanismo, Elíade (1951) associou o termo a técnicas de êxtase nas quais a alma abandona o corpo e realiza uma viagem. O transe xamânico implica uma relação entre espíritos e o xamã, que se torna um mediador. As técnicas de aprendizagem se dão através de sonhos, visões, transe, identificação de espíritos, linguagens secretas, dentre outras técnicas. O objetivo da aprendizagem é acumular o poder xamânico ou místico. Nessa definição, o autor se preocupou em definir o xamanismo associado ao xamã como indivíduo, o que se torna insatisfatório, pois é possível observar situações etnográficas nas quais o xamã está oculto. Geralmente, isso ocorre em casos quando o xamanismo também está associado à feitiçaria. Em certas situações, como entre os Kaxinawá (Lagrou,

2007) e os Parakanã (Fausto, 2014), o xamã está ausente ou é invisível: nesses dois casos, ser um xamã curador é o mesmo que ser feiticeiro, pois, aquele que cura, também possui a capacidade de matar. Assim, como se pode observar, há "xamanismos sem xamãs". Nesse sentido, o xamanismo não poderia ser definido tendo como referência a figura do xamã. Na antropologia brasileira, o xamanismo passou a ser compreendido como sistema cultural, no sentido dado por Geertz (2013). O xamanismo foi definido como um sistema cosmológico, semelhante a um sistema religioso, na medida em que é tido como um sistema de símbolos, evitando velhas preocupações sobre oposições entre magia e religião.

No Santo Daime das linhas expansionistas associadas à liderança carismática do padrinho Sebastião, a noção êmica de *ecletismo* explicita o experimentalismo e a abertura para que a religião continue incorporando outras tradições que possam contribuir para o seu enriquecimento (Gregranich, 2011, *apud* Peláez, 1994). Nesse sentido, o Santo Daime das linhas expansionistas possui um grande grau de abertura e porosidade, com uma ampla capacidade de adoção de elementos rituais de outras tradições religiosas e espirituais. Groisman (1999, p.46) definiu o que seria o "ecletismo evolutivo":

> "Ecletismo, neste caso, é muito mais um conjunto de valores do que uma escola de pensamento. Este conjunto de valores tem como base essencial a aceitação de tradições espirituais diversas na busca espiritual com o Daime. (...) A denominação ecletismo evolutivo traz consigo uma marca da influência do espiritismo brasileiro na gênesis do culto" (Groisman, 1999, p.46).

Essa denominação representa e justifica a convivência entre diversos sistemas cosmológicos na mesma religião que, segundo o autor, são a umbanda, o esoterismo, o espiritismo kardecista e outros. Dessa forma, o autor trouxe à tona a categoria nativa ecletismo para afirmar a convivência de diversas cosmologias dentro do mesmo sistema de pensamento. Entretanto, o autor não deixou claro como operam as relações entre diferentes cosmologias, e como ocorrem essas misturas.

Uma noção que pode auxiliar a compreender a abertura das linhas expansionistas do Santo Daime a outras religiões é a noção de miscibilidade estrutural (Assis, 2017), como capacidade estrutural de realizar misturas, devido à musicalidade e à psicoatividade, características dos rituais da religião. Além disso, o líder padrinho Sebastião possuía uma postura experimentalista e uma política de alianças aberta ao diálogo inter-religioso. Entretanto, esses diálogos não se dão com a ausência de conflitos,

sendo um dos resultados a fragmentação e a pluralização do Santo Daime, que resulta na existência de “muitos daimes”.

## A aliança com a umbanda

Nas décadas de 1980 e 1990, em meio à expansão do CEFLURIS, essa religião ganhou ainda mais misturas e sincretismos associados à aliança com a umbanda (Alvez Junior, 2007). A inserção da umbanda no Santo Daime pode ser considerada como um processo experimentalista (Assis, 2017) de diálogo inter-religioso, de inovação e reinvenção cultural do CEFLURIS, que produziu e diferenciou essa linha ayahuasqueira em relação ao Santo Daime do Alto Santo. Sendo que este último não admitia performances de possessão (“incorporação” ou “atuação”) em seus rituais. Foram dois episódios que levaram ao englobamento da cosmologia da umbanda na religião Santo Daime, juntamente com a criação de novos rituais e a utilização da possessão nos mesmos.

A primeira história se refere à chegada de um forasteiro chamado Ceará na igreja matriz Céu do Mapiá, realizando consultas e performances de possessão em rituais para os daimistas. De acordo com Assis (2017), isso ocorreu na fase experimentalista do Santo Daime, quando foi estabelecido o cânone das práticas rituais da linha “do padrinho Sebastião”. Membros da comunidade interpretaram que ele chegara na Colônia Cinco Mil na companhia de uma entidade ou espírito “das trevas”, que atacava as mulheres por meio da sexualidade (Alvez Junior, 2007, p.16). A segunda história narra o encontro entre o padrinho Sebastião e a mãe de santo Baixinha, juntamente com sua entidade guia chamada Caboclo Tupinambá, em 1988, no Rio de Janeiro. Ela era a líder de um grupo de umbandistas que começavam a se aproximar do Santo Daime. Muitos se tornaram adeptos do Santo Daime na igreja Céu do Mar, no bairro Alto da Boa Vista na cidade do Rio de Janeiro, e outros na igreja Céu da Montanha, no município fluminense Visconde de Mauá. Alguns desses discípulos foram fundamentais na formatação dos novos ritos que expressavam essa aliança entre o Santo Daime e a Umbanda.

Como resultado desses encontros, diálogos inter-religiosos e experimentações, padrinho Sebastião criou o ritual de “doutrinação de espíritos” chamado Trabalho de Estrela ou Trabalho de Cura. Como decorrência deste, já na fase comandada por padrinho

Alfredo, filho do padrinho Sebastião, foi criado o Trabalho de São Miguel. Ritual semelhante, denominado Trabalho de Mesa Branca de Cura, foi criado posteriormente, tendo como uma das protagonistas Maria Alice, proveniente do grupo de umbandistas da mãe de santo Baixinha e já fardada no Santo Daime. Antes disso, porém, Maria Alice já havia auxiliado na realização das giras de "Umbandaime" no Céu do Mapiá. Após 1990, com o falecimento do padrinho Sebastião, o sucessor padrinho Alfredo acolheu a aliança entre o Santo Daime e a Umbanda. E expressou-a através desses novos rituais, nos quais havia a prática da possessão e a entoação de hinos e cantos com referências a elementos do kardecismo (como Bezerra de Meneses e Antônio Jorge) e da umbanda (orixás, caboclos, pretos velhos, exus, dentre outros) (Alvez Junior, 2007, p. 16).

Nesse sentido, ocorreu uma série de inovações nas práticas rituais nas igrejas do Santo Daime da "linha do padrinho Sebastião" como decorrência dessa aliança espiritual, processo que já foi chamado também de umbandização[17] do Santo Daime. Essa fase experimentalista pode ser considerada como uma fase de reinvenção da tradição daimista, na qual foi criado o novo cânone nesse segmento. Entretanto, as inovações nas práticas rituais e ressignificações em meio à religião não significam uma ruptura com o passado da religião e com a devoção em relação ao seu fundador, mas é considerada pelos adeptos como continuidade com o passado.[18]

## Os povos indígenas nas cidades e diálogos com o Santo Daime

Desde os anos 2000, a vinda de povos indígenas do Acre para os centros urbanos para a realização de rituais com o uso da ayahuasca (sobretudo Kaxinawá, Ashaninka, Yawanawá) vem mudando o cenário das igrejas de Santo Daime do Rio de Janeiro[19].

[17] Projeto de pesquisa de doutorado de Saulo Conde Fernandes.

[18] Mais recentemente, em 2003, houve a formalização da aliança espiritual entre o CEFLURIS/ICEFLU e o grupo xamânico Fogo Sagrado de Itzachilatlán, por intermédio das lideranças da igreja Céu do Patriarca, de Florianópolis/SC. Essa aliança foi resultado da aliança das Medicinas, uma rede transnacional da qual fazem parte ayahuasqueiros indígenas e não indígenas. Rose (2010) realizou um mapeamento dessa aliança entre a linha xamânica Fogo Sagrado, a igreja independente derivada do CEFLURIS/ICEFLU chamada Céu do Patriarca São José e a aldeia Guarani Mbiguaçu, sendo a igreja e a aldeia localizadas em Florianópolis. De acordo com a autora, em meio à Aliança das medicinas, há diálogos xamânicos entre os diferentes atores que compõe a rede, através de uma intensa circulação de pessoas, substâncias, imagens, ideias, rituais e estéticas (Rose, 2010, p.22).

[19] As igrejas da linha do Alto Santo não expandiram para o restante do Brasil (Goulart, 2004). No Rio de Janeiro, há mais de seis igrejas do Santo Daime da linha expansionista, além de uma igreja da Barquinha ("tradicionalista"), centros neoayahuasqueiros (nome cunhado por Labate, 2004) como o grupo Arca da

Principalmente a partir de 2009, com a vinda de uma comitiva Yawanawá a essa cidade, e a sua inclusão em uma rede de alianças, chamada por Aline Ferreira Oliveira (2012) de rede Yawa-nawa, que inclui algumas igrejas do Santo Daime. O experimentalismo dessa religião permitiu a existência do diálogo xamânico e/ou inter-religioso, produzindo transformações e inovações culturais nessas igrejas, decorrentes dessas novas influências, o que será tratado em capítulos posteriores. Nesse sentido, a linha expansionista e experimentalista do Santo Daime vem passando por transformações em suas práticas rituais e interpretações cosmológicas, que podem ser chamadas de reinvenções do uso da ayahuasca (Labate, 2004) e das medicinas da floresta. A questão das visões dos daimistas urbanos sobre os povos indígenas e, sobretudo, as visões dos daimistas em relação aos Yawanawá, permeia vários capítulos da tese. Essas visões dos daimistas sobre os Yawanawá são interpretações da sua pajelança, do uso das medicinas, dos seus rituais e sua cosmologia, que acabam por produzir inovações nas práticas rituais, sincretismos e a produção de novos sujeitos.

Devido à forte presença dos povos indígenas mencionados nas cidades realizando rituais com ayahuasca (sobretudo Kaxinawá, Yawanawá, Ashaninka e outros, como Shipibo), vêm proliferando novos grupos de ayahuasqueiros urbanos, produzindo novas reinvenções do uso da ayahuasca (Labate, 2004). Entre as pesquisas sobre as transformações na rede ayahuasqueira urbana como decorrência dos povos indígenas nas cidades, destaco Rose (2010), sobre a Aliança das Medicinas, Coutinho (2011), sobre os rituais Kaxinawá no Rio de Janeiro, e Ferreira Oliveira (2012), que descreveu a rede Yawa-nawa. Mariana Ciavatta Pantoja (2014) descreveu a emergência étnica dos Kuntanawa, e Pirjo Kristiina Virtanen (2014) descreveu alianças e os festivais entre os Manchinere, Yawanawá e Kaxinawá.

Na atualidade, devido às interações entre povos indígenas e não indígenas, as próprias práticas indígenas de uso da ayahuasca vêm se transformando. As práticas agressivas e predatórias associadas ao uso da ayahuasca por povos indígenas da Amazônia não são realizadas junto aos não indígenas das cidades, como já constataram

Montanha Azul e o grupo Porta do Sol. E centros ayahuasqueiros “da linha indígena”, como o grupo Guardiões Huni Kuin/Tradições xamânicas da América Indígena (Txai). Penso que inclusive seria importante em outras pesquisas estabelecerem aproximações e distanciamentos entre os grupos neoayahuasqueiros e grupos urbanos da linha indígena, já que em ambas as linhas ocorre um processo de reinvenção do uso da ayahuasca (e das medicinas da floresta), como pode ser visto na tese de Thiago Coutinho (2011), sobre os rituais liderados por jovens Kaxinawá no Rio de Janeiro.

Coutinho (2011) e Ferreira Oliveira (2012). Em meio a essas relações, há inovações e reinvenções dos usos da ayahuasca. Essas alianças são realizadas em meio a diálogos xamânicos (Langdon, 2014). E considero que podem ser entendidas como parte de diálogos inter-religiosos que vêm ocorrendo em meio às redes da ayahuasca, produzindo sincretismos próprios da Nova Era.

De acordo com Ferreira Oliveira (2012), existe um novo campo xamânico nesse espaço da relação entre os Yawanawá e os brancos das cidades, chamado por ela de rede Yawa-nawa. Para a autora, nesse campo xamânico, indígenas e não-indígenas (*nawa)* estão em diálogo e criam práticas sociocosmologicas comuns. Nesse caso, a autora observa a existência de um xamanismo yawa-nawa, que emerge da relação entre grupos neo-xamânicos e/ou ayahuasqueiros e os Yawanawá, destacando a reinvenção de tradições, o fluxo de elementos rituais e a dialogicidade na construção da cultura" (Ferreira Oliveira, 2012, pág. 23). Nesse sentido, a autora analisou esses processos de reinvenção da cultura relacionados sobretudo aos grupos ayahuasqueiros da chamada "linha indígena".

Outra pesquisa importante que trata sobre o uso da ayahuasca e de outras medicinas em rituais liderados por indígenas nas cidades é a pesquisa de Thiago Coutinho (2011) sobre a presença Kaxinawá (Huni Kuin) nas cidades, sobretudo no Rio de Janeiro e em São Paulo, e sobre a formação do grupo de linha indígena chamado Guardiões Huni Kuin no Rio de Janeiro. Esse tipo de ritual continua a atrair mais e mais jovens das grandes cidades, não apenas no Brasil, mas também na Europa e EUA. Os Kaxinawá também fazem parte de uma rede de trocas simbólicas, na qual realizam rituais com ayahuasca e outras medicinas em diversos lugares no Brasil e no exterior. Em meio à formação do grupo Guardiões Huni Kuin, dois jovens Kaxinawá se tornaram pajés em rituais com *nixi pae* (ayahuasca) no Rio de Janeiro e em São Paulo. Segundo Coutinho (2011), essas jovens lideranças foram para a cidade para "defender o interesse dos Huni Kuin".

Na pesquisa citada, o autor descreveu a formação histórica do grupo e utilizou em seu modelo analítico a ferramenta conceitual sobre as traduções equívocas, remetendo-se a Viveiros de Castro (2004). O autor descreveu e analisou as traduções dos não indígenas sobre os rituais e cosmologia Kaxinawá. O foco e o problema da pesquisa foram a questão da tradução dos rituais e da cosmologia indígenas em uma linguagem yunguiana, para os não indígenas ayahuasqueiros das cidades. Os jovens que participam desse grupo idealizam os indígenas e os têm como detentores de um saber muito profundo. A

realização desses rituais também é associada a uma aproximação e conexão com a natureza. Para o autor, o que existe nesses rituais é um entendimento baseado em um mútuo equívoco ou mal-entendido, que constrói e alimenta discursos, práticas e ritos. O autor argumentou que há uma tradução da cosmologia Huni Kuin (Kaxinawá) para os brancos da cidade, por meio de um linguajar Yunguiano, que foi criado por meio da relação pessoal entre um dos pajés e a psicóloga do Centro Nova Era. Em um exemplo do autor, ele afirma que o conceito de *Yuve*, a jibóia Kaxinawá, associada à bebida ayahuasca, foi traduzida como um ser universal que rege todas as coisas, seja na floresta ou na cidade. Esse conceito foi reformulado e associado pelos guardiões ao conceito de inconsciente.

Já as autoras Anne-Marie Losonnczy e Silvia Mestutini Cappo (2014) apresentaram resultados de pesquisa sobre reinvenções do uso da ayahuasca e sua internacionalização em rituais na Europa e na América do Sul com a interação entre europeus e nativos líderes dos rituais. As autoras seguiram sua argumentação baseando-se nos "desentendimentos funcionais" entre sistemas culturais, como propôs Marshall Sahlins, e afirmam que os mal-entendidos podem ser os mecanismos para uma comunicação de sucesso. As autoras questionam o que é traduzível, o que pode ser omitido, o que é sinônimo e o que não é. As autoras observaram contextos de diálogo xamânico nos quais há negociações sobre o que é dito. Tanto os rituais quanto o que é verbalizado passam por negociações. Sendo que ambas as partes encontram benefícios em não compreender totalmente o outro, para concordar com o que o outro diz. As autoras entendem que o "desentendimento funcional" entre "ocidentais" e "nativos" cria novos contextos interculturais negociados.

## Reinvenções da tradição e da cultura no Santo Daime

A partir dessa contextualização em relação à rede (ou campo daimista), inserida na rede ayahuasqueira e Nova Era mais amplas, viso delimitar a abordagem da pesquisa. Busco descrever uma narrativa histórica sobre o processo social de formação da aliança entre os Yawanawá e um segmento independente da linha expansionista do Santo Daime, através das mudanças sociais e culturais decorrentes, em meio à produção social de coesão e conflito. Busco também compreender as inovações rituais e reinvenções da

"tradição" daimista nesse segmento. A noção de *reinvenções do uso da ayahuasca* foi cunhada por Labate (2004) ao descrever o Caminho do Coração, um centro que era originalmente da linha do CEFLURIS/ICEFLU, mas que produziu tantas inovações rituais e cosmológicas em contraposição ao grupo de origem, em diálogo com ideias terapêuticas e Nova Era, que se tornou um grupo *neoayahuasqueiro*: uma nova religião, com sua liderança carismática própria, em meio a contrastes e contraposições em relação à religião precedente. As religiões ayahuasqueiras podem ser interpretadas como "tradições inventadas" (Labate, 2004), noção semelhante à expressa em Hobsbawn e Ranger (2008), entendidas como conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica, construídas politicamente, que visam inculcar valores e normas de comportamento através da repetição e formalização; e que implicam a busca do estabelecimento de continuidade natural com um passado histórico apropriado. Como afirmam os autores, "a inovação não se torna menos nova por ser capaz de revestir-se facilmente de um caráter de antiguidade" (Hobsbawn e Ranger, 2008, p.13).

Nesse sentido, as religiões da ayahuasca podem ser consideradas como reinvenções do consumo da ayahuasca, e nas igrejas do "sul" e de outros países, é possível observar novas "reinvenções das reinvenções", em meio ao processo de adaptação da religião aos novos contextos socioculturais; e em meio aos processos conflitivos que resultam em cisões, novas dissidências e alianças. No discurso nativo, essas tradições ayahuasqueiras são milenares. As tradições inventadas são associadas a um passado remoto apropriado e, nas religiões da ayahuasca, geralmente há uma narrativa de continuidade em relação a um passado imemorial. Nesse sentido, em meio aos processos sociais de mudança e variação cultural, as inovações se tornam menos novas ao se revestirem de um caráter de antiguidade. Uma das principais características das "tradições inventadas" é a busca da invariabilidade e da manutenção da "autenticidade". Isso não impede as inovações das práticas, que são sancionadas pela "tradição" precedente. Como será visto nesta tese, as variações culturais são ponto de conflito e disputas por "tradição" e "autenticidade".

# Capitulo 2. O caso da igreja Céu do Mar: legitimidade, segmentação e reinvenções culturais

Este capítulo mescla narrativa histórica e descrição etnográfica. A narrativa histórica foi baseada em técnicas da história oral, com a coleta e análise de entrevistas formais e informais realizadas com interlocutores da igreja em questão durante o trabalho de campo. Tive acesso também a outras fontes de dados históricos e etnográficos, como conversas, fotos e vídeos que foram encontradas nas redes sociais, especialmente em páginas do Facebook©, em grupos de Whatsapp©, e no site da própria igreja em estudo. Como pude notar ao longo da minha pesquisa, a internet tem mudado muito a forma de se realizar pesquisas históricas e etnográficas. Outras fontes às quais tive acesso foram entrevistas filmadas e gravadas por adeptos da igreja, tendo em vista a celebração dos 30 anos da igreja, em 2012. A parte de descrição etnográfica é baseada em observação participante, realizada de maneira sistemática entre julho de 2015 e maio de 2017. Mas também utilizei dados aos quais tive acesso desde novembro de 2012, quando comecei a frequentar essa igreja, então como adepta.

Mesmo sendo inicialmente uma adepta da igreja, fui levada a posicionar-me de maneira cada vez mais distante do objeto de pesquisa e daquelas relações sociais, devido às afetações produzidas em meio ao trabalho de campo. O afastamento (espacial e do objeto) produziu em mim uma mudança de perspectiva profunda sobre a religião como um todo, seu sistema de pensamento e principalmente sobre a relações sociais. A transformação foi tão significativa que quase chego a sugerir aos antropólogos daimistas que queiram se manter plenamente como adeptos da religião que não a pesquisem. Isso porque a observação participante em meio a rituais com consumo de plantas-espírito pode produzir afetações muito significativas, inesperadas e incontroláveis. Além disso, a análise e a escrita produzem distanciamento e, em certa medida, um pouco de desencantamento (Weber, 1987).

Por outro lado, a pesquisa do familiar possui muitos aspectos positivos, como o relacionamento prazeroso com sujeitos com os quais se quer conviver. E, em situações nas quais já há uma confiança pré-estabelecida, existe uma abertura maior para a obtenção de dados, ainda que, em certos momentos, as relações hierárquicas se sobreponham. Minha parte antropóloga se sentiu, em determinados momentos, tendo sua liberdade cerceada, por ser simultaneamente “afilhada” e “antropóloga”. Inclusive, ao longo da

pesquisa, tive que deixar ser afrouxado o laço de relações hierárquicas entre "afilhada" e "padrinho", até que emergiu plenamente a antropóloga, podendo assim fazer surgir o meu lugar de fala. Isso não significa que não tive que negociar certos aspectos e conteúdos incluídos na tese. Entretanto, penso que isso acontece com qualquer pesquisador das ciências humanas que, devido a questões de ética em pesquisa, precisa pedir autorizações e negociar determinados pontos considerados importantes para os interlocutores.

Os objetivos deste capítulo são apresentar um breve histórico da formação da igreja e realizar uma descrição densa (Geertz, 2013) da mesma, que inclui seu calendário ritual, noções do sistema de pensamento dos adeptos e a estrutura social, as relações sociais hierárquicas de posição e status, em meio a um tipo ideal monárquico de forma de governo. Busco mostrar a importância de categorias como "família espiritual" e "irmandade", como produtores da hierarquia e da coesão social, em meio a um idioma de parentesco simbólico. Trato também de conflitos e cisões internas, como mecanismo impulsionador das mudanças sociais e culturais. E busco compreender como essa igreja se tornou um segmento do Santo Daime que se diferencia dos demais devido a inovações e reinvenções nas práticas rituais promovidas pelo líder, e que acabam sendo difundidas para outras igrejas filiadas em meio à rede de igrejas do Santo Daime.

Essa descrição histórico-sociológica permeia o período entre 1982, ano de criação da igreja, até o ano de 2009, ano do surgimento do chamado "trabalho de iluminação", ritual que diferencia a igreja em relação a outras igrejas do CEFLURIS/ICEFLU. Esse mesmo ano é significativo por ser também o ano no qual a primeira comitiva Yawanawá chegou à igreja em estudo, trazendo consigo novas possibilidades de inovações e reinvenções da "tradição" e do consumo da ayahuasca e das "medicinas da floresta". Nesse sentido, a descrição é processual, o que não poderia ser diferente, já que minha formação como graduada em História não me permitiu enxergar a realidade de outra forma.

## Breve histórico da igreja Céu do Mar

A igreja em estudo foi a primeira "igreja do sul" da linha do padrinho Sebastião fundada para além da matriz Céu do Mapiá. Ela foi criada pelo jovem Paulo Roberto, psicólogo da classe média carioca, que permeava o ambiente da "cultura alternativa" dos

anos 1970. Ele era o que alguns autores chamam de psiconautas, isto é, alguém que já havia tido experiências com LSD e cogumelos, além de ser proveniente de uma família de espíritas kardecistas. Em 1975, viajou para Machu Picchu, onde ouviu falar sobre ayahuasca pela primeira vez. Poucos anos depois, foi realizar um trabalho como psicólogo para o governo do Acre e acabou chegando à Colônia Cinco Mil, atraído pela bebida psicoativa. Ele, como muitos outros "cabeludos" e "mochileiros", se interessou pelo Santo Daime no final da década de 1970, atraídos pela bebida que provoca estados alterados de consciência. Ao tomar a bebida ayahuasca pela primeira vez com o padrinho Sebastião na Colônia Cinco Mil, o então jovem pensou que a bebida fosse apenas um "tônico da floresta". Ao tomar uma segunda dose ("um copo de requeijão cheio de daime"), ele se deitou na rede e teve tantas visões e sensações impactantes sob o efeito da bebida que, a partir daquele dia, foi impelido a se tornar obediente, leal e respeitoso frente àquela presença simples da floresta, tornando-se seu "afilhado". Padrinho Sebastião era um líder carismático aberto à recepção desses jovens "do sul", que não eram aceitos no segmento do Alto Santo.

Figura 1 – Paulo Roberto (à esquerda) e padrinho Sebastião (à direita)

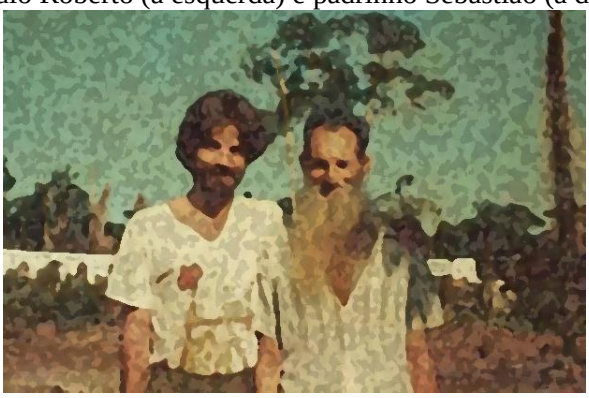


Foto publicizada em redes sociais, com efeitos artísticos. Autor desconhecido.

Tendo retornado ao Rio de Janeiro, Paulo Roberto teve um sonho anos depois, no qual aparecia a imagem do padrinho Sebastião dizendo: "vem". Paulo Roberto retornou à Colônia Cinco Mil, e chegou em um momento difícil para a comunidade, da chamada perseguição policial ao uso do daime (ayahuasca), pois a bebida ayahuasca ainda não era legalizada[20]. Então, Paulo Roberto participou da comissão científica que analisou a questão da legalidade do uso do daime. Paulo Roberto e padrinho Sebastião estabeleceram

[20] O uso religioso da ayahuasca foi regularizado pelo CONAD (Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas), em resolução n.1 de 25 de janeiro de 2010. A resolução pode ser vista em Moreira e Macrae (2011, pp.527 -528). Um histórico sobre a regulamentação do uso da ayahuasca pode ser visto em Moreira e MacRae (2011, p. 513).

uma grande afinidade e muito respeito mútuo, nessa relação hierárquica entre padrinho e afilhado. Paulo se tornou uma espécie de secretário do padrinho Sebastião, ajudando em situações que precisavam de alguém com "traquejo" nas negociações com instituições da sociedade nacional. Como fardado "do sul", Paulo possuía recursos culturais e contatos que eram úteis à comunidade. No final dos anos 1980 e começo dos anos 1990, Paulo realizou várias viagens à cede da igreja do padrinho Sebastião.

Como já aventado no Capítulo 1, Padrinho Sebastião deslocou parte da comunidade da Colônia Cinco Mil para o Rio do Ouro, terra cedida pelo INCRA, depois de o líder ter tido uma forte intuição para ingressar com a comunidade para dentro da floresta. Naquela nova localidade, houve conflitos, pois latifundiários ambicionavam ser os proprietários daquelas terras, como narrou Goulart (1996). Paulo participou das negociações naquela ocasião, junto ao INCRA. Esta instituição acabou cedendo uma nova terra no estado do Amazonas, em Pauini, onde foi construída a atual Vila Céu do Mapiá, cede da igreja matriz do CEFLURIS/ICEFLU. Nesse sentido, enquanto o grupo de adeptos seguia o profeta padrinho Sebastião para dentro da floresta, para a construção de uma "Nova Jerusalém", suas práticas espirituais com ayahuasca também eram levadas para o sudeste do país.

Em 1982, Paulo Roberto recebeu do padrinho Sebastião uma garrafa com daime, que foi levada em sua viagem de volta para o Rio de Janeiro. Na mesma ocasião, padrinho Sebastião também entregou o daime para Alex Polari, que posteriormente se tornou padrinho da igreja Céu da Montanha, no município de Visconde de Mauá. Segundo Paulo Roberto, "o padrinho Sebastião entregou o daime para mim com a mesma confiança que o Mestre Irineu entregou o daime para ele". Dessa forma, Paulo Roberto justifica sua legitimidade como padrinho de muitos afilhados e afilhadas, como continuador da "tradição" do padrinho Sebastião. A relação de proximidade que ele construiu com padrinho Sebastião foi (e é) utilizada por ele como fonte de sua legitimidade.

Figura 2 – Líderes daimistas na década de 1980

Foto publicizada em redes sociais, com efeitos artísticos. Autor desconhecido.
Da esquerda para a direita, padrinho Sebastião, padrinho Alfredo (seu filho), padrinho Alex Polari e padrinho Paulo Roberto.

Como já dito, esse psicólogo vinha de uma família que era adepta do espiritismo kardecista, relacionada a Chico Xavier, tendo várias gerações de médiuns na sua família consanguínea. Em sua narrativa, há uma noção de "herança espiritual", relacionada a algum tipo de carisma transmitido através das gerações: sendo filho de médiuns, ele era desde cedo um médium. Sendo o carisma considerado aqui como uma qualidade pessoal extra cotidiana, magicamente condicionada no caso de profetas, sábios, curandeiros, em virtude da qual se atribuem a uma pessoa qualidades sobrenaturais. A validade do carisma dos adeptos se consolida em virtude de provas (Weber, 2012, p.158). Paulo Roberto teve um histórico de participação em centros kardecistas e também em um terreiro de umbanda, tendo conhecido desde novo a prática da possessão de espíritos. Segundo essa noção de "herança espiritual", os conhecimentos sagrados seriam transmitidos de uma geração para a seguinte, sobretudo aos consanguíneos, mas pode ser estendido também a afins. A noção de "herança espiritual" está associada às categorias "carma" e "merecimento", que também fazem parte do sistema de pensamento da religião daimista (Groisman, 1991). E essa ideia de "herança espiritual" produz legitimidade em relação à posição social assumida em meio à estrutura social e às posições hierárquicas na igreja.

Relembrando, antes de ingressar no Santo Daime, padrinho Sebastião também havia tido uma preparação no espiritismo kardecista, tendo participado em muitas sessões de cura, com a prática da possessão de espíritos considerados curadores, como Bezerra de Menezes e Antônio Jorge. Goulart (1996) enfatiza a importância do espiritismo kardecista para a formação da religião Santo Daime, principalmente no contexto do CEFLURIS/ICEFLU, a linha do padrinho Sebastião. Essa semelhança em relação à

aproximação do espiritismo kardecista é usada também como uma narrativa justificatória como elemento que o aproxima do padrinho Sebastião.

## Os primeiros rituais no Rio de Janeiro

Paulo Roberto voltou para o Rio de Janeiro e fez o primeiro ritual utilizando a bebida no bairro Alto da Boa Vista, no dia 01 de novembro de 1982, em um terreno de sua família. Como afirmou a interlocutora e "fardada antiga"[21] Susana Cabral, que esteve presente nesse primeiro dia quando houve o consumo coletivo da bebida, ainda não havia o contexto ritual do Santo Daime (o *setting*), pois ninguém ali, exceto o próprio Paulo, conhecia aquela religião exótica da floresta. Tratava-se apenas de tomar a bebida e ficar em silêncio, escutando os sons da natureza. Susana afirma que o uso da bebida foi feito com todo o respeito, mas muitos que a bebiam pela primeira vez eram ateus e aquilo era uma espécie de aventura. Alguns fardados antigos contam que, inicialmente, o uso do daime tinha um caráter mais terapêutico, pois Paulo realizava algumas dinâmicas e regressões que ele havia aprendido em sua formação como psicólogo. O grupo era composto por jovens que participavam do contexto da contracultura, e eram interessados também pelo uso de substâncias psicoativas. Segundo Goldenberg (1990) *apud* Labate (2004), Paulo Roberto iniciou os trabalhos com seus pacientes e outros terapeutas, que em conjunto começaram a estruturar o primeiro núcleo urbano da linha do CEFLURIS no país. Nesse sentido, o consumo da ayahuasca foi reinventado em meio urbano, adaptado às especificidades do contexto sociocultural dos cariocas de classe média do Rio de Janeiro. De acordo com Soibelman (1995, p.132), na época de sua pesquisa, na igreja Céu do Mar eram realizados voos xamânicos coletivos de estilo psicoterapêutico, relacionados ao autoconhecimento. Algumas dessas dinâmicas terapêuticas associadas a

[21] Fardado(a) é o(a) adepto(a) da igreja, que usa durante os rituais a farda, a vestimenta ritual do Santo Daime. Quando um adepto está na igreja Céu do Mar há mais de vinte anos, ele começa a ser considerado como "fardado antigo". Eles são considerados como "pilares da igreja", e dentro da hierarquia são colocados acima dos demais, ainda que isso não seja totalmente consciente e explícito, pois há um discurso institucional sobre a igualdade entre todos e todas irmãos e irmãs. Os fardados antigos são contrapostos aos fardados novos. Já o fardado novo é contraposto também ao visitante. A hierarquia entre fardados antigos e fardados novos é estabelecida não somente em relação ao tempo de permanência do adepto na igreja. Depende também das técnicas rituais que a pessoa foi aprendendo com o passar dos anos, e também do comprometimento de cada com as atividades do calendário da igreja. Nesse sentido, em meio ao processo de *rotinização do carisma*, os adeptos que possuem "postos" relativos à organização da instituição ou à performance dos rituais possuem mais status.

“regressões” continuaram acontecendo em meio a rituais, como pude vivenciar em um ritual chamado “trabalho de Concentração” em 2015, quando o dirigente utiliza o poder performático das palavras para realizar “viagens astrais” coletivas. Em outra situação, o dirigente utilizou o poder das palavras para realizar voo xamânico coletivo pelo Rio de Janeiro, até a chegada em um hospital onde estava um adepto da igreja.

Com o passar dos anos, as dinâmicas terapêuticas com o uso da ayahuasca começaram a ser substituídas paulatinamente por estudos de hinários e os trabalhos do calendário do CEFLURIS, adaptados ao “sotaque musical” (Assis, 2017) e à realidade urbana, onde não há uma vida comunitária intensa e o individualismo permite a existência de outros tipos de religiosidades mais impermanentes e fluidas, com a inserção de atores sociais da rede Nova Era. Interlocutores da igreja narraram que, com o passar do tempo, o grupo começou a fazer rituais em uma pequena casinha, em um lugar no alto do terreno, com o uso da bebida e ao som de hinos (as músicas sagradas) colocados em uma fita K7. Somente depois de alguns anos, Paulo construiu a sua ‘casa de casado’, e outros daimistas, que se fardaram e se tornaram afilhados de Paulo Roberto, começaram a se mudar para parte do terreno, que foi destinado à construção de uma comunidade.

## A vida comunitária

Como mostrado por Goulart (1996), os mutirões, as relações de compadrio e as festas de Santos eram o tripé da vida comunitária do Santo Daime, como visto na Colônia Cinco Mil e no Céu do Mapiá. Na medida do possível, os novos adeptos buscaram reproduzir em meio à realidade carioca os rituais e o padrão de vida comunitária que existia na Vila Céu do Mapiá, tendo em vista a reprodução da “tradição” do Santo Daime da linha do padrinho Sebastião (CEFLURIS/ICEFLU). Entretanto, pelo simples fato de estarem no Rio de Janeiro, não era possível transplantar aquela religião e aquelas relações sociais de maneira idêntica ao que havia na igreja matriz, gerando reinvenções da tradição “da linha do padrinho Sebastião”.

O terreno onde eram realizados os rituais já era da família de Paulo Roberto e, posteriormente, outros foram comprados terrenos vizinhos. Essa propriedade, em meio à reserva da floresta da Tijuca, comporta atualmente a estrutura da igreja, alguns terreiros abertos na mata onde também são realizados rituais (chamados pelos daimistas de

trabalhos), a casa da família de Paulo Roberto e a comunidade Tarumim, onde foram morar aproximadamente seis famílias de adeptos. Os fardados que foram para a comunidade Tarumim construíram suas casas no terreno de propriedade de Paulo Roberto, o que torna a relação ambígua e reforça a liderança e autoridade de Paulo, como "dono do terreno e da igreja". As relações sociais são verticalizadas e as tomadas de decisão são centralizadas na figura do líder. Dessa forma, em meio a essas relações nessa igreja do Santo Daime, há um ideal de hierarquia e um ideal de igualdade (pois "todos são filhos de Deus") contraditórios, que são acionados pelos atores sociais tendo em vista suas estratégias de legitimação.

As diferenças socioculturais e o contexto local provocavam modificações na rotina da comunidade e também nas experiências rituais. A princípio, porque as pessoas não tinham o conhecimento para a realização dos rituais do Santo Daime, o que estimulava a adaptação e a reinvenção da tradição. Por outro lado, a vida comunitária em uma grande cidade como o Rio de Janeiro implicava uma comunidade de tipo mais individualista, já que cada um possui seu emprego ou trabalho na cidade, com rendas diferenciadas. Na década de 1990, os mutirões, que fazem parte da base relacional da Vila Céu do Mapiá, somente ocorriam para realizar reparos na igreja ou para a preparação da bebida na própria igreja (os feitios), com o cipó (*Banisteriopsis caapi*) vindo de caminhão desde o Amazonas. As folhas da planta rainha (*Psiquiotria viridis*) já eram plantadas ali e em outros terrenos de adeptos no Rio de Janeiro. Com o passar do tempo, foi possível retirar as plantas para a preparação do daime dos terrenos dos adeptos da igreja, o que produziu independência e autonomia dessa frente à igreja matriz. O fornecimento do daime é um dos principais mecanismos para o estabelecimento de hierarquias entre igrejas do Santo Daime. Com a produção independente, os dirigentes se sentem mais livres para tomarem suas próprias decisões administrativas.

## De afilhado a genro: questões de legitimidade

Depois de muitas viagens de Paulo Roberto à Vila Mapiá, e ainda nos primeiros anos de existência dessa vila, Paulo pediu em casamento Raimunda Nonata de Mello, filha do padrinho Sebastião e de madrinha Rita. Na época, Nonata tinha 15 anos. Padrinho Sebastião consentiu, com a condição de que se mantivessem por um período ainda apenas como amigos. Depois de um longo período, Paulo Roberto e Nonata pediram novamente

autorização para se casar, o que ocorreu em 1986. Ela então se mudou para o Rio de Janeiro naquele ano. Essa relação é considerada por eles como o reencontro de dois espíritos que já se conheciam em uma encarnação anterior, como é dito no hino Brilho do Amor, no anexo 2[22].

Figura 3 – Bênção de padrinho Sebastião a Paulo Roberto

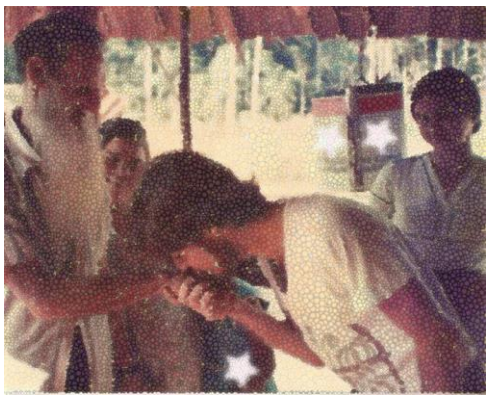


Foto publicizada em redes sociais, com efeitos artísticos. Autor desconhecido.
Ao fundo, madrinha Rita (à esquerda) e a jovem Nonata (à direita).

A produção dessa relação de afinidade entre o "padrinho" e o "afilhado" produziu mais legitimidade ao jovem dirigente carioca, que passou a ter mais status em relação a outros jovens "padrinhos do sul". No Santo Daime, os mecanismos de transmissão de legitimidade são o parentesco (a consanguinidade e a afinidade), a antiguidade e a territoritorialidade (Assis, 2017). O casamento entre Paulo Roberto e Nonata aproximou Paulo da família do padrinho Sebastião, devido a essa relação de afinidade efetiva entre sogro-genro. Como foi possível observar em trabalho de campo na igreja Céu do Mar, possuir parentesco efetivo com a família de Sebastião Mota produz status, prestígio e legitimidade entre os adeptos daimistas. A igreja Céu do Mar é percebida pelos seus adeptos, principalmente pelos "fardados antigos", como uma igreja da linha do padrinho Sebastião que "segue a tradição". Como afirma Paulo Roberto, "essa igreja foi fundada pelo padrinho Sebastião". De acordo com ele, ainda em vida, padrinho Sebastião esteve presente na igreja em diversas ocasiões, quando ele foi para o Rio de Janeiro para realizar um tratamento de saúde. Nesse sentido, como primeira igreja do Santo Daime fora do Acre, houve um processo de rotinização do carisma (Weber, 2012) do padrinho Sebastião em meio às práticas na igreja. As presenças de padrinho Sebastião e de madrinha Rita na

[22] Um trecho do hino 84 do hinário Luz da Escuridão diz o seguinte: "Nossa história vem do Jordão/ Um reencontro nesta reencarnação/ Com Jesus Cristo/ Com São João/ Com São José/ E a Virgem da Conceição/ Deus é a nossa religião". O hino completo está no Anexo 1.

igreja no passado se transformaram em narrativas que legitimam, entre os adeptos, a igreja como "tradicional", devido à legitimidade espiritual da origem (Labate, 2004, p.230). O carisma de ambos vem sendo rotinizados em meio às práticas rituais na igreja. E essa noção de igreja "tradicional" persiste até a atualidade entre os adeptos, independente das adaptações ao contexto sociocultural e às inúmeras inovações nas práticas rituais nessa igreja, quando comparadas à igreja matriz.

Nos primeiros anos na igreja Céu do Mar, Nonata adquiriu o posto ou função de "puxadora", cantora que inicia o cantar dos hinos (as músicas sagradas), mas não se destacava como uma grande liderança. Entretanto, com o passar dos anos, ela se tornou a "madrinha Nonata", dividindo com o agora chamado "padrinho Paulo Roberto" a responsabilidade pela direção dos rituais da igreja. Entretanto, até os dias atuais, nessa igreja há uma noção patriarcal – semelhante à da igreja matriz – em meio à qual a liderança masculina é preponderante. O casal teve três filhos, sendo duas mulheres e um homem. Nos hinos (as músicas sagradas) do hinário de Paulo Roberto, o filho é indicado como "o sucessor" do comando da igreja.

Em certo sentido, a afirmação de que "todos somos iguais" é a utopia daimista de que todos serão iguais "no céu", no momento da "salvação". Todos são iguais "em espírito", como "filhos e filhas de Deus". Entretanto, em meio às relações sociais da irmandade (a coletividade de irmãos e irmãs), existe um modelo de relações hierárquicas entre os adeptos que não é totalmente consciente. Na realidade, as relações de igualdade entre irmãos e irmãs (todos os filhos e filhas de Deus) e as relações de hierarquia (entre padrinhos/madrinhas e afilhados(as)) são dois modelos contraditórios que existem simultaneamente em meio às relações sociais do Santo Daime. Nesse sentido, como afirmou Leach (2014[1977]), os próprios modelos ideais criados pelos nativos em meio à realidade social possuem incoerências e contradições, e a negociação desses modelos ideais nativos produzem justificativas visando à legitimação das ações sociais.

Resta-me afirmar que a legitimidade e o status dos padrinhos e das madrinhas como liderança também provém de seus conhecimentos sobre a execução dos rituais. Assim, o saber sobre o comando da realização do voo xamânico coletivo (La Roque, 1989) e o status e legitimidade junto à coletividade da igreja estão inter-relacionados. Por outro lado, a "antiguidade" da igreja também lhe confere legitimidade em meio à rede de igrejas daimistas.

## Conflitos, cisões e expansão das igrejas "do sul"

Por ter sido a primeira "igreja do sul" e uma das poucas existentes fora do Acre na década de 1980, a igreja Céu do Mar foi uma porta de entrada para muitos novos adeptos, sendo que vários desses se tornaram posteriormente lideranças em outros pontos e igrejas.[23] Os "fardados antigos" afirmam que, na década de 1990, sempre havia mais de 100 pessoas durante os rituais, com uma grande circulação, entre visitantes e fardados. Além disso, a igreja Céu do Mar era conhecida nesse período por possuir, entre seus adeptos, artistas famosos, como Maitê Proença, Ney Matogrosso, Cazuza e Lucélia Santos, que contribuíram para a divulgação da religião. Nessa época, havia rituais com centenas de participantes. A frequência média de pessoas por ritual na igreja nos anos 2015 e 2016 era de aproximadamente 90 pessoas por ritual.

Muitos interlocutores afirmam que Paulo Roberto, principalmente quando jovem, tinha uma personalidade forte e controversa. Essas falas fazem parte de inúmeros conflitos e cisões que ocorreram ao longo dos mais de 36 anos de existência da igreja, com a saída de adeptos e a construção de outros núcleos ou pontos, na cidade do Rio de Janeiro, no estado fluminense e em outros estados do país. Penso, inclusive, que os conflitos internos na igreja funcionam como uma espécie de motor para a expansão da religião e, também, para a produção de diferenciações e variações culturais. Nesse sentido, se, por um lado, os conflitos são tidos pelos adeptos como algo puramente negativo, associados à falta de conhecimentos e de "luz", por outro lado, esses mesmos conflitos funcionaram como elemento propulsor da expansão do CEFLURIS/ICEFLU.[24]

Alguns interlocutores fardados da igreja percebem esse líder como centralizador na forma de organizar e tomar as decisões referentes a todos os aspectos da igreja. Entretanto, abre a possibilidade para que todos participem do funcionamento da igreja, desde que lhe informando previamente sobre tudo o que será feito. Há implícito um ideal monárquico de "família real" na igreja relacionado à família dos líderes e à organização

[23] Apenas para nomear algumas das lideranças atuais do Santo Daime (CEFLURIS) que já foram fardadas da igreja Céu do Mar, algumas delas são: padrinho Ênio da igreja Céu do Patriarca, Florianópolis, padrinho Nando e madrinha Dóris, da igreja Ponto de Luz, Itanhangá. RJ, padrinho Caparelli, da igreja Jardim Flor Praia da Beira Mar, no Recreio dos Bandeirantes, RJ, padrinho Jonathan, do Oregon, Ana Páscoa, da igreja Flor da Montanha, entre tantos outros.

[24] O livro de Yvonne Maggie (1975) é um referente importante para se pensar em relação a esse processo de disputas internas, cisões e produção de novas igrejas que se contrapõe e se diferenciam entre si. Em meio à literatura do Santo Daime, Goulart (2004) é um referencial importante para tratar desse processo de fissuras e segmentações.

social lembra, não raro, um pequeno reino medieval em meio à cidade do Rio de Janeiro. Com o passar dos anos, famílias de classes mais baixas residentes em comunidades como o Complexo do Alemão passaram a ser também frequentadoras da igreja. Penso que, para muitos cariocas, ter um "dono da igreja" é um oposto complementar da existência dos "donos do morro", com a outra contraposição entre drogas lícitas e drogas ilícitas, assim como são contrapostos os conceitos de "luz" e "escuridão".

Importante notar que muitos depoimentos que coletei ao longo da pesquisa podem ser inseridos dentro da noção nativa de fofocas, consideradas dentro do sistema de valores da comunidade como algo negativo. Dentro desse sistema, as críticas aos líderes e a outros adeptos são consideradas como atitudes que estão sujeitas à correção ou "disciplina" dos seres invisíveis do astral durante os rituais. As fofocas podem ser analisadas como expressões dos conflitos que ocorrem em meio à igreja, e que buscam ser dissolvidos em meio aos rituais, como uma forma de reintegração, já que um dos principais objetivos dos mesmos é a produção de coesão (a "união") do grupo[25].

## CEFLURIS/ICEFLU e CEFLUSME: cisão ou continuidade?

Logo depois da fundação da igreja Céu do Mar, em 1982, Paulo Roberto criou a entidade jurídica Centro Eclético da Fluente Luz Universal Sebastião Motta de Melo (CEFLUSME), visando a regulamentação da igreja frente ao Estado. De acordo com o interlocutor carioca José Mendonça, secretário de madrinha Rita, em 1986 foi o desfecho do processo que criara essa entidade jurídica. Em maio de 1989, houve no Mapiá o primeiro encontro nacional de igrejas, com participantes das novas igrejas dos outros estados do país. O encontro visava também a criação das regras de participação das novas igrejas filiadas[26]. Nessa ocasião, por questões administrativas, Paulo Roberto manteve a entidade jurídica CEFLUSME, e a igreja Céu do Mar se manteve como antes, sem pagar mensalidades à entidade CEFLURIS, pessoa jurídica referente à igreja matriz.

[25] Outros objetivos dos rituais são seus aspectos terapêuticos, associados ao autoconhecimento e à cura, e à reintegração de conteúdos do inconsciente considerados problemáticos para o bem-estar da pessoa. Considera-se que os rituais produzem transformações na pessoa, que vai aderindo à cosmologia e aos valores do grupo, na medida em que participa do calendário ritual.

[26] http://www.santodaime.org/site/institucional/nossas-instituicoes/iceflu.

Padrinho Sebastião faleceu em 20 de janeiro de 1990, no Rio de Janeiro, na igreja Rainha do Mar. O ritual de missa com corpo presente foi realizado na igreja Céu do Mar, justamente no dia de São Sebastião, santo padroeiro da cidade do Rio de Janeiro. Devido à sua "passagem" para o mundo espiritual nesse dia, passou-se a relacionar, por sincretismo religioso, o espírito de padrinho Sebastião tanto ao espírito de São João Batista (e ao orixá Xangô) quanto ao espírito de São Sebastião (e ao orixá Oxóssi, no Rio de Janeiro). Os filhos de padrinho Sebastião, padrinho Alfredo e padrinho Valdete, tornaram-se seus sucessores e líderes da comunidade na Vila Céu do Mapiá. Padrinho Alfredo passou a ser considerado como uma liderança associada à expansão das igrejas do Santo Daime no Brasil e no mundo, como líder principal da fase diaspórica (Assis, 2017) da religião. E Valdete adquiriu uma posição de liderança disciplinadora, dos assuntos da comunidade (Goulart, 1996), chamado de "comandante" entre os daimistas.

Na década de 1990, a postura de Paulo Roberto foi a de se manter institucionalmente independente da igreja matriz, para não seguir a regra do pagamento de mensalidades por adepto. A igreja podia ser independente pois já produzia o seu próprio daime para consumo ritual. Essa independência conferiu à igreja uma maior liberdade para o dirigente definir o calendário ritual. Entretanto, o calendário ritual do Céu do Mapiá continuou sendo referência oficial para o calendário ritual da igreja Céu do Mar. Dessa forma, pode-se considerar que há uma cisão a nível administrativo entre a organização CEFLURIS/ICEFLU e a igreja Céu do Mar, mas não a nível cosmológico e doutrinário, pois há uma vinculação espiritual e, além disso, há estreitas relações de parentesco entre os líderes desta igreja e da igreja matriz. Nesse sentido, a igreja Céu do Mar se tornou a igreja central de um dos segmentos da linha expansionista do Santo Daime. Assim, o dirigente Paulo Roberto passou a se considerar o sucessor de padrinho Sebastião em sua própria igreja e no segmento de "igrejas afilhadas" ligadas ao Céu do Mar.

Penso que a metáfora do Santo Daime como uma "árvore sombreira" é propícia para entender as relações entre as igrejas do Santo Daime. Isso porque, nessa religião, da mesma forma que existe uma hierarquia entre padrinhos/madrinhas e seus afilhados(as), também há hierarquias entre as igrejas "madrinhas" (ou matrizes) e "afilhadas" (filiadas), como relações entre o tronco e os galhos. Por outro lado, a rede (ou campo) daimista vem sendo compreendido como rizoma (Assis, 2017; Conde, 2014) policêntrico e fragmentado. Nesse sentido, a igreja Céu do Mar se tornou um dos centros de um dos

segmentos em meio a esse rizoma, tornando-se uma igreja que, ao produzir reinvenções da tradição por meio de inovações nas práticas rituais, "exporta" essas inovações a outras igrejas "afilhadas".

Paulo Roberto e Nonata não admitem que houve propriamente uma cisão com a igreja Céu do Mapiá, pois consideram como liderança primordial do Santo Daime dessa linha a viúva de padrinho Sebastião, madrinha Rita, portanto, mãe de Nonata e sogra de Paulo Roberto. Paulo considera madrinha Rita como suprema autoridade da igreja do Santo Daime da linha do padrinho Sebastião. Na década de 1990, padrinho Valdete continuou visitando a igreja Céu do Mar e trouxe algumas inovações que ocorriam na igreja matriz Céu do Mapiá, como a criação do chamado "Trabalho de São Miguel", como sincretismo associado à aliança com a umbanda. Nesse sentido, a cisão na década de 1990 entre padrinho Paulo Roberto e padrinho Alfredo pode ser entendida como uma busca de independência política de Paulo Roberto frente à matriz, buscando tornar-se o máximo chefe em sua própria congregação, e nas igrejas associadas. Além da questão econômica, esses conflitos se referem também ao não reconhecimento de Paulo Roberto como "afilhado" dos seus próprios cunhados. Divergências foram amenizadas de maneira diplomática em rituais, com a presença de padrinho Alfredo e de padrinho Valdete na igreja Céu do Mar, nos anos de 2015, 2016 e 2017. Por outro lado, um dos pontos das controvérsias entre adeptos do Santo Daime em relação ao dirigente Paulo Roberto é essa não aceitação como "afilhado", já que na geração posterior à de padrinho Sebastião, considera-se que seus parentes consanguíneos possuem mais legitimidade que seus parentes afins.

Figura 4 – Trabalho de Concentração na igreja Céu do Mar com padrinho Paulo Roberto e padrinho Alfredo

Foto do acervo pessoal, 18/11/2015

Na década de 1990, o Santo Daime da linha do padrinho Sebastião começou a se expandir para outros países. Atualmente, são inúmeros os países para onde o Santo Daime se expandiu e internacionalizou.[27] Nessas novas igrejas, há também a produção de sincretismos e reinvenções da tradição, associadas às traduções locais do uso do daime. Em meio à essa expansão, algumas igrejas deixaram de ser filiadas à entidade jurídica CEFLURIS/ICEFLU, contribuindo para o enfraquecimento dessa instituição. Padrinho Alfredo frequentemente realiza, em suas viagens no Brasil e no exterior, campanhas entre as igrejas da linha do padrinho Sebastião não filiadas para que se filiem ao CEFLURIS/ICEFLU, visando auxiliarem com recursos econômicos para a produção do daime, e para a manutenção da igreja matriz e de toda a comunidade. O CEFLUSME e suas igrejas filiadas continuam até a atualidade como um segmento institucionalmente autônomo do Santo Daime, "vinculado espiritualmente" ao CEFLURIS/ICEFLU. Entretanto, a igreja Céu do Mar realiza arrecadações financeiras com propósitos específicos para parentes da Vila Céu do Mapiá, sendo esse um outro tipo de vinculação. Nesse sentido, essa igreja possui mais liberdade para a produção de inovações rituais e reinvenções da tradição, mas parte dessas inovações terminam por ser incorporadas pelos líderes da igreja matriz.

## Descrição espacial da igreja Céu do Mar

A igreja Céu do Mar se localiza na Estrada das Canoas, no bairro de São Conrado, na cidade do Rio de Janeiro. Para chegar à igreja Céu do Mar, um dos caminhos mais acessíveis atualmente é subir a partir da praia de São Conrado da seguinte maneira: ao chegar à estação de metrô São Conrado, há duas opções de saída: ou para a Rocinha - uma das maiores "favelas" do mundo - ou para a Aquarela do Brasil, local onde há condomínios luxuosos, à beira da praia, com vista para a Pedra da Gávea. Da praia de São Conrado, observam-se pessoas plainando em paraquedas ou em asa deltas lindamente coloridos a partir da Pedra da Gávea até aterrissarem na areia da praia. Assim, bem perto da igreja, pode ser observada a desigualdade e a segregação sociais. Para chegar à igreja Céu do Mar, portanto, passa-se pela estrada margeada à floresta da Tijuca, e, assim, tem-se a impressão de já acessar um mundo à parte em relação à parte baixa da cidade. Este

[27] Uma vasta bibliografia sobre a expansão do Santo Daime e de outras religiões ayahuasqueiras no mundo está contida em Labate, Rose e Santos (2008). Sobre a diáspora do Santo Daime, ver Assis (2017).

caminho sempre me pareceu encantador, por ser uma floresta em meio à cidade. Como já ouvi muitas vezes da madrinha Nonata durante os rituais, com diferentes formulações, "aqui dentro da igreja estamos protegidos, mas é só colocar o pé no asfalto que lá já tem tudo o que não presta". Nesse sentido, a igreja é tida como um "céu", em oposição à cidade do Rio de Janeiro, que é considerada pelos adeptos como uma espécie de "cidade do pecado", uma Babilônia bíblica.

Esse caminho me pareceu muito bonito desde a primeira vez que o percorri, em novembro de 2012, quando comecei a participar dos rituais na igreja. Mas é preciso saber que a Estrada das Canoas é tida como uma das rotas de fuga dos "bandidos" oriundos da favela da Rocinha e, desde alguns acontecimentos de 2017, duas viaturas da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro foram colocadas nas imediações deste caminho que leva à igreja. Por esta razão, adeptos da igreja são frequentemente abordados pelos policiais militares que fazem ronda nesta região, sendo que tais abordagens nem sempre são "cálidas", principalmente em meio à madrugada, horário comum de término dos trabalhos na igreja.

Seguindo o trajeto, ao chegarmos em frente à igreja, é possível observar o muro com imagens grafitadas realizadas por adeptos no segundo semestre de 2009, depois da primeira visita da comitiva Yawanawá. O muro foi grafitado com o estilo denominado Etnografite, segundo dois dos jovens artistas adeptos que o grafitaram a pedido do padrinho Paulo Roberto.

Figura 5 – Grafite com retratos de pajé Yawá e padrinho Paulo Roberto

Figura 6 – Grafite com imagens de daimista Yawanawá ao lado de duas crianças

Foto: acervo pessoal. Grafites dos artistas Tosh e Betto Gaspar no muro da igreja Céu do Mar (2016).

Ao ingressar na igreja, observa-se ao lado direito uma casinha destinada às crianças filhas de adeptos permanecerem durante os rituais e, ao lado, há uma pequena cantina. À

esquerda, pode-se ver uma pequena mata, onde as pessoas confraternizam e, na atualidade, passam rapé (tabaco e cinzas de árvores) nos intervalos e no final dos rituais. Ao chegar, os fardados, fardadas e visitantes sobem algumas escadas e encontram uma portaria, onde conversam com os recepcionistas e assinam o livro de presença, que faz parte do registro de todos os rituais.

Figura 7 – Grafite na parede frontal da casinha das crianças

Foto: Acervo pessoal. Grafites de Tosh e Betto Gaspar (2018)
Padrinho Sebastião no Céu, com crianças ou anjos com feições indígenas

As pessoas vão chegando e se dirigem ao vestuário para colocar a roupa apropriada para a participação no ritual. Os adeptos vão vestir a chamada “farda”, que pode ser azul (para os “trabalhos de concentração” e rituais fora do calendário oficial) e branca (utilizada para rituais oficiais festivos, os bailados). Ao subir as várias escadas para se chegar ao salão da igreja, encontra-se uma miniatura do Cristo Redentor. Atrás dele, há uma cruz chamada pelos adeptos da religião de Santo Cruzeiro, sendo uma cruz com duas hastes horizontais, a chamada Cruz de Caravaca. À esquerda, encontra-se a imagem em bronze do busto do padrinho Sebastião, evidenciando a “linha” da igreja. Ao lado desta, há a imagem da Virgem da Conceição, a guia espiritual que se comunicava com o Mestre Irineu, de acordo com o mito fundador da religião (Goulart, 1996), tal como aventado no Capítulo 1. Quando os fardados e fardadas passam em frente às imagens citadas acima, muitos mantêm uma postura devocional e fazem o sinal da cruz, gesto cristão.

Figura 8 – Entrada para o salão da igreja Céu do Mar

Foto do acervo pessoal
Cristo Redentor, busto de padrinho Sebastião e imagem da Virgem da Conceição

Subindo ainda um pouco mais, a pessoa se depara com uma porta de madeira e com uma grande foto da madrinha Rita, viúva do padrinho Sebastião, considerada pelo padrinho Paulo Roberto como a dirigente e comandante da igreja matriz Céu do Mapiá, como já dito anteriormente. Ao longo do meu trabalho de campo, ainda houve uma visita da madrinha Rita a essa igreja, que esporadicamente viaja ao Rio de Janeiro para receber atendimentos médicos. A presença da viúva do padrinho Sebastião nesta igreja legitima a autenticidade e o "tradicionalismo" da igreja que, nessas ocasiões, torna-se polo de visitas de fardados e fardadas de muitas igrejas do país.

Ao adentrar na igreja, observa-se o salão dividido em duas partes: à direita os homens, à esquerda as mulheres. No meio do salão, há uma mesa em forma de estrela de seis pontas, considerada também um altar. Nela, estão posicionados o Santo Cruzeiro em miniatura, flores, fotos[28] de pessoas consideradas importantes para a religião e velas.

[28] As fotos colocadas à mesa são do Mestre Irineu (fundador da religião), do padrinho Sebastião (fundador da linha do CEFLURIS), da madrinha Rita (sua viúva e líder), da madrinha Júlia, da madrinha Cristina, e do fardado José Abramovitz (*in memorian*). A foto desse fardado colocada no altar da mesa é uma exceção: foi colocada como reconhecimento de seu "grau espiritual" após a sua "passagem para o mundo espiritual" em 2015. Ele era "o segundo homem" até falecer, sendo o substituto de Paulo Roberto no comando dos rituais. Atualmente, ele é tido nessa igreja como um espírito que se tornou uma espécie de guia espiritual para os adeptos. A viúva dele (além de outros fardados) afirma manter comunicações espirituais com ele e, cotidianamente, vê a manifestação de seu espírito materializado em beija-flor (símbolo do espírito santo nessa religião).

Figuras 9 e 10 – Salão da igreja Céu do Mar

Fotos do acervo pessoal

Na igreja Céu do Mar, ao adentrar no salão, olhando para a esquerda, vê-se a vista para parte da floresta da Tijuca e para a praia de São Conrado, ao longe. Essa vista com o encontro entre o céu e o mar foi o motivo para o nome da igreja, Céu do Mar. Ainda observando essa paisagem, pode-se ver também a Pedra da Gávea, uma montanha de pedra de 42 metros de altura. Nela pode-se observar a abstração do rosto de um homem barbudo esculpido na pedra pelo tempo.

Figura 11 – Pedra da Gávea vista do salão da igreja Céu do Mar

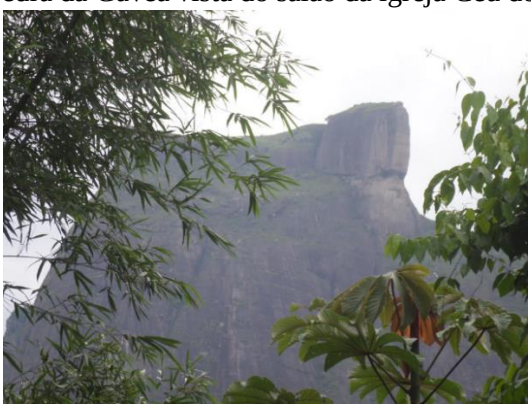


Foto do acervo pessoal

Para esses daimistas, “nada é por acaso”: segundo eles, a eternidade teria esculpido na pedra o rosto do padrinho Sebastião. Dentro do salão, pode-se observar outras imagens de santos, uma bandeira do Santo Daime (da linha do padrinho Sebastião) com as cores azul, verde e branca, com o sol, a lua e a estrela, os três grandes símbolos do Santo Daime. Na parede em frente e distante da porta de entrada da igreja, há quatro pequenas janelas, onde é servida a bebida daime para os participantes do ritual, sendo duas à esquerda para as mulheres e duas à direita para os homens. Dentro dessas janelas há um espaço chamado de “casinha do daime”, onde é armazenado e servido esse elemento central do ritual.

No centro dessa parede, entre essas quatro janelas, há uma pequena mesa, onde se localizam uma foto de Bezerra de Menezes, do espiritismo kardecista, e uma imagem da Virgem da Conceição. Sobre essa mesa, uma vela e um papel onde as pessoas escrevem nomes de pessoas encarnadas e desencarnadas, para quem dedicam orações e cuidados. Afirma-se que, ao colocar o nome de alguém na lista, o sujeito é tratado espiritualmente pelos espíritos, de maneira mediúnica.

Ainda olhando para essa parede, há duas portas, dois quartos com camas, um femnino e um masculino. São os "quartos de cura", para que participantes do ritual que estejam precisando de ajuda possam ter um atendimento dos(as) fiscais, os fardados destinados a assegurarem que as regras do ritual sejam mantidas e que os participantes do ritual se mantenham em segurança.

No chão, observa-se uma divisão em forma concêntrica, constituindo um círculo ao redor da mesa. Cada semicírculo, referente a cada sexo, é dividido em três partes, chamadas de batalhões. Cada batalhão possui marcas no chão, estabelecendo um quadrado para cada pessoa. Nos rituais em pé (bailados), há três formas de dança (marcha, valsa e mazurca), e os participantes do ritual devem seguir essa forma fixa, cada um dentro de um pequeno quadrado. Nesse sentido, em meio aos rituais de bailado, vale literalmente o ditado popular "cada um no seu quadrado". Ou seja, cada um no seu lugar, na sua posição espacial e social (DaMatta, 1997).

A regra ritual é imposta a todos de maneira coercitiva, tanto pelos hinos como pelos comandantes (padrinho e madrinha) e também pelos fiscais[29]. Há também rituais (principalmente os chamados "trabalhos de concentração") nos quais os participantes se sentam, cada um em sua cadeira, estas geralmente de plástico. Somente as cadeiras dos comandantes (a cadeira do padrinho Paulo Roberto e a cadeira da madrinha Nonata) são de madeira. Esta observação é importante no sentido de que, devido à estética, tais cadeiras lembram tronos da realeza, sendo a cadeira do padrinho maior que a cadeira da madrinha. Esse detalhe sutil é revelador pois mostra que o status do padrinho e seu poder de mando na igreja é considerado por ele mesmo e por muitos adeptos como superior ao dela. Nesta direção, como dito por José Abramovitz (*in memorian*) em determinada ocasião, como seu leal substituto, "quem manda na igreja é o padrinho". Como fardada,

[29] Os grupos de fiscalização dos homens e das mulheres são responsáveis por manter as regras, a ordem e a harmonia durante os rituais. Os homens cuidam da parte masculina do salão e do terreiro (o pátio interno) e as mulheres cuidam do lado feminino do salão.

na época, aquilo me pareceu meio estranho (além de incômodo), já que tanto Nonata quanto Paulo representavam para mim líderes na igreja. Mas é possível perceber que a madrinha possui mais legitimidade entre as mulheres enquanto o padrinho, entre os homens. Por outro lado, geralmente estão presentes na igreja mais homens que mulheres, como pude observar nos livros de presença da igreja de 2009 a 2016. De acordo com alguns relatos, principalmente de mulheres, algumas adeptas acreditam que o dirigente possui mais poder em questões políticas e organizacionais da igreja; já sua esposa possuiria mais poder "no astral", no plano invisível, como responsável pela manutenção dos conhecimentos de seu pai, padrinho Sebastião.

Como já dito, essa igreja é frequentada por classes médias e baixas do Rio de Janeiro e, sobretudo, os mais jovens e os fardados novos (em contraposição aos fardados antigos) idealizam os povos indígenas e o uso das chamadas "medicinas da floresta". Já os fardados antigos, a maioria dos fardados há mais de 20 anos, não têm tanto encanto pelas inovações provocadas e trazidas pelos "índios", preferindo mimetizar o que acreditam ser a verdadeira tradição deixada pelo mestre Irineu e pelo padrinho Sebastião. Nesse sentido, é possível afirmar que a abertura dos não indígenas das cidades para os rituais com os povos indígenas passou a gerar inovações e transformar, inclusive, a igreja matriz Céu do Mapiá, aonde também chegaram as reinvenções dos usos das medicinas da floresta.

## Calendário ritual na igreja Céu do Mar

Em meio aos rituais do Santo Daime, a musicalidade e o cantar dos hinos (as músicas sagradas, como já dito) possuem centralidade ao longo de toda a performance ritual. A parte fundamental dos rituais é o canto desses hinos (apresentados em cadernos ou livrinhos), que são considerados como "recebidos" mediunicamente diretamente do "astral superior"[30], o mundo invisível divino. Os hinários podem ser concebidos como uma biografia do "dono do hinário", pois são organizados cronologicamente, muitas vezes com as datas dos hinos, e acredita-se que cada um deles narra momentos significativos na vida de quem os "recebeu" dentro da doutrina do Santo Daime (Rehen,

[30] O astral superior, uma espécie de céu, é contraposto ao astral inferior, espécie de inferno, chamado também dentro do linguajar espírita como umbral.

2016). A musicalidade é uma característica fundamental dos rituais, e ela permite inúmeras inovações e reinvenções rituais e estéticas nas novas igrejas da expansão. Nas igrejas "da linha do padrinho Sebastião", grande número de fardados e fardadas podem "receber hinos". Nesses hinos, pode haver a presença de novas entidades espirituais e novos elementos simbólicos, que entram no panteão da religião; além da adesão de novos ritmos, melodias e instrumentos musicais, permitindo a existência de inovações produtoras de "muitos daimes" (Assis, 2017).

Além disso, os hinos são cantados em primeira pessoa, sendo que, em muitas situações, todos cantam e "dão voz" à divindade ou a diversas agências que interagem e dialogam com os adeptos em meio à performance dos hinos. Nesse sentido, os rituais do Santo Daime produzem indiferenciação em meio às experiências sensoriais para, ao término do ritual, produzirem novas diferenciações entre os participantes, que podem ter sensações de "renascimento". A experiência ritual no Santo Daime é tida como resultado de forças, energias e entidades espirituais que se manifestam nas atitudes dos adeptos, dentro e fora dos rituais. Embora os seguidores se identifiquem como "pessoa" com individualidades próprias, eles também entendem sua mente e corpo físico ("o aparelho") como receptáculo de "energias" e seres encantados. Além disso, há a noção de Eu superior, que representa Deus em cada indivíduo, por meio da busca do auto-aperfeiçoamento, que inclui a performance ritual adequada (Rehen, 2016, p.478). Em meio a esse contexto ritual, a experiência de cada adepto é individualizada sob os efeitos do daime, bebida concebida como sacramento[31], mas a maioria dos adeptos possuem visões e diversos estímulos sensoriais, assimilando melodia, ritmo e poder das palavras cantadas ao longo da experiência. Ao tomar a bebida, muitos adeptos fazem o sinal da cruz e "pedidos" à bebida, sendo essa considerada pelos adeptos um espírito divino, um professor, o próprio "sangue de cristo", e também um oráculo. Pude perceber isso em meio a conversas com outros daimistas e em meio aos rituais[32].

Os rituais provocam diversas experiências individuais, tais como vivências de emoções que estavam aprisionadas (provocando choro, por exemplo), experiência de regressar a vidas passadas, de se comunicar com espíritos, de viajar por diferentes lugares do universo, experiências telepáticas e divinatórias, além de experiências associadas à

[31] Uma interlocutora me disse uma vez: "na primeira vez que fui tomar daime, quando entrei na fila para tomar, tive a mesma sensação de quando entrava na fila na igreja católica para tomar a hóstia".
[32] Essas características da bebida e esses aspectos rituais já foram descritas por outros pesquisadores, não sendo necessário aqui uma exposição muito detalhada.

purificação do corpo (o "aparelho") e do espírito (entendida como purificação do carma), como vômitos e diarreias. Todo ritual é, assim, considerado uma experiência de purificação da "pessoa".

Abaixo, apresento a estrutura de rituais na igreja Céu do Mar, baseando-me nos rituais que foram realizados de 2009 a 2016, como visto nos cadernos de lista de presença da igreja Céu do Mar. Esses cadernos são assinados pelos participantes, fardados e visitantes, em todos os trabalhos (ou rituais). As datas de realização dos rituais nessa igreja sofreram alguma variação de ano para ano. Por isso, foram mantidas as datas dos trabalhos oficiais da igreja matriz Céu do Mapiá, sendo essas as datas que se têm como referência, mas que podem ser alteradas ao longo do ano. Os rituais das festas dos Santos fazem parte dos festivais, momentos de intensificação do calendário ritual e com rituais festivos e de devoção aos santos católicos (Goulart, 1996). Um dos festivais é em junho e o outro inicia-se em dezembro e encerra-se em janeiro. Durante os festivais, usa-se a farda branca, uma espécie de "farda de gala". Esses rituais são bailados, nos quais se realiza uma movimentação corporal prescrita, entre os ritmos valsa, marcha e mazurca, dentro do pequeno quadrado. O calendário anual de trabalhos encerra-se com o ritual do dia 05 de janeiro, dia dos Santos Reis, e o calendário anual se inicia com a primeira concentração do ano, no dia 15 de janeiro.

Os nomes dos rituais que estão escritos em azul são rituais próprios da igreja Céu do Mar, e foram inseridos de maneira fixa no calendário. Nesse sentido, trata-se de inovações rituais importantes, que diferenciam essa igreja em relação a outras, produzindo a noção de identidade das lideranças e adeptos da igreja. É uma prática comum realizar rituais nos dias de aniversário das lideranças da igreja, e também realizar rituais nos dias de falecimento ("passagem" para o plano espiritual) de adeptos que possuíram status de líderes na igreja. Na igreja Céu do Mar, quando uma pessoa pede para realizar o trabalho de seu aniversário na igreja, por exemplo, significa que o fardado se tornou - ou aspira se tornar - uma liderança reconhecida como tal pela coletividade da igreja.

Além dos rituais citados acima, há outros rituais que são inovações nas práticas e produtores de reinvenções da tradição próprios dessa igreja, sobretudo o chamado "trabalho de iluminação", no qual a ênfase é a "doutrinação de espíritos da escuridão", por meio da possessão. Esses espíritos são classificados nas categorias de espíritos sofredores, obsessores e zombeteiros, dentro da linguagem espírita kardecista. Há

também os trabalhos de Ogum e de Yemanjá, com possessão de orixás e entidades associadas à umbanda, como uma das influências da aliança entre o Santo Daime e a umbanda (Alvez Júnior, 2007). Além dos rituais contidos no Quadro 1 há também os "trabalhos de concentração", que são considerados mais rotineiros nessa religião, sendo realizados na maioria dos dias 15 e 30 de cada mês, ao longo de todo o ano. Nesses rituais, utiliza-se a farda azul e os adeptos se sentam nas cadeiras ao longo dos rituais.

Quadro 1 – Calendário geral de rituais na igreja Céu do Mar

| Dia | Rituais | Hinário | Tipo de farda (Vestimenta ritual) |
|---|---|---|---|
| 05 de janeiro | Dia dos Santos Reis | O Cruzeiro, Mestre Irineu | Branca |
| 15 de janeiro | Concentração | 20 hinos a definir | Azul |
| 19 de janeiro | São Sebastião e passagem do padrinho Sebastião | O Justiceiro, Padrinho Sebastião + Santa Missa | Branca |
| 02 de fevereiro | **Trabalho de Yemanjá** Trabalho com possessão e "doutrinação de espíritos" | Hinos e pontos de Yemanjá selecionados. | Roupa branca, chamadas na igreja Céu do Mar de "farda de mata", inspirada nas roupas da Umbanda. |
| 15 de fevereiro | **Aniversário da madrinha Nonata** Trabalho com possessão e "doutrinação de espíritos" | Hinário da madrinha Nonata – Presença Transparente do Beija-flor | Farda azul |
| 27 de fevereiro | **Aniversário de José Abramovitz** (*in memorian*). Ele foi o "segundo homem" no comando dos rituais até 2015. | Hinário de Cura I e hinário de José Abramovitz | Farda Azul |
| Início de março | **Aniversário do Júlio** "Fardado antigo" aspirante a liderança por tempo e cargo. | Hinário Daime Sorrindo e hinário do Júlio, Jardineiro. | Farda Azul |
| 18 de março | São José | Cruzeirinho, Padrinho Alfredo | Branca |
| Semana santa, quinta-feira | Trabalho da Sexta-feira da Paixão | Hinário de finados (Germano Guilherme, João Pedro, Antônio Gomes e Maria Damião) | Azul |
| 23 de abril | **Trabalho de Ogum** Trabalho com possessão e "doutrinação de espíritos" | Hinos e pontos selecionados, relacionados ao orixá Ogum e ao Arcanjo Miguel. Trabalho com possessão | Roupa branca (Farda de Mata) |
| 2º final de semana do mês de maio | Trabalho do dia das mães | Hinários das madrinhas Júlia, Rita e Cristina | Branca |
| 31 de maio | **Aniversário do Paulo Roberto/ Trabalho de São Miguel** Trabalho com possessão e "doutrinação de espíritos" | Seleção de hinos do Mestre Irineu, padrinho Sebastião, Paulo Roberto. Hinos de iluminação. | Farda azul, podendo ser sem gravata. Trabalho aberto para incorporação/possessão. |
| 12 de junho | Santo Antônio | Hinário Maria Brilhante | Branca |
| 23 de junho | São João | Mestre Irineu | Branca |
| 25 de junho | Aniversário da Madrinha Rita | Hinário padrinho Sebastião | Branca |
| 28 de junho | São Pedro | Hinário padrinho Alfredo | Branca |
| 6 de julho | Passagem do Mestre Irineu | Hinário do Tetéo | Branca |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | ***Na igreja Céu do Mar canta-se o hinário do padrinho Sebastião** | |
| 2º final de semana do mês de agosto | Dia dos Pais | ***Na igreja Céu do Mar canta-se o Hinário do padrinho Paulo Roberto** | Branca |
| 29 de setembro | Trabalho de São Miguel Aberto para possessão e "doutrinação de espíritos" | Hinos do Mestre Irineu, do Padrinho Sebastião e do hinário do Paulo Roberto. | Azul<br>*Pode-se retirar a gravata. |
| 6 de outubro | Aniversário do padrinho Sebastião | Hinário Mestre Irineu | Branca |
| 2 de novembro | Trabalho de finados e aniversário de fundação da igreja Céu do Mar | Hinário de finados (Germano Guilherme, Antônio Gomes, João Pereira e Maria Damião) e Missa | Azul |
| 7 de dezembro | Virgem da Conceição | Hinário Mestre Irineu | Farda Branca |
| 14 de dezembro | Aniversário do Mestre Irineu | Hinário Padrinho Sebastião | Farda Branca |
| 24 de dezembro | Natal | Hinário do Mestre Irineu | Farda Branca |
| 29 de dezembro | Aniversário da Madrinha Júlia | Hinário da Madrinha Júlia | Farda Branca |
| 31 de dezembro | Ano Novo | **Hinário padrinho Paulo Roberto** | Farda Branca |

Tabela 1 - Número de rituais registrados no livro de presença da igreja Céu do Mar, de 2008 a 2015

| Ano | Número de rituais por ano | Percentual | Média mensal |
|---|---|---|---|
| 2008 | 37 | 11% | 3,08 |
| 2009 | 48 | 15% | 4,00 |
| 2010 | 46 | 14% | 3,83 |
| 2011 | 38 | 12% | 3,17 |
| 2012 | 43 | 13% | 3,58 |
| 2013 | 39 | 12% | 3,25 |
| 2014 | 42 | 13% | 3,50 |
| 2015 | 36 | 11% | 3,00 |
| Total | 329 | 100% | 27,42 |
| Média anual | 41,12 | | |

Além dos rituais citados na Tabela 1 e dos Trabalhos de Concentração, há também as chamadas Santas Missas, que ocorrem em todas as primeiras segundas-feiras de cada mês. Esses rituais são feitos para realizar orações para as almas das pessoas desencarnadas (que faleceram), e o ritual possui elementos espíritas e rezas católicas. Há também os rituais do feitio, de produção de daime (ayahuasca) na igreja. Geralmente, os feitios duram aproximadamente oito dias, com a mobilização da maioria dos adeptos da igreja,

de ambos os sexos. Os feitios ocorrem em sistema de mutirões, que iniciam com a retirada e limpeza da folha rainha (pelas mulheres) e do cipó jagube (pelos homens). Os homens passam pelos rituais de raspação e bateção do jagube. E o feitio termina com a finalização da produção do daime nas grandes panelas, em rituais voltados para os homens.

Figuras 12 e 13 – Ritual de fabricação do daime (feitio)

Acervo pessoal. Mulheres limpando a folha rainha ou Chacrona (*Psychotria viridis*).

Autor desconhecido. Homens fazendo daime (ayahuasca).

Entre outras atividades na igreja, também há as entrevistas de recepção de visitantes de primeira vez, para quem nunca participou de nenhum ritual na igreja. As entrevistas ocorrem de maneira posterior a um pequeno ritual que se chama Oração. Nesse ritual, canta-se um pequeno hinário com esse mesmo nome, que contém 14 hinos, e que serve como uma apresentação da religião para o recém-chegado. As entrevistas são obrigatórias para todas as pessoas que pretendem participar de algum ritual na igreja Céu do Mar pela primeira vez. Nessas entrevistas, pergunta-se para a pessoa a motivação da participação no ritual. Pergunta-se também se a pessoa toma remédios controlados, pois o uso de alguns remédios é incompatível com o consumo da bebida[33]. Nas entrevistas, é explicado um pouco sobre a história do Santo Daime e sobre o funcionamento do ritual. Também são dadas explicações sobre uma pequena dieta que a pessoa precisa fazer durante os três dias anteriores e os três dias posteriores ao ritual, para garantir que a pessoa possa aproveitar ao máximo a experiência. Participei de várias entrevistas entre os anos de 2015 e 2016, auxiliando os adeptos responsáveis por realizá-las. Entre outras atividades, há também grupos de estudos de textos sagrados, como o grupo de estudos da Bíblia e o grupo de estudos mediúnicos, com a leitura de livros espíritas, como O Evangelho Segundo Jesus Cristo e O Livro dos Médiuns, ambos de Allan Kardec. Esses

[33] Os remédios que não são permitidos são geralmente "tarja preta", remédios psiquiátricos controlados como para depressão. Pessoas com esquizofrenia não são autorizados a tomar a bebida.

grupos de estudos são sazonais. Depois da aliança com os Yawanawá, em 2009, surgiram também outras atividades na igreja, que serão descritas no Capítulo 6.

No calendário oficial do Céu do Mar, outros rituais importantes são as comemorações de aniversário da madrinha Nonata e do padrinho Paulo Roberto. Essas datas são atrativas para pessoas de outras igrejas e, como pude observar nas listas de presença de 2009 a 2016, a data de aniversário do Paulo Roberto é um forte atrativo para a realização de um pequeno festival com fardados de igrejas do Santo Daime de outras partes do Brasil e de outros países.

Sendo uma igreja no Rio de Janeiro, um dos resultados da expansão do Santo Daime para outras partes do Brasil foi a adaptação de algumas partes do ritual à realidade da população local. Por exemplo, originalmente, o posicionamento é dividido entre homens e mulheres e por faixas etárias, sendo o batalhão das mulheres mais novas considerado "o batalhão das virgens". Na igreja Céu do Mar também há uma divisão por faixas etárias. No batalhão dos rapazes e moças mais novos, o critério de divisão é feito somente pela faixa etária, independente da questão da virgindade. Nessa igreja, o batalhão do meio é considerado dos(as) visitantes e dos(as) jovens casados(as). E o último batalhão dos mais velhos(as) é considerado o batalhão "da casa", isto é, dos(as) adeptos(as) pertencentes à igreja há mais tempo.

No Santo Daime, as "mirações" sob efeito da ayahuasca são a fonte de "revelações" e do contato direto com os seres divinos. Nesse sentido, são fonte de carisma e de produção de novos mitos, histórias que são contadas pelos adeptos através da oralidade, que passam a fazer parte da cosmologia grupal. Novas visões significativas das lideranças, padrinhos e madrinhas, podem produzir novos mitos, criando narrativas justificatórias (produtoras de legitimidade carismática) para mudanças rituais (inovações), assim como para a fundação de novas igrejas. Nesse sentido, as "revelações" do plano invisível são consideradas fonte de justificativas para a produção de inovações rituais. Os líderes da igreja e os adeptos daimistas mais antigos afirmam ser necessário "manter a tradição", reproduzindo os rituais e as práticas como foram prescritas pelo padrinho Sebastião. Entretanto, os rituais de daime são produtores de novos mitos, o que acaba gerando uma grande flexibilidade para a produção de inovações (e reinvenções da tradição) por parte do líder. As inovações nas práticas rituais nesta igreja são justificadas pelo líder por meio dos novos mitos que vão sendo criados, que são derivados das visões, das intuições, das comunicações espirituais e até dos sonhos decorrentes do consumo

ritual do daime (ayahuasca). Nesse sentido, a mediunidade e a capacidade mediúnica dos líderes também são elementos que justificam as mudanças culturais, pois essa capacidade é produtora de recaristimação da rotina, produzindo irrupções de carisma na instituição através dos líderes.

Os rituais de daime, em meio ao seu simbolismo, são produtores visões e comunicações espirituais (as mirações), e algumas delas se tornam histórias míticas transmitidas oralmente. Esses mitos podem justificar mudanças rituais que, por sua vez, podem produzir novos mitos, e assim sucessivamente. Nesse sentido, o Santo Daime desse segmento expansionista é muito dinâmico e aberto para inovações nas práticas rituais, como decorrência da adaptação ao local, ao contexto sociocultural, ao experimentalismo da religião e à possibilidade de irrupção de carisma em meio à rotina, devido às visões, intuições e sonhos "revelatórios", que são frequentes na religião. Além disso, a maioria dos adeptos também pode "receber mediunicamente do astral" (o plano invisível) novos hinos, as músicas sagradas cantadas durante os rituais. Os hinos, por sua vez, possuem os elementos simbólicos que abrem a possibilidade para a produção de novas visões (mirações) e, dependendo dos hinos, podem produzir a inserção de novas entidades espirituais na cosmologia grupal.

A mudanças rituais e cosmológicas são aceitas na linha do CEFLURIS/ICEFLU dependendo da legitimidade da pessoa que as realiza. Algumas mudanças são coagidas e apontadas como desvios da tradição. Outras são aceitas, dependendo da legitimidade e do status da pessoa que as propõe. Assim, chegamos ao cerne da questão: a mudança social e a reinvenção da tradição do daimismo nessa igreja dissidente (e vinculada espiritualmente) ao CEFLURIS/ICEFLU. Talvez a "tradição" dessa linha expansionista e experimentalista seja a forma como ocorrem as transformações, a forma como as inovações rituais são permitidas e legitimadas. Nesse sentido, o experimentalismo e a adaptação regional são características que permitem a variação cultural no Santo Daime, como características estruturantes de sua miscibilidade, tal como já explicitado no Capítulo 1. Entretanto, essas transformações não ocorrem sem conflitos e polêmicas, já que há conflitos e disputas por narrativas e por autenticidade dentro da própria rede de igrejas daimistas.

## Noções do sistema de pensamento: arcabouço cosmológico

No Santo Daime "da linha do padrinho Sebastião" existem diversos sistemas de pensamento que operam de maneira alternada e hierarquizada, sendo que o sistema englobante varia dependendo do tipo de ritual e do hinário que é cantado. A cosmologia espírita associada a valores sociais de um catolicismo rústico predomina frente aos outros sistemas cosmológicos, como o da umbanda. Entretanto, a prática da possessão e da "doutrinação de espíritos" adentrou essa igreja como diferenciação a outras igrejas e segmentos das linhas expansionistas do Santo Daime.

Em meio à literatura sobre o Santo Daime, muito já foi dito sobre o sistema cosmológico. Aqui, busco retomar algumas noções tendo em vista mostrar um panorama ao leitor que não possui familiaridade com esse universo. Dentro do sistema de pensamento daimista, há a noção de que existe uma realidade material, visível e cotidiana, e uma realidade espiritual e invisível (também chamada de "astral"). Nesse sentido, há a crença de que a realidade tem duas dimensões: o "mundo material" e o "mundo espiritual", que se interpenetram na vida cotidiana. Os rituais com o daime (ayahuasca) revelam essas duas dimensões (Groisman, 1999, p. 47). O termo espiritualidade, muito utilizado no idioma daimista, pode significar "o conjunto de forças invisíveis que influenciam a vida das pessoas e os estados existenciais que engendram" (Groisman, 1999, p. 47). Em meio à espiritualidade daimista, existem vários conceitos articulados, dentro dos quais aqui destacarei alguns. Na visão de Groisman (1999, p.47), a "pessoa" daimista é constituída por dois elementos: o "aparelho" (o corpo material e a relação corpo e mente) e o espírito. A base da noção de espírito e Ser daimista é semelhante à formulada pelo pensador Allan Kardec, sendo que o espírito é considerado um ser ou entidade eterna que evolui e que, para evoluir, precisa reencarnar sucessivas vezes. Nessas sucessivas encarnações, o espírito encarnado possui livre arbítrio e realiza escolhas. Vive de maneira adequada ou inadequada, de acordo com os quatro valores morais básicos do Santo Daime (harmonia, amor, verdade e justiça), tornando-se mais ou menos puro. Portanto, há uma noção de pureza importante no Santo Daime, e de purificação em meio aos rituais. A própria encarnação e a vida na terra é concebida no Santo Daime como uma oportunidade de purificação do espírito. Entretanto, através do livre arbítrio, o espírito pode se tornar mais ou menos puro, composto por "energias mais leves" e "luminosas" ou "energias mais pesadas" e "escuras". A morte é considerada um momento de transição

do mundo da matéria para o mundo espiritual, também chamada de "passagem", uma espécie de nascimento às avessas. "Aparelhar" ou "atuar" um espírito é uma referência à incorporação (possessão) de alguma entidade do plano espiritual e agir conforme a sua vontade. Entretanto, há também a noção de irradiação, quando a influência da entidade se dá de maneira mais sutil, através do canto, da voz, da "presença" e do olhar.

Os rituais ou trabalhos espirituais são concebidos como uma forma de purificação da "pessoa", como purificação do "carma", associada a uma bagagem espiritual carregada pelos espíritos no decorrer de suas reencarnações: "É o trabalho espiritual constante que "limpa" o carma, possibilitando que o espírito possa evoluir (Groisman, 1999, p.50)". A própria bebida daime (ayahuasca) é considerada um ser divino que limpa o corpo (o aparelho) e o espírito das impurezas, incluindo nelas a causa das doenças, consideradas (de maneira simplificada) como o resultado de ações passadas, da vida presente ou de outras. Em meio ao idioma daimista, há um sistema de mérito que se relaciona com o nível de evolução espiritual do espírito. O merecimento é o objetivo a ser alcançado, e o sofrimento é considerado uma prova, como oportunidade de evolução (Groisman, 1999, p. 52). Entretanto, ainda como parte da pessoa daimista, há as noções de "eu inferior" e "Eu superior". O primeiro é associado ao ego, à mente e à satisfação das necessidades materiais e dos desejos egoístas; e o segundo é o encontro do espírito com a sua parte divina. Groisman (1999, p.55) afirma que o Eu superior pode ser conhecido através da realização dos trabalhos espirituais (os rituais), como parte de um processo de doutrinação de si próprio.

A noção de "doutrinação de espíritos" é muito importante dentro do idioma daimista, sobretudo na igreja Céu do Mar, onde há um ritual diretamente voltado à "iluminação dos espíritos da escuridão", como será visto mais adiante. Na igreja Céu do Mar, os líderes padrinho Paulo Roberto e madrinha Nonata enfatizam a interação de cada "aparelho" com outros "espíritos", dentro e fora dos rituais. Nesse sentido, para um adepto do Santo Daime, a vida social não é composta apenas por indivíduos, mas é composta também por uma série de espíritos que interagem com as "pessoas" dentro e fora dos rituais, em situações profanas e sagradas. E acredita-se que muitas ações das "pessoas" são inspiradas por espíritos iluminados e/ou por espíritos da escuridão, que são atraídos pelos próprios "aparelhos" por afinidade, dependendo dos padrões de pensamento, de comportamento e de hábitos de cada um.

Além da purificação do próprio espírito, os rituais são concebidos como uma luta mística, como uma batalha no astral (no mundo invisível), que tem como objetivo a "doutrinação dos espíritos", visando a sua evolução. Esta batalha simbólica é constituída como um conjunto de procedimentos pessoais e grupais no sentido de purificação e salvação dos espíritos impuros, "da escuridão" (Groisman, 1999, p.53). De acordo com a interlocutora Beth, madrinha da igreja de Portugal, que é igreja filiada da igreja Céu do Mar, essa igreja carioca tem como principal foco a "caridade" e a "doutrinação de espíritos da escuridão da cidade do Rio de Janeiro". Em comparação, a igreja Céu do Patriarca - igreja que realiza diversas alianças com outras linhas espirituais e povos indígenas (dentro da chamada Aliança das Medicinas, descrita por Rose (2010)) - tem como foco a "iluminação dos espíritos dos ancestrais", entre os quais também são considerados os espíritos dos povos indígenas das Américas.

Outra concepção daimista importante é a noção de "miração", que é um estado de consciência no qual é possível ter contatos sensoriais com o universo invisível (do astral). Nessas circunstâncias, o invisível pode se tornar visível, por meio das visões. Ou pode-se ter intuições, sensações, experiências auditivas ou olfativas diferenciadas e significativas para a evolução espiritual da "pessoa".

## Os rituais de fardamento, batizado e casamento e o parentesco simbólico

Neste ponto, vou descrever os rituais de fardamento, batizado e casamento, tendo em vista a noção êmica de "família espiritual", associadas a uma ideia de parentesco espiritual ou simbólico, construído socialmente a partir de rituais e relações em meio às quais as emoções são um elemento importante. Dessa forma, nesta parte, descrevo alguns rituais produtores de coesão social, como forma de construção social do parentesco (simbólico). Uma noção relacionada é a de comunidade simbólica (Turner, 1969 *apud* Rose, 2005, p.116), "caracterizada pelo compartilhamento de valores, experiências, crenças e práticas em comum".

## Ritual de fardamento

O ritual de fardamento possui muita importância pois é quando o adepto assume que faz parte da "irmandade", isto é, a coletividade dos "irmãos" e "irmãs" da igreja, e assume sua relação de "afilhado" ou "afilhada" frente ao padrinho e à madrinha da igreja. Dessa forma, o(a) novo(a) adepto(a) passa a fazer parte da "família espiritual". Os símbolos rituais mais importantes são o uso da farda (o uniforme), com as variações masculina e feminina, que diferem o adepto do visitante. O ponto alto deste ritual é a colocação do broche da estrela de metal na camisa, que é fixada do lado esquerdo, na altura do coração quando se trata de pessoas mais velhas ou casadas e do lado direito do peito quando se trata de crianças e jovens virgens.

Figura 14 – Ritual de fardamento

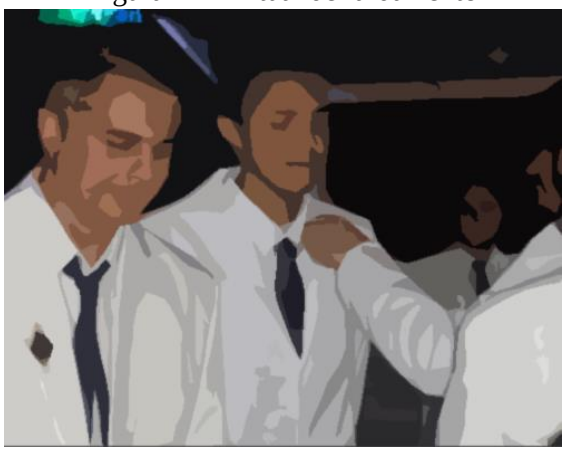


Foto do acervo pessoal, com efeitos artísticos.

Durante esse ritual, canta-se o hino Graduação[34]. Ter a estrela no peito significa "ser uma estrela" dentro do "Céu", que é a própria igreja. Trata-se de ser inserido dentro dessa coletividade, como um(a) "soldado(a) da Rainha" (Virgem da Conceição), já que, como vimos, os rituais também são concebidos como uma batalha espiritual entre a luz e a escuridão (Groisman, 1991) ou mesmo como uma flor no jardim. A primeira relação entre os membros é tornar-se mais um "irmão" dentro do conjunto de irmãos, a irmandade. Nesse sentido, há uma concepção de igualdade entre todos e todas, pois todos

[34] Hino Graduação. No ponto que eu estou/ Com meu Pai e minha Mãe/Toda estrela que dou/ É uma graduação/ Neste Caminho que vou/ Uma grande Devoção/ Escutai que eu vou/ Destrinchando esse caminho/ Todo ser que eu agradoo/ Lhe aproximo de mim/ Todos têm que obedecer/ E se compor neste jardim/ Sobre todas as coisas/ Devemos amar a Deus/ E a todos seus irmãos/ Como se ama a si mesmo/ Seguir nessa missão/ E entrar na guerra sem medo/ Toda calma e muito amor/ E satisfação na fé/ Bendito é o nosso Mestre/ Que ensina como é/ Vamos seguir meus irmãos/ Seja o que Deus quiser.

são iguais como filhos de Deus e da Virgem Mãe. Não são poucos os adeptos que afirmam que o padrinho é "um pai dentro da espiritualidade" e a madrinha "uma mãe dentro da espiritualidade", sendo uma das responsabilidades deles o cuidado com o novo membro da família espiritual. Nesse sentido, estabelece-se uma relação de parentesco simbólico, chamada também de parentesco putativo. De forma extrema, esse parentesco espiritual pode ser comparado a um tipo de adoção. O padrinho e a madrinha possuem uma função protetora em relação aos afilhados e afilhadas, dentro e fora dos rituais. O padrinho e a madrinha são mediadores das relações de conflito entre os adeptos, casais, famílias, tendo uma função social de conselheiros.

Como já foi dito, as relações entre padrinhos e madrinhas e seus afilhados é hierárquica: os segundos devem obediência e lealdade aos primeiros, quando querem se manter dentro da irmandade de maneira harmoniosa. Padrinhos e madrinhas possuem certo prestígio e status entre os membros da igreja para adquirir esse posto. Como dito no Capítulo 1, considera-se que possuem conhecimentos sobre as técnicas para a execução dos rituais, e sabem conduzir com segurança o voo xamânico coletivo (La Roque, 1989), trazendo todos de volta em segurança, tanto no nível emocional quanto no psicológico. Devido à metáfora ritual do voo xamânico coletivo, os padrinhos e as madrinhas são chamados também de "comandantes do barco", "comandantes da nave", ou "comandantes do exército da Rainha".

Ao se fardar, o(a) adepto(a) se torna um(a) "fardado(a) novo(a)". A hierarquia entre fardados antigos e fardados novos é estabelecida não somente em relação à antiguidade na igreja. Depende também das técnicas rituais que a pessoa foi aprendendo com o passar dos anos, e também do comprometimento que cada um possui com a igreja. Nesse sentido, ao se tornar um(a) fardado(a), o sujeito pode começar a adquirir "postos" na igreja, que são tarefas gerais para que a igreja e os rituais possam funcionar de maneira harmoniosa. As responsabilidades e tarefas que o sujeito adquire também aumentam seu status frente à coletividade, como "irmão(ã) comprometido(a) com a irmandade". Ao fazer parte da irmandade, o(a) adepto(a) se sente pertencente ao grupo. Uma interpretação teórica possível para esse ritual é pensar que, ao se tornar um(a) fardado(a), o indivíduo se torna pessoa (DaMatta, 1997), ganhando um novo status dentro da igreja. Em outras palavras, o sujeito passa a sentir que é uma pessoa que faz parte da "família espiritual",

deixando de se sentir apenas como mais um indivíduo sozinho em meio à sociedade.[35] Se, na sociedade como um todo as relações são interações entre "indivíduos", em uma igreja de Santo Daime, as relações passam a ser entre "pessoas". Assim, o(a) novo(a) fardado(a) passa a ser detentor do status de "soldado da rainha", passa a receber afetos por parte da irmandade e, com o passar do tempo, passa a ocupar até uma posição hierárquica importante na igreja que, em muitos casos, este sujeito não possui no ambiente de trabalho ou na própria família biológica ("a família material"). Essas relações provocam um aumento da autoestima do sujeito, que realiza os rituais visando o autoconhecimento, transformações do self de tipo espiritual-terapêutico e, também, prestígio em meio ao grupo social.

## Ritual de batizado

O ritual de batizado não é obrigatório, e é feito para adultos e crianças. Trata-se de uma simbolização da purificação daquele "espírito encarnado". Essa purificação é feita através da água, do sal e do daime, que são colocados com algodão na boca e na face da pessoa. A pessoa a ser batizada se posiciona no centro do salão, em frente à mesa (altar). Ao lado da pessoa, ficam posicionados um padrinho e uma madrinha de batismo, que também têm uma função de cuidado e orientação da pessoa a ser batizada, independentemente das idades da pessoa batizada, do padrinho e da madrinha. Ao final do ritual, canta-se um hino e são feitas rezas católicas como o Pai Nosso e a Ave Maria alternadamente por três vezes. Depois do momento liminar, a pessoa batizada é reinserida ao grupo, isto é, retorna ao seu lugar na "corrente". Trata-se de uma espécie de renascimento. O fardado que realiza os batizados na igreja Céu do Mar é chamado carinhosamente de "padre", tendo assumido o posto de realizar batizados e casamentos, lembrando claramente a influência e adaptação dos rituais católicos. Ele passou a ocupar esse posto devido ao conhecimento que adquiriu para tal durante seus anos como "fiel soldado da Rainha". Na igreja Céu do Mar, existem diversos "postos", que correspondem a diferentes funções dentro da igreja para o bom andamento dos rituais e da organização interna. Ocupar um posto dá ao sujeito certo status e prestígio, principalmente os postos que são imprescindíveis para a realização dos rituais, tais como o de servir o daime, o de

[35] Muitos chegam à igreja com sérios problemas de depressão, vícios em drogas e problemas nas relações familiares e no trabalho.

"puxar" os hinos, tocar um instrumento musical ou ser chefe de um grupo de "fiscais". Ao ocupar um posto, o sujeito se sente ainda mais valorizado pela coletividade.

Figura 15 – Ritual de batizado

Foto publicizada em redes sociais, com efeitos artísticos. Autor desconhecido.

## Ritual de casamento

Outro ritual que também é realizado na igreja é o ritual de casamento. Em sua realização, faz-se uma fila de homens de um lado, uma fila de mulheres do outro, e o noivo fica esperando a noiva no centro do salão da igreja, em frente à mesa. A noiva entra, enquanto todos cantam um hino do hinário do padrinho Sebastião chamado O Símbolo da Verdade[36]. No salão da igreja, o casamento é realizado apenas para casais heterossexuais, apesar de existirem casais homossexuais que fazem parte da irmandade. A justificativa do padrinho e da madrinha é a de que os casamentos homossexuais "não fazem parte da tradição". Nesse sentido, o casamento da igreja é a reafirmação de determinados valores e do modelo de família tido como exemplar, que é a própria "família sagrada": Maria, José e Jesus, homem, mulher e os descendentes, reafirmando, assim, o patriarcalismo existente na igreja matriz.

Nesta igreja, o mesmo fardado que realiza os batizados realiza também a cerimônia do casamento. O "padre", como é carinhosamente chamado na igreja, lê um trecho da Bíblia e um texto que alguns afirmam ter sido escrito por algum fardado antigo do Céu do Mapiá, da época do padrinho Sebastião. Em determinado trecho desse texto, afirma-se que "o homem é a cabeça da mulher". Esse trecho já foi muito criticado por

[36] O hino completo está no anexo 2.

várias adeptas da igreja, inclusive por uma das filhas do padrinho e da madrinha. Algumas adeptas se recusaram a casar na igreja por causa da leitura desse texto, considerado muito conservador e inadequado aos tempos atuais. Em alguns casamentos, esse trecho passou a ser substituído, a pedido dos noivos. Entretanto, dependendo da moralidade do "padre" que realiza a cerimônia, esse trecho volta a aparecer nos rituais de casamento, para o contentamento de alguns homens e o desconforto e indignação de muitas mulheres. Na realidade, alguns "fardados antigos" insistem em ler esse texto, buscando reafirmar o patriarcalismo da instituição e do modelo familiar. Esse tipo de situação demonstra os valores e a moralidade conservadora existente em meio a essa igreja.

Figura 16 – Ritual de casamento

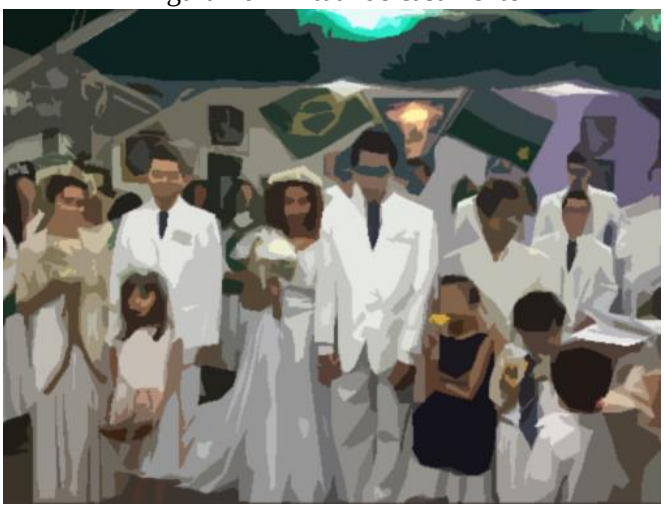


Foto do acervo pessoal, com efeitos artísticos. 19 de março de 2016.

## "Família espiritual" e comunidade simbólica

Na igreja Céu do Mar, geralmente um fardado antigo possui muitos afilhados e afilhadas, seja de fardamento, ou de casamento ou de batizado. Quanto mais a pessoa possui afilhados e afilhadas, mais prestígio e status ela possui em meio à irmandade. Passa a ser convidada para o convívio mais próximo de algumas famílias (em visitas às casas das pessoas, convites para festas e outras atividades fora da igreja). Todas essas relações são permeadas pelo afetos e relações de amizade, sendo um entrelaçar de relações entre padrinhos, madrinhas, afilhados e afilhadas, irmãos, irmãs. Outra relação importante na igreja é a relação de compadrio, sobretudo entre os pais e mães de uma criança que foi batizada (Goulart, 1996). Os compadres e comadres possuem relações ainda mais próximas de solidariedade e trocas. Da mesma forma, quanto mais compadres e comadres

a pessoa tem na igreja, mais eminente e respeitada ela se torna, aumentando assim seu prestígio e status. Essa rede de relações de parentesco simbólico na igreja constitui o que é chamado de "família espiritual". Nesse sentido, as relações entre as pessoas da igreja Céu do Mar estão baseadas nas relações de parentesco simbólico construído ritualmente, como forma de produção de coesão social, que se iniciam quando o ator social se torna adepto da religião. A existência das relações hierárquicas inseridas em meio à rede de parentesco simbólico é contrabalançada pela crença na igualdade entre todos os espíritos (eternos e em evolução), como filhos e filhas de Deus. Dentro da cosmologia do Santo Daime, a família espiritual não é constituída apenas por atores sociais (espíritos encarnados), mas também por espíritos não encarnados e por entidades que são considerados "guias" da doutrina. Dentro da cosmologia do Santo Daime, a Virgem da Conceição, também chamada de Rainha da Floresta, é o aspecto feminino da divindade. Ela é considerada mãe de todos, dentro de uma concepção de mundo na qual todos são irmãos e irmãs:

> "Família espiritual é porque, como é que se fala isso... Todos nós temos uma mesma Mãe, entende? Espiritualmente a nossa mãe é a Rainha da Floresta, que é uma das faces da Virgem Maria. Que, por sua vez, para nós, é a face feminina de Deus. Deus tem face feminina. Em muitas culturas e muitos tempos históricos você vai ver, sempre deidades ou santas ou deusas que, para aquela cultura, são a face feminina de Deus. (...) **Quer dizer, é quase como se fosse assim, em termos familiares, sendo nossa bisavó, porque nosso pai é o Padrinho Sebastião, nosso avô é o Mestre Irineu, nossa bisavó é a Rainha da Floresta**. É uma entidade só, mas vai depender do momento histórico que você esteja, ou da sua cultura, você vai dar um nome naquele momento, né? Mas se você for ver, no fundo, é uma coisa só, é uma entidade só, um ser divino só, então isso gera ramificações familiares. E, uma coisa que deu muito esse sentido de família espiritual que você está se referindo foi justamente o uso das mesmas medicinas. Você pode ser Yawanawá, chinesa, havaiana, enfim, mas a gente toma a mesma bebida. Isso faz com que a gente se reconheça um no outro, independente da cultura ou do lugar geográfico, do que quer que seja. Nós somos da mesma família, o que nos une são as medicinas" (entrevista com Paulo Roberto, maio de 2016).

Nesse sentido, todos os adeptos teriam uma filiação simbólica com os ancestrais e guias espirituais dessa cosmologia. Pode-se afirmar também que a "família espiritual" do Santo Daime é uma espécie de comunidade de substância (Platero, 2017), por ser uma

comunidade que compartilha o uso das mesmas medicinas (principalmente a ayahuasca/daime), que permitem a comunicação com a divindade.

## O parentesco efetivo: família material e o padrão hierárquico de "reinado"

A chamada família material, ou parentesco efetivo, possui grande importância no Santo Daime, como observado na linha do padrinho Sebastião. Ser parente efetivo da madrinha Rita e do padrinho Sebastião produz status e prestígio, e isso inclui, portanto, a família de lideranças da igreja Céu do Mar. Existe uma concepção de "herança espiritual", associada ao carma e merecimento espiritual de cada um. E ao status recebido por fazer parte da "família material" dos líderes. Em certo sentido, fazer parte da "linhagem" do padrinho Sebastião e da madrinha Rita já é uma espécie de reconhecimento de que aquele espírito encarnou naquela família porque possui algum tipo de "merecimento" e, também, uma "missão", de levar adiante a doutrina do Santo Daime. Como uma herança, os descendentes da família precisam dar continuidade à religião, como prováveis futuras lideranças. Dessa forma, nas igrejas de Santo Daime das linhas expansionistas, geralmente a sucessão é transmitida de pais para os filhos e filhas. O carisma é transmitido de maneira hereditária.

Como se pode observar em vários hinos de Paulo Roberto, existe uma concepção monárquica dentro da organização de poder interna na igreja. E, devido ao caráter centralizador do líder e a alguns de seus hinos, pode-se dizer que a concepção de poder em meio a essa igreja está vinculada a um imaginário relacionado à monarquia. Em relação à organização prática na igreja, a maioria das decisões devem obrigatoriamente passar primeiramente pelo seu consentimento. Dentro desse imaginário de reis, rainhas e uma corte e súditos, alguns fardados e algumas fardadas de mais confiança agem como "conselheiros". Alguns hinos de Paulo Roberto, "recebidos"[37] depois do nascimento de seus três filhos com madrinha Nonata, afirmam que esses filhos "nasceram para reinar". Como apresentarei em alguns desses hinos, que produzem em meio aos rituais a cosmologia da igreja, seus filhos são considerados como "herdeiros de um reino". Um desses hinos sugere que seu filho do meio, Jordão, é o sucessor dessa "linhagem

[37] Considera-se que os hinos são recebidos mediunicamente, vindos do astral (ou plano invisível).

espiritual". Existe, entre muitos adeptos da igreja a convicção de que Jordão se tornará, no futuro, o sucessor como padrinho da igreja.

Em vários hinos do dirigente dessa igreja, fala-se que os membros dessa família estão se reencontrando em uma nova encarnação, sendo que seus espíritos já se conheciam antes, e já haviam vivido juntos no deserto próximo ao rio Jordão, na época de São João Batista e Jesus Cristo (vide anexo 3). Alguns desses hinos trazem elementos sobre esse "reinado" e a questão da sucessão na igreja, como no hino (vide anexo 4) "ofertado" pelo dirigente ao seu filho, em data próxima ao seu nascimento: "Chegou, chegou, chegou/Veio para reinar/Viva o nascimento/Do guerreiro de Yemanjá". Além disso, como já foi tratado por outros autores como Labate (2004), o tema do reinado aparece em muitos hinos da doutrina, desde os hinos de Mestre Irineu, com a presença de entidades que são "princesas". Vale lembrar que o próprio mestre Irineu ganhou o título de Juramidam, no astral (o plano invisível), sendo o dono do Império, da Força Maior. Daí a expressão "Império Juramidam" como sinônimo da doutrina Santo Daime.

Essa questão pode ser analisada também à luz de Edmund Leach (2014, p.31), comparando o sistema político da igreja ao sistema político existente entre os kachins. Entre esses, há dois ideias governo que são contraditórios: o sistema *chan* se assemelha a uma estrutura feudal e o sistema *gumlao* que é anárquico e igualitário. O sistema político do Santo Daime se assemelha ao *gumsa*, já que as comunidades oscilam entre os dois modelos, o hierárquico e o igualitário. Os adeptos são sujeitos ativos que possuem no ganho de poder um dos motores para suas ações sociais. Nesta igreja específica do Rio de Janeiro, penso que a estrutura política tende a ser majoritariamente *chan*, em um sistema político majoritariamente hierárquico inspirado no imaginário coletivo da monarquia e do "reinado", que legitima a transmissão do status e do poder da hereditariedade. Essa igreja foi iniciada em meio ao princípio *gumlao*, igualitário: um psicólogo "do sul" levou o daime ao Rio de Janeiro, e começou a utilizá-lo em meio a experimentalismos, junto atores sociais de classes médias e relacionados à rede Nova Era. Nesse sentido, a autorização do padrinho Sebastião para que jovens semi-desconhecidos levassem o daime para o sudeste nos remete à noção de poder gumlao, igualitária, baseada na noção daimista de que "todos são iguais, filhos e filhas de Deus". Por outro lado, posteriormente ao casamento de Paulo Roberto com Nonata, o primeiro se tornou cunhado do líder carismático e ganhou status e prestígio, tanto na Vila Céu do Mapiá, quanto (e principalmente) na sua própria igreja e demais igrejas do sudeste. A partir de

então, ao longo dos anos de organização e institucionalização da igreja, ele passou a se basear nas noções hierárquicas (*chan*) desse sistema, relacionadas à legitimação por parentesco, para defender suas posições políticas, ainda que muitas vezes controversas para os seus próprios afilhados e afilhadas. Dessa forma, há dois modelos típico-ideias de governo em meio às relações entre daimistas, que são manipulados pelos atores sociais em meio às relações cotidianas, relacionadas às relações micropolíticas existentes na igreja. Nesse sentido, há um movimento dinâmico de mudança social relacionada à organização de poder, que faz com que as novas igrejas sejam mais igualitárias (gumlao) e, ao passar do tempo, seus líderes busquem transformá-las em mais hierarquizadas (chan) e baseadas em noções hierárquicas relacionadas ao parentesco (e a uma suposta herança espiritual) e à antiguidade dos adeptos da igreja. Os adeptos que não se adequem a esse sistema mais hierarquizado são impelidos a saírem da igreja ou a produzirem novas cisões.

Depois que o padrinho Sebastião faleceu, aparentemente o sistema político da matriz Céu do Mapiá se tornou ainda mais hierarquizado (chan) e baseado em um ideal monárquico. Pois o próprio líder padrinho Alfredo é comparado pela maioria dos adeptos ao rei Saomão, sendo considerado por uns uma reencarnação desse espírito, e por outros como "emanador de sua energia", como alguém com semelhanças ao personagem bíblico. Dessa forma, há quem pense que existe uma "corte" que compõe atualmente a família de consanguíneos e afins do padrinho Sebastião. Entretanto, esse líder carismático foi o primeiro a reafirmar um ideal igualitário de governo e poder, ao buscar uma vida simples em comunidade, no meio da floresta amazônica, e ao abrir a possibilidade dos "mochileiros" do sul conhecerem a bebida sagrada, para que outros tivessem também a oportunidade de "conhecerem a si mesmos". De maneira contraditória, é essa mesma oportunidade de que outros conheçam a bebida em vários países do mundo, através da expansão, que reforça as diferenças sociais, hierarquias e desigualdades econômicas na Vila Mapiá, devido ao novo contexto de interação com "gringos". Assis (2017) enfatiza de maneira muito reveladora as transformações na Vila Céu do Mapiá, como recorrência da expansão. [38]

[38] Provavelmente algo semelhante sobre as hierarquias possa ser dito sobre a estrutura de poder entre os Yawanawá, como uma estrutura *gumsa*, que oscila entre os modelos feudal e igualitário. Há uma estrutura hierárquica de transmissão de poder aos filhos e filhas do antigo chefe. Entretanto, também há uma noção de que todos os Yawanawá fazem parte da mesma família, pois possuem *imik* (mesmo sangue), e podem ascender ao poder dependendo de suas realizações pessoais. Ao tratar sobre a chefia Yawanawá, Naveira

## Sincretismo, inovações rituais e reinvenções da tradição na igreja Céu do Mar

Nesta parte, vou tratar das principais inovações e adaptações nessa igreja eclética do Santo Daime, que ocorreram desde a sua fundação em 1982 até princípios de 2009, antes da chegada dos Yawanawá. A aliança com o povo indígena Yawanawá foi posterior a essas primeiras inovações nas práticas rituais e ressignificações que estão sendo descritas neste capítulo. Destaco as inovações rituais dessa igreja, que a diferenciam de outras igrejas do Santo Daime, a ênfase no uso da palavra como elemento performático e produtora de ação social em meio aos rituais e a ênfase na "doutrinação de espíritos". Além da noção de "poder das palavras" contidas nos hinos, a palavra como performance se dá através das chamadas "preleções", discursos realizados pelos líderes; e a realização de novas rezas "recebidas mediunicamente" de maneira carismática, remetidas a um passado cristão longínquo.

Essas inovações ou reinvenções são justificadas durante as próprias falas dos líderes durante os rituais, como um retorno a um passado anterior, que pode ser recente, da época do padrinho Sebastião, ou muito antigo, como resgate de conhecimentos da época de São João Batista e de Jesus Cristo. Como aventado no Capítulo 1, a possessão, por exemplo, foi uma inovação ritual introduzida pelo padrinho Sebastião, como parte do diálogo inter-religioso com a protoumbanda do "macumbeiro" Ceará, na fase experimentalista da Colônia Cinco Mil, e, como consequência da aliança com a umbanda, que ocorreu a partir de 1988, relacionada à liderança Baixinha (Alvez Junior, 2007; Lírio, 2011). Importante lembrar que o calendário ritual do Santo Daime, tanto do Alto Santo como da linha do padrinho Sebastião, foram construídos socialmente ao logo de décadas. Nesse sentido, é possível conceber a formação do Santo Daime como processo de uma tradição inventada (Labate, 2004), e nisso não há juízo de valor, como "menos autentica".

Pierre Sanches (2001) *apud* Mariz (2005, p.197) destaca a possessão das religiões afro-brasileiras como elemento propiciador do sincretismo, já que um pode ter a experiência do outro através da possessão. Essa abre a experiência de possuir o outro em si mesmo, enquanto que, ainda segundo esse autor, na matriz indígena, o facilitador do sincretismo é o simbolismo atribuído à antropofagia, como foi observada pelos

(1999) levantou alguns desses aspectos com contradições entre um sistema de transmissão de poder hereditária e a necessidade da legitimidade do líder "emanar de suas ações".

tupinambás. Além do autor mencionado, Viveiros de Castro (2013) é um autor destacado por enfatizar a questão da transformação dos povos ameríndios por meio da antropofagia, da predação simbólica e da alternância de pontos de vista.

Ainda que haja inovações rituais nessa igreja, associadas à mediunidade, os adeptos consideram que essas transformações fazem parte da própria tradição do padrinho Sebastião. A ênfase no uso da mediunidade espírita, que une o mundo invisível dos espíritos (o astral) ao mundo material, abre ainda mais a possibilidade de outras inovações e sincretismos. Nessa igreja, a mediunidade é um portal entre o mundo invisível e eterno, onde há conhecimentos e informações de todos os tempos (desde o passado ao futuro), e o mundo material, que é temporal. Dessa forma, essa ligação mediúnica auxilia tanto para ver o passado e "resgatar conhecimentos antigos", como para ver o que pode acontecer no futuro, abrindo também a possibilidade da produção de novas profecias. Dessa forma, cria-se, de maneira artificial, ligações a passados remotos, em meio à reinvenção das tradições.

## O ritual "trabalho de concentração" e a palavra como elemento performático

Na igreja Céu do Mar, o chamado "trabalho de concentração", que ocorre sempre nos dias 15 e 30 de cada mês, possui aspectos diferenciados em relação aos rituais na igreja matriz Céu do Mapiá. Nesta igreja, não se segue o hinário de Concentração utilizado na igreja matriz, mas se canta a pequena coleção de 14 hinos chamada Oração, seguida do canto de uma seleção de 20 hinos de algum outro hinário que se deseja aprofundar o estudo. Geralmente, esse hinário que é cantado nas concentrações é o hinário "O Justiceiro", do padrinho Sebastião. Cantam-se 20 hinos em cada trabalho de Concentração e, assim, o hinário completo (que possui 156 hinos) vai sendo estudado e cantado ao longo de todo o ano. Nos rituais de concentração, depois de feitas as orações iniciais e servido o primeiro despacho de daime para todos os participantes do ritual, cantam-se os hinos da Oração, apagam-se as luzes do salão e é realizado um período de silêncio absoluto, chamado de Concentração, que dura aproximadamente duas horas, tempo este interrompido somente para o segundo despacho de daime. Geralmente, nas igrejas do Santo Daime do CEFLURIS/ICEFLU, esse é um período no qual se procura manter o total silêncio ao longo do ritual.

Na igreja Céu do Mar, o silêncio, em muitos momentos, é também interrompido pela voz de Paulo Roberto, que geralmente realiza as "preleções". Estas são espécies de discursos, que conduzem o voo xamânico coletivo (La Roque, 1989) por meio das palavras. Lembro-me de uma ocasião na qual Paulo Roberto convidou a todos a realizarem um voo coletivo na cidade do Rio de Janeiro. Sua voz guiava todos os participantes a se sentirem acima do salão da igreja, e depois ele ia descrevendo lugares exatos da cidade para onde todos eram conduzidos por meio da ação da palavra e da imaginação, sob o efeito da bebida ayahuasca (daime). A narrativa desse voo coletivo levou a todos até um hospital, onde estava um adepto da igreja. Todos deveriam entregar uma flor "de luz" para ele, e deveriam pedir para aquele adepto um objeto em troca. Depois disso, os 20 hinos selecionados para aquela ocasião começaram a ser cantados.

Na maioria das ocasiões quando Paulo Roberto faz preleções, muitos acreditam que se trata de comunicações "mediúnicas" de espíritos-guia. Em suas preleções, ele trata de diversos assuntos relacionados à cosmologia do Santo Daime, seguindo sua interpretação particular. Quando todos já estão sob o efeito do daime, ele aborda inúmeras questões, tais como "salvação da alma", mudanças de hábitos cotidianos, autodisciplina, amor próprio, relação entre a pessoa e Deus, caridade, iluminação dos espíritos da escuridão (sofredores e obsessores), autoconhecimento, etc. Há outros momentos nos quais ele utiliza da palavra de maneira coercitiva, para "corrigir" aqueles que não participam dos trabalhos coletivos, como os mutirões (para a conservação e limpeza do espaço da igreja) e os feitios (os rituais para a preparação do daime). Mas nem sempre essas falas, que ocorrem quando os adeptos ainda estão sob o efeito do daime, são interpretadas por alguns como canalizações de mensagens de espíritos-guia, mas antes como coerção do dirigente, para coibir atitudes consideradas inadequadas por ele e pela coletividade, dentro do sistema valores da igreja. Em determinadas situações, isso também é feito pela madrinha Nonata. Nesse sentido, crença e dúvida fazem parte do processo de adesão religiosa.

Ao se falar sobre a performatividade da palavra em meio a esses rituais, que se torna ato em meio a visões e a percepções sensoriais, é necessário lembrar que os rituais são realizados fundamentalmente por meio do canto dos hinários, o conjunto de hinos que fazem parte de uma história biográfica da pessoa (Rehen, 2016). Além da melodia e do ritmo, o que é dito nos hinos é muito importante dentro do contexto do ritual. Os líderes afirmam que é necessário cantar prestando atenção no sentido das palavras do hino, para

que aquilo que está sendo dito "realmente aconteça" para quem está cantando e para a coletividade. Dessa forma, se o adepto canta "Peço força, lá vem força, Deus do Céu foi quem mandou", como diz um trecho do hino 47 do hinário O Justiceiro, do padrinho Sebastião, afirma-se que, se cantado "corretamente", a pessoa realmente chama a força divina para o ritual. Mas, se a pessoa canta isso pensando em outro assunto, considera-se que são apenas "palavras vazias" que não se tornam ação social, e perdem o seu poder performático. Entende-se, dessa forma, que as palavras cantadas nos rituais sob efeito da bebida são dotadas de força espiritual já que "as palavras que eu disser aqui perante a este Poder, estão escritas no astral para todo mundo ver", como enfatiza outro hino do hinário "O Cruzeiro", de Mestre Irineu. Dessa forma, a intenção do sentido da palavra dada pelo sujeito que canta dá eficácia à palavra, que se torna ação social e adquire "plasticidade" em meio às visões e experiências sinestésicas.

Nesse sentido, a palavra é ato (Tambiah, 2018) em meio aos rituais do Santo Daime, tanto as palavras dos hinos quanto as palavras dos discursos das lideranças. Entretanto, a utilização das palavras em discursos prolongados ao longo das concentrações é uma inovação ritual dos líderes desta igreja, que a diferencia em relação a outras igrejas da religião. Em meio às religiões ayahuasqueiras, a União do Vegetal é a linha que mais utiliza a palavra como elemento performático em discursos e, nesse sentido, várias linhas ayahuasqueiras se constituem em meio a diálogos e contraposições, demarcando identidades contrastantes, mas com muitos elementos em comum em suas práticas rituais e sistemas de pensamento (Goulart, 2004).

## A Oração de Jesus e o Terço dos Pais do Deserto

Outra inovação ritual que faz parte do processo de reinvenção de tradições (Hobsbawn e Ranger, 2008; Labate, 2004) na igreja Céu do Mar é a Oração de Jesus[39] que, segundo o líder Paulo Roberto, foi "recebida mediunicamente", ao longo de alguns anos. A reza passou a ser recitada em rituais de concentração nessa igreja, depois ou antes das "preleções" (os discursos performáticos) e dos períodos de silêncio das concentrações. Na década de 1990, alguns fardados antigos afirmam que Paulo iniciou o "estudo dos pais do deserto", associado à prática da reza da "oração de Jesus". Essa oração

[39] A Oração de Jesus completa está inserida no anexo 5.

é rezada utilizando-se o Terço dos pais do deserto, objeto ritual que passou a ser produzido por alguns artesãos da igreja, e a ser vendido no início e final dos rituais. Ele foi feito exclusivamente para ser utilizado durante a execução da referida oração. E vários adeptos o utilizam cotidianamente como objeto de "proteção".

Figura 17 – Terço dos Pais do Deserto

Acervo pessoal.

Há adeptos que não gostam dessas inovações, e preferem rezar em determinadas ocasiões o terço católico de Maria. Como toda inovação ritual na igreja, há adeptos que discordam da mudança ou da incorporação de um elemento novo e não aderem à novidade. Durante os rituais de concentração, quando Paulo Roberto inicia a realização desta oração (que dura aproximadamente 45 minutos), alguns adeptos se retiram do salão da igreja, e somente voltam ao seu término, para a continuidade do canto do hinário. A reza completa é mais uma prática ascética que foi incorporada como prática diária de muitos adeptos dessa igreja. Alguns desses daimistas realizam essa oração uma vez ao dia em suas casas, e esse procedimento é considerado como parte de uma vida disciplinada[40], de acordo com as regras e valores grupais, e que garante "proteção espiritual" e "a companhia de bons espíritos".

O importante a frisar a respeito dessa oração e do uso do terço é que ambos são inovações rituais produzidas pelo líder Paulo Roberto, através da "mediunidade", que é uma espécie de "revelação divina" ou "dos espíritos-guia". Esse tipo de revelação divina é o que dá características aos líderes carismáticos e, nesse sentido, há irrupções de carisma

[40] Nesse segmento expansionista do Santo Daime, os conceitos do espiritismo kardecista se juntaram a concepções cristãs como de arrependimento e perdão, associados à ideia de disciplina. Sendo esta última como uma reorientação do comportamento em uma nova vida moral; tendo por base a noção kardecista de evolução espiritual, valores do catolicismo rústico e crenças do curandeirismo amazônico (Goulart, 1996).

na instituição através desse líder. Dessa forma, esse tipo de inovação ritual é considera por parte dos adeptos da igreja como comprovação da "qualidade mediúnica" do líder, considerado por muitos adeptos como um "excelente médium". Em termos mais analíticos, o uso do terço dos pais do deserto e a Oração de Jesus foram inventados pelo dirigente dessa igreja como retorno de uma tradição cristã muito antiga, do tempo de Jesus Cristo e de São João Batista. Nesse sentido, passaram a fazer parte da "tradição" do Santo Daime nessa igreja, e sua inserção foi justificada como o resgate e continuidade de uma tradição cristã muito antiga.

## Aliança do Santo Daime com a umbanda e a Mãe Baixinha

As transformações na igreja Céu do Mar relacionadas à umbandização (Fernandes, 2016) e à aliança entre o CEFLURIS/ICEFLU e a umbanda ocorreram na década de 1990, acompanhando as transformações da igreja matriz de sua fase experimentalista (Assis, 2017). Como foi dito no Capítulo 1, foram dois episódios que marcaram a aliança entre o Santo Daime do CEFLURIS/ICEFLU e segmentos independentes à umbanda. A primeira história se refere à chegada de um forasteiro chamado Ceará ainda na Colônia Cinco Mil, realizando consultas e performances associadas à possessão para os daimistas. As famílias da comunidade interpretaram que ele chegara com a companhia da entidade ou espírito denominado Tranca Rua, espírito do mal, que atacava as mulheres por meio da sexualidade. Nas palavras do Alvez Junior (2007),

> "Interpretava-se nos acontecimentos um embate entre as forças da Verdade e as falanges do Mal, ali representada pelo Rei dos Exus, o Tranca Rua, que ao final, sob a luz da bebida sagrada, firmou um pacto com o Santo Daime: o de ser seu defensor contra os espíritos das trevas. Imprimia-se, ainda que sem nome, o *ethos* umbandista no imaginário da comunidade" (Alvez Junior, 2007, p. 16).

Um dos resultados desse episódio foi a criação do ritual chamado Trabalho de Estrela, associado à "doutrinação de espíritos", e a criação do ritual Trabalho de São Miguel, criado por Alfredo Gregório, ou padrinho Alfredo, filho e sucessor de padrinho Sebastião. A segunda história narra o encontro entre padrinho Sebastião e a Mãe de santo Baixinha, juntamente com sua entidade guia chamada Caboclo Tupinambá, em 1988, na igreja Céu da Montanha, em Visconde de Mauá (RJ). Baixinha era a líder de um grupo

de seguidores umbandistas de classe média que começaram a se aproximar do Santo Daime. Muitos se tornaram adeptos do Santo Daime na igreja Céu do Mar, no bairro Alto da Boa Vista no Rio de Janeiro, e outros na igreja Céu da Montanha, em Visconde de Mauá. Alguns desses discípulos, como Maria Alice, foram fundamentais na formatação dos novos ritos (como o Trabalho Mesa Branca de Cura) que expressavam essa aliança entre o Santo Daime e a Umbanda. Baixinha se tornou a "madrinha" Baixinha, líder da igreja daimista Flor da Montanha, localizada em Lumiar, distrito do município de Nova Friburgo (RJ). Após 1990, com o falecimento de padrinho Sebastião, padrinho Alfredo acolheu a aliança entre o Santo Daime e a Umbanda e expressou-a através da criação de novos rituais. Entre eles, destacam-se o Trabalho Mesa Branca de Cura e as giras de Umbandaime que começaram a ser realizadas no Céu do Mapiá, a princípio sob a liderança de Maria Alice, do grupo de Baixinha e já fardada no Santo Daime. Como diferencial desses rituais, era permitida a incorporação (possessão), e cantava-se também uma série de hinos com elementos cosmológicos e entidades do kardecismo (como Bezerra de Meneses e Antônio Jorge) e da Umbanda (orixás, caboclos(as), pretos velhos, exus, etc.) (Alvez Junior, 2007, p. 16).

Figura 18 – Situação social da aliança entre padrinho Sebastião e a entidade Caboclo Tupinambá através da médium Baixinha

Foto divulgada pela igreja Flor da Montanha em 2016, quando comemoravam 28 anos da aliança entre a Umbanda e o Santo Daime. Na foto, encontram-se algumas lideranças do Santo Daime, sendo Paulo Roberto (Céu do Mar) sentado à esquerda, o padrinho Sebastião ao centro, ao seu lado está madrinha Rita, sentado ao centro está Marcelo Bernardes, então esposo de Baixinha e atual liderança da igreja Flor da Montanha (Lumiar), de pé e de costas está Baixinha, à direita sentados estão padrinho Alfredo (atual líder do CEFLURIS/ICEFLU) e padrinho Alex Polari (Céu da Montanha).

Dessa forma, nessa fase experimentalista, padrinho Sebastião introduziu na doutrina do Santo Daime rituais com possessões e "passes", voltados para a cura e para a doutrinação dos espíritos. Na época do Mestre Irineu, o único ritual considerado de cura era o ritual de concentração, em oposição aos rituais festivos do bailado (Greganich, 2011). Devido a essas transformações na igreja matriz do CEFLURIS, os Trabalhos de Estrela e o Trabalho de São Miguel começaram a ser realizados na igreja Céu do Mar, assim como as giras de Umbanda.

## Cisão entre CEFLUSME e a igreja da Baixinha

Na década de 1990, foram realizadas diversas giras de umbanda na praia de São Conrado e na própria igreja Céu do Mar, com a participação de adeptos dessa igreja e com afilhados e afilhadas da líder Baixinha. Esse experimentalismo e diálogo com a umbanda marcou as inovações nas práticas da igreja Céu do Mar. Paulo Roberto já tinha afinidade com a prática da possessão, por ter tido experiências prévias no espiritismo e na umbanda, e aprovou a realização de giras na igreja. Muitos fardados antigos da igreja Céu do Mar desenvolveram sua "mediunidade", aprendendo a prática da possessão e inclusive alguns aprenderam a "dar passes". Nestas técnicas, afirma-se que as entidades espirituais utilizavam os aparelhos (o corpo material) para realizar "caridade" para com outros adeptos.

A relação entre a igreja Céu do Mar e a igreja Flor da Montanha foi rompida no começo dos anos 2000. O estadunidense Jonathan Goldman, do estado de Oregon, era afilhado de Paulo Roberto, e constituiu uma espécie de núcleo filiado à igreja Céu do Mar. Depois de conhecer Baixinha, o estadunidense deixou de realizar rituais junto à primeira igreja em suas visitas ao Brasil, e passou a realizá-los na igreja Flor da Montanha. Nesse sentido, o dirigente estadunidense deixou de ser uma fonte de recursos econômicos para a igreja Céu do Mar, passando a ser filiado à igreja Flor da Montanha. Paulo Roberto considerou na época que Baixinha havia "roubado" o seu afilhado e, junto com ele, uma fonte de recursos econômicos. Esse foi o principal motivo para o rompimento das relações entre Paulo Roberto e Baixinha, produzindo uma cisão entre a igreja Céu do Mar e a igreja Flor da Montanha. Depois dessa situação, as duas igrejas nunca mais fizeram giras em conjunto: a disputa política pelo "afilhado" resultou na cisão.

Esse é apenas um exemplo de como as igrejas do Santo Daime do exterior passaram a ser fonte de recursos econômicos importantes para igrejas mais centrais na rede de igrejas brasileiras do Santo Daime. Em meio a isso, há disputas mais ou menos explícitas entre "padrinhos" e "madrinhas" brasileiros, para apadrinharem igrejas no exterior.[41] Como afirmou uma interlocutora da igreja Céu do Mar, "o comando das igrejas no exterior é uma disputa, porque lá fora pagam muito bem pelos trabalhos".

Ainda que tenha havido a ruptura política entre a igreja Céu do Mar e a igreja Flor da Montanha, a primeira já havia passado por um processo de umbandização, referente às muitas inovações rituais associadas à prática da possessão de entidades da umbanda, e a existência de muitos hinos dos líderes com entidades do panteão da umbanda, além de outros povos indígenas associados aos "caboclos" dessa religião. Após a cisão com a madrinha e Mãe de Santo Baixinha, o dirigente Paulo Roberto negou a utilização do termo Umbandaime como expressão para definir a "linha" dos rituais de sua igreja[42], pois esse termo era utilizado por seguidores de Baixinha, para se referirem aos sincretismos e reinvenções que ocorreram em sua igreja, devido ao carisma da líder, juntamente ao carisma do padrinho Sebastião, atribuídos à "aliança". O dirigente Paulo Roberto afirmou em conversa pessoal que "a Umbanda e o Santo Daime são duas religiões diferentes" e "aqui seguimos a linha do padrinho Sebastião". A afirmação é um pouco contraditória, pois foi o próprio padrinho Sebastião que formalizou a aliança com a umbanda. A situação demonstra que os conflitos entre os líderes fazem com que eles busquem diferenciar suas práticas rituais uns dos outros, tendo em vista serem os principais líderes carismáticos de suas próprias igrejas, para não se tornarem "afilhados" de outros "padrinhos" e "madrinhas'. Se um dirigente "imita" as práticas rituais de outro "padrinho", significa que sua igreja é "afilhada" espiritualmente, é vinculada ao carisma do outro líder. Dessa forma, a busca por diferenciação nas práticas rituais de igrejas do Santo Daime faz parte da busca de poder político em meio à rede de igrejas, como igreja independente e desvinculada a outras institucionalmente. Além disso, ter igrejas "afilhadas" ou filiadas é uma demonstração de poder e de status. A antiguidade é um demarcador de legitimidade

[41] Como foi possível observar no México, onde atualmente há uma disputa entre padrinhos para se tornarem os "donos" dos núcleos ou pontos do Santo Daime nesse país. O fornecimento do daime é uma forma de vincular a "igreja madrinha", mais central em meio ao rizoma da rede (ou campo) daimista, às "igrejas afilhadas".

[42] Na ocasião da cisão, o dirigente Paulo Roberto retirou um hino de seu hinário que havia sido "ofertado" pela Baixinha. Esse hino foi reinserido e voltou a ser cantado na igreja Céu do Mar em 2017, como sinal de pacificação entre as duas igrejas, depois do falecimento da líder, em novembro de 2015.

entre as igrejas e, sendo a primeira igreja "da linha do padrinho Sebastião", o líder da igreja Céu do Mar busca mantê-la como uma igreja central em meio à rede de igrejas. A negação do líder sobre a aliança do Santo Daime com a umbanda expressa os conflitos e processos de diferenciação entre as igrejas do Santo Daime dos segmentos expansionistas, já que a maioria das lideranças buscam "deixar a sua própria marca" e se diferenciarem das outras lideranças. Paulo Roberto não quis ser eclipsado como liderança "com menos status" que a líder Baixinha, que vinha ganhando muito respeito e popularidade entre os daimistas urbanos do Rio de Janeiro na década de 1990.

## "Doutrinação de espíritos": do trabalho de estrela ao trabalho de iluminação

Os chamados "rituais de banca aberta", associados à permissão da prática da possessão, eram chamados de Trabalhos de Estrela, e foram criados pelo padrinho Sebastião. Nesses rituais, era cantada uma seleção de hinos do padrinho Sebastião e do padrinho Alfredo que ficaram conhecidos como Cura I e Cura II. Esses rituais eram executados com todos sentados em cadeiras. Depois da primeira toma de daime, eram cantados os 14 hinos da Oração e realizado um breve período de silêncio, de modo idêntico ao início dos trabalhos de concentração já descritos neste capítulo. Depois disso, iniciava-se uma nova toma de daime (ayahuasca) e "abria-se a banca" para as possessões. Enquanto "a banca estivesse aberta", cantavam-se os hinos de cura. Em meio a esses rituais, aconteciam situações de "doutrinação de espíritos", com base na ideia de evolução espiritual. Esses trabalhos de Estrela ou de cura foram realizados na igreja Céu do Mar desde a década de 1980 até o ano de 2008, sempre nos dias 27 de cada mês. A partir de 2008, esse ritual foi sendo substituído paulatinamente pelo então novo ritual chamado Trabalho de Iluminação. Esse foi uma inovação nas práticas rituais e reinvenção da chamada "tradição do padrinho Sebastião". Essa inovação cultural foi justificada e legitimada como "retorno às práticas do padrinho Sebastião de doutrinação de espíritos" e atualização do mito de iluminação do espírito do exu Tranca Rua. Essa narrativa foi inserida na tradição dos segmentos expansionistas do Santo Daime (não sem divergências) como mito de origem sobre a doutrinação de espíritos "da escuridão". A ideia de doutrinação de espíritos faz parte da concepção da evolução e aperfeiçoamento dos espíritos, dentro de uma escala evolutiva. Como foi mostrado anteriormente, essa

história está associada à inserção da prática da possessão no Santo Daime, e remete à chegada do macumbeiro chamado Ceará, na Colônia Cinco Mil, em 1977:

> "Ceará permaneceu na comunidade daimista por sete meses, realizando consultas e trabalhos voltados para qualquer tipo de aflição, através de entidades espirituais (caboclos, orixás e exus), sacrifício de animais, cachaça, charuto, pólvora, galo e dança sobre cacos de vidro. Padrinho Sebastião e sua comunidade desordenaram-se em função da atração, do deslumbramento e da ilusão exercida pelo Ceará, culminando no seu assassinato pelos daimistas (julgados e absolvidos). O desarranjo provocado na comunidade estava ligado ao discurso posteriormente apresentado pelo macumbeiro Ceará, do qual estaria travando um embate entre as forças do bem e as forças do mal. Ceará estaria do lado do mal, preferindo dar passagem para vários exus, significativamente o Tranca Rua guerreando com o Padrinho Sebastião, com o Daime, com a luz. Porém, as entidades do mal incorporadas em Ceará manifestavam o desejo de tomar Daime, o que provocou a perda das forças de Ceará e sua consequente derrota. Ocorrendo o "desvelamento de seu feitiço", as mulheres da comunidade anunciaram seu envolvimento com o macumbeiro, que foi assassinado pelos maridos traídos. Todavia, a guerra não terminou com a morte do macumbeiro, pois o Exu Tranca Rua passou a obsidiar o Padrinho Sebastião, marcando um período de imensas dificuldades, de muitas doenças como a malária. Essa batalha astral foi vencida com trabalhos de Estrela (que já havia sido demandado pelo Tranca Rua quando Ceará era vivo), de São Miguel, visando à doutrinação de espíritos a partir da incorporação mediúnica. A batalha finalmente termina após três anos, quando o Padrinho Sebastião, entre a vida e a morte, manifesta a entidade do Ogum Beira-Mar, que anuncia a doutrinação total do Exu Tranca Rua do Ceará, que firma uma aliança no astral com o Padrinho, que passa atuar a serviço da doutrina. Neste sentido, os daimistas interpretaram esses acontecimentos como a vinda de um feiticeiro, um verdadeiro mago das trevas, que comandava uma legião de *exus não-doutrinados*, *exus pagãos*, para ensinar a destrinchar as forças do mal, já que as entidades das trevas aparelhadas por ele, ao tomarem Daime, eram doutrinadas. Sendo iluminados, abandonavam as práticas malévolas, com a ajuda do panteão umbandista que passou a ser incorporado à doutrina e referenciado nos hinos (Alvez Junior, 2007, *apud* Greganich, 2011, pp. 82-83).

A diferença entre o Trabalho de Estrela original e o Trabalho de Iluminação é que, no segundo, há a possessão de espíritos considerados sofredores ou obsessores, como os espíritos que acompanhavam o "macumbeiro" Ceará e a entidade Tranca Rua; tendo em vista a sua "doutrinação" e "iluminação" através da ingestão da bebida daime pelo

médium que recebe essas entidades. Nos Trabalhos de Iluminação, há a performance de espíritos "trevosos", que ingerem o daime através dos "aparelhos" (os corpos materiais) dos daimistas. Devido a isso, muitos adeptos do Santo Daime consideram que há maior dificuldade em participar desses rituais, devido ao desconforto que causa a participação nos mesmos, principalmente para as pessoas que não possuem uma preparação anterior em relação ao chamado "desenvolvimento mediúnico". Como afirmam alguns interlocutores, "esse trabalho é punk rock" e é muito controverso, pois há adeptos de outras igrejas do Santo Daime e há outros "padrinhos" e "madrinhas" que não reconhecem esses rituais como sendo parte da "tradição" do líder carismático padrinho Sebastião. Essas narrativas são negociadas e há disputas discursivas em relação à validade dos mitos de origem utilizados para justificar inovações nas práticas rituais.

Nesses rituais, há ação performática dos médiuns, que afirmam emprestar seus "aparelhos" (seus corpos materiais) para a agência dos espíritos sofredores e obsessores, para que eles possam tomar a bebida daime. Em meio ao ritual, a narrativa é a de que é o espírito "sofredor" ou "obsessor" – muitas vezes associados aos espíritos de suicidas, assassinos ou pessoas assassinadas da cidade do Rio de Janeiro – que toma a bebida "para receber luz", "para se curar", "para se salvar", para "receber um encaminhamento espiritual". Nesse sentido, considera-se que esses rituais são uma forma de realizar a "caridade", um serviço cristão de encaminhamento no plano "astral" para esses "espíritos perdidos que ficam atormentando a vida das pessoas e das famílias na cidade do Rio de Janeiro", como afirma a madrinha Nonata ao longo dos rituais.

Interessante notar que, mais recentemente, foi criado por Agarrube, neto de padrinho Sebastião e filho de padrinho Valdete, na Vila Céu do Mapiá, um ritual semelhante, chamado de Trabalho de Estrela da Mata, voltado para jovens da comunidade Céu do Mapiá. Nesses rituais de Agarrube, também há doutrinação de espíritos do "astral inferior", mas há o diferencial da utilização de capas pretas e roupas como parte da performance ritual, incrementando assim a prática da possessão das entidades exu e pomba-gira. Abaixo insiro notas do caderno de campo, com descrições sobre o Trabalho de Estrela e o Trabalho de Estrela na Mata de Agarrube:

**Trabalho de estrela, padrinho Sebastião e incorporação**

> Conversando com a Deis (fardada antiga da igreja Céu do Mar), eu perguntei o que ela podia falar sobre a participação do padrinho Sebastião durante os trabalhos, quando ela o conheceu e quando ela esteve no Mapiá. Ela contou que esteve no Mapiá em 1987, e quando ela participava do

trabalho de Estrela, por exemplo, o padrinho Sebastião não ficava na mesa comandando o trabalho. O trabalho de Estrela (no qual se canta cura 1 e cura 2) era feito em uma casinha afastada do salão, tido como algo para "limpar a corrente". Era tido como um trabalho mais profundo da cura da irmandade, e era organizado por sexo e por idades, devido à grande quantidade de pessoas da Vila. Então, às vezes, eram somente moças, às vezes somente moços, ou somente mulheres casadas, ou homens casados, ou mulheres mais velhas, ou homens mais velhos. Pelo que pude compreender, o padrinho Sebastião bailava na última fila, ou ficava fora da corrente, observando as "curas" que estavam acontecendo e auxiliando. Na mesa, durante os rituais, ficavam o padrinho Valdete e o padrinho Alfredo, já indicando que eles estavam sendo preparados para assumir o comando da igreja. Eu perguntei a ela então como era a questão da incorporação/possessão na época para o Padrinho Sebastião. Ela disse que participou de um trabalho (ritual) com a presença dele, quando a energia estava muito forte e ele na mesa "atuou" um ser, ficou se tremendo todo e depois passou. Então, no final, ele disse que se apresentou uma entidade de luz, que era um dos três reis do oriente, e não encontrou "aparelho" para atuar. Pois todos os "aparelhos" estavam fechados e não estavam preparados para receber aquele tipo de entidade. Então, o padrinho Sebastião "atuou" a entidade, mesmo estando na mesa e conduzindo o trabalho. Ele deu uma bronca em todos, afirmando que, quando esse tipo de entidade de luz se apresentar, os aparelhos precisam estar prontos para "atuar" e "dar passagem" (a possessão). Entretanto, ela falou que os trabalhos de cura 1 e cura 2 eram em um ambiente separado em relação ao salão. Pois, no salão, não era comum atuar entidades, isso era uma exceção.

Perguntei então à Deis sobre os trabalhos de Estrela na Mata, com Agarrube. Ela disse que não participou pessoalmente de nenhum. Mas ela contou que esse trabalho está atraindo muitos jovens. Deis contou que atualmente a Vila Céu do Mapiá está diferente do que era no começo. Há muitos jovens filhos de pessoas da doutrina, que estão lá porque são filhos, mas não tem uma ligação tão forte com a "doutrina". Além disso, já há desigualdade social visível na Vila, e perto há lugares para comprar bebida alcoólica. Ela disse que há lá muitos espíritos que "trocam o pensamento", por ser também o centro de uma "doutrina", da linha do padrinho Sebastião. Então, há jovens que inclusive não vão aos rituais e ficam lá à toa, e vão para a casa de alguém para roubar. Por causa de todos esses problemas que já estão chegando na Vila Céu do Mapiá, de acordo com a Deis, esses trabalhos do Agarrube estão ajudando muito os jovens, pois há alguns que vão apenas nesses rituais. Deis e Kedma contaram que esses trabalhos são na mata e começam no final da tarde. Canta-se hinos do Mestre Irineu, do Padrinho Sebastião, do padrinho Valdete e do próprio Agarrube. E ele vai servindo grandes doses de daime. Por volta da meia noite, ele coloca uma capa preta de Exu e outras pessoas se vestem com adereços de Exus e Pombas Giras. E eles ficam a noite toda, até de manhã, cantando hinos e pontos, e tomando daime.

Nesse sentido, o líder carismático Padrinho Sebastião iniciou os Trabalhos de Estrela, com forte influência do espiritismo da prática da possessão, abrindo a possibilidade para outros experimentalismos e diálogos inter-religiosos e/ou xamânicos

no Santo Daime, ampliando assim a diferenciação ritual com a matriz Alto Santo (e dissidências).

## O "balanço" na igreja e a cisão de 2008

De acordo com vários adeptos do Santo Daime da igreja Céu do Mar, em 2008 havia ocorrido nessa igreja um forte "balanço", que significa a ocorrência de conflitos internos e uma cisão, que eram evidenciadas em fofocas e acusações. Muitos fardados e fardadas começaram a questionar alguns comportamentos do líder padrinho Paulo Roberto, que não condiziam com o que consideravam ser o conjunto de valores da irmandade, associados à fidelidade conjugal e a uma ideia de purificação comportamental e sexual. Ele era considerado por parte do grupo como briguento, orgulhoso e foi acusado de manter casos extraconjugais com adeptas da igreja. O comportamento dos líderes é avaliado pelos adeptos para que reconheçam nos chefes um exemplo de boa conduta e se mantenham como "afilhados". Nesse sentido, os desvios das regras do padrinho e da madrinha são considerados ainda mais graves que os erros dos demais seguidores em meio à coletividade. No ano de 2008, as acusações de adultério contra Paulo Roberto resultaram em uma grande cisão e na saída do "segundo homem" e vice-presidente da igreja, o substituto do líder, junto com sua esposa, também uma "fardada antiga". Eles, posteriormente, criaram um "ponto", outro núcleo de menor porte do Santo Daime que, desde aproximadamente 2018, ganhou o status de igreja. Muitos outros adeptos saíram da igreja em 2008, e as acusações contra Paulo Roberto ressoaram inclusive em igrejas do Santo Daime no exterior. Nessa época, madrinha Nonata defendeu seu esposo, lembrando a história bíblica da mulher adúltera que foi salva por Jesus justamente no momento quando ela iria ser apedrejada: "Quem não tem pecados, que atire a primeira pedra". Algumas das igrejas do exterior associadas ao CEFLUSME romperam com ele, mas outras continuaram leais a ele, como igrejas afilhadas.

Uma interlocutora da igreja afirmou que madrinha Nonata, até 2008, não era uma liderança de expressividade. Mas, devido a esse "balanço" na ocasião, ela acabou tomando a frente do comando da igreja e dos rituais a partir de então. Ela passou a ser a vice-presidente da igreja, e começou a dirigir vários rituais, dentre os quais, muitos eram realizados sem a presença de Paulo Roberto. Naquela época, foram realizados na igreja vários Trabalhos de Estrela (de Cura) para Paulo Roberto. Foi nesse período que ele

começou a "incorporar" (possuir) fortes espíritos da "escuridão". De acordo com a interlocutora da igreja, os casos extraconjugais estavam associados "ao lado escuro" do líder, que, em seu entendimento, estava sofrendo a interferência de "exus não doutrinados" (espíritos da escuridão) em sua vida. Pude presenciar na igreja Céu do Mar rituais nos quais madrinha Nonata relacionava a traição e a infidelidade por parte de adeptos à atuação de espíritos obsessores na pessoa, que "atacam" através da sexualidade. Essa dirigente faz um paralelo ao mito de iluminação do exu Tranca Rua que, antes de ser "doutrinado" e "iluminado", atacava as mulheres através da sexualidade, por meio do "aparelho" do forasteiro Ceará, na Colônia Cinco Mil.

Como já dito, foi justamente em 2008 que o Trabalho de Estrela na igreja Céu do Mar passou a ser paulatinamente transformado no "Trabalho de Iluminação", com a introdução da possessão dos espíritos obsessores e sofredores nos "aparelhos" dos adeptos, que eram encaminhados para tomar daime, visando a "iluminação" e a evolução espiritual desses espíritos. De acordo com a interlocutora, nesses primeiros trabalhos, colocavam colchões e almofadas no chão e, durante o trabalho, o líder começava a estrebuchar e a receber "vários bichos ruins". Segundo a interlocutora, em um trabalho de cura, ele começou a atuar (ser possuído por) um espírito da escuridão e a falar, olhando para a parte das mulheres: "Suas linguarudas! Vocês são todas umas linguarudas, fofoqueiras, venenosas!".

Depois de uma série de trabalhos de cura, que foram se tornando os Trabalhos de Iluminação, o dirigente se mostrou arrependido sobre vários acontecimentos. O arrependimento é uma categoria muito importante dentro desse sistema de pensamento cristão do Santo Daime, pois se acredita que é através de arrependimento que a pessoa é perdoada pelos guias espirituais, pela divindade e por si mesma. Ainda durante um período, o líder deixou de dirigir os rituais da igreja e deixou de se sentar à mesa central, local dos comandantes ou dirigentes. Com o passar do tempo, ele foi voltando e passou a se sentar ao lado da madrinha Nonata. Dessa forma, em 2009, com a instituição do Trabalho de Iluminação no calendário oficial da igreja Céu do Mar, viu-se o fortalecimento interno da liderança de madrinha Nonata. Foi nesse ano, também, que ela começou a performar a possessão do espírito do líder carismático padrinho Sebastião, seu pai biológico. Essa performance do líder dessa "linha espiritual" foi uma espécie de irrupção do carisma do padrinho Sebastião na igreja. Nesse sentido, muitas palavras

proferidas pelo "aparelho" da madrinha Nonata são consideradas como palavras do líder carismático padrinho Sebastião.

Dentre as muitas falas proferidas por madrinha Nonata/padrinho Sebastião, as que representam maior importância se devem às narrativas de justificativa da inovação ritual, que afirmavam que o novo trabalho constituía, na verdade, a retomada do compromisso que o padrinho Sebastião havia feito com o espírito do Sr. Tranca Rua, Exu que foi iluminado pelo padrinho Sebastião. No sentido dado por Marshal Sahlins (1981), trata-se de uma atualização do mito. Pode-se observar, também, que o mito do Sr. Tranca Rua foi utilizado para justificar a mudança cultural (Leach, 2014). Ainda nos termos deste último autor, o rito é a vivência do mito, já que, durante o ritual Trabalho de iluminação, a narrativa dos hinos, as falas performáticas dos líderes e a performance através da possessão leva à vivência do mito associado ao evento da "doutrinação" do espírito do exu Tranca Rua. Transcrevo aqui a narrativa de um fragmento de um trabalho de iluminação:

**Trabalho de iluminação com presença da madrinha Júlia e comitiva (28/11/2015)**

Este trabalho foi anunciado no WhatsApp pela madrinha Nonata. O trabalho começou às 19h. Quando cheguei no salão da igreja, já estavam cantando hinos de daime e muitos já haviam tomado a bebida. Primeiramente foi cantada a oração. O dirigente não estava, pois havia viajado. Logo chegou a madrinha Nonata. Primeiro cantamos o hinário da Oração, gerando uma primeira concentração das pessoas. Parece que o hinário de oração serve para as pessoas irem entrando no ritual, prestando atenção e deixando para trás os pensamentos ordinários, da vida cotidiana. Depois do hinário de oração, foram feitas algumas rezas (Consagração do aposento e Oração), abrindo assim um período de silêncio. Em seguida, tomamos mais uma dose de daime e começamos a cantar o "hinário de iluminação". Nos primeiros hinos, são chamados os "guias espirituais" de cada um, os espíritos protetores que auxiliam ao longo do trabalho. Então a madrinha Nonata foi falando para que todos se concentrassem nos guias: Mestre Irineu, padrinho Sebastião e madrinha Rita. Pedindo por esses seres que estão buscando luz, "os nossos convidados", os espíritos da escuridão. Segundo Nonata: "o positivo e o negativo precisam ficar unidos. Eles existem dentro de nós, o negativo não existe sem o positivo. Mas eles devem estar unidos". Em meio à performance ritual, os hinos de "chamados de guias" continuaram a ser cantados, então algumas pessoas começaram a *incorporar/atuar* com uma gestualidade que pareciam ser principalmente os chamados espíritos dos "caboclos", associados à umbanda. Com a continuação do cantar do hinário, alguns adeptos começaram a incorporar (possuir) alguns seres que identifiquei como espíritos sofredores. Algumas choravam, gemiam, e algumas pessoas caiam no chão. Logo vinha alguma fardada antiga, desempenhando a função ritual de fiscal, ou a própria madrinha Nonata, a dirigente, e levava um copo com um pouco de daime para "o espírito tomar através do corpo do daimista". Em determinado momento, uma mulher que estava na cadeira ao meu lado direito começou a tremer o corpo

todo. Estava com as pernas e braços cruzados, como se estivesse amarrada. Veio então uma "fiscal" com o copo de daime e deu para ela tomar. E disse: Entra na casa de Deus, seja bem-vinda à casa de Deus. A fiscal tocava no daime e com esse líquido fazia uma cruz na testa da mulher, que continuava tremendo. Com certa dificuldade, a pessoa incorporada virava o copo na boca, bebia o daime, e depois de alguns instantes a possessão terminava. O corpo deixava de tremer, e pouco a pouco a mulher voltava ao seu estado normal. Em seguida, a fiscal disse: "agora canta, e firma no seu guia". Ao longo do ritual, as *atuações ou incorporações* (os estados de possessão) foram ficando mais fortes. Durante o ritual, as pessoas que não estão incorporando, que são a maioria, continuam cantando. Em alguns momentos quando há *possessões* mais fortes, param o canto e a madrinha se aproxima. Então todos se levantam e começam a rezar algumas rezas como "Pai Nosso" e "Ave Maria". Ou a "madrinha" começa a conversar com o espírito, "doutrinando" através da palavra. Alguns participantes ficavam perceptivelmente apavorados com as possessões que estavam acontecendo ao redor, principalmente vindas da ala dos homens: cadeiras voavam, outros gritavam. Muitos homens (na função de fiscais) se dirigiam à pessoa possuída, para segurá-la. Então madrinha Nonata dizia: "não se assustem, mantenham a calma, não precisa se desesperar. Vamos rezar um Pai Nosso. " E então todos rezavam. Depois de um tempo madrinha Nonata se sentou e começou a balançar os braços e fazer movimentos com as mãos, indicando que estava incorporando (possessão) o espírito do padrinho Sebastião. Começou a fazer sons assim: Kana ma, kana má, hi! Ka na ma ê! Em meio a essa performance, o espírito do padrinho Sebastião começou a falar através dela: "Eu sou o espírito do padrinho Sebatião, no *aparelho* da minha filha. Vocês acham que para ela é fácil? Quem não acreditar, vai continuar na *ilusão*, é porque continua com espírito duvidoso dentro de si. Eu só estou falando agora, mas eu estou aqui desde que o trabalho começou. Depois de muita luta aqui na terra eu virei homem. Consegui virar homem, consegui iluminar o Sr. Tranca Rua. Eu me entreguei para o Mestre Irineu, quem me entregou o daime e a doutrina. Quem manda nessa casa é ele e eu faço assim como ele me ensinou. Tem muitos pontos que abrem por aí e não fazem como eu ensinei, e ainda colocam o nome de padrinho Sebastião. Mas quem abre ponto, logo vem um Exu e só vai sair dali quando ele se iluminar. Então é preciso ter coragem, fé e firmeza para iluminar o seu Tranca Rua. Os homens iluminam o seu Exu e as mulheres iluminam a sua Pomba Gira. Não é para xingar esses seres e mandá-los de volta para o inferno. Porque isso não adianta nada, esses espíritos ficam aí, atazanando as famílias. As pessoas deixam o aparelho trancado, e depois eles vêm para fazer o que eles sabem, fazendo tudo ao contrário. Por isso, meus irmãos, vamos abrir o aparelho com coragem, para que esses seres possam tomar um pouco de daime e encontrarem o seu caminho para a luz. Se quiser dar luz, vai ficar amigo deles. Se não quiser, vai continuar sofrendo, com esses seres dentro de si e atazanando muitas famílias. Esses espíritos obsessores atuam na pessoa, que muitas vezes matam os próprios pais e mães, e depois quando a pessoa acorda, nem sabem quem foi que fez. Então, meus irmãos, esses espíritos que chegam aqui muitos deles estão dentro de nós. Mas muitos atuam e não estava dentro dela, veio com os outros que não destrancam o aparelho para receber os espíritos sofredores. Então, todos precisam destrancar o seu aparelho e trabalhar pela luz, pela iluminação dos espíritos sofredores e obsessores. Hoje em dia eu só não toquei fogo em tudo porque existem pessoas como vocês, que ainda querem a paz. Eu agradeço a todos que vieram buscando a paz e a harmonia. Vocês já viram em algum hino dizer para brigar com o seu irmão? Vocês já viram em algum hino dizendo para matar o seu irmão? Então por que tem gente que está aqui há muitos anos e ainda não se transformou? Aquele que está aqui e ainda briga com o seu irmão, aquele que ainda não se transformou, eu quero que venha aqui e tire a estrela do peito e entregue aqui nesta mesa. Porque o perdão perdoa, mas o perdão tem limite. (...) O que nós temos que fazer é limpar a nossa mente. Como diz o hino, há que limpar o trono para sentar São João. Vocês sabem o que é o trono? O

> Trono é a nossa mente, são os nossos pensamentos. É a nossa coroa. Há que limpar a mente e a coroa para São João poder sentar". "E hoje eu vou pedir pelos nossos políticos. Que eles já estão todos dominados. Não tem dó dos pobrezinhos que não tem nem um pão para comer. Não tiveram dó nem piedade. Eu vou pedir pelos governadores, pelos prefeitos e pelos presidentes, que já estão todos tomados (pelos espíritos da escuridão). Que eles possam abrir a cabeça e receber. Porque o nosso planeta já está quase todo acabado. Mas para as gerações futuras vamos precisar ainda da floresta e de um pedaço de terra, para as novas gerações que virão. Vocês ensinem os seus filhos a plantarem umas árvores. Porque assim, quando nascerem os bisnetos deles, haverá muitas árvores no mundo e ainda haverá vida. Vocês acham que é difícil recuperar o planeta? Para Deus nada é difícil. Mas para o povo como está aí fora, então fica tudo difícil. Mas se for um filho de Deus, vai receber, mesmo quando não houver mais nada, vai receber ainda que seja um pedaço de papel para dormir em cima". "Tem muita gente aí fora precisando de daime. O daime é o remédio dos pobres. E é assim que deve ser, não estamos aqui para a pessoa ficar se exibindo. O daime é dos humildes. Então vamos nos manter conectados porque, amanhã mesmo, quando a pessoa acordar, vai ter uma armadilha para a pessoa cair. Vai ter ali mesmo uma teia de aranha com um buraco para a pessoa cair. Então vamos nos acordar, meus irmãos, com o pensamento conectado em Deus, no Mestre Irineu, na Virgem soberana Mãe. E fazendo o que está escrito nos hinos. " As últimas falas foram intercaladas a alguns hinos. Enquanto o "espírito" falava esse discurso ou "preleção", às vezes entregava daime para alguém que estava recebendo algum espírito da escuridão. E, em outros momentos, aproximava-se de alguém, abençoando através dos gestos. Depois o espírito falou: "Com Deus eu Vim, com Deus eu vou, e vocês fiquem com ele". Em seguida, o ritual foi encerrado com as rezas católicas, da forma convencional. Em seguida, falaram vários "vivas". Entre eles, "viva a madrinha Nonata! ". Depois ele se sentou, e foram rezadas as orações finais e o ritual foi encerrado.

Ao longo desse ritual descrito, a líder Nonata falou que, no Trabalho de Iluminação, "seguimos o que foi deixado pelo Mestre Irineu e pelo padrinho Sebastião". Nesse sentido, em meio a essa reinvenção da tradição, há a noção de que o passado dá o aval às inovações nas práticas rituais dessa igreja, que não são encaradas como inovações (e muito menos como invenções) pelos nativos, mas são tidas como a reafirmação da tradição precedente. Madrinha Nonata ainda afirma: "é como diz um hino, 'é seguir a doutrina e não mudar nem um til'. Ela afirmou que o trabalho de iluminação "foi deixado" pelo padrinho Sebastião e que ele o "recebeu" iluminando o Sr. Tranca Rua, antes da sua passagem (antes de falecer). Nos Trabalhos de Iluminação, pode-se interpretar que há a realização de um "voo xamânico coletivo" (La Roque, 1989) para o astral inferior, o mundo invisível onde há escuridão, que também é chamado dentro do imaginário dos adeptos da religião de "inferno" ou também "umbral", local onde estão os espíritos da escuridão. Com o passar do ritual, o grupo vai subindo em meio ao voo xamânico, até chegar a lugares com mais "luz". Em um desses rituais que participei, chegou um momento no qual foi fechado o período destinado a doutrinações, e a proposta era de

ascensão a planos do invisível astral superior. Naquele momento do trabalho, muitas pessoas começaram a incorporar, e a minha sensação pessoal era a de que, em meio ao voo xamânico coletivo, havíamos chegado em Aruanda, o lugar no plano invisível astral onde vivem os "caboclos" e as "caboclas" da umbanda. Nesse sentido, o ritual pode ser compreendido como um percurso do inferno até lugares gradativamente "menos densos" e "mais iluminados". Até que as pessoas, por meio do cantar dos hinos, "vão voltando" desse voo, e o trabalho é encerrado.

A narrativa do ritual é a de que o espírito da escuridão age através do "aparelho" (corpo material) de alguma pessoa durante o ritual e, através daquele corpo material, toma o daime "para se iluminar". Assim, o(a) fardado(a) empresta seu corpo para o espírito da escuridão se iluminar, e ser encaminhado para outros planos do "astral" (o mundo invisível). Esse ritual é compreendido a partir das categorias "caridade", "mediunidade", "doutrinação de espíritos" e "evolução espiritual", sendo essas noções do espiritismo kardecista muito importantes dentro do sistema de pensamento daimista. Ao realizar caridade, acredita-se que o adepto vai se tornando uma pessoa merecedora de um carma positivo (Groisman, 1991). Entretanto, se a pessoa se envaidece da caridade que realiza, seu mérito pode ser anulado, sendo a vaidade uma característica negativa, associada à escuridão (ou ausência de luz). Em meio a esse ritual, uma das práticas rituais para a "doutrinação" é o uso do poder da palavra, em discursos ou diálogos entre o doutrinador (os dirigentes do ritual) e o espírito, que, em meio a essa performance, pode usar o aparelho fonético do "adepto" possuído para se comunicar. Enquanto acontecem essas possessões, são cantados hinos do Santo Daime – em especial hinos dos hinários de Mestre Irineu, padrinho Sebastião, madrinha Nonata e Paulo Roberto – e pontos da umbanda, além da entoação de rezas católicas, como Pai Nosso, Ave Maria, Prece de Cáritas e Salve Rainha.

Em meio às falas dos comandantes dos rituais, os espíritos sofredores são identificados a espíritos de pessoas suicidas, pessoas que foram assassinadas ou pessoas que não percebem que morreram e sofrem porque querem continuar vivendo com seus entes queridos. Já os espíritos obsessores são associados a pessoas que se tornaram assassinas ou que cometeram diversos tipos de crueldades. Dessa forma, esses espíritos sofredores e obsessores são identificados ao resultado da violência urbana da cidade. E esse ritual é concebido como uma espécie de "oásis" e "pronto socorro" espiritual para

esses espíritos da escuridão, para os espíritos fruto da violência urbana, especialmente na cidade do Rio de Janeiro.

Em meio a esses rituais, existe um estímulo muito grande aos adeptos obterem uma categoria chamada disciplina, que compreende o autocontrole na mente, dos pensamentos, das emoções, das palavras faladas e das ações. Sendo que, a partir da auto-observação, do autoconhecimento e do autocontrole, o adepto disciplinado pratica os valores espíritas e cristãos em sua vida cotidiana. E também é incentivado o desenvolvimento mediúnico, associado a uma sintonização ou alinhamento com os guias espirituais da religião. Há os guias do panteão associado aos espíritos dos guias Mestre Irineu, padrinho Sebastião, Virgem Maria, Jesus, São José, São João Batista, dentre outros. E há também os guias do panteão umbandista: caboclos e caboclas, pretos velhos, crianças, exus e pombas-giras doutrinados. De acordo com Beth, madrinha de uma igreja de Portugal, filiada à igreja Céu do Mar, nessa igreja do Rio de Janeiro, o foco é a caridade e a compaixão com o sofrimento dos espíritos e dos moradores da cidade do Rio de Janeiro. Devido a isso, há também a ênfase na "cura dos vícios" e da depressão, em meio aos rituais.

## Os trabalhos de São Miguel na Mata

Na igreja Céu do Mar, os rituais de São Miguel na mata são feitos desde os anos 1990, quando uma das lideranças da matriz Céu do Mapiá, o padrinho Valdete – filho de padrinho Sebastião, irmão de madrinha Nonata e, portanto, cunhado de Paulo Roberto – foi a essa igreja para ajudar a realizar esses a trabalhos. Inicialmente, os rituais eram somente para homens, e a quantidade de daime servida para os participantes era grande, nos famosos "copos de requeijão", isto é, cerca de 250ml de daime por despacho para cada adepto. Esses são rituais com a abertura para manifestações mediúnicas (possessão). Alguns interlocutores narram que, na década de 1990, Paulo Roberto falava para os homens se ajoelharem e se manterem nessa posição devocional, que remetia à obediência a Deus. Paulo Roberto é conhecido por ser uma liderança disciplinadora e essa disciplina está associada à produção de autocontrole e obediência. Esses trabalhos acontecem até a atualidade, hoje com a presença das mulheres também, e neles há uma maior abertura a experimentalismos, seja por meio da experimentação de outras medicinas, ou de diálogos inter-religiosos ou xamânicos, com o canto de outros tipos de músicas sagradas.

## Palavras finais

Descrevi neste capítulo um breve histórico da igreja Céu do Mar, no Rio de Janeiro, como resultado do movimento de expansão das igrejas do Santo Daime para o sudeste e, posteriormente, para o exterior. Mostrei como houve a legitimação dos líderes dessa igreja frente os adeptos, associada a questões de antiguidade e parentesco, que levou essa igreja a se tornar uma das igrejas centrais em meio à rede (ou campo) de igrejas do Santo Daime no Brasil, apesar de ser um segmento das igrejas expansionistas independente institucionalmente do CEFLURIS/ICEFLU. Busquei, também, apresentar conflitos externos e internos à igreja, que levou a inúmeras cisões que contribuíram para a expansão do Santo Daime no Brasil. Mostrei também como esses conflitos entre lideranças do Santo Daime produzem a busca da diferenciação das práticas rituais das lideranças, como forma de se legitimarem como "igreja autônoma" em relação a outras lideranças. Por fim, busquei mostrar as adaptações e ressignificações desse sistema ritual e de pensamento ao ser levado para a cidade do Rio de Janeiro, indicando as principais inovações rituais e reinvenções da tradição, que ocorreram entre 1982 e 2009, envolvendo desde a introdução de interpretações terapêuticas, e ressignificações de estilo Nova Era, até inovações rituais diversas: relacionadas ao poder performático da palavra no ritual de Concentração, a criação da Oração de Jesus e Terço dos Pais do Deserto, a umbandização e reinvenção da tradição do padrinho Sebastião através da criação do Trabalho de Iluminação. Dessa forma, o experimentalismo musical e a categoria "mediunidade" aparecem como principais formas para a produção de inovações rituais e novos sincretismos nesse período. Importante ressaltar que as inovações rituais são justificadas pelos mitos e são interpretadas pelos líderes da igreja como restauração da tradição precedente. Nesse sentido, as reinvenções não são interpretadas como mudança e inovação da tradição (o que é condenado), mas como legítima restauração da mesma, como resgate do passado.

# Capítulo 3. Tempos Yawanawá: alianças, conflitos, histórias e mitos

> "A história havaiana frequentemente se repete, já que somente na segunda vez é evento. Na primeira vez, é mito". Marshall Sahlins (1981, pág. 30).

No capítulo anterior, procurei realizar uma narrativa histórica sobre a formação da igreja Céu do Mar, tratando sobre conflitos, segmentação, relações hierárquicas, inovações rituais e reinvenções da tradição da linha expansionista do Santo Daime, como forma de adaptação à realidade urbana do Rio de Janeiro e como busca de diferenciação do dirigente em relação a outros líderes. Nesta parte, o objetivo é fazer uma breve introdução etno-histórica sobre o povo Yawanawá, em suas relações com os brancos no século XX e começo do século XXI, dialogando com as etnografias já realizadas acerca desse povo e com a noção e história segmentada (Costa, 2017) dos povos indígenas do sudoeste amazônico. Apresento também alguns dados sobre a população Yawanawá. Primeiramente, apresentarei dois mitos Yawanawá. O primeiro, o mito sobre a criação, chamado Eshu Eshuvine, que está associado à guerra e ao rapto de mulheres. O segundo é o mito de *mukaveyne*, sobre o contato e as relações com os brancos. Em seguida, apresento dados dos tempos Yawanawá, de acordo com as narrativas de interlocutores na Terra Indígena Rio Gregório e, também, segundo informações contidas em etnografias precedentes. Ao final, faço uma descrição de conflitos que ocorreram na Terra Indígena Rio Gregório em 2008, momento precedente à viagem de líderes Yawanawá ao Rio de Janeiro. Esse conflito redefiniu as relações político-econômicas na aldeia e a organização das chefias, sendo importante para compreender os motivos de alguns líderes Yawanawá em sua busca por novos aliados *nawa* nas cidades.

## População Yawanawá (Pano)

O povo Yawanawá faz parte do tronco linguístico Pano. A palavra Yawanawá significa povo da queixada, sendo que *yawa* significa queixada (ou porco do mato) e *nawa* pode significar povo. No passado, como foi observado por Naveira (1999), *nawa* significava estrangeiro ou inimigo. Atualmente, para a maior parte dos grupos Pano e para os Yawanawá, a palavra *nawa* significa os brancos ou não indígenas. Esse povo habita tradicionalmente as cabeceiras do rio Gregório, na atual Terra Indígena Rio

Gregório, no estado do Acre. A Terra Indígena Rio Gregório se localiza no Alto Juruá. O rio Gregório é afluente do Juruá, rio que nasce no Peru, atravessa o estado do Acre e deságua no rio Solimões.

A Terra indígena Rio Gregório contém nove aldeias, incluindo a aldeia sagrada, a aldeia mais antiga e onde está localizado o cemitério. Saindo de barco da Vila de São Vicente, no ponto em que o rio Gregório cruza a BR-364, a ordem das aldeias é a seguinte: Matrichã, Amparo, Yawarãni, Sete Estrelas, Tibúrcio, Escondido, Mutum e Nova Esperança. A Terra Indígena é compartilhada ao norte com os vizinhos e parentes Katukina-Pano, da aldeia Sete Estrelas. A área da Terra Indígena é de 92.859ha, demarcada em 1983 e homologada em 1991(Naveira, 1999). A população Yawanawá vive na Terra Indígena, mas também há famílias em municípios vizinhos, principalmente Tarauacá, mas também Feijó, Sena Madureira, Cruzeiro do Sul e Rio Branco (Camargo-Tavares, 2013). É grande o fluxo de pessoas entre a Terra Indígena e essas cidades, para a visitação de famílias, realização de trabalhos e estudos temporários. E, como veremos, é grande o deslocamento de pessoas Yawanawá em comitivas para grandes cidades do Brasil e também do exterior, desde 2009, sobretudo em viagens para o sudeste e sul[43], para a realização de rituais com os *nawa* de igrejas do Santo Daime e de outros centros ayahausqueiros. Em 2010, o total de pessoas Yawanawá no Brasil correspondia a 581 pessoas, e o número de pessoas que habitavam a Terra Indígena Rio Gregório era igual a 435, segundo o último censo demográfico realizado no Brasil (IBGE, 2010). Em 2014, os Yawanawá contabilizaram 831 pessoas, no estado do Acre, de acordo com informação do Siasi/Sesai (2014) e do Instituto Socioambiental. Em 2018, a população da Terra Indígena Rio Gregório é aproximadamente de 1.000 pessoas, de acordo com algumas lideranças Yawanawá.

Em 2008, houve uma cisão em relação à administração política e econômica entre as duas principais aldeias. A maior aldeia é a aldeia Nova Esperança, com aproximadamente metade da população Yawanawá, chefiada pelo cacique Biraci. Seus projetos econômicos são levados a cabo através da Cooperativa Yawanawá. As demais sete aldeias são chefiadas remotamente por Tashka Peshaho Yawanawá, que vive em Rio Branco, e realizam seus projetos econômicos por meio da Associação Sociocultural Yawanawá (ASCY). A segunda maior aldeia da Terra Indígena é a aldeia Mutum,

[43] Para ver um mapeamento geral da rede de alianças Yawanawá no Brasil, ver Aline Ferreira Oliveira (2012), que descreveu o que chamou de rede Yawa-nawa.

chefiada pela cacique Marizinha, irmã de Tashka. Cada aldeia é uma unidade política e econômica, com suas próprias lideranças. As lideranças das sete aldeias alinhadas a Tashka se reúnem periodicamente em reuniões políticas que ocorrem na aldeia Mutum ou na Vila de São Vicente.

Em relação à língua, a geração dos avôs e avós fala o português com dificuldade, e fala a língua Yawanawá cotidianamente. As gerações de pais e mães falam as duas línguas (português e Yawanawá), e a maioria dos jovens e crianças falam apenas o português. Busca-se nas escolas municipais da aldeia Mutum e da aldeia Nova Esperança ensinar a língua Yawanawá, mas a maioria das crianças e jovens não fala a língua fluentemente. Segundo a interlocutora Kenewmá Luiza, filha da cacique Mariazinha, os Yawanawá são um povo misturado. Em 2016, havia apenas duas pessoas na aldeia que eram filhos de pai e mãe Yawanawá. Todo o restante da aldeia era composto por filhos e filhas de uma grande variedade de povos da região: Ushunawa, Kaxinawá, Ashaninka, Sainawa, Shawanawa, Rununawa, Iskunawa, Paranawa e Katukina (Naveira, 1999). Também se pode constatar que, atualmente, há vários casamentos entre Yawanawá e não indígenas. Esse aspecto misturado dos Yawanawá vai ao encontro da caracterização de Erikson (1993) em relação aos povos Pano da Amazônia ocidental, como uma espécie de nebulosa compacta: cada povo é uma unidade do que restou das relações entre diversos povos Pano da região, em meio a alianças efetivas (casamentos) e alianças trapaceadas, em guerras e rapto de mulheres. Nesse sentido, o que permitiu que algum tipo de identidade étnica permanecesse, em meio a tantas misturas e casamentos interétnicos, era a busca por manter as formas Yawanawá e a língua entre os co-residentes da aldeia (Naveira, 1999).

## Os mitos como história e a história como mito

Atualmente, os Yawanawá contam a sua história de duas formas: as chamadas histórias da tradição - os mitos - e a história dos acontecimentos de diferentes tempos, associados a uma chefia. Esse segundo tipo é a memória sobre os parentes (Gow, 1991) e sua forma de se relacionar com os brancos/*nawa*. A narrativa da história Yawanawá pode ser relacionada ao esquema de história segmentada, conhecido por etnólogos dos povos do sudoeste amazônico. O esquema é composto por um período antes da chegada dos brancos, um segundo período de escravidão e trabalho na economia extrativista

(sobretudo da borracha); e um terceiro período mais recente, associado à atuação de missionários e/ou agentes governamentais, que auxiliaram no estabelecimento das atuais condições de subsistência. O esquema reproduz o esquema de colonização da região nos séculos XIX e XX, mas também emerge da articulação entre um modelo de história ocidental e teorias nativas da história, dos mitos e dos sistemas de classificação e instituições sociais (Costa, 2017, p.140).

Atualmente, histórias sobre os tempos Yawanawá e mitos são contados por pajés (*shuintia*) e por estudantes mais avançados da pajelança Yawanawá, sobretudo em rituais nos quais há o consumo das chamadas medicinas da floresta, sendo principalmente o *uni*[44] (ayahuasca) e o rapé. No passado, os pajés contavam as histórias da tradição apenas para parentes próximos, dentro de uma economia política do conhecimento, que associava parentesco, poderes e a transmissão de saberes e poder xamânico (Naveira, 1999). Atualmente, essa contação de histórias pode ocorrer no contexto interétnico do turismo xamânico e/ou espiritual na Terra Indígena Rio Gregório, principalmente nas aldeias Nova Esperança e Mutum; e também pode ocorrer em igrejas do Santo Daime e em centros ayahuasqueiros nas cidades.[45] Nesses contextos, os não indígenas (*nawa*) participam de rituais pagos, com o consumo da ayahuasca e outras medicinas da floresta (rapé, sananga e kambô). Há algumas das chamadas histórias da tradição que podem ser contadas para várias pessoas, incluindo os *nawa*/estrangeiros/brancos. Já outras histórias da tradição são consideradas secretas, podendo ser contatas apenas para algumas pessoas de reconhecida preparação dentro do estudo da pajelança. Atualmente, as histórias da tradição são contadas para os *nawa* dependendo de sua posição hierárquica nos grupos ayahuasqueiros Nova Era, que pode estar relacionado ao grau de conhecimento xamânico. Algumas histórias somente são contadas para chefes, reconhecidos por eles como "pajés

[44] A palavra *uni (e suas variações huni, honi e odi)* possuem o sentido de "parentes" ou de "humanos", em algumas línguas Pano (Erikson, 1992, pág. 243). Interessante notar também que em um mito sobre o surgimento das medicinas narrado pelo Pajé Yawá afirma que as medicinas surgiram quando o primeiro humano morreu e, no lugar onde ele foi enterrado, começaram a nascer as medicinas. De acordo com o mito, o rapé (tabaco) nasceu da cabeça, o *uni* (ayahuasca) nasceu do coração, a sananga nasceu dos olhos. No mito, cada medicina está associada a uma parte do corpo, demonstrando as relações do seu uso e seus efeitos no corpo dos usuários.

[45] Entre os estados onde transitam as comitivas Yawanawá, estão Rio de Janeiro, Brasília, São Paulo, Paraná e ainda outras localidades. Além disso, atualmente os Yawanawá vêm ampliando os seus contatos e suas viagens para países da Europa, além de EUA e México. As histórias da tradição são contadas para os *nawa* dependendo de sua posição social e conhecimento xamânico, podendo ser contadas mais facilmente para lideranças e chefes, reconhecidos também como pajés brancos. Devido a essa Economia política do conhecimento, tive poucas oportunidades para ouvir histórias da tradição. Sendo referentes importantes para os mitos Yawanawá as dissertações de Naveira (1999) e Pérez Gil (1999).

brancos". Entre esses, podem estar dirigentes do Santo Daime ou de algum outro centro ayahuasqueiro urbano Nova Era. Alguns pesquisadores chamam de neoxamãs os brancos que formulam novas religiosidades a partir de seu arcabouço (Labate, 2004, p. 398).

Devido a essa economia política do conhecimento, tive poucas oportunidades para ouvir histórias da tradição. Outros pesquisadores, como Naveira (1999) e Pérez Gil (1999), tiveram mais possibilidades, sendo referências importantes em relação aos mitos Yawanawá. Os dois mitos que aqui vou narrar foram contados em situações interétnicas. O primeiro é a história da criação para os Yawanawá, que também pode ser considerado um mito sobre a guerra. Ele foi contado por Putani, esposa do cacique Biraci, na casa das lideranças da igreja Céu do Mar[46]. Nessa igreja, ela é considerada pajé. Na Terra Indígena, ao longo do meu trabalho de campo, ela era considerada uma estudante avançada da espiritualidade Yawanawá. Entretanto, com o falecimento do pajé Tatá em dezembro de 2016 e do pajé Yawá em março de 2018, o cacique Biraci passou a afirmar que Putani é pajé. Isso porque ela começou a fazer as rezas no pote na língua nativa depois desses acontecimentos, elemento definidor do pajé na Terra Indígena.

A entrevistadora perguntou para Putani: "Você pode falar para a gente sobre a história Yawanawá?". Ela respondeu que se sentia muito pequena para contar aquela história, porque a pessoa mais certa para falar sobre aquela história era o pajé Yawá, "que é a pessoa que tem nos dado essa sabedoria". Na ocasião, o pajé Yawá vivia na aldeia Nova Esperança, e o pajé Tatá vivia na aldeia Mutum. Outros atores sociais da Terra Indígena eram considerados como estudantes da espiritualidade Yawanawá. Entretanto, alguns eram considerados mais avançados dentro desse estudo, por terem realizado a dieta da planta Muká, a principal iniciação xamânica Yawanawá. Quando essas pessoas vão para as cidades brasileiras ou para o exterior, elas são chamadas pelos anfitriões dos centros ayahuasqueiros ou das igrejas do Santo Daime de pajés[47]. Aqui reproduzo parcialmente história:

> "Tem uma história que nós chamamos de *Eshu Eshuvine*, é a história da criação, que narra de onde viemos. Nessa história, havia um homem que tinha uma mulher. Em outro povo tinha uns jovens meio arredios, *nawas*, e eles pegaram essa mulher e voltaram para casa e disseram: nós

[46] Esta entrevista foi realizada em 2012, por dois adeptos da religião Santo Daime, no contexto da preparação da celebração do aniversário de 30 anos dessa igreja. Amanda Sul e Thiago fizeram a entrevista, a quem eu agradeço pela concessão do material.

[47] Para tratar do assunto sobre a produção dos pajés nas cidades e sobre a legitimidade desses novos pajés, ver Coutinho (2011), Ferreira Oliveira (2012) e Shepard (2014).

> fomos brigar e trouxemos a mulher. *Nawa* é aquele que não é indígena. Só que não eram humanos, tinham a cabeça de anta. O homem e a mulher não conheciam o verdadeiro *nawa*, a outra pessoa. Então, o homem de quem tomaram a mulher ficou muito bravo e foi atrás dos jovens. Quando ele chegou, ele encontrou um caminho que passava pelos *nawa*. Então ele matou um dos *nawa* e partiu na região do coração. De dentro ele tirou um *nawarãcu*, colocou na sacolinha e levou. Os outros jovens ficaram com muito medo e devolveram a esposa dele. Então ele guardou o *nawarãcu* no *rounanti* (panero), um tipo de cesto. Ele deixou lá e passou a noite. Ele estava dormindo deitado e escutou o *rounanti*, que começou a rodar. Alguma coisa estava mexendo dentro do panero. E aquilo estava assustando o homem. Aí ele olhou, e começou a mexer novamente, quando ele foi lá, bem devagarzinho. E, quando ele abriu, foram saindo todos os povos, que se identificavam pelo seu cocar. Cada povo que saía era um cocar diferente. E, então, veio o povo Yawanawá. É uma história bem longa, estou resumindo. Então esse senhor nós chamamos de Sheni. Sheni é como se fosse o criador. Aí é que vem as junções. Então, saiu o povo Yawanawá com seu cocar. Nós chamamos *Yawanari maitê*, que é o cocar espiritual. Mas ele não é de pena, ele é da pele da queixada. E o nosso povo é conhecido assim, o povo da queixada".

Assim, os Yawanawá se auto-definem como povo da queixada, ou gente da queixada. O mito da criação identifica um criador: Sheni, Nuke Sheni, nosso criador. Mas esse mito não é apenas um mito da criação, também é um mito sobre a guerra, como foi identificado por Naveira (1999). A criação dos Yawanawá e de todos os povos é identificada à guerra e ao rapto de mulheres, tipo de evento comum entre os Yawanawá e outros povos Pano no tempo dos antigos e no início do tempo da borracha. A partir da relação com o *nawa* (no sentido de outro povo, o inimigo) e o assassinato de um deles, surgiram todos os povos de um pedaço do seu corpo, cuja procedência era o coração.[48] Assim, a história da criação ou a história do surgimento dos povos está associada à história da guerra.

A guerra e as festas - os rituais - foram identificados por Naveira (1999) como duas formas de reprodução social da sociedade Yawanawá. Importante frisar que as relações inter-étnicas e as relações entre os Yawanawá e os outros povos Pano no "tempo dos antigos" era baseada na guerra e na vingança, sendo que, na maioria dos casos, envolvia rapto de mulheres. A forma de reprodução social dos Yawanawá estava relacionada com processos de fissão e fusão entre diferentes povos Pano (Erikson, 1993), e as guerras e agressões xamânicas eram um fator muito presente na reprodução social,

[48] Segundo a versão do mito recolhida Naveira (1999), as tribos se originam do *rëku*, designada em português sob o nome de maçã ou pedra, em referência a uma concreção que se encontra nos intestinos do ser humano.

sendo que o butim de guerra eram principalmente mulheres e jovens, o que se buscava eram esposas e genros, visando a realização de uma aliança assimétrica (hierárquica), com a incorporação dos cativos de guerra. As guerras também eram uma forma de produção de parentesco, pois principalmente as mulheres tomadas como esposas eram incorporadas à sociedade (Naveira, 1999).

Outro mito que gostaria de destacar é o mito de Mukaveyne. Ele foi contado para mim por quatro interlocutores diferentes, em julho de 2016, na aldeia Mutum, na ocasião da realização do *mariri* Yawanawá 2016. Trata-se de um festival de turismo xamânico (Fotiou, 2014), no qual os Yawanawá da aldeia Mutum recebem muitos visitantes *nawa* para participarem das brincadeiras (rituais entre homens e mulheres Yawanawá) e das chamadas rodas de *uni* (os rituais com o consumo da medicina *uni/*ayahuasca e do rapé).[49] Sempre que eu perguntava para algum interlocutor Yawanawá sobre a aliança com a igreja Céu do Mar, os interlocutores contavam o mito de *Mukaveine*. Diziam-me: hoje em dia nós vivemos o que o pajé *Mukaveine* havia profetizado. O que está acontecendo hoje em dia é a realização de uma profecia, a profecia de *Mukaveine*.

Interlocutores de diferentes gerações me contaram esse mito (o jovem Raçú – neto do pajé Tatá, os irmãos e líderes Sales Yawanawá e Tahska Peshaho Yawanawá e o próprio pajé Tatá). Meu interesse aqui não é narrar as diferentes versões e mostrar suas diferenças, pois as versões apenas se diferenciavam pelo grau de detalhes. A história mais completa foi narrada por Tashka. Para ele, o mito de Mukaveyne também é uma profecia que está se realizando no momento presente, através das alianças entre os Yawanawá e os *nawa*.

> "Mukaveyne era um grande pajé, que soube um dia que ia fazer a sua viagem para a aldeia sagrada (ia falecer). Ele então reuniu seus filhos homens, para conversar com eles. Ele disse para seus filhos: meus filhos, eu vou partir, eu vou fazer a minha viagem. Quando eu estiver viajando, eu posso tocar na água do rio, e vocês terão muitos peixes. Vocês terão muita abundância, e terão sempre o que comer. Então, um dos filhos, cheio de orgulho, respondeu: não papai, não faça isso. Porque quando você tiver partido, nós estaremos tristes. E as suas mulheres se casarão com outros homens, e elas terão muito o que comer, e ficarão felizes. E nós estaremos tristes, por causa da sua partida. Então Mukaveine falou, para o segundo filho: então quando eu partir eu posso tocar em uma árvore e vocês terão muitas lagartas para comer, e vocês terão muita comida. E o segundo filho respondeu: não

[49] Naquela ocasião, fui para a aldeia Mutum com um grupo composto por 19 pessoas, entre estadunidenses e canadenses, sendo que a maioria já conhecia os rituais do Santo Daime da igreja Céu do Mar. A viagem desse grupo foi liderada e organizada por Jordão, filho de Paulo Roberto.

> papai, não faça isso. Porque as suas mulheres irão casar com outros homens e terão muita comida, e ficarão felizes com seu novo marido e com muita abundância, e elas se esquecerão de você. O pai fez mais uma tentativa, e falou: então quando eu viajar, eu posso tocar na floresta e vocês terão muita caça para comer. Comida nunca vai lhes faltar. E o terceiro filho, também com orgulho, falou: não papai, suas mulheres se casarão com outros homens, e terão muita caça para comer. Elas ficarão felizes e se esquecerão de vocês. E nós estaremos tristes. Então o pai falou: quando eu for viajar, eu posso tocar muito longe daqui, onde existem muitos homens brancos, que vivem empilhados. Eles são muitos. Eu posso embaralhar o pensamento deles para que eles queiram sair de seus lugares de origem e queiram conhecer outros lugares. Então eles virão de longe, e chegarão até aqui. O filho respondeu: sim pai, faça isso. Eu quero conhecer esses outros homens. E *Mukaveyne* prosseguiu: mas se isso acontecer, não façam guerras com eles. Façam amizade com eles, porque eles são muitos. Se vocês fizerem guerras e matarem dez, vai ser como se não tivessem matado nenhum. Então chegarão mais e mais, depois chegarão cinquenta. Então não façam guerras com eles, façam amizade com eles. E vocês poderão casar com as mulheres deles, eles têm mulheres lindas. E eles poderão casar com as mulheres de vocês. E eles irão ensinar muitas coisas boas para vocês, e vocês poderão ter e usar os objetos deles". Tashka, julho de 2016.

Assim, se no primeiro mito sobre a origem dos povos a narrativa é sobre a guerra, no mito sobre as alianças entre os Yawanawá e os *nawa* fala-se sobre paz e reciprocidade. O pai avisou aos filhos para não fazerem a guerra contra os brancos. Já que a vitória seria impossível, a única saída seria a paz, a produção de alianças rituais e por meio das trocas de objetos e de mulheres. Assim, a única saída seria a reciprocidade e a afinidade efetiva: transformar o outro em cunhado. Destaquei aqui esses dois mitos, contados por lideranças Yawanawá, estudantes da pajelança e da espiritualidade Yawanawá, pois penso que são dois mitos paradigmáticos para compreender a explicação que os próprios Yawanawá dão sobre si e sobre sua própria história: a contraposição de tempos de guerra e tempos de paz.[50] Naveira (1999) identificou que, antes da demarcação da Terra Indígena Rio Gregório (em 1984) ainda haviam conflitos entre os povos Pano. Além de agressões físicas, poderiam ocorrer também agressões xamânicas (feitiços, rezas e envenenamentos), nos contextos de festas/*mariris*. Já os tempos atuais são compreendidos como tempos de paz e de maior prosperidade, no tempo do "resgate da cultura" e das alianças com os *nawas*. Pelo que pude apreender em campo, para os Yawanawá, a história dos acontecimentos, em muitas situações, é considerada como a vivência prática dos

[50] Naveira (1999) identificou também que, antes da demarcação da Terra Indígena Rio Gregório (em 1984) ainda haviam conflitos entre os povos Pano. Além de agressões físicas, poderiam ocorrer também agressões xamânicas (feitiços, rezas e envenenamentos), nos contextos de festas/*mariris*.

mitos. Nesse sentido, a história dos Yawanawá se aproxima à dos havaianos (Sahlins, 1981). A ação social ou a agência está relacionada à vivência dos mitos.

## Do tempo dos antigos ao tempo do "resgate da cultura"[51]

O tempo atual está associado a novas formas de interação social entre os Yawanawá e os *nawa*. Está associado ao turismo xamânico (Fotiou, 2014) ou espiritual na aldeia e à presença dos Yawanawá nas cidades, em comitivas para a realização de rituais de pajelança na rede urbana ayahuasqueira (Ferreira Oliveira, 2012). Nesse contexto, os *nawa* não se contentam em ouvir os mitos nos contextos da pajelança nas cidades ou na aldeia, mas também querem saber "a história Yawanawá", "a história Yawanawá na prática". Além de histórias da tradição (os mitos), os Yawanawá vêm contando em contextos da realização de rituais junto aos *nawa* (nas cidades ou nas aldeias Mutum e Nova Esperança), uma história dos acontecimentos e da ação social (ou agência). Em 2014, uma ONG chamada Forest Trends ajudou as lideranças das sete aldeias lideradas por Tashka Peshaho Yawanawá, por meio da Associação Sociocultural Yawanawá, a escreverem um livro chamado Plano de Vida Yawanawá. Nesse livro, as lideranças dessas aldeias apresentam uma espécie de cronologia e com uma história Yawanawá, em diferentes fases: 1) o tempo de antigamente (desde o início da história do Brasil até o final do século XIX); 2) o tempo do cativeiro (desde o contato, no final do século XIX, até a demarcação da terra - constituindo o tempo dos patrões da borracha; 3) o tempo dos missionários da Novas Tribos do Brasil) e, por último; 4) o tempo da revitalização cultural e dos projetos econômicos (considerado de 1984 até a atualidade). Essas fases correspondem ao que me foi contado em campo (na aldeia Mutum e em rituais no Rio de Janeiro), com algumas mudanças de nomenclatura e no tom politizado que recebeu no livro. Na publicação, o tempo dos patrões da borracha e dos missionários adquiriu uma conotação mais negativa (chamada de "o cativeiro") se comparado com alguns relatos de interlocutores da aldeia Mutum. Em campo, havia escutado histórias dos diferentes tempos: o tempo dos antigos, o tempo da borracha, o tempo da retomada das

[51] Tenho em vista reescrever essa parte, sendo mais objetiva, colocando menos citações de interlocutores e mais informações das demais etnografias feitas entre os Yawanawá. Pois não tenho muitos dados de campo sobre a Etno-história Yawanawá, e isso já foi tratado por outros autores.

terras e o tempo da retomada da cultura. Dentro desse último período, faz parte o momento atual.

Essa narrativa possui muitas aproximações ao que Costa (2017, p.140) chamou de história tripartite, conhecido pelos etnógrafos do sudoeste amazônico. Nesse esquema, o passado é dividido em uma sequência linear composta por um período inicial, antes da chegada dos brancos; um segundo período associado à escravidão e ao trabalho extrativista com borracha; e um tempo mais recente, no qual missionários e/ou agentes do governo resgataram as populações nativas das dívidas, estabelecendo as recentes condições de existência. No caso Yawanawá, esse último período foi associado à ação de antropólogos da FUNAI, que auxiliaram no processo de demarcação da terra e de expulsão dos missionários da missão Novas Tribos do Brasil. Esse período se desdobrou no período atual, como continuidade: período de revitalização cultural, de produção de alianças com *nawas* ayahuasqueiros das cidades e de realização de novos projetos econômicos. Assim, partindo de relatos orais coletados entre interlocutores Yawanawá e daimistas, no Rio de Janeiro e na aldeia Mutum, e de informações obtidas nas etnografias e no livro Plano de Vida Yawanawá (como fonte histórica), narro aqui uma história desses diferentes tempos.

## O Tempo dos antigos

Este tempo marca o tempo antes do contato com os brancos. Seria uma espécie de tempo original e imemorial, desde o início da formação do Brasil até o final do século XIX, quando houve o contato com os brancos. Esse período foi identificado como vida tradicional no território original (Plano de Vida Yawanawá, 2014). Associado a esse período, os interlocutores contam histórias de grandes pajés de grande sabedoria e poder, como não existem mais na atualidade. O interlocutor Sales (filho mais velho de Raimundo Luiz) afirmou que, no tempo dos antigos, havia pajés muito poderosos chamados de *yuve*, que podiam curar e também matar. Segundo Sales, esses super pajés dominavam o *uni* (ayahuasca), as outras medicinas e as ervas curativas. Geralmente, o *yuve* era quem conseguia fazer uma forte dieta de um ano, tendo comido o coração da jiboia e conseguido manter os resguardos (a dieta) exigida (Pérez Gil, 1999). Segundo o interlocutor, esses

pajés podiam determinar o que iria acontecer, sendo considerados como profetas.[52] Fala-se, portanto, que os pajés do tempo dos antigos eram muito mais poderosos do que os pajés da atualidade. Os pajés Tatá e o pajé Yawá são considerados grandes *xinaya*, aqueles que têm conhecimento e se comunicam com os espíritos (*yuxin*). Entretanto, em meio às narrativas contadas por interlocutores Yawanwá, esses não possuíam tanto poder quanto os antigos pajés *yuve*. Os interlocutores Yawanawá da aldeia Mutum de certa forma idealizam esse passado do tempo dos antigos como momento de auge da cultura Yawanawá. Cultura, neste caso, está associada ao xamanismo. Considerava-se a eficácia simbólica dos conhecimentos dos xamãs do passado superior à dos pajés e dos estudantes da espiritualidade Yawanawá no presente. Nesse sentido, no tempo presente, busca-se retomar os conhecimentos desse passado. Essa relação com o tempo dos antigos também ocorre devido a uma espécie de culto aos antepassados. Os espíritos (*yuxin*) dos grandes pajés do passado podem se apresentar como grandes cobras, seres considerados de grande sabedoria e capacidade de ensinar aqueles que querem aprender e seguir os resguardos (as dietas).

No contexto de interação entre os aliados do Santo Daime e os jovens Yawanawá que visitam as cidades, o que é exaltado sobre os discursos em relação ao passado Yawanawá é a grandiosidade dos antigos pajés, o seu conhecimento ancestral e tradicional. A idealização do passado indígena também é uma concepção partilhada por boa parte dos daimistas e demais aliados *nawa* que participam dos rituais dos Yawanawá, seja no contexto urbano ou na Terra Indígena.[53] Como afirma o líder Paulo Roberto, da igreja Céu do Mar, "o conhecimento Yawanawá é como uma tocha que é transmitida entre as gerações, e se mantêm acesa, desde tempos imemoriais". Nesse sentido, há uma ideia de tradição imemorial relacionada aos usos da ayahuasca indígena, de forma idealizada e sem mencionar as mudanças nas formas de uso dessa bebida.

[52] Os chefes Yawanawá (os caciques e lideranças) também possuem conhecimentos de pajelança. Assim, os grandes chefes, de acordo com interlocutores da aldeia Mutum, são considerados aqueles que têm a capacidade de prever o futuro e de fazer cumpri-lo. Como afirma Júlia Yawanawá, "a característica de um grande líder é sonhar e ter a capacidade de realizar seus sonhos".

[53] Entre os adeptos do Santo Daime, os indígenas (em geral) e particularmente os Yawanawá são considerados mais "puros", mais autênticos e mais tradicionais. Mais recentemente, o seu xamanismo passou a considerado por parte dos daimistas urbanos do sudeste e sul do Brasil como parte da "raiz" ou origem da própria religião Santo Daime. Assim, muitos adeptos dessa religião afirmam que "eles estão muito melhores que nós". Entretanto, não são todos os adeptos do Santo Daime que se interessam pelos "rituais dos índios", preferindo a sua própria "tradição".

O período do final do século XIX e primeira metade do século XX foi um período marcado pelas guerras intertribais entre os povos Pano na região do Acre. Esse processo de guerras intertribais constituía a forma como a sociedade Yawanawá se reproduzia, por meio de casamentos com mulheres de outros povos, sendo que, como já dito, a maioria das guerras envolvia o rapto de mulheres e guerras de vingança, podendo estar associada também a agressões xamânicas, por meio de rezas e envenenamentos. Com a chegada dos seringueiros *nawa* nas cabeceiras do Rio Gregório, no final do século XIX, primeiramente os Yawanawá evitaram o contato, mantendo-se arredios. O momento quando os primeiros Yawanawá decidiram não mais fugir para a cabeceira dos rios e decidiram fazer escambo com os *nawa*, data da virada do século XIX para o século XX (Naveira, 1999).

*O contato com os brancos*

Segundo Sales Yawanawá, o contato com os brancos foi o início da realização da profecia de Mukaveine, o mito narrado no começo do capítulo. Segundo ele, o seu avô Antônio Luiz foi o primeiro a fazer contato com os brancos/*nawa* e a deixar uma mensagem de que os Yawanawá deveriam viver em paz com eles, ter amizade e ter relações de trocas (de mulheres, de objetos) e reciprocidade.

> "[O contato com os brancos] foi para nós o cumprimento da profecia da existência do homem branco. Porque, no começo, nós não sabíamos o que era homem branco. O que que é *nawa*? Nós não sabíamos. Aí veio a descoberta do Brasil.... Pedro Álvares Cabral, e estamos aqui" (Entrevista com Sales, julho de 2016).

O mito de Mukaveine vem sendo contado por interlocutores de diversas gerações como o mito que explica o contato entre os Yawanawá e os brancos, e que explica também as relações atuais de alianças com os ayahuasqueiros das cidades. Se o mito de origem dos povos é um mito sobre a guerra, o mito que justifica o contato com os brancos e as relações atuais é um mito sobre paz. Nesse sentido, a ação social se converteu em uma metáfora histórica da realidade mítica, como propôs Sahlins (1981). Em outras palavras, através do contato com os brancos, os Yawanawá estavam vivendo o mito, a chamada história da tradição. Tratava-se da realização de uma profecia, anunciada no mito, por um super-pajé (*yube*) do passado. Na versão de Shaneihu (filho primogênito do cacique Biraci) sobre o contato, Antônio Luiz percebeu que eles não conseguiriam mais manter distância dos brancos, e também não conseguiriam vencer uma guerra contra eles. Então,

ele começou a colocar carnes de veado e carnes de caça em locais onde estavam os seringueiros brancos. Esses, por sua vez, começaram a deixar no lugar ferramentas e, com essas relações de troca, iniciaram os primeiros contatos:

> "(...) eles começaram a parar de fugir do combate, porque ele viu que só a flecha não era suficiente para competir com as armas pesadas. Eles começaram a levar animais, veados, porcos e deixavam lá no porto. E os seringueiros pegavam e aí deixava em troca um espelho, uma faca. E assim, até que chegou o dia de se encontrar pessoalmente, e aí estabeleceram essa confiança de relação" (Entrevista com Shaneihu, 2015).

Antônio Luiz foi o primeiro a fazer contato com os brancos. Ele e um primo eram meninos, quando se aventuraram a ir ao barracão dos brancos seringalistas. Nessa aproximação, os meninos levaram um veado, e os brancos levaram farinha. Diz-se que ele assumiu a chefatura dos índios no trabalho da seringa durante décadas. Os mais velhos se opuseram, mas ele se tornou um grande chefe, devido às suas relações com os *nawa*. Ele se tornou cacique e pajé. Faleceu com 116 anos, ainda em bom estado de saúde (Naveira, 1999). No caso do contato dos Yawanawá, não foram os brancos que pacificaram e entraram em contato com os indígenas deixando objetos, como era a prática da agência indigenista Serviço de Proteção ao Índio (SPI), como ocorreu com muitos povos indígenas no Brasil.[54] O SPI não realizava trabalhos de pacificação naquela região do Acre, e o contato com os brancos foi diretamente entre os indígenas e os seringueiros. Na versão de Putani (esposa do cacique Biraci), a história do contato é a história dos parentes antigos:

> "O primeiro homem que fez o contato foi o meu avô, Antônio Luiz. O patrão [seringalista] deu para ele esse nome. Ele se tornou um grande pajé. Ele era cunhado do Yawá. Aí é de onde nasce a história do Yawá, do Tatá, do meu pai (Raimundo Luiz), e chega-se até a nossa geração". (Entrevista com Putani, de 2012, realizada por Amanda Sul e Thiago).

Na época de Antônio Luiz, os Yawanawá e os seringueiros (predominantemente cariocas) começaram a viver de maneira próxima, e muitos até se tornaram amigos. No final do século XIX, os Yawanawá também tiveram uma aproximação com os peruanos, mas eles foram muito violentos, com quem travaram guerras. Os Yawanawá conseguiram

[54] O Serviço de Proteção ao Índio deixava ferramentas e presentes aos indígenas arredios, na fase chamada de "namoro" do contato com os índios (Lima, 1992; Platero, 2012). Um detalhe interessante é que o Mestre Raimundo Irineu Serra, fundador da religião do Santo Daime, trabalhou para o Serviço de Proteção aos Índios, no período da demarcação do estado do Acre e de sua divisão com a Bolívia (Moreira e Mac Rae, 2011).

espantá-los com a ajuda de brasileiros e com táticas de guerra, vestindo roupas de peruanos mortos, por exemplo (Naveira, 1999). Os Yawanawá queriam armas de fogo, e trocavam com os brancos por caça. Como afirmou a liderança Sales, a vontade dos Yawanawá de se relacionar com os brancos vem da busca de realizar trocas para adquirir seus objetos, e também mulheres:

> "Daí a nossa paixão de se aproximar do homem branco, para poder usufruir dos materiais deles, a faca, a peixeira, o terçado. Para facilitar nossa vida. Em troca nós dávamos a caça, o trabalho. Tudo previsto pelo Mukaveine, aquele que previu que haveria um tempo mais moderno, mais distante, quando os Yawanawá iam se deparar com homem branco, que iriam encher a terra. E, para nós, seria mais fácil fazer amizade do que se opor. Política de boa vizinhança, entrosamento e até fazer casamento. Ele dizia: eles têm belas mulheres, as mulheres são lindíssimas. Chama-se *shahu*, é uma mulher do outro povo" (Entrevista com Sales, julho de 2016).

Durante os antigos *mariris* que eram realizados na época do contato, se alguma pessoa chegasse de outra aldeia com um chapéu ou uma faca, por exemplo, a festa toda parava para que as pessoas observassem aquele objeto. Além disso, a facilidade dos Yawanawá em realizarem intercasamentos com outros povos e inclusive com os brancos/*nawa*, fez com que atualmente eles afirmem que são um povo todo misturado. Entre os Yawanawá, há muitos que são filhos de índios e brancos e isso não é um problema para eles, pois eles afirmam que "somos todos misturados". Só uns poucos são Yawanawá por parte de pai e de mãe, mas a língua e o nome se impôs a todos (Naveira, 1999).

Ainda na época de Antônio Luiz, os patrões da borracha ocuparam o território das margens do rio Gregório, e os Yawanawá trabalhavam para conseguir os objetos e medicamentos trazidos pelos brancos. Inicialmente, eles viveram juntos com os seringueiros cariocas, estabelecendo com eles, no geral, boas relações. Yawá (pajé da aldeia Nova Esperança) era tratado como capitão pelos patrões seringalistas. Ele era homem de confiança dos patrões no trabalho na seringa, e levava para eles comida, dinheiro e mulheres. A maioria dos seringueiros eram vindos do Rio de Janeiro, e tinham em seus sobrenomes a palavra Carioca. Vários Yawanawá começaram a ganhar nomes de seus patrões:

> "(...) por isso nós temos uma influência muito grande do povo branco, especialmente o carioca, porque foi quem tomou aquela região lá do Gregório. Então o rio todo era

> dos cariocas. E, inclusive, os nomes que pegam entre os Yawanawá são como o nome do meu avô, Manoel Vicente Brandão Carioca, 'não sei o que' Carioca. Então, a maioria foi pegando o nome Carioca, e Luís" (relato de Shaneihu Yawanawá, 2015).

Como afirmou o pajé Tatá, houve muitos conflitos entre os brancos pela disputa da região da cabeceira do rio Gregório. Por fim, quem conseguiu ficar no território foi um grupo de seringueiros vindos do Rio de Janeiro. As relações entre esses seringueiros e os índios foi parcialmente amistosa. Com os peruanos, os Yawanawás tiveram verdadeiras guerras. Mas com os cariocas, os conflitos estavam associados a festas e bebidas alcoólicas, pois muitos índios participavam dos forrós, que existiam ainda no final da década de 1990 (Naveira, 1999).

## O Tempo da borracha

Antônio Luiz conseguia reunir em torno de si muitas pessoas, principalmente devido aos seus 12 casamentos, que não ocorreram todos de maneira simultânea. Ele teve esposas Iskunawa, Sharanaua, Katukina, Rurunawa, Shawanawa (Naveira, 1999). Entre as esposas, Angélica era a mais nova de um grupo de mulheres Shawanawa. As irmãs de Angélica se casaram com os filhos de Antônio Luiz. Quando este último morreu (na década de 1970), Angélica se juntou às irmãs e se tornou também esposa de Raimundo Luiz, primogênito de Antônio Luiz, que se tornou o cacique (e pajé) da seguinte geração. As esposas do chefe provenientes de outros povos não podiam falar sua língua e muito menos ensiná-la aos filhos e às filhas. Nesse sentido, os Yawanawá são o resultado dessas relações. Como outros povos do grupo linguístico Pano, os Yawanawá passaram pelo movimento de fusões-fissões-fissões descrito por Erikson (1993), sendo que a língua e o nome Yawanawá mantiveram a coesão do grupo. Na época de Antônio Luiz, ainda existiam guerras entre os Yawanawá e outros povos Pano. Em muitos casos, as guerras estavam associadas ao rapto de mulheres. Os conflitos envolviam acusações de morte por envenenamento e feitiçaria, que poderia ocorrer em encontros coletivos nos *mariris* (rituais de dança e beberagem de *uni*/ayahuasca). Entre as esposas de Antônio Luiz, algumas foram cativas de guerra ou teriam sido roubadas, como é o caso da esposa Katukina. As guerras geravam alianças e contra-alianças, e produziam a absorção hierárquica do outro e mudança de nome, introduzindo também uma alteridade interna (Naveira, 1999). Nesse tempo, as guerras e as festas chamadas *mariris* (os rituais de

dança, canto, o consumo das medicinas e as brincadeiras) eram produtoras de novas alianças, sendo os *mariris* momentos propícios para a realização de intercasamentos e, consequentemente, a produção de novas alianças com outros povos Pano. Nos *mariris*, havia também riscos de haver agressões xamânicas, com rezas e envenenamento, que poderiam provocar novos conflitos, vinganças e guerras. No tempo da borracha, apenas homens consumiam o *uni* (ayahuasca). Conta-se que a bebida era utilizada pelos guerreiros Yawanawá na noite anterior às investidas de guerra. Eles cantavam músicas que narravam a experiência da guerra, o roubo de mulheres jovens e a vitória na guerra. Assim como descreveu Naveira (1999), o uso do *uni* (ayahuasca) era uma forma de ter visões com a vitória antes da guerra, e de atingir de maneira xamânica os espíritos (*yuxin*) dos inimigos.

*A Chefia de Raimundo Luiz Tui Kuru*

A segunda fase do Tempo da Borracha é o período da chefia de Raimundo Luiz Tui Kuru, o chefe da segunda geração após o contato. Ele estudou durante três anos com padres católicos, na cidade de Einurepé. Nesse tempo, padres começaram a visitar a aldeia e faziam batizados. Para os Yawanawá, "tirar pecado do corpo" foi comparado a tirar uma doença ou espírito do corpo. Raimundo Luiz logo chegou à conclusão de que eles deveriam ter pouco poder, pois não curavam e não detectavam as mentiras na confissão (Naveira, 1999). Há muitas narrativas que afirmam que, durante o seu período de chefia, ele foi um grande cacique e pajé, tendo casado com três irmãs (Maria, Anália Saná e Angélica). Raimundo Luiz era uma pessoa eminente por possuir uma extensa rede familiar, três esposas, oito filhas e quatro filhos. Para os Yawanawá, apenas as pessoas eminentes conseguem reunir ao redor de si muitas pessoas para realizarem uma mesma atividade (Naveira, 1999). Na visão de Kenewmá Luíza[55], neta de Raimundo Luiz, o casamento de Raimundo Luiz com as três irmãs e seus filhos e filhas resultaram no que é hoje o povo Yawanawá. Essa é uma visão muito característica à aldeia Mutum, onde vivem a maioria dos filhos e filhas de Raimundo Luiz, que se tornaram lideranças nessa aldeia. Os parentes mais próximos de Raimundo Luiz possuem mais prestígio e poder em

[55] Filha da cacique Mariazinha de Jesus Neweni, da aldeia Mutum, e do cacique Biraci Nixiwaka, da aldeia Nova Esperança.

relação aos parentes mais distantes. Assim, há uma associação entre os gradientes de distância do parentesco e o poder e prestígio que a pessoa possui na aldeia.

Cacique Mariazinha relatou que, quando Raimundo Luiz era vivo, ele falou para cada um dos filhos e filhas o caminho que eles deveriam trilhar, e o lugar que eles deveriam ocupar na aldeia. Ele era considerado muito sábio e tinha a capacidade de profetizar. De acordo com a cacique, "Muito do que meu pai disse que ia acontecer, eu estou vendo acontecer hoje em dia". Durante a chefia de Raimundo Luiz, a chegada da empresa Panacre no rio Gregório foi um acontecimento que mudou as relações entre os Yawanawá, os *nawa* e o seu modo de vida. Os donos da empresa compraram as terras que fazem parte do território Yawanawá. Nesse tempo, houve a fundação da aldeia seringal Kaxinawá e a intensificação do trabalho dos Yawanawá nos seringais. Assim, os Yawanawá começaram a trabalhar para os patrões da Panacre, em troca dos cobiçados produtos dos brancos, que eram vendidos no barracão. Esse período foi chamado de "o tempo do cativeiro" (Plano de Vida Yawanawá, 2014). Os Yawanawá terminaram por ficar dependentes de vários produtos dos *nawa*, como óleo, sal, entre outros objetos.

*Os missionários protestantes da Novas Tribos do Brasil*

No começo da década de 1970, Raimundo Luiz convidou os missionários da Novas Tribos do Brasil para morarem junto aos Yawanawá, no seringal Kaxinawá, época quando ainda trabalhavam para a empresa Panacre. De acordo com relatos da cacique Mariazinha, foi o líder Raimundo Luiz que convidou os missionários a subirem para o seringal Kaxinawá, porque ele queria que seus filhos estudassem, da mesma forma que os missionários ensinavam algumas crianças Katukina na aldeia Sete Estrelas. Os missionários ajudavam com remédios e montaram uma escola. Eles criaram um alfabeto Yawanawá, traduziram o Novo Testamento para a língua Yawanawá e também cantos cristãos. A história da presença dos missionários da Novas Tribos entre os Yawanawá é contada de maneira diferenciada por interlocutores da aldeia Nova Esperança e por interlocutores da aldeia Mutum. Os interlocutores da aldeia Mutum, sobretudo a cacique Mariazinha, enfatiza os aspectos positivos da presença dos missionários da Novas Tribos do Brasil na aldeia. Ela narra sobretudo como seu pai, Raimundo Luiz, era um grande amigo e seguidor dos missionários. Sendo que ele mesmo teria se tornado uma espécie de pajé-pastor, realizando cultos, com a leitura da bíblia na língua Yawanawá. Raimundo

Luiz participou ativamente das pregações dos missionários da Novas Tribos do Brasil. Ele se converteu, e sempre realizava comparações entre os mitos bíblicos e as históricas míticas ou histórias da tradição Yawanawá. O interlocutor Sales, filho primogênito Raimundo Luiz, contou que a cobra *sucurijú* é a jiboia, uma cobra muito poderosa e sábia. O espírito (*yuxin*) da *sucurijú* é o espírito dos antigos *yube*[56], os super pajés, do tempo dos antigos. Segundo Sales, se uma pessoa encontra a *sucurijú* na mata, a pessoa precisa necessariamente fazer uma dieta (um período de resguardos e tabus sexuais e alimentares). Se a pessoa não faz a dieta, ela pode adoecer e morrer. De acordo com Sales, Raimundo Luiz, dizia que a cobra *sucurijú* é o mesmo que a maçã do jardim do Éden pois, através dela (e das dietas correspondentes), era possível adquirir todo o saber e conhecimento sobre o bem e sobre o mau.

Na visão de Naveira (1999), Raimundo Luiz conheceu três bíblias: a dos católicos, a dos protestantes da NTB e os ensinamentos da pajelança dos próprios Yawanawá. Ainda de acordo com esse autor, esses três conhecimentos mantiveram uma independência, mais do que se misturaram em uma unidade sincrética. Entretanto, a partir do que pude depreender da convivência com os Yawanawá no Rio de Janeiro e na aldeia Mutum, há ainda na atualidade uma espécie de sincretismo entre a ideia do deus criador cristão e a noção dos Yawanawá sobre os espíritos (*yuxin*). *Nuke sheni* (nosso Deus) foi descrito por Sales como o deus criador invisível que está entre todas as pessoas, como regulador das relações. Mas também existem os *yuxin*, que são os espíritos da floresta, das medicinas, das ervas, das árvores e dos animais. Os Yawanawá consideram que esses espíritos se comunicam com as pessoas nos rituais através do uso das medicinas.[57] Em conversas que tive o pajé Yawá e o pajé Tatá, eles utilizaram a palavra Cristo, para se referirem a um espírito bom.

Raimundo Luiz aprendeu a batizar os Yawanawá e também ensinava a Bíblia na língua deles. Havia missionários estrangeiros e brasileiros. Na versão de Shaneihu, filho primogênito do cacique Biraci, da aldeia Nova Esperança, nessa época, os *mariris* deixaram de ser realizados devido às proibições dos missionários. Eles diziam que o *uni* era coisa do diabo, que não deveriam tomar. E os pajés ficaram sem realizar muitas das suas atividades. Ficaram arredios, isolados do restante da comunidade, de alguma forma

[56] Sobre os super-pajés Yube (Pérez Gil, 1999).
[57] De acordo com Souza (2015), muitos Yawanawá ainda poderiam ser considerados cristãos.

proibidos de colocar em prática seus conhecimentos xamânicos. Entretanto, na versão da cacique Mariazinha, da aldeia Mutum, os missionários brasileiros não insistiam para que os Yawanawá deixassem de tomar o *uni* (ayahuasca) ou deixassem de fazer os *mariris*. De acordo com esse relato, a conversão de Raimundo Luiz e de seus parentes foi uma conversão em massa ao protestantismo, e os Yawanawá foram deixando de fazer os *mariris* e as rodas de *uni* naturalmente, porque já se dedicavam a ir aos cultos, às reuniões para escutar sobre a Bíblia. Segundo a cacique, em uma ocasião quando os missionários já viviam entre os Yawanawá, houve um *mariri* e um pastor brasileiro participou de algumas brincadeiras. Essas brincadeiras tinham e têm uma forte conotação sexual, sendo jogos entre homens e mulheres (da mesma geração – casáveis – geralmente primos). A presença do pastor agradou muito as jovens mulheres, que queriam participar da brincadeira com o mesmo.

Provavelmente, o que ocorria era a condenação que os pastores realizavam em relação aos aspectos guerreiros e agressivos da ação xamânica. Para ser pajé, na época de Raimundo Luiz, era necessário saber fazer rezas para deixar outra pessoa doente ou para matar. Cacique Mariazinha afirmou que uma pessoa só se tornava *xinaya* se conseguisse matar outra pessoa utilizando o seu poder. Para comprovar que aprendeu, deveria matar outra pessoa ao menos uma vez. Mariazinha contou que, no tempo da liderança de seu pai, o pajé era aquele que tinha o poder de curar alguma doença – tirar os espíritos que estavam no corpo da pessoa causando doenças – mas também tinham o poder de matar outras pessoas, agredindo o seu *yuxin* (espírito) por meio da intervenção de outros *yuxin*. Ainda de acordo com ela, seu pai, Raimundo Luiz, promoveu uma espécie de purificação do xamanismo Yawanawá, solicitando que os pajés e os estudantes do xamanismo não mais realizassem agressões xamânicas através de rezas ou envenenamentos[58].

Em uma ocasião quando Raimundo Luiz ficou doente, os pajés o aconselharam a completar seus estudos para se tornar pajé. Mas duas de suas esposas evangélicas não

[58] Mariazinha narrou que, nos *mariris* do passado, se viesse alguém de outra aldeia que o pajé não gostasse, ele poderia pegar algum qualquer rastro deixado por aquela pessoa (um pedaço de pano, de cabelo, resto das fezes ou urina, etc) e poderia colocá-los em um pote de barro e enterrá-lo aos pés de uma árvore chamada Samaúma. Mariazinha contou que a Samaúma é uma árvore sagrada, pois nela vivem muitos espíritos, entre eles, espíritos ancestrais. Há espíritos de antigos pajés vivem nessas árvores, e os *xinaya* podiam se comunicar com esses espíritos, aprender com eles e solicitar que realizassem ações em seu favor. Ao enterrar o pote aos pés da Samaúma, o *xinaya* estaria prendendo o *yuxin* da pessoa dentro daquele pote, e o pajé podia pedir aos espíritos que viviam na Samaúma para matarem aquela pessoa. O espírito da pessoa ficaria ali preso, e ela começaria a adoecer. Mas o *xinaya* também poderia mudar de ideia, e poderia desenterrar o pote, libertando o *yuxin* e fazendo com que a pessoa recuperasse a sua saúde.

queriam que ele continuasse a aprendizagem, devido ao medo de que ele poderia adoecer ou matar outra pessoa. Por fim, ele não concluiu o resguardo necessário. Assim, Raimundo Luiz era chefe e tinha muitos conhecimentos do xamanismo Yawanawá. Ele já havia comido o coração de uma jiboia (*ashuicá*), iniciara os estudos e a dieta, mas rompera com o resguardo dois meses antes de terminá-lo. Devido a isso, teria se tornado o que Naveira (1999) chamou de pajé sem poder. Ele tinha o conhecimento sobre as medicinas, sobre as ervas, sobre os mitos, e podia inclusive profetizar, mas ele não tinha o mesmo poder que os pajés *yube*. Esse cacique se transformou em uma espécie de pajé-pastor, pois ele fazia pregações, e simultaneamente tinha os conhecimentos de *xinaya*. Devido à sua atuação, as ideias cristãs começaram a se misturar com o universo mítico e cosmológico Yawanawá. Ele batizava as pessoas e também contava a Bíblia na língua Yawanawá. Raimundo Luiz era cristão protestante e propagava valores cristãos para seus filhos e filhas, que atualmente são as lideranças da aldeia Mutum. Mariazinha, a cacique da aldeia, afirmou que ganhou o nome Mariazinha de Jesus porque nasceu no dia do Natal, 25 de dezembro, data do nascimento de Jesus Cristo, filho de Deus, segundo as religiões cristãs. Alguns dos filhos de Raimundo Luiz continuaram seus estudos com os batistas também na cidade de Tarauacá, e foram muito influenciados por eles. O filho Tashka, por algum tempo, quis estudar para ser missionário, pois "pensava que o caminho para os Yawanawá era o conhecimento da palavra de Jesus". Kenewmá Luiza, a filha da cacique Mariazinha, também teve estudos na cidade em uma igreja cristã. Para os filhos e filhas de Raimundo Luiz, da aldeia Mutum, as transformações mais recentes que ocorreram nessa aldeia são resultados dos ensinamentos e das ações desse líder político e espiritual. Já na aldeia Nova Esperança, há a visão de que as transformações depois dos missionários ocorreram devido às ações do atual cacique Biraci[59].

Segundo Shaneihu, filho de Biraci, no começo da década de 1980, os missionários das Novas Tribos do Brasil estavam presentes na aldeia. Existiam aproximadamente 120 Yawanawás, e toda aldeia era protestante. Quase não se usava mais as medicinas (o *uni* e o rapé), porque muitos tinham ficado com medo de usá-las. Segundo Shaneihu, até hoje há na aldeia pessoas que são evangélicas, e a própria mãe dele é evangélica: "eles ficam andando de um lado para o outro com a bíblia". Mas, da população total das 8 aldeias,

[59] Ouvi relatos que afirmavam que o último foi o promotor da purificação do xamanismo Yawanawá, buscando deixar de lado práticas associadas à agressão xamânica. Provavelmente, ambos realizaram juntos esse processo, já que Biraci foi sucessor de Raimundo Luiz, e liderou juntamente com o cacique anterior durante alguns anos.

com uma população aproximada de 900 pessoas, ele acredita que aproximadamente 70% praticam as práticas xamânicas Yawanawá com o uso das medicinas, e apenas 30% seguem com a religião protestante. Em suas "jornadas ancestrais" nas cidades do Brasil, onde realiza shows, apresentações culturais e até rituais com *uni* (quando estava acompanhado do seu avô, o pajé Yawá), o artista Shaneihu sempre afirma que foi devido à presença dos missionários protestantes na aldeia que a espiritualidade Yawanawá foi abalada, pois deixaram de fazer os *mariris*, de usar as medicinas (principalmente *uni* e rapé[60]) e houve a perda do uso da língua no cotidiano. Sua visão está muito alinhada à visão de seu pai, o cacique Biraci, da aldeia Nova Esperança.

## A luta pela Terra

A partir do final da década de 1970, ocorreram as primeiras reações contra proibições dos patrões da borracha da empresa PANACRE. Como exemplos de proibições, os patrões queriam que os Yawanawá plantassem arroz, e não mandioca e banana; e os proibia de caçar, afirmando que deveriam criar os animais (Plano de Vida Yawanawá, 2014 e Kenemeni Yawanawá, 2014). As jovens lideranças da época começaram a reagir, juntamente com o cacique Raimundo Luiz. Seu sobrinho, Biraci, e seu filho primogênito, Sales, estudavam na cidade nesta época. Nesse período, o jovem Biraci procurou parcerias *nawa*, e acabou conhecendo antropólogos e funcionários da FUNAI, como Terri Vale de Aquino e Moura. Eles informaram para Biraci sobre os direitos indígenas em relação ao território que, naquele período, estava sob comando dos patrões da empresa PANACRE e sobre os critérios para conseguir a demarcação do território[61]. Na década de 1980, as jovens lideranças entraram na luta pela demarcação da terra. Nas palavras da liderança Shaneihu:

> "Na década de 80, quando a FUNAI começou a demarcar terra do Acre, e o velho Raimundo foi quem procurou os direitos através dos

[60] O rapé é utilizado cotidianamente pelos Yawanawá, sobretudo pela manhã, ao acordar (antes do banho no igarapé). Contam também que a sananga (o colírio) é utilizado nas famílias, para tirar a preguiça e o panema. Igualmente o veneno do sapo, era tratado como uma espécie de vacina natural, aplicado nas pessoas e nas crianças pelos próprios pais. No passado, o uso do uní não tinha o caráter ritual e formal, como possui na atualidade. Os rituais com uní foram ganhando outro formato, principalmente com a participação e a influência dos brancos das igrejas do Santo Daime e centros ayahuasqueiros.

[61] Tenho a hipótese de esses antropólogos o influenciaram para que ele, juntamente a outros jovens líderes Yawanawá, levassem adiante o novo projeto de revitalização cultural.

> indigenistas, *txai* Terri, *txai* Macedo, e outros antropólogos na época. E, junto com a juventude, que era o meu pai (o cacique Nixiwaka), tio Sales, um grupo de lideranças jovens acompanharam e conseguiram. E hoje [o território] Yawanawá foi uma das primeiras terras indígenas a serem demarcadas no Estado do Acre. Na época, eram 180 mil hectares e hoje chega a 200 mil e tanto hectares. E, graças a Deus, a nossa situação fundiária é equilibrada, e temos quase 95% de nossa mata nativa, e no estado de equilíbrio" (Entrevista com Shaneihu, 2015).

Cacique Biraci e as jovens lideranças expulsaram de suas terras famílias de seringueiros que viveram com eles durante muitos anos, que eram seus amigos. Segundo Shaneihu, Biraci expulsou alguns amigos brancos com lágrimas nos olhos. A terra indígena foi demarcada em 1983 e homologada em 1991, com área inicial de 92.859 hectares. Foi a primeira Terra Indígena a ser demarcada no Acre e é habitada pelos povos Yawanawá e Katukina. Posteriormente, os limites da Terra Indígena foram revistos (Camargo-Tavares, 2013).

*A expulsão dos missionários*

Em meio às lutas pela retomada das terras, Biraci e outros jovens líderes acharam conveniente convidar os protestantes a se retirarem das terras. As jovens lideranças se sentiram enganadas pelos missionários, porque eles nunca tinham falado nada sobre a FUNAI e sobre os direitos indígenas em relação ao território, que tinha sido dominado pelos patrões da empresa PANACRE. Eles constataram também que não existia reciprocidade nas relações com os missionários. A necessidade de retirada dos missionários da Missão Novas Tribos do Brasil foi associada a um discurso político das jovens lideranças sobre sua ação nociva, de destruição da cultura Yawanawá. Em um momento posterior, esse discurso sobre os missionários foi assumido pelo próprio cacique Raimundo Luiz (Kenemeni Yawanawá, 2014).

Com a parceria com antropólogos Terri e Moura, as jovens lideranças como Biraci perceberam que os Yawanawá estavam vivendo como seringueiros e, para ser índios, eles precisavam retomar sua cultura. Um novo discurso sobre a cultura foi introduzido entre os Yawanawá na década de 1980. De acordo com Shaneihu, os velhos não queriam que os missionários fossem embora porque acreditavam que o povo Yawanawá todo iria morrer sem a presença deles, que lhes davam medicamentos e outros recursos. Biraci e outros adultos falaram com os mais velhos, buscando convencê-los da necessidade da

saída dos missionários. Depois que entraram em um acordo e as lideranças antigas foram convencidas, as jovens lideranças foram falar com os missionários, empunhando rifles. Segundo Biraci, eles apenas pediram, de maneira diplomática, para que os missionários se retirassem. Eles disseram: "Nós agradecemos, mas nós não precisamos mais de vocês aqui. Vocês podem ir para outro lugar onde estejam precisando mais de vocês". A princípio, os missionários não quiseram sair. Então houve no final praticamente uma expulsão, pois eles estavam demorando para sair das terras. Depois que os missionários saíram, as jovens lideranças conversaram com os mais velhos, Raimundo Luiz, pajé Tatá, pajé Yawá, dona Nega, Nani (filho de Antônio Luiz), entre outras pessoas, para ver o que iriam fazer. Decidiram, então, se mudar do seringal Kaxinawá para uma nova aldeia, que foi chamada de aldeia Nova Esperança. O antigo seringal Kaxinawá foi chamado de aldeia sagrada, devido à existência de um cemitério indígena naquela localidade.

Enquanto durou sua presença, aproximadamente entre 1972 e 1984, os missionários foram os principais aliados *nawa* dos Yawanawá. Raimundo Luiz e muitos outros eram amigos dos missionários e, contam alguns interlocutores, algumas pessoas até choraram quando eles foram embora. O pajé Yawá contou que gostava dos missionários, eles eram amigos. Segundo Shaneihu, até mesmo o pajé Tatá disse que eles não conseguiriam viver sem os missionários. Com a sua retirada da Terra Indígena, os Yawanawá começaram uma empreitada, em busca de retomar os conhecimentos da cultura e da espiritualidade - o xamanismo e os conhecimentos chamados de tradicionais, do tempo dos antigos. No final de sua vida, Raimundo Luiz terminou por adquirir também um discurso sobre a necessidade de retomada da tradição, que teria sido perdida devido à presença dos patrões seringalistas e dos missionários. Esse período da demarcação da terra e da expulsão dos missionários marca a transição da chefia de Raimundo Luiz ao cacique Biraci na aldeia Nova Esperança, e a aproximação entre as jovens lideranças e os antropólogos da FUNAI. Nesse sentido, em meio ao esquema da história tripartite, o "Tempo da luta pela terra" e o "Tempo da revitalização da cultura" fazem parte do mesmo período, que é o da ampliação das relações entre as lideranças Yawanawá e outros aliados *nawa*: primeiramente os antropólogos da FUNAI, e depois agências governamentais, não governamentais, empresas e, por fim, os ayahuasqueiros urbanos.

Mesmo não sendo filho de Raimundo Luiz, Biraci, seu sobrinho, demonstrou através de suas ações que era um grande líder, e começou a ser reconhecido como cacique. Entre os Yawanawá, a legitimidade do novo líder é emanada de suas próprias ações. Mas

as relações de parentesco também são determinantes: "(...) é dentre as famílias eminentes de onde costuma surgir o futuro líder, onde a articulação do parentesco joga um papel fundamental" (Naveira, 1999, pág.76).[62]

## O Tempo do "resgate da cultura" e dos projetos econômicos

O tempo atual da revitalização da cultura e das alianças com os brancos/*nawa* é considerado a realização plena da profecia de Mukaveine, contada no início do capítulo[63]. Trata-se da realização da profecia, que teria sido elaborada por um super pajé *yube*, depois de ter realizado a dieta do coração da jiboia, considerada altamente eficaz:

> "Você está entendendo? Já existia uma profecia, e nosso grande mestre, aquele que viu o *Ashuicá* [jibóia], que matou, comeu o coração dela e fez a dieta recomendada se transformou numa espécie de profeta" (Entrevista com Sales[64], 2016).

Desde a década de 1980, os Yawanawá assumiram um novo discurso sobre a cultura, em uma busca do retorno ao passado e ao tempo dos grandes pajés, com o apoio dos parceiros *nawa*, seus conhecimentos, objetos e tecnologia. Os Yawanawá começaram um processo de reinvenção de sua própria tradição associada à pajelança, com o apoio de antropólogos (como os antropólogos acreanos Terri e Moura) e outros agentes externos *nawa*. O tempo do chamado "resgate da cultura" é considerado um novo tempo, relacionado à produção e realização de vários tipos de projetos econômicos junto aos parceiros e aliados *nawa*. Desde a década de 1980, os Yawanawá procuraram projetos econômicos para substituir a seringa. Mas foi a partir de 1992, quando Biraci participou da Eco 92, que o cacique obteve o contato com a empresa de cosméticos estadunidense

[62] Biraci é sobrinho de Raimundo Luiz, sendo este filho de Antônio Luiz. Este, por sua vez, era sobrinho (de criação) do chefe anterior (Naveira, 1999). Biraci assumiu depois de Raimundo Luiz ter tentado, sem sucesso, que seus filhos assumissem o comando do grupo. Há um período de transição, no qual o cacique antigo lidera juntamente ao jovem cacique, para que esse aprenda e ganhe a confiança de todos.

[63] De acordo com interlocutores de três gerações da aldeia Mutum (o jovem Iraçú, a liderança Tashka o pajé Tatá), as alianças com os *nawa* na atualidade são a realização da profecia de Mukaveine.

[64] Sales foi estudar na cidade juntamente com seu primo Biraci. Ele é considerado na aldeia como uma pessoa especial pois, quando ele era apenas um bebê, o seu pai o banhou com as folhas do *muká* (planta que produz uma batata) e fez uma reza xamânica para ele. Isso ocorreu porque Raimundo Luiz já havia perdido diversos filhos pequenos. Ele o banhou com as folhas e visualizou o menino já crescendo. Ele afirmava, utilizando o poder mágico das palavras: "como é grande esse menino, ele já cresceu, como ele é saudável, que bonito é esse menino". Nessa prece, o pajé determina o que irá acontecer, afirmando que a coisa almejada já está acontecendo. E espera-se que, com o auxílio dos espíritos (*yuxin*) da medicina *muká*, o que foi afirmado terá sua eficácia. Assim, devido a esse banho com Muká, afirma-se que Sales possui conhecimentos que o destacam em relação aos demais.

AVEDA. Então, a Organização de Agricultores Extrativistas Yawanawá do Rio Gregório (OAEYRG), liderada pelo cacique Biraci, conseguiu realizar uma parceria com essa empresa, e começaram a vender urucum, e incorporaram no seu cotidiano ainda mais objetos dos brancos (Ribeiro, 2005; Vereta-Nahoum, 2013). Depois da Eco 92, o cacique Biraci havia conseguido dinheiro, mas ainda havia "o problema da cultura" pois, naquela época, ainda viviam como seringueiros.

*O turismo xamânico e as reinvenções das tradições*

Como parte do projeto cultural Yawanawá, o cacique Biraci e o antigo chefe Raimundo Luiz, juntamente a outras lideranças, buscaram retomar os *mariris*, as festas com os cantos, as danças, as brincadeiras, com a visitação de pessoas de outras localidades. Buscaram também retomar o uso do *uni* (ayahuasca), do rapé, e de outras medicinas, como sananga e kambô. Isso ocorria na segunda metade da década de 1980 e década de 1990, época quando a população Yawanawá se mudava da antiga aldeia seringal Kaxinawá, aberta no tempo da borracha, e foram para a aldeia Nova Esperança. Segundo Jaime Lima, indigenista da FUNAI de Cruzeiro do Sul, por mim entrevistado em 2 de agosto de 2016, desde a década de 1980 e 1990, Raimundo Luiz se juntou aos seus filhos, junto com as novas lideranças (Biraci e Tashka, principalmente), para "resgatar" a cultura. Começaram a realizar momentos para retirar as roupas e realizarem pinturas corporais coletivas, relembrando os *kenes* (desenhos) que eram feitos antigamente. Raimundo Luiz relembrou como se fazia uma arma de madeira tradicional e ensinou a seus filhos.[65] Os Yawanawá lembraram dos desenhos corporais (*kene*) (e também começaram a reinventá-los). Começaram a relembrar os cantos (*saites*), as danças, as brincadeiras e as formas de se usar as medicinas (*uni*, rapé). Houve uma consulta junto aos mais velhos para saber como deveriam ser feitos os *mariris*. Nos primeiros festivais, os parentes voltaram a se unir naqueles cinco dias, voltando a realizar suas brincadeiras e rituais que uniam os parentes que estavam distantes e também pessoas

[65] Segundo Jaime, nesse período, entre algumas mulheres jovens de povos Pano do Acre começaram a falar com vozes estranhas, começaram a se comportar de maneira muito anômala. Elas foram chamadas de "as endemoniadas". Segundo suas falas, elas diziam que o povo tinha que "retomar o conhecimento dos antigos" porque, do contrário, todos iriam morrer, e o povo ia acabar. Segundo esse antropólogo Jaime, o evento foi compreendido pelo pajé Tatá como um aviso dos espíritos dos ancestrais, que diziam que eles precisavam retomar o conhecimento dos antepassados.

de outros povos indígenas Pano. Além da presença de pessoas Yawanawá, também participaram pessoas de outros povos Pano e alguns aliados e parceiros *nawa*/brancos.

Esse processo foi chamado de resgate cultural, e associa a memória sobre o passado a inovações nas práticas, produzindo novas formas tradicionais de ser Yawanawá, em meio a um processo chamado também de reinvenção cultural (Oliveira, 2012). Essa reinvenção ocorre com o auxílio das novidades trazidas pelos novos aliados(as) *nawa*. Há muitas inovações e reinvenções culturais que vêm ocorrendo com os Yawanawá desde a década de 1980. Os *mariris* voltaram a ser uma forma de propiciar momentos para os jovens primos e primas se conhecerem nas chamadas brincadeiras[66], que possuem uma forte conotação sexual e como um momento propício para encontros de jovens casais.

Decorrente desse novo cenário, surgiram novos atores no festival realizado na aldeia Nova Esperança: brancos que participavam com os Yawanawá das brincadeiras e em suas cerimônias com o *uni*, rapé e as demais medicinas. No final da década de 1990, algumas mulheres já começavam a tomar o *uni*/ayahuasca, e os festivais começaram a ter essas diferenciações, em relação aos *mariris* de décadas atrás. Entretanto, foi a partir de 2002 que as lideranças dessa aldeia iniciaram uma nova modalidade econômica, chamada de Etnoturismo (o turismo xamânico), cobrando pela hospedagem, pela alimentação, e pela participação nos rituais com as medicinas. Ferreira Oliveira (2012) descreveu o festival nessa aldeia com atividades relacionadas ao uso das chamadas medicinas da floresta: o *uni*/ayahuasca, o *sipá* (planta usada para defumação, colocada em fogueiras), o rapé (ou *rumã*) e, eventualmente, também se pode aplicar a sananga (raio nos olhos)[67] e o kambô (veneno do sapo).

Esses festivais já ocorriam desde 2002, mas os primeiros não tinham um público de *nawas* brasileiros e estrangeiros muito grande. Realizar os Festivais era uma forma de juntar novamente os parentes Yawanawá que estavam espalhados, reunir a família e festejar, além de reunir os aliados de outros povos Pano. Entretanto, a partir de 2002,

[66] Como a brincadeira do Mamão, brincadeira da abelha, brincadeira do mamão, brincadeira do *yuxin*, etc.
[67] A sananga é um líquido que sai de uma planta e, quando aplicada nos olhos, produz uma forte ardência. Devido a isso, uma tradução dada por Shaneihu para a sananga é Raio nos olhos, devido ao efeito que produz. Essa medicina é utilizada tradicionalmente para tirar a preguiça das pessoas que não querem acordar cedo e não querem participar das atividades produtivas do grupo. Há um tipo de sananga mais forte e uma mais fraca, sendo a segunda aplicada em crianças.

outros personagens passaram a estar presentes: aliados de governos municipais e estaduais, pessoas ligadas a empresas (como a empresa Aveda, para quem vendiam urucum), além de parentes de outros povos Pano e eventualmente algum *nawa* interessado em conhecer a pajelança Yawanawá.

Na aldeia Nova Esperança, eles investiram dinheiro na construção de uma estrutura para receber os visitantes, e na compra de barcos, para poder buscar na Vila de São Vicente os turistas que vêm de todo Brasil e de várias partes do mundo. As pessoas *nawa* que visitam os Yawanawá durante os festivais e se hospedam na aldeia são consideradas por eles como turistas. Entretanto, nem todos esses visitantes dos festivais Yawanawá se consideram turistas. Muitos ayahuasqueiros viajam dentro de um contexto pessoal de busca espiritual no estilo Nova Era, e consideram essas viagens como uma viagem com um propósito espiritual, como um muçulmano que vai à Meca, um cristão que visita Jerusalém. Portanto, essa categoria turista não é aceita por todos os *nawa*/brancos que participam dos festivais. [68]

De acordo com Sales, liderança da aldeia Mutum, os Yawanawá estão buscando uma forma de vida mais próxima ao passado, a forma "tradicional" do tempo dos antigos. Entretanto, buscam também a prosperidade econômica associada às novas tecnologias e às novas formas de comunicação digital, em diálogo e em meio a trocas com os *nawa* aliados. Nesse sentido, como observei na aldeia Mutum ao longo do *mariri* em julho de 2016, vários "gringos" *nawa* levavam entre seus presentes objetos de alta tecnologia, como um arco e flecha esportivo profissional, para que os Yawanawá possam voltar a caçar de maneira "tradicional" e, simultaneamente, de maneira eficiente; um conjunto de ferramentas para a produção de artesanato com sementes naturais e madeira. E, de acordo com o "gringo" *nawa*, o presente era para que "os Yawanawá pudessem "resgatar a tradição" de fazer colares com materiais naturais, e não com miçangas de plástico". Outro elemento destacado é o interesse dos Yawanawá em relação à produção de filmes com altas tecnologias, tendo em vista a "divulgação de sua cultura" e do turismo xamânico. Ao longo do meu trabalho de campo, na aldeia Mutum, jovens fizeram gravações do *mariri* para produzir um filme com tecnologia de realidade virtual. De acordo com os

[68] Entre os daimistas, a expressão turista espiritual é pejorativa, pois é relacionada às pessoas do universo Nova Era que passam por muitas igrejas ou centros espirituais e que não se fixam em nenhuma delas. Apesar de serem abertos a experimentalismos e a diálogos inter-religiosos e xamânicos, os adeptos do Santo Daime das igrejas expansionistas afirmam que ser "turista" não é bom para a própria pessoa, pois há o risco da ocorrência de surtos. Os fardados(as) que fazem trabalhos em muitas igrejas e não se fixam em nenhuma são chamados pejorativamente pela madrinha Nonata de "fardado pipoca" ou de turista.

estrangeiros do Santo Daime, o objetivo era o de "levar a experiência do *mariri* e da floresta amazônica a pessoas que não poderiam chegar até lá". A utilização dessas tecnologias se relaciona à forma como os Yawanawá vêm se relacionando com os novos aliados *nawa*. No tempo do "resgate da cultura", pode-se observar que os Yawanawá, tanto da aldeia Mutum, quanto da aldeia Nova Esperança, buscam realizar alianças econômicas com os *nawa* visando capturar novos agenciamentos, suas tecnologias modernas, reinventando as formas de capitanear recursos econômicos, através da pajelança e do turismo xamânico.

*As mulheres Yawanawá e a dieta do muká*

Como foi relatado por diversas mulheres, em 2006, Hushahu (filha de Raimundo Luiz) quis fazer a dieta do *muká*, mas o cacique Biraci e o pajé Yawá foram contrários a isso. Então ela pediu consentimento para o seu pai, que já morava com a maior parte dos seus filhos e filhas na aldeia Mutum (mas ambas as aldeias ainda eram política e economicamente ligadas). Raimundo Luiz possuía muitos conhecimentos de pajelança, e era apoiado pelo pajé Tatá (que deveria ter na época aproximadamente 90 anos). Ele então ensinou Hushahu ao longo de sua dieta do *muká*. Pelo que pude observar sobre a pajelança Yawanawá, a palavra possui muito poder (uma grande eficácia simbólica), principalmente quando se cantam determinadas canções e rezas sob o efeito das medicinas, sobretudo o *uni* (ayahuasca).[69]

Hushahu ficou pouco mais de ano sem tomar água, ingerindo como líquidos apenas *uni*/ayahuasca e outra bebida amarga, utilizada pelos Yawanawá para combater a malária. Ela permaneceu a maior parte do tempo reclusa na floresta, tomando essas medicinas. Fazia parte dos tabus não fazer sexo, não comer nenhum tipo de doce (nem frutas) e não beber água, já que ela é considerada doce. Depois que ela completou a dieta, os homens não reconheceram o seu poder xamânico, e disseram que, se ela quisesse ser

[69] Há canções que são apenas para se alegrar, os *saites*, que são canções de festa. Esse tipo de canção foi comparado a mantras por Matsiní, filho mais novo de Raimundo Luiz, que assumiu a responsabilidade de liderar a Escola das Medicinas na aldeia Mutum, principalmente depois do falecimento do pajé Tatá, em dezembro de 2016. Também há canções consideradas mais poderosas, nas quais o cantador/pajé se comunica diretamente com espíritos que podem ensinar e atuar ao seu favor. Em alguns casos, o pajé se comunica com o espírito da jiboia, como é considerado o espírito do *uni*/ayahuasca.

*xinaya*, ela deveria realizar os resguardos e tabus novamente. Ela aceitou a condição e fez novamente a dieta do Muká, por mais um ano, em 2007. Disso resultou que Hushahu ganhou status entre homens e mulheres na Terra Indígena Rio Gregório e fora dela, como possuidora de conhecimentos da espiritualidade Yawanawá. E, nas cidades, ela é reconhecida como pajé. Sua irmã, Putani, esposa de Biraci, também quis passar pela iniciação, aproximadamente no mesmo período. Apesar de ter muitas pessoas contrárias, Putani foi à aldeia Mutum, e Raimundo Luiz, juntamente ao pajé Tatá, e às suas irmãs (Mariazinha e Júlia) acolheram Putani. Então, Raimundo Luiz também consentiu que ela fizesse a dieta do Muká, guiada pelo pajé Tatá. De igual maneira, quando ela terminou o primeiro ano da dieta, foi desafiada a fazer mais um ano do mesmo procedimento, que também foi repetido por ela. Dessa forma, tornou-se a segunda *xinaya* (aquele que se comunica com os espíritos) da Terra Indígena Rio Gregório. Essa narrativa sobre a participação das mulheres nas dietas é para dar uma pequena dimensão sobre as mudanças que estavam ocorrendo na aldeia Nova Esperança e na aldeia Mutum no começo dos anos 2000. Outras mulheres também começaram a tomar o *uni* em meio aos *mariris*, antes restrito aos homens. Depois de Hushahu e Putani realizarem a dieta, em 2011, Kenewmá Luiza, filha da cacique Mariazinha, realizou a iniciação xamânica dieta do Muká, completando um ano de resguardo. Em 2013, a cacique Mariazinha também realizou a dieta do Muká, completando a iniciação em 2014. Nesse sentido, atualmente há quatro mulheres Yawanawá que já fizeram a dieta do Muká, além de outras jovens estudantes da espiritualidade Yawanawá que, na aldeia Mutum, têm realizado as dietas do jenipapo (*nanã*), da caiçuma e da pimenta.

*Os artefatos de miçanga*

Outra inovação que ocorreu aproximadamente em 2006 possui um caráter econômico muito importante. Na Terra Indígena Rio Gregório, o trabalho é dividido de acordo com os gêneros. Entre as atividades masculinas, há os caçadores, que caçam com rifles e espingardas. Eles acordam aproximadamente às 4h da manhã para ir caçar. Afirmam que o melhor horário para caçar é bem cedinho, quando os animais estão acordando e procurando alimentos. As mulheres trabalham nos roçados, nos afazeres domésticos, e no cuidado com as crianças. Mais recentemente, surgiram outras profissões nas aldeias e nas cidades próximas, como enfermeiros(as), professores(as), artesãs,

trabalhadores da FUNAI, administradores de projetos. Há quem viva ou circule nas cidades Tarauacá e Rio Branco para estudar e trabalhar. Muitos vivem fora da aldeia e, quando visitam suas famílias, também levam mercadorias e recursos econômicos, de acordo com as obrigações parentais.

De acordo com Giraldina, em 2006, sua filha (neta de Raimundo Luiz) se casou com um rapaz Ashaninka, e com eles aprendeu a fazer pulseiras com miçangas. Ela aprendeu a fazer as pulseiras e colares, e ensinou isso a outras mulheres Yawanawá. Com o tempo, mulheres como Hushahu, Júlia, entre outras, aprenderam a fazer essas pulseiras com miçangas coloridas com os *kenes* (desenhos). As mulheres que tomavam *uni* passaram a ter também experiências visionárias, que as permitiram inovar na produção de novos *kenes*, que, segundo elas, vêm do mundo dos espíritos e possuem agência. Nesse sentido, surgiu uma nova atividade econômica para as mulheres, que possibilitou a elas adquirirem mais status e poder nas aldeias e também nas cidades. Essa atividade tinha a função social de produzir corpos através da estética dos desenhos e cores dos colares, pulseiras e outros artefatos (Lagrou, 2013).[70] Como será visto mais adiante, a produção de corpos dos ayahuasqueiros urbanos por meio do uso (e consumo) dos artefatos indígenas de miçanga e do consumo das medicinas da floresta vem produzindo novos corpos e sujeitos aliados, em meio à rede ayahuasqueira. No universo ameríndio, a produção da pessoa está relacionada à produção e transformação corporal (Seeger, Da Mata e Viveiros de Castro, 1979) por meio do compartilhamento de substâncias corporais, alimentos, antialimentos (entre elas, incluo aqui as medicinas da floresta) e a produção estética. Nesse sentido, Lagrou (2013) enfatizou no universo ameríndio a sobreposição dos discursos que relacionam a produção de artefatos e dos corpos:

> "(...) **como no caso da pintura corporal, no caso da decoração do corpo com miçanga, dentes e sementes, temos o mesmo entrelaçamento do artefato com o corpo, entre a fabricação interior de um corpo vivo e pensante e sua decoração exterior. Crescente evidência etnográfica está dando força a esta ideia.** Assim Van Velthem (2003) mostra como as mesmas técnicas que fazem o artefato fazem o corpo humano, e Overing (1991) mostra a estreita relação entre os colares invisíveis no interior do corpo e os colares de mulheres com muitos filhos e poderosos xamãs" (Lagrou, 2013, p. 41).

[70] Para tratar especificamente sobre as formas dos *kenes* inscritas nas pulseiras e colares, ver Reis (2013). Entre essas formas, as mais presentes são as de jiboia, mas Hushahu inovou com a introdução do *kene* de borboleta em meio aos artefatos Yawanawá.

Atualmente, Júlia Yawanawá acredita que o desenho mais poderoso é um que possui no mesmo colar a jiboia e a borboleta. Os desenhos passaram a ser entendidos como sagrados, contendo em si um poder espiritual de proteção. Muitos aliados do contexto da rede ayahuasqueira se tornaram consumidores desses artefatos de miçanga, que são objetos estéticos com forças agentivas produtoras de corpos (e pessoas) e, simultaneamente, mercadorias inseridas na rede ayahuasqueira e Nova Era. O caráter sagrado dos desenhos agrega valor a essa arte, nesse contexto. Com o desenvolvimento da técnica de transpor as visões das rodas de *uni* para as pulseiras e colares, os artefatos passaram a se diferenciar, em meio a competições cotidianas e brincadeiras entre as mulheres Yawanawá (como afirmou a liderança Júlia Yawanawá), que levam ao aprimoramento da técnica. Interessante notar que os indígenas Huicholes, do México, que ingerem o cacto peyote[71] como medicina, utilizam efeitos de cores semelhantes em suas pulseiras e colares. E também os vendem aos não indígenas que compõem a rede xamânica e Nova Era daquele país.

Shaneihu afirmou que a produção desses colares e pulseiras é recente, aproximadamente de 2008/2009. De acordo com Júlia Yawanawá, que é uma liderança atual da venda de colares e pulseiras na aldeia Mutum, inicialmente os homens foram contrários a essa produção de produtos com miçangas, pois diziam que era melhor as mulheres trabalharem nos roçados. Mas, com o tempo, as mulheres começaram a vender as pulseiras para os *nawa*, principalmente nos festivais na aldeia Nova Esperança, e vários homens passaram a reconhecer o benefício desse trabalho, devido à lucratividade econômica. As mulheres conseguiam dinheiro para comprar bens industrializados, como alimentos, panelas, facas, terçados e inclusive barcos a motor e gasolina. Devido a isso, alguns homens adentraram na atividade feminina e aprenderam a produzir artefatos para o uso próprio e para a venda. E, como indicam alguns relatos, ocorreram mudanças nas relações de gênero (Scott, 1990) entre maridos e esposas nas aldeias, pois as mulheres adquiriram poder de compra. Com a venda dos colares e miçangas, os Yawanawá passaram a enfatizar a venda de objetos relacionado à tradição (reinventada) e à espiritualidade.

[71] Para ter informações sobre essa planta sagrada, ver livro de Beatriz Labate (2016).

## Uma realidade mítica e profética: o profetismo Yawanawá

Para descrever o estado atual da história Yawanawá, o interlocutor Sales fez a seguinte metáfora. O povo Yawanawá segue dentro de um transatlântico da imaginação, na caminhada da vida, que no futuro vai aportar na própria aldeia Yawanawá:

> "Nós queremos chegar, encostar, aportar, ancorar num porto, no nosso porto no porto da aldeia Yawanawá. Ou seja, nós estamos viajando na imaginação. Saindo de uma aldeia por conta de uma situação aonde nossa cultura é fraca, aonde existe insegurança em vários sentidos da nossa vida, onde a espiritualidade ainda tem muito a desejar. Mas a gente não perdeu a esperança. Na nossa caminhada, nós queremos resgatar, recuperar, né? Ancorar no porto Yawanawá, onde vamos encontrar uma aldeia de fartura, com muito alimento. Onde nossa cultura tradicional e espiritual é intacta, como nós fomos no passado. Sem deixar de utilizar os meios técnicos ou ferramenta modernas como terçado, o machado, sem deixar de comer o sal, sem deixar de toma o café, sem deixar de usar o telefone, a internet. Ou seja, conciliar o tradicional e o moderno. Nós podermos falar daqui da aldeia Mutum com o outro lado do mundo, com a Europa, com os Estados Unidos, está entendendo?" (Entrevista com Sales, 2016).

Nesse sentido, os Yawanawá buscam conciliar o tradicional e o moderno, em meio a um novo contexto, que associa as trocas totais (Maus, 2013) de dádivas e o mercado. Nesse sentido, em meio à sua história tripartite, há uma busca no "tempo de revitalização da cultura" de reinvenção da tradição e fortalecimento cultural, em meio a uma noção de história cíclica, de retorno ao passado. Entretanto, para atingirem novamente o poder xamânico dos antigos pajés *yuve*, acreditam que precisam da prosperidade econômica do mundo moderno. A história Yawanawá é cíclica pois, a cada geração, há um novo ciclo associado a uma nova chefia e seus parentes. E cada geração procura capturar novidades do exterior, produzindo transformações e reinvenções em sua própria tradição. A história dos Yawanawá também pode ser entendida como uma espiral, como a jiboia que busca morder o próprio rabo, pois os ciclos são sempre novos, mas se busca sempre realizar um reencontro com o passado. Nesse sentido, a utopia Yawanawá é fazer com que o passado e o futuro se encontrem no tempo presente. O que os Yawanawá buscam na atualidade pujança econômica, parece ser o aprofundamento do conhecimento espiritual (a pajelança) e sua difusão entre os Yawanawá e aliados e aliadas *nawa*. Buscam também a continuidade da reprodução da sociedade Yawanawá, por meio de casamentos

promissores, com afins (aliados) que possam ajudar a alcançar a utopia Yawanawá de prosperidade material e fortalecimento do xamanismo. O tempo Yawanawá é profético e utópico: os pajés e os chefes veem o futuro em suas visões, criam profecias. De acordo com Sales, muito do que Raimundo Luiz dizia está acontecendo no momento atual, principalmente em relação às alianças com os *nawa*. Ele dizia: "não cortem muitas árvores, porque vai chegar um dia quando muita gente vai vir de longe para ver aqui estas árvores". Nesse sentido, o ambientalismo é um idioma compartilhado entre os Yawanawá e os novos aliados ayahuasqueiros.

## Cisão entre Nova Esperança e Mutum (2008): nova organização política

A aldeia Nova Esperança fica localizada em uma parte mais alta da Terra Indígena Rio Gregório, em relação às outras aldeias. Ela se tornou o centro onde diversas famílias Yawanawá que estavam espalhadas foram morar, na década de 1990. Na aldeia Nova Esperança, a casa de Biraci é a casa central, e os outros parentes construíram também suas casas de madeira ao redor. Muitas das casas possuem o padrão regional, sendo casas quadradas, de madeira, com o teto de folhas de zinco. Aos poucos, foram construídas outras casas de madeira. A casa do cacique foi construída de maneira retangular, maior que as demais casas da aldeia. Perto foi construído um *shuhu*, uma casa com a base redonda e em forma de cone, que possui um estilo tradicional. Os *shuhus* são locais para realizar reuniões públicas, e se tornou um símbolo de casa tradicional Yawanawá.

Já no novo milênio, Raimundo Luiz criou a aldeia Mutum, próxima à aldeia Nova Esperança, para viver com seus parentes mais próximos. Descendo aproximadamente por uma hora de barco pelo rio, chega-se à aldeia Mutum, aldeia que ganhou esse nome devido ao nome do igarapé que a banha. Mesmo com o reconhecimento de Biraci como cacique, Raimundo Luiz e seus filhos quiseram ter mais espaço e autonomia, e abriram outra aldeia, próxima à aldeia Nova Esperança. Ainda que o cacique Biraci fosse o cacique de todo o povo Yawanawá, a existência de uma aldeia com os filhos da linhagem direta de Antônio Luiz e Raimundo Luiz apontava já para possíveis cisões, pois a proximidade no parentesco dos antigos chefes é um quesito para a legitimidade dos sucessores.

Biraci desposou três das filhas do antigo chefe Raimundo Luiz, Mariazinha, Júlia e Putani (primas cruzadas), como forma de consolidar a aliança com o novo cacique, iniciando a troca de dádivas e dívidas (Vereta-Nahoum, 2017). Esse casamento com as três irmãs marcava a aliança do antigo chefe, Raimundo Luiz, com o novo cacique. Com esse casamento, Biraci contraiu a obrigação de ser provedor da família do antigo líder. Do casamento com Mariazinha Neweni, nasceu Kenewmá Luíza. Entre os casamentos de Biraci, houve o rompimento dos casamentos do líder com Mariazinha e Júlia, e elas voltaram a viver com seu pai, Raimundo Luiz. Putani continuou casada com Biraci. No mesmo período, ele teve várias outras mulheres, sendo algumas esposas oficiais e outras não, algumas Yawanawá e outras *nawa*/brancas. Desses casamentos, Biraci teve 30 filhos, sendo que o primeiro é o músico Shaneihu, e o segundo é Biraci Junior, quem atualmente vem ocupando o lugar de sucessor da chefia na aldeia Nova Esperança.

De acordo com o relato da cacique Mariazinha, em 2008, houve uma situação social na qual ela estava presente em uma reunião na aldeia Nova Esperança, marcada pelo cacique Biraci. Mariazinha já era considerada como uma liderança nessa aldeia. O teor da reunião era um projeto econômico com um parceiro *nawa*, e a reunião teria um impacto econômico para toda a terra indígena. Os chefes Yawanawá se tornaram mediadores entre seu povo e agentes da sociedade nacional (Ribeiro, 2005), e a capacidade de manter essa mediação e as dádivas internas na aldeia é a forma como os líderes conseguem manter seu poder. Ao serem distribuidores, os chefes criam uma dívida que, em troca, é retribuída por lealdade política (Vereta-Nahoum, 2017).

Mariazinha não estava de acordo com aquela reunião pois, segundo ela, foi marcada sem a convocação das lideranças das outras aldeias. Nesse sentido, ela discordava com a postura de centralização do cacique nessa mediação. Devido a isso, a cacique Mariazinha disse que se o cacique Biraci não voltasse atrás em sua decisão e não convocasse as lideranças das outras aldeias, a aldeia Mutum se desligaria da aldeia Nova Esperança, deixando de ser chefiada por ele. Nesse sentido, o cacique Biraci perdeu a lealdade política de algumas lideranças, filhos e filhas do antigo cacique Raimundo Luiz. Ribeiro (2005) enfatiza as disputas políticas internas entre as lideranças Yawanawá para controlarem a mediação com os aliados externos *nawa*, pois esses líderes, mediadores entre o povo Yawanawá e a sociedade nacional, controlavam o ingresso e distribuição de recursos na aldeia, garantindo, portanto, sua posição como líder e seu status político.

Biraci manteve sua posição política, então Marizinha declarou a ruptura entre as duas aldeias e retornou para a aldeia Mutum. Na aldeia Mutum, narrou o ocorrido às outras lideranças locais, a seu pai e a seus irmãos e irmãs; e também a outras lideranças das outras aldeias que já vinham sendo criadas. A criação de outras aldeias pode ser também interpretada como discordâncias em relação à forma como o cacique vinha distribuindo os recursos obtidos através dos projetos econômicos (sobretudo a parceria com a empresa de cosméticos Aveda) e do turismo xamânico.

Em relação à economia na Terra Indígena Rio Gregório, é muito interessante como eles conseguem entrelaçar as normas ditas tradicionais de subsistência, o sistema tradicional de trocas totais (Mauss, 2013), associadas às relações e ao grau de parentesco, e à economia dita moderna, com o uso do dinheiro e das relações com os *nawa* em projetos econômicos. Os recursos advindos dos projetos econômicos eram distribuídos dependendo do grau de parentesco com o cacique: "É a capacidade de distribuir e dispor e não só a possessão de bens que forma a estrutura de poder" (Naveira, 1999, pág. 77). Dentro da economia Yawanawá, os homens casam-se com as mulheres e adquirem a obrigação de sustentá-las e às suas famílias. Dessa forma, as famílias das esposas do cacique certamente eram as primeiras a receber os recursos econômicos adquiridos nos festivais e nos projetos com os brancos. Alguns interlocutores contam que algumas famílias quiseram sair da aldeia Nova Esperança porque estavam insatisfeitos com a divisão de recursos que era feita na aldeia.

O chefe é aquele que consegue reunir pessoas, decidir sobre as principais atividades econômicas do grupo e organizar o trabalho (na caça, no roçado, na pescaria, na preparação dos *mariris*). Ele (ou ela) se distinguem por seus conhecimentos (sobre mitos, pajelança, conhecimentos práticos), sua postura e por sua proximidade de parentesco em relação aos chefes das gerações anteriores. Apesar da grande importância do parentesco, a chefia emana, ela não é eletiva. Distribuir é um privilégio e, nesse sentido, "a riqueza se difere do objeto para a relação que sua concessão cria entre as pessoas" (Naveira, 1999).

Em decorrência dessas questões econômicas, as demais lideranças concordaram com a decisão de Mariazinha e, juntos, todos sofreram as consequências daquela decisão. Os habitantes da aldeia Mutum e das outras aldeias a ela ligadas perderam qualquer recurso que antes recebiam da aldeia Nova Esperança. A pessoa que antes levava gasolina à aldeia Mutum foi proibida de lá aportar, e a aldeia ficou durante um bom tempo isolada,

sem que as pessoas pudessem ir até as cidades mais próximas para comprar alimentos como sal e óleo, além de outros produtos, como ferramentas e munições. Nesse sentido, os Yawanawá se fissionaram em 2008 entre a chefia da aldeia Nova Esperança e a da aldeia Mutum. Nas décadas de 1980 e 1990, eram um grupo coeso dentro da Terra Indígena Rio Gregório, sob a chefia de Biraci. Outras aldeias que estavam sendo abertas, ficaram ao lado da aldeia Mutum, exceto a aldeia Amparo, que continuou alinhada à liderança de Biraci Nixiwaka (Camargo-Tavares, 2013). Entretanto, em trabalho de campo na aldeia Mutum, tive a informação de que atualmente todas as outras seis aldeias estão alinhadas politicamente à aldeia Mutum.

Cada aldeia em si é uma unidade política, possuindo suas lideranças e sua própria forma de organizar a força de trabalho. A aldeia Nova Esperança organiza o seu trabalho e seus projetos de maneira independente das outras aldeias, através da Cooperativa Yawanawá (COOPYAWA), fundada em 2003, como uma ramificação da OAEYRG (Organização dos Agricultores e Extrativistas Yawanawá do Rio Gregório) (Camargo-Tavares, 2013). As demais sete aldeias organizam-se politicamente em torno da Associação Sociocultural Yawanawá (ASCY), com representantes de todas as aldeias, e liderada por Tashka Peshaho Yawanawá, filho de Raimundo Luiz.

Há reuniões políticas que acontecem geralmente no *shuhu* (construção tradicional) da Vila São Vicente ou da aldeia Mutum, que foi construído com patrocínio com parceria do governo do Estado do Acre. Atualmente, a aldeia Mutum é chefiada diretamente por Mariazinha Neweni Yawanawá (o nome “de Jesus” passou a ser omitido). E Tashka chefia remotamente de Rio Branco, onde mora com a esposa indígena mexicana. Ele se tornou o principal mediador entre os Yawanawá, lideranças governamentais, ONGs, aliados políticos e econômicos desse segmento das aldeias. De acordo com Júlia Yawanawá, era sonho de Raimundo Luiz que um de seus filhos chefiasse os Yawanawá, e isso está se tornando realidade. Ele já viveu nos EUA e fala inglês fluentemente, atraindo aliados estrangeiros.

Na aldeia Mutum, além de Tashka e Mariazinha, as outras lideranças são filhos e filhas de Raimundo Luiz Tui kuru. Além de Tashka, outra liderança política que faz mediação com a sociedade nacional é Sales, que atualmente é funcionário da FUNAI. Júlia Yawanawá atualmente trabalha na Cooperativa de mulheres Yawanawá, trabalhando com as mulheres na produção e venda de arte produzida com miçanga, vendidos através da marca *Arauty*, que significa enfeite. Ela também contribui com a

organização financeira do Etnoturismo na aldeia, ajudando na recepção de grupos de visitantes na aldeia Mutum. Matsini, o irmão mais novo, tornou-se o principal organizador da chamada Escola das Medicinas Yawanawá na aldeia Mutum, voltada tanto para pessoas da aldeia como para visitantes *nawa*. Ele é um dos principais organizadores do *mariri* Yawanawá da aldeia Mutum.

Outra liderança no xamanismo é Hushahu Yawanawá, a primeira mulher Yawanawá a concluir as dietas de dois anos. Ela é reconhecida em centros urbanos do Brasil e do exterior como pajé, constituindo-se em uma pajé nas cidades (Oliveira, 2012; Reis, 2015; Coutinho, 2011). Ela passa pouco tempo na aldeia, sendo que quase durante todo o tempo viaja em comitivas, dentro e fora do Brasil, realizando rituais de *uni*/ayahuasca e rapé nas cidades, produzindo (corpos) aliados. Outra liderança Yawanawá, agora tratando da aldeia Nova Esperança, é Putani, também filha de Raimundo Luiz Tui kuru. Atualmente, ela é reconhecida como a única esposa (oficial) do cacique Biraci, sendo a segunda mulher Yawanawá a fazer a dieta do Muká. Ela também é considerada uma pajé pelos *nawas* das cidades.

Essa fragmentação política remete à descrição do sistema político em Os Nuer (Evans-Pritchard, 2005). Há uma segmentação, em pares de oposições, podendo haver conflitos internos entre A e B sendo, neste caso, A a aldeia Nova Esperança e B o conjunto das outras sete aldeias (sendo que cada um desses segmentos representa aproximadamente metade da população Yawanawá). Entretanto, quando há algum conflito com pessoas externas, setores regionais, nacionais ou até internacionais, A e B se fundem novamente, tornando-se todos simplesmente o povo Yawanawá da Terra Indígena Rio Gregório, lutando por uma causa em comum. No próximo capítulo, tratarei sobre o início das relações desses pajés nas cidades e a igreja Céu do Mar, do Santo Daime (Rio de Janeiro).

# Capitulo 4. A formação da aliança espiritual: dádivas, dívidas, chefia e parentesco simbólico

No Capítulo 2, mostrei que a igreja Céu do Mar é uma dissidência da igreja matriz do CEFLURIS/ICEFLU, tornando-se um segmento independente da linha expansionista do Santo Daime, mas com vínculo espiritual com a igreja matriz. Essa igreja carioca passou por conflitos internos que, ao longo de sua história, resultaram na saída de muitos(as) fardados(as) que acabaram por criar outros núcleos, pontos ou igrejas, dinâmica de produção de cisões, dissidências e novas alianças que fazem parte do processo de expansão da religião (Goulart, 2004). O dirigente dessa igreja buscou legitimidade nas relações de parentesco (como genro do líder carismático padrinho Sebastião), na antiguidade da igreja e, também, buscou se diferenciar de outros padrinhos da rede de igrejas do Santo Daime, a partir de inovações nas práticas rituais nessa igreja. Em 2008, um grande conflito interno à igreja, chamado de "balanço de 2008", resultou na saída de um casal de líderes que fundaram seu próprio ponto ou núcleo. E, também, resultou na formação do Trabalho de Iluminação, de "doutrinação de espíritos", ritual que se tornou marca e diferencial dessa igreja. Em 2009, a igreja ainda se recuperava do conflito interno do "balanço".

Já no Capítulo 3, mostrei uma versão da história segmentada (Costa, 2017) Yawanawá, e como no tempo atual, o tempo do "resgate da cultura", vem ocorrendo um processo de abertura a novas alianças com os *nawa*, entendida como a atualização do mito (Sahlins, 1981) de Mukaveine; tempo também no qual as intensas trocas com os *nawa* vêm produzindo novos projetos econômicos (Ribeiro, 2005; Vereta-Nahoum, 2013), diálogos xamânicos (Langdon, 2012b) e reinvenções da cultura Yawanawá (Oliveira, 2012). Além disso, em 2008, os Yawanawá passaram também por um grande conflito entre as lideranças, devido a disputas políticas em relação à mediação com um parceiro econômico *nawa*. Conflito que acabou gerando uma cisão interna entre a aldeia Nova Esperança e a aldeia Mutum, sendo que a última acabou sendo seguida pelas outras seis aldeias. A chefia não se centrava mais no cacique Biraci, da aldeia Nova Esperança, mas foi dividida também com alguns filhos e filhas do antigo cacique Raimundo Luiz, entre eles Tashka e a cacique Mariazinha. Dessa forma, parto dessas duas situações históricas: os conflitos e as cisões internas que ocorreram em 2008, gerando o enfraquecimento da

chefia da aldeia Nova Esperança e do dirigente da igreja Céu do Mar, para analisar a formação da chamada “aliança espiritual”.

Neste capítulo, o objetivo principal é perceber como vão ocorrendo trocas em meio a essas relações e, como a partir delas, vão sendo estabelecidas as relações hierárquicas, produzindo também legitimidades. Essas trocas podem ser pensadas como prestações totais ou fato social total (Mauss, 2013), como trocas de dádivas envolvendo trocas de elementos simbólicos rituais, conhecimentos, estéticas, plantas, objetos, mercadorias e dinheiro. Essas prestações totais podem ser analisadas como conversão da dívida (Vereta-Nahoum, 2017), entendida como sequência de prestações e contraprestações que buscam trocar valores recebidos em diferentes esferas sociais, unindo mercado, comunidade, legitimidade política, parentesco e ritual. Nessas operações, para compensar uma dívida, o valor recebido é transformado em outro de natureza diversa (como trocas de saberes xamânicos por dinheiro e/ou prestígio). Por conversão da dívida entende-se uma transformação que não extingue a dívida, mas dá continuidade à relação (Vereta-Nahoum, 2017, pp.45-46, *passim*). Assim, viso descrever e analisar essa rede de relações sociais entre os chefes do Santo Daime e Yawanawá, produtoras de uma estrutura social da aliança e de um idioma em comum (Evans-Pritchard, 2005), através de traduções, e da produção de analogias, diálogos e ressignificações no que diz respeito às posições de status, prestígio e hierarquia.

Tenho como hipótese que a aliança serviu para que ambos os chefes conseguissem apoio político externo visando o aumento da legitimidade interna, como mediadores entre o mundo ordinário e o mundo dos espíritos. Os adeptos do Santo Daime foram inseridos em meio ao sistema de trocas Yawanawá, através da produção de dívidas que são pagas por valores de outra natureza. Destaco a conversão da dívida (Vereta-Nahpum, 2017) de conhecimentos espirituais e serviços de cura Yawanawá, em dádivas de mercadoria e dinheiro. Em meio a essas relações, destaco também a produção de um tipo de parentesco simbólico, associado a um idioma compartilhado relacionado ao compadrio e à construção social do parentesco relacionado às emoções, como forma de produção de coesão e aproximação dentro do gradiente de parentesco. A produção de corpos semelhantes através da consubstancialização (Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979), produzida em meio aos rituais (na cidade e na aldeia) nos quais há compartilhamento das medicinas da floresta e a produção do corpo via artefatos de miçanga (Lagrou, 2013). Dialogo também com a hipótese de que a expansão dos rituais

Yawanawá para fora do Acre e suas relações com os brancos daimistas são parte de uma estratégia político-econômico-ritual: trata-se de capturar e domesticar o exterior e o mundo dos brancos (espíritos, objetos, mercadorias, recursos econômicos, aliados políticos) através das alianças, em uma espécie de política externa. Nessas situações de contato, cada parte da relação interroga a identidade do outro, realiza traduções e produz reflexões sobre si (Albert e Ramos, 2002), em uma relação de mimese do outro a partir de suas próprias classificações e termos.

A narrativa do capítulo está baseada em dados de história oral temática sobre eventos que ocorreram entre os anos de 2009 e 2014. Baseei-me também no método de análise de situações sociais elaborado por Gluckman (2010). Ao longo desse período, penso que foi criada uma conjuntura[72] de equilíbrio em meio a essa estrutura social da aliança, no qual valia o sistema de conversão da dívida associado à troca da dívida por compartilhamento de conhecimento espiritual e serviços de cura por dádivas de objetos e dinheiro. Ao final desse período, um conflito entre os chefes rompe o sistema de trocas, tendo como resultado o afastamento entre os mesmos. O sistema de trocas da aliança entre chefes Yawanawá e os chefes dessa igreja do Santo Daime foi reestabelecido em momento posterior, como será visto no próximo capítulo, no qual outros atores sociais e outros tipos de conversão da dívida entraram em jogo.

## Os primeiros daimistas na aldeia Nova Esperança

O povo indígena Yawanawá teve contatos com pessoas ligadas à religião Santo Daime (do Alto Santo e da linha do padrinho Sebastião), no Acre, antes dos primeiros encontros com os adeptos do Santo Daime do Rio de Janeiro (Oliveira, 2012). Um deles foi o antropólogo Terri Valle de Aquino, que participou ativamente do processo de demarcação da Terra Indígena Rio Gregório na década de 1980.[73] Outra aliada dos

[72] Sobre conjuntura, evento e longa duração, ver Fernand Braudel (1972[1958]), texto no qual dialoga com Lévi-Strauss sobre a noção de estrutura e temporalidade. Para o primeiro autor, a noção de estrutura de Lévi-Strauss corresponde à noção elaborada por ele de longa duração.

[73] A professora Edilene Coffati de Lima contou-me no contexto do 41º Encontro anual da ANPOCS, de 2017, no GT Redes Indígenas, que Terri Aquino é adepto de uma linha do Santo Daime. De acordo com ela, ele poderia ser considerado um "protodaimista aliado", um precursor das alianças entre os Yawanawá e os adeptos do Santo Daime. Não tenho conhecimento sobre a participação dele como mediador entre os Yawanawá e igrejas do Santo Daime. Mais recentemente, ele passou pela iniciação da dieta do *muká* ou rarë com os ensinamentos do pajé Yawá (Altheman, 2013).

Yawanawá é Bia Saldanha, da igreja Alto Santo, de Rio Branco, que conheceu o cacique Biraci e a liderança Tashka na década de 1990. No final de 2008, o ex-seringueiro Davi Nunes, um líder na luta pelos direitos fundiários dos seringalistas no Acre, aproximou-se do cacique Biraci. Ele visitou a aldeia Nova Esperança para tratar de questões políticas. Davi Nunes já era considerado liderança de uma comunidade CROA, localizada em Cruzeiro do Sul, onde ele e outros seringueiros conseguiram territórios junto ao INCRA. E lá se tornou padrinho da igreja Centro de Regeneração e Fé Flor da Jurema (CRFFJ), da linha do padrinho Sebastião. Essa igreja é uma espécie de dissidência do CEFLURIS/ICEFLU, por ser administrada de maneira independente.

Quando Davi Nunes chegou à aldeia Nova Esperança, em 2008, os Yawanawá passavam ainda pelas repercussões do conflito que envolveu as duas principais aldeias, Nova Esperança e Mutum. As fofocas na Terra Indígena Rio Gregório eram expressão do conflito que ainda era latente. A cisão envolvia disputas entre chefes como mediadores com os agentes econômicos externos. Segundo a cacique Mariazinha, cacique da aldeia Mutum, aquela cisão ocorreu em 2008 devido a discordâncias sobre decisões políticas e econômicas entre ela e o cacique Biraci. Retomando o descrito no Capítulo 3, segundo relato da cacique Mariazinha, o cacique Biraci não consultou as lideranças das outras aldeias da Terra Indígena Rio Gregório na tomada de decisões importantes em relação a um projeto econômico junto a um parceiro *nawa* (não indígena), que atingia todas as aldeias. Devido a isso, naquela ocasião, Mariazinha cortou as relações com o cacique da aldeia Nova Esperança, e essa aldeia e a aldeia Mutum deixaram de executar projetos econômicos em comum. Os projetos econômicos da aldeia Nova Esperança continuaram a ser executados pela Cooperativa Yawanawá, e os da aldeia Mutum passaram a ser executados por meio da Associação Sociocultural Yawanawá.

Nesse sentido, em 2008, cacique Biraci deixou de ser o único e principal mediador entre os Yawanawá e os aliados *nawa*. A chefia Yawanawá se baseia na capacidade de distribuição de recursos econômicos (Naveira, 1999). Outra característica da chefia Yawanawá é executar a função de mediação entre a comunidade e os agentes externos produtores de projetos econômicos (Ribeiro, 2005). A legitimidade da liderança Yawanawá provém da sua capacidade de administrar de maneira eficaz as trocas, produzindo um fluxo contínuo de benefícios para a comunidade. Nesse sentido, a dívida gerada pela distribuição de bens, recursos e benefícios se converte em uma dívida de lealdade política (Vereta-Nahoum, 2017). Em meio ao processo de conflito e cisão, cacique Mariazinha e seu irmão Tashka obtiveram legitimidade como lideranças devido

às relações de parentesco, pois ambos são filhos do antigo cacique Raimundo Luiz, que era o chefe da "linhagem real" entre os Yawanawá. Já cacique Biraci é sobrinho de Raimundo Luiz. A proximidade de parentesco é um dos quesitos na transmissão da sucessão da chefia, além da capacidade de distribuição de dádivas (Naveira, 1999).

No mesmo ano desse rompimento, Davi Nunes, que já era padrinho de uma igreja do Santo Daime independente (embora vinculada espiritualmente à linha do padrinho Sebastião") participou na aldeia Nova Esperança de algumas rodas de *uni* (ayahuasca) com o cacique Biraci e sua esposa Putani. Esse interlocutor afirmou que a impressão dele foi a de que "os Yawanawá não sabiam bem o valor que tinham, eles não sabiam que seriam valorizados pelos brancos. Eles eram muito fechados, realizando poucas rodas de *uni* com os brancos". Essas situações de pajelança dos Yawanawá são propícias para a realização de alianças espirituais, pois as festas são espaços associados à política externa dos Yawanawá, como também de outros povos Pano (Erikson,1992). Chama-se roda de *uni* porque, efetivamente, as pessoas se sentam em roda ao redor da fogueira, onde são consumidas as medicinas *uni* e rapé, e são cantados os *saites* (as músicas de festa) Yawanawá. Nessas ocasiões, quando há a presença de lideranças de outras localidades, geralmente há um momento para falas diplomáticas dos chefes (Oliveira, 2012). Padrinho Davi Nunes foi recebido da mesma forma como os Yawanawá recebem líderes políticos e de pajelança, com quem realizam alianças em meio aos *mariris*.

Seguindo esse protocolo, o cacique deu a autorização para que fossem cantados e tocados alguns hinos do Santo Daime. Então, Davi e alguns amigos de sua igreja que o acompanhavam, apresentaram alguns hinos, cantando e tocando violão. Em 2008, alguns Yawanawá tocavam violão porque tinham aprendido com os evangélicos, mas eles apenas tocavam músicas regionais. De acordo com Davi Nunes, devido àquela interação, alguns Yawanawá que estavam presentes perceberam que poderiam utilizar os violões nas rodas de *uni*, para aprimorar a performance ritual. Nesse sentido, desde as primeiras rodas de *uni* com a interação entre daimistas e os Yawanawá, aconteceram trocas simbólicas associadas à performance ritual. Como resultado desse tipo de interação social de contato, em meio a diálogos xamânicos (Langdon, 2012b), pode haver inovações culturais para ambas as partes da relação. Em meio às alianças entre chefias de povos ou grupos ayahuasqueiros distintos, entre as quais estão incluídas as relações interétnicas, há um processo de mimese, no sentido de que cada grupo imita determinados aspectos do outro grupo, mas partindo de suas próprias classificações e reinterpretações. Essa mimese produz, também, diferenciações internas em cada grupo, sendo que essa diferenciação

geralmente é produtora de legitimidade interna. Os chefes aliados são mediadores entre os dois grupos que iniciam relações de trocas totais, de dádivas e dívidas.

## Feitios na aldeia sagrada

Em 2009, Davi Nunes se juntou aos Yawanawá no antigo seringal Kaxinawá, para participar da preparação da bebida *uni*/daime (feitio) na aldeia sagrada, junto a um grupo de adeptos do Santo Daime de sua igreja, da comunidade CROA. Tanto para os Yawanawá quanto para os daimistas, existe a noção de que a ayahuasca é uma planta-espírito, uma planta professora (Luna, 2002), que se comunica e ensina a quem a ingere. Mas, no Santo Daime, depois do falecimento de Mestre Irineu, em 1971, a bebida passou a ser concebida como sendo a materialidade do próprio espírito de Mestre Irineu, espírito que ensina a quem ingere a bebida (Goulart, 1996; Moreira e MacRae, 2011). Já entre os Yawanawá, o *uni* é associado à jiboia ou cobra grande, uma força ou agência da natureza que é o mais próximo que pode ser traduzido por divindade. Essa agência captura e engole a todos que a tomam, e esses passam a ver o mundo de outra perspectiva, tendo a capacidade de se comunicar com as agências dos *yuxin*, espíritos de animais e plantas da floresta. O *uni* e o daime são considerados a mesma bebida, exceto pela diferença de concentração, já que vários Yawanawá consideram o daime mais concentrado.[74]

Entre os Yawanawá, a produção da bebida caiu em desuso na época da presença dos missionários da missão Novas Tribos do Brasil, entre 1972 e 1984. Nessa ocasião do feitio, o jornalista Flávio Schneider (2009)[75] se questionava se estaria sendo produzido uma espécie de unidaime ou daimeuni, em menção à aliança entre Yawanawás e daimistas e às possíveis trocas simbólicas que estavam ocorrendo em meio a essas relações. Esses rituais de produção da bebida em conjunto teriam sido um estímulo para os Yawanawá retomarem a sua produção de *uni*. De acordo com vários interlocutores daimistas e Yawanawás, o pajé Yawá não se lembrava de muitos cantos da pajelança que havia aprendido no passado. E somente voltando a consumir *uni* com mais frequência, ele e

[74] Os daimistas produzem a bebida para estocar e também para transportar e enviar para outras igrejas, o que produziu inovações e técnicas associadas à diminuição do volume da bebida. Já os Yawanawá geralmente a produzem para consumir em pouco tempo, e não se preocupam tanto com questões de armazenamento e transporte.

[75] https://lepomar.blogspot.com.br/2009/03/yawanawa-de-volta-aldeia-sagrada.html, visita em 28/05/2018.

outros Yawanawá relembraram vários cantos que haviam sido esquecidos. Nesse sentido, nesse primeiro momento, o chefe Yawanawá estava adaptando algumas práticas rituais do Santo Daime, tendo em vista o processo chamado por ele de "retomada da cultura" Yawanawá. As inovações culturais Yawanawá tinham um sentido de busca de retorno ao passado, ao tempo dos grandes pajés.

## A visão espiritual do padrinho Davi Nunes

A relação entre o padrinho Davi Nunes e o cacique Biraci se tornou mais próxima quando o primeiro se tornou padrinho de batismo de um dos filhos do cacique. Esse tipo de relação de apadrinhamento e compadrio é uma relação típica entre adeptos do Santo Daime, como produção social do parentesco por meio do cuidado e das emoções, e ocorre com frequência em meio às relações entre daimistas e Yawanawás. Essa relação geralmente ocorre em contextos rituais de formação de alianças espirituais. O compadrio é um tipo de relação que existe entre os adeptos do Santo Daime desde a formação da religião (Goulart, 1996), e é uma forma de produzir coesão e criar uma espécie de parentesco simbólico, construído socialmente, como forma de criar proximidade e vínculo social que passa por relações de cuidados e afetos. Também para os Yawanawá, as relações entre o próximo e o distante estão todas baseadas no idioma do parentesco[76].

O compartilhamento de substâncias ao longo dos rituais de aliança pode ser analisado como uma forma de domesticação do outro (os *nawa*) por meio da transformação e produção corporal. Em meio a essa relação, há uma aproximação no gradiente de distância. Nesse sentido, em meio a relações de aliança entre os Yawanawá e os não indígenas ayahuasqueiros, além das relações de compadrio, há também processos

[76] O parentesco é uma arena de confrontação entre a natureza biológica e a cultural. Viveiros de Castro (2008) argumenta que, entre os ameríndios, os diferentes tipos de pessoas se distinguem por diferenças corporais ou por diferentes "naturezas", e não por seu espírito ou por diferenças de cultura. Para os ameríndios, a cultura não é um "sistema de crenças", mas há diferentes corpos e diferentes conceitos de corporalidade que se distinguem do nosso ocidental moderno. De acordo com esse autor, o processo de criação do parentesco dos ameríndios da Amazônia é o processo de produção e fabricação de corpos. Para alguns povos, como os Piro (Gow, 1991), ser humano e ser parentes são o mesmo. Produzir corpos consubstanciais e semelhantes é o processo de produção (social) do parentesco. Nesse sentido, a diferença dos pontos de vista reside no corpo e, para possuírem pontos de vista semelhantes, é necessário possuírem corpos semelhantes. Tenho a hipótese de que os rituais compartilhados entre afins produz semelhanças corporais por meio da consubstancialização e aproximações em meio ao gradiente de parentesco, em meio às relações inter-étnicas. Nesses casos, os *nawa* afins também tem seus corpos produzidos, como uma forma de domesticação do outro.

de construção social do parentesco associada à consubstancialização, por meio do uso compartilhado das medicinas da floresta (Ferreira Oliveira, 2016; Platero, 2017). Tais processos também ocorrem por meio da produção do corpo do outro através da dádiva de artefatos com uma estética que possui agência, vinda do mundo dos espíritos. Nesse sentido, em meio à produção da afinidade entre os Yawanawá e os *nawa* ayahuasqueiros, há afins mais ou menos próximos, embora todos sejam potencialmente *txai* (cunhados) ou desposáveis. Para os Yawanawá, a melhor forma de aproximar dois grupos que pretendem ter aliança e amizade é o casamento entre as famílias, a aliança efetiva. Entretanto, enquanto isso não ocorre, uma forma de aproximar o gradiente social é o parentesco simbólico, por meio do apadrinhamento e o compadrio, e o compartilhamento ritual de substâncias, como antirrefeições. O cuidado é também uma forma de dádiva que produz, consequentemente, uma dívida, que pode se transformar em relações de lealdade política.

Davi Nunes retornou algumas vezes à aldeia Nova Esperança, tendo participado em várias ocasiões de rodas de *uni*. Em uma dessas ocasiões, de acordo com seu próprio relato[77], Davi Nunes teve uma visão espiritual sob o efeito da bebida *uni*.[78] Nessa visão, padrinho Sebastião lhe dizia para levar o cacique Biraci e um grupo dos Yawanawá para o Rio de Janeiro, para que ele conhecesse o padrinho Paulo Roberto e a igreja Céu do Mar. Em seguida, Davi Nunes perguntou ao cacique se tinha interesse em realizar a viagem. Cacique Biraci aceitou a proposta e conversou com sua esposa, Putani. Conta-se que, em princípio, ela ficou receosa de viajar para um lugar tão distante, para uma grande cidade, e sobretudo, para ir a uma igreja: "E nós vamos para uma igreja? O que eu vou fazer numa igreja?". A referência que eles tinham de igreja era a dos missionários protestantes da missão Novas Tribos do Brasil, que haviam estado na Terra Indígena Rio Gregório entre 1972 e 1984, como já mencionado.[79]

De acordo com Shaneihu, seu pai aceitou realizar a viagem para o Rio de Janeiro em 2009 porque estava buscando novos parceiros comerciais e aliados para a realização

[77] Os dados obtidos em conversa com Davi Nunes foram obtidos em entrevista em julho de 2016, na comunidade CROA, nas proximidades de Cruzeiro do Sul.

[78] As visões sob o efeito da ayahuasca são, para os adeptos do Santo Daime, produtoras de carisma decorrente da relação direta com as divindades; e de mitos fundadores, narrativas que podem ser utilizadas como justificações para mudanças rituais ou para a produção de legitimidades. Pois é esse contato direto com os espíritos e com o sagrado por meio do consumo da bebida é o que legitima muitas ações sociais dos líderes, incluindo inovações nas práticas rituais.

[79] Dados retirados de entrevista de Putani gravada em vídeo, de 2012, cedido por Amanda, Thiago e Danilo, adeptos da igreja Céu do Mar.

de novos projetos econômicos.[80] Devido à cisão entre a aldeia Nova Esperança e a aldeia Mutum em 2008, cacique Biraci precisava fortalecer sua liderança internamente entre os Yawanawá e, para isso, precisava de novos aliados políticos e econômicos externos. Nesse sentido, para a comitiva Yawanawá, em princípio, a motivação da viagem se relacionava sobretudo a uma estratégia político-econômica de ampliação de aliados. Nos meses seguintes, Davi Nunes conseguiu recursos junto ao governo do Estado do Acre, através de um projeto, e ajudou Biraci a organizar a viagem. Este conseguiu o contato de Mauro Gandra que, em 2008 e 2009, era um adepto da igreja Céu do Mar, e também fazia parte do grupo ayahuasqueiro da "linha indígena" chamado Guardiões Huni Kuin[81]. Mauro Gandra possuía muitos contatos da rede urbana ayahuasqueira do Rio de Janeiro. E ele se tornou uma liderança interna dos Guardiões Huni Kuin, chamado atualmente de "capitão número 1" durante os rituais[82]. Mauro Gandra ajudou Davi Nunes na preparação do cronograma de visitas em igrejas do Santo Daime e outros centros ayahuasqueiros do Rio de Janeiro. Ele fez contato com o padrinho Paulo Roberto, da igreja Céu do Mar, entre várias outras lideranças de igrejas do CEFLURIS/ICEFLU e centros ayahuasqueiros do Rio de Janeiro.[83]

## Primeiras negociações entre os Yawanawá e a igreja Céu do Mar

Nas palavras de padrinho Paulo Roberto, ele e o cacique Biraci haviam se falado brevemente na Eco 92, no Rio de Janeiro. Após essa ocasião, padrinho Paulo Roberto somente teve novos contatos com os Yawanawá através de Mauro Gandra e Rafael, que eram adeptos tanto da igreja Céu do Mar quanto do Grupo Guardiões Huni Kuin. Ambos

[80] Dado obtido em conversa pessoal com Shaneihu, em 2015, no Rio de Janeiro.

[81] Esse é um grupo ayahuasqueiro urbano (da linha indígena) que, nos anos 2008 e 2009, era ligado principalmente ao povo Kaxinawá (ver Thiago Coutinho, 2011), tendo ampliado e diversificado seus aliados indígenas com o passar dos anos. Atualmente, o mesmo grupo ayahuasqueiro se chama também TXAI (Tradições Xamânicas da América Indígena), e realiza rituais em um sítio chamado Aldeia Akasha, em Itaipava, RJ.

[82] Como pude observar em março de 2017, em ritual em Itaipava, na aldeia Akasha.

[83] Mauro também fez contato com o padrinho Caparelli, da igreja do Santo Daime/CEFLURIS Jardim Praia Flor da Beira Mar, localizada no Recreio dos Bandeirantes; com do centro ayahuasqueiro Arca da Montanha azul, em Laranjeiras; e organizou rodas de rapé e rituais de *uni* com o grupo Guardiões Huni Kuin. Mauro Gandra e Carlo Sauer organizaram uma roda para aplicação de rapé para ouvir histórias da tradição Yawanawá, no Espaço Pedra Luz, no Alto da Boa Vista. Mauro organizou com o grupo Guardiões Huni Kuin dois rituais em Itaipava, no espaço Nawiolincan, da guardiã Huni Kuin Adriana. Interessante notar que a ayahuasca utilizada em muitos rituais dos Guardiões Huni Kuin é o daime produzido na igreja do padrinho Caparelli. Esses dados foram adquiridos em conversa pessoal com o interlocutor Mauro Gandra, sendo que parte dos dados foram adquiridos em meio a conversa por WhatsApp©.

entraram em contato telefônico com o padrinho Paulo Roberto, disseram que os indígenas Yawanawá do Acre eram índios ayahuasqueiros que estavam fazendo uma "turnê" no sudeste e gostariam de realizar um "trabalho" na igreja Céu do Mar. Em princípio, Paulo Roberto disse que lá não era um centro ayahuasqueiro, mas era uma igreja do Santo Daime, e não mostrou muito interesse pela visita.

Inicialmente, o Yawanawá e os organizadores pediram um valor de R$80,00 por pessoa, para a realização do ritual. Paulo Roberto não concordou com o valor pois, na igreja, era sugerida uma contribuição voluntária (não obrigatória) de R$25,00 por ritual. Somente depois que Mauro Gandra enviou uma carta a Paulo Roberto com mais explicações sobre os Yawanawá, e após uma delicada negociação, Paulo Roberto e Mauro Gandra conseguiram entrar em um acordo. A bebida que seria servida seria o daime produzido na própria igreja do Céu do Mar. E o valor cobrado por pessoa seria de R$20,00. Marcaram então uma data específica para a realização desse ritual, no dia 16 de junho de 2009. No começo de julho, a família de Paulo Roberto recebeu a comitiva Yawanawá, que ficou hospedada na casa de hóspedes, chamada de casa da madrinha Rita.

Esta situação explicita um tipo de conflito mencionado por Goulart e Labate (2017) nas relações entre membros de igrejas de religiões ayahuascas brasileiras e povos indígenas que realizam rituais com ayahuasca nas cidades. Há conflitos devido ao diferente conjunto de regras existentes entre esses dois grupos, em relação ao valor pago pelos rituais, por exemplo. O valor que geralmente é cobrado em rituais "de linha indígena" é considerado excessivo pelos daimistas da igreja carioca. Ainda mais porque, nessa igreja, há muitos adeptos de classes baixas, com escassos recursos econômicos. Já os Yawanawá argumentam que o valor cobrado é uma forma de reciprocidade e uma contrapartida em relação aos "conhecimentos ancestrais" que serão revelados ao longo do ritual; e para conseguirem recursos econômicos para as próprias aldeias. Essa argumentação não é muito aceita entre muitos adeptos do Santo Daime, entre os quais se entende que "não se pode cobrar pelo daime", não se pode ter lucro com os rituais com a bebida sacramental. Os adeptos dessa religião seguem uma noção cristã de caridade,

segundo a qual deve-se dar sem esperar nada em troca. Nessa visão, os conhecimentos e "curas" adquiridos nesses rituais não podem ser cobrados. [84]

Nesse sentido, ao viajar para o sudeste, os Yawanawá buscam seguir sua lógica de trocas de dádivas, produção de dívidas e legitimação da chefia, por meio da captação de recursos econômicos e produção de aliados políticos externos. Ao viajarem para realizar rituais de pajelança, os chefes Yawanawá reafirmam internamente sua posição de mediadores políticos e distribuidores de recursos econômicos e de objetos em suas aldeias de origem. Entre os Yawanawá, uma forma de conversão da dívida é a conversão de recursos econômicos em lealdade política. Outra forma de conversão da dívida levada pelos Yawanawá em suas relações em meio à rede ayahuasqueira urbana é a conversão de serviços de cura e de dádivas de "conhecimentos ancestrais" (por meio dos rituais com as medicinas da floresta) em dívidas de laços de parentesco (ainda que simbólico) e em dívidas em dinheiro, objetos modernos e serviços nas cidades (Vereta-Nahoum, 2017).[85]

Entretanto, neste episódio específico, para a realização do ritual na igreja, a organização da viagem e a comitiva Yawanawá tiveram que ceder, e aceitar as regras econômicas de realização dos rituais na igreja. Essa primeira negociação de regras foi tensa e conflituosa e, a princípio, a relação foi considerada desvantajosa para o cacique Biraci.

## Os Yawanawá chegam à igreja Céu do Mar

O primeiro ritual com a comitiva Yawanawá foi realizado no dia 16 de junho de 2009. Nessa primeira visita, padrinho Paulo Roberto e madrinha Nonata organizaram um ritual específico para receber a comitiva, composta pelo cacique Biraci, sua esposa Putani, uma sobrinha, o pajé Yawá e seu filho Toinho. Nessa primeira situação social da aliança, o ritual com os Yawanawá começou e terminou seguindo as regras do Santo Daime. As pessoas estavam dispostas no salão da igreja como de costume: com os homens de um

[84] Mas é notório também que quando lideranças do Santo Daime viajam em comitivas para o exterior e realizam rituais, geralmente cobram um valor elevado, visando também coletar e trazer recursos para a igreja do Brasil.

[85] A chefia se dá por posição de parentesco e por aclamação. Os filhos dos chefes são os primeiros a serem considerados como "caciquinhos", possíveis sucessores. Quando a coletividade não aclama o filho do chefe como cacique, os sobrinhos do chefe podem também ocupar essa posição social (Naveira, 1999).

lado e as mulheres do outro, e utilizando a farda azul. Os integrantes da comitiva Yawanawá se sentaram ao redor da mesa de centro durante o ritual, local reservado para lideranças, pessoas mais antigas da igreja ou para visitantes eminentes. Alguns Yawanawá estavam paramentados com cocares de águia e de arara, uso que confere aos indígenas o aspecto de "lideranças espirituais" (Ferreira Oliveira, 2012) – como será melhor discutido no Capítulo 5. Nesse ritual, foram realizadas as rezas iniciais, foram cantados 14 hinos da Oração, seguido de um período de silêncio ("Concentração") e foi cantado o hinário (livro de músicas sagradas) chamado "Presença Transparente do Beija-flor", da madrinha Nonata.

Em meio ao ritual, pajé Yawá, com então 97 anos, começou a se sentir mal. Ele pediu para Putani e cacique Biraci aplicarem nele uma técnica xamânica de sopro (*kushu*) [86]. Eles aplicaram a técnica e, momentos depois, ele já se sentia bem novamente. Depois do ritual, pajé Yawá contou para Paulo Roberto que, durante o ritual, olhando para fora do salão da igreja, onde se vê a Pedra da Gávea (uma enorme pedreira de 420 metros e um dos símbolos da cidade), ele viu o espírito de uma enorme mulher indígena com pinturas corporais. Ele afirmou que ela era o *yuxin* (o espírito) da Pedra da Gávea. Está presente aqui uma ideia animista sobre a realidade: a montanha de Pedra possui um espírito que é, na realidade, humano. Pajé Yawá contou que aquela cabocla enorme queria, através dele, fazer uma cura em Paulo Roberto. Segundo a interpretação do padrinho Paulo Roberto, pajé Yawá passou mal porque o corpo dele era muito pequeno para aguentar a "incorporação" (possessão) daquele espírito enorme.[87] De acordo com sua narração, o espírito da cabocla pintada da Pedra da Gávea queria incorporar nele para realizar uma cura, mas o espírito era muito grande para o pequeno corpo do pajé Yawá.

[86] A técnica possui o sentido de "assoprar os espíritos", retirando do corpo da pessoa espíritos indesejados. De acordo com Matsiní Yawanawá, tudo que existe tem espírito (*yuxin*). Mas nem todos possuem racionalidade, como os seres humanos. Matsiní afirmou que, se alguns espíritos ruins tivessem racionalidade, a destruição que eles poderiam provocar seria muito maior. A racionalidade é restrita aos seres humanos e a apenas alguns tipos de espíritos. Para tratar sobre a cosmologia Yawanawá e sua noção de *yuxin*, ver Pérez Gil (1999).

[87] Na noção de pessoa dos adeptos do Santo Daime, há uma divisão entre corpo material (chamado de aparelho) e espírito (considerado eterno). Essa separação entre corpo e espírito não é tão clara entre os Yawanawá, para os quais a noção de pessoa está associada à noção de corpo e substância (Pérez Gil, 1999).

Figura 19 – O encontro do céu com o mar visto do terreno da igreja Céu do Mar

Foto do acervo pessoal. Vista a partir do terreno da igreja. À direita, a Pedra da Gávea. E a vista do Mar e do céu, ao fundo, que deu origem ao nome da igreja.

Depois do período do ritual seguindo o formato do Santo Daime, Paulo Roberto e madrinha Nonata entregaram a direção do ritual aos Yawanawá, o que significa que as regras rituais seriam informadas naquele período pelos visitantes. Segundo as palavras de Paulo Roberto:

> "Fizemos o trabalho e teve uma hora que a gente parou, aí eles ficaram sentados ali onde são as janelas do daime, e aí a gente fez como se fosse uma audiência assim virada para eles, entendeu? Todo mundo sentado no chão. Aí acabou que a índia veio e entrou nele [no pajé Yawá], e ela cantou através do próprio aparelho [corpo material] dele, né? E ele falou que ela era uma índia pescadora, que nos tempos primordiais antigos ela pescava aqui nessa beira mar (Entrevista com Paulo Roberto, maio de 2016).

Foi feito então um semicírculo no chão, em frente aos Yawanawá, como em uma espécie de apresentação cultural (Ferreira Oliveira, 2012). Então, pajé Yawá, Putani e cacique Biraci começaram a cantar muitos cantos. De acordo com a interlocutora Beth, que estava presente, os cantos dos Yawanawá davam uma sensação de liberdade, pois "também se tomava o daime, mas o formato do ritual deles era muito diferente, muito mais solto". As regras mais flexíveis agradavam a uns e desagradavam outros daimistas.

Paulo Roberto deu a palavra ao cacique Biraci. Ele estava sentado em uma cadeira, e a sua esposa Putani estava sentado no chão. Cacique Biraci disse que se sentia muito agradecido por "encontrar uma família tão longe de sua própria aldeia".[88] Essa ideia de família se devia ao uso da mesma bebida. Cacique Biraci estabeleceu em sua fala uma equivalência entre o daime e o *uni*. Os dois grupos estariam unidos por consumir a mesma

[88] Essa informação foi retirada de um áudio feito nesse dia, e disponibilizado no site da igreja Céu do Mar. Mas a má qualidade da gravação permitiu ter poucas informações sobre o que foi dito no momento. As informações foram coletadas por meio da história oral, através dos relatos dos interlocutores da igreja que estavam presentes.

bebida.[89] Cacique Biraci falou sobre ele e seu povo; contou sobre a história Yawanawá, sobre o momento histórico em que viviam, o chamado "resgate da cultura", uma espécie de "novo tempo".

Logo os fardados da igreja Céu do Mar aprenderam a saudação utilizada pelos Yawanawá: *yúúúúúrru* é uma saudação dos Yawanawá que começou a ser feita regularmente durante e no final de vários rituais na igreja Céu do Mar, com ou sem a presença deles. Essa saudação passou a ser feita de maneira alternada aos vivas do Santo Daime: "Viva o pajé Yawá! Viva o povo Yawanawá! *Yúúúúúrru*!!"[90]. Depois das falas finais das lideranças, o ritual foi encerrado da maneira tradicional daimista: com as rezas cristãs, três Pai Nossos e três Ave Marias alternadas seguida da Salve Rainha.

Segundo Mauro Gandra, que era fardado no Céu do Mar na época, ele sentiu que aquele ritual foi muito bom para toda a igreja: "eles levaram uma energia maravilhosa, e a igreja estava precisando daquilo naquele momento". Em 2009, a igreja Céu do Mar ainda se reerguia dos problemas decorrentes do "balanço de 2008", episódio já descrito.

Uma fardada da igreja afirmou que, em sua interpretação, os Yawanawá chegaram à igreja naquele período para "dar uma força". A partir desse "balanço de 2008" e da cisão, madrinha Nonata começou a compartilhar a chefia dos rituais e da organização da igreja com Paulo Roberto. Ela passou a ser vice-presidente da igreja. Antes de 2008, Nonata participava apenas cantando, mas não era uma liderança de expressão dentro da igreja. A partir da cisão, ela se tornou uma liderança de grande expressividade no Céu do Mar e também no Céu do Mapiá.

Interessante notar que, em 2008**,** tanto na Terra Indígena Rio Gregório quanto na igreja Céu do Mar, haviam acontecido sérios conflitos e cisões internas. Relembrando, na Terra Indígena Rio Gregório, havia ocorrido a cisão entre as duas maiores aldeias: a Nova Esperança, liderada pelo cacique Biraci, e a Mutum, liderada pela cacique Mariazinha. Nesse sentido, observa-se que, quando um grupo social passa por uma cisão interna e a legitimidade do líder se enfraquece, uma forma de buscar o fortalecimento do líder e de

[89] Como também observou Ferreira Oliveira (2012) em sua etnografia, para muitas pessoas que realizam rituais com *uni* nas cidades, "o uni é o que une". Alguns interlocutores da igreja Céu do Mar disseram palavras semelhantes: segundo a fardada antiga Saudade, considerada por muitos na igreja como uma madrinha, os Yawanawá e a igreja Céu do Mar se uniram porque bebem a mesma bebida.

[90] As saudações utilizadas indicam as regras e práticas rituais que estão predominando em determinado momento do ritual. Os vivas remetem às práticas rituais "tradicionais" do Santo Daime. Os "salves" são associados às regras da umbanda e à possessão (incorporação). As saudações *yúúúúúrru* remetem às regras e práticas Yawanawá.

toda a comunidade é realizar alianças externas. Dentro do pensamento mágico dos daimistas, "não existem coincidências". A igreja Céu do Mar e a aldeia Nova Esperança estavam precisando de novas relações para se fortalecerem mutuamente.

Depois desse primeiro ritual, foi realizado outro, no dia 20 de julho de 2009. A comitiva continuou na casa de hóspedes da igreja Céu do Mar. Os membros da comitiva deram diversos cocares de arara e de águia para padrinho Paulo Roberto, madrinha Nonata e seus três filhos. A família dos líderes daimistas passaram a utilizá-los em quase todos os rituais com os Yawanawá feitos na igreja. Outra prática que adquiriram foi o uso do rapé, utilizando-se de um aplicador, que foi incorporado pela família dos comandantes da igreja Céu do Mar, assim como por um grande número de adeptos da igreja. Essas são algumas inovações culturais que começaram a ocorrer na igreja, como resultado da produção dessa aliança espiritual.

## A primeira dádiva, a primeira dívida: a cura realizada pelo pajé Yawá

Depois das duas primeiras situações sociais da aliança, que foram os rituais na igreja abertos a visitantes, houve um outro ritual restrito apenas para a família de Paulo Roberto. Essa situação significou para ele e sua família a consolidação da aliança espiritual com o pajé Yawá e com os representantes do povo Yawanawá. Paulo Roberto e o pajé Yawá tiveram uma simpatia imediata um pelo outro. Paulo Roberto reconheceu no pajé Yawá uma grande sabedoria, uma grande autoridade em relação à pajelança e aos conhecimentos da floresta:

> "Eu percebi que o Yawá era assim um tesouro, ele conhecia, incorporava nele toda uma enciclopédia sobre a Amazonas, sobre as plantas, a cultura, os cantos, os espíritos, enfim, ele tinha uma coisa nele assim muito grande, entendeu?" (Entrevista com Paulo Roberto, maio de 2016).

Paulo Roberto pediu para o pajé Yawá fazer um "trabalho de cura" nele, e a comitiva voltou no final de semana seguinte, para realizar o ritual. O ritual foi uma reza (*shuanka*) no pote, e o pajé Yawá avisou que somente pessoas da família poderiam participar. Como madrinha Nonata estava no Mapiá, participaram do trabalho o próprio Paulo Roberto, sua ajudante Soninha e seus três filhos, junto à comitiva Yawanawá. Segundo a narração de Paulo Roberto:

> "É um trabalho onde a gente toma o daime, fica deitado. Ele tem um pote ritual de barro, de argila, ele bota uma bebida de caiçuma de mandioca dentro do pote e fica cantando ali como se fosse um microfone. Ele fica cantando ali umas 8 horas, cantando ali no pote. E no final do trabalho, eu tomo aquilo dali. E esse trabalho também foi o meu trabalho assim, como dizer, que me impressionou muito. Porque ele ia cantando na língua Yawanawá, e o Bira ia traduzindo para mim. Só que, antes do Bira traduzir, eu, na miração, já ia vendo tudo. Quando o Bira falava, eu já sabia o que o Yawá estava cantando. Por exemplo, ele começou a cantar, e aí eu comecei a ver um monte de bichos correndo dentro da mata: veado, porco, anta, macacos pulando. Tinha um monte de bichos assim, correndo na mata. Aí, quando eu estou vendo aquilo, de olhos fechados, o Bira chega perto e fala: ele tá chamando o povo da mata, o povo dos animais. Eu falei: eu sei. Aí, daqui a pouco, aparece uma cabeça de uma anaconda, sucuri gigantesca, com uma cabeça enorme, bem na minha frente, aí o Bira disse: agora ele tá chamando o povo da cobra (Entrevista com Paulo Roberto, maio de 2016). "

Nessa entrevista, Paulo Roberto narrou como foi feita a "cura" que ele recebeu do pajé Yawá, de um problema na coluna conhecido como hérnia de disco:

> "Aí teve uma hora que ele levantou e ele falou: 'agora você deita aqui, de barriga para baixo'. Aí, ele incorporou. O Bira também estava muito impressionado com o trabalho. Porque falou que ele estava cantando cânticos que ele nunca tinha cantada pra gente branca. E ele incorporou um ancestral dele, que era uma mulher, a voz era de mulher. E falava, toda assim (imitando a voz de uma mulher). E foi fazendo um canto, conversando com a doença que estava na minha coluna: 'Olha, esse homem é muito bom, esse homem ajuda muita gente, ele tá cansado de sofrer. Olha, vai embora, vai feliz, vai cantando, agora deixa ele, você não precisa ficar mais nele não, tem que abrir espaço, porque agora os espíritos da medicina estão chegando e vão habitar nele, e tal e tal', e foi falando. Nisso raiou o dia, ele me deu a caiçuma para beber. E, a partir daquilo, eu nunca mais tive uma dor de coluna, nunca mais tive uma inflamação, nunca mais tive nada".

Na interpretação de Paulo Roberto, pajé Yawá conversou com o espírito da doença e, assim, ele foi embora. No idioma daimista, foi uma espécie de "doutrinação" do espírito da doença. E foi, simultaneamente, um processo de transformação corporal. Pajé Yawá negociou com o espírito da doença e introduziu os "espíritos das medicinas" no corpo de Paulo Roberto. Esses outros espíritos, o pajé invocou através do canto e os materializou na caiçuma, que havia sido cantada no pote. Nesse sentido, a cura é uma espécie de luta entre o pajé e o espírito da doença e, por isso, os pajés são considerados guerreiros (Pérez Gil, 1999). Ainda segundo essa autora, somente João Grande, pai de Yawá, teria tido a técnica da possessão entre os pajés Yawanawá. Mas, de acordo com a interpretação de Paulo Roberto, o pajé Yawá também teve uma espécie de possessão,

incorporado uma ancestral velhinha, apesar de a expressão da possessão ter ocorrido apenas pelo tom de voz.

É preciso destacar que pajé Yawá somente realizou essa reza do pote no padrinho Paulo Roberto devido ao seu status como chefe da igreja. Essa reza foi realizada pelo pajé Yawá somente em dois atores sociais que compunham a chefia da igreja, o padrinho e, em 2015, em José Abramovitz, o "segundo homem" que o substituía. Paulo narrou que, depois da reza e da cura que recebeu, ficou tão agradecido com o pajé Yawá que se sentiu obrigado a retribuir. Dessa forma, na visão do chefe daimista, foi estabelecida a aliança entre o padrinho Paulo Roberto e o pajé Yawá. Como este pajé era leal ao cacique Biraci, a aliança foi estendida à família do cacique. Muitos adeptos da igreja supunham que essa aliança era estendida aos afilhados e afilhadas da família de chefes da igreja, aos que lhes deviam lealdade política, devido às relações de proteção e parentesco simbólico. E também supunham que a aliança era estendida a todo o povo Yawanawá. Nesse sentido, a aliança se estabelecia entre os chefes, mas era estendida devido à rede de relações de lealdade envolvendo o padrinho e seus afilhados e afilhadas, e o pajé, o cacique e seus parentes mais próximos e leais.[91]

Assim, a "cura" foi a primeira grande dádiva dada pelos Yawanawá ao chefe daimista. E, em meio ao idioma compartilhado que se construía, foi gerada uma dívida. O "poder de cura" do pajé Yawá causou grande admiração na família dos chefes dessa igreja do Santo Daime e, daquela situação em diante, o pajé Yawá adquiriu enorme prestígio entre os adeptos dessa igreja, como líder carismático comparado ao Mestre Irineu. Em outras palavras, o seu poder de cura passou a ser comparado ao poder de cura do fundador da doutrina do Santo Daime[92]. Estar perto de Yawá foi comparado a estar perto das raízes ou origens da própria "doutrina"[93] do Santo Daime: muitos adeptos da

[91] Em determinadas situações, ficava claro que os chefes compreendiam a aliança como uma aliança entre reinos, em meio a um padrão hierarquizado das relações. Padrinho e o cacique se portavam como chefes de seus próprios reinos, como uma aliança entre "famílias reais", que envolvia também os seus súditos fiéis. Nesse sentido, tanto em meio a essa igreja do Santo Daime como entre os Yawanawá, era notável uma noção comum de hierarquia que envolvia a família dos chefes, devido às relações de parentesco com os chefes da geração passada. Era ressaltado por ambos que os parentes mais próximos do chefe da geração passada deveriam estar em um status acima na hierarquia, tanto entre os adeptos do Santo Daime quanto entre os Yawanawá. Sempre que possível, o cacique Biraci reafirmava o seu casamento "dentro da linha" com Putani, sua prima cruzada e filha de Raimundo Luiz. Nesse sentido, Biraci era sobrinho e genro do antigo chefe Raimundo Luiz.

[92] Sobre as "curas" que Mestre Irineu realizava, ver Moreira e MacRae (2011). Sobre a noção de cura no Santo Daime, ver Isabel de Rose (2005).

[93] O sistema de regras comportamentais e ensinamentos.

religião passaram a afirmar que Mestre Irineu provavelmente havia aprendido a curar com algum "índio" como o pajé Yawá. Essas narrativas lembram a fala de Benki Ashaninka, que afirmou que o Mestre Irineu tomou ayahuasca com o seu avô (Labate e Coutinho, 2014). Como afirmou Ferreira Oliveira (2012), as curas produzidas pelos Yawanawá em meio aos diferentes grupos que compõem a rede ayahuasqueira produzem alianças espirituais.

Esse episódio da cura se tornou entre os adeptos da igreja Céu do Mar uma espécie de mito fundador da aliança entre eles e os Yawanawá. Na visão de Paulo Roberto, foi o espírito do padrinho Sebastião que falou para o padrinho Davi Nunes levar os Yawanawá à igreja Céu do Mar, justamente para que o pajé Yawá pudesse curá-lo. A vinda dos Yawanawá teria sido "preparada no astral", o plano invisível espiritual, realidade paralela e interconectada ao plano material, visível somente sob efeito das medicinas psicoativas.

No dia seguinte ao ritual, Paulo Roberto comprou carnes exóticas da mata, e preparou um almoço para a comitiva, como forma de retribuição e celebração. Naquela ocasião, cacique Biraci e pajé Yawá convidaram o padrinho Paulo Roberto e toda a igreja Céu do Mar para irem até a aldeia Nova Esperança, no festival Yawanawá, que iria acontecer em outubro daquele ano. Padrinho Paulo Roberto se sentiu muito comovido com o convite. Ainda mais porque os adeptos do Santo Daime também são cristãos, como os protestantes da Novas Tribos do Brasil. Como já tratado no Capítulo 3, de acordo com o discurso oficial da comitiva Yawanawá da aldeia Nova Esperança, foram os missionários da Novas Tribos do Brasil (NTB) que "roubaram a cultura deles". Por esta razão, o convite feito pelos Yawanawá a uma igreja cristã foi recebido, pelos daimistas, como uma grande generosidade vinda da parte dos indígenas:

> "Eu fiquei tocado por esse convite. Esse pessoal, que foi massacrado culturalmente, quase que um massacre étnico, cultural e religioso por cristãos, convidar uma doutrina cristã para ir na tribo deles apresentar um trabalho, entendeu? Eu achei isso incrível. A mesma coisa é ser assaltado por ladrões e, daqui a pouco, convidar pessoas que roubam para ir na sua casa, entendeu isso? Eu achei super legal, e ele viu um negócio legal na gente, que não associa nem ao catolicismo e nem ao protestantismo, mas sabe que é do Cristo. Então, nos preparamos para ir lá fazer um trabalho de farda na tribo" (Entrevista com Paulo Roberto, maio de 2016).

Depois de feito o convite, Paulo Roberto e um grupo de fardados e fardadas da igreja começaram a organizar uma comitiva para viajarem à Terra Indígena Rio Gregório em outubro de 2009.

## O festival Yawanawá de 2009, na Aldeia Nova Esperança

Em outubro de 2009, uma comitiva de adeptos da igreja Céu do Mar e de afilhados(as) canadenses e estadunidenses, que faziam parte da rede de contatos de Paulo Roberto, viajaram para a aldeia Nova Esperança e participaram do 8º Festival Yawanawá na Terra Indígena Rio Gregório. Ao todo, a comitiva da igreja Céu do Mar totalizava 42 pessoas[94]. Padrinho Paulo Roberto foi recebido como aliado e "liderança espiritual", como se fosse uma mistura de cacique e pajé. O restante do grupo também era considerado composto por aliados, pois faziam parte do grupo de afilhados de Paulo Roberto. Estes eram tratados também como turistas, dentro das regras do turismo étnico que, desde 2002, envolve os festivais Yawanawá na aldeia Nova Esperança. Os daimistas brasileiros e estrangeiros da comitiva contribuíram com um pagamento em dinheiro, que incluía a hospedagem em casas de madeira de tipo regional, nas quais dormiam em colchonetes ou em redes, recebiam alimentação e podiam participar dos rituais com o consumo das "medicinas da floresta".

Os membros da comitiva participaram das brincadeiras[95] durante o dia, e das rodas de *uni* à noite. A interlocutora Amanda contou que havia no festival lideranças de diferentes grupos ayahuasqueiros e xamânicos. Em todas as noites, havia rodas de *uni* onde essas lideranças apresentavam seus cantos. Na interpretação de Paulo Roberto, a experiência do festival foi como retornar às origens da humanidade, à ancestralidade. Pode-se perceber em sua fala e nas narrativas de outros adeptos do Santo Daime que visitaram a aldeia Nova Esperança uma visão idealizada e romantizada em relação aos povos indígenas. Paulo Roberto tem a visão de que os Yawanawá possuem conhecimentos milenares, conhecimentos muito antigos e poderosos, relacionados às técnicas de cura e aos usos das plantas.

No último dia do festival, houve um trabalho de farda branca do Santo Daime, comandado pelo padrinho Paulo Roberto. Durante o ritual, foi cantado o hinário "O

[94] Entre as pessoas da comitiva do Santo Daime, estavam Paulo Roberto, seu filho Jordão e sua filha Jasmine. A maior parte do grupo era composto por afilhados e afilhadas de Paulo Roberto, jovens, que na época tinham entre 25 e 35 anos de idade. Como exceção, havia o sr. José de Arimatéria, fardado antigo e com mais de 60 anos.

[95] Rituais realizados entre grupos e homens e mulheres, com forte conotação sexual. No passado, essas brincadeiras eram realizadas entre grupos de primos cruzados (afins). Atualmente, os *nawa* participam desses rituais como afins. Voltaremos a esse ponto no Capítulo 5.

Justiceiro" do padrinho Sebastião. Dar a permissão para uma liderança espiritual (um afim potencial) realizar um ritual é uma forma de concessão de prestígio (Oliveira, 2012). Segundo o interlocutor José de Arimatéia, um senhor daimista de aproximadamente 70 anos que esteve presente nesse ritual da aliança, esse ritual foi realizado no *shuhu*, uma edificação de madeira em formato cônico e com o teto de palha, cercado por bancos internamente. O *shuhu* é utilizado como espaço público (Naveira, 1999) para a realização de reuniões entre lideranças e eventos políticos interétnicos. De acordo com Shaneihu, foi a partir desse ritual que a aliança entre os Yawanawá e essa igreja do Santo Daime foi selada. Aquele momento foi o evento mais significativo para os Yawanawá para a concretização da aliança entre eles e o padrinho Paulo Roberto. Segundo a narrativa de Shaneihu, a partir daquele ritual, eles passaram a ter uma relação mais intensa com as igrejas do Santo Daime[96].

Nessas situações sociais da aliança, em rituais compartilhados entre daimistas e Yawanawás, geralmente há falas solenes dos chefes. De acordo com Shaneihu, Paulo Roberto falou: "a partir de agora, o Santo Daime está com as portas abertas para os Yawanawá, nós temos uma relação na terra e no astral[97], somos uma mesma família. Sempre que vocês forem à minha casa, encontrarão as portas abertas". Pode-se perceber que as falas dos chefes ao longo dessas situações sociais, nas quais há o consumo das medicinas, a palavra é ato (Tambiah, 2018, p.27). A palavra possui uma ação performática, de dramatização e vivência do que está sendo dito, que é amplificado quando do uso do *uni*/daime[98]. Esses discursos diplomáticos (Oliveira, 2012) têm o objetivo de produzir coesão entre os dois grupos aliançados.

[96] Percebo que os Yawanawá não diferenciam Santo Daime do Alto Santo e Santo Daime do CEFLURIS/ICEFLU. Aparentemente, para eles, o Santo Daime é uma coisa só. Eles podem visitar igrejas tanto da linha do Alto Santo quanto da linha do CEFLURIS/ICEFLU. E, para eles, as cisões internas da religião Santo Daime não são importantes. Penso que isso também ocorre com muitos daimistas e ayahuasqueiros urbanos, que acreditam que os Yawanawá "são um povo só, independente das cisões internas entre as aldeias. A maioria dos daimistas urbanos que se consideram aliados dos Yawanawá nem ao menos ficam sabendo dessas questões sobre as cisões internas entre as aldeias dos Yawanawá. A liderança Tashka Yawanawá contou-me em 2016 que ele vai uma vez ao ano participar em um ritual em uma igreja da linha do Alto Santo, geralmente na época do Natal.

[97] A terra refere-se à vida ordinária, o plano material. E o astral se refere ao plano espiritual, visível apenas sob estado de consciência expandida, *que se pode obter através do uso das medicinas.*

[98] O mesmo é dito sobre o *muká* ou *rarê*, mas de maneira mais intensificada. De acordo com interlocutores Yawanawá, a pessoa que toma *muká* precisa tomar muito cuidado com o que diz ou com o que pensa ao longo do resguardo. Pois acreditam que o *muká* dá poder (ou eficácia) para que as palavras pensadas ou ditas aconteçam na realidade. Nesse sentido, realizar a dieta do *muká* é um treinamento de controle estrito do pensamento e da fala.

Ainda durante o ritual, Paulo Roberto pediu perdão aos Yawanawá pelos brancos que tinham causado danos a eles:

> "Então, imbuído disso, para fechar o ciclo e começar outro, eu fiz lá um pedido formal de perdão, em nome da raça branca. Eu, representando a raça branca, e eles, representando os indígenas. Eu pedi perdão em nome da raça branca, em nome do povo europeu, por todas as atrocidades, massacres covardias e aniquilação étnica. Enfim, por tudo que o branco fez de mal aqui, e como que esse perdão simbolizasse o final desse ciclo e começasse um novo. Uma coisa bem nova de união, entende? Isso aconteceu também". (Entrevista com Paulo Roberto, agosto de 2016).

A dimensão da fala nos rituais sob o efeito do consumo da ayahuasca possui efeitos nas emoções e nos pensamentos dos participantes do ritual, e também provocam ações nos sujeitos sociais. Essa dimensão performática da fala ocorre frequentemente nos rituais dos Yawanawá e, principalmente, nas situações sociais de produção de alianças.

## Negociações de regras rituais

Segundo uma interlocutora adepta da igreja Céu do Mar, que esteve presente nesse festival, alguns Yawanawá não gostaram daquele formato do ritual (o *setting*). De acordo com a interlocutora, enquanto se rezavam os três Pai Nossos e as três Ave Marias intercaladas, no começo do ritual, um Yawanawá falou: "essas rezas não vão acabar nunca?". Alguns maridos e esposas também não gostaram de ficar separados durante o ritual, já que, no Santo Daime, as mulheres ficam de um lado, e os homens ficam do outro, enquanto nas rodas de *uni* Yawanawá, não há tal separação entre sexos. Trata-se de um contexto ritual com menos regras estabelecidas. As diferenças entre as regras (comportamentais e rituais) entre as linhas ayahuasqueiras são um dos aspectos dos conflitos que podem emergir entre os distintos grupos. A negociação das regras faz parte da diplomacia entre os distintos grupos. Os atores sociais de cada grupo, principalmente as lideranças (padrinho/madrinha, cacique/cacica, pajés) observam as lideranças do outro grupo e realizam traduções, a partir de suas próprias classificações e noções particulares. Ceder e permitir que as regras do outro sejam realizadas faz parte da diplomacia da aliança. A reciprocidade e a conversão da dívida são as formas de garantir que a aliança prospere, para que as relações continuem ao longo do tempo.

Em meio a essa interação, os atores sociais de ambos os grupos tinham interpretações particulares. O daimista Sr. José de Arimatéia entendeu que, naquele ritual, foi criado um "ponto" do Santo Daime na aldeia Nova Esperança. "Ponto" é o nome dado pelos daimista a uma igreja embrionária, um pequeno grupo de pessoas que começa a realizar rituais na linha do Santo Daime. Mas não foi essa a compreensão de alguns interlocutores Yawanawá. Para estes, a aliança foi formada, mas isso não significava existir um ponto ou núcleo do Santo Daime entre os Yawanawá. Na visão de Putani, naquele ritual, ela sentiu e viu que, enquanto o ritual acontecia, desciam do céu muitos espíritos em forma de guerreiros, montados em cavalos. De acordo com ela, eles chegavam do alto para trazer uma grande força espiritual para a aldeia, e para todos os que estavam ali presentes.[99] Nesse sentido, para daimistas e Yawanawás, a aliança foi vista como uma forma de fortalecimento espiritual de ambos os grupos; e, também, de fortalecimento político para as lideranças envolvidas, que haviam passado por conflitos internos em 2008.

Outro interlocutor, Shaneihu, afirmou que ele mesmo não gostava de participar dos rituais do Santo Daime, por causa dos temas cristãos das músicas que "falam em pecado, que falam que fizemos algo de errado". No contexto simbólico dos Yawanawá, segundo Shaneihu, "o que se fala é sobre a ligação das pessoas com os espíritos (*yuxin*), as forças e as energias da floresta. Não se fala em "pecado". O que há é uma ligação com os *yuxin* dos animais, como a jiboia e a onça". Ainda segundo Shaneihu, *kene* é a força feminina que existe na floresta, que pode se manifestar na forma de cobra, na forma de arara amarela ou na forma de onça. É com essa força que os Yawanawá buscam se ligar durante as rodas de *uni*.[100]

*"Experiências mediúnicas" de daimistas na aldeia Nova Esperança*

Como foi possível observar nos depoimentos de algumas pessoas do Santo Daime que viajaram à aldeia Nova Esperança, muitas delas tiveram, no seu entender,

[99] De acordo com entrevista filmada com Putani, de 2012, realizada por Amanda e Thiago.
[100] De acordo com Shaneihu, a arara amarela é uma mensageira, e a onça é um animal que, com sua força predatória, é considerado protetor de inimigos espirituais durante os rituais. Já a jiboia é considerada a própria força da bebida *uni*, sendo ela também uma predadora. Pode-se notar uma visão animista tanto na cosmologia Yawanawá quanto na cosmologia do Santo Daime.

"experiências mediúnicas", de comunicação com espíritos da floresta e de possessão, sobretudo com espíritos de animais. É notável que, entre povos amazônicos que utilizam ayahuasca, é comum o tema da transformação animal, sobretudo a animais predadores como o jaguar, a águia/harpia e a jiboia (Luna, 2002). Entre os Yawanawá, predominam as narrativas de transformação nesses dois últimos animais, assim como também a transformação em arara, pássaro considerado sagrado para os Yawanawá, como um comunicador entre mundos distantes.

*O espírito da harpia*

Padrinho Paulo Roberto afirmou que, na aldeia Nova Esperança, ele teve o que considerou uma "experiência mediúnica" diferente. Foi uma experiência de "incorporação" (possessão), mas foi com um espírito de animal, o espírito de uma harpia. Ele narrou que, quando acordou um dia, bem cedo, na aldeia Nova Esperança, um dos filhos de Biraci perguntou se ele queria tomar banho no rio e passar rapé. Paulo disse que sim, e o Yawanawá encheu a mão de rapé. Segundo Paulo Roberto, por ele ser liderança e ser tratado como tal, "os Yawanawá sempre enchem a mão com uma montanha de rapé para fazer a aplicação". Para os Yawanawá, a chefia está associada à capacidade de também possuir conhecimentos da pajelança e estar acostumado ao uso de grandes quantidades de medicina. Na beira do rio, o jovem aplicou o rapé com o aplicador (*tipi*). Depois da aplicação, Paulo Roberto viu uma luz dourada, e sentiu o bico de uma harpia tocando o seu nariz. Em seguida, ele afirmou ter "incorporado" esse espírito (possessão), em uma experiência semelhante a narrativas de transformação animal:

> "Eu tive uma experiência mediúnica assim ímpar, que eu nunca tinha tido na minha vida. Nós estávamos de manhã indo tomar banho no rio, e o rio é muito bonito assim, porque tem um barranco grande assim. E um dos filhos do cacique perguntou: padrinho você quer tomar banho? E ele falou: você não quer tomar um rapé? Eu disse: vamos embora. Esse rapaz, ele botou uma montanha de rapé assim na mão, que eu quase que eu caí, me deu um super tiro de rapé. Quando eu vi aquela força tão grande, eu fechei os olhos, e apareceu uma luz amarela que foi ficando dourada, foi se transformando. Um amarelo que foi se transformando em dourado. Quando chegou no dourado mesmo, apareceu um bico que tocou o meu nariz. E esse bico pertencia a uma cabeça grande de uma harpia, o uraçu, o gavião real, aquela águia de penacho. A maior águia do mundo, a águia da Amazônia, que ela tem 3 penachos na cabeça. O nome dela científico é harpia, um pássaro maravilhoso. Eles têm uns olhos muito fortes, a visão deles é incrível. Então, com aqueles olhos, ela me olhou e, ao me olhar, ela entrou dentro de mim. E, quando ela

> entrou, quer dizer, ela me olhou, e eu olhei para ela, e eu falei para ela: você é eu, e eu sou você, nós somos juntos, estamos em comunhão. Quando eu fiz esse ato de comunhão, ela incorporou em mim, **então, eu, como médium, foi a primeira vez que eu recebi o espírito de um animal.** Isso nunca tinha acontecido. E ela se manifestou, abriu os braços como se fossem asas, fez aquela coisa. Ela guinchou. E, nesse momento, deu um ventinho assim, ela abriu os braços e subiu. E eu estava nela e ela estava em mim. Então eu voei naquele momento, eu comecei a ver a tribo lá de cima, vi o rio, a tribo, tudo, as pessoas lá no rio, só que começou a me dar uma dor gigantesca nos braços, que eu não estava aguentando aquilo ali. Aquilo ali estava demais para mim, aí ela percebeu e pousou, incrível. Depois, o índio que estava do lado ficou boquiaberto, ele falou: o que é isso? O que está acontecendo? Mas ele percebeu que eu estava atuando [incorporando/possuindo] um gavião real. Aí ela fechou as asas assim, direitinho, assim, como que fecha em dois movimentos. E aí eu comecei a ver uma porção de cenas da vida dela, que eu senti que ela estava me mostrando, eu vi o ninho, eu vi os filhotes, eu vi o macaco que ela come, eu vi a preguiça que ela come. Eu me senti assim, em casa. Eu senti: eu quero ser uma águia, isso aqui é tão bom. E eu também senti uma inquietação dela assim, pela destruição da Amazônia, porque é um animal que precisa de quilômetros e quilômetros quadrados de território, e esse território encolhendo e ela estava inquieta assim, para onde que eu vou, sabe? O que vai ser dos meus filhotes? Mas isso eu estou falando como humano, não eram palavras, entendeu? Aí eu vi aquela coisa toda, dessas cenas, aquilo ali me deu uma familiaridade, eu me senti muito bem. Ventou de novo, e aí ela subiu novamente e eu subi junto, só que a gente já estava tão junto ali que eu não senti mais dor nenhuma nos braços. E eu me lembro de um voo incrível que a gente fez assim, o azul, os ventos, as nuvens. Eu me lembro muito bem desse voo xamânico que eu fiz com o espírito do gavião real, desci, aí eu voltei a mim. Os índios estavam todos em volta assim, querendo saber o que estava acontecendo, se eu estava bem. Me levaram para o rio lá, lá que eu me recuperei, lá nas águas e tal. E, de noite, por uma coincidência, eu ganhei um cocar de gavião real, que eles me identificaram muito que eu era, eles me chamaram de (não lembro o nome), que eu era o pajé branco: 'esse aí é pajé, é pajé branco'. E eles me deram então o cocar, me deram um monte de presentes, eles são muito generosos, sabe? Ganhei lanças, flechas, cocares, colares, sei lá, eles me deram um monte de coisas, e eu também levei câmera de vídeo, fotografia, levei um monte de presentes para eles também, foi uma coisa assim muito legal" (Entrevista com Paulo Roberto, maio de 2016).

Em meio a essa narrativa de Paulo Roberto, pode-se perceber a interpretação dele sobre sua própria experiência xamânica na aldeia. Para ele, sua experiência se tratava de uma "incorporação" de um espírito, associada à "mediunidade". O líder daimista foi chamado de "padrinho" pelo filho do cacique e também foi chamado de "pajé branco". Os Yawanawá reconheceram que o líder do Santo Daime possuía conhecimentos xamânicos/espirituais e ele foi prestigiado através de outras dádivas, como os objetos sagrados da pajelança (os cocares, lanças e aplicadores de rapé). Em troca, Paulo Roberto

deu vários objetos modernos à família Yawanawá. Mas ele continuava em dívida, devido aos "conhecimentos ancestrais" que ele estava recebendo da cultura Yawanawá e, principalmente, devido à cura que ele recebeu do pajé Yawá.

*Visões na aldeia sagrada*

Paulo Roberto narrou outra experiência mediúnica na qual estava em uma roda de *uni*, na aldeia sagrada[101]. Cacique Biraci chamou Paulo Roberto e pediu para ele chamar o adepto mais antigo do grupo dele. Paulo Roberto e o sr. José de Arimatéia foram convidados na aldeia sagrada a serem apresentados ao espírito de Antônio Luiz, o primeiro chefe Yawanawá, considerado um grande pajé.

> "Teve uma hora muito interessante, eu estava fazendo um trabalho lá na aldeia sagrada. Aí, quando deu meia-noite, o Bira falou: escolhe o mais velho aí da tua turma, de mais tempo de igreja. Agora vem cá que vou te apresentar meu avô [Antônio Luiz][102]', que é o grande pajé, né? É um de uma geração anterior ao do Raimundo, ele é quem ensinou o pajé Yawá, ensinou o pajé *Tatá*, ele é uma pessoa muito incrível, é uma figura quase mítica dentro da cultura deles, né? Bira começou a falar na língua com o avô dele, falando como se o avô dele tivesse presente: 'Oh, esse aqui é o Paulo Roberto do Rio de Janeiro, uma pessoa muito querida, recebeu a gente lá muito bem, fizemos uma aliança. O *Yawá* fez isso para ele, o *Yawá* gosta muito dele. Me apresentando assim, na maior, falando como se a pessoa estivesse ali na hora. E aí a resposta foi uma força muito grande. Aí eu não escutei nada não. Mas eu vi uma força muito grande, chegando tão forte, que eu comecei a ficar assim, um pouco tonto, tive até que sentar. Fiquei sentado ali, sentindo aquela força, bem arrepiado. Eu senti realmente uma presença espiritual ali bem forte e, foi isso" (Entrevista com Paulo Roberto, agosto de 2016).

Depois dessa situação, Paulo Roberto narrou que começou a ver indígenas na floresta, no caminho de volta, que depois ele percebia que eram espíritos. Primeiro viu uma mulher bem pequena, com uma arma de madeira. Quando chegou perto, ela se transformou em um arbusto. Ele viu outro índio e, quando chegou perto, ele se transformou em uma árvore. Em seguida, ele afirmou ter visto um pajé gigantesco, de uns 5 metros de altura. Depois de alguns segundos, a imagem também se transformou em uma

[101] Antigo seringal kaxinawá, que se tornou um lugar considerado sagrado pelos Yawanawá.

[102] Antônio Luiz é considerado um grande pajé *yuvehu*, "aquele que tem o poder". Foi-me traduzido como "o papa dos pajés". Os antigos pajés (*yuvehu*) do passado são muito valorizados atualmente pelos Yawanawá. Eles contam aos *nawa* que eles possuíam poderes inacreditáveis. Muitos interlocutores Yawanawá afirmaram que eles tinham poderes de determinar o que iria acontecer no futuro próximo ou distante, como profetas.

árvore. Esse tipo de experiência para os adeptos do Santo Daime comprovava a eficácia da pajelança Yawanawá:

> "E quando esse índio virou uma arvorezinha, eu vi um Pajé gigantesco, que ele devia ter uns cinco metros de altura. Era gigantesco e era mais assim, do peito para cima, o rosto, um cocar assim enorme, um cocar enorme! E essa hora eu senti uma coisa assim muito forte mesmo, uma emoção assim, uma coisa que me tocou. Eu fiquei emocionado inclusive na hora e, quando eu cheguei para perto, era uma árvore. Eu contei para Bira, o Bira falou: esse grandão que você viu é o meu avô. E os outros são espíritos da família dele, do povo dele" (Entrevista com Paulo Roberto, agosto de 2016).

*"Virar índio" e visões da jiboia*

José de Arimatéia contou sua versão sobre o dia quando o cacique Biraci o levou junto ao Paulo Roberto para a aldeia sagrada:

> "Então, depois eu voltei para onde eu estava hospedado e dormi na rede. Quando eu abri os olhos, era ele que estava me olhando, do lado da rede, um indião. Mas quando eu fui fixar os olhos nele, ele sumiu. E depois, teve outro dia, eu estava deitado na rede, uma cobra foi falar comigo. Ela veio no espiritual e na minha mente. Eu pude ouvi-la. Ela veio assoviando no meu ouvido. Falava assim: siusiusiu.... com um assovio" (José de Arimatéia, outubro de 2016).

De acordo com o sr. José de Arimatéia, em sua narrativa, ele afirmou que, na aldeia Nova Esperança, teve uma experiência de se transformar em índio: "lá eu virei índio mesmo. Lá teve um dia que eu corri sozinho da aldeia sagrada para a aldeia Nova Esperança, uma direção grande. Eu nem conhecia o caminho, mas eu corri sozinho de um lugar até o outro". Em vários desses relatos, há noções a respeito da transformação corporal dos daimistas, no sentido de terem "outro ponto de vista", vendo a realidade da maneira como compreendem ser a realidade dos espíritos (*yuxin*) Yawanawá.

*O cocar e o espírito da arara*

De acordo com a narração de Paulo Roberto, seu filho Jordão também teve uma experiência significativa com o espírito da arara. Ele teria surgido do cocar com suas penas, na roda de *uni* à noite. Os Yawanawá fazem esses ornamentos principalmente com penas de águia e de arara, e se tornaram um dos objetos produzidos em meio ao processo de reinvenção cultural Yawanawá. Eles se tornaram uma espécie de ornamento ritual

amplamente utilizado pelos Yawanawá, principalmente quando realizam rituais com os *nawa*, e tornou-se uma maneira de identificar seu modo de ser. Os cocares também se tornaram presentes muito apreciados pelos aliados *nawa*. Hoje em dia, sua produção é questionada pelos indigenistas da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), devido à proteção legal para as aves silvestres. Em 2016, o líder Tashka Yawanawá queria patenteá-los, já que eles são muito produzidos (e, segundo ele, imitados) por outros povos indígenas do grupo Pano, no Acre. Sua origem como parte da "cultura tradicional" é questionada pelo indigenista Jairo Lima. Este afirmou que Tashka começou a fazer esses cocares devido à influência de indígenas americanos, que conheceu em sua viagem aos EUA. Os cocares que os Yawanawá vêm usando são, portanto, parte de um processo de "resgate cultural" ou reinvenção da cultura de Yawanawá, que vem ocorrendo desde a década de 1980.

A utilização do artefato em meio aos rituais pode ser analisada também como uma forma de produção do corpo, de domesticação do corpo do *nawa*, que se torna mais parecido ao corpo Yawanawá, devido à estética e à agência dos objetos (cocares, pulseitas e colares de miçanga com os *kenes* - desenhos). Em meio ao diálogo xamânico (Langdon, 2012b) entre os adeptos do Santo Daime em contextos de pajelança Yawanawá, há a incorporações de forças agentivas associadas à alteridade, e há um diálogo com o modelo de predação ameríndio, no qual o eu é constituído a partir de capacidades agentivas obtidas de fontes exteriores (Lagrou, 2013, p. 40).

Paulo Roberto narrou uma experiência na aldeia Nova Esperança que foi muito significativa para seu filho Jordão, tendo sido um divisor de águas em sua vida:

> "Ele (Jordão) estava na roda [de *uni*], a força chegou muito grande. Ele teve que sair, aí ficou assim, parado, mirando [tendo visões espirituais] muito fortes. Ele estava com o cocar de arara, o cocar caiu assim, ficou. E se transformou numa arara mesmo, espiritual. Essa arara começou a voar em torno dele e puxou o espírito dele do corpo. E aí ele se sentiu fora do corpo, assim, com a arara bem aqui. E aí a arara o chamou para segui-lo. E aí ele foi seguindo a arara, aí teve uma hora que a arara pegou a garra dela e riscou o ar. Quando riscou o ar, abriu o ar e apareceu um túnel de luzes e cores. E ela entrou por dentro e ele acompanhou. E quando eles saíram desse túnel, eles estavam bem aqui em cima, assim, entre a Pedra Bonita e a Agulhinha [Alto da Boa Vista, Rio de Janeiro]. Então, bem aqui em cima, e ele viu a nossa casa. E a arara mergulhou em direção à nossa casa. Ele veio atrás, ela atravessou as paredes, atravessou portas. Depois voltaram novamente. Entraram num túnel, quando saíram do túnel estavam em cima da aldeia. E ele viu a aldeia lá de cima, tudo direitinho, reconheceu e foram descendo. Aí ele viu um cara lá parado, e era ele. Aí ele entrou dentro dele

> novamente. Aí quando ele acordou, vamos dizer assim, quando ele voltou a ele, já dentro do corpo dele, ele teve assim, uma reação emocional muito forte, que começou a chorar bastante mesmo" (Entrevista com Paulo Roberto, agosto de 2016).

Assim, nos relatos sobre as experiências dos adeptos do Santo Daime sobre a pajelança na aldeia Nova Esperança, essas experiências são classificadas como experiências mediúnicas, noção relacionada à visão espírita de comunicação e mediação com os espíritos. Essas situações são interpretadas dentro do universo cosmológico daimista, tendo em vista o conhecimento de si (do "eu") e a evolução espiritual.

## Parentesco simbólico e o terceiro incluído: apadrinhamento e compadrio

Na experiência descrita acima, Jordão, filho de Paulo Roberto que então tinha 15 anos, foi atendido pelo cacique Biraci, por sua esposa Putani e por Hushahu, irmã de Putani. Os três aplicaram em Jordão técnicas de sopro. Passaram *supá* nele – uma planta utilizada para fazer uma espécie de defumação, e conversaram com ele, buscando acalmá-lo. A partir dessa experiência, em meio à roda de *uni*, de maneira um pouco solene, Paulo Roberto disse para seu filho Jordão considerar a partir daquele dia Biraci como seu "padrinho" e Putani e Hushahu como suas "madrinhas", devido à relação hierárquica de cuidado que foi estabelecida ritualmente naquela situação significativa para o jovem. Biraci, Putani e Hushahu haviam estabelecido com ele uma relação de proteção e ensinamento, uma relação hierárquica, que foi traduzida por Paulo Roberto como a relação de apadrinhamento típica do Santo Daime. A partir daquela situação, Paulo Roberto passou a considerar Biraci seu "compadre" e Putani e Hushahu suas "comadres". Em outra visita, a filha de Paulo Roberto, Jordana, também se tornou afilhada de Putani e Biraci. Importante ressaltar que os três são considerados pelos daimistas da cidade como pajés. Entretanto, Biraci é chamado por esses daimistas de cacique. O "compadrio" é um tipo de relação que foi identificado por Sandra Goulart (1999) como elementos importantes no processo de formação da religião Santo Daime, juntamente aos mutirões (os trabalhos coletivos comunitários) e às festas dos santos.

As relações de apadrinhamento e compadrio são também relações que possuem funções fundamentais de coesão na organização interna da igreja Céu do Mar, estabelecendo vínculos de parentesco simbólico entre pessoas que antes eram apenas

afins potenciais. Essa relação produz uma aproximação ideológica no nível do parentesco, sendo o padrinho e a madrinha considerados protetores, professores e inclusive virtuais substitutos do pai e da mãe. Os padrinhos e madrinhas são pais e mães no nível simbólico, em meio aos rituais do Santo Daime. Esse tipo de parentesco simbólico foi a primeira forma de aproximação entre a família dos líderes da igreja Céu do Mar e os líderes da aldeia Nova Esperança, dentro de um gradiente de distância social regulado pelas relações de parentesco. Foi a forma como o filho do líder do Santo Daime ingressou em suas relações na Terra Indígena Rio Gregório.

Esse tipo de vínculo faz parte do que Viveiros de Castro (1993) chamou de terceiro incluído, como forma de produzir uma aproximação ideológica entre afins potenciais, que se realiza no nível dos afetos. Trata-se de uma espécie de relação de adoção. Nesse sentido, a dimensão das emoções nas relações assimétricas de cuidado (entre aquele que cuida e protege e aquele que recebe proteção e cuidado) possui uma função fundamental na produção das alianças em meio a rituais com o uso da ayahuasca, nas relações entre os daimistas e "os índios".

Biraci, Putani e Hushahu são *xinaya*, que significa "aquele que tem pensamento" (Pérez Gil, 1999). As pessoas que fazem a dieta do *muká* ou *rarë* recebem esse nome na Terra Indígena. Não necessariamente são consideradas como pajés na aldeia, pois um diferencial para ser considerado pajé é o conhecimento sobre as rezas (*shuanka*), feitas em uma espécie de língua culta Yawanawá. Mas eles são reconhecidos na Terra Indígena Rio Gregório como possuidores de conhecimentos e poderes xamânicos, que são entre os Yawanawá condição para adquirir a posição de chefia[103] (Naveira, 1999). A questão sobre "quem é pajé na aldeia" é fugidia, pois ninguém se auto intitula *pajé*. Isso seria considerado uma falta de humildade e de conhecimento. Entre os Yawanawá, tanto o chefe quanto o pajé devem ser aclamados pelos demais. Cacique Biraci, Putani e Hushahu[104] são considerados como pajés pelos adeptos do Santo Daime da igreja Céu do

[103] Entre os Yawanawá, não existe um sistema de duas metades que separa o grupo social do pajé e o grupo social do cacique. Os caciques geralmente também são pajés, como ocorreu na geração da chefia de Antônio Luiz, considerado como uma espécie de pai fundador do grupo; e também na chefia da geração de seu filho Raimundo Luiz. O mesmo se repete na geração do cacique Biraci da aldeia Nova Esperança e da cacique Mariazinha, da aldeia Mutum, já que ambos possuem conhecimentos sobre a pajelança. Como afirma Naveira (1999), o cacique precisa ter conhecimentos de pajé, mas o pajé não necessariamente está em uma posição social que o permita se tornar cacique.

[104] Depois do falecimento do pajé Yawá e do pajé Tatá, esses *xinaya* ganharam mais status e reconhecimento, pois se tornaram referências sobre os saberes Yawanawá, tanto nas aldeias quanto nas cidades.

Mar, tanto no contexto urbano, quanto na Terra Indígena, em meio às situações interétnicas dos festivais.

*Traduções: padrinhos, madrinhas, caciques, pajés*

Interessante notar as traduções feitas em relação às funções sociais entre padrinhos, madrinhas, caciques e pajés: o cacique (e *xinaya*) Biraci, a *xinaya* Putani e a *xinaya* Hushahu são considerados pela família de lideranças da igreja Céu do Mar com a mesma hierarquia espiritual (carisma) e legitimidade que os padrinhos e madrinhas da igreja do Santo Daime. Já o pajé Yawá e o pajé Tatá são considerados pelas lideranças dessa igreja como autoridades carismáticas semelhante a de Mestre Irineu. Os daimistas assumem que os pajés Tatá e Yawá possuem, assim, uma diferença de grau em poder xamânico em relação aos demais pajés urbanos, da mesma forma que Mestre Irineu possui uma diferença de grau em relação aos demais padrinhos e madrinhas do Santo Daime. Em uma conversa com os interlocutores Jordão e Kenewmá Luíza, jovens lideranças da aliança, foi estabelecida uma equivalência em status, poder e grau de conhecimento entre Raimundo Luiz[105] (cacique da "segunda geração") e o padrinho Sebastião[106], referência do CEFLURIS/ICEFLU e dissidências. Nesse sentido, são realizadas traduções em relação à estrutura social: conhecimento, poder xamânico, status são aspectos importantes que se inter-relacionam nessas traduções.

## Conversões da dívida: recursos econômicos e objetos

Tendo estabelecida a aliança, os adeptos do Santo Daime levaram muitas novidades para a igreja Céu do Mar: cantos, histórias, medicinas, artefatos em miçanga. Essas novidades e a relação de mimese acabou produzindo diversas inovações culturais na igreja Céu do Mar, que serão melhor analisadas no Capítulo 6. E, como afirmou Vereta-Nahoum (2017, p.51) ao analisar o sistema de trocas Yawanawá, a dádiva de cura e transmissão de conhecimentos é convertida em dívidas em mercadorias, dinheiro e

[105] Avô de Kenewmá, pai da mãe – MF.
[106] Avô de Jordão, pai da mãe – MF.

projetos econômicos.[107] Como visto, padrinho Paulo Roberto adquiriu uma dívida ao ter sido curado pelo pajé Yawá e ao ter recebido "conhecimentos ancestrais" Yawanawá. A primeira forma como Paulo Roberto pode retribuir foi em forma de serviços, levando o pajé Yawá a consultas médicas no Rio de Janeiro. Outra forma foi retribuir objetos que haviam sido recebidos.

Os Yawanawá também conheceram o ritual do Santo Daime, e também receberam conhecimentos nesse sentido. Entretanto, a forma de troca Yawanawá era outra, e eles não estavam interessados em incorporar rituais do Santo Daime em suas práticas, mas apenas aprimorar a sua própria pajelança e adquirir mais aliados políticos e econômicos nas cidades. Nesse sentido, a expansão das alianças Yawanawá para fora da aldeia, nessa relação com os *nawa*, está associada a uma estratégia político-econômica de expansão de aliados, visando a captura de novos atores sociais, espíritos, tecnologias e recursos econômicos para as aldeias, e para seguirem as relações de trocas e conversão da dívida.[108]

## Objetos

Quando os Yawanawá da aldeia Nova Esperança visitavam a igreja Céu do Mar, sempre traziam cocares de gavião real e de arara e davam de presente para a família do padrinho Paulo Roberto. Nos encontros entre aliados Yawanawá e daimistas, é frequente uma espécie de ritual de troca de presentes, no qual os Yawanawá dão bens culturais considerados tradicionais, tais como cocares, aplicadores de rapé, uma arma de madeira, enfeites de miçangas, como pulseiras e colares. E, em troca, recebem objetos modernos e recursos econômicos, que podem ser redistribuídos nas aldeias, garantindo, assim, a correspondente posição de chefia.

[107] O termo conversão da dívida foi cunhado por Thomas (1991 apud Vereta-Nahoum, 2017, p.45): "conversão da dívida significa a sequência de prestações que buscam reciprocar os valores recebidos em diferentes registros e esferas sociais, unindo mercado, comunidade, autoridade política, família e ritual".

[108] Ferreira Oliveira (2012) chamou essas trocas de conhecimento por objetos e recursos econômicos de Economia política do conhecimento, dentro da qual há circulação de saberes Yawanawá no sentido da floresta para as cidades. Em troca, há os pagamentos em dinheiro pelos rituais, os "favores" e diversos tipos de auxílios dos *nawa* aos Yawanawá nas cidades. As relações de proximidade com os Yawanawá produzem prestígio para os *nawa*.

## Turismo xamânico/espiritual

Algo que foi vantajoso para os Yawanawá em meio a essas relações foi a amplificação do turismo étnico. Concordo com Ferreira Oliveira (2012), ao afirmar que a aliança com a igreja Céu do Mar foi significativa para o aumento do fluxo de turistas para os festivais na aldeia Nova Esperança. A visita de Paulo Roberto e a notícia sobre a aliança com os Yawanawá entre os ayahuasqueiros urbanos repercutiu positivamente na economia dos Yawanawá, já que aumentou desde então significativamente o número de turistas aliados, que pagavam pela participação nos *mariris*. Já a aldeia Mutum passou a realizar *mariris* abertos para os *nawa* somente em julho de 2013. Segundo o interlocutor Shaneihu, a viagem da comitiva de Paulo Roberto foi fundamental para abrir muitos contatos com igrejas do Santo Daime do Brasil e do exterior.

Entre os anos de 2009 e 2014, além das viagens à aldeia Nova Esperança protagonizadas pelo padrinho Paulo Roberto, algumas viagens de grupos passaram a ser organizadas também por Jordão, filho do padrinho e da madrinha da igreja Céu do Mar. Ele fez viagens com atores sociais dos EUA e do Canadá e também com jovens adeptos da igreja carioca. Os estrangeiros geralmente são atraídos pelo imaginário associado ao poder xamânico, à autenticidade e à pureza dos povos da floresta amazônica. Muitos "gringos" gastam vultosas quantias monetárias para poderem chegar à Terra Indígena, visando ter uma experiência única, surpreendente, uma aventura na selva com o que consideram ser os poderosos pajés, com os conhecimentos sobre as medicinas da floresta.

Figura 20 - Viagem no Rio Gregório de grupos de turistas

Foto publicizada em redes sociais, com efeitos artísticos. Autor desconhecido.

Essas viagens são momentos de reafirmação e fortalecimento da aliança. O líder da viagem é prestigiado pelos Yawanawá porque eles levam turistas e, consequentemente, recursos econômicos e objetos que geralmente são presenteados. Jordão começou a se comportar como um jovem líder e mediador entre os Yawanawá e grupos do Santo Daime, em meio a essas viagens. Algumas viagens que Jordão organizou foram para grupos visitarem a aldeia Nova Esperança em contextos fora dos festivais (*mariri*), com a presença de menos pessoas *nawa* na aldeia. Nessas ocasiões, alguma liderança Yawanawá acompanhava o grupo, sendo que, na maioria das vezes, essa pessoa era a *xinaya* Putani.

Os turistas são os consumidores de artefatos de miçanga (colares, pulseiras), assim como de diversos outros adornos, como cocares, aplicadores de rapé, além das próprias medicinas que são compradas na aldeia (rapé, sananga e kambô). Como já dito, esses turistas aliados pagam uma quantidade em dinheiro para poder receber a hospedagem, a alimentação, e a atenção dos pajés Yawanawá em rituais, durante quatro ou cinco dias. Somente para termos uma ideia do que está sendo dito, em 2013, o valor para participar no Festival na aldeia Nova Esperança era de aproximadamente R$2.000,00 por pessoa. Em 2014, o valor subiu para R$3.000,00 e, em 2015, o valor estava em R$4.000,00. Pode-se observar uma inflação nos valores para participar dos festivais na aldeia Nova Esperança. Um interlocutor do grupo Guardiões Huni Kuin afirmou que o aumento dos preços ocorreu devido ao aumento do número de turistas participando dos festivais. A intenção teria sido diminuir o número de visitantes. Em meio a isso, vem ocorrendo uma elitização nos grupos de turistas que participam dos festivais e há um aumento significativo da presença de estrangeiros.[109] As viagens de adeptos do Santo Daime começaram a ser uma forma de retribuição e conversão da dívida. Entretanto, como afirma Vereta-Nahoum (2017), a dívida não se extingue, pois ela é a forma de dar continuidade às relações.

[109] Ainda que muitos adeptos da igreja Céu do Mar queiram conhecer o festival na aldeia, muitas pessoas não possuem os recursos necessários para se chegar até lá, pois, como foi visto, essa viagem é considerada economicamente inacessível para muitos daimistas da igreja Céu do Mar. Por outro lado, na igreja Céu do Mar também há pessoas que não gostam dos "trabalhos dos índios", principalmente entre os fardados antigos, e não têm muito interesse em realizar essas viagens. Nesse sentido, o turismo étnico é visto também como mais uma forma de turismo, e está inserido dentro de um mercado.

## O *Google Gift Project*

Em meio à consolidação da aliança, o líder do Santo Daime sentiu que tinha uma "missão"[110] para contribuir com a "preservação da cultura" Yawanawá, e como forma de retribuir a cura que havia recebido. Na aldeia Nova Esperança, Nani sonhou com o padrinho Paulo Roberto e lhe contou o sonho. Para os Yawanawá, as revelações vindas em sonho são muito importantes. Na interpretação de Paulo Roberto sobre o sonho de Nani, ele viu em sua visão sob efeito de *uni* que as gerações mais velhas dos Yawanawá não estavam conseguindo transmitir seus conhecimentos para as mais novas e, em cada geração, estava sendo criada uma distância entre elas. A interpretação do sonho foi a existência dessa "missão", de auxiliar na transmissão de conhecimento da pajelança e do sagrado entre as diferentes gerações. Paulo Roberto contou o sonho narrado por Nani para um amigo, diretor de engenharia, que trabalha na Google, nos EUA. Ele conseguiu 25 mil dólares para os Yawanawá, para um projeto de preservação do saber indígena e formação de novos pajés. O dinheiro foi dado para bolsas de estudo para os jovens que iam passar pela formação de pajés, fazendo a dieta do *muká* ou rarë, por um ano. De acordo com Ferreira Oliveira (2012), esse projeto foi iniciado em 2011. Alguns interlocutores afirmaram que o projeto seguiu nos anos de 2012 e 2013. Além da formação de seis pajés, o projeto envolvia também a criação do jardim das medicinas (ou *nipai*), um jardim de plantas sagradas. Trata-se de um jardim medicinal com muitas plantas-espírito, usadas por um "pajé" como o senhor Pereira, especializado no uso das plantas (Pérez Gil, 1999). Esse jardim já existia na aldeia Mutum, tendo sido criado por Raimundo Luiz. Buscava-se criar outro similar na aldeia Nova Esperança.

Em 2014, houve uma situação na qual Paulo Roberto estava na aldeia Nova Esperança e tinha que entregar parte dos recursos do *Google Gift Project* para o cacique Biraci, sendo essa a forma de retribuição (e, indiretamente, pagamento da dívida). Sendo o cacique o distribuidor de recursos da aldeia, ele tinha a expectativa de controlar aqueles recursos que seriam recebidos. Entretanto, em outro momento, o pajé Yawá pediu para o padrinho Paulo Roberto recursos econômicos para reformar a casa dele. Então, Paulo entregou uma parte do dinheiro para o cacique Biraci, uma parte para Putani - que estaria à frente da execução das iniciações xamânicas (as dietas) com os jovens - e uma outra

[110] Missão é uma categoria nativa do Santo Daime. Os daimistas acreditam que recebem missões, mensagens sobre ações para serem realizadas de maneira concreta na vida ordinária, vindas dos guias espirituais. Na aldeia Nova Esperança.

parte dos recursos ao pajé Yawá. Cacique Biraci demonstrou descontentamento com aquilo, pois dentro do sistema Yawanawá de chefia, é o cacique que possui a prerrogativa de centralizar e distribuir os recursos econômicos. Estes são redistribuídos de acordo com suas relações de parentesco, de lealdade e seguindo suas próprias decisões. É por meio dessa distribuição de recursos que o cacique ganha prestígio e dívidas de lealdade política dos demais em relação a ele. Na visão Yawanawá, um *nawa* distribuir os recursos entre os Yawanawá sem passar pela mediação do cacique é uma forma de anular a autoridade do chefe.

Padrinho Paulo Roberto agiu como distribuidor, produzindo uma indiferenciação entre ambos. Essa situação causou conflito entre o cacique Biraci, sua esposa Putani e Paulo Roberto. Retomando o narrado no Capítulo 3, depois desse acontecimento, em 2014, Biraci e Putani visitaram a igreja Céu do Mar apenas mais uma vez, mas a relação entre eles e Paulo Roberto já não era mais a mesma. Já não tinham a mesma amizade, e ambos não ficaram para o ritual de aniversário do padrinho Paulo Roberto, como haviam feito em anos anteriores. Essa ação demonstrou o afastamento entre os chefes.

## Surge um novo líder

Desde 2013, Paulo Roberto havia começado a passar a responsabilidade pela aliança com os Yawanawá para o seu filho Jordão, que na época tinha 20 anos. Ele já estava organizando várias viagens para a Terra Indígena Rio Gregório. E, no Rio de Janeiro, mesmo em rituais que os Yawanawá faziam em outros grupos ayahuasqueiros da cidade, Jordão também se fazia presente, como nos rituais organizados pelo grupo Guardiões Huni Kuin, realizados na casa Pedra Luz, no Alto da Boa Vista. Em uma ocasião, em 2014, em uma roda de *uni*, Jordão foi apresentado pelo líder Mauro Gandra como "uma liderança que estava chegando". Naquela ocasião, ele apresentou um dos seus primeiros hinos[111], que falava sobre sua ligação com o povo Yawanawá e sobre o uso do rapé. Assim, devido ao conflito e afastamento entre os chefes Paulo Roberto e Biraci, uma nova situação de troca de dádivas e produção de dívida era necessária, para que a relação se perpetuasse. Por esta razão, concluo que os conflitos internos produzem cisões

[111] Os dois primeiros hinos do hinário de Jordão foram recebidos em 2013. Ver nos anexos o hino "O acordar" e o hino "Salve o povo da Floresta".

e diferenciações entre os chefes, e as alianças externas produzem novas formas de coesão, diferenciação interna e aumento de status e legitimidade para a chefia. No próximo capítulo, mostrarei como Jordão se tornou um líder e mediador entre os Yawanawá e os adeptos do Santo Daime. E, no Capítulo 6, descreverei inovações nas práticas rituais e reinvenções da tradição que ocorreram na igreja do Santo Daime como decorrência da aliança com os Yawanawá.

## Capítulo 5. Do parentesco simbólico à afinidade efetiva: dádivas, dívidas e a produção de sujeitos aliados

No capítulo anterior, mostrei que na fase inicial de formação da aliança espiritual entre os chefes da igreja do Santo Daime e os chefes da aldeia Nova Esperança, os primeiros foram inseridos em meio a um sistema de trocas Yawanawá, no qual a dívida por cura e por dádiva de "conhecimentos ancestrais" contraída pelo padrinho Paulo Roberto passou a ser convertida em objetos modernos, serviços médicos na cidade, recursos econômicos e prestígio entre os aliados daimistas. Após o conflito interno que cada grupo havia passado internamente em 2008, a aliança espiritual em 2009 servia para que ambos os chefes se legitimassem internamente, cada qual em seu grupo, e se diferenciassem de outros chefes e líderes espirituais. Biraci se tornou um cacique com muitos aliados do sul e sudeste, provenientes de igrejas do Santo Daime, de núcleos neoayahuasqueiros e de outros grupos que se intitulam como neoxamânicos ou da linha indígena, como pode ser visto em Ferreira Oliveira (2012).

Especificamente para os Yawanawá, havia aí uma estratégia político-econômica de busca de novos aliados, reforçando a distribuição de recursos econômicos internos em troca de lealdade política. Já para os adeptos do Santo Daime dessa igreja, a pajelança Yawanawá levou para a igreja novidades nas práticas rituais e "um frescor da floresta" (aqui traduzido como prestígio), que permitiu que o líder reestabelecesse seu status entre seus próprios afilhados e afilhadas, depois do chamado "balanço de 2008". Aquela novidade da utilização de novas medicinas da floresta ao longo dos rituais (como será tratado no Capítulo 6), além da nova estética das pulseiras e cocares Yawanawá, atraía mais e mais jovens para a igreja, para os "trabalhos dos índios". Mas as novidades também produziram controvérsias, e também eram criticadas por alguns "fardados antigos", que afirmavam ser importante "manter a tradição do padrinho Sebastião"[112]. Como foi mostrado no final do Capítulo 4, em 2014, um conflito provocado por traduções equívocas (Viveiros de Castro, 2004) distanciou os chefes da aldeia Nova Esperança e da igreja Céu do Mar, produzindo incertezas sobre a continuidade da aliança espiritual.

[112] Esse tema é controverso entre os adeptos, já que o experimentalismo e o ecletismo foram características introduzidas nas práticas rituais do líder carismático padrinho Sebastião, quem realizou a primeira aliança do Santo Daime em 1988, com a Umbanda, permitindo a introdução de novos rituais no calendário religioso.

Neste capítulo, serão descritas e analisadas situações sociais da aliança (Gluckman, 2010), uma segunda conjuntura na qual foi estabelecida uma nova lógica de trocas de dádivas, protagonizada pelo líder Jordão[113]. Em meio a esse processo, o filho dos chefes da igreja se tornou líder e mediador entre os adeptos do Santo Daime dessa igreja e entre os chefes Yawanawá. Ele foi responsável pela produção de novas dívidas com os Yawanawá, relacionadas à produção de parentesco efetivo e devido à realização da iniciação xamânica "dieta do muká". Dessa forma, tornou-se o principal responsável da igreja pela manutenção dessas relações sociais. Entre as situações sociais aqui descritas e analisadas, destaco a transformação das relações de aliança espiritual e de afinidade potencial em relações de afinidade efetiva e, que produziu uma rearticulação das relações políticas e uma aproximação em relação às lideranças da aldeia Mutum.

Em meio a esse processo, pode-se observar a produção de novos sujeitos sociais e com novas corporalidades, que podem ser identificados como "daimistas aliados" ou "daimistas Yawanawá". Esses sujeitos passam por processos de produção da pessoa e do corpo, através do consumo das medicinas da floresta e participação nos rituais Yawanawá. Eles também são transformados em consumidores de saberes e de objetos sagrados Yawanawá, inseridos dentro do sistema de trocas (Mauss, 2013) e de conversão da dívida (Vereta-Nahoum, 2017). Nesse sentido, busco mostrar como os Yawanawá vêm produzindo novos sujeitos com identidades sincréticas e híbridas[114], a partir de práticas xamânicas de transformação corporal, por meio do turismo xamânico nas aldeias e dos rituais compartilhados na igreja Céu do Mar. Para os chefes Yawanawá, essa produção de novos sujeitos possui fins políticos e econômicos, de produção de prestígio, status e recursos econômicos a serem levados às aldeias. Enfatizo como os adeptos do Santo Daime vêm reinterpretando e traduzindo elementos do xamanismo Yawanawá,

[113] Desde o seu nascimento, Jordão era esperado como sucessor da chefia da igreja Céu do Mar pelo seu pai. Aos 20 anos, em 2014, e começou a ser treinado pelo seu pai como sucessor da igreja, participando mais ativamente dos rituais. O laço de consanguinidade com o padrinho Sebastião (sendo ele seu neto) lhe concedia a legitimidade necessária para o posto, que até o momento não é questionado por outros adeptos da igreja.

[114] Utilizo a noção de hibridismo remetendo-me a Nestor Canclini (2008), que relaciona o hibridismo a combinações de práticas tradicionais e práticas modernas, que acabam gerando novos tipos de relações sociais, de identidades e de objetos culturais. Segundo esse autor, na América Latina, a modernidade se deu de forma contraditória, sendo resultado de processos de hibridação interculturais, que mesclam o arcaico e o moderno, o privado e o público, o culto e o popular. A herança da colonização espanhola católica (e portuguesa), fundida a políticas de modernização, juntamente com práticas da indústria cultural, contribuíram para a formação das culturas híbridas da América Latina (Canclini, 2008).

estabelecendo analogias, traduções equívocas (Viveiros de Castro, 2004) e sincretismos (Sanchis, 2018)[115].

Importante ressaltar que essa aliança é um caso entre as muitas alianças que os Yawanawá vêm estabelecendo com os *nawa* na rede Yawa-nawa (Ferreira Oliveira, 2012), no tempo de "resgate da cultura" ou de reinvenção cultural.[116] Como sugeriu Coutinho (2011), dependendo do foco do observador, essas relações podem ser observadas em primeiro plano como relações políticas ou, em outro foco, como questões relacionadas aos rituais e à cosmologia. Concordo com o autor e, nesse sentido, na primeira parte do capítulo, enfatizo questões relacionadas às trocas totais e conversão da dívida, que envolve a micropolítica e economia. Já na segunda parte do capítulo, abordo, em meio ao turismo étnico e as trocas totais, questões relacionadas aos sincretismos e traduções equívocas dos daimistas em situações que envolvem rituais xamânicos e o consumo de medicinas, no contexto do turismo xamânico na aldeia Mutum. Nessa parte, analiso situações sociais nas quais são fabricados corpos, pessoas e sujeitos híbridos, os daimistas-aliados ou daimistas Yawanawá.

Para tanto, utilizei dados históricos, coletados por meio de entrevistas e conversas informais, e dados etnográficos. Como abordagem metodológica, utilizo dados da história oral, como forma de interpretar o que é dito pelos interlocutores sobre o passado; e dados etnográficos, por meio do método de análise situacional ou estudo de caso detalhado (Gluckman, 2010; Velsen, 2010). Uma vez que considero a análise da organização social e questões sobre chefia e hierarquia como elementos importantes para a narrativa, baseio-me em relatos orais de adeptos do Santo Daime e em dados etnográficos, construindo uma narrativa da participação de Jordão na aldeia Mutum, entre os anos de 2014 e 2016.

[115] Max Gluckman (2010) nomeou de endocultura a forma como cada grupo cultural entende a sua própria cultura, e exocultura a forma como cada grupo cultural entende a cultura do outro em situações de interação. Já Pierre Sanchis (2018) chama de sincretismo a forma como grupos em interação interpretam a cultura do outro, a partir de suas próprias classificações.

[116] Ferreira Oliveira (2012) realizou uma etnografia sobre a rede de alianças entre os Yawanawá e os *nawa* das cidades, sobretudo em grupos ayahuasqueiros da "linha indígena", nos quais há reinvenções da cultura Yawanawá no contexto das cidades. Já Ribeiro (2005) descreveu sua participação em meio às relações entre os Yawanawá e a empresa de cosméticos Aveda, que passou a comprar urucum e a produzir cosméticos, em meio a um discurso ambientalista e de desenvolvimento sustentável. A autora descreveu as contradições do processo, a aproximação dos Yawanawá do movimento ambientalista e também trata das modificações da organização social desse povo, devido à presença dos novos aliados *nawa*. Depois dessa aliança, os Yawanawá, como "indígenas capitalistas", passaram a realizar diversas alianças com outros *nawa*, provenientes de Ongs e empresas. Vereta-Nahoum (2014) retoma a pesquisa sobre as relações entre os Yawanawá e a empresa Aveda, desde o ponto de vista dos argumentos utilizados pela empresa para a venda de seus produtos: trata-se da venda da "cultura" Yawanawá, sendo que as imagens desses povos da floresta ligadas à ideia de preservação da natureza geravam valor para os produtos.

Busco compreender como esse líder daimista passou a ser considerado um "guerreiro Yawanawá", tal como dito por cacique Mariazinha, no *mariri* Yawanawá de julho de 2016. O foco de análise é perceber a inserção desse líder e dos turistas do Santo Daime na estrutura social[117] Yawanawá; assim como perceber as interações e interpretações de adeptos do Santo Daime e dos Yawanawá sobre essas relações. Nesse sentido, busco compreender como alguns *nawas* vêm adentrando a fronteira do grupo étnico, transformando-se em Yawanawá, passando a ser considerados como parte da coletividade Yawanawá, como mediadores entre a aldeia e os aliados externos. Realizei observação participante na terra indígena Rio Gregório, sobretudo na aldeia Mutum, ao longo de 20 dias, no contexto do turismo étnico, com a presença de um grupo de adeptos do Santo Daime do Canadá, dos Estados Unidos da América e do Brasil, todos liderados por Jordão.

## Da aliança espiritual à aliança efetiva

O primeiro desentendimento entre padrinho Paulo Roberto e cacique Biraci foi em relação ao pagamento do primeiro ritual do povo Yawanawá na igreja, em 2009. O conflito teve como base, portanto, a negociação de regras ou éticas. Enquanto cacique Biraci possuía a expectativa de cobrar um valor próximo a R$80,00 por pessoa para a participação no ritual, Paulo Roberto se negava a cobrar essa quantia dos participantes, já que as regras daimistas convergem para a "não comercialização do daime"[118]. Àquela época, a igreja liderada por Paulo Roberto seguia o princípio daimista segundo o qual os rituais são "para todos que chegarem", sendo sugerido como contribuição por cada participante o valor de R$25,00. Em meados de 2014, houve novos desentendimentos e atritos relacionados a questões econômicas, que ocorreram entre o líder Paulo Roberto e o cacique Biraci juntamente com sua esposa Putani. Como narrado no final do Capítulo 4, Paulo Roberto foi o mediador e facilitador político para a realização de um projeto chamado *Google Project*, já mencionado por Ferreira Oliveira (2012), que se propunha a

[117] Compreendida como rede de relações sociais.

[118] A questão da norma de não comercializar o daime está inserida nas regulamentações do CONAD – Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas. Entretanto, essa também é uma questão conflituosa entre os daimistas das primeiras igrejas do Santo Daime da linha do Mestre Irineu e os daimistas dos segmentos expansionistas, já que os primeiros afirmam que a expansão das igrejas pelo país e pelo mundo propicia a comercialização e a produção de lucro relacionada à transformação da ayahuasca em mercadoria. Na visão de Ferreira Oliveira (2016), se há algo a ser vendido não são as substâncias, mas sim o contexto ritual, o *setting*.

doar recursos da Google© para os Yawanawá formarem novos pajés Yawanawá. O sentido do projeto era o pagamento do custo de vida de um ano para seis jovens Yawanawá realizarem a dieta do *muká*. O objetivo do projeto era estimular a transmissão da tradição e dos saberes Yawanawá às novas gerações, por meio da realização da principal dieta Yawanawá, a única que possibilita a transformação de um estudante dessa espiritualidade em candidato a pajé.

Esse projeto aconteceu porque as antigas lideranças possuíam uma forte preocupação em relação à questão da continuidade da pajelança Yawanawá e transmissão dos saberes tradicionais do xamanismo para as novas gerações.[119] O projeto visava, portanto, viabilizar economicamente a participação de jovens Yawanawá na dieta do *muká* (Pérez Gil, 1999; Ferreira Oliveira, 2016). Possuir esses saberes da pajelança produzem também prestígio para esses personagens em meio à organização social. Retomando o episódio do conflito, depois de ter entregue as partes do recurso arrecadado a Biraci e Putani, Paulo Roberto entregou outra parte ao pajé Yawá, para que ele pudesse reformar a sua casa. Segundo Paulo Roberto, quando ele fez a doação a Yawá, ele pensava que estava fazendo algo bom, uma espécie de "caridade". Entretanto, Biraci mostrou uma reação de desagrado, afinal, é prerrogativa do cacique ser o provedor e distribuidor de recursos da aldeia. Por esta razão, cacique Biraci sentiu que sua autoridade estava sendo desrespeitada, pois pensava que a totalidade do dinheiro deveria ser entregue a ele. Esse é apenas um exemplo de traduções equívocas (Viveiros de Castro, 2004) e desentendimentos relacionados a compreensões diversas sobre as regras sociais em contextos interétnicos. Nesse sentido, em determinadas situações interétnicas entre aliados, os desentendimentos podem gerar conflitos.

Apesar disso, em junho de 2014, Biraci e Putani voltaram a se hospedar na igreja Céu do Mar, mas apenas como breve passagem, pois estavam realizando visitas a outros aliados urbanos, do Rio de Janeiro e de São Paulo. Nessa ocasião, ambos não participaram

[119] A noção êmica de tradição Yawanawá está relacionada a saberes considerados muito antigos, provenientes dos ancestrais da família da "família real" ou da "elite" Yawanawá (sobretudo atores próximos aos antigos chefes Antonio Luiz e Raimundo Luiz), mas também ancestrais imemoriáveis ou míticos. De acordo com Hobsbawn e Ranger (1997, p.09), tradição implica em uma certa continuidade em relação ao passado, no que diz respeito a práticas (rituais e simbólicas) e regras para a sua manutenção, visando inculcar valores e normas de comportamento através da repetição. Entretanto, como foi visto em etnografias mais recentes feitas entre os Yawanawá (Teles Ribeiro, 2005; Oliveira, 2012; Vereta-Nahoum, 2014 e Reis, 2015), os Yawanawá vêm produzindo reinvenções da tradição e/ou da cultura, como decorrência das trocas e diálogos xamânicos (Langdon, 2012b) com os *nawa*.

do ritual de aniversário de Paulo Roberto, por exemplo, mesmo estando na sede da igreja. Pelo que pude apreender de alguns interlocutores daimistas, essa ação social (a ausência) já demonstrava um estremecimento nas relações entre essas lideranças Yawanawá e o casal de líderes daimistas. Em determinada ocasião do mês de junho, Putani esteve presente na igreja e foi convidada a realizar um "trabalho" de ayahuasca (*uni*/daime) para celebrar o aniversário de sua afilhada, uma das filhas de Paulo Roberto e Nonata. Nessa ocasião, Putani mostrou-se muito preocupada com o preço que seria pago pelo ritual, o que demonstra desdobramentos do conflito anterior. Nesse sentido, para os Yawanawá, a aliança espiritual se tratava também de trocar saberes por recursos econômicos, para além da expectativa de muitos adeptos do Santo Daime sobre "trocar saberes". Trata-se também de capturar novos aliados com fins políticos e econômicos, para que os Yawanawá "se perpetuem no tempo".

### Atualização da dívida na "máquina de criar parentes"

Simultaneamente a esses desentendimentos em relação a regras entre as lideranças, o filho dos líderes da igreja daimista já viajava como líder de grupos de pessoas interessadas em realizar turismo étnico na Terra Indígena Rio Gregório. Ele era considerado um "afilhado" do cacique Biraci, de sua esposa Putani e de Hushahu, em uma relação hierárquica envolvendo afetos, proteção, cuidado e aprendizagem. Essa relação de parentesco simbólico foi o ponto de partida para a produção de novas relações. Jordão participou, em várias ocasiões, dos *mariris*, tanto na aldeia Nova Esperança quanto na aldeia Mutum[120]. Como foi visto, a produção do parentesco pode ser apenas no aspecto simbólico, através do consumo coletivo das medicinas da floresta. Esse consumo coletivo é uma espécie de oposto da comensalidade: trata-se de antirrefeições, que também produzem o compartilhamento de substâncias.

O *mariri* Yawanawá é a festa Yawanawá descrita pela primeira vez Naveira (1999), e também teve aspectos descritos por Ferreira Oliveira (2012), Vereta-Nahoum (2013) e Reis (2015). Como afirmou Naveira (1999), "o outro vem de fora e encena o de

[120] As lideranças Yawanawá da aldeia Mutum passaram a realizar em 2013 o *mariri* Yawanawá, com fins de recepção de turistas *nawas*.

dentro. É obrigado a trocar ao tempo que o de dentro é obrigado a sair: o *mariri*, veremos, é uma máquina de criar parentes" (Naveira, 1999, pág. 66). Os *mariris* Yawanawá são a principal vitrine da cultura Yawanawá e palco para a captura de novos aliados, que geralmente se tornam consumidores de artefatos sagrados, produzidos na época atual de reinvenção cultural. Em alguns casos, aliados capturados se tornam também vendedores da "cultura" Yawanawá. Os festivais se tornaram uma atração turística refinada e cara, que vem sendo inflacionada nos últimos anos. Em meio a esses festivais, ocorre o consumo das medicinas da floresta, as rodas de *uni*, as brincadeiras rituais e a produção de novos sujeitos aliados em meio à festa.

Vereta-Nahoum (2013) enfatiza como os Yawanawá transformaram a performance do *mariri* em bem econômico, a ser vendido em meio à rede de aliados de grupos ayahuasqueiros da rede Nova Era das cidades.[121] Entretanto, segundo cacique Biraci, a abertura dos *mariris* aos não indígenas não tinha o objetivo específico de gerar lucros, mas de "celebrar alianças", como confraternização entre amigos e aliados (Vereta-Nahoum, 2013). Penso que essas alianças podem ser compreendidas como fato social total (Mauss, 2013), envolvendo de maneira simultânea trocas espirituais e/ou culturais, trocas políticas, econômicas e, eventualmente, também o aparentamento efetivo, para além do aparentamento simbólico entre o povo da queixada e os "queixadas brancas". Possivelmente, a expansão da pajelança Yawanawá através do turismo xamânico e da expansão dos rituais com ayahuasca nas cidades não tem como fim "difundir a cultura Yawanawá" sem mais. O sentido da ação Yawanawá de expansão das alianças espirituais têm como fim último transformar outros em pessoas (corpos) Yawanawá, pacificando-os (Albert e Ramos, 2002) e tornando-os aliados político-econômicos.

Em meio aos *mariris*, Jordão "bebia da fonte dos saberes ancestrais", "conectando-se à sabedoria da floresta". Foi então no *mariri* Yawanawá na aldeia Mutum que ele se tornou uma "presa da jiboia", em meio à "máquina de criar parentes" Yawanawá. Em uma roda de *uni* (ayahuasca) durante o festival, ele, então sob efeito da bebida, teve visões da filha da cacique da aldeia. Naquela situação, a jovem havia ido viajar à cidade de Tarauacá. Em sua narrativa, ele saiu da roda de *uni* e caminhou em

[121] Em seu trabalho de campo, Vereta-Nahoum (2013) identificou que a maioria dos atores sociais que participaram do festival Yawanawá eram do sul e do sudeste, pertencentes a grupos ayahuasqueiros Nova Era. Segundo o autor, a maioria dos participantes do festival ao qual ele presenciou eram de três igrejas do Santo Daime, duas do Rio de Janeiro e uma de Brasília, além de dois grupos New Ages, provavelmente da "linha indígena", de Curitiba e Porto Alegre.

direção à floresta, que cercava o terreiro. Lá, ele olhou para o céu, que estava nublado. Então, começou a cantar o hino que vinha "recebendo" do astral, o plano espiritual. E, enquanto cantava o hino, o céu que estava nublado começou a se abrir e revelou por trás das nuvens uma estrela. Em sua interpretação, o aparecimento da estrela e o hino que "recebeu" do astral confirmaram a "missão" que lhe foi dada pelos guias espirituais durante o *mariri:* pedir em casamento Kenewmá Luiza[122]. Importante ressaltar que os rituais com *uni* (ayahuasca) e rapé durante os *mariris* também são momentos de produção (além de visões) de emoções e afetos entre os participantes. O hino que o daimista "recebeu"[123] dos guias espirituais naquela ocasião é o seguinte:

Vós sois minha rainha
Senhora deste poder
A quem devo agradecer

Vós sois mãe da natureza
Traz a essência da lua
Que ilumina esta beleza

Ilumina, ilumina
Ilumina o meu caminho
Revela o meu destino

Aqui no meio da floresta
Na subida de um rio
Que encontrei uma grande festa

Na noite que chegou
O encontro dos cocares
A estrela confirmou

Um encontro, re-encontro
Já de vidas passadas
Que continuam a sua jornada

Nas asas da borboleta
No *kene* da minha mão
É que me traz essa certeza

**És princesa de um reino[124]**
**Que nas matas encontrei**
**Minha busca aqui findei**

É tão bela esta flor

[122] Essa Yawanawá é fruto do casamento já findado entre o cacique Biraci, da aldeia Nova Esperança, e com a cacique Mariazinha, da aldeia Mutum.

[123] Ver artigo de Lucas Kastrup Fonseca Rehen (2007) "Receber não é compor: música e emoção no Santo Daime".

[124] A aliança também é concebida como uma aliança entre reinos.

O seu perfume é divino
A sua voz me encantou

Canta a voz da natureza
Resplandece essa luz
Abre as portas do amor

Vós clareia essa missão
Vós me mostra quem sou eu
Vós abre o meu coração

Me ilumine com a verdade
Me dê calma e paciência
Para cumprir vossa vontade

Posteriormente, ele ofertou esse hino à jovem[125]. Dentro da interpretação do daimista sobre o ritual do Santo Daime e o *mariri* Yawanawá, há comunicações entre os sujeitos e os guias espirituais. Em suas palavras, "nós fazemos o que os nossos guias nos falam para fazer". Nesse hino, pode-se observar a referência da filha da cacique como "princesa de um reino". Ela é "princesa de um reino", pois ela faz parte da "elite Yawanawá" (Ribeiro, 2005), concebida como uma família real. Esta é composta pelos parentes mais próximos do antigo chefe Raimundo Luiz Yawanawá, sendo ela uma de suas netas. Nesse sentido, a organização social Yawanawá é hierarquizada, mas os atores sociais possuem noções contraditórias sobre hierarquia e igualdade.

Em meio às classificações daimistas presentes no hino, há a menção do encontro entre os dois jovens como "um encontro reencontro já de vidas passadas". Essa parte afirma a concepção daimista de "eu", na qual cada um é um espírito eterno que reencarna sucessivas vezes em um corpo material, em diversas experiências evolutivas. Em meio à concepção de pessoa daimista, cada um possui também um Eu superior ou Eu divino, e também uma personalidade ou ego, associada à mente (Groisman, 1999). Já para os Yawanawá, não existe a noção de reencarnação. De acordo com o interlocutor Matsiní, quando a pessoa Yawanawá falece, o espírito (*yuxin*) eterno faz uma viagem para a aldeia sagrada, lugar onde vivem todos os espíritos de todos os Yawanawá que já viveram na terra. Dentro dessa concepção, eles permanecem lá, e não reencarnam. Nesse sentido, em meio ao idioma comum produzido em meio às relações da aliança, há a coexistência de múltiplas noções cosmológicas e interpretações distintas para os eventos.

[125] Lucas Rehen (2016) descreve como os adeptos do Santo Daime estabelecem relações a partir da troca dos cantos sagrados.

No *mariri* Yawanawá de julho de 2014, que ocorria na aldeia Mutum, Jordão pediu a mão de Kenewmá Luíza para o cacique e a cacique das duas aldeias. Inicialmente, a cacique Mariazinha estava reclusa na chamada Escola das dietas, pois realizava a sua dieta do *muká*. Jordão dirigiu-se, então, à aldeia Nova Esperança para pedir a mão de Kenewmá Luiza ao cacique Biraci. Ele e sua esposa Putani aceitaram o pedido de seu afilhado, pois consideraram que ele tinha as características para ser um bom genro. Ele era um filho de um chefe que trazia consigo muitas pessoas e possuía muitos contatos. Putani logo avisou sobre suas obrigações: ele deveria cuidar da subsistência de sua sogra, a cacique Mariazinha. Ele foi avisado de que casamento implicava obrigações e responsabilidades econômicas. Quando foi possível, Jordão foi conversar com a cacique Mariazinha, que lhe concedeu autorização. Enquanto isso, Kenewmá Luiza, que estava na cidade de Tarauacá, foi chamada à aldeia Mutum. Quando ela chegou, Jordão a convidou para "passar um rapé"[126] e, em seguida, pediu-a em casamento. Tendo a resposta afirmativa, ambos foram considerados como recém-casados, apesar da contrariedade inicial de alguns parentes, que se encontravam confabulando na cozinha central, na casa da cacique Mariazinha. Ao se tornar genro, o *nawa* contraiu obrigações com a cacique, tornando-se seu devedor. A regra de parentesco Yawanawá é a uxorilocalidade, quando o casal vai viver na casa do pai da noiva (Naveira, 1999). Como destacou Naveira (1999), as regras de casamento estão inseridas no jogo político e, neste caso, o esposo teria que viver junto à sogra, a eminente cacique. Entretanto, devido aos compromissos na cidade, a Kenewmá Luiza terminou por acompanhar o *nawa* passando a viver no Rio de Janeiro, na casa de seus sogros, na igreja do Santo Daime. Durante mais de dois anos, os jovens passaram a realizar muitas viagens entre o Rio de Janeiro e a aldeia Mutum.

A aliança espiritual entre os Yawanawá e a igreja daimista passou por uma transformação devido às mudanças nas relações de lealdade: de 2009 a meados de 2014, a aliança esteve mais voltada à aldeia Nova Esperança, somente como aliança espiritual. Mas, desde julho de 2014, o aparentamento efetivo produziu elementos de coesão entre a família de líderes da igreja e as lideranças da aldeia Mutum, produzindo nova dívida, e atualizando a aliança. Importante notar que, nesse período, ainda havia uma rivalidade

[126] Em muitas ocasiões, passar rapé se torna nesse novo contexto de contato com os *nawa* uma atividade coletiva de socialização. Entretanto, de acordo com os atores sociais envolvidos, a utilização do rapé também está associada a uma forma de "firmar o pensamento", por meio da relação que se estabelece com o espírito da substância.

entre a aldeia Nova Esperança e a aldeia Mutum, resultado do conflito e cisão de 2008. Essa cisão foi resultado de conflitos entre as lideranças das duas aldeias, em relação a um projeto econômico com um aliado *nawa*[127]. O casamento e a contração da nova dívida também significaram uma maior aproximação dos adeptos do Santo Daime da igreja Céu do Mar às lideranças da aldeia Mutum, sobretudo a cacique Mariazinha, seu irmão Matsiní e a liderança Júlia Yawanawá.

Em relação a este tema, presenciei uma situação social em Cruzeiro do Sul, no Acre, quando Jordão, eu e um grupo de estadunidenses e canadenses estávamos viajando para a aldeia Mutum, em julho de 2016. Nessa cidade, instalamo-nos em um pequeno hotel. No dia seguinte, Jordão, o organizador da viagem, precisava comprar peixe e vegetais para levar de barco à aldeia Mutum. Nesse dia, um dos muitos cunhados de Jordão, *Xinãyurá* Yawanawá, um dos filhos do cacique Biraci, nos encontrou com o seu carro para ajudar Jordão a fazer as compras na cidade. Naquela situação, o cunhado de Jordão contou que este e sua irmã Kenewmá Luiza se conheceram em 2009, na aldeia Nova Esperança. Sobre o casamento de Jordão e Kenewmá Luiza, ele contou:

> "Ele já tinha estava de olho na irmã antes, mas pensou que eu e ela estávamos juntos. Quando ele soube que éramos irmãos, ele falou: 'você nem me disse que ela era sua irmã?!'. Então, depois, ele veio para outro festival e ele gostou da Kenewmá Luiza e ela gostou dele também. Aí pronto, ele levou ela daqui!! Você vai ver só quando eu for para o Rio de Janeiro o que eu vou fazer...".

Essa conversa remeteu-me à questão da troca de irmãs, como forma Yawanawá de produção de aliança, através da afinidade. Não apenas entre primos cruzados – troca restrita, a forma elementar da aliança[128]-, mas também em meio às relações inter-étnicas. Entretanto, o cunhado não fez nada do prometido - a troca de irmãs – o que foi dito em um tom que poderia ser equitativamente de ameaça e de jocosidade. Pois, depois de pouco tempo, o Yawanawá acabou se casando com uma prima cruzada Yawanawá. A situação serviu para lembrar-me da afirmação de Viveiros de Castro (2013a) de que as trocas de parentesco estão incluídas em outros contextos de trocas simbólicas:

[127] Ribeiro (2005) enfatiza as disputas políticas internas entre as lideranças Yawanawá para controlarem a mediação com os aliados externos *nawa*. Pois esses líderes, mediadores entre o povo Yawanawá e a sociedade nacional, controlavam o ingresso e distribuição de recursos na aldeia, garantido, portanto, sua posição como líder e seu status político.

[128] Esse caso de troca restrita passou a ser classificado de dravidiano em estudos terminológicos na América Tropical, e foi consagrado por Overing Kaplan (Viveiros de Castro, 2013a). O sistema de parentesco Yawanawá foi identificado à onomástica kariera sem seções (Naveira, 1999).

> "Os limites da aliança [de parentesco] como princípio de organização coletiva são, em larga medida, os limites do grupo local (aldeia, nexo endógamo); **para além desse círculo, a aliança serve essencialmente de substrato indutivo para circuitos de intercâmbio de outra natureza: cerimoniais, guerreiros, funerários, metafísicos, que funcionam como outros tantos princípios sociológicos**. A sociologia da Amazônia indígena não pode limitar-se a uma sociologia do parentesco (ou de sua simples sublimação cosmológica), porque o parentesco é limitado e limitante ali".

Nesse sentido, fora do círculo de parentesco local, a aliança de parentesco possui a função de produzir outros circuitos de troca simbólicas. As trocas matrimoniais só são compreensíveis se pensadas em meio a outros circuitos de trocas. Em meio a essa viagem, quando Jordão se comunicava com seus parentes Yawanawá de sua geração, sempre se referia a eles como cunhado ou cunhada (*txai*), mas usando a palavra em português. E ele disse que, quando não sabe o grau de parentesco que possui com alguns sujeitos Yawanawá, simplesmente os chama por esse termo. O cunhado "lesado" pela perda da irmã sugeriu, ao longo do caminho, que gostaria de ter uma van ou um carro grande, para levar toda a família. A indireta ao cunhado foi perceptível para mim. Já que a troca de irmãs não foi concretizada, a troca deve ser em outros termos: uma irmã "que foi levada" por recursos econômicos.

Vale ressaltar que o parentesco Yawanawá foi identificado ao sistema dravidiano com transmissão terminológica[129] Kariera (Naveira, 1999). Dentro desse sistema, o casamento preferencial se dá entre primos cruzados: se dois irmãos de sexo oposto gerarem filhos do sexo oposto, esses primos serão casáveis. E esse será o casamento preferencial, dentro das normas Yawanawá. Se dois irmãos ou duas irmãs gerarem filhos e filhas, esses primos serão considerados consanguíneos, não casáveis. A irmã da mãe (MZ) é considerada como outra mãe, e o irmão do pai (FB) é considerado como outro pai. A consanguinidade com MZ e FB é estabelecida como uma forma de adoção. A palavra que denomina sogro é *kuka*, que significa irmão da mãe. E sogra é *atxi*, que significa irmã do pai. As relações entre os primos cruzados são jocosas. Estas são explicitadas nas brincadeiras rituais de procedência Katukina, que possuem uma função social de exibição erótica e produção de encontros sexuais ou casamentos entre primos e primas. Estima-se que as brincadeiras devem ocorrer principalmente entre primos cruzados da mesma geração.

[129] A terminologia são os nomes dados a cada membro da rede de parentesco dentro do sistema de relações, partindo de um ego de referência.

A regra de casamento preferencial entre primos cruzados pode ser utilizada de maneira política. Por exemplo, no caso em tela, o cacique Biraci se casou com sua prima cruzada Putani, como casamento "dentro da regra". E isso confere legitimidade política ao cacique, por "seguir a tradição" e estar "dentro da linha". Nesse sentido, as regras de casamento são utilizadas como argumento de legitimidade política. Entretanto, há uma grande quantidade de casos de casamentos Yawanawá nos quais a regra não é respeitada. Os Yawanawá tradicionalmente se casam com outros povos indígenas Pano e, nem sempre, esses já são aparentados, não se tratando de primos cruzados. No começo do século XX, muitos Yawanawá se casavam com mulheres raptadas. Mas, para além desses casos de alianças trapaceadas, como descreveu Naveira (1999), muitas alianças com outros agrupamentos de povos Pano se dava por meio de casamentos que geralmente eram combinados em *mariris* ou em pescarias coletivas. Os afins potenciais de mesmo sexo são todos potencialmente *txai*, cunhados. Interessante notar que há aliados urbanos que traduzem equivocadamente o termo *txai* pelo termo irmão, como descreveu Viveiros de Castro (2004), ao tratar das traduções equívocas, e como pude ver também participando de trabalhos organizados por um grupo urbano ligado ao Huni Kuin, ao longo de meu trabalho de campo[130]. Mais recentemente, aliados(as) que possam atrair recursos financeiros e alianças políticas para as aldeias são bem-vindos como casáveis. Nesse sentido, por meio do casamento, aliados(as) *nawa* das cidades podem se tornar afins efetivos. Foi o que aconteceu com Jordão.

Para os Yawanawá, o parentesco se relaciona com a questão do compartilhamento de substâncias, a consubstancialidade. O meio - interior - é o lugar da consanguinidade máxima, e o exterior grupal - consanguinidade nula. Entre os Yawanawá, todos os Yawanawá são *imiki (meu sangue)*, todos possuem mais ou menos proximidade dependendo do compartilhamento das mesmas substâncias corporais. A gradação da distância no gradiente do parentesco se associa à gradação do compartilhamento de substâncias (Naveira, 1999). Dessa ideologia sobre as substâncias se desdobram outras: surgem ideologias de consubstancialidade relacionadas à convivência prolongada, à comensalidade e, penso eu, também à consubstancialização produzida a partir do compartilhamento das medicinas da floresta em meio aos rituais, como antirrefeições:

[130] O termo *txai* não é muito utilizado pelos turistas adeptos do Santo Daime, que utilizam mais os termos "irmãos" e "irmãs". O termo *txai* é mais utilizado por turistas provenientes de grupos ayahuasqueiros "da linha indígena", como do grupo Guardiões Huni Kuin/Tradições Xamânicas da América Indígena (*Txai*) do Rio de Janeiro, que vêm traduzindo o termo para "meio eu, meio você".

"Vemos assim que o interior e o exterior têm áreas de contato onde se solapam. É o lugar onde o consanguíneo afiniza-se e o afim se consanguiniza absorvendo um os atributos do outro" (Naveira, 1999, p. 66). Penso que os *mariris* são os momentos nos quais o grupo se abre para o exterior, possibilitando a aproximação do outro, por meio da consubstancialidade, adquirida por meio do consumo coletivo das medicinas da floresta e, também, por meio da realização das dietas, iniciações xamânicas.

## Mediações 1: o genro faz a dieta do *muká*

Desde finais de 2014, depois do casamento com Kenewmá Luiza, o filho dos líderes da igreja do Santo Daime se decidiu por fazer a dieta do *muká*, que é o principal ritual de passagem (Van Gennep, 2013) ou iniciação realizada pelos Yawanawá para que o neófito adquira poder xamânico de curar. O interesse do líder daimista pela dieta do *muká* se deveu principalmente por acreditar na eficácia dos saberes e técnicas de cura dos pajés Yawá e Tatá. Jordão estava com 21 anos em 2015, quando decidiu ir à floresta para "estudar a espiritualidade Yawanawá", com a intenção de adquirir o poder de curar. Em visita do pajé Tatá à igreja Céu do Mar no segundo semestre de 2014, ele pediu autorização para realizar a dieta do *muká*. O pajé Tatá afirmou que poderia ensinar Jordão se ele desejasse, principalmente porque ele havia se casado com Kenewmá, e havia se tornado um parente, um afim efetivo. Em 2015, Jordão já havia recebido alguns hinos e em vários deles há ressignificações do xamanismo Yawanawá. Para ele, sua "missão" estava relacionada ao aprendizado dos "saberes ancestrais" e dos "poderes de cura" dos pajés Tatá e Yawá, estes dois concebidos na tradução daimista quase como santos. Ambos eram muito admirados pelos não indígenas devido aos seus vigores físicos e psíquicos à época, em 2015, quando possuíam mais de 100 anos.[131]

[131] Além dos pajés que utilizam as medicinas e ensinavam através das dietas (a dieta da caiçuma, do jenipapo, da pimenta, e do *muká*), existe outra categoria de pajés entre os Yawanawá, que trabalham com as ervas para realizar curas. Durante a época do meu trabalho de campo, o "pajé das ervas" na aldeia Mutum era o Sr. Pereira. No passado, os pajés Yawanawá somente ensinavam seus conhecimentos para os homens com quem possuíam relações de proximidade, como seus genros, sogros ou filhos (Pérez Gil, 1999). Entre os Yawanawá, não há uma dicotomia clara entre as posições sociais de pajés e caciques, já que os chefes políticos também podem (e devem) adquirir conhecimentos xamânicos, tornando-se também pajés. Entretanto, se os caciques precisam também se tornar pajés, os pajés geralmente não buscam a posição de chefes políticos e administradores da comunidade (Naveira, 1999). Os caciques são distribuidores de alimentos, e os pajés são distribuidores de saúde e os demais se tornam seus devedores. Em meio a essa rede de trocas, poucos homens tinham acesso à dieta (Péres Gil, 1999).

*Muká* ou *rarê* é um pequeno arbusto, que tem como raiz uma batata de sabor muito amargo. Na língua Yawanawá, *muká* significa amargo. As dietas são tabus sexuais e alimentares realizados em conjunto com a utilização de determinadas plantas ou medicinas. As iniciações envolvem processos paralelos de ingestão de plantas sagradas, memorização de saberes (cantos, rezas, forma de uso das plantas) e a realização dos resguardos (Pérez Gil, 1999). Segundo a interlocutora Kenewmá, a dieta do *muká* é um processo de renascimento, de reeducação, que transforma completamente o corpo e a pessoa. O *muká* é uma planta-espírito ou planta-professora. Entretanto, ela não produz visões e não dialoga diretamente com a pessoa, como pode ocorrer com a ayahuasca. O *muká* é uma planta que dá o poder de curar, em situações de dieta, os tabus alimentares e sexuais. Para participar da dieta do *muká*, a pessoa precisa estar acostumada aos efeitos do *uni* (a ayahuasca) e do *rapé* ou *rumê* (medicina de tabaco e cinzas de árvore).

Durante o processo da dieta, quem transmite os ensinamentos ao aprendiz é o pajé. Durante a dieta, o pajé transmite ao estudante conhecimentos da espiritualidade Yawanawá por meio do ensino dos cantos, histórias da tradição e ensinos baseados na interpretação dos sonhos. A dieta do *muká* produz transformações corporais que levam os estudantes ao mundo dos *yuxin*, isto é, ao mundo dos espíritos. Por meio da dieta, da ingestão do *muká* e das demais medicinas, o corpo é preparado para ter uma relação direta com os *yuxin* e para viajar em diferentes níveis do cosmos (Pérez Gil, 1999, pág. 52, *passim*). Isso ocorre principalmente durante os sonhos, quando os estudantes da pajelança Yawanawá podem ter comunicações com espíritos de ancestrais e de pajés, recebendo lições e instrumentos simbólicos para realizar suas curas (canções, objetos simbólicos como um machado). É durante os sonhos que o estudante da espiritualidade vai se tornando um "guerreiro Yawanawá", um curador ou alguém capaz de atuar no mundo a favor do seu povo.

A dieta do *muká* tem a duração de um ano. Ao longo da dieta, a pessoa passa por vários tabus: não pode ter relações sexuais, não pode ingerir comida com sal e muito menos com açúcar, como frutas. No passado, durante as dietas, não se consumia água, que era considerada doce. Nos últimos anos, principalmente com os *nawas*, esses foram autorizados a tomar água com limão. Nas primeiras semanas, a pessoa consome somente bebida de mandioca, ou comidas feitas com arroz, milho e sal. Somente depois do primeiro mês a pessoa pode comer pequenos peixes. Ao realizar a dieta, o neófito come a batata do *muká*, e define a intenção para a dieta. Nesse sentido, os pensamentos e a

intencionalidade da pessoa que faz a dieta são muito importantes, pois os Yawanawá afirmam que o *muká* é capaz de realizar aquilo que o iniciado pedir, potencializando e concretizando a intenção, se a dieta for realizada de maneira rigorosa. O sofrimento faz parte do resguardo, e está associado a aguentar as restrições, assim como o esforço para memorizar a informação (Pérez Gil, 1999). Na Terra Indígena Rio Gregório, enquanto se realiza a dieta do *muká*, a pessoa consome *uni* (ayahuasca), rapé (feito de tabaco e cinzas de árvores) e faz uso do *sipá*, uma espécie de defumador Yawanawá. Na aldeia Mutum, o iniciado realiza também outras dietas ao longo do processo, como jenipapo (*nana*), caiçuma de milho e pimenta, de modo a construir o corpo e a pessoa e o seu *muka vana*, o poder do *muká* (Ferreira Oliveira, 2016, p.16).

Como benefícios da dieta, alguns interlocutores afirmaram a obtenção de poderes de cura e o desenvolvimento de talentos pessoais. Como afirmou o cacique Biraci (Altherman, 2013), quando alguns jovens Yawanawá fizeram a dieta do *muká* nos anos 2000, a expectativa inicial era a de que eles se tornassem estudantes avançados da pajelança, com o fim de que no futuro se tornassem pajés. Entretanto, alguns deles não desenvolveram poderes de cura, mas desenvolveram dons e talentos pessoais, como cantar, dançar, escrever, ter êxito em carreiras universitárias e administrar a comunidade. Como riscos da dieta, o mais grave é não suportar o sofrimento e não cumprir o ano completo da dieta. Quando isso ocorre, o processo da iniciação e da transformação da pessoa não se cumpre, e a pessoa não ganha totalmente o poder e o talento que foi buscar. A quebra da dieta é como quebrar um compromisso feito com o espírito da planta e com os espíritos professores que acompanham o neófito durante a dieta. Como afirmou a interlocutora Kenewmá Luiza: “Quem não completa a dieta não vai morrer. Mas, em algum momento, a pessoa vai ter um acerto de contas com a força espiritual da planta”.

Pude observar que, ao longo da realização de sua dieta, Jordão ganhou prestígio na aldeia Mutum e também na igreja do Santo Daime. Em uma ocasião na igreja Céu do Mar, ao saber que Jordão iria para a floresta para fazer a dieta do *muká*, uma fardada perguntou à madrinha Nonata: “então o Jordão vai virar pajé?”. Madrinha Nonata respondeu: “o Jordão já é pajé desde que ele nasceu”, lembrando a noção de “herança espiritual”. Jordão foi para a aldeia Mutum entre maio e junho de 2015, e iniciou a sua dieta em julho daquele ano. Ele ficou durante três meses em reclusão na Escola das Medicinas na aldeia Mutum, com os ensinamentos do pajé Tatá e com o apoio de sua esposa Kenewmá Luiza e de Dona Maria, mãe da cacique Mariazinha e avó de Kenewmá.

Ele ficou bem magro e conseguiu passar o período da dieta cumprindo os tabus, tanto na aldeia como na cidade, onde completou a dieta.

Depois de alguns meses, seu pai, padrinho Paulo Roberto, foi visitá-lo na aldeia Mutum. Ao retornar, afirmou que Jordão estava "adquirindo poder", "fazendo coisas que o Mestre Irineu fazia". Paulo Roberto narrou como em uma ocasião Jordão retirou-lhe o excesso do efeito do rapé, que havia sido aplicado em grande quantidade por um líder[132]. A interpretação de Paulo Roberto é a de que seu filho "já estava ganhando poder". E comparou o acontecido ao que Mestre Irineu fazia: quando alguém tinha tomado muito daime, Mestre Irineu conseguia tirar o excesso do efeito da bebida da pessoa. Devido à realização da dieta do *muká*, em meio ao sistema de trocas Yawanawá, considera-se que Jordão se transformou corporal e espiritualmente, tornando-se um receptor de muitos "conhecimentos ancestrais Yawanawá", adquirindo mais uma dívida.

Ele é um entre vários jovens *nawa* que vêm recentemente realizando a dieta do *muká*. Jovens Yawanawá têm feito também a dieta, como forma de adquirir autorização dos chefes para realizarem rituais com as medicinas da floresta nas cidades, tendo em vista a produção de novas relações, o ganho de prestígio e recursos econômicos. Como afirmou Ferreira Oliveira (2016), o xamanismo como meio de acesso a outros mundos tem-se tornado uma via de acesso ao mundo dos *nawa*. E, também, de maneira inversa, a realização dessas iniciações xamânicas têm sido a forma como os *nawa* ganham acesso para se tornarem Yawanawá, por meio dos processos de transformação corporal. Pérez Gil (2003 *apud* Ferreira Oliveira, 2016) afirma que as dietas xamânicas são meios de endurecer o corpo e essa fabricação corporal atua no sentido de tornar-se Yawanawá, fortalecendo o corpo individual e social. Nesse sentido, a educação se dá no corpo, a partir do consumo das medicinas e da tríade mito-sonho-reza. A transformação do corpo, em meio à iniciação xamânica, deixa o iniciado fortalecido e disciplinado (Pérez Gil, 1999). Dessa forma, além da aliança de afinidade efetiva, a realização da dieta do *muká* cumprida por Jordão o transformou corporal e politicamente em um "guerreiro Yawanawá" e em

[132] Há uma noção entre os Yawanawá de que os líderes e sujeitos eminentes aguentam a aplicação de grandes doses de rapé. Nesse sentido, há uma noção Yawanawá de que quanto maior a quantidade de rapé aplicada, mais poder espiritual o sujeito possui. Nesse sentido, quanto maior a quantidade de medicina a pessoa consegue ingerir, mais reconhecimento dos demais e status acaba por possuir. Isso possui várias implicações para os *nawa* que, sem muitos conhecimentos, querem imitar os Yawanawá, passando por situações muito desagradáveis e inusitadas. Alguns aplicam grandes quantidades da medicina, passando pelos chamados "porres" de rapé, nos quais o indivíduo pode cair no chão e ficar horas vomitando e passando muito mal, como já vi acontecer com um visitante na igreja do Santo Daime carioca.

um *xinaya* ("aquele que tem pensamento"), adquirindo, assim, mais prestígio e status, tanto nas aldeias, como na igreja Céu do Mar e suas afiliadas.

## Mediações 2: venda de artefatos de miçanga Yawanawá nos EUA

Se ao realizar a dieta do *muká* Jordão adquiriu outra dívida, a contraprestação se relacionou à captura de recursos econômicos associados ao turismo xamânico e a doações (em forma de "caridade") que Jordão adquiria em meio à sua rede de contatos de adeptos do Santo Daime, principalmente os de outros países. Além de se tornar um estudante avançado da espiritualidade Yawanawá, tornando-se um "candidato a pajé" na aldeia Mutum, o carioca passou a captar recursos econômicos para essa aldeia, realizando uma espécie de "serviço da noiva", como forma de contraprestação pelas dívidas contraídas. Desde meados de 2014, o candidato a sucessor da igreja do Santo Daime Céu do Mar participou da criação da ONG *Indigenous Celebration* nos EUA. A ONG é liderada por uma jovem estadunidense adepta do Santo Daime, que participou do *mariri* Yawanawá na aldeia Mutum em 2014. E é composta também por outros estadunidenses que apoiam a ONG, sendo que estes também participaram de experiências de turismo étnico na aldeia Mutum. Jordão é outro líder dessa organização, trabalhando nela no Brasil. E, de acordo com a líder Anne Marie, "Jordão é a ponte entre nós e os Yawanawá; sem ele não faríamos esse trabalho".

Os atores sociais envolvidos afirmam ter seguido orientações dos guias espirituais "recebidas" ao longo de rituais com daime ou *uni* para criarem a organização. Muitos desses atores sociais afirmam, ainda, que "recebem" informações "do astral" ao longo dos rituais, de forma mediúnica, estabelecendo essa comunicação com espíritos-guias do Santo Daime e também espíritos da floresta, traduzidos pelos daimistas como "caboclos". A ONG foi criada com o fim de vender artefatos indígenas naquele país, principalmente pulseiras e colares feitos de miçanga. Além disso, visa também capturar recursos econômicos para a realização de projetos da cacique Mariazinha, como de criação de uma Escola Tradicional Yawanawá. A ONG organiza com uma frequência bienal viagens de turismo xamânico e espiritual para a aldeia Mutum, levando grupos de estadunidenses e canadenses, liderados por Jordão. A intenção dos jovens que criaram a ONG era captar recursos econômicos para os Yawanawá e, simultaneamente, trabalharem pela "causa indígena" (os direitos indígenas) e pela preservação da floresta, pois argumentam que

ambas são uma só causa. De acordo com essa visão ambientalista presente também no Santo Daime, os povos indígenas são os principais protetores da floresta Amazônica. E, por meio da captação de recursos econômicos para as aldeias, esses jovens aliados acreditam auxiliar na preservação do meio ambiente.[133]

A ideia inicial era produzir um show Yawanawá nos EUA: realizar apresentações culturais dos cantos Yawanawá naquele país, com o fim de divulgar sua cultura e captar mais recursos. Em meio a essas inspirações, um casal de estadunidenses adeptos do Santo Daime que estavam no *mariri* Yawanawá de 2014 compraram uma grande quantidade de pulseiras feitas de miçanga, produzidas sobretudo pelas mulheres Yawanawá, com o objetivo de vendê-las nos EUA e, ao mesmo tempo, apoiarem economicamente a aldeia. Com o início das vendas, a ONG começou a ser organizada e expandiu seu raio de ação, com a criação de um sítio eletrônico (*site*), podendo receber doações. Júlia Yawanawá se tornou a liderança das mulheres na aldeia Mutum responsável por intermediar as transações dos artefatos indígenas. Ela faz parte da "família real" Yawanawá, pois é filha do antigo chefe Raimundo Luiz e irmã da cacique Mariazinha.

Para alguns dos aliados da ONG, trata-se de uma retribuição pelo que consideram ser os "conhecimentos ancestrais" Yawanawá que afirmam receber em situações de participação em suas apresentações culturais de canto e dança, e em situações de consumo das chamadas medicinas da floresta (*uni*/ayahuasca, rapé, sananga e kambô). Mas usam também em outros momentos a categoria "caridade", segundo a qual "ajudar irmãos e irmãs" é uma espécie de obrigação moral, onde a dádiva não é considerada propriamente uma dívida. Nesse sentido, alguns participantes dessa ONG acreditam que estão fazendo uma doação, sem esperar nada em troca. Entretanto, como contraprestação da dívida, ao visitarem a aldeia Mutum, esses *nawa* ganham (ou esperam receber) prestígio, conhecimentos da pajelança e curas. Alguns desses *nawa* podem, inclusive, vir a receber nomes Yawanawá, o que é um sinal de aproximação no gradiente de distância em relação aos Yawanawá, e diferenciação e outros *nawa* aliados. Em outras palavras, os nomes Yawanawá dados aos *nawa* são um sinal de status e prestígio para os *nawa*, e dados geralmente como contraprestações, principalmente depois que os *nawa* realizam interditos sexuais e alimentares, as dietas.

[133] Albert (2002) tratou dessa questão da transformação da retórica indígena (no caso Yanomami) para uma retórica ambientalista, em meio às relações conflitivas com os brancos. Ribeiro (2005) tratou da questão sobre o caso específico Yawanawá.

Se, na visão de alguns daimistas aliados dessa ONG, eles estão realizando caridade, para Jordão, a organização dessa ONG foi a forma que ele encontrou para prestar o seu "serviço da noiva", a captação de recursos econômicos como obrigação moral e contraprestação à cacique pelo casamento. A realização da dieta do *muká* foi também a contração de uma outra dívida. Jordão recebeu conhecimentos da pajelança do pajé Tatá e do *xinaya* Matsiní. A dívida inicialmente foi convertida em interditos alimentares e sexuais, a própria dieta de um ano que realizou. Através dela, interlocutores afirmaram que ele recebeu conhecimentos dos espíritos, do pajé Tatá e de Matsiní e poderes de cura da planta *muká*. A contraprestação é a busca de "lutar pelo povo Yawanawá", tendo em vista a ampliação do número de aliados, a captação de recursos econômicos e a realização de melhorias estruturais na própria aldeia Mutum. O jovem, portanto, tornou-se um líder mediador na aldeia, captador de recursos. E, na medida em que ele é capaz de levar esses recursos para a aldeia e auxiliar na sua distribuição, o genro vai ganhando status político e, como afirmou a cacique Mariazinha, vai se tornando um "caciquinho" e "guerreiro Yawanawá". Nesse sentido, as relações entre esse líder do Santo Daime e os Yawanawá se dá dentro do registro de conversão da dívida do sistema de trocas Yawanawá (Vereta-Nahoum, 2017), no qual são reciprocados valores recebidos em diferentes registros e esferas sociais: rituais, cura e conhecimentos de pajelança, recursos econômicos, parentes, interditos sexuais e alimentares, autoridade política e prestígio.

## A Cooperativa de Mulheres

Como já aventado no Capítulo 3, os artefatos de miçanga começaram a ser produzidos entre as mulheres Yawanawá em 2008, quando uma das netas do antigo chefe Raimundo Luiz (filha de Giselda, uma das irmãs da cacique Mariazinha) se casou com um Ashaninka, reafirmando a aliança entre esses povos. Essa jovem aprendeu a técnica de produção de pulseiras e colares com seus parentes afins Ashaninka, e passou a ensinar a outras mulheres Yawanawá. As novas *xinaya* ("aquela que tem pensamento") Yawanawá, sobretudo Hushahu (Reis, 2015), passaram a ver novos desenhos *kenes* em suas visões espirituais, introduzindo inovações e reinvenções estéticas nos artefatos. De acordo com Júlia, os desenhos materializam um poder do mundo espiritual. E, para os turistas aliados, esse poder confere muito valor simbólico e econômico às pulseiras e aos

colares de miçanga. Devido a isso, algumas outras mulheres Yawanawá passaram a realizar dietas tendo em vista aperfeiçoar os desenhos, considerados provenientes do mundo dos *yuxin* (espíritos).

A liderança Júlia Yawanawá começou a organizar a venda dos artesanatos de miçanga produzidos pelas mulheres. Ela participou da criação da marca *Arauty* (enfeite), para a venda da arte indígena, e procurou tabelar o preço da venda. Júlia Yawanawá afirmou que tinha como referência uma cooperativa semelhante entre os Ashaninka. Além disso, a Associação Sociocultural Yawanawá teve o apoio de uma ONG chamada *Forest Trends*[134], que fez uma doação à cooperativa visando o "empoderamento das mulheres" Yawanawá[135]; e também teve o apoio econômico dos aliados dos EUA da ONG *Indigenous Celebration*, que compraram uma grande quantidade de artefatos para vender naquele país.

A Cooperativa de Mulheres – que abarca a loja Yawanawá – passou a funcionar da seguinte maneira: Júlia centralizou os recursos vindo das vendas de pulseiras de miçanga do aliado dos EUA levado por Jordão e também da venda de arte indígena para outros "parceiros". Com esses recursos econômicos, Júlia comprou uma grande quantidade de produtos industrializados vendidos nas cidades, como panelas, facas, óleo, sal, armamentos, munições, lanternas, roupas, ferramentas em geral, entre outros objetos. As mulheres então passaram a levar a arte de miçangas que haviam produzido para vender na Cooperativa de Mulheres, e trocavam as pulseiras e colares por objetos industrializados ou por mais miçangas. Júlia é a liderança pois se tornou intermediária em meio a essas relações entre as mulheres Yawanawá e os compradores de arte indígena *nawa* da aldeia Mutum. Como afirma Ribeiro (2005), esse papel social de intermediário entre os Yawanawá e os *nawa*, de onde provém os recursos econômicos, é um dos fatores que conferem status e legitimidade às lideranças. Outro fator são as relações de parentesco.

De acordo com Júlia, o sistema da Cooperativa de Mulheres funciona para padronizar o preço das vendas da arte indígena, para facilitar o acesso dos produtos industrializados às famílias Yawanawá – pois é financeiramente dispendioso viajar até a

[134] A ONG *Forest Trends* participou junto à Associação Sociocultural Yawanawá da criação de um livro chamado Plano de Vida Yawanawá, com uma interpretação da história Yawanawá e metas para a transformação das aldeias.

[135] A liderança Júlia insiste em afirmar que não existe feminismo entre as mulheres Yawanawá, pois "as mulheres Yawanawá sabem o seu lugar". Quando conversei com o indigenista Jairo Lima da FUNAI, agosto de 2016, ele afirmou que uma pesquisadora teve a autorização negada pelas lideranças Yawanawá para fazer um projeto de pesquisa sobre o feminismo na aldeia.

cidade para realizar essas compras – e, também, "empoderar as mulheres", pois elas passaram a adquirir poder de compra de objetos industrializados através do seu trabalho de produção da arte indígena feita de miçangas. Os maridos que inicialmente não apoiavam as mulheres no trabalho de produção de arte em miçangas, afirmando que "não servia para nada", começaram a apoiar o trabalho delas quando começaram a ver o resultado relacionado a uma nova possibilidade de compra dos objetos industrializados, incluindo roupas masculinas, facas, terçados, armas e até barcos.

Dessa forma, é possível observar a presença de uma série de aliados, entre ONGs, agentes governamentais, empresas e atores sociais das igrejas e de grupos do campo ayahuasqueiro que participam de trocas envolvendo projetos econômicos para a aldeia. Esses atores sociais são produzidos como sujeitos aliados em meio aos *mariris* na aldeia, em meio ao turismo xamânico ou espiritual, e também em rituais com ayahuasca e apresentações culturais nas cidades.

Como dito anteriormente, Jordão participou como intermediário no processo de construção da ONG *Indigenous Celebration*, processo paralelo à criação da Cooperativa de Mulheres, que ele chamou de "Banco Yawanawá". Dessa forma, ele e outros aliados estadunidenses, adeptos do Santo Daime, foram produzidos ritualmente como sujeitos atuantes "em prol da causa Yawanawá". Entraram em meio a esse sistema de trocas totais. Desde 2014, a ONG *Indigenous Celebration* se tornou uma importante fonte de recursos econômicos para a Cooperativa de Mulheres e para a aldeia Mutum como um todo.

Na propaganda do site da *Indigenous Celebration*, afirma-se:

> "In 2014, the Women's Cooperative of Mutum was formed. After years of individually making and selling their own handcrafts with limited success, the inspiration to form an organization and commercialize their cooperation arrived. Indigenous Celebration entered an alliance with the Women's Cooperative in July 2015, and quickly became the largest platform for the sale of Yawanawá crafts"[136].

A propaganda utilizada pelos aliados dos EUA é a de que "a preservação da cultura indígena gera a preservação da floresta amazônica". Nesse sentido, a venda desses bens de consumo está relacionada a um discurso ambientalista. E, nas propagandas para a venda das pulseiras e colares Yawanawá na loja virtual, frequentemente, a propaganda desses aliados associa as pulseiras às características de orixás (as entidades de origem da umbanda), dependendo de suas cores e desenhos. Nesse sentido, os aliados adeptos do

[136] Ver site https://indigenouscelebration.org/womens-empowerment/, acessado em 17/07/2018.

Santo Daime dessa ONG reinterpretam os desenhos da arte indígena a partir de seu referencial relacionado à aliança com a umbanda, também chamada de umbandização do Santo Daime (Fernandes, 2016).

Até aqui, tive a intenção de demonstrar como Jordão se tornou um mediador entre os Yawanawá e os adeptos do Santo Daime tanto do Rio de Janeiro quanto dos EUA e Canadá, sendo que esse papel social de mediação entre os Yawanawá e agentes externos *nawa* é uma das características dos líderes desse povo indígena (Ribeiro, 2005). Jordão vem captando recursos externos, através da ONG, para sua sogra, cumprindo o serviço da noiva e se tornando um distribuidor na aldeia Mutum, por intermédio da Cooperativa de Mulheres e da líder Júlia Yawanawá. Nesse sentido, Jordão estabeleceu uma relação de lealdade com sua sogra, a cacique Mariazinha, com o pajé Tatá e Matsiní, respectivamente o pajé e o *xinaya* que o ensinaram ao longo de sua iniciação xamânica; e com Júlia Yawanawá, com quem ele estabelece relações de negociação relacionadas à compra e à venda de arte com miçangas e em relação ao turismo étnico com grupos de estadunidenses e canadenses na aldeia.

Como visto, Jordão, ao ser produzido como aliado daimista e parente efetivo, obteve obrigações de auxiliar economicamente sua sogra, a cacique da aldeia Mutum. Nesse sentido, ele e outros adeptos do Santo Daime dos EUA organizaram uma forma para vender a arte indígena como bens culturais Yawanawá nos EUA, a preços rentáveis. Dessa forma, cumpria assim sua obrigação de genro – como uma espécie de caçador moderno – sendo essa uma das causas para a obtenção de sua posição como um "jovem guerreiro Yawanawá", um líder da nova geração na aldeia Mutum.

## Turismo étnico na aldeia Mutum

Nesta segunda parte do Capítulo 5, descrevo situações sociais da aliança no contexto do turismo étnico na aldeia Mutum. O objetivo é compreender como são produzidos sujeitos aliados ao longo do *mariri*, e destacar a atuação de Jordão e de seu pai, Paulo Roberto, em meio a essa rede de relações sociais. Em julho de 2016, Jordão estava organizando uma viagem para a aldeia Mutum com um grupo de jovens adeptos do Santo Daime, dos EUA e do Canadá. O líder estava responsável por organizar parte da viagem, junto à principal organizadora da ONG *Indigenous Celebration*. Antes da

viagem, tive uma conversa com Paulo Roberto, que também iria para a aldeia Mutum logo após o *mariri*, para a celebração de aniversário[137] de Jordão, que seria no dia 29 de julho. A mesma ocasião seria uma celebração, pois Jordão completaria 1 ano de sua dieta do *muká*. Naquela ocasião, Paulo Roberto me disse que a viagem para a aldeia Mutum provoca uma transformação profunda na pessoa, um encontro da pessoa com o seu verdadeiro ser, o seu verdadeiro "eu". Nesse sentido, a própria viagem é tida como um ritual de passagem, um período liminar[138]. De acordo com o líder daimista, em uma das viagens que ele havia feito à Terra indígena Rio Gregório com um grupo de adeptos do Santo Daime, "os gringos do grupo sentiram que se despiram de máscaras do ego, de relações com instituições, lugares, com sua identidade, papéis sociais, e viram surgir de dentro de si o seu próprio verdadeiro "eu", o seu avatar interno". Diante dessa conversa, decidi por participar da comitiva *nawa* que iria ao *mariri* daquele ano, como parte fundamental de meu trabalho de campo para esta tese.

## A viagem

Saí da cidade do Rio de Janeiro rumo à cidade de Cruzeiro do Sul/AC, ponto de encontro com Jordão e outros turistas. Para se chegar à Terra Indígena Rio Gregório, chegamos até a Vila de São Vicente, ponto em que o Rio Gregório cruza a BR-364. Pode-se viajar para lá saindo também da capital Rio Branco, da cidade Cruzeiro do Sul ou de Tarauacá. Saindo dessas cidades de ônibus ou de carro, chega-se até a Vila de São Vicente, um pequeno local com comércio, algumas casas e uma igreja evangélica, de onde ressoa músicas religiosas audíveis em toda a vila. Chegamos de madrugada, e esperamos a chegada dos barqueiros Yawanawá, juntamente à espera do nascer do sol. Quando era dia, alguns decidiram tomar banho no rio. No começo da Vila, beirando a BR-364, fui surpreendida por um *Shuhu*, um tipo de construção considerada tradicional pelos Yawanawá. Lá há uma grande placa com o rosto do antigo (e falecido) cacique

[137] Na religião ayahuasqueira Santo Daime, a celebração dos aniversários dos líderes é um evento que demarca o status dos líderes em meio ao grupo da igreja (Goulart, 2004). O evento é considerado uma oportunidade para cantar os hinários (cadernos com os hinos, as músicas sagradas) dos aniversariantes, que são uma espécie de biografia da pessoa (Rehen, 2016), e trazem as inovações que diferenciam e contrastam os líderes e as igrejas da linha eclética do Santo Daime entre si, demarcando alianças e dissidências.

[138] Outros autores como Sandra Goulart (1996) e Groisman (1999) afirmaram que a viagem de turismo espiritual é uma situação de liminaridade, ao se referirem à viagem que muitos adeptos do Santo Daime fazem à igreja matriz Céu do Mapiá, como uma "meca" para os daimistas. A própria viagem se constitui como um processo ritual de transformação da pessoa.

Raimundo Luiz. E há também referências ao governo do Estado do Acre, explicitando a parceria que esse povo indígena possuía com as autoridades da região.

Figura 21 - *Shuhu* na Vila de São Vicente, e placa com o rosto do antigo cacique Raimundo Luiz Tui Kuru Yawanawá.

Acervo pessoal

Para ir à Terra Indígena Rio Gregório, pega-se um pequeno barco a motor até alguma das oito aldeias, viajando aproximadamente por 4 horas no rio Gregório, rio de porte médio. A viagem de barco deve ser combinada previamente com os barqueiros Yawanawá. Os barqueiros chegaram e organizamos nossas bagagens em dois barcos. O grupo de 17 pessoas se acomodou nos demais pequenos barcos. Uma das dificuldades nessas viagens para as aldeias - e mesmo entre as aldeias - é conseguir gasolina (e de qualidade), um bem raro nas aldeias Yawanawá. Ao longo dessas 4 horas, o tempo da cidade vai ficando para trás.

Figura 22 – Paisagem no Rio Gregório

Acervo pessoal, julho 2016

Os jovens turistas “gringos” foram interagindo entre si, alguns já se conheciam, outros não. A maior parte dos atores sociais que compunham o grupo utilizaram a medicina rapé em diversos momentos ao longo da viagem, e já a possuíam. Uma característica comum a todos era usar arte indígena (os *arauty*, enfeites Yawanawá), principalmente as pulseiras com os *kenes* (desenhos) Yawanawá. Ao longo da viagem, conversei com vários dos turistas. Alguns sabiam que eu era pesquisadora e que, para mim, aquela experiência era um trabalho de campo. Entretanto, minha performance não se diferenciava muito em relação aos outros turistas que estavam ali, a não ser por eu ser a única brasileira do grupo. Minha performance era a de uma adepta do Santo Daime, da mesma igreja de onde provinha Jordão.

Figura 23 – Chegada na aldeia Mutum

Foto cedida pela ONG *Indigenous Celebration*[139]

Ao chegarmos à aldeia, fomos recebidos por Kenewmá. Fomos instalados em uma casa de madeira, de estilo regional, onde havia um tinha um par de ganchos para cada pessoa acomodar sua rede. Fomos levados para conhecer a cacique Mariazinha e alguns parentes de Kenewmá, que nos esperavam em um tablado de madeira construído justamente para receber os turistas na ocasião daquele festival. O tablado se localizava entre a casa da cacique Mariazinha, que era a principal casa da aldeia, construída de forma arredondada e, segundo ela, no estilo “tradicional”. Outra casa à frente era a cozinha da cacique, uma espécie de ponto de encontro e centro da aldeia[140]. Ao lado, havia também

[139] Algumas fotos da *Indigenous Celebration* têm o objetivo de mostrar ao público em geral que a aldeia é um lugar turístico maravilhoso, digno de ser visitado.

[140] A cozinha da cacique era o local onde os turistas iam buscar alimentos e informações, e onde os caçadores Yawanawá geralmente fazem o desjejum e recebem orientações da cacique, em situações fora dos festivais.

a casa recém-construída de Jordão e Kenewmá. Era uma casa de madeira que envolvia uma árvore considerada sagrada chamada *axuicá*.

Para a participação nessa viagem, eu paguei R$ 3.500,00[141] e cada "gringo" pagou a quantia de US$ 2,000.00 (dois mil dólares) para Jordão, valores repassado à cacique Mariazinha. Esse valor era referente ao transporte, alimentação, hospedagem na aldeia por duas semanas, participação nos rituais do *mariri* e nos rituais com *uni* que aconteceriam na semana seguinte. Ao longo da viagem, Jordão repetiu algumas vezes em situações sociais da aliança, com alguma solenidade, que ele não tinha uma empresa de turismo, mas somente tinha levado alguns de seus amigos para a aldeia. Entretanto, com parte do dinheiro pago pelo grupo liderado por ele, a cacique Mariazinha organizou a construção daquele lugar de convivência. Dessa forma, Jordão realizava uma espécie de serviço para sua sogra, trazendo recursos financeiros para a aldeia. E, com isso, foi consolidando um lugar de prestígio, respeitabilidade e status entre os afins Yawanawá. Naquele tablado de madeira, um dos palcos da aliança, aconteceram muitas atividades para o uso das medicinas, e situações sociais da aliança, que serão descritas neste capítulo. O outro palco da aliança era o terreiro da *samaúma* - outra árvore sagrada Yawanawá -, aberto especialmente para aquele festival.

## Turistas e lideranças no tablado de madeira

O tablado de madeira está rodeado pela floresta e por algumas árvores consideradas sagradas pelos Yawanawá. Em conversa informal, cacique Marizianha afirmou que aquelas árvores chamadas *axuicá* são sagradas porque algumas jiboias podiam transitar em meio a elas, entre seus galhos. E, se uma pessoa visse uma jiboia, precisaria fazer uma dieta, seguindo tabus alimentares e sexuais. Segundo a cacique, do contrário, a pessoa e sua família poderiam até morrer. Algumas jiboias são consideradas como a manifestação ou materialização do espírito de antigos pajés.

[141] Não tive financiamento de pesquisa para a realização desse trabalho de campo. Além do valor mencionado, custeei minha passagem de avião e outros gastos como hospedagem em Cruzeiro do Sul, transporte e alimentação durante o deslocamento. Além disso, também tive gastos com presentes para as lideranças Yawanawá, e com a aquisição de roupas e equipamentos apropriados para viajar para a floresta. Além disso, considero ter sido seduzida a adquirir artefatos na loja de arte indígena (*Arauty*) da própria aldeia, onde os turistas *nawa* adquirem objetos com significados sagrados e simbólicos. Somente na última semana do Festival, soube que havia outras "atrações" na aldeia, que deveriam ser pagas à parte.

Figura 24 - Entrada para o tablado de madeira, com estética proveniente de um imaginário sobre a realeza.

Foto do acervo pessoal.

Pela manhã, foi servido o primeiro desjejum, refeição na qual geralmente nos eram servidos tapioca e café. Logo após, houve a primeira reunião do grupo de turistas com algumas lideranças da aldeia Mutum. Em algumas situações sociais formais, o chefe Taska falava em inglês[142] diretamente com o grupo, sendo que Jordão possuía um papel importante nessas situações sociais da aliança por ser o tradutor oficial do português para o inglês e vice-versa. Quando outros chefes falavam em português, como a cacique Mariazinha, e as lideranças Maní (Júlia) e Matsiní, Jordão traduzia suas falas ao grupo de turistas, mas não de maneira literal, inserindo nas traduções suas interpretações sobre o que havia sido dito. Dessa forma, a interpretação e explicação de Jordão passavam a ser a referência para aqueles adeptos do Santo Daime. Seus hinos com menções aos Yawanawá também eram referência para a compreensão da pajelança Yawanawá. Essas são algumas das características desse daimista-aliado que o fizeram se transformar em uma liderança, sendo um mediador entre mundos e, nesse sentido, um xamã (Carneiro da Cunha, 1998) ou a "ponte" entre o grupo e os Yawanawá. Neste sentido, Jordão se tornou uma espécie de tradutor, não apenas do inglês (e um pouco da língua Yawanawá), mas

[142] Ele foi um dos jovens que foi estudar inglês nos EUA, no contexto da aliança com a empresa estadunidense de cosméticos Aveda (Ribeiro, 2005; Vereta-Nahoum, 2013).

do sistema cultural Yawanawá para os adeptos do Santo Daime. Tanto para os turistas estrangeiros quanto para os brasileiros.[143]

Naquela primeira situação social da aliança, no tablado de madeira, o grupo de turistas se sentou em roda, no chão, onde estavam também Kenewmá Luíza, a cacique Mariazinha e o chefe Tashka, irmão de Mariazinha. Essa era uma situação social para dar as boas-vindas aos turistas aliados desse grupo. Também estavam presentes algumas jovens Yawanawá, que estavam presentes para participar do festival. Algumas delas já fizeram dietas xamânicas Yawanawá (caiçuma, do jenipapo, e da pimenta), cantam belamente e tocam instrumentos (violões e tambores) durante o *mariri*. Algumas delas participam também em viagens para o sudeste e sul, como aprendizes de pajés, acompanhando Matsiní ou Hushahu.

Entre os atores sociais presentes naquela situação social, enquanto ocorria o evento, alguns se autoaplicavam a medicina rapé (ou a aplicavam reciprocamente) e algumas pessoas também mascavam folhas de coca. O rapé é uma das principais medicinas da floresta e é considerada, por exemplo, por Jordão, como uma medicina que produz firmeza na mente. Cabe aqui dizer que o *uni* (ayahuasca) é uma medicina relacionada com o coração, e o rapé associada à cabeça. Como diz um mito narrado pelo pajé Yawá, quando o primeiro homem Yawanawá morreu, de seu corpo enterrado nasceram as medicinas. E o rapé nasceu da cabeça. Ela produz também baba na boca. E, nas palavras de Jordão, o rapé produz, ao longo do passar do tempo de seu uso, "pálpebras na mente", como um instrumento utilizado para silenciar a mente. O rapé é utilizado por muitos Yawanawás em situações nas quais precisam fazer falas públicas, como forma de "firmar o pensamento" e "alinhar o pensamento com o coração", para poder expressar belas palavras, com poder de realização.

Voltando à descrição, Tashka iniciou a reunião, fazendo uma fala diplomática, em inglês:

> "Eu gostaria de dizer, bem-vindos todos. Espero que aproveitem bastante conosco. Nessa semana vamos receber muita gente, centenas de Yawanawá estão vindo, muitos vão chegar hoje. Vamos começar a celebração (o *mariri*) amanhã. Nós fazemos isso porque é a forma como nós Yawanawá agradecemos ao criador. Nós não temos aqui um

[143] Os hinos híbridos recebidos por Jordão tornaram-se referência para muitos adeptos do Santo Daime que procuram conhecer mais sobre a pajelança Yawanawá. Neles há diversas analogias entre o sistema cultural do Santo Daime e dos Yawanawá.

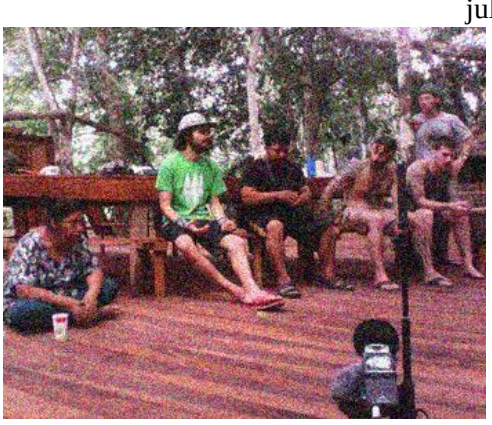
> supermercado, mas temos aqui a floresta amazônica, que nos dá comida e madeira para as nossas casas. E, para nós, essa semana significa muito. Porque também é o momento quando nós nos reconectamos com nossos ancestrais. Em toda canção que cantamos, nós pedimos ao criador que se conecte conosco, que nos guie. Por essa razão nós fazemos o que chamamos de Yawanawá *mariri*. E além disso, a Mariazinha construiu aqui esse lindo lugar, Mutum. (...) Ninguém é forçado a participar das cerimônias. Se vocês se sentirem confortáveis, vocês podem participar. Se vocês não se sentirem, vocês podem apenas ver as danças e as músicas. Mas vocês são muito bem-vindos para participar. **Porque quando tem muita gente no círculo, você realmente sente o poder... Quando as pessoas estão cantando juntas, com a mesma intenção, pedindo ao criador, é muito forte. Então eu as convido a participar, pois nessa situação você realmente se conecta com a terra, você realmente se conecta com as pessoas. Isso é muito bom**. Mas se você quiser somente sentar e observar, tudo bem. Então agradeço por terem vindo. Nós vamos pintar vocês. Nós queremos mostrar felicidade e beleza. (...) Muito obrigada por terem vindo à terra Yawanawá, em nome dos líderes da Associação Sociocultural Yawanawá[144]" (livre tradução).

As falas quase sempre se encerram com um grito de *yúúúúúrru*, um som simbólico que, entre seus significados, pode ser a expressão de contentamento e alegria. Quando todos produzem esse som em uníssono trata-se de um elemento produtor de coesão grupal. O mesmo pode ser observado sobre a forma dos "vivas" do Santo Daime. Tanto os *yúúúúúrru* quanto os "vivas" podem ser comparados às mais comuns salvas de palmas.[145]

[144] Em relação à Associação Sociocultural Yawanawá, há um conselho da associação composto por dois conselheiros de cada uma das sete aldeias, sendo um conselheiro titular e um suplente. Da aldeia Mutum, Júlia era a conselheira titular, Matsiní, o conselheiro suplente e Tashka, o presidente.

[145] Em algumas situações na igreja Céu do Mar, em determinados rituais, sobretudo os que possuem abertura para a experimentação da mediunidade, os "vivas" podem ser intercalados com outras saudações como o *yúúúúúrru* e o "salve" da umbanda. Na situação social em questão na aldeia Mutum, algumas falas foram finalizadas por Jordão com o diacrítico "Aho!", associado à Aliança das Medicinas (Rose, 2010) e ao Caminho Vermelho (como é chamado no Brasil).

Figuras 25 e 26 - Reunião entre lideranças Yawanawá e turistas no tablado: aldeia Mutum, julho 2016



Fotos do acervo pessoal

Na fala de Tashka, destaco que ele começa a trazer a noção de que o *mariri* é uma festa sagrada, pois se trata de "agradecer ao criador", e "um momento quando nos reconectamos com nossos ancestrais". A noção de "criador" dos Yawanawá se transformou depois da aliança que tiveram com os missionários da Novas Tribos do Brasil, entre 1972 e 1984. Em sua etnografia, Naveira (1999) afirma que, naquela situação histórica, os interlocutores Yawanawá diziam que o *mariri* era "apenas festa", associando-a ao profano. Naquela época, o sistema de cura do xamanismo Yawanawá era restrito às rezas privadas feitas pelos pajés, que eram, sobretudo, rezas feitas de maneira escondida e longe de olhares curiosos, pois a circulação dos saberes era bem mais restrita, em meio a uma economia política do conhecimento. No passado, os pajés ensinavam somente a homens com quem possuíam relações próximas de parentesco, como sogros, genros e filhos, devido a relações de obrigações de parentesco e reciprocidade. O xamanismo Yawanawá estava sobretudo associado às dietas.

Nesse sentido, no final da década de 1990, os *mariris* possuíam funções sociais e significados um pouco diferenciados da atualidade. Tratava-se mais de uma situação para manutenção e reprodução de alianças de parentesco, e essas situações não se relacionavam propriamente à cura (Naveira, 1999; Pérez Gil, 1999). Já nos *mariris* atuais, suas funções sociais são a produção de alianças não apenas com parentes, mas também alianças interétnicas com os *nawa* de lugares próximos e muito distantes. Além disso, atualmente, as lideranças enfatizam e evidenciam que o *mariri* é uma situação sagrada de consumo do *uni* (ayahuasca), de "cura" e de conexão com a natureza; além de um momento para realizar a conexão com os espíritos dos ancestrais.

Devido às mais recentes relações com aliados de igrejas do Santo Daime e centros ayahuasqueiros da rede Nova Era, os líderes Yawanawá vêm ressignificando os *mariris*, numa relação em espelho. Há a busca por criar um idioma em comum, para que a comunicação se estabeleça, e também há uma intenção de atender às expectativas dos turistas ayahuasqueiros que, afinal, são os consumidores. Muitos deles buscam conhecimentos autênticos, "cura" e transformações do *self*, do "eu". A maioria deles entende os rituais de ayahuasca como rituais eminentemente sagrados. Em meio a essas relações, os Yawanawá vêm dando novos significados e novas roupagens ao seu xamanismo, adequando-o às expectativas dos *nawa* e, em alguma medida, também ao mercado de consumo ritual de ayahuasca e medicinas, em diálogo amplo com a rede ayahuasqueira.

Nesse sentido, as lideranças vêm adotando um novo discurso sobre o sagrado associado ao ambientalismo, como "luta espiritual" que ocorre em meio aos rituais de *uni* ao longo do *mariri*, entre os espíritos protetores da floresta, os espíritos ancestrais e os espíritos que agem pela destruição da floresta. Penso que essa compreensão das rodas de *uni* está relacionada às relações com os adeptos do Santo Daime e de outras linhas ayahuasqueiras, que compreendem os rituais de ayahuasca como uma "batalha no astral" entre a "luz" e a "escuridão". Como afirmou em conversa pessoal Kenewmá Luíza, "na floresta as forças estão aí, então tudo é sagrado[146]. É preciso tomar cuidado com o que se pensa na floresta". Nesse sentido, os Yawanawá vêm adotando também um discurso associado à sacralização da floresta, que é uma forma de pensar própria dos adeptos do Santo Daime. Para os adeptos dessa religião, a floresta é a manifestação da Rainha da Floresta, divindade feminina que possui muitos nomes: Virgem da Conceição, Clara, Maria, Mãe, Dona da Doutrina, Lua Branca, entre outras denominações (Goulart, 1996; Moreira e Mac Rae, 2011).[147]

[146] Essa questão é ambígua pois se "tudo é sagrado", "nada é sagrado". Ou, de outra forma, o sagrado e o profano estão inter-relacionados.

[147] Em conversa no Rio de Janeiro, em setembro de 2015, Shaneihu me disse que ao tomar *uni* (ayahuasca), os Yawanawá entram em contato com *Kene*, uma força feminina que existe na floresta. Interessante notar que esse é o mesmo termo utilizado para desenho. Essa força pode se manifestar na forma de cobra, na forma da arara amarela, ou na forma da onça. De acordo com o interlocutor, a arara amarela é uma mensageira, e a onça é um animal de poder que é considerado protetor de inimigos espirituais durante os rituais e a jiboia é considerada a própria força da bebida *uni*. Dessa forma, Yawanawás e adeptos do Santo Daime vêm fazendo analogias entre essas forças espirituais dos dois sistemas cosmológicos (ou sistemas de classificação).

Ao traduzir para o português, Tashka mudou um pouco as palavras com as quais descreveu o festival:

> "Precisa traduzir em português? Eu vou traduzir um pouquinho, resumido. Só falei para ele que são todos bem-vindos. Para a gente é uma alegria receber eles aqui na nossa terra. Convidando a participar da semana do *mariri* Yawanawá, **a semana do canto, da dança, da cura, da arte, da manifestação cultural e espiritual Yawanawá**".

Em meio a essas relações de aliança, os Yawanawá afirmam que sua pajelança é a "manifestação cultural e espiritual Yawanawá". Penso que essas relações com os aliados brancos vêm mudando a forma como os próprios Yawanawá passaram a enxergar os seus próprios *mariris*. Os adeptos do Santo Daime que participam do *mariri* estão acostumados a associar o uso ritual da ayahuasca a um sistema religioso, obrigatoriamente sagrado. Depois da fala do líder Tashka, a cacique Mariazinha fez seu discurso, encorajando os participantes do grupo a "se sentirem em casa", com um tom hospitaleiro. Em sua fala, ela concede prestígio a Jordão, em contraprestação à vinda com o grupo de turistas:

> "Então, sejam bem-vindos todos os que chegaram até aqui. Com todas as dificuldades, eu sei que é longe chegar até aqui, mas vocês conseguiram chegar até aqui e descansar um pouco. E o Tashka ajuda todos os anos a fazer o *mariri*. Em nomes de todos os Yawanawá que não chegaram, de todas as lideranças, que vão chegar mais tarde. **E o Jordão que, desde que nos conheceu, se tornou um guerreiro. Se tornou um dos que tem lutado com a gente, que conheceu a nossa luta, que tem lutado com a gente, que tem se tornado um dos jovens guerreiros. E que, para nós Yawanawá, ele é considerado um Yawanawá como a gente, porque tem batalhado muito para ver os sonhos de muitas pessoas acontecerem**. **Muitos sonhos do meu pai, ele fez esse lugar porque foi um dos grandes preservadores da natureza. E ele não queria que se cortasse nem um galhinho de um pé de árvore. Talvez isso nos ensinou a cuidar, a não derrubar, a fazer do ambiente um lugar mais bonito, sendo protegido pela própria natureza. E ainda neste lugar que não pega sol, porque é a casa do *axuicá*, que é uma das árvores mais sagradas. E hoje vocês fazem parte. Então vocês são convidados... vem cantar, vem brincar, vem sorrir, vem contribuir com a nossa alegria**. Então, em nome do Matsiní... ele não está aqui, está lá dentro fazendo *uni*, mas, é a mesma voz. Eu quero dizer para vocês que sejam bem-vindos. Que levem daqui a paz e essa alegria que nós sentimos todos os dias. **A gente preserva isso porque é coisa da nossa vida. É uma coisa bem milenar. É coisa dos nossos antepassados. Hoje continuamos dando essa beleza. Continuando querem fazer muito mais, preservando muito mais.** Então todos os convidados, vocês são bem-vindos, vocês são bem queridos, dentro da roda Yawanawá. Com certeza, vocês vão

> conectar numa rodada de *uni*, na festa lá vocês vão sentir essa energia. E nós queremos contagiar todos vocês dessa paz, dessa harmonia que a natureza oferece".

Em meio a essas situações sociais da aliança, os discursos das lideranças possuem um tom diplomático, como menciona Ferreira Oliveira (2012). Trata-se de líderes falando para sujeitos que são possíveis aliados políticos e econômicos, além de aliados da "espiritualidade". Por outro lado, esses sujeitos também são turistas e consumidores. De certa forma, são clientes, e a cacique busca receber a todos com muita hospitalidade. As falas dos líderes produzem ações sociais entre os turistas, sobretudo em situações de uso das medicinas da floresta.

Na fala acima, destaco os dizeres da cacique sobre a posição social de Jordão, ao afirmar que "ele é considerado um Yawanawá como a gente, porque tem batalhado muito para ver os sonhos de muitas pessoas acontecerem". Ele "é um guerreiro por participar das lutas Yawanawá". Outro aspecto importante de sua fala é a afirmação do discurso ambientalista e de preservação da floresta, como parte importante em meio a um idioma em comum entre os Yawanawá e dos adeptos do Santo Daime.

Na maioria das falas da cacique Mariazinha, e também de vários outros líderes, há a afirmação corriqueira para que os visitantes da aldeia se sintam parte da "família Yawanawá": "aqui também é a sua casa", "essa também é a sua família". Dessa forma, em meio ao *mariri*, os de fora entram; em outras palavras, os visitantes performam a afinidade dentro do grupo Yawanawá. Para os adeptos do Santo Daime, é muito fácil construir a analogia entre fazer parte da "família Yawanawá" e fazer parte da "família espiritual" do Santo Daime. Nessa última noção daimista, os membros da religião são "irmãos" e "irmãs", filhos do "mesmo Pai divino e da mesma Mãe divina". E há uma noção contraditória em meio às relações, nas quais "todos são iguais", mas há relações hierárquicas entre "padrinhos"/"madrinhas" e "afilhados"/"afilhadas". Em meio a esse sistema, o pertencimento a determinadas famílias legitima o poder dos líderes.

Ao fazer a tradução da fala da cacique Mariazinha para o grupo em inglês, ele falou sobre a "missão que recebeu"[148] dos guias espirituais desde que ele chegou à Terra Indígena Rio Gregório. Devido a essas relações hierárquicas, Jordão chama a sua sogra

[148] Missão é uma categoria nativa do Santo Daime, que se refere às ordens que os guias espirituais dão a cada "soldado da rainha" ao longo dos rituais com daime.

de “madrinha”, demarcando a relação hierárquica em meio a um idioma religioso do Santo Daime. Nesse sentido, devido a essas traduções, em muitas situações da aliança com a presença de adeptos do Santo Daime, os próprios Yawanawá vêm traduzindo o termo *txai*, que significa cunhado/cunhada – remetendo-se à afinidade, pelo termo irmão/irmã.

Em meio às falas das lideranças Yawanawá, é estimulada a produção de um tipo de parentesco simbólico produtor de coesão: os *nawa* são convidados a ter uma performance como parentes, como afins, ao longo do *mariri*, sendo os “queixadas brancas”, em termo descrito previamente por Ferreira Oliveira (2012). No passado, a festa era realizada sobretudo entre parentes. Dessa forma, os *nawa* têm que ser encaixados em algum lugar em meio à classificação Yawanawá: se não são parentes consanguíneos, somente podem ser parentes afins. Nesse sentido, os turistas *nawa* performam a relação de afinidade. Em meio ao discurso da cacique Mariazinha, ela continua:

> **“Então o Jordão sentiu essa responsabilidade de querer fazer alguma coisa pelo nosso povo**. Então isso aqui tudo é trabalho nosso conjunto, Jordão, Kenewmá, Tashka. E eu quero dizer que sou muito feliz por ter vocês na nossa casa, na aldeia Mutum. E que pessoas como vocês venham cada vez mais, porque é aqui que a gente foge um pouco desse mundo tão rebelde, tão irresponsável, tão desumano que é lá fora. **E aqui vocês vêm que tem uma família.** Uma família de muita coragem, uma família muito valente, uma família que não se cansa de querer alcançar os sonhos. O nosso sonho é que cada vez mais que essa juventude, que venham os filhos delas, e netos, e que os filhos delas possam dar continuidade a tudo o que tenha aqui. **E que os filhos de vocês, os netos de vocês, possam ser ainda parceiros desse povo Yawanawá. [Referindo-se a Jordão]: Obrigada meu filho, pela força, pela coragem, por tudo o que você tem feito hoje no nosso meio, tá?** Então é isso”.

Dessa forma, os aliados mais próximos são aqueles que “sentem a responsabilidade de fazer alguma coisa pelos Yawanawá”, no sentido prático, político e econômico, como a realização de novos “projetos” relacionados à subsistência dos Yawanawá. Nesse sentido, o sistema de trocas entre aliados Yawanawá e os aliados de igrejas e grupos ayahuasqueiros pode ser compreendido em um quadro de relações sociais nas quais se trocam tanto “coisas tangíveis” (homens, mulheres, trabalho, bens de consumo e dinheiro, bens de capital, objetos rituais) e “coisas intangíveis” – como direitos de natureza territorial e política, status e prestígio. Tal como pode ser observado em Leach (2014 [1964], p. 28).

Nesse sentido, Jordão recebe dos chefes Yawanawá a dádiva de se casar com uma jovem líder da aldeia Mutum, a dádiva de receber conhecimentos xamânicos do principal pajé da aldeia Mutum, Tatá[149]; e retribui com recursos econômicos, provenientes do turismo espiritual ou xamânico e venda de arte indígena nos EUA.[150] As trocas prosseguem, e a cacique Mariazinha concede a Jordão prestígio e status na aldeia, entre os Yawanawá e turistas *nawa*, do Santo Daime, transformando-o em um "caciquinho".

Os jovens turistas são convidados a se inspirarem em Jordão e a seguirem seus passos: o poder das palavras do discurso político da cacique possui efeito multiplicador. Os Yawanawá acreditam que os pajés são aqueles que têm o poder mágico em suas palavras para realizar o que desejam, seja a cura, seja a prosperidade e mais e mais alianças com os *nawa*. Assim, já naquela primeira situação social da aliança em meio ao *mariri*, todos são convidados a se tornarem Yawanawá e a "fazerem algo por seu povo".

Como afirmou Vereta-Nahoum (2013), os *mariris* possuem a função social de atrair e capturar aliados para se tornarem também parceiros em projetos econômicos. Naquela situação, Jordão era o exemplo: um daimista que se tornou um "guerreiro Yawanawá" e, nesse sentido, adentrou a fronteira étnica, como afim. O título de "guerreiro Yawanawá" que lhe foi concedido pela cacique Mariazinha lhe conferiu ainda mais status em meio ao grupo de turistas canadenses e estadunidenses. Seu status provém também da função social como mediador entre os adeptos do Santo Daime e os Yawanawá, e como genro da cacique. Entretanto, os Yawanawá valorizam também as realizações pessoais de cada um.

As falas diplomáticas dos líderes têm a função de produzir coesão social entre os Yawanawá e os visitantes e, de certa forma, busca seduzi-los para se tornarem parceiros político-econômicos dos Yawanawá. E, para atingir esse objetivo, são enfatizadas as falas sobre a preservação do meio ambiente. Uma noção importante trazida no discurso da cacique é o de que "seu pai foi um dos grandes preservadores da natureza". O discurso ambientalista é uma marca atual do discurso político de vários líderes Yawanawá, e também de daimistas como Jordão e o próprio padrinho Paulo Roberto, discurso esse que faz parte de um idioma da aliança. Relembrando o que foi dito no Capítulo 3, esse

[149] Pajé Tatá faleceu em dezembro de 2016, ao longo do meu trabalho de campo.
[150] Lévi-Strauss (2012) afirma a reciprocidade envolvida nas trocas matrimoniais, mas Leach (2014[1967]) o supera, ao ser mais "maussiano" e mostrar que as trocas matrimoniais só são inteligíveis se pensadas como fatos sociais totais.

discurso de etnicidade foi desenvolvido desde a década de 1990, com a aliança e/ou parceria econômica com a empresa de cosméticos Aveda, compradora de urucum dos Yawanawá, que tinha uma proposta para a aldeia de desenvolvimento sustentável, como descreveu Ribeiro (2005). Os Yawanawá, nas décadas de 1980 e 1990, passaram a participar ativamente do movimento indígena e do movimento ambientalista no Acre.

Ainda em meio à situação social da aliança no tablado, Jordão pediu para que os membros do grupo de turistas se apresentassem brevemente e falassem sobre o porquê de estarem na aldeia. Entre as falas dos vários participantes, entre canadenses, estadunidenses e ainda algumas brasileiras de outros grupos de turistas ayahuasqueiros "da linha indígena" que estavam presentes, os principais motivos que levaram esses atores sociais a chegarem até ali foram a busca por "cura", autotransformação, conhecimentos ancestrais da cultura indígena, todos associados à ideia de autenticidade. Muitos dos turistas ali presentes afirmaram também possuírem ideais ambientalistas e buscavam "ajudar os indígenas de alguma forma", através de trocas interculturais.

Havia alguns turistas do grupo de Jordão que foram especialmente para fazer uma filmagem, utilizando-se da tecnologia realidade virtual. Segundo um desses interlocutores, a filmagem tinha o sentido de contribuir para a realização de uma espécie de utopia da Nova Era: "para que pessoas que não possam vir até aqui possam ter também essa experiência incrível. Eu acho que isso que estamos fazendo pode fazer diferença no mundo". Nesse sentido, em meio às falas dos vários interlocutores canadenses e estadunidenses, pode-se observar uma utopia Nova Era, que relaciona a busca pela transformação do "eu" e a transformação da realidade do social do mundo, associada à chamada "expansão da consciência". Essa utopia Nova Era envolve uma utopia ambientalista que relaciona o apoio político/cultural aos povos indígenas em suas bandeiras de luta e a defesa do meio ambiente. Em vários discursos dos turistas, veio à tona a noção de que os povos indígenas "são os principais defensores da natureza". Como afirmou outro interlocutor: "Então está mais do que na hora da gente fazer essa aliança forte, para buscar o empoderamento da cultura indígena. Para poder assim alcançar a salvação da nossa floresta e do nosso planeta". Ou, nas palavras de outra interlocutora, "Eu vim para levar uma cura não só para as pessoas em volta, mas para participar dessa cura global, que o nosso planeta precisa nesse momento". Ou, ainda: "Vim aqui com o intuito de saber como é ser uma guerreira desse lado, nesse despertar da consciência que está acontecendo no mundo. Acho muito importante vir aqui para aprender com pessoas

que têm séculos e séculos de conhecimento, para poder ser uma guerreira, para poder estar nesse caminho ajudando no despertar da consciência".

Dessa forma, havia entre os não indígenas uma intenção de realizar trocas interculturais, visando aprender os "conhecimentos ancestrais" e "ajudar os indígenas a preservar o meio ambiente", principalmente com tecnologias. Para os atores sociais que estavam nesse grupo em questão, participar da viagem era uma experiência profunda de transformação de si, de busca do seu "eu verdadeiro". Nesse sentido, a própria viagem pode ser analisada como processo de liminaridade e da produção de novos sujeitos, com novas identidades híbridas, ao buscarem a fusão do moderno com o tradicional, em meio às relações interétnicas. Labate (2004) destaca a formação de identidades híbridas, em meio a situações de reinvenções do uso da ayahuasca.

Já para os Yawanawá que organizavam o *mariri*, a festa é uma forma de manter suas relações internas e externas, e é uma fonte de recursos econômicos importante para a aldeia. Os Yawanawá vêm a sua festa - agora sagrada - como oportunidade para capturar novos aliados, com fins políticos e econômicos. Afinal, o *mariri*, transformado em turismo xamânico/espiritual, tornou-se para os Yawanawá um grande negócio. Muitos daimistas do Rio de Janeiro gostariam de ir até a Terra Indígena Rio Gregório para participar desse tipo de experiência. Mas os custos da viagem são considerados muito altos pela maioria dos daimistas da igreja Céu do Mar[151], e muitos acabam desistindo da empreitada. Devido a isso, provavelmente a maioria dos adeptos do Santo Daime que viajam para a Terra Indígena Rio Gregório são estrangeiros, geralmente dos EUA e do Canadá, mas também de países da Europa e de outros continentes[152].

Ao conversar com o indigenista da FUNAI Jairo Lima na cidade de Cruzeiro do Sul, já na viagem de volta, ele afirmou que a FUNAI estimula os Yawanawá a terem produção agrícola independente. Em 2016, a FUNAI já não incentivava financeiramente o turismo étnico, pois não acreditava que os *mariris* realmente dessem lucro para os Yawanawá e para outros povos indígenas Pano, do Acre. Além disso, de acordo com o indigenista, a existência de festivais como o *mariri* para turistas se proliferou muito no Acre, sendo que vários povos indígenas passaram a se imitar mutuamente, produzindo

[151] Em certa ocasião comentei com uma daimista desta igreja que eu havia gastado aproximadamente R$10.000,00. Ela então respondeu: "por esse preço eu prefiro ir para a Itália ou para a França".

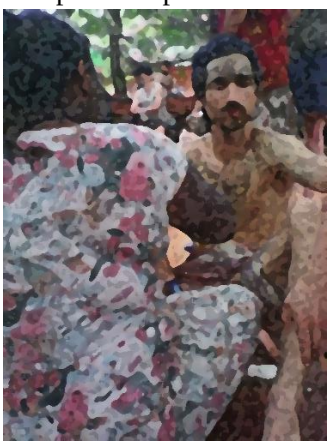
[152] Em sua dissertação de mestrado, Renan Reis (2015) acompanhou um grupo russo que foi à aldeia Nova Esperança para realizar dietas, iniciações xamânicas Yawanawá.

uma grande homogeneidade entre esses festivais. Nesse sentido, ainda segundo o interlocutor, atualmente há um excesso de festivais *mariris* de povos Pano no Acre, sendo que alguns ocorrem simultaneamente.

Voltando à situação social narrada previamente, depois da primeira conversa com as lideranças no tablado de madeira, no primeiro dia do *mariri* de que participei em 2016, os jovens turistas continuaram naquele local rodeado pelas árvores *axuicá*. Os turistas do grupo de Jordão participaram de muitas atividades naquele local, ao longo das duas semanas de viagem. Algumas jovens Yawanawá se aproximaram dos turistas e começaram a fazer-lhes pinturas corporais com jenipapo. Jordão afirmou que as pinturas corporais Yawanawá são como "roupas protetoras" em meio aos *mariris*, já que, segundo ele, em meio às rodas de *uni*, os espíritos (*yuxin*) veem os desenhos corporais no plano espiritual e respeitam a pessoa. Dessa forma, os desenhos corporais auxiliam na fabricação da pessoa e na construção dos sujeitos guerreiros Yawanawá, juntamente com a saia de palha. São feitas analogias entre as pinturas e a saia de palha e a farda (roupa ritual) do Santo Daime, produzindo o efeito semelhante, de produção de "guerreiros e guerreiras". De acordo com Jordão, as pinturas podem "afastar maus espíritos" em meio à roda de *uni*.

Dessa forma, os turistas começaram a "virar índios", "guerreiros" e "guerreiras" Yawanawá, pois começaram a ficar "vestidos" com as pinturas Yawanawá. Para muitos deles, ser pintado naquele contexto significava uma forma de "conexão com a natureza" e com o espírito. Estar "vestido" com aquelas pinturas era para alguns a realização de um sonho, uma forma de começarem a sua transformação em indígenas Yawanawá.

Figuras 27 e 28 - Turistas do grupo do Jordão sendo pintados por Yawanawás



Fotos do acervo pessoal, com efeitos artísticos.

Além do grupo de estadunidenses e canadenses, estavam também no tablado muitos outros atores sociais que vinham chegando: parentes Yawanawá de outras aldeias e inclusive que viviam em outros países, turistas de outras procedências, como um grupo de mulheres do Paraná e do Rio Grande do Sul, provenientes de grupos neoxamânicos[153] urbanos da "linha ayahuasqueira indígena". Após isso, havia momentos de descontração como banhos no igarapé, nos quais havia momentos para o consumo de rapé. O consumo compartilhado das mesmas substâncias – as medicinas – criava uma situação de produção de consubstancialidade, as mudanças corporais que, para os indígenas da Amazônia, transformam a pessoa e as aproximam. Houve também momentos de comensalidade durante almoço e jantar, nos quais era possível estabelecer diálogos entre turistas e Yawanawás. Entre eles, por vezes, estavam ali algumas lideranças, como a própria cacique Mariazinha, Júlia e Matsiní.

Mais à noite, na casa onde o grupo estava instalado, houve uma conversa em roda entre o grupo de turistas do "grupo do Jordão", chamada de *sharing*, compartilhamento. Naquele momento cada um narrou o que estava sentindo em relação à experiência. Em determinados momentos, parecia uma espécie de terapia em grupo, na qual Jordão era um mediador, dando explicações e fazendo comentários sobre as experiências de alguns participantes.

## Compras na loja Yawanawá

No segundo dia, enquanto todos esperavam a abertura oficial do *mariri*, os turistas foram levados à loja Yawanawá, onde também funcionava a Cooperativa de Mulheres. Naquela casa, há dois cômodos, onde foram organizadas duas lojas: uma voltada aos

[153] Uma turista de um grupo ayahuasqueiro falou para a cacique Mariazinha que havia feito uma "dieta do rapé Yawanawá", que consistia em tomar muito rapé durante uma semana e manter-se com tabus sexuais e alimentares ao longo do período. A cacique Mariazinha respondeu: "mas não existe dieta do rapé Yawanawá". E prosseguiu: "ela estava é dando porres de rapé em você". A expressão porre de rapé significa quando a pessoa utiliza uma grande quantidade de rapé e inclusive pode cair no chão. Esse é um exemplo de adaptação e reinvenção dos *nawa* em relação aos conhecimentos obtidos da pajelança Yawanawá. As interpretações dos brancos muitas vezes não se adequam à interpretação que os Yawanawá possuem sobre a sua própria cultura. Nesse caso, trata-se de um exemplo da interpretação da exocultura dos não indígenas, nos termos de Gluckman (2010). Esse autor afirma que, em meio às relações de contato cultural, a exocultura é a forma como um grupo interpreta a cultura do outro, e endocultura é a forma como um grupo interpreta a sua própria cultura. Essas interpretações da cultura do outro produzem o que Pierri Sanchis chamou de sincretismo cultural, como conceito que não se aplica apenas a religiões, mas que se estende à cultura em geral (Sanchis, 2018).

turistas, com a exposição da arte indígena da marca *Arauty* (enfeite), criada pela Associação Sociocultural Yawanawá. E a outra, que estava fechada, era uma loja da aldeia, com bens industrializados (panelas, facas, munições, roupas, sal, óleo, etc.) da Cooperativa de Mulheres, voltada para as mulheres (e também homens) Yawanawá que, desde 2014, para lá se dirigem para trocar suas pulseiras e colares de miçanga por produtos industrializados. Ao entrarmos naquela casa de madeira de estilo regional, fomos levados a uma sala repleta de arte indígena Yawanawá. Havia uma ampla variedade de pulseiras, colares, enfeites para a cabeça, com variados *kenes* (desenhos) em variadas cores de miçangas, em especial *kenes* de jiboia e borboleta. Outros bens culturais que estavam à venda eram cocares feitos de pena de águia, arara, papagaio e garça, além de outro tipo de cocar feito de folhas[154].

Havia arte indígena exposta nas paredes e no chão. Júlia Yawanawá foi quem nos levou até lá, e ela era a líder que vendia e coordenava as atividades da Cooperativa de Mulheres. As pulseiras eram vendidas por valores entre R$ 80,00 e R$150,00 dependendo do tamanho e do desenho. Os colares tinham preços que variavam entre R$500,00 e R$800,00. Os cocares tinham preços variáveis, entre R$120,00 e R$800,00 dependendo do tamanho e do tipo de pena. Havia também enfeites de cabelo feitos de penas. Percebi que alguns tipos de colares vendidos tinham um aspecto que se assemelhava a colares de povos indígenas do Xingu.

Na loja também era vendido rapé (*ruruwã*), em grandes garrafas ou em proporções menores. Vários produtores de rapé da aldeia entregavam a produção a Júlia, pessoa encarregada pelas vendas. Ela se destacava como uma mediadora, encarregada por negociar e dialogar com os *nawa*. Na loja, também eram vendidos vários tipos de aplicadores de rapé: desde *curipes*, os aplicadores para serem utilizados em duplas, que eram adornados com miçangas, até os aplicadores individuais. Entre eles, um era um aplicador individual feito com a garganta de um tipo de macaco que grita muito alto. De

[154] Os cocares são ornamentos rituais muito usados pelos Yawanawás, principalmente ao longo dos *mariris* e durante os rituais com os *nawa* nas cidades. Os cocares se tornaram presentes muito apreciados pelos aliados *nawa.* Ao longo do trabalho de campo, pude perceber que a produção desses adornos é questionada por indigenistas da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), devido à proteção legal das aves silvestres. O líder Tashka Yawanawá tentou patenteá-los, já que estão sendo produzidos (e imitados) por outros povos indígenas do grupo Pano, no Acre. Sua origem como parte da "cultura tradicional" é questionado pelo indigenista Jairo Lima, que afirmou que Tashka começou a fazer esses cocares sob influência de outros povos indígenas que conheceu nos Estados Unidos. A produção desses objetos faz parto do processo de reinvenção da cultura Yawanawá. Mais recentemente, outros tipos de cocares de folhas vêm sendo feitos no intento de aplacar o conflito sobre a utilização das aves silvestres.

acordo com Kenewmá, a utilização desse tipo de aplicador dá à pessoa ao longo do tempo potência vocal para os cantos. Somente no final do festival chegaram vários frascos de *sananga* (o colírio) para serem vendidos, com preços que variavam entre R$50,00 e R$200,00 dependendo do tamanho da embalagem.

Os turistas todos compravam ao menos uma peça de arte indígena. Alguns, principalmente estrangeiros, compravam várias pulseiras, colares e também cocares, e encomendavam as garrafas de rapé, que levariam para os seus países de origem. Alguns compravam tanto que evidentemente seria para revender em seus locais de origem. A maioria dos gringos compraram vários objetos. Foi possível perceber algum tipo de descontentamento por parte de alguns que vendiam arte indígena nos EUA e, devido à "parceria", acreditavam que conseguiriam algum tipo de desconto no preço das peças, o que não ocorreu. Alguns turistas se incomodavam quando percebiam que a relação entre "aliados espirituais" era eclipsada pela relação entre vendedores e consumidores, com regras provenientes de uma lógica mercadológica. As lojas nas quais são vendidos "produtos da espiritualidade" são muito comuns em meio à rede Nova Era (Amaral, 2000). Na loja, havia mulheres Yawanawá que expunham pessoalmente suas próprias peças, e ficava evidente a competitividade entre as expositoras, em um clima de brincadeira e jocosidade.

Um interlocutor que é "padrinho" de outra igreja expansionista do Santo Daime afirmou em conversa pessoal: "hoje em dia a pessoa vai fazer um "trabalho com os índios", paga caro pelo trabalho. Depois compra medicinas. Em seguida fica encantado e compra as pulseiras, compra um colar e, por fim, compra um daqueles grandes cocares de pena. Pronto, já foi engolido pela jiboia!". Essa fala expõe críticas de adeptos do Santo Daime sobre o que consideram ser excessos das relações econômicas de compra e venda em meio a esses rituais, que podem se sobrepor a "questões espirituais". O que é considerado por alguns como uma espécie de comercialização da ayahuasca e das medicinas. Por outro lado, algumas lideranças Yawanawá afirmam que se tratam apenas de relações de reciprocidade, e como forma de valorizar os "conhecimentos ancestrais", que os Yawanawá afirmam que estão incutidos naqueles objetos, de valor simbólico em meio aos rituais com as medicinas.

## A abertura do *mariri* de 2016: o palco da política e o mito de *mukaveine*

Depois das compras, todos foram terminar a arrumação de sua vestimenta para a abertura do *mariri*: pinturas de urucum foram finalizadas, as saias de palha colocadas. Então vários atores sociais começaram a se encaminhar para o principal palco do *mariri*: o terreiro da Samaúma. Havia uma grande roda de pessoas, com uma fogueira ao centro. Algumas das jovens lideranças se aproximam para colocar *sipá* (uma resina para defumação) no fogo, e a teatralização (Geertz, 1991[1980]) se iniciava.

Figura 29 - Líderes Yawanawá, no início do *mariri*

Foto do acervo pessoal

A maioria das jovens mulheres Yawanawá estavam sem roupas na parte de cima, com os seios despidos, mas sutilmente escondidos pelos longos cabelos negros. Já entre as turistas, havia mulheres *nawa* que utilizavam tops, e outras que apreciavam estar com os seios à mostra, vestidas com os desenhos de jenipapo. A maioria dos homens estava também sem camisa, vestidos com os *kenes*. Pode-se observar uma visão um pouco estereotipada entre os turistas sobre ser índio: "o índio autêntico anda despido".

Entre as lideranças com mais de 40 anos, havia algumas que não estavam pintadas, ou estavam com pinturas mais simples. E inclusive a cacique Mariazinha e o líder Tashka estavam utilizando uma camiseta ocidental, embora ambos estivessem com a saia de palha. O pajé Tatá chegou acompanhado e estava vestido com roupas ocidentais, com uma calça social, uma camiseta, um boné e um cajado. Os pajés velhos simplesmente não utilizavam a roupa de festa "oficial", preferindo as roupas ocidentais, com as quais estavam acostumados. O líder Tashka foi o mestre de cerimônias. Iniciou sua fala, que possuía um tom hospitaleiro e, simultaneamente, político e diplomático. Por outro lado,

sua fala também já dava o tom simbólico dos rituais que viriam a acontecer ao longo dos cinco dias de *mariri*:

> "**Isso aqui parece o filme Avatar, a gente guarda essa árvore, é isso mesmo** [referindo-se à árvore sagrada samaúma]. Então, assim, agradecer a Deus por isso. Segundo: **a cada um de vocês que vieram de suas localidades, para celebrar com a gente durante essa semana, durante 5 dias a gente celebrar o canto, a dança, a arte, a cura, a manifestação cultural e espiritual Yawanawá.** Então muito obrigado, a todos vocês que se deslocaram de suas localidades. O *mariri* Yawanawá é uma realização da Associação Sociocultural Yawanawá, esse é o quarto *mariri*, em parceria com pessoas, com instituições governamentais e não governamentais, e que têm contribuído com isso. São instituições privadas, públicas, ou com indivíduos mesmo que têm ajudado muito isso".

A experiência de vivenciar uma situação semelhante à do filme Avatar[155] será narrada mais adiante, quando tratarei brevemente de minha própria experiência ao longo de uma roda de *uni*. Em seguida, Tashka começou a agradecer aos *nawa* aliados que estavam presentes, os afins simbólicos e efetivos. Tashka chamou alguns "aliados" e parceiros, iniciando a lista por Jordão; seguida por outra aliada de uma empresa de turismo, e também outros líderes de grupos ayahuasqueiros urbanos. Ele agradeceu aos amigos e "comadres" e "compadres" que foram ao *mariri*. Ele também agradeceu às lideranças Yawanawá de todas as aldeias presentes.

Não havia ninguém da aldeia Nova Esperança, mas estavam presentes os líderes das sete aldeias lideradas por Tashka. Aquela encenação representava a situação histórica da política naquele momento. O líder agradeceu às lideranças das outras aldeias, e à sua irmã Júlia Yawanawá, por seu trabalho na parte logística do encontro. Agradeceu também ao seu irmão Matsiní, que vinha trabalhando no que Tashka chamou de "Centro de Curas e Terapias Yawanawá", também chamado de Escola das Dietas pelo próprio Matsiní. Nesse centro, Matsiní tem recebido muitas pessoas, entre Yawanawás e *nawas* estrangeiros, que vão à aldeia para realizar dietas, iniciações xamâmicas constituídas por tabus alimentares e sexuais com o uso das medicinas:

---

[155] *Avatar* é um filme épico de ficção científica estadunidense de 2009, escrito e dirigido por James Cameron. O filme foi produzido pela *Lightstorm Entertainment* e distribuído pela *20th Century Fox*. Tem seu enredo localizado no ano 2154 e é baseado em um conflito em Pandora, um dos três planetas gasosos fictícios que orbitam o sistema Alpha Centauri. Em Pandora, os colonizadores humanos e os Na'vi, nativos humanoides entram em guerra pelos recursos do planeta e a continuação da existência da espécie nativa. O título do filme refere-se aos corpos Na'vi-humanos híbridos, criados por um grupo de cientistas através de engenharia genética, para interagir com os nativos de Pandora. https://pt.wikipedia.org/wiki/Avatar_(filme)

> "O Matsiní, o meu irmão, ele é a pessoa que dirige os trabalhos, né? As cerimônias aqui na aldeia. Se em algum momento alguém tomar *uni* e tiver muito forte, e se não tiver aguentando, fala com o Matsiní, o Matsiní mesmo faz a limpeza. Ou chama alguém aqui, como o Dênis, para ajudar. Então, não sofra sozinho, compartilhe seu sofrimento. Então, nós temos um monte de gente Yawanawá aqui. Você aqui no terreiro, você não é um estranho. **Você é parte da família Yawanawá. Então, sinta-se em casa".**

O líder agardeceu também às jovens Yawanawá que vêm realizando dietas e têm contribuído com seus cantos durante o *mariri*: "vocês vão ver as meninas cantarem logo mais à noite, com uma voz incrível". Ele agradeceu também ao antropólogo *txai* Terri, que ele chamou de "patrimônio dos índios do Acre". Então ele continuou agradecendo amigos, que muitas vezes são simultaneamente funcionários do governo e/ou também adeptos de grupos ayahuasqueiros urbanos. Tashka agradeceu e chamou as lideranças das sete aldeias, para cada uma fazer um discurso: Leda Matildes da aldeia Matrixã, Inácio da aldeia Amparo, Cataiavã (Nani) da aldeia Yawarani, Edi da aldeia Sete Estrelas, Leo da aldeia Tibúrcio, o animador Jeré da aldeia Escondido, e Mariazinha, Júlia e Matsiní, da aldeia Mutum. Enquanto ocorriam esses discursos, os *nawa* ficavam observando e escutando, ao redor. Alguns filmavam, outros tiravam fotos, outros passavam rapé. Às vezes, Tashka fazia curtas traduções para o inglês, para os turistas.

> "Thanks for coming... [em inglês]. Estaremos abaixo dessa grande árvore, Samaúma, por cinco dias. Por cinco dias nós vamos celebrar a vida, a dança, o canto, a arte, e a expressão cultural. Nós celebramos a vida, nós agradecemos ao criador e aos nossos ancestrais por nos abençoarem. Esses são os sete líderes das sete comunidades que temos aqui. (...) Temos o Matsiní, que vai guiar as cerimônias. E também temos o Tatá. Tatá é o mais respeitável xamã que nós temos aqui. É uma honra tê-lo aqui, para nos guiar à noite. Tê-lo aqui é um grande privilégio". [Tradução livre própria].

O pajé Tatá e o pajé Yawá possuíam grande prestígio entre os Yawanawá, por serem os distribuidores de saúde da aldeia, e considerados "museus vivos"[156], devido ao seu conhecimento das rezas, das dietas, das medicinas e das histórias da tradição. Entre os *nawa* do Santo Daime, esses pajés recebiam muito reconhecimento, e esporadicamente tinham o seu poder de cura comparado ao do Mestre Irineu, fundador do Santo Daime.

[156] O pajé Tatá faleceu em dezembro de 2016 e o pajé Yawá faleceu em 29 de março de 2018. Nesse último dia, Mauro Gandra, líder do grupo Guardiões Huni Kuin/Tradições Xamânicas da América Indígena escreveu em sua página no Facebook: "A partir de hoje, este dia é dia de São Yawá!".

Figura 30 - Pajé Tatá (in memorian) e liderança Tashka, terreiro da samaúma, na aldeia Mutum, 18.07.2016

Foto do acervo pessoal

Já o antigo cacique Raimundo Luiz foi comparado em relação ao seus status e conhecimento ao padrinho Sebastião do Santo Daime, como em uma entrevista semiestruturada realizada com Jordão e Kenewmá. Nesse sentido, a presença de adeptos do Santo Daime concede prestígio e legitimidade aos Yawanawá, o que acaba impactando nas relações políticas em meio à rede ayahuasqueira. O prestígio que os adeptos da linha eclética do Santo Daime vem creditando à pajelança Yawanawá resultou no fortalecimento dessas lideranças indígenas acreanas em meio à rede ayahuasqueira.[157] Esse prestígio faz parte das trocas interculturais que envolve bens intangíveis.

A presença dos vários aliados concedia solenidade ao *mariri*, além de prestígio às lideranças presentes. Tashka deu a palavra aos demais líderes que estavam presentes, aqui já citados. O não comparecimento de nenhum líder da aldeia Nova Esperança evidenciava a cisão entre essa aldeia e as demais. Enquanto as lideranças falavam, perto do fogo, no

[157] As lideranças Yawanawá (sobretudo da aldeia Nova Esperança) atualmente buscam mais poder e autonomia em disputas políticas pelo controle da ayahuasca, afirmando que são "os verdadeiros donos da bebida" (Goulart e Labate, 2017), inclusive contrapondo-se às "igrejas ayahuasqueiras", quando querem afirmar o poder dos povos indígenas ayahuasqueiros do Acre. As principais lideranças Yawanawá a participarem dessas disputas em meio à rede ou campo das religiões ayahuasqueiras é o cacique Biraci e seu filho Biraci Junior, da aldeia Nova Esperança, quem vêm participando das Conferências indígenas da ayahuasca, que ocorreram em dezembro de 2017 e agosto de 2018. As lideranças da Associação Sociocultural Yawanawá, representados por Tashka, não participaram dessas reuniões. Lembrando que, embora haja cisões internas, quando há disputas políticas externas, os Yawanawá de todas as aldeias se unem por um objetivo político maior, seguindo a lógica do sistema político descrito por Evans-Pritchard (2005), em Os Nuer.

centro da roda e do terreiro, o líder Tashka recebeu uma aplicação de rapé de seu sobrinho, e depois aplicou a mesma medicina com o aplicador curipe no antropólogo Terri Aquino, o "*txai* Terry", um aliado considerado por Tashka como "patrimônio dos índios". Nesse sentido, em meio às falas de algumas lideranças Yawanawá, é possível perceber a noção de que o conhecimento está encorporado, no sentido de que o conhecimento está no corpo de determinadas pessoas, às quais é concedido status e prestígio.

Figura 31 - Tashka aplica rapé no antropólogo Terri Aquino, 18.07.2018

Foto do acervo pessoal

A primeira liderança chamada a falar foi Júlia, que lembrou em sua fala o seu pai, Raimundo Luiz, quem, de acordo com ela e seus irmãos, foi o responsável por "resgatar a cultura" Yawanawá, no sentido de retomar o consumo das medicinas e a realização do *mariri*.

> "Sou muito grata a Deus por nós estarmos em mais uma festa que a gente está realizando. Tudo isso só nos lembra uma pessoa muito especial que Deus enviou para o nosso povo, para a nossa família. E tudo o que a gente vê, as saias, os cocares, toda a arte, toda a música, todo movimento, toda brincadeira, toda beleza que a gente pode ver hoje, isso está refletido em uma pessoa muito especial, que foi o meu pai. E festejar com essa festa é como se eu o estivesse vendo com a gente o tempo todo, né? **Porque tudo o que ele ensinou é o que a gente tenta levar hoje**. Então, só agradecer a Deus, por todas as pessoas que chegaram aqui, os grupos da IC, o Jordão, o filho da Bia, o Dênis, Gustavo, a Fofa e todos os outros, é sempre um prazer" (Júlia Yawanawá).

Nesse sentido, na fala dos líderes, há sempre agradecimentos aos ancestrais, principalmente ao antigo chefe Raimundo Luiz, o pai dos líderes da aldeia Mutum, cuja relação de filiação lhes concede legitimidade. Em meio a essas falas, também são

mencionados os aliados que trouxeram grupos para o turismo xamânico. Os aliados mais antigos já se tornaram compadres, sendo a relação de compadrio também um tipo de relação produtora de coesão entre aliados *nawa* e os Yawanawá, como entre os adeptos da linha do Santo Daime (Goulart, 1996). Outro tipo de relação produtora de coesão entre afins que é estimulada entre os Yawanawá aliados (espirituais) é a afinidade efetiva por meio de intercasamento, como foi o caso entre Jordão e Kenewmá Luíza Yawanawá.

Figura 32 - As lideranças Yawanawá, os parentes e os aliados *nawa*, na abertura do *mariri* Yawanawá 2016.

Foto do acervo pessoal.

Depois das falas de cada uma das lideranças, todos faziam o som *yúúúúrru*, já interpretado neste capítulo. Várias lideranças iniciavam as suas falas agradecendo a Deus, e afirmavam que o povo Yawanawá é uma grande família que se reúne nos *mariris*. Algumas das lideranças também agradeciam aos principais aliados *nawa* que estavam presentes, incluindo o prefeito de Tarauacá. As falas das lideranças em relação aos aliados também conferiam a estes status e prestígio. Esses principais aliados *nawa* atuam como mediadores entre os Yawanawá e os grupos ayahuasqueiros *nawa*.

Cacique Mariazinha não estava com um grande cocar ou com paramentos que a diferenciassem muito das outras pessoas. Ela é sempre discreta: vestia apenas uma saia de palha, com uma camiseta ocidental e vinha apenas com uma pintura de jenipapo no rosto. Em conversa pessoal, ela disse que não ia fazer nenhuma pintura, mas suas sobrinhas lhe disseram para fazer, então ela apenas passou jenipapo nas mãos e fez uma faixa na altura dos olhos. Ela não performa a "grande liderança" através do uso dos cocares, pintura e enfeites, como fazem as lideranças mais jovens ou outras lideranças acostumadas a realizar viagens às grandes cidades para rituais com ayahuasca. Sua liderança na aldeia – seu prestígio – não pode ser vista através de sua imagem, mas sim através da força e do poder de suas palavras (Tambiah, 2018) e das ações na aldeia. O

mesmo pode ser dito sobre o pajé Yawá e o pajé Tatá que, ao longo do *mariri*, quase sempre se apresentavam com roupas ocidentais, principalmente com os presentes que ganhavam dos *nawa* (camisetas, bonés, gorros). Ferreira Oliveira (2012) apontou esta como uma diferença entre os pajés que ela chamou de amazônicos e os pajés urbanos: estes últimos buscam mostrar o seu status por meio de paramentos que os diferenciam como "autênticos indígenas", com o uso de grandes cocares e pinturas. Já os pajés amazônicos, de uma geração ou duas gerações anteriores, vestem-se com peças da vestimenta à moda ocidental, como era utilizada no tempo dos seringueiros e missionários. Essa diferenciação no tipo da vestimenta evidencia a reinvenção da cultura Yawanawá que vem ocorrendo desde a década de 1980, compreendida pelos próprios Yawanawá como processo de retorno às origens, retorno ao tempo dos antigos pajés *yuve*, os grandes pajés.

Retomando, cacique Mariazinha, em sua fala com tom novamente hospitaleiro, fez referência a seu pai, cacique Raimundo Luiz e seus conhecimentos. A cacique ressaltou a noção de comensalidade como produtora de pessoas (e corpos) com as mesmas substâncias, o que penso que equivale às antirrefeições que são as rodas de *uni* e o consumo das medicinas da floresta:

> "Mas nós estamos oferecendo o melhor de nós. O melhor dessa festa, o melhor das nossas brincadeiras, o melhor do nosso sentimento, da nossa alegria. Então, participem, curtam com a gente. Aproveitem essas comidas como um encontro, nós somos o que nós comemos, né?".

E, em meio à sua fala mansa e doce, a cacique mescla o tom hospitaleiro ao tom guerreiro e assertivo Yawanawá [direcionando a fala ao prefeito de Tarauacá]:

> "Prefeito, eu ia ficar com raiva do senhor... (risos de outras pessoas) se fosse em outra posse de não sei de onde. Você é muito bem-vindo. Essa aqui é a sua família, pode ter certeza *txai*, se você não viesse... você ia apanhar da mulher. [risos de outras pessoas] O prefeito veio pela primeira vez. Foi a primeira festa, né? Trouxe a equipe dele. Obrigada de coração. **A gente estava precisando disso mesmo. Essa é a sua casa, essa é a sua família, se compromete**".

O convite feito para fazer parte da família Yawanawá e para se comprometer com a "causa da família Yawanawá" de luta pela subsistência com o fim de obter prosperidade econômica, de luta pela "preservação da cultura" e pela preservação da natureza era um convite feito a todas as pessoas ali presentes. Muitos dos turistas da espiritualidade que ali estavam ficaram fascinados com o ambiente do terreiro da samaúma, com a imagem transmitida pelos líderes e com a possibilidade de "fazer parte daquela família". Como

foi evidenciado ao longo de conversas pessoais posteriores com os turistas do grupo de Jordão, naquela altura, muitos adeptos do Santo Daime já imaginavam como poderiam contribuir para a "preservação da cultura" Yawanawá e para a preservação da floresta. Nesse sentido, em meio a essa situação da aliança e também em meio a uma espécie de ritual político, já era possível observar o processo de produção de sujeitos aliados.[158] Relembrando, como afirmou padrinho Paulo Roberto, tratava-se de uma experiência de surgimento do "Avatar interno", o "Eu verdadeiro", que é também o "eu" indígena de cada um. E, traduzindo para o idioma do Santo Daime, dentro disso, cada um tem "uma missão", algo a realizar para a coletividade Yawanawá.

A liderança Nani, da aldeia Yawananí, reafirmou a questão da busca de retorno às origens Yawanawá, da preservação da cultura e do convite a todos para "fazer da família Yawanawá" e contribuir para a melhora desse povo:

> "Vocês estão vendo esse fogo aqui, não foi feito com isqueiro não. **Nós estamos voltando às nossas origens pelas nossas histórias. Nós estamos fazendo o maior esforço para fazer a ação de um trabalho dos nossos ancestrais. Isso é o festival Yawanawá. É uma semana. A gente não pode mais viver como no nosso tempo passado, com o pessoal de antigamente. Mas é para lembrar esse tempo.** Vamos fazer uma brincadeira sadia. É uma brincadeira, mas é uma brincadeira com respeito. É uma brincadeira séria. Para a gente poder sentir essa árvore, respeitar, saber que ela é um grande espírito, criado pelo grande espírito Criador que é Deus, que todo mundo conhece. Ela liga a terra e nós estamos aqui**. Nós somos uma família única hoje**. E, por isso, cada uma liderança está lutando para trazer isso para cá. Através das ervas medicinas, do rapé, do *uni*, das histórias, tudo isso faz parte da nossa vida. **Nós aqui, eu, a minha pessoa, as principais lideranças, que estão aqui representadas, nós convidamos vocês: aqui é a casa de vocês.** Vocês vão ver o mal feito, não deixa isso acontecer. Nos ajudem a organizar. Nos ajudem a melhorar. Nos ajudem a sermos seres humanos sadios, conscientes".

Nessa fala do líder Nani, pode-se constatar que o *mariri* é a teatralização da política Yawanawá, quando encenam o tipo ideal de vida que atualmente busca ser imitada pelos Yawanawá, que é o imaginário sobre o "tempo dos antigos", o tempo

[158] Sempre que tinha oportunidade, Jordão afirmava que cada um deveria perceber como poderia contribuir para essa "preservação da cultura" de "maneira prática", através da ação social. Em diversos momentos em conversas com Jordão, com Paulo Roberto e inclusive com outras lideranças, como Júlia Yawanawá, ficava evidenciado que a pesquisa acadêmica não era considerada por eles como algo que realmente contribui para os Yawanawá. Como afirmou Jordão, "não é uma história para ser escrita, mas uma história para se viver". O que eles esperam dos aliados era o perpetuamento da pajelança, por meio da participação dos rituais ou das dietas. Ou contribuições práticas em projetos que possam captar recursos econômicos para a aldeia, tornando-se um(a) aliado(a) vendedor(a) da arte indígena na cidade, por exemplo; ou por meio da produção de novos projetos.

quando os Yawanawá possuíam a "cultura intacta". Entretanto, os turistas são convidados a fazerem parte "da mesma família", como afins. São convidados a entrar e a trocar. Nesse sentido, há uma busca Yawanawá de encenar o imaginário sobre o passado, o tradicional, mas, simultaneamente, trocando-o com os brancos pelas tecnologias do tempo moderno.

Depois da fala de Nani, falou Matsiní, o irmão mais novo dos filhos de Raimundo Luiz, e justamente o responsável pela pajelança Yawanawá ao longo do *mariri*. Ele também é o responsável pelo que chamou de Escola das Dietas, como um centro de ensinamentos xamânicos Yawanawá. Em situações sociais de aliança como aquela, ele geralmente se apresenta todo paramentado, e estava utilizando um cocar, estava pintado de jenipapo e urucum e empunhava uma lança tradicional Yawanawá, que voltou a ser feita pelo seu pai Raimundo Luiz, na década de 1980.

Figura 33 - Situação social de abertura do *mariri* Yawanawá 2016

À esquerda, Matsiní, responsável pela pajelança Yawanawá no *mariri* Yawanawá 2016.
Foto do Acervo pessoal

Matsiní faz uma fala muito diplomática junto aos aliados, lembrando do mito de *mukaveyne*, a profecia e história da tradição que narra o encontro entre os Yawanawá e os *nawa*:

> "**Esse é o momento da grande aliança. Então, a gente está presenciando essa profecia [o mito de *mukaveine*] a cada dia. Essa grande aliança, com essa troca da cultura**. Hoje está representado aqui pessoas de vários países. Também o nosso representante, o nosso prefeito aqui de Tarauacá. Então todos os líderes que estão aqui presentes é porque se está cumprindo a cada dia mais essa profecia. Então, nós aqui, Yawanawá, em nome do Tatá, do meu pai [Raimundo Luiz], do Yawá, dos velhos que seguraram esse bastão, de segurar a espiritualidade e preservar. Então, a gente quer nesse novo momento. Agora a gente não está mais só. Todos vocês participando. Isso significa que [a aliança] está crescendo mais. A floresta está mais respeitada. Isso

> significa que vai ter mais vida, mais tempo, vai ter mais oportunidade para a gente estar aqui. Então desejo a todos um bom *mariri*".

Ao final da fala de Matsiní, novamente todos gritaram o *yúúúúrruu*. Em meio ao ritual, o mito de *mukaveine* é encenado, a partir da fala do líder. Trata-se do mito da "grande aliança", de encontro dos Yawanawá com os brancos, que me foi narrado pelos Yawanawá em várias versões. Todas têm em comum a profecia do encontro dos Yawanawá com os brancos, com os quais não poderiam realizar guerras, mas deveriam ter relações pacíficas e de trocas: trocas de mulheres, de objetos e de conhecimentos.

## Uma roda de *uni* no terreiro da Samaúma: do profano ao sagrado

À noite, muitos atores sociais entre *nawas* e Yawanawás foram chegando no terreiro da Samaúma. O terreiro era novo, e tinha sido aberto na floresta especialmente para aquele *mariri*. Vários interlocutores Yawanawá disseram que a Samaúma é uma árvore sagrada, que é um grande espírito, onde vivem espíritos ancestrais, espíritos de pajés de antigamente. Cada interlocutor pode dar uma explicação um pouco diferente, entretanto, todos estão de acordo que se trata de uma árvore sagrada, protetora dos Yawanawá. E, por isso, os Yawanawá também se consideram protetores dessa árvore[159]. Naquele momento, lembrava-me da fala de Tashka na abertura do *mariri*: "isso aqui parece o filme Avatar, é isso mesmo".

Vários *nawa*, incluindo o grupo levado por Jordão, foram chegando com suas mochilas, equipamentos e lanternas. Alguns Yawanawá já estavam no terreiro, onde havia uma fogueira central, com alguns troncos ao redor, que serviam como bancos. À noite, as lideranças Yawanawá não usavam grandes cocares. Quase todos estavam vestidos com roupas ocidentais e as pinturas que se observavam eram pinturas faciais de jenipapo, que já haviam sido feitas anteriormente. Muitos jovens *nawa* e Yawanawás utilizavam pulseiras e colares de miçanga, muitos deles comprados na loja da aldeia.

[159] Ela é uma árvore de por volta de 10 metros de altura, que se destaca em relação às demais árvores por isso. A cacique Marizinha narrou que, na época em que os pajés faziam rezas também para matar, podiam pegar um objeto de alguma pessoa, como um pano da roupa ou fio de cabelo, que seria colocado em um pote de barro para ser rezado. Ao enterrar o pote de barro aos pés da samaúma, o pajé poderia se comunicar com espíritos da árvore, que o auxiliariam na empreitada. O pajé poderia aprisionar o espírito (*yuxin*) da pessoa, que em seguida iria adoecer e até poderia morrer. Mas se o pajé mudasse de ideia, ele poderia desenterrar o pote e desfazer o feitiço.

Os atores sociais estavam sentados em roda, sobre colchonetes ou panos, e não havia separação entre homens e mulheres. O clima era de descontração, mas também de apreensão. Em meio àquela participação observante, pude constatar que há muita variação na experiência com o *uni* dependendo do ambiente, do contexto ritual (o *setting*), já que estava acostumada a participar dos rituais do Santo Daime. A noite estava muito agradável, e o ambiente da floresta trazia um aroma suave, uma brisa. O líder Tashka era o mestre de cerimônias, que dava algumas explicações em inglês e em português, até a chegada do pajé Tatá e da liderança Matsiní. Tashka afirmou que ambos iriam guiar a cerimônia, com a ajuda de jovens que passaram pelas dietas (*samakei*), como Jordão e alguns outros Yawanawá.

> "*Uni* é uma medicina que o povo Yawanawá usa desde tempos imemoriais. Nós usamos o *uni* para reconectar com os nossos ancestrais, para reconectar com o espírito. Reconectar com essa bonita natureza ao redor de nós. O *uni* nos abre para ter mais sensibilidade para escutar a natureza e as pessoas. Depois que vocês beberem *uni*, tentem se manter no círculo. Concentrem-se na oração da música. Isso vai guiar vocês".

Com a chegada de Matsiní e Tatá, o líder Tashka passou a palavra ao primeiro, que falou em português:

> "O *uni* ele é uma planta de poder que existe há muito tempo na nossa tradição, ele vem da nossa criação. O *uní* para nós é para se conectar com a floresta e para conectar com o nosso criador. Então, os nossos antigos usaram muito isso para ter grandes conhecimentos e para realizar muitas coisas. Então essa medicina é uma forma da gente se conectar com o criador".

Em seguida, Jordão fazia a tradução para o inglês, mudando um pouco as palavras e inserindo na tradução sua interpretação, realizando, assim, sua função de mediador com os estadunidenses e canadenses:

> "Essa planta é um grande canal para nos conectarmos com a floresta e com o espírito, para nos tornarmos um grande canal".

Depois de mais algumas explicações, Matsiní pediu para fazerem duas filas, uma de homens e outra de mulheres, para tomarem o *uni*. Essa separação de filas por sexo é uma adaptação por influência do Santo Daime, pois as mulheres Yawanawá começaram a tomar *uni* há poucos anos, desde 2006, aproximadamente. Nesse sentido, em meio às relações de aliança, as práticas do Santo Daime se tornaram uma referência para os Yawanawá. Quando os Yawanawá percebem que precisam realizar alguma adaptação para receber os turistas *nawa*, acabam por imitar o que se conhece sobre o Santo Daime,

dentro do espírito das trocas simbólicas interculturais. Essas relações entre os Yawanawá e os *nawa* constituem um jogo de espelhos, no qual cada um imita o outro, mas a partir de sua própria imagem, a partir de suas próprias interpretações e classificações cosmológicas sobre o outro.

Nesta parte, vou narrar algumas experiências pessoais de minha participação em meio ao ritual, pois creio que são relevantes para a compreensão do processo de produção de sujeitos aliados ao longo do *mariri*, já que também fui afetada ao longo daquele período de liminaridade. Tomei o *uni* e, enquanto fardada do Santo Daime, tomei a bebida da mesma forma como tomava o daime: fazendo uma espécie de pedido mental enquanto ingeria a bebida, percebendo a bebida como uma espécie de oráculo e espírito. O pedido que fiz naquela situação foi "ver", ao longo do ritual, como os Yawanawá, e não como daimista. Vários adeptos do Santo Daime seguiram e ingeriram a bebida, alguns inclusive fazendo um sinal da cruz, da mesma forma como fazem no salão do Santo Daime. Os estudantes da espiritualidade Jordão e Kenewmá Luiza inseriam *sipá* na fogueira, uma resina que produz uma fumaça branca. A tradução que fiz foi do *sipá* como uma espécie de defumador, tomando a defumação utilizada em algumas igrejas ecléticas do Santo Daime como referência.

Pajé Tatá sentou-se perto da fogueira. Após uma conversa entre os jovens líderes, Kenewmá, Jordão e Matsiní, estes decidiram que começaria com os cantos de Matsiní, depois seriam os cantos do pajé Tatá e, por último, os cantos de um grupo de jovens mulheres Yawanawá, estudantes da espiritualidade. Algumas delas já realizaram dietas (*samakei*) de um a três meses, consideradas produtoras de menor poder xamânico do que a dieta do *muká*. Inicialmente, foi feita uma roda, e todos ficaram com seus braços entrelaçados. Havia um passo ritmado para a esquerda, em uma dança em círculo sincronizada. Matsiní cantava muitos *saites*, e todos buscavam repetir os cantos, da maneira como podiam. Os *saites*, as canções de festa Yawanawá, começaram de forma mais amena e, posteriormente, percebia-se que eram mais alegres e intensas. Eu já perdia a noção de tempo, e começava a sentir transformações nas minhas emoções. Todas aquelas danças e cantos eram eficazes como transformadores de emoções. Eu já me sentia efetivamente sendo da família Yawanawá, já sentia que havia "virado índia", por fazer parte da família Yawanawá. É muito frequente os próprios Yawanawás afirmarem que as pessoas que os visitam e as pessoas que querem utilizar as medicinas deles é porque "querem virar índios".

Em determinado momento, quando olhava a todos os que estavam em meio à roda, eu "via", sob o efeito do *uni*, os *nawa* como índios, apesar de continuarem com os aspectos faciais de brancos. Particularmente, olhei para um rapaz que estava usando um colar de arte indígena Yawanawá e via o colar com outras formas. O colar se tornou um escudo, e o mesmo ocorria com as pulseiras: eram parte de uma armadura, da mesma forma que a farda do Santo Daime é considerada como uma espécie de armadura e escudo. Em meio a "guerreiros" e "guerreiras", o ritual parecia-me similar à batalha espiritual entre "luzes" e "sombras" que ocorre durante a performance musical nos rituais do Santo Daime. Todos aqueles jovens que via na roda, entre *nawas* e Yawanawás, eram guerreiros e guerreiras Yawanawá, em meio a uma batalha espiritual, que estava acontecendo ali na floresta. Entretanto, naquela batalha, já eram todos vitoriosos. Tratava-se de uma celebração de uma batalha ganha. E a sensação de alegria aumentava mais e mais.

Em seguida, voltamos à roda, e o pajé Tatá se tornou o líder da cerimônia. Pajé Tatá estava usando um gorro peruano, que algum *nawa* lhe presenteou, e estava sentado em uma cadeira confortável. O pajé começou a cantar. Os cantos das jovens são fortes e altos, com melodias e ritmos que foram adequados a instrumentos musicais ocidentais, como o violão e o tambor. Mas, quando o pajé Tatá cantava, ele cantava de maneira mais baixa, mais calma e suave, e ele não tocava nenhum instrumento musical. Os jovens foram produzindo reinvenções, em diálogo, mimese e reinterpretação de aspectos rituais dos *nawa* de grupos ayahuasqueiros que os visitam, incluindo os turistas da linha eclética do Santo Daime. Houve momentos solenes durante os cantos do pajé Tatá. Entretanto, algumas pessoas se levantavam, aproximavam-se do fogo, andavam, passavam rapé de maneira individual ou em duplas.

A roda de *uni* era claramente uma experiência sagrada para todos aqueles que estavam participando. Apesar de ser uma festa, não era "apenas festa", como festa profana, como sugeriu Naveira (1999). Tratava-se de uma festa sagrada. E o pajé Tatá era o grande mestre de cerimônias.[160] Em determinado momento, pajé Tatá começou a falar, na língua Yawanawá, e continuou falando por um longo período de tempo. Mais tarde, Kenewmá Luíza me disse que o pajé Tatá estava conversando diretamente com o *uni*. Ele estava fazendo uma apresentação dos *nawa* ao espírito da bebida. Em seguida, pajé Tatá voltou a cantar. Kenewmá Luiza afirmou que o pajé Tatá cantou algumas músicas mais

[160] No dia seguinte, Tashka disse-me que viu ao longo do ritual que o pajé Tatá era "o rei do *uni*". Ele disse que viu os espíritos que estavam ao lado do pajé Tatá e o obedeciam, ao longo de toda a noite.

profundas da espiritualidade Yawanawá, então descobri que há diversos tipos de canções. Algumas são "apenas canções de festa", os *saites*. E há outras canções consideradas de mais poder, e inclusive algumas são secretas, que são cantadas somente em situações muito específicas. Ao longo da noite, comecei a "ver", através do *uni*, as árvores como cobras, como se estivesse vendo o "verdadeiro espírito" das árvores.

Depois de algumas horas, o grupo de jovens moças Yawanawá pegaram seus violões e tambores e começaram a cantar. O clima se tornou mais descontraído, menos solene, e também muito alegre. Vários *nawa* e Yawanawás se levantavam e caminhavam no terreiro. Alguns passavam rapé, de maneira individual ou em duplas. Alguns *nawa* se levantavam e dançavam sozinhos, desajeitadamente. Algumas jovens Yawanawá começaram a dançar à moda Yawanawá: alguns Yawanawá e *nawas* se posicionaram em fila, uma pessoa ao lado da outra, com os braços entrelaçados. Ao ritmo da música, caminhavam para frente e para trás. Em outro momento, em conversa com o pajé Yawá, ele me disse que havia aprendido esse tipo de dança com os Ashaninka. Na mesma conversa, ele contou-me que a dança circular Yawanawá, descrita no princípio, era de origem Kulina. Como vários autores já afirmaram (Naveira, 1999; Ribeiro, 2005), os Yawanawá são um povo misturado, com uma cultura que pode ser considerada como sincrética (Ribeiro, 2005), formada a partir de fissões e alianças entre diversos povos Pano.

Em meio àquela situação, comecei a ter mirações e/ou visões com os olhos abertos, como nunca havia tido antes no Santo Daime. Comecei a ver diversos espíritos que se sucediam no tronco da árvore samaúma. Parecia que a árvore era habitada por uma infinidade de espíritos, e a árvore continha a memória do que havia acontecido naquele lugar ao longo de muito tempo, talvez centenas de anos. Quando o dia estava quase para amanhecer, comecei a sentir/ver que a aldeia Yawanawá seria, daqui a 300 anos, um dos poucos lugares no planeta Terra onde haveria prosperidade e floresta. Naquele momento, como daimista e com uma noção sobre a reencarnação do espírito, eu queria nascer naquele lugar no futuro, eu quis ser Yawanawá: eu havia sido completamente "engolida pela jiboia" Yawanawá. Eu comecei a sentir que eu queria ajudá-los de alguma maneira a alcançarem aquilo que eu estava vendo sob o efeito da ayahausca, que surgia como uma espécie de profecia. De repente, eu percebi que estava tendo uma visão que considerei ser o futuro Yawanawá: comecei a ver de olhos abertos uma torre feita de madeira, com uns três andares, que deveria ser construída perto da samaúma. Entendi que aquela torre

deveria ser construída para a proteção da árvore samaúma. Naquele momento, pensei que eu deveria ajudar Jordão a conseguir recursos para construir aquela torre. Ela seria um lugar habitado por pessoas Yawanawá, para a proteção da árvore. A torre tinha uma estética medieval, mas era feita com um material totalmente harmonizado com o ambiente da floresta, com um material biodegradável de alta tecnologia. Naquela visão sobre o futuro daquele lugar, entendi que "os espíritos me mostravam" que em muitos pontos da floresta haveria casas enormes, como palacetes com a estética medieval. Como estava impressionada com aquelas visões com os olhos abertos, que devem ter durado mais de 30 minutos, resolvi desenhá-las em meu caderno. Vi uma imensa igreja intercultural, onde todas as religiões do mundo poderiam se apresentar. Vi uma escola enorme, com uma quadra de esportes imensa, tudo em meio à floresta, em harmonia com o ambiente. Na visão que tive, os Yawanawá seriam, daqui a 300 anos, um povo muito próspero, detentores de alta tecnologia e de conhecimentos espirituais. E seria um povo muito engajado na preservação da floresta. Vi a árvore samaúma como um pilar fundamental para a sustentação "energética" do planeta, como viabilizadora da vida no planeta Terra.

Em meio àquelas visões, "eu" estava sendo produzida em meio àquele ritual como sujeito, como aliada, que "queria fazer alguma coisa pelos Yawanawá". Nesse ínterim, muitas pessoas conversavam, passavam rapé, mudavam de lugar. O dia amanhecia, e com muita disposição, o pajé Tatá continuava a cantoria. Ele não queria parar de cantar, mas alguns jovens não estavam suportando mais e queriam dormir, então pediram para o pajé encerrar. No final, pajé Tatá brincou, e cantou: "Se você pensa que chachaça é água, cachaça não é água não. A água vem do alambique, a cachaça é muito malvada" mostrando, dessa forma, sua ética em relação à bebida etílica.

## A Escola das medicinas

Quando já estava amanhecendo, Matsiní veio falar comigo. Perguntei a ele sobre as dietas. Ele me contou que havia uma Escola das Medicinas na aldeia Mutum, liderada por ele. Na aldeia Nova Esperança, há uma organização semelhante, liderada pelo cacique Biraci e por sua esposa Putani. Para a realização de uma dieta de um mês, na aldeia Nova Esperança, em 2017, uma interlocutora afirmou ter pago R$5.000,00. Entretanto, em 2016, para realizar a mesma dieta na aldeia Mutum, Matsiní afirmou que o preço para a

sua realização seria de R$10.000,00. Percebi que a elevação dos preços das dietas é uma forma de afastar uma grande quantidade de pretendentes *nawa* que querem fazer as dietas. A inflação do preço se tornou uma forma de restringir as dietas. Matsiní contou que, se um *nawa* quisesse fazer a dieta do *muká* na aldeia Mutum, deveria pagar o valor de R$70.000,00. Pelo que pude averiguar, Jordão, por ser um aliado próximo e parente afim, casado com a filha da cacique, não pagou nenhuma quantia em dinheiro para a realização da dieta. Penso que essa autorização fez parte das trocas totais da aliança de parentesco. De acordo com Matsiní, Jordão pode fazer diretamente a dieta do *muká* sem realizar antes outras dietas, por causa de seu "currículo": por ser filho de lideranças de uma igreja daimista e por estar acostumado com os rituais com a bebida daime/*uni*/ayahuasca. Entre os *nawa* que vêm realizando dietas entre os Yawanawá, geralmente eles são levados a realizar primeiramente outras dietas com menos tempo de reclusão, como as dietas da caiçuma, da pimenta e do jenipapo, que podem ser feitas durante o período de 1 a 6 meses.

Figura 34 - Amanhecer no fim da roda de *uni* no terreiro da samaúma, aldeia Mutum.

Foto de Tashka Peshaho Yawanawá.

## As brincadeiras e a performance da afinidade

Nos dias seguintes, o *mariri* iniciava-se com as brincadeiras. Estas eram traduzidas por Jordão para os turistas gringos como *games* (jogos). Pela manhã, um adulto Yawanawá puxava uma fila de crianças Yawanawá vestidas com a saia de palha e

pintadas com urucum e se dirigiam ao terreiro da samaúma. Então faziam uma roda que chamavam de *hoi-hoi*. Jordão participava paramentado, com um grande cocar. Ele e Kenewmá Luíza, como jovens líderes, auxiliavam na organização das atividades rituais ao longo do *mariri*. Os turistas *nawa* se aproximavam para participar. Os homens seguiam fazendo o som compassadamente *hoi-hoi-hoi*, com uma voz grave, e as mulheres faziam o som *hiu-hiu-hiu*, com uma voz aguda.

Figuras 35 e 36 - *Hoi-Hoi*, no terreiro da samaúma

Fotos do acervo pessoal

A primeira brincadeira foi a do Peixe-Boi, quando tradicionalmente dois cunhados entravam na roda e se batiam com um tipo de folha que provoca um efeito do chicote. A brincadeira é uma vivência de uma espécie de vingança controlada entre afins. Atualmente, os turistas *nawa* também participam na brincadeira. Infelizmente, não pude registrar as interpretações dos daimistas estadunidenses e canadenses sobre sua experiência em meio a essa brincadeira. Mas vi um cunhado de Jordão afirmando posteriormente que gostaria de ter entrado na brincadeira do Peixe-Boi com ele, pois ele havia "levado a sua irmã".

Figuras 37 e 38 - Turistas participando da brincadeira do Peixe-Boi

Fotos do acervo pessoal

Em outros momentos ao longo do festival, ocorreram várias outras brincadeiras, entre elas a brincadeira do *yuxin* (dos espíritos), a brincadeira do macaco, a brincadeira da queixada, a brincadeira da abelha, brincadeira do urubu, entre outras. Todas essas brincadeiras podem ser compreendidas com funções de produzir coesão social entre os Yawanawá e entre os turistas, pois são produtoras de socialização, divertimento e possibilitam encontros para possíveis intercasamentos. Um interlocutor, tio de Kenewmá Luíza, afirmou que, os Yawanawá aprenderam as brincadeiras com os Katukina. E, quando ele era jovem, "imitava-se os animais direitinho". Mas, atualmente, os jovens já não brincam como antes, "já não sabem imitar".

Nessas brincadeiras, há dois grupos que se opõem: os homens e as mulheres, geralmente são da mesma geração e primos cruzados. Entretanto, atualmente os turistas *nawa* também participam dessas brincadeiras, e também performam as relações de afinidade. Há uma conotação sexual enfatizada nessas brincadeiras. Em uma delas, um homem segura um objeto e o grupo de mulheres (primas cruzadas) precisa tomá-lo das mãos dele. Para isso, podem usar de força, dando-lhe fortes pancadas, beliscões e apertões nas genitálias. Com a presença dos turistas *nawa*, os líderes Yawanawá orientam que as pessoas não são obrigadas a participar das brincadeiras, podem ficar de fora apenas observando. Na brincadeira da abelha, os grupos que se opõem pelo sexo agarram-se para jogar uma pessoa na poça de lama. Enquanto essa brincadeira ocorria, eu me refugiava na cozinha da cacique Mariazinha, que é uma espécie de centro de reuniões da aldeia, onde há comida e conversas.

Figura 39 - Brincadeira da abelha, aldeia Mutum.

Foto do acervo pessoal

Muitos turistas gringos adoravam participar dessas brincadeiras. Alguns jovens Yawanawá, homens e mulheres, possuem expectativa de encontrar um parceiro ou

parceira ao longo do *mariri*. Tive a oportunidade de presenciar uma cena quando um turista vindo no grupo liderado por Jordão chegou à cozinha da cacique Mariazinha com uma pulseira que uma Yawanawá havia lhe dado. Naquele momento, Kenewmá Luíza falou: "você vai ser meu parente?". Dessa forma, a Kenewmá expressava que o gesto da dádiva tinha o sentido de demonstrar interesse em uma relação afetiva. E todos que estavam ali riram e brincaram com a situação sobre a possível relação amorosa. Alguns turistas com quem eu conversei afirmaram que sentiam uma tensão sexual em diversos momentos ao longo do *mariri*, em meio às brincadeiras ou em meio a algumas danças ao longo da roda de *uni*. Uma dessas danças consiste em realizar uma roda, feita por homens e mulheres com os braços entrelaçados, e a cada momento ingressa uma pessoa dentro da roda que, em momento posterior, sai, para voltar a fazer parte do círculo. Nesse sentido, ao longo do *mariri*, há várias situações, dentro das brincadeiras ou mesmo ao longo das rodas de *uni*, que são propiciadoras para a produção de relações afetivo-sexuais e/ou intercasamentos. A relação afetivo-sexual é tida como uma dupla predação. Em determinadas situações, os Yawanawá utilizam o simbolismo da jiboia, afirmando que "a jiboia vai dar o bote", em brincadeiras quando se quer afirmar que uma pessoa está interessada na outra. Interessante notar que as relações de parentesco e casamento são descritas também como uma "cadeia alimentar", devido à metáfora da predação e às obrigações econômicas e de subsistência devido às relações de parentesco.

Apesar da diversão, alguns turistas, principalmente mulheres, não se sentem muito à vontade para participar dessas brincadeiras, e elas podem se tornar momentos de tensão e conflitos em meio às relações inter-étnicas. Houve uma situação na qual uma estadunidense estava dentro de seu alojamento, escondendo-se para não participar da brincadeira. E um rapaz Yawanawá entrou no alojamento e tocou nos seus seios, ato que é muito comum em meio a essas brincadeiras. A turista estadunidense ficou indignada e nervosa. De acordo com ela, com aquela situação, ela reviveu uma situação de abuso sexual que já havia vivido, e aquilo impactou em sua participação no mariri ao longo dos dias seguintes. No dia posterior, ela tomou uma picada de um inseto no olho, que ficou muito inchado. Diante dessa situação e dentro de seu pensamento mágico, Kenewmá Luíza afirmou que aquilo não era por acaso: "nada é por acaso na floresta, o nosso pensamento atrai". A Yawanawá pensava que aquilo havia ocorrido como símbolo de que a estadunidense não estava conseguindo ver a cultura Yawanawá como ela é. Então essa

estadunidense, que foi à aldeia com a intenção de ficar mais tempo para fazer uma dieta, desistiu da empreitada.

No terceiro dia de festival, ao longo de uma brincadeira que ocorria no terreiro da Samaúma, pajé Tashka interrompeu a brincadeira, a pedido do pajé Tatá. Havia muitas crianças e jovens Yawanawá, e Tashka exigiu silêncio dos pequenos. Tashka falou:

> "Estamos celebrando, mas temos que pedir a Deus, para que ele realize todos os nossos sonhos. Temos que pedir proteção, cuidado com a nossa família. Nós pedimos para a samaúma, mas ela pode nos abençoar ou também pode nos amaldiçoar. Então vamos pedir para ela nos abençoar".

Pajé Tatá parou a brincadeira porque percebeu que eles ainda não tinham pedido autorização aos espíritos para estar ali fazendo aquelas brincadeiras. Então elas foram encerradas, e ele tomou *uni* e começou a cantar solenemente cantos sagrados, e quase todos que estavam ali ficaram escutando. Exceto algumas crianças que fugiram, e foram repreendidas pelo líder Tashka. Pajé Tatá havia tomado *uni* e continuou cantando no terreiro ainda por umas duas horas, até a noite cair totalmente. A maioria das pessoas foi saindo, e ele ficou acompanhado por Tashka e por um outro Yawanawá, que havia feito a dieta do *muká*. Ao conversar com o líder Sales, ele afirmou que pajé Tatá fez aquilo porque ele sentiu que "o barco Yawanawá" estava indo em uma direção errada em meio à brincadeira. Então ele interrompeu a brincadeira para cantar, em uma espécie de reza para "direcionar o barco Yawanawá para o lugar correto". Sales afirmou que os pajés são "o motor do barco Yawanawá", são quem dá a força e a direção, sendo esse barco uma metáfora da aldeia como um todo.

Figura 40 - Pajé Tatá cantando no terreiro da samaúma, junto ao líder Tashka.

Foto do acervo pessoal

Nesse sentido, os *mariri*s não são mais encarados como "só festa" pelos líderes Yawanawá. Os pajés e líderes veem o mariri como uma festa sagrada, e penso que isso se deve em parte às relações com os *nawa* das igrejas ayahuasqueiras, que buscam nesses rituais de transformações no "eu" e conexões com o divino.

## Cantorias no tablado

Ao longo de todo o *mariri*, nos momentos quando não havia outras atividades, os jovens, entre Yawanawás e turistas *nawa*, ficavam no tablado de madeira, perto da casa da cacique, onde era servida a comida do café da manhã, do almoço e do jantar para o grupo de turistas liderados por Jordão. Outros grupos de turistas se alimentavam em outras localidades na aldeia. A comensalidade era seguida de momentos de cantoria, quando jovens Yawanawá e *nawa* pegavam violões e tambores e cantavam *saites* e hinos da aliança do Santo Daime. Matsiní afirmou que os *saites*, em muitas situações, funcionam como "mantras": alguns acalmam, outros trazem força. Alguns dos *saites* estão em línguas que são desconhecidas para os Yawanawá. Entretanto, o importante é a musicalidade e as sensações e emoções provocadas. Insiro aqui um dos *saites* muito cantados pelos jovens, somente para tê-lo como referência e exemplo:

> Pararaitove
> Eroraitove
> Tereraitove
> Toraraitove

> Nomamahe Nomama
> Nomamahe Nomama
> Nomamahe Nomama
> Noma mahe

> Atôoo Nomamahe Nomamahe
> Atôoo Nomamahe Nomamahe

Alguns dos hinos falavam sobre aliança, ou até mesmo das medicinas da floresta. Um daimista adepto da igreja carioca "recebeu" um hino que fala sobre essa medicina, e ele foi cantado por Jordão:

> Você preparou, consagrou e assoprou o rapé
> Sentiu o cheiro da essência da floresta para ver como é que é

> Aaaaaaaoooch

É a força do rapé
Aaaaaaaoooch
É a força do rapé

Agora que esta força está dentro de você
Te entrega com todo discernimento para poder merecer

Aaaaaaoooch
O vosso santo poder
Aaaaaaoooch
O vosso santo poder

Tendo coragem e fé e confiança em si
Te humilhando e seguindo no caminho ele mesmo vai abrir

Aaaaoooochh
Para todos nós seguir
Aaaaaaoooochh
Para todos nós seguir

Nessas ocasiões de cantoria e conversa, as principais medicinas utilizadas eram o rapé, as folhas de coca[161] e, em menor medida, a sananga. Em uma situação, Kenewmá Luíza podia chegar com um galho com várias folhas de sananga, e aplicar o líquido diretamente nos olhos das pessoas interessadas.[162] Jordão e Kenewmá Luiza se destacavam como jovens líderes da aldeia Mutum. Em boa parte do tempo, eles se comportavam como anfitriões, auxiliando os turistas. Ambos eram também estudantes avançados da espiritualidade Yawanawá, sendo que Kenewmá Luiza já havia terminado a sua dieta do *muká*, e Jordão estava prestes a concluí-la dentro de poucos dias. Ao longo das rodas de *uni*, eles também participavam da abertura do ritual, colocando *sipá* na fogueira[163]. Participavam também como líderes de canto, auxiliando turistas, aplicando rapé em alguns e, eventualmente, aplicando alguma técnica de cura, como o *vikush*.

Em uma das noites, houve uma situação social da aliança importante, que foi a inauguração oficial do tablado de madeira. Tratava-se novamente de uma espécie de teatralização da profecia de *mukaveine*. As lideranças se destacaram do grupo e iniciaram

[161] Em relação às folhas de coca, essas eram mascadas ao longo do dia por várias pessoas, entre Yawanawás e turistas. Os usuários afirmavam que era para aguentar ficar tantos dias seguidos dormindo pouco ao longo do *mariri*.

[162] O resultado imediato da aplicação da *sananga* é uma grande ardência. Tive a impressão de que saíam pequenas pedras dos meus olhos. Alguns Yawanawá afirmaram que a *sananga* tem a função de espantar a preguiça e também de tirar *panema*, o azar na caça.

[163] Ao fazerem isso, falavam algumas palavras na língua Yawanawá e realizavam um sopro no meio das mãos, desejando saúde e coisas boas durante o ritual. Essa abertura era teatralizada e autorizada apenas para estudantes avançados da espiritualidade.

falas solenes. Além dos turistas e de outros parentes Yawanawá, que estavam como plateia ou figurantes, os líderes que falaram foram a cacique Mariazinha, o líder Tashka, a liderança Júlia e Jordão. De acordo com a cacique Mariazinha, Jordão, por meio de sua iniciativa de levar o grupo de adeptos do Santo Daime à aldeia, conseguiu captar o dinheiro necessário para a construção do espaço, pensado como espaço de convivência para visitantes. Enquanto Jordão falava, Kenewmá Luíza manteve-se em silêncio ao seu lado. Em meio àquela situação social, cacique Mariazinha agradeceu a Jordão pela participação na construção do tablado, mais uma vez, conferindo-lhe prestígio publicamente. Jordão também fez uma fala solene, afirmando que ele não era o responsável pela construção do tablado, mas sim a cacique Mariazinha. Em meio às falas dos líderes, a liderança Júlia falou sobre as semelhanças que ela via entre a pajelança Yawanawá e os rituais do Santo Daime, com o uso da mesma bebida, os cantos, e sendo todos igualmente "guerreiros" e "guerreiras". Essa situação social teatralizou a aliança uma vez mais, buscando enfatizar a coesão política entre os Yawanawá e os *nawa* da linha eclética do Santo Daime, liderados por Jordão e seu pai, padrinho Paulo Roberto.

## Encerramento do *mariri*

O *mariri* Yawanawá de 2016 ocorreu ao longo de quatro dias, de 18 a 21 de julho. Na madrugada do dia 21 para o dia 22, houve a última roda de *uni*, com a presença de lideranças Yawanawá, com o grupo de turistas levados por Jordão e mais alguns outros turistas ayahuasqueiros que ainda não haviam partido. Na última noite, pajé Yawá, da aldeia Nova Esperança, também estava presente. Ele cantou alegremente e com muita disposição. Uma característica dos pajés que causava admiração nos turistas era a vitalidade que possuíam, podendo cantar por longas horas ao longo da noite, enquanto muitos jovens já estavam muito cansados. Pajé Yawá e pajé Tatá possuíam idade avançada, com mais de 100 anos em 2016.

Figura 41 - Pajé Yawá e o líder Tashka, na última roda de uni do *mariri* Yawanawá 2016 (22/07/2016)

Foto do acervo pessoal

Depois das falas dos líderes, o *mariri* foi oficialmente encerrado, e muitas lideranças Yawanawá e turistas ayahuasqueiros foram embora. A aldeia ficou com um número bem reduzido de pessoas, e o grupo de turistas levados por Jordão ficaria na aldeia por mais uma semana.

## O rapé e as atrações turísticas

Uma das atrações turísticas da aldeia Mutum era o rapé (*arume*). Ao longo de todos os eventos, o rapé era utilizado pelos vários turistas e pelos Yawanawá. O rapé se tornava uma atração na medida em que os turistas podiam acompanhar sua produção por um jovem Yawanawá chamado Yamarume e apelidado de Cacá, que produzia rapé para seu consumo pessoal e também para venda aos turistas. Júlia Yawanawá era uma mediadora nessas vendas. E, como afirmou a cacique Mariazinha: "para quem for comprar rapé, fala diretamente com a Júlia, não compre com outra pessoa". Como pude acompanhar com a produção feita por Cacá, o tabaco era pilado e peneirado. Em seguida, o tabaco peneirado era misturado às cinzas de algumas árvores, como o *mulateiro*, o *murã* de cheiro ou o *cumarú*. De acordo com o interlocutor, para se fazer o rapé, tudo depende do pensamento. É preciso ter um "pensamento firme" para fazer a medicina, que também é uma planta-espírito. Em alguns tipos de rapé, o Yawanawá introduzia outros ingredientes, como canela em pó, para produzir aromas diferentes. Enquanto o rapé era produzido, vários turistas paravam para acompanhar a produção, assim como para provar os rapés que já estavam prontos. Isso aconteceu ainda ao longo do *mariri*.

Figuras 42 e 43 - Jovens pilando e peneirando tabaco em meio à produção de rapé

Fotos do arquivo pessoal, com efeitos artísticos.

Outra atração era o banho terapêutico, com várias ervas do jardim das medicinas que nos foi oferecido pelo jovem Meü, Yawanawá que fez a dieta do *muká* no mesmo período de Jordão. Ele também estudava o poder curativo das ervas do jardim das medicinas, junto a outros professores, como o Sr. Pereira, considerado pajé das ervas. Ele montou uma tenda com panos e produzia um vapor internamente. Em seguida, a pessoa recebia uma grande quantidade de água com ervas, desde a cabeça. Não foram dadas muitas explicações sobre o poder específico das ervas. Entretanto, o efeito era um grande relaxamento. Esse banho era uma espécie de *a la carte*, pois deveria ser pago separadamente, com um valor aproximado de R$100,00 por pessoa.

A participação em uma sessão de *kambô* também era opcional e paga separadamente, com um valor aproximado de R$100,00. A aplicação foi feita por Mëu, que na ocasião estava a ponto de completar sua dieta do *muká*. A sessão era bem simples, e a eficácia da medicina advinha de sua substância, e não de poderes simbólicos[164]. Ou seja, o uso não continha símbolos rituais ou cantos. Bem cedo, um grupo foi até a beira do igarapé. A sessão consistia simplesmente em receber na pele um palito em brasa, que produzia pequenos furos. Alguns os recebiam no braço, outros nos tornozelos. Meü fazia a aplicação do veneno do sapo sobre os furos, e cada um do grupo escolhia um lugar para sentir o efeito da substância. Depois de alguns minutos, alguns ficavam com o rosto inchado e começavam a vomitar. A sensação é forte e incômoda, sente-se uma vibração de baixo para cima, e uma pressão na cabeça. O coração palpita rápido. Considera-se que a sessão foi concluída depois que a pessoa vomitou a bílis. Interlocutores Yawanawá

[164] Sobre o uso do *kambô* entre os Katukina, ver Lima e Labate (2005).

afirmaram que o *kambô* é uma espécie de vacina para os Yawanawá, sendo que os pais o aplicam nas crianças. É utilizado também para os caçadores com *panema* (azar na caça), e afirma-se que é utilizado também para tirar a preguiça.

Outra planta atrelada à transformação corporal relacionada à quebra do panema e para "tirar a preguiça" é a *sananga*. Nos últimos dias do *mariri*, um Yawanawá chegou com vários frascos do colírio *sananga* para vender. Os preços variavam dependendo do tamanho, mas o mínimo custava R$80,00. Em determinados momentos da viagem, sentia-me em um mercado. Entretanto, os produtos eram considerados sagrados, em um processo de reinvenção cultural que vêm ocorrendo entre os Yawanawá nas últimas décadas (Oliveira, 2016).

## A chegada do padrinho-sogro

Com o fim do *mariri*, começava uma segunda parte da viagem. Com menos atores sociais na aldeia, a experiência turística foi diferente. A proposta do grupo era ficar uma semana a mais para "aprofundar o estudo da espiritualidade Yawanawá". No dia 24 de julho, o pai de Jordão, padrinho Paulo Roberto, chegou à aldeia Mutum. Ele foi à aldeia acompanhado de uma ajudante da igreja do Rio de Janeiro. O motivo da viagem era visitar o filho, que faria aniversário no dia 29, data próxima da finalização de sua iniciação xamânica que era a dieta do *muká*, além de visitar o restante dos parentes afins. Com a chegada dele, passamos muito tempo no tablado de madeira, conversando, cantando *saites* Yawanawá e "hinos da aliança", principalmente os hinos "recebidos" por Paulo Roberto e por Jordão. Em meio a isso, seguia o consumo principalmente do rapé. Alguns dos adeptos do Santo Daime estadunidenses se perguntavam se haveria algum tipo de "trabalho de iluminação", ritual que eles estavam acostumados a fazer com o líder do Santo Daime nos EUA e descrito no Capítulo 2. Mas isso não ocorreu. Naquela mesma noite, houve uma grande cantoria que durou muitas horas, no tablado de madeira. Apesar de não ter havido consumo de *uni*, alguns afirmaram que "sentiram uma grande força". Um dos hinos da aliança que foram cantados pelas jovens Yawanawá é um hino da Aliança das Medicinas[165], da igreja eclética do Santo Daime chamada Céu do Patriarca,

[165] Sagrado tabaco, peyote, Santo Daime/Santa Maria, São Pedro clareou/ Estes são os sacramentos divinos/ Da nossa Mãe Terra/ Cristo Vivo Redentor / Oh grande espírito, me entrego com amor/ Com amor à aliança superior/ Clareia as trevas desse povo sofredor/ Vai iluminando o caminho do fiel servidor Essa aliança

de Florianópolis, com a qual os Yawanawá também possuem relações (De Rose, 2010; Oliveira, 2012).[166]

No dia seguinte, Paulo Roberto se juntou ao grupo de turistas do grupo levado por Jordão. Sua atuação era a de "padrinho", pois a maioria dos integrantes do grupo se consideravam seus afilhados do Santo Daime. Enquanto estávamos somente com Jordão e Kenewmá Luiza liderando o grupo, as normas e regras predominantes eram as dos Yawanawá. Com a chegada de Paulo Roberto, algumas situações passaram a seguir as normas, regras, estéticas e práticas rituais dos adeptos do Santo Daime. O dirigente daimista possui uma interpretação particular sobre a pajelança Yawanawá, que é transmitida na sua igreja. Ele afirmou: "eles [os Yawanawá] nunca foram expulsos do Paraíso, do Jardim do Éden, porque eles continuam aqui, ligados à natureza". Ao falar sobre a sua interpretação sobre as brincadeiras Yawanawá, ele afirmou que teve a impressão de que aquelas brincadeiras eram muito antigas, e lhe remetiam a algo milenar, do começo da humanidade. Assim, em sua visão, há uma idealização de tipo romântico em relação aos Yawanawá e aos povos indígenas em geral. Ele possuía também um forte discurso ambientalista, que associava a preservação da cultura Yawanawá à preservação da floresta Amazônica.

Nesse sentido, há várias noções e elementos que permitem a existência de um idioma em comum entre os adeptos do Santo Daime e os Yawanawá. Um desses elementos é o ambientalismo, do qual compartilham. Outro é a percepção de que, em

---

veio do astral/ É do astral, do astral superior/ Ela é divina e consagra as medicinas/ Essas flores tão finas do nosso pai criador/ Evoluindo às quatro portas do mundo/ Na expansão das doutrinas nativas/ A profecia da águia e do condor/ Vem do norte para o sul/ Selando com todo amor.

[166] Esse hino do Santo Daime é representativo da chamada Aliança das Medicinas, associada à circulação de medicinas (plantas psicoativas), estéticas e práticas em meio à rede de igrejas do Santo Daime (ligadas à igreja de Florianópolis em meio a relações de lealdade), aos Guarani de Florianópolis, e ao grupo Nova Era chamado Caminho Vermelho (De Rose, 2010). Os líderes da igreja de Florianópolis consideram a igreja do Rio de Janeiro como uma dissidência da matriz do ICEFLU, o Céu do Mapiá. Devido a isso, os padrinhos e madrinhas de ambas as igrejas do Santo Daime não possuem relações políticas e diplomáticas entre si. Pelo contrário, o conflito é observado em meio a acusações entre os atores sociais, que buscam diferenciar as duas alianças. Ainda assim, há semelhanças entre os dois tipos de aliança entre os adeptos do Santo Daime e o povo Yawanawá, em relação à circulação de estéticas, de práticas, de cantos e de medicinas; embora não haja a circulação de estéticas e práticas vinculadas ao Caminho Vermelho e aos Guarani nesta igreja do Rio de Janeiro em questão, e tampouco nas igrejas "afilhadas". Apesar da oposição política entre os padrinhos do Santo Daime desta igreja do Rio de Janeiro e a igreja de Florianópolis, em ambas as alianças, há a interpretação cosmológica que afirma que "a aliança veio do astral", o plano invisível espiritual. Apesar das diferenças políticas, e inclusive das diferenças nas práticas rituais, em ambas alianças há trocas e diálogos interculturais e xamânicos, em meio a relações interétnicas. E essas alianças vêm promovendo a adoção das medicinas da floresta dos Yawanawá em meio aos rituais da linha eclética do Santo Daime.

meio aos rituais com ayahuasca, as pessoas do Santo Daime e Yawanawás são "guerreiros" e "guerreiras", sujeitos em meio a uma batalha entre a "luz" e a "escuridão", entre espíritos protetores da floresta e os espíritos destruidores da mesma. Há também a noção xamânica - e, no caso do Santo Daime, também espírita - de que, em meio aos rituais, há comunicações de cada um com espíritos (*yuxin*), seja com os espíritos das medicinas, seja com os espíritos dos ancestrais, seja espíritos da floresta, das plantas, dos animais, dos rios, do mar. Nesse sentido, há uma visão animista compartilhada. Como afirmou a liderança da pajelança Yawanawá Matsiní, "tudo tem espírito. Entretanto, nem todos os espíritos têm racionalidade". As noções do espiritismo kardecista dos adeptos do Santo Daime, associadas a noções animistas do Santo Daime sob influência da Umbanda, em relação aos orixás, possibilita a produção de analogias, interpretações e traduções dos adeptos do Santo Daime. Sendo que, para a compreensão da pajelança Yawanawá, esses utilizam uma linguagem do seu próprio sistema cosmológico, que envolve entidades como caboclos e caboclas, orixás, santos, além de outras entidades espirituais do panteão daimista.[167]

## O ritual do "padrinho" na aldeia Mutum

Com a presença do padrinho Paulo Roberto, quase todos os dias havia um momento de compartilhamento da experiência de cada um do grupo de estadunidenses e canadenses, chamado *sharing*. Aquele sistema de compartilhamento parecia uma espécie de terapia em grupo, guiada pelo "padrinho", que possui formação de psicólogo. Padrinho Paulo Roberto havia levado uma quantidade de "daime-mel" (ayahuasca mais concentrada). À noite, houve um ritual com *daime* que começou com o comando (liderança) do padrinho Paulo Roberto e com as regras dos rituais do Santo Daime. Na segunda parte, passou a ser um ritual com os cantos Yawanawá.

[167] Os Yawanawá não possuem uma visão reencarcionista do espírito, como os adeptos do Santo Daime. Para os Yawanawá, quando alguém falece, seu espírito faz uma viagem até a aldeia sagrada, onde vivem todos os Yawanawá que já existiram no passado, sendo que esses espíritos não reencarnam nunca. Já para os adeptos do Santo Daime, os espíritos encarnam em vidas sucessivas, em meio a um processo de evolução espiritual, relacionado às noções de merecimento e *karma*. Sobre demais aspectos da cosmologia do Santo Daime, ver Groisman (1991). Essas interpretações divergentes convivem em meio aos rituais da aliança.

Figura 44 - Rezas e devoção dos daimistas na aldeia Mutum.

Foto do acervo pessoal, com efeitos artísticos.

O ritual do Santo Daime exige uma postura corporal muito mais rígida e disciplinada, e participar daquilo foi muito contrastante. Depois das rezas, foram cantados os 14 hinos da Oração do Santo Daime, mais alguns Hinos de Daime, e depois começaram a ser cantados os *saites* Yawanawá. Entretanto, todos continuaram com uma postura mais séria, rígida e com pouca movimentação, que não era o usual naquelas noites de cantoria. Como conversei com algumas adeptas do Santo Daime dos EUA, elas sentiram estranheza na situação. Uma delas disse: "me senti mal porque, com as rezas cristãs, senti como se estivéssemos tentando catequizar os indígenas". No dia seguinte, conversei com a cacique Mariazinha sobre o ritual do dia anterior e ela me contou suas impressões. Ela afirmou que, com aquelas rezas e canções (os hinos), ela sentiu a presença do seu pai, Raimundo Luiz. Ele era cristão, amigo dos missionários da missão Novas Tribos do Brasil, tendo se tornado um pajé-pastor. Para a cacique Mariazinha, as palavras cristãs lhe remetiam à presença de seu pai que, de acordo com ela, continua sendo (em espírito) o líder espiritual da aldeia Mutum.

## Rituais de reintegração

Uma situação social da aliança importante foi em uma visita de Putani à aldeia Mutum. Sua visita foi inusitada porque, desde 2008 e ainda naquela ocasião, havia uma cisão entre a aldeia Mutum e a aldeia Nova Esperança. Esse encontro foi uma espécie de ritual de reintegração pois, desde 2014, padrinho Paulo Roberto não recebia mais visitas de sua comadre Putani, da aldeia Nova Esperança, devido ao desentendimento aqui já narrado entre cacique Biraci, esposo de Putani, e padrinho Paulo Roberto. Além disso, ela também não ia com muita frequência à aldeia Mutum. Nesse encontro, Putani havia

levado sua filha Muká, de 7 anos, e seu filho Mukaveyne, de 4 anos. As crianças cantaram um hino da aliança sobre a Cabocla Jurema, "recebido" por uma Yawanawá irmã de Kenewmá, que morou no Rio de Janeiro junto à sua irmã. Percebe-se que, nesse hino, a entidade afro-brasileira Jurema faz uma mediação entre o Santo Daime e a pajelança Yawanawá, como chave que permite a realização de analogias. O hino é o seguinte:

> Vem chegando Mamãe Jurema
> Dançando neste salão

> Vem com ela seu cristal de luz
> Clareando todos corações

> Clareia, ilumina
> Todos esses seres
> Clareia ahhh ilumina ahhhh
> Todo o meu Ser

> Com cinco cocares de luz
> Foi firmado o meu coração

> Agradeci a Mamãe Jurema
> Em sua força ter te encontrado

> Oh índia guerreira
> Não tenhas medo

> Sou Jurema
> Filha das matas
> E sempre te guiarei

Após esse encontro, houve uma combinação para que o grupo de turistas de Jordão e Paulo Roberto fossem à aldeia Nova Esperança no dia seguinte, onde o "padrinho" Paulo reencontrou o cacique Biraci. Na aldeia Nova Esperança, houve uma roda de *uni* que percebi ter aspectos diferentes em relação às que ocorriam na aldeia Mutum. Na aldeia Nova Esperança, algumas regras me pareceram ser mais próximas ao Santo Daime, no sentido de que, ao longo do ritual de *uni*, os participantes foram orientados a ficar mais introspectivos, cada um em seu lugar sem se levantar, e sem conversar com os demais. O momento sagrado do ritual ficava ainda mais demarcado nessa aldeia. Depois de dois anos de afastamento, Paulo Roberto e Biraci se reencontraram. Entretanto, a relação era a de afins efetivos, e essa foi a relação que se manteve.

## Cotidiano da aldeia

Por volta das 5h da manhã, há homens na cozinha da cacique Mariazinha para quebrar o jejum e para saberem o que precisará ser feito naquele dia: caça, pesca ou plantio (sendo que os Yawanawá são sobretudo caçadores). Enquanto isso, as mulheres já estão lavando suas roupas, cuidando de serviços domésticos e dos filhos. Em outros momentos do dia, dedicam-se também ao cuidado de plantações e, também, à produção da arte indígena. Em tempos recentes, desde 2015 aproximadamente, a atividade deixou de ser somente feminina, pois há homens que perceberam a lucratividade das vendas e passaram a produzir também as peças de pulseiras e colares de miçanga para a troca ou venda na Cooperativa de Mulheres.

Naquela ocasião, cacique Mariazinha afirmava que o seu principal sonho sempre foi a construção da Escola Tradicional Yawanawá, que também era o sonho de seu pai Raimundo Luiz.[168] Essa escola seria um espaço para o ensino da língua Yawanawá para as crianças, e os professores e professoras deveriam ser os homens e as mulheres mais idosos da aldeia, para que eles pudessem ensinar costumes considerados tradicionais, normas, histórias da tradição e conhecimentos práticos, tais como a produção de determinados objetos, como cestos, lanças, ou determinadas comidas consideradas tradicionais. Nessa escola, as crianças também poderiam ter conhecimentos práticos sobre as medicinas, com a aplicação do *kambô* e da sananga.

Dessa forma, em meio à sua relação com os aliados *nawa*, a cacique conta seus projetos sobre a escola tradicional Yawanawá e, para os interessados, narra a experiência de um mês com aproximadamente 10 crianças, quando ela vivenciou em um projeto piloto da escola tradicional, em uma casa de *pixaúba* afastada na floresta. Para essa experiência, Jordão conseguiu uma doação de R$1.000,00 de um estadunidense, que serviu para ajudar na construção da casa. Ao longo do festival, percebe-se o processo ritual de produção de

[168] Outro sonho da cacique Mariazinha é criar uma marca de roupas própria Yawanawá, para a produção de seus vestidos com a estética própria. A cacique Mariazinha já fez parcerias com a loja paulistana Cavaleira (em 2015) e com a loja carioca Farm (em 2018), com a produção de coleções de roupas com temas e estéticas Yawanawá. Apesar do ganho de porcentagem dos lucros, a cacique considera que, no final das contas, nesse tipo de relação, quem mais ganha são as próprias lojas. Então, ela deseja criar uma marca própria, para a venda dos seus próprios vestidos. De acordo com ela, a inspiração dos desenhos para os vestidos "provém da espiritualidade".

sujeitos aliados, que possam contribuir de maneira prática (política e economicamente) para a realização dos projetos das lideranças da aldeia.[169]

## A roda de *uni* de aniversário de Jordão

No dia 29 de julho, foi celebrado o aniversário de Jordão, em meio a uma roda de *uni*. No Santo Daime, a realização de rituais de aniversário geralmente se restringe às lideranças (Goulart, 2004) e indicam o prestígio e o status que a pessoa possui em meio ao seu grupo social. Nessas ocasiões, nas igrejas associadas à linha eclética do padrinho Sebastião, esses atores sociais têm a oportunidade de cantar o seu próprio hinário (o caderno de hinos). O hinário é considerado como uma biografia da pessoa (Rehen, 2016). Jordão já vinha sendo preparado por seu pai no Santo Daime para ser o sucessor da igreja do Rio de Janeiro, desde 2015, quando começou a acompanhar o seu pai em viagens para igrejas do exterior. Ele vem também ganhando status de liderança jovem ou jovem guerreiro entre os Yawanawá. Nesse sentido, a possibilidade de realizar uma roda de *uni* para o seu aniversário foi mais uma forma de ganhar prestígio como bem intangível, em meio às trocas totais com os Yawanawá.

Aquele ritual foi muito significativo para ele porque dentro de poucos dias ele iria completar um ano de sua iniciação xamânica, a dieta do *muká*, que foi iniciada em julho de 2015. Aquele ritual se tratava de uma espécie de ritual de afirmação da legitimidade de Jordão como jovem liderança na aldeia Mutum. Além dos turistas dos EUA e do Canadá, também estavam presentes vários Yawanawá, como as lideranças Matsiní, Júlia, a cacique Mariazinha, sua esposa Kenewmá Luíza e outras jovens Yawanawá. Estavam presentes também o pajé Tatá e alguns jovens da aldeia Nova Esperança, provavelmente cunhados de Jordão.

[169] Nesse trabalho de campo, eu tive muitos afetos (Goldman, 2005), no sentido de ter sido afetada por todo aquele sistema simbólico com o qual me relacionava, juntamente ao consumo das medicinas. Como um dos afetos da pesquisa, eu mesma quis "contribuir de alguma forma" para a construção da Escola Tradicional. Ao regressar para o Rio de Janeiro, comecei a organizar uma "Vaquinha Virtual" para arrecadar doações em prol da construção da Escola Tradicional Yawanawá. Entretanto, Jordão estava focado na arrecadação de recursos nos EUA, por meio da ONG *Indigenous Celebration*, e ele não achou tão interessante a busca de arrecadação de recursos no Brasil. Dessa forma, acabei desistindo da empreitada.

A roda de *uni* começou como as demais, com a toma de *uni* e com os cantos dos *saites.* Os atores sociais sentados em roda ao redor da fogueira, em clima de celebração e descontração. Houve a dança de estilo Ashaninka, com todos de braços dados, caminhando para frente e para trás. Um turista estadunidense disse-me que, ao participar daquela dança, sentia a união (a coesão) que era produzida, quando estavam com os braços dados, simbolizando a união e o apoio que cada um dava ao outro ao seu lado. Em uma fórmula do Santo Daime, "ir juntos de ombro a ombro" significa essa união e, de certa forma, também igualdade. Entretanto, o que se celebrava naquele ritual era uma diferença hierárquica, que, em certo sentido, contrapõe-se à noção de igualdade entre "irmãos e irmãs" daimistas.

Depois de algumas horas de roda de *uni* ao estilo *mariri* Yawanawá, Paulo Roberto disse a Jordão que queria cantar alguns hinos do Santo Daime. Além disso, a proposta era também cantar o hinário do aniversariante. Nesse momento de mudança de contexto ritual, houve um breve desentendimento entre o padrinho daimista e Júlia Yawanawá, que queria manter o ritual ao estilo Yawanawá. Jordão mediou a conversa e, depois de mais algum tempo da cantoria seguindo o formato ritual Yawanawá, chegou-se a um acordo e os daimistas se sentaram em roda e começaram a cantar alguns hinos do Santo Daime. Em meio a essa mudança de contexto ritual, alguns Yawanawá se retiraram e outros continuaram na cantoria do grupo. Em seguida, foi cantado o hinário do Jordão, que possui vários hinos com reinterpretações da pajelança Yawanawá à moda daimista. Muitos hinos de Jordão fazem menção a entidades da umbanda e também às medicinas Yawanawá. Para cantar o hinário de Jordão, os turistas se comportaram como adeptos do Santo Daime. Alguns cantavam, outros tocavam violão e outros tocavam tambor. Em vários hinos, era evidente uma reinterpretação sobre a pajelança Yawanawá, dialogando com os temas das medicinas da floresta e os espíritos dos animais. Reinterpretações podem ser observadas no trecho do hino "Salve o povo da floresta", "recebido" por Jordão:

> "Salve o povo da floresta/ Salve as suas medicinas/ Salve toda a natureza/ Salve a nossa mãe divina/ Salve! Salve! O Rei jagube/ Salve a folha Rainha/ O *uni* e o Kawá/ Com sua luz imperial/ Que vem do fundo do mar/ Vem do alto do astral/ (...) Vou fazer santa dieta/ Que é para eu me conhecer/ Ter consciência de quem sou/ Adquirir o meu poder/ Com os nossos professores/ Yawá e o Tatá/ Conhecimentos ancestrais/ De todos seres divinos/ Das plantas e dos animais/ Me consagram este ensino/ Quando me acho doente/ Vou pra mata me curar/ Para encontrar as santas plantas/ Abro os olhos para ver/ Com a

> presença da Sananga/ Kanapá Vot Chai´tê/ **Santa pintura do Urucum/ A limpeza do kambô/ São medicinas de Ogum/ São medicinas de Xangô**/ (...) **Me chama do alto do céu/ Tetepauã o gavião/ Vou saindo do meu corpo/ Para voar com o coração**/ Vou de encontro a meu mestre/ Em uma outra dimensão/ Nômama, renômama/ Nômama, renômama (...)". Para ver hino completo, ver anexo.

A musicalidade e as melodias são importantes para o que será sentido e vivenciado ao longo do ritual, e não somente o que é dito possui importância (Labate, 2004; Rehen, 2016). Por outro lado, em meio a essas situações sociais da aliança nas quais há o consumo da ayahuasca, as palavras pronunciadas ao longo do ritual se tornam palavras sagradas e com poderes mágicos, capazes de construir realidades visíveis, que podem ser apreendidas pelos sentidos e pelas emoções de maneira concreta. Penso que a "plasticidade" das visões produzidas a partir dos hinos, como mencionou Labate (2004), deve-se ao poder mágico das palavras em contexto ritual. Em meio ao consumo do *uni*/daime/ayahuasca, a palavra é ato (Tambiah, 2018). O que é dito é vivenciado através dos sentidos, de maneira sinestésica. E, em meio a essa experiência, sujeitos são produzidos para a ação na vida ordinária, como aliados. Nesse sentido, esses rituais possuem um aspecto de construtores da realidade. Em meio ao ritual, o sujeito percebe como deve agir na vida cotidiana para que as visões possam se tornar realidade. Assim, muitas visões com ayahuasca ao longo dos rituais dos Yawanawá são concebidas como profecias, e os participantes dos rituais são profetas em potencial. O líder é aquele que consegue transformar as visões sobre o futuro em realidade.

Insiro aqui um trecho do hino do Jordão, no qual há uma noção de predestinação e, também, o imaginário feudal do Santo Daime:

> "**Já acordado, é hora de trabalhar/ Me transformando/ Para eu poder alcançar**/ **Alcançar a Santa Luz de Deus/ Que foi quem me deu este lindo Reinado/ Para servir ao senhor Irineu como um filho seu e cumprir/ O que já foi traçado**"

É notável nesse hino a ideia de que Jordão teria herdado um reinado, que é a metáfora da igreja. O imaginário sobre reinado, império, reis e rainhas faz parte do Santo Daime e, como podemos ver em Pacheco e Labate (2004), faz parte das influências maranhenses do Santo Daime, da festa do Divino Espírito Santo. Isso se associada à ideia de sucessão da liderança da igreja.

Ao longo da roda de *uni* do aniversário de Jordão, as lideranças ali presentes fizeram algumas falas que foram consideradas como bênçãos sagradas para o líder. Ele

foi considerado como um guerreiro Yawanawá, um "caciquinho", e um potencial *shaneihu* (dono do lugar, chefe) Yawanawá. Em meio ao ritual com ayahuasca, a liderança Matsiní falou as seguintes palavras:

> "E, quando você entrou no pensamento firmado de tomar o *muká*, quando a gente conversou, né? Foi tudo mesmo a força colocando. Eu sinto que nós fomos só usados para se chegar nesse ponto. E foi acontecendo a dieta junto com [o pajé] Tatá. (...) E hoje você está passando aqui, com esses seus amigos que você trouxe, que são como nossos irmãos aqui na nossa casa. (...) Mas o mais que eu quero dizer é que nós temos um carinho muito grande por você, um respeito da nossa casa, você conquistou esse espaço. E você não fica tímido na sua casa, porque você também faz parte. Junto a gente quer estar construindo. Então, eu quero, primeiramente pedir a Deus, que te dê muita saúde, muita capacidade, muita inteligência. E que você siga como você é. O mundo está precisando de pessoas de muita capacidade para poder ajudar os irmãos. Não só na cultura Yawanawá, não só nesse espaço. Mas, de outras formas. Então eu quero deixar esse agradecimento em nome da Neweni, da Maní, do Sales, do Tashka, do Toinho, do Bira, de toda nossa casa, de todo o nosso território Yawanawá".

Ao longo do mesmo ritual, foram cantados alguns hinos do Santo Daime do hinário de Paulo Roberto, que se referiam a Jordão, o que também conferia status ao aniversariante. Outros hinos do Santo Daime também falavam sobre espíritos dos ancestrais, em meio a um mesmo idioma da aliança. Entretanto, nesse hino, os ancestrais eram espíritos de indígenas Tamoio e Tupiniquim. Em seguida, Paulo Roberto fez uma fala mágica para "abençoar" sua nora, que ele chamou de filha:

> "Bom, agora, eu quero fazer uma intenção, lembrando de Deus, da força vital que é sagrada, dessa terra aqui que é sagrada, essa floresta é sagrada, e essa Samaúma é sagrada. Então nós estamos aqui num território sagrado, que merece todo o nosso respeito, toda a nossa consideração, toda a nossa gratidão, também. Pela sacralidade desse lugar. Então, invocando essas forças sagradas, eu quero abençoar a minha filha Kenewmá".

Feito isso, Paulo Roberto cantou um hino ofertado para ela, que possui a melodia de um *saite* Yawanawá e uma letra em português, e se referia à entidade São Miguel do panteão do Santo Daime. E, na sequência, ofertou um "hino" para Jordão, que era uma espécie de presente de aniversário. Um trecho do hino ofertado é o seguinte:

> "Meu Filho te eleva/ Canta teu hinário/ Deus te abençoa/ No teu feliz aniversário/ Viva o Aniversariante/ Vai vencer na sua Missão/ Na Prece afirmativa/ E no Caminho do Coração/ Viva o Aniversariante/ Vai vencer na sua Missão/ Na Prece afirmativa/ E no Caminho do Coração/ **Cumpriu sua Dieta Muká! Muká! Um ano de Muká!/ Parabéns para você! Parabéns para você! Sempre dê o teu melhor/ Para poder merecer"**

Em outra parte do ritual, Jordão pediu para que as lideranças Matsiní, cacique Mariazinha e Meu, que havia feito a dieta do *muká* simultaneamente a ele, realizassem uma técnica xamânica (*Vekush*), na qual o sujeito pronuncia palavras para transmitir-lhe saúde e coisas boas para quem é o objeto da reza. E assim foi feito. Entre outras coisas, sua sogra desejou-lhe que se tornasse um *shaneihu*, um chefe do lugar. Nesse sentido, o ritual era simultaneamente espiritual e político.

## Rituais de trocas de presentes: da dádiva ao prestígio

No final da viagem, houve duas situações sociais que eu chamo aqui de rituais de trocas interculturais. Em uma delas, eu fui a tradutora entre um estadunidense e a liderança Júlia Yawanawá. O contexto de tal ritual foi na loja de arte indígena. Um estadunidense entregou de presente para Júlia uma caixa com ferramentas de alta tecnologia para perfurar sementes e produzir diversos tipos de artesanato e arte com sementes e madeira. Ele disse a ela que estava entregando aquelas ferramentas para que os Yawanawá pudessem "resgatar sua cultura" e começar a produzir outros tipos de arte, com materiais "mais naturais", mais "ligados à tradição". Então, esse "ritual de trocas de presentes" consistia na troca de dádivas e de palavras. O estadunidense atuava o aliado que, através das tecnologias modernas, ajudava os indígenas a "voltar às origens" e a "resgatar a tradição". Ainda que os bens culturais Yawanawá recebessem mais um tipo de inovação e/ou reinvenção, utilizar materiais como madeira e sementes parecia ao estadunidense mais "natural" e mais "tradicional" que o uso de miçangas de plástico. Júlia Yawanawá recebeu a máquina e suas ferramentas com muito agradecimento e curiosidade. E afirmou que aquilo era o que eles estavam precisando, pois muitas mulheres queriam fazer arte com sementes, mas algumas já haviam quebrado os dentes tentando perfurá-las, então haviam abandonado a ideia. Ela afirmou que aquela máquina recebida era um objeto muito precioso, e falou muitas palavras bonitas de agradecimento. Aquilo era também uma espécie de ritual político. Horas depois, o jovem recebeu uma lança tradicional de madeira Yawanawá, objeto que atualmente possui uma conotação como objeto sagrado e da cultura tradicional. Nesse sentido, esses rituais de trocas entre os *nawa* e os Yawanawá geralmente envolviam a troca de objetos modernos dados pelos *nawa* e objetos sagrados da cultura Yawanawá. O sentido da troca é muito claro: os Yawanawá oferecem seus objetos sagrados da cultura, contenedores de seus

conhecimentos. E os *nawa* oferecem modernidade, tecnologia e condições materiais para o "resgate da cultura".

Outro ritual de trocas interculturais que presenciei foi quando um daimista do Canadá presenteou uma liderança Yawanawá com um arco e flecha profissional, altamente potente. A intenção do presente era fazer com que os Yawanawá pudessem voltar a caçar com arco e flecha, mas utilizando um modelo mais eficiente e moderno que o arco e flecha tradicional, que já havia sido substituído por armas de fogo para a caça. Jovens Yawanawá colocaram um alvo em um tronco e começaram a testar o presente. Em troca, o canadense ganhou também uma lança de madeira, objeto sagrado Yawanawá.

## Dádivas e dívidas

Em meio à aldeia Mutum, padrinho Paulo Roberto atuava como um líder e procurava ser generoso, distribuindo recursos para alguns atores sociais. Em determinada ocasião, ao encontrar com o sr. Pereira - o pajé das ervas - e sua família, com a presença de outras lideranças como a cacique Marizinha, Paulo Roberto disse que queria dar um presente para a casa do pajé, como forma de prestigiá-lo por seus conhecimentos. Sr. Pereira pediu a reconstrução de sua casa, feita de madeira. Paulo Roberto aceitou o pedido, e prometeu que providenciaria a construção da casa. Dessa forma, ele atuava como distribuidor de recursos, o que também lhe concedia prestígio.

Já no final da viagem, houve uma situação social de despedida, no tablado de madeira. Essa situação foi em parte um ritual de trocas interculturais. O grupo de turistas levado por Jordão estava sentado em roda, com a presença do padrinho daimista, e também com a presença das lideranças cacique Mariazinha e Matsiní. Paulo Roberto encorajou a realização de doações dos turistas aos Yawanawá, e afirmou: "nós não estamos apenas falando, nós também estamos fazendo, devemos provar nas ações o nosso amor". Em seguida, a estadunidense - que teve problemas na brincadeira da abelha - falou as seguintes palavras em inglês, que foram traduzidas:

> "(...) eu me liguei muito no que você falou, "padrinho", sobre provar nas ações. E eu, como uma amante do conhecimento, valorizo muito a preservação da tradição. E eu sinto que aqui é um lugar muito especial. Então eu quero fazer a minha parte. Então eu vou fazer uma doação para a escola de 2.000 dólares para a Escola Tradicional Yawanawá. *Yyúúúúrruu* [todos].

Em seguida, Paulo Roberto passou a palavra ao "professor" (palavra utilizada pelo líder daimista) Matsíni, que fez uma longa fala em agradecimento, sobre a aliança como a realização da profecia de *mukaveine*, e também como realização de profecias de seu pai, Raimundo Luiz:

> "Quando Jordão veio aqui e teve esse encontro com a nossa família, aconteceram muitas coisas como uma profecia que estava para se cumprir. Porque, quando a gente veio morar nesse lugar aqui no Mutum, o meu pai teve muitas visões. (...) Então, quando Jordão chegou na nossa casa, é como se ele fosse um guerreiro que a gente já estava esperando, para dar continuidade desse trabalho que a gente já vem fazendo, de manter a espiritualidade Yawanawá. E o meu pai, antes de fazer a passagem, ele disse que se nós mantermos nossa força espiritual, nós vamos encontrar pessoas que vão querer ouvir também essa voz e vão querer vir aqui também para ajudar. Então, quando Jordão chegou na nossa casa, nós tivemos uma visão muito grande do que o meu pai já tinha falado antes. Então, esse encontro dentro da força espiritual que vem lá do Céu do Mar, com a criação do Mestre Irineu, que veio ao padrinho Sebastião, e do Sebastião ao padrinho Paulo Roberto, essa ligação está sendo muito grande porque é como se elas estão se encontrando. A força que saiu aqui da floresta, mas que está em outra missão, agora elas estão se encontrando. Então, agora, nós estamos sentindo muito grande a força dos encontros das tradições, e isso vai trazer um resultado muito grande. E quando Jordão estava na dieta, eu o acompanhei. Nós gostávamos muito de brincar. Mas eu falava: Jordão, você não pode brincar, porque você está no *muká*. E a sua palavra, tudo o que você está falando pode ser realidade. E aí ele falou: então eu vou brincar, mas falando coisas boas. Então ele começou a fazer esse planejamento que está acontecendo hoje exatamente naquele momento. Que ele ia trazer os amigos dele aqui. Já começou a trabalhar na força do *muká* fazendo os pedidos sagrados dele. E, então, estamos vendo o nosso trabalho acontecer exatamente como a gente pediu. O Jordão entrou para o *muká* e ele está terminando a dieta dele agora. E tudo o que ele falou na dieta, tudo o que ele falou está acontecendo para nós. E isso é muito grande, é muito precioso para nós. E a prova de todas essas coisas que estão acontecendo é poder ter vocês aqui e agora, nesse espaço que foi construído bem recentemente. Então, nós estamos muito agradecidos. Eu quero fazer o agradecimento primeiro ao "padrinho" e ao Jordão. E dizer que a nossa casa está muito aberta para recebê-los. Nós vamos seguir aqui com a nossa responsabilidade de seguir com a cultura com a sua essência. Então, espero que nesses dias vocês tenham apreciado e sentido. Porque nós também aprendemos muito com vocês. Então, eu estou sentindo essa grande profecia, de um grande líder espiritual que teve no passado, o Mukaveine. E ele disse que no dia que o povo entrasse em contato, a gente não pode ter guerra. A gente tem que fazer aliança. Porque dentro dessa aliança, vocês podem trazer alguma coisa que pode nos ajudar. E nós também podemos ajudar. Então, juntos nós podemos construir. É como se criar mais aliança para a paz, para a firmeza, para a segurança, para crescer. Então eu quero agradecer por todo esse momento. A gente vai estar aqui botando muitas boas energias para que vocês cheguem bem em casa. E quando precisar voltar, quando quiser tomar um banho de *ni pei* (banho

> de ervas), nós vamos estar aqui, preparado para dar um banho cada vez mais forte. *Yyúúúúrruuu* [todos]".

O grupo se despediu, pois, a maioria já iria voltar para suas casas. Ficou na aldeia apenas um pequeno grupo, do qual eu fazia parte. Durante três dias, acompanhei alguns estadunidenses que estavam fazendo um filme de divulgação para a ONG *Indigenous Celebration*. Eles estavam organizando uma viagem para os EUA, com a presença de Matsiní e mais algumas jovens da aldeia, que viajariam para cinco cidades dos EUA, onde realizariam apresentações culturais, como forma de construir novas relações e conquistar novos aliados.

Ao retornar para o Rio de Janeiro, enquanto estava no aeroporto esperando minhas bagagens na esteira, fui surpreendida com uma ligação da liderança Nani, da aldeia Yawaraní. Ele me perguntava se eu poderia comprar R$1000,00 mil reais em artefatos feitos com miçanga, para revender no Rio de Janeiro, pois ele estava precisando do dinheiro para fazer o conserto de dois barcos a motor. Isso me pareceu um dado interessante, para perceber como os daimistas-aliados são "capturados" para se tornam sujeitos envolvidos em ações sociais, políticas e econômicas Yawanawá. Naquela ocasião, infelizmente não pude colaborar com a liderança Nani, pois já havia tido muitos gastos com a viagem. Mas considerei tornar-me uma revendedora de artefatos indígenas no Rio de Janeiro – o que por fim não aconteceu, mas que de fato acontece com vários daimistas-aliados e outros ayahuasqueiros-aliados que participam dos festivais na aldeia. Outro dado que me parece relevante é que, ao conversar com a madrinha Nonata, ao voltar a participar dos rituais na igreja Céu do Mar no Rio de Janeiro, ela me disse: "Olha aí a indiazinha!". De fato, para as lideranças do Santo Daime dessa igreja e para vários interlocutores daimistas com quem convivi, participar dos rituais no contexto ritual (o *setting*) Yawanawá é uma forma de "virar índio", tornar-se em indígena.

# Capítulo 6. Reinvenções da tradição e transformações daimistas: sobre a diferenciação cultural no Santo Daime

Em parte do capítulo anterior, descrevi e analisei reinvenções e reinterpretações de adeptos do Santo Daime, incluindo as lideranças Paulo Roberto e Jordão, em relação à pajelança Yawanawá na aldeia Mutum. Já neste capítulo final, analiso experimentalismos, inovações rituais e reinvenções da tradição do Santo Daime na igreja Céu do Mar, entre 2009 e 2018, como resultado da aliança espiritual entre os líderes dessa igreja e os líderes Yawanawá. Nesse contexto, as práticas de pajelança "dos índios" foram introduzidas no circuito urbano Nova Era, inseridas como técnicas eficazes para a transformação do "eu". Relacionadas à transformação corporal por meio do consumo de substâncias e da realização de tabus sexuais e alimentares, as dietas. Como vimos no Capítulo 2, a linha expansionista e experimentalista do Santo Daime é representada majoritariamente pelo CEFLURIS/ICEFLU. Entretanto, como também visto, há segmentos independentes institucionalmente e politicamente, que se consideram vinculados espiritualmente à mesma linha espiritual, "a linha do padrinho Sebastião". Em muitos desses casos, essas igrejas e grupos são aceitos pelos líderes da igreja matriz (do Amazonas) Céu do Mapiá como parte dessa mesma linha ayahuasqueira do Santo Daime, apesar de geralmente possuírem a produção da bebida sacramental (daime), a organização política e econômica independente. Esse é o caso da igreja Céu do Mar que, apesar de ser uma dissidência no sentido da político e econômico, considera-se vinculada à igreja matriz Céu do Mapiá, mas acabou por se tornar também uma espécie de "igreja matriz" de outras igrejas brasileiras e do exterior da rede daimista, filiadas a essa institucionalmente ou também independentes e apenas vinculadas espiritualmente, devido a semelhanças rituais.

A linha expansionista (Assis, 2017) e experimentalista do Santo Daime, conhecida pelos nativos como "linha do padrinho Sebastião", é fracionada em segmentos independentes, com suas igrejas e núcleos. Em uma metáfora nativa, o Santo Daime é uma "árvore sombreira", e cada segmento independente pode ser considerado um galho diferente, embora conectado ao todo da árvore. Esse é o caso da igreja Céu do Mar que, em meio à organização da rede ou campo de igrejas, pontos e núcleos do Santo Daime de forma rizomática (Fernandes, 2014) e policêntrica (Assis, 2017), constitui-se como um dos centros irradiadores de inovações e reinvenções da tradição do Santo Daime para

igrejas filiadas ou apenas vinculadas espiritualmente, no Brasil e no exterior. Essa relação entre "igreja madrinha" (matriz) e "igreja afilhada" (filiada) se traduz em visitas de comitivas da primeira às segundas e pode se relacionar também ao fornecimento da bebida daime. Dependendo das relações, filiadas podem contribuir economicamente com a matriz. Como dito, apesar de a igreja Céu do Mar ser um dos segmentos independentes do Santo Daime, continua interconectada à igreja matriz Céu do Mapiá. Essa conexão se deve a uma vinculação espiritual (Assis, 2017) e também às relações de parentesco, já que os líderes da igreja Céu do Mar fazem parte da "família real" da "linha do padrinho Sebastião", sendo este um dos marcadores de status nessa linha religiosa (consanguinidade e afinidade), além da antiguidade e da territorialidade.

Ao longo do processo de constituição da igreja Céu do Mar, houve uma rotinização do carisma do padrinho Sebastião em meio às práticas rituais, e também de adaptação ao contexto cultural do Rio de Janeiro e à personalidade do padrinho Paulo Roberto. Essas adaptações e ressignificações resultaram em inovações nas práticas rituais e reinvenções psicologizantes, como foi tratado no Capítulo 2. Uma das características do Santo Daime expansionista é sua "abertura ao outro", sua porosidade e abertura a diálogos inter-religiosos e xamânicos (o "ecletismo", em termos nativos). Essas características foram chamadas por Glauber Assis (2017) de miscibilidade estrutural. Para esse autor, a miscibilidade (capacidade de realizar misturas), a musicalidade e a psicoatividade (o consumo da ayahuasca e a abertura para a experimentação de outras plantas psicoativas) constituem uma tríade (M-M-P) produtora de diferenciações entre as igrejas do Santo Daime em meio ao campo[170] daimista.

Retomando, compreendo essa miscibilidade estrutural como a realização de reinterpretações e ressignificações do outro a partir do próprio sistema de classificações. Dessa forma, esse conceito exploratório possui aproximações ao conceito de sincretismo cultural reelaborado por Pierre Sanchis (2018). A miscibilidade presente na igreja Céu do Mar prevê a continuidade de práticas rituais e regras de conduta da tradição daimista, tradição essa reinventada e consolidada no Céu do Mapiá em suas fases experimentalista e profética pelo líder carismático padrinho Sebastião (Assis, 2017).

[170] Vários autores analisam a interação as relações entre as igrejas ayahuasqueiras utilizando o conceito de campo de Pierre Bourdieu (1998).

Por outro lado, penso que o experimentalismo e o diálogo inter-religioso se tornaram características dessa tradição daimista expansionista. Esse experimentalismo em termos musicais, em relação à experimentação de novas plantas psicoativas e em relação ao diálogo inter-religioso e xamânico, vem produzindo diferenciações entre as igrejas da expansão, no Brasil e no exterior. O experimentalismo e a miscibilidade estrutural dessa religião em construção permitem a existência de "muitos daimes" na atualidade, com grandes variações nas suas práticas rituais, mas dentro das fronteiras identitárias[171] dessa religião. O experimentalismo, o diálogo inter-religioso e as "alianças" estão produzindo inovações ou reinvenções na tradição do Santo Daime, iniciada pela aliança com a umbanda (Alvez, 1997; Guimarães, 1992), seguida pela aliança com o Fogo Sagrado de Itzachilatlan (Rose, 2010) e, no momento atual, sobretudo no segmento do Santo Daime ligado à igreja Céu do Mar, a aliança com os Yawanawá. Neste capítulo, descrevo de maneira processual as mudanças rituais e as ressignificações nessa igreja, como desdobramento das relações com os Yawanawá.

## Calendário de visitas Yawanawá no Céu do Mar

Como visto no Capítulo 4, entre os anos 2009 e 2014, os Yawanawá estiveram presentes na igreja Céu do Mar em muitas situações sociais da aliança dentro do calendário de rituais do Santo Daime. Ocorreram também outras viagens de pequenos grupos de daimistas do Brasil, do Canadá e dos EUA acompanhados com membros da "família real" da igreja Céu do Mar, para a aldeia Nova Esperança e, desde 2013, também para a aldeia Mutum. A presença dos "gringos" na igreja Céu do Mar ocorre devido ao processo de expansão e diáspora do Santo Daime, existindo atualmente em muitos países (Assis, 2017). A presença deles na Terra Indígena Rio Gregório vem mudando o cenário das aldeias, como registrado no Capítulo 5.

A troca de visitas e a realização conjunta de rituais gerou trocas musicais (cantos sagrados e formas de cantar e tocar instrumentos) entre os Yawanawá e os daimistas. E a adoção entre os adeptos do Santo Daime da estética Yawanawá, por meio da compra de pulseiras e colares de miçanga. Outro resultado dessas relações foi a adoção na igreja Céu

[171] A identidade dos daimistas do sul e sudeste do país é formada em relação à igreja matriz, mas as adaptações aos contextos culturais e regionais das grandes cidades criam identidades diferenciadas entre esses e os daimistas do Acre. Sendo que os do sudeste estão inseridos na rede Nova Era e possuem noções ambientalistas, vegetarianistas, e vivenciam outros tipos de relações de gênero.

do Mar do uso das chamadas medicinas da floresta, principalmente o rapé, a sananga e o kambô, levadas pelos Yawanawá em suas viagens. Isso se deve à miscibilidade estrutural, à psicoatividade e à musicalidade do Santo Daime*:* essa abertura ao experimentalismo de novas plantas psicoativas e ao diálogo com outras estéticas musicais, sendo a música parte fundamental dos rituais, como visto em Rehen (2016) e Assis (2017).

O dirigente Paulo Roberto convidava com as comitivas Yawanawá para comemorarem com ele seu aniversário na igreja Céu do Mar (dia 2 de junho), no mesmo dia do aniversário do pajé Yawá. Nessa data, geralmente é feito na igreja um ritual que se chama Trabalho de São Miguel, no qual há a abertura para a incorporação (possessão) e para a doutrinação de espíritos, como já explicado no Capítulo 2. Um dos principais rituais "com abertura para incorporação" nessa igreja é o Trabalho de São Miguel à moda do líder, com marcantes diferenças rituais em relação ao ritual de mesmo nome realizado nas igrejas vinculadas ao ICEFLU. Esse ritual, principalmente o Trabalho de São Miguel na Mata, é um ritual aberto a experimentalismos, sendo o momento adequado para o uso de outras plantas psicoativas e para a adoção de novas estéticas.

Paulo Roberto afirmou em entrevista que convidava as comitivas Yawanawá justamente para o ritual de comemoração do seu aniversário, devido à presença na igreja, nessa data, de muitos fardados visitantes de outras igrejas do Santo Daime, inclusive de outros países, vindos geralmente dos EUA e Canadá, que também teriam oportunidade para conhecer os Yawanawá e as suas medicinas da floresta, seus cantos e sua estética. De acordo com o líder, a intenção era produzir situações de encontros para a multiplicação e expansão das alianças Yawanawá com adeptos do Santo Daime de outras igrejas e lugares. Nesse sentido, Paulo Roberto considerava que essa abertura de sua rede de contatos para os Yawanawá era uma forma de contraprestação à cura e aos conhecimentos das medicinas que havia recebido dos índios.

Os Yawanawá também eram convidados nas ocasiões em que padrinho Paulo Roberto e madrinha Nonata realizavam *workshops* organizados especialmente para os afilhados e afilhadas estrangeiros. Estes vinham para conhecer a bebida daime e a novidade das medicinas da floresta, que começaram a ser utilizadas entre os adeptos do Santo Daime desde 2009, sobretudo o rapé, que passou a ser utilizado diariamente por muitos daimistas. Esses *workshops* para grupos de estrangeiros aconteciam com a participação de apenas alguns "fardados(as) antigos(as)" da igreja que ajudavam na organização e na realização do ritual. Nesses *workshops*, as lideranças Yawanawá eram tratadas simultaneamente como pajés e "chefes de Estado" pelos anfitriões daimistas. Em

meio à formação dessa aliança, existe mesmo uma arte da diplomacia, dentro da qual a reciprocidade e a hospitalidade cumprem função essencial (Oliveira, 2012). Em alguns desses *workshops*, mesmo quando os Yawanawá não estavam presentes, as lideranças da igreja começaram a ensinar de maneira prática sobre o uso das medicinas da floresta (o rapé, a sananga e o kambô) para os visitantes "gringos". Conhecimentos esses que passaram a ser muito procurados, dando nova vida à igreja e fortalecendo a liderança do padrinho Paulo Roberto, abalada desde o "balançode 2008".

Os líderes que viajavam nessas comitivas (geralmente cacique Biraci, pajé Putani e pajé Yawá) retornavam às suas aldeias com mais prestígio e recursos econômicos, resultando no aprofundamento das diferenciações hierárquicas internas. Já na igreja Céu do Mar, o resultado dessas visitas era a inserção de inovações rituais: o líder passou a "receber" hinos que falavam sobre os Yawanawá, seu animismo, seus "caboclos", seus animais sagrados. E alguns desses hinos passaram a ter melodias de *saites* Yawanawá. A diferenciação interna no Santo Daime em relação a outras igrejas passou a produzir discordâncias, pois fardados antigos afirmavam que as inovações não faziam parte da "tradição". Por outro lado, muitos adeptos foram atraídos pelas novas medicinas, pelos novos cantos, pela flexibilidade das regras dos "trabalhos dos índios". Dessa forma, o "balanço de 2008" começava a ficar para trás.

## Festival de aniversário de 30 anos da igreja Céu do Mar (2012)

Uma situação social que aprofundou a aliança entre os Yawanawá e a igreja Céu do Mar foi o festival no Céu do Mar em 2012, quando a igreja completou 30 anos. Nessa ocasião, os líderes organizaram um festival, com a realização de cinco dias de rituais para a celebração do aniversário da igreja. Nesse período, era grande o número de adeptos de outras igrejas, de pessoas dos EUA e Canadá.[172] Para a ocasião, um grupo de líderes Yawanawá foi convidado para participar dos rituais. Para o festejo, foi produzido um

[172] Em cada ritual regular do calendário da igreja, há a participação de entre 80 e 100 pessoas, entre membros da família do padrinho e da madrinha (os líderes do ritual), os fardados antigos (com postos-chave na organização ritual), os fardados novos (com menos status em relação aos antigos) e os visitantes (adeptos e não adeptos da religião). Em meio ao festival de 30 anos, o número de participantes foi de aproximadamente 200 pessoas por ritual. Além do fluxo normal, havia os pajés urbanos da comitiva Yawanawá (com grande status), padrinhos e madrinhas de outras igrejas do Brasil e do exterior (com status elevado), fardados visitantes de outras igrejas (antigos e novos, com mais ou menos status), e visitantes de outros grupos ayahuasqueiros.

livro[173] com trechos de entrevistas dos fardados antigos da igreja. Também foi realizado um vídeo documentário[174] sobre a igreja para a celebração do aniversário.

No festival, pajé Yawá e pajé Putani estavam presentes e participaram dos trabalhos rituais. Putani foi posicionada na primeira fila, que é o local onde geralmente as mulheres com mais status são posicionadas (visitantes ilustres, fardadas antigas ou puxadoras[175]). Yawá também teve seu lugar de destaque, sentado à mesa. Em muitos momentos, os(as) daimistas mais antigos(as) e consideradas lideranças da igreja utilizaram cocares Yawanawá, com os quais haviam sido presenteados. Essas visitas são contextos de fortalecimento da aliança. Em meio a essas situações, a saudação *yúúúúrruu* dos Yawanawá passou a ser utilizada em meio aos rituais na igreja Céu do Mar, intercalada aos "vivas".

Figura 45 – Situação social da aliança no Trabalho de 30 anos da igreja Céu do Mar

Fotografia de Alan Lucas. Foto de capa do livro Céu do Mar - 30 anos. Ao centro, está o padrinho Paulo Roberto, com um cocar com penas de gavião real e de arara.

*Hinos da aliança*

Nesse festival, os dois primeiros hinos (cantos sagrados) que se referiam à aliança foram cantados. Esses hinos "recebidos" por Paulo Roberto começaram a ter elementos simbólicos relacionados aos Yawanawá. O primeiro hino trata do mito fundador da aliança, a primeira dívida que o chefe daimistas contraiu com os Yawanawá, que foi a

[173] O livro se chama "Céu do Mar 30 anos - História de uma igreja do Santo Daime contada por alguns de seus pioneiros". Foi produzido por Klarissa Almeida Silva, Clarice Laender e Valéria Abramovitz. As entrevistas feitas com os fardados(as) antigos(as) foram gentilmente cedidas para fins desta pesquisa.

[174] O vídeo foi feito com entrevistas com fardados(as) antigos(as) da igreja e também há uma entrevista com Putani Yawanawá. O vídeo foi feito por Amanda, Thiago e Danilo, adeptos da igreja Céu do Mar. Eles gentilmente cederam as entrevistas que eles fizeram para fins desta pesquisa.

[175] As mulheres que ocupam o posto de líderes de canto.

cura recebida por ele. O hino conta a história da relação entre Paulo Roberto e o pajé Yawá. E a história do espírito da Pedra da Gávea, representado como uma indígena, a "Senhora da Pedra Grande", agência que promoveu a cura que Paulo Roberto recebeu do pajé Yawá. O hino está transcrito abaixo:

**Quem chamou foi Yawá**

**(**Hinário Nova Aliança, n. 17)

Cada vez que a vós eu lembro
Nessa noite de luar
Sinto em mim vossa presença
Que ensina eu amar

A Deus sobre todas as coisas
Deixando pra trás a ilusão
Cada vez me surpreendo
Com a vossa compaixão

**Vejo na Montanha Sagrada**
**O espírito que nela está**
**É uma cabocla pintada**
**Que pescava na beira-mar**

**A Senhora da Pedra Grande**
**Veio aqui pra me curar**
**Quem chamou foi Yawá**
**O pajé dos Yawanawá**

**Aos 97 anos pisou na beira-mar**
**Chegou em minha casa e começou a cantar**
**Com as santas medicinas**
**E a magia dos animais**
**Trouxe a força da floresta**
**Das plantas sacramentais**

**E disse que os oceanos**
**Tem também o seu espírito**
**São do mesmo tamanho**
**Como o das montanhas e o dos rios**

Que a Mãe Natureza espera
A união de todos seus filhos
Defender vida na Terra
Dos terríveis inimigos

A Ignorância mais a ganância
Chamam a desolação
O desrespeito e o que não é direito
Geram a destruição

Vamos lutar com coragem
firmando a Nova Aliança
Que depois da tempestade
Quem chegar é a bonança

O amor que a vos eu tenho
Dentro do meu coração
Peço a Deus que me ensine
A consagrar com perfeição

Que respeito é obediência
Gratidão é fidelidade
Para sempre ao vosso lado
É a minha felicidade

O hino traz uma visão animista do mundo, já que os oceanos, as montanhas e os rios são vistos como seres que possuem espírito. Os daimistas passaram a fazer essa analogia desses espíritos da natureza com os orixás, sendo Yemanjá o espírito feminino do Mar, por exemplo. A igreja Céu do Mar é marcadamente influenciada pela aliança com a umbanda, sendo a possessão e os hinos com referências a orixás e a caboclos uma diferença bem demarcada em relação a outras igrejas do Santo Daime. Nesse sentido, é a partir desse registro que a família dos líderes e outros adeptos passaram a realizar as traduções e as classificações. Paulo Roberto "recebeu" outro hino associado à aliança, sendo que este tem a mesma melodia que um *saite* (canto de festa). A antropóloga Ferreira Oliveira (2012) afirmou que essa música é uma versão de Paulo Roberto do *saite* (música de festa) Yawanawá. Entretanto, na visão de interlocutores da igreja Céu do Mar, a música é um hino "recebido", que significa que a letra foi uma transmissão mediúnica, e não de uma composição. Transcrevo o hino abaixo:

**Baetê** (Hinário Nova Aliança, n. 27).

Baetê, Baetê, Baetê, Baetê
Mia nui tauram
Hoi, hoi, hoinandenam

Ambareza hunu ini
Hunu ana, baetê baetera, baetê
Hoi, Hoi, Hoi, Hoi, Hoi

**Baetê, Baetê, Baetê, Baetê**
**Assim meus caboclos cantam**
**O amor e o bem querer**

Eu vou chamar os meus caboclos
Pra cantar Baetê, baetêra, baetê
Hãn, Hãn, Hãn, Hãn, Hãn, Hãn
Hãn, Hãn, Hãn, Hãn, Hãn, Hãn oh eee

Baetê, Baetê, Baetê, Baetê
Luz que brilha no caminho
Brilha em mim, brilha em você

Eu vou chamar os meus caboclos
Pra cantar Baetê, baetêra, baetê
Hey, Hey, Hey, Hey, Hey, Hey
Hey, Hey, Hey, Hey, Hey, Hey oh eee

Para os adeptos do Santo Daime, os "caboclos" são entidades espirituais indígenas. Devido à estética Yawanawá dos hinos, é possível realizar uma associação entre os Yawanawá e essas entidades espirituais. Esses "caboclos" são compreendidos a partir das classificações do universo simbólico da umbanda, como Ferreira Oliveira (2012, p.51) afirmou acertadamente. Nesse sentido, os adeptos do Santo Daime começaram a fazer analogias entre a pajelança Yawanawá e as classificações umbandistas, que haviam sido incorporadas devido à aliança entre o Santo Daime e a Umbanda (Alvez Junior, 1997).

Nos rituais do Santo Daime nos quais há a agência do sacramento, o daime é considerado por muitos como a materialização do espírito de Mestre Irineu, ou como uma forma de "sangue de cristo" (Goulart, 1996; MacRae, 2005). Nesse sentido, considera-se que o verdadeiro significado do hino é revelado a cada um individualmente, compreendido de forma particular e sinestésica, associando melodia, a performatividade da palavra (a palavra é ato), e a movimentação corporal do bailado (quando há).

Além de ter sido a celebração dos 30 anos da igreja, o festival teve também um caráter de celebração da aliança entre a igreja e os Yawanawá. Em 2012, a legitimidade de Paulo Roberto havia se fortalecido, sendo este um dos resultados da aliança externa com os líderes Yawanawá. Nesse momento, a crise devido ao "balanço de 2008" havia passado, e os novos cantos, a nova estética e as novas medicinas se tornaram novos elementos de coesão interna e de forte atração de novos atores sociais para a igreja.[176] A presença dos índios na igreja era motivo de atração de visitantes de dentro e de fora do Brasil. O acesso às medicinas da floresta e aos artefatos indígenas de miçanga (as pulseiras e colares) também eram novidades que transformavam e revigoraram a estética dos rituais. Para os líderes Yawanawá, essas situações sociais representaram a conquista

[176] No principal trabalho do festival dos 30 Anos, o Trabalho de Aniversário da Igreja, houve o fardamento de jovens oriundos da Serra da Misericórdia, região localizada na Vila Cruzeiro, no Complexo do Alemão. Este foi um momento importante de consolidação deste grupo de jovens daimistas.

de um público cativo de turistas espirituais e a sua inserção em uma ampla rede de contatos.

No festival dos 30 anos, pajé Yawá e pajé Putani foram muito prestigiados, em falas que ressaltavam os saberes que os Yawanawá traziam da floresta. Putani e Yawá foram recebidos como pajés, porta-vozes de saberes ancestrais. De acordo com Paulo Roberto, quando Putani chegou, ela ainda não sabia fazer rituais coletivos de *uni* com os brancos, e ele teria dado à sua comadre algumas informações sobre como realizar rituais com ayahuasca em contexto urbano. Na visão do líder, isso foi outra forma de contraprestação, como parte de trocas de saberes interculturais. Na aliança, ambas as partes precisam sentir que estão ganhando de alguma forma para que a aliança se perpetue no tempo. Caso contrário, uma cisão poderá acontecer. Por isso, como retribuição, o líder daimista passou a ajudar o pajé Yawá em médicos no Rio de Janeiro e em Rio Branco, passou a inserir os Yawanawá dentro de sua rede de contatos. Como já foi dito, os Yawanawá passaram a trocar nas cidades o seu "conhecimento ancestral" por recursos econômicos, objetos e valores em outros regimes (como prestígio e serviços). O seu "conhecimento ancestral" passou a ser divulgado através do uso ritual da ayahuasca (*uni*) e do uso das demais medicinas da floresta. Essa ação social está relacionada a uma estratégia política de novos aliados em meio à sua estrutura social, visando também a captação de novas fontes de recursos econômicos. Os Yawanawá passaram a "vender cultura" (Vereta-Nahoum, 2013), em suas relações com os *nawa*. As alianças para os Yawanawá, como já foi visto, são alianças instáveis, e que podem ser rompidas principalmente se as trocas e o sistema de conversão da dívida em diversos regimes de valor deixar de ser favorável aos chefes. Com o passar do tempo, os Yawanawá estabeleceram uma ampla rede de contatos no Rio e Janeiro e em outras cidades do Brasil, como São Paulo e Curitiba (Oliveira, 2012), em grupos interessados em realizar rituais indígenas nas cidades, na chamada "linha indígena". Nesse sentido, a igreja Céu do Mar não era o único - e tampouco o principal - aliado urbano do cacique Biraci.

*Gestão da imagem, autenticidade e retorno às origens*

A imagem reproduzida abaixo (Figura 45) foi feita como uma das preparações para o festival de aniversário de 30 anos da igreja Céu do Mar. Nela, pajé Yawá e padrinho

Paulo Roberto são representados com o rosto pintado com *kenes* (desenhos da tradição), com a cor vermelha do urucum e a cor preta do jenipapo, e ambos utilizam cocar.

Figura 46 - Grafite ou etnografite com o busto do pajé Yawá e do padrinho Paulo Roberto, no muro da igreja Céu do Mar

Grafite de Betto Gaspar (adepto da igreja). Foto do acervo pessoal

A imagem que o próprio daimista produziu do pajé foi a imagem do pajé "tradicional", uma imagem romantizada e idealizada pelos próprios daimistas em relação aos pajés e aos povos indígenas da Amazônia, em uma imagem de autenticidade. O pajé Yawá geralmente se apresentava nos rituais na igreja Céu do Mar vestido de calça social, camisa e, em algumas ocasiões, utilizava também óculos escuros. O mesmo pode ser dito do pajé Tatá. Talvez, virar branco seja um dos poderes desses antigos pajés. São os jovens pajés Yawanawá urbanos e as novas lideranças das aldeias que buscam transmitir uma imagem de autenticidade. Essa imagem do indígena autêntico e tradicional é produzida pelas gerações mais jovens de pajés (urbanos) Yawanawá. As jovens lideranças Yawanawá, chamadas pelos *nawa* de pajés (mesmo quando não são consideradas pajés nas aldeias), buscam enfatizar as diferenças estéticas com os *nawa*. E, ao retornarem às aldeias, também se diferenciam dos demais, pois chegam com recursos econômicos, novos objetos, contatos, experiências, histórias e outros tipos de conhecimento.[177] Na imagem, padrinho Paulo Roberto é representado com um cocar, com o rosto pintado de urucum e utilizando um colar de jaguar. A aliança com os Yawanawá adquiriu, de acordo com a narrativa de Paulo Roberto, um aspecto de retorno às raízes da medicina

[177] Está ocorrendo um processo e transformação nas aldeias devido ao turismo étnico e à presença dos "New ages do sul" e dos "gringos", comparável ao processo de transformações que ocorreram na matriz Céu do Mapiá, devido à expansão do Santo Daime no mundo (como descritos em Assis, 2017). Os Yawanawá estão passando por um processo de expansão de sua rede Yawa-nawa (Oliveira, 2012) em viagens e visitas para países da Europa, EUA e México.

(ayahuasca), uma espécie de retorno às origens, da mesma forma como apontaram Labate e Coutinho (2014) e Rose (2010).

## A aliança "no astral"

Ainda nos primeiros anos da aliança espiritual, Paulo Roberto liderou um ritual com a presença do cacique Biraci, de Putani e do pajé Yawá, dentro da área de floresta que faz parte da igreja Céu do Mar. Daquele lugar, era possível ver a Pedra da Gávea. Segundo a narrativa de Paulo Roberto, esse ritual, com o consumo de daime/*uni* e rapé, era bem restrito, apenas para as lideranças Yawanawá e da igreja, e mais apenas poucos adeptos da igreja convidados. A sistemática do ritual era cantar, de maneira variada e intercalada, hinos do Santo Daime e os *saites* (músicas de festa) próprios dos *mariri* Yawanawá. Em determinado momento da cantoria, o cacique Biraci começou a falar algumas palavras sobre a preocupação que estava sentindo em participar de uma cantoria com os hinos do Santo Daime misturados com os cantos Yawanawá. Ele se perguntava se aquilo estava certo ou errado, se questionava se os seus ancestrais estariam ou não felizes com aquilo. Depois de algum tempo, ele se tranquilizou, pois falou que teve a seguinte visão espiritual sob o efeito da ayahuasca: viu no alto da Pedra da Gávea seus ancestrais, incluindo o seu avô, o antigo chefe Antônio Luiz, junto aos ancestrais espirituais de Paulo Roberto, que eram o mestre Irineu e o padrinho Sebastião. Em meio à visão, ele entendeu que, se os ancestrais estavam juntos, os Yawanawá também poderiam ficar juntos aos daimistas. Assim, também na visão de Paulo Roberto, essa aliança foi feita primeiramente no astral, no plano espiritual.

> "(...) nos trabalhos que a gente fazia a gente cantava cantos Yawanawá e cantava hinos do Santo Daime. Ele [o cacique Biraci] ficou um pouco preocupado com essa mistura. Aí o guia dele falava: olha lá para Pedra da Gávea, olha lá para o topo da montanha, veja quem está lá. Aí ele viu o Mestre Irineu, o Padrinho Sebastião, o avô dele [Antônio Luiz], ele viu todo mundo junto em cima da Pedra da Gávea. Isso para ele deu a maior tranquilidade. Ele falou: 'eles estão todos juntos lá, vamos ficar todos juntos aqui também'. Entendeu? Então tem isso, veio do astral" (entrevista Paulo Roberto, maio de 2016).

Um interlocutor *nawa* narrou que o cacique Biraci esteve pensando na possibilidade de se fardar no Santo Daime (torna-se adepto), aproximadamente no período entre 2012 e 2013. Entretanto, ele teve uma visão espiritual, sob o efeito das medicinas, que o dissuadiu da ideia. Em 2014, devido a desentendimentos com o líder da

igreja Céu do Mar, cacique Biraci deixou de visitar essa igreja no Rio de Janeiro. Na fase inicial da aliança entre os Yawanawá e as igrejas do Santo Daime, cacique Biraci dialogou com conhecimentos do Santo Daime em suas rodas de *uni*, produzindo reinvenções de suas práticas culturais. O cacique conheceu hinos do Santo Daime e participou de rituais de produção da bebida ayahuasca à moda daimista. Em meio aos rituais, os Yawanawá foram adotando certas práticas, tais como o uso do tambor e do violão, a separação em filas de homens e mulheres no momento de beber o *uni*, a postura mais silenciosa ao longo do ritual. Putani adotou também os passos do bailado do Santo Daime, ao dançar no centro do terreiro. Entretanto, em 2014, cacique Biraci já não quis mais realizar rituais do Santo Daime na aldeia Nova Esperança. O diálogo e reinterpretação de algumas práticas rituais do Santo Daime já haviam cumprido a função desejada pelo cacique, de "resgate da cultura", em uma espécie de bricolagem.[178] Por outro lado, o cacique já havia adquirido muitos contatos com ayahuasqueiros urbanos em várias cidades do país, e já não necessitava do Santo Daime para ser introduzido na rede. Como pode ser visto em Ferreira Oliveira (2012), vários grupos ayahuasqueiros "da linha indígena" foram formados por *nawas* nas cidades, que buscavam realizar os rituais à moda indígena, realizando reinvenções nesse processo.

## Virando índios

Em uma das visitas de Yawá, a comitiva Yawanawá participou de um workshop com pessoas dos EUA e do Canadá. Realizaram rituais no alto da Pedra Bonita, aonde se chega depois de uma caminhada de algumas horas. Como nesse ritual em 2013, Paulo Roberto, Nonata, seu filho Jordão e mais alguns outros daimistas utilizam cocares e pintam-se com urucum, e alguns adeptos narram experiências nas quais sentiam que estavam "virando índios". Nesse sentido, em meio à aliança, um aspecto importante é a questão da transformação da pessoa, e também a produção de novos sujeitos, estimulados em meio aos rituais à ação social. O daimista José de Arimatéria afirmou que ao usar o cocar sentia-se "com uma antena parabólica na cabeça". Nesse sentido, para ele, o cocar

[178] Utilizo essa imagem da bricolagem, já utilizada por Lévi-Strauss nas mitológicas, para pensar o xamanismo Yawanawá. Diálogos xamânicos resultaram no que atualmente é a pajelança Yawanawá. Os Kulina, Katukina, Ashaninka e tantos outros povos de língua Pano que fazem parte do que hoje é o povo Yawanawá trouxeram elementos para a pajelança realizada atualmente junto aos *nawa*.

tinha em si uma agência, que o permitia estar mais sensitivo, “captando mais energias”, e o fazia ter experiências rituais mais profundas com o uso das medicinas.

Figuras 47 e 48 - Membros da família dos chefes da igreja no alto da Pedra Bonita

Foto publicizada em redes sociais, com efeitos artísticos. Autor desconhecido.

Como já era costume, Pajé Yawá e sua comitiva ficavam hospedados na casa de hóspedes da igreja Céu do Mar. Em meio à visita, pajé Yawá fez o seguinte ritual com Paulo Roberto:

> “Ele (o pajé Yawá) fez uma coisa da proteção, em cada pé ele botou uma cabeça de *sucurijú* [jiboia], e ele botou uma onça no meu peito e o gavião na minha cabeça. E depois disso eu senti uma necessidade irresistível de usar colar de onça, de dente de onça. Sempre que eu faço trabalho forte assim que eu preciso de uma proteção maior, eu boto os colares de onça [que foi dado por um Yawanawá]” (Entrevista com Paulo Roberto, agosto de 2016).

Nesse sentido, em meio à aliança, há a circulação de elementos simbólicos do outro, que passam a adquirir significados dentro do universo cosmológico do Santo Daime. Para o líder Paulo Roberto, utilizar o colar de dentes de jaguar ao longo dos rituais (colar que inclusive foi uma dádiva) significa ser protegido pelo espírito do jaguar ao longo das “batalhas espirituais”.

A presença dos chefes Yawanawá possibilitou a padrinho Paulo Roberto se legitimar junto aos seus afilhados e afilhadas, e produziu também uma diferenciação dele e de sua igreja em relação a outras igrejas do Santo Daime. A aliança produziu inovações rituais na igreja, que podem ser entendidas como reinvenções da própria tradição do Santo Daime. Entretanto, o líder continua se legitimando como reprodutor do legado do líder carismático padrinho Sebastião.

Em 2014, houve uma visita de uma comitiva com Putani, pajé Tatá, Raçu e Kenewmá Luíza. Foi realizado um ritual aos moldes do Santo Daime e, em um momento

do ritual, Putani foi chamada para falar algumas palavras. Ela afirmou que o pajé Tatá quis conhecer a igreja Céu do Mar, porque ele sentiu que ali havia muita pureza. Logo em seguida, foi feita uma roda ao redor dos pajés, que foram apresentados como tal para os daimistas da igreja. Em seguida, a comitiva se posicionou em frente às janelinhas onde se serve o daime, como se estivessem em um palco, em frente à uma plateia. Nessa ocasião, eles estavam paramentados com os seus cocares, pulseiras e colares. Lembremos que, na aldeia, pajé Tatá não usa esses paramentos. Mas, naquela apresentação cultural, estava usando um grande cocar de águia e arara. Os antigos pajés (Tatá e Yawá) cantavam mais baixo, mas com muita energia e ânimo. Já as mulheres começaram a cantar com um tom mais alto e com maior intensidade.[179]

Figuras 49 e 50 – Comitiva Yawanawá na igreja Céu do Mar

Foto publicizada em redes sociais, com efeitos artísticos. Autor desconhecido. 2014.

Nesse mesmo dia, no meio do ritual na igreja, Raçu e Kenewmá Luiza fizeram uma roda grande em meio ao salão. Todos ficaram de braços dados, dando um passo à direita, cruzando os pés na frente, e depois voltando com o esquerdo para trás. Enquanto isso, os jovens entoavam um canto, que os daimistas procuravam desajeitadamente imitar. Em meio a essas situações sociais da aliança, Jordão começou a se destacar como mediador, pois e ele era afilhado do cacique Biraci e de Putani, e vinha realizando diversas viagens em grupo para a Terra Indígena Rio Gregório. Ele já conhecia alguns cantos Yawanawá, e se tornou uma referência na igreja em relação à forma de uso do rapé.

[179] O estilo dos cantos Yawanawá passou a se modificar com inovações decorrentes da participação feminina e da a introdução de instrumentos musicais, como violão e tambor, resultado da influência do Santo Daime. Com o uso dos violões, jovens Yawanawá introduziram ritmos ocidentais e de músicas sagradas de outras religiões ayahuasqueiras em meio à pajelança Yawanawá.

Figura 51 – Roda Yawanawá com Jordão de farda e cocar ao lado de Kenewmá Luíza

Foto com efeitos artísticos. Autor: Guto.

## O rapé: usos, conflitos e tentativas de regulamentação

Devido a essa relação de aliança, os daimistas que, até 2009, utilizavam somente a bebida daime (ayahuasca) em seus rituais, passaram a utilizar outras medicinas durante os rituais do calendário, principalmente o rapé[180] (*rume*), feito de tabaco e cinzas de árvores. Em um ritual, Paulo Roberto disse que, para ele, rapé é um espírito irmão que ensina, que se comunica com a pessoa dentro dela mesma. Em outras palavras, ele é uma planta mestra, uma planta professora (Luna, 2002).

A maioria dos interlocutores da igreja disse que conheceu o rapé após a vinda dos Yawanawá, em 2009. Antes, apenas um deles utilizava rapé, mas "à moda antiga", colocando uma pequena quantidade de rapé na narina e aspirando. Tendo conversado com padrinho Alfredo, líder do CEFLURIS/ICEFLU, em visita à igreja do Rio de Janeiro, em 2016, ele relatou que o pai dele, padrinho Sebastião, utilizava o rapé que ele mesmo produzia, feito de tabaco e algumas ervas. Esse rapé não era feito com cinzas de árvores como o dos índios. Segundo ele, padrinho Sebastião e alguns daimistas de sua época usavam o rapé com a função de dar força para o trabalho no roçado, ou para tratar de alguma constipação nas vias respiratórias. Colocavam uma pequena quantidade na narina e aspiravam. Há relatos que afirmam que Mestre Irineu também utilizava o rapé, de forma semelhante a padrinho Sebastião (Moreira e MacRae, 2011).

[180] O rapé é aplicado por meio de um sopro, com a utilização de um aplicador individual (*curipe*) ou de um aplicador utilizado em duplas (*tipi*), com o qual a pessoa realiza o sopro na outra.

Desde 2009, o uso dessa medicina se tornou frequente nos rituais nessa igreja, e em outras do Santo Daime. O rapé começou a ser vendido na recepção da igreja, juntamente com os colares e pulseiras de miçangas e com os aplicadores de rapé. Parte desse rapé vendido é proveniente dos Yawanawá, mas outros começaram a vender rapé produzido por outros povos Pano. Há o aplicador individual (*curipe*) e um aplicador maior (*tipi*), para ser usado em duplas. Os aplicadores podem ser feitos de ossos de animais ou pedaços de bambu, e são adornados com miçangas e bonitos *kenes* (desenhos).

O uso do rapé na igreja passou a ocorrer durante os rituais do calendário do Santo Daime. Muitos adeptos adotaram a prática de uso sagrado do rapé, antes, durante e depois dos rituais. Não é difícil encontrar grupos de daimistas passando rapé, em locais na igreja utilizados para a convivência interpessoal. Também há pessoas que aplicam de maneira individual nos vestiários, durante o ritual. Inicialmente, a chegada do rapé causou uma espécie de furor e foi uma novidade muito bem aceita entre os daimistas. A maioria dos adeptos da igreja queria conhecer "o rapé dos índios". Muitos dos "daimistas aliados" começaram a utilizar essa medicina, não apenas na igreja, mas também em suas próprias casas, com usos terapêuticos e também recreativos. Nesse sentido, consumir o rapé e outras medicinas da floresta passou a ser parte de uma espécie de "estilo de vida", produtor de uma nova identidade como daimista-aliado ou daimista Yawanawá.

Com o passar do tempo, apesar da grande adesão à novidade, o uso do rapé se tornou uma fonte de controvérsias e conflitos entre os adeptos. Para exemplificar esse tipo de conflito, narro uma determinada ocasião na igreja Céu do Mar quando um rapaz visitante pediu para que lhe aplicassem rapé, depois do final de um ritual do calendário daimista. O rapaz se dirigiu ao "cantinho do rapé", o jardim onde muitos fardados(as) se reúnem para a prática, antes e após os rituais. Com o *tipi*, um adepto preparou a aplicação no instrumento e assoprou a substância nas narinas do rapaz. Após a aplicação, esse visitante passou aproximadamente 3 horas com fortes vômitos. A maioria dos adeptos já se dirigiam para suas próprias casas e a situação gerou um problema para as lideranças da igreja. Em decorrência disso, madrinha Nonata, ao longo dos rituais, disse algumas vezes, de maneira coercitiva, para que todos os adeptos da igreja não mais aplicassem a medicina em visitantes. Essa foi uma regra criada como resultado da situação anterior. Dentro da hierarquia do Santo Daime, fardados e fardadas da igreja deveriam obedecer à madrinha e ao padrinho, acatando às suas ordens. Entretanto, não é o que ocorre em muitas ocasiões.

Surgiram críticas de fardados(as) sobre a forma como o rapé passou a ser vendido, tendo se tornado muito acessível para todos, podendo ser vendido para qualquer visitante na mesa da recepção da igreja, além de ser adquirido facilmente em vendas pela internet. Em uma determinada ocasião quando eu chegava para mais um ritual do calendário daimista, um recepcionista dizia a um visitante que o rapé era um "remédio da floresta", "muito bom para a respiração", e estava disponível para ser comprado. Outra fardada que estava ao lado ficou indignada com a atitude do recepcionista que, na sua interpretação, estava estimulando a visitante a comprar a substância psicoativa sem que a mesma soubesse dos riscos da utilização da medicina. Uma das regras rituais do Santo Daime afirma que "não se pode convidar" outras pessoas para tomar o daime. A fardada estendeu essa regra ao uso do rapé e de outras medicinas da floresta levadas pelos Yawanawá (rapé, sananga e kambô).

Alguns fardados(as) passaram a criticar a conduta de outros adeptos que saíam do lugar demarcado durante os rituais para irem aplicar o rapé, seja de maneira individual, em duplas ou trios. Os "buracos" ou lugares vazios em meio às filas são considerados uma falha ritual pelos daimistas, ou uma "quebra da tradição". Além disso, alguns fardados(as) e líderes criticavam o uso frequente e recreativo da medicina, que foi classificado como "vício"[181]. Em 2015, os líderes da igreja começaram a afirmar de maneira coercitiva ao longo dos rituais que alguns adeptos estavam ficando "viciados" em rapé, pois não o usavam como os Yawanawá haviam ensinado. Muitos daimistas que são consumidores da medicina a utilizam várias vezes ao dia, gerando um padrão de uso profano, atrelado ao uso recreativo da medicina.

Devido a essas situações de conflitos e considerada por algumas lideranças e parte dos fardados(as) como abuso (e não uso) da medicina, os líderes da igreja procuraram estabelecer regras de consumo do rapé para os adeptos dessa igreja. Em outras palavras, buscaram estabelecer controles sociais informais para o consumo do rapé: o uso controlado por valores, por regras de conduta e padrões de comportamento (rituais sociais). Já o uso compulsivo é o seu oposto, o "vício". Nesse sentido, há "sanções sociais" para coibir usos considerados inadequados. E os rituais sociais são padrões de comportamento relacionados à aquisição, administração e seleção do contexto ritual (o *setting*), buscando evitar efeitos indesejados das substâncias psicoativas (Zingberg, 1984

[181] No sentido êmico, o vício é uma prática desregrada, descontrolada, geralmente fora da regra de conduta de autocontrole. Sendo o controle "do aparelho" (do corpo da "matéria"), dos pensamentos, da fala e das ações um dos objetivos dos rituais no Santo Daime.

*apud* MacRae, 2005). Esse uso controlado das plantas psicoativas ocorre entre populações indígenas e mestiças, em relação à observância de tabus e rituais tradicionais (MacRae, 2005, p.461).

O padrinho e a madrinha da igreja se basearam em alguns ditos do pajé Yawá e do cacique Biraci sobre o uso do rapé, para afirmar que essa substância deveria ser utilizada apenas uma vez ao dia. Na aldeia, vários Yawanawá utilizam a planta-espírito de manhã, antes ou depois de tomar o banho no igarapé. Em contextos rituais, poderia ser utilizado mais vezes. Para os rituais do calendário do Santo Daime, o padrinho da igreja criou a seguinte regra para a aplicação de rapé: cada um deveria sair individualmente e não em grupos para realizar a aplicação; cada um deveria utilizar o aplicador individual (*curipe*), devendo sair e retornar ao seu lugar dentro do ritual no intervalo de um único hino, e não mais ausentar-se ao longo de vários hinos. Outra preocupação das lideranças relacionava-se a "compostura" dos(as) usuários(as) de rapé: ficar com a farda branca e com a camisa cheia de pó do rapé é considerado uma falta de "disciplina" e também uma falta de educação espiritual. Nesse sentido, o uso do rapé começou a ser incentivado na igreja Céu do Mar de maneira controlada.

Em um determinado ritual, madrinha Nonata falou: "tem muita gente aqui que pensa que é pajé, mas os pajés dessa igreja são o Mestre Irineu, o padrinho Sebastião e a madrinha Rita!" E, então, mais uma vez em uma fala em meio a um ritual (dentro do qual a palavra é ato), a líder reforçou a ideia de que há muitos daimistas que estão "na ilusão", "na mentira", pensando que são pajés, e muitos deles estão ficando "viciados" em rapé. Apesar de haver diálogos e trocas simbólicas com os Yawanawá, os líderes da igreja buscam reafirmar-se como seguidores da tradição "deixada pelo padrinho Sebastião". E, nessa igreja, critica-se há muito outros grupos ayahuasqueiros, considerados "misturados" e "fora da tradição", chamados por Labate (2004) de neoxamânicos. Nesse sentido, dentro da igreja, as inovações das práticas rituais somente são aceitas quando implementadas pelos líderes, que possuem legitimidade como membros da "família real" do Santo Daime. Já ao restante dos adeptos é incentivada a obediência às regras formuladas pelos líderes, em um sistema bem hierarquizado e patriarcal, com a preeminência da liderança masculina.

## A sananga e o kambô

Essas medicinas foram adotadas por muitos adeptos do Santo Daime. Entretanto, são consumidas com menos frequência e geralmente de maneira irregular. Não são todos que já experimentaram ou que querem experimentar essas medicinas. Provavelmente isso se deve às sensações físicas desagradáveis durante o uso. A sananga é um tipo de colírio de uma planta traduzido como "raio nos olhos", que provoca uma sensação forte e desagradável. Quando as comitivas Yawanawá visitam a igreja Céu do Mar e realizam os "trabalhos dos índios", rituais voltados para as práticas Yawanawá, os líderes da comitiva geralmente aplicam sananga nos adeptos que queiram passar pela experiência. A sananga também passou a ser utilizada individualmente por alguns daimistas, que passaram a adquiri-la em frascos, com os Yawanawá ou com outros vendedores. Raramente a sananga é utilizada dentro dos rituais do calendário do Santo Daime. Os Yawanawá afirmam que essa planta "abre a visão espiritual", limpa e cura os olhos e "tira a preguiça". Interlocutores Yawanawá afirmam que há vários tipos de sananga, que variam em sua intensidade. E algumas folhas mais suaves são utilizadas inclusive em crianças que não querem acordar cedo.

Já o Kambô (veneno ou vacina de sapo)[182], é aplicado em sessões organizadas para poucos adeptos, quando há pessoas consideradas qualificadas para fazer a aplicação. Padrinho Paulo Roberto e madrinha Nonata fazem essa aplicação, principalmente nos *workshops* direcionados aos afilhados e afilhadas dos EUA e do Canadá. Essa medicina também passou a ser utilizada por adeptos do Santo Daime, mas por menos pessoas e também com menos frequência, em situações mais privadas e geralmente fora da igreja. Há alguns adeptos de outras igrejas do Santo Daime que aprenderam a aplicar a medicina, e fazem sessões fechadas em lugares privados, cobrando um valor previamente combinado por sessão (aproximadamente R$100,00). Há adeptos que vêm produzindo inovações e reinventando o uso dessas medicinas, criando pequenos rituais que vêm sendo realizados para grupos no Brasil e no exterior[183].

[182] Ver artigo de Edilene Coffati de Lima e Bia Labate. O Kambô ou veneno do sapo é uma medicina usada originalmente utilizada pelos Katukina, com quem os Yawanawá possuem relações de conflituosas de parentesco, devido a situações do passado de rapto de mulheres.

[183] Um interlocutor da igreja Flor da Montanha (RJ) viaja para aplicar as medicinas da floresta entre grupos do Santo Daime no Brasil e no México, em uma sessão de aplicação de kambô, rapé e sananga. E há outro adepto que reinventou um ritual com kambô, em meio ao qual há inclusive a prática da "incorporação" (possessão), com direito a "passe de caboclo".

As interpretações sobre seus usos geralmente se associam à cura. Entretanto, há também outras traduções inusitadas. Como exemplo, conversei com uma recém-fardada do Santo Daime que queria usar kambô. Ela me disse: "estou com *panema*, preciso tomar kambô". Então perguntei a ela o que ela entendia por *panema*. Ela me disse: "estou com *panema* porque não me pagam no meu emprego faz meses e não consigo encontrar outra fonte de renda". Essa foi uma tradução interessante: se o *panema* é o azar na caça, a caça em meio urbano é o emprego ou a fonte de renda que se possa ter. Nesse sentido, os adeptos do Santo Daime vêm adaptando e reinventando os usos e significados dessas medicinas.

## O pajé daimista na cidade

Como aprofundado no Capítulo 5, em meados de 2014, Jordão havia se casado com a filha da cacique Mariazinha, da aldeia Mutum. Esse casamento lhe permitiu realizar a dieta do *muká*, considerada a principal iniciação xamânica do povo Yawanawá. Ele passou dois meses recluso na floresta, na Escola das Medicinas, tendo recebido ensinamentos do pajé Tatá e de Matsiní, que herdou na aldeia Mutum a posição social de professor da espiritualidade. Em meio à sua dieta, como processo ritual no qual há uma situação de liminaridade, o filho das lideranças da igreja daimista "recebeu" um hino que tratava de sua própria dieta do *muká*. Ao sair da reclusão e voltar para a igreja, o líder passou a atuar ao longo dos rituais como sucessor da direção da igreja, sentando-se ao longo dos rituais ao lado de seu pai, o comandante do ritual. E começou apresentar seus hinos no final dos rituais, o que é uma forma de diferenciação e prestígio, pois não são todos os adeptos que podem cantar seus hinos "recebidos" ao longo dos rituais na igreja. Nesse sentido, com a apresentação desse hino, a planta *muká* adentrou o imaginário na igreja daimista, como mais uma inovação:

No meio da floresta
(maio de 2016)

Aqui no meio da floresta
O poder se manifesta
**Nesse estudo tão divino**
**Eu vim para me graduar**
**Meu verdadeiro Eu**
**Me firmar em meu lugar**
Aprender e ensinar

Como um servo de Deus

Oh! Santo sol que nos clareia
Pilar de luz desta igreja
É tão pura a fortaleza
Que existe em todos nós
O templo do Senhor
A morada das virtudes
Fonte sagrada da saúde
A chama do amor

Eu digo firme e sigo reto
**Pois é a voz do deserto**[184]
**Que pelo tempo viajou**
**E me trouxe até aqui**
**No deserto da floresta**[185]
**Ter conhecido e encontrado**
**Em um retiro tão sagrado**
**As profundezas do meu Ser**

**Este conjunto do astral**
**Pura força espiritual**
**Santo espírito de luz**
**Vós foi plantado em mim**
**Oh! Divino *Muká***
**É protetor deste jardim**
**Faz tudo se expandir**
**Em todos planos da existência**

Para poder expandir
É entrar dentro de si
Ter consciência de quem é
De onde vem e para onde vai
Na fé a convicção
**Fiel às santas disciplinas**
**Traz a vossa companhia**
**E consigo o seu galardão**

Por meio dos hinos do líder e futuro sucessor no comando da igreja, essa e outras medicinas da floresta Yawanawá entraram no imaginário dos membros dessa igreja do Santo Daime do Rio de Janeiro. Interessante notar que é possível perceber através do hino que um dos objetivos da dieta é a pessoa conhecer "o seu verdadeiro Eu", que só pode ser revelado em meio a um "estudo profundo". O "verdadeiro Eu" se remete à noção de Eu superior contraposta à de eu inferior da pessoa daimista, já mencionada por outros autores (Groisman, 1991; Rehen, 2016) e por mim mesma em capítulos anteriores. Como afirma

[184] "A voz do deserto" se remete aos conhecimentos cristãos de São João Batista.
[185] O deserto da floresta pode ser interpretado como a vivência cristã no deserto em um período na época da vida de Jesus histórico, com a presença de São João Batista, atualizada na vivência da dieta do *muká*, na floresta, em 2015 e 2016.

outro hino de Jordão, chamado "Salve o povo da floresta": "Vou fazer santa dieta/ Que é para eu me conhecer/ Ter consciência de quem sou/ Adquirir o meu poder/". Dessa forma, a dieta do *muká* e outras dietas Yawanawá podem ser consideradas como tecnologias ou dispositivos de transformação do "eu", como forma de conhecer o seu "Eu verdadeiro", o Eu superior.

Quando Jordão saiu da dieta do *muká*, ele foi reintegrado à estrutura social no Santo Daime com mais status, sendo percebido mais claramente como liderança, e como "referência sobre a pajelança Yawanawá". Este passou a ser acompanhado nos rituais por sua esposa, Kenewmá Luíza, que o acompanha com os cantos nas apresentações de seu hinário, com uma estética vocal diferenciada, mais próxima aos *saites* (cantos de festa) Yawanawá.

A dieta do *muká* entre os Yawanawá vem sendo compreendida pelos adeptos do Santo Daime como uma forma de obtenção de "poderes de cura". Como já foi dito anteriormente, os poderes de cura dos pajés Tatá e Yawá são comparados aos poderes de cura que tinha o Mestre Irineu, sendo que, no Santo Daime, o fundador da doutrina é considerado o "maior curador do mundo". Em entrevista em janeiro de 2016, Jordão afirmou que, em sua experiência no Santo Daime, ele havia feito o estudo espiritual entre as várias "linhas" que compõem sua vertente do Santo Daime: a linha dos orixás, o estudo dos pais do deserto (relacionado à oração e jesus e ao terço dos pais do deserto descrito no Capítulo 2) e, por último, a "linha dos Yawanawás" que, de certa forma, foi adotada nas reinterpretações cosmológicas nessa igreja a partir dos hinos da aliança. Como afirma a liderança daimista, na "linha da pajelança Yawanawá" fica mais evidenciado o estudo sobre os espíritos dos animais e o estudo sobre o uso de outras medicinas da floresta, como o rapé, a sananga, o sipá e o kambô.

## As Santas Dietas: tabus alimentares e controle do consumo das medicinas

Quando o líder realizou a dieta do *muká*, as dietas Yawanawá passaram a ser alvo de atenção entre os daimistas. Além disso, as tensões e conflitos associados ao uso das medicinas da floresta pelos adeptos da igreja se devem, principalmente, a um discurso das lideranças sobre a necessidade da manutenção do uso sagrado (religioso e terapêutico) das medicinas da floresta. Nesse sentido, oficialmente, há um discurso dos líderes

contrário ao uso recreativo[186] dessas substâncias, sendo tal uso classificado como "vício". Por outro lado, o uso sagrado das medicinas passou a ser associado pelos daimistas ao uso terapêutico, associado à obtenção de curas e de saúde.

Ao longo de 2015, Paulo Roberto criou ou, de acordo com ele, "recebeu do astral dos guias espirituais", uma dieta diferenciada em relação àquela da tradição do Mestre Irineu[187]. Essa dieta possui reinterpretações das dietas Yawanawá[188]. Entre eles, esses tabus e rituais de iniciação são feitos para transformar o corpo para receber as medicinas, com a intenção de entrar em contato com o mundo dos espíritos (*yuxin*). Já nas Santas Dietas, o objetivo era controlar o consumo das medicinas entre os adeptos do Santo Daime, além de adotar o tabu em relação ao consumo do açúcar.

O "padrinho" da igreja propôs a criação de um grupo de WhatsApp© chamado Santas Dietas. Os(as) daimistas que quisessem participar na nova dieta deveriam ser filiados à igreja, e poderiam se inscrever neste grupo de rede social. Ao ingressar no grupo, comprometiam-se formalmente a passar os 5 dias da semana sem consumir álcool, rapé, açúcar e outras substâncias psicoativas. Essas substâncias somente poderiam ser consumidas aos finais de semana e nos dias de rituais do calendário da igreja. A dinâmica da dieta era a seguinte: a cada dia que o fardado ou fardada conseguisse ficar sem consumir essas substâncias, a pessoa postava uma estrela no grupo, e contava o número de estrelas conseguidas na semana. Em determinadas situações, o grupo de WhatsApp virava uma espécie de "terapia em grupo digital", com direito a relatos sobre as dificuldades e sofrimentos com a dieta e relatos sobre "vícios" diversos. Nesse sentido, essa ferramenta passou a alterar as rotinas e relações entre adeptos da igreja, sendo outro ponto para a produção de coesão grupal e conflitos diversos. Nesse contexto, as dietas

[186] Camila Benedito compartilhou sua percepção sobre a correlação entre os usos religiosos, terapêuticos e recreativos das substâncias psicoativas no 18º Congresso Mundial da IUAES, em Florianópolis, que ocorreu em julho de 2018.

[187] Na chamada dieta do Mestre Irineu os (as) participantes dos rituais ficam três dias antes e três dias depois do ritual com tabus associados ao sexo, ao consumo de comidas pesadas e ao consumo de álcool.

[188] Dentro dos estudos xamânicos Yawanawá, a dieta do *muká*, a dieta do jenipapo, a dieta da caiçuma e a dieta da pimenta se tornaram referência como saberes para a aquisição de poder xamânico. Em todas elas, há os tabus (como ritos negativos ou ascéticos, de acordo com Durkheim (1996[1912])). Entre eles, estão incluídos tabus alimentares (como o consumo de açúcar e de qualquer alimento doce) e tabus sexuais. Sendo que, principalmente no princípio dessas dietas, come-se somente alimentos com base em banana verde, milho e mandioca, sem o consumo de animais. Em meio à dieta do *muká*, depois do primeiro mês, pode-se alimentar com pequenos peixes. Sobre a dieta do *muká* ou rarê ver Laura Pérez Gil (1999) e Ferreira Oliveira (2016).

Yawanawá passaram a ser reinventadas pelo padrinho, enfatizando valores grupais daimistas como disciplina e autocontrole.

Os daimistas urbanos davam justificativas da medicina ocidental para controlar o consumo do açúcar, que passou a ser classificado por alguns como uma perigosa droga viciante. Já outros davam argumentos ambientalistas para argumentar sobre a necessidade do vegetarianismo, e incluíam em suas dietas tabus relacionados ao consumo da carne. Interessante notar que os Yawanawá são exímios caçadores e adoram uma boa carne de caça. E os daimistas do norte também não possuem essas questões identitárias associadas ao vegetarianismo.

## O retorno às origens: relações entre mito e ritual

Um dos desdobramentos da aliança foi a produção de um discurso daimista de retorno às raízes ou origens da religião Santo Daime, como foi destacado por Labate e Coutinho (2014), que também ocorre em meio à aliança das medicinas (Rose, 2010). Nesse sentido, em meio a esta aliança, vêm ocorrendo atualizações de mitos fundadores da religião, já que os povos indígenas do Acre passaram a ser vistos por muitos daimistas urbanos como as raízes ou origens dos saberes do Mestre Irineu. As inovações que vêm sendo produzidas em meio aos rituais nessa igreja acabam sendo justificadas através do mito de retorno às origens da religião. Nesse discurso do líder Paulo Roberto e seu filho Jordão, as inovações rituais e reinvenções da tradição daimista são uma forma de se tornarem ainda mais "tradicionais", mais próximos das "raízes da medicina".

Em sua maioria, os jovens e "novos fardados" são mais propensos a se identificarem com os "trabalhos dos índios", com regras mais flexíveis. A participação nesses rituais não é uma unanimidade para todos os adeptos da igreja, sendo que muitos "fardados antigos" não comparecem a esses rituais, preferindo os rituais oficiais do calendário do Santo Daime. Nesse sentido, há uma convivência de discursos diferenciados entre os daimistas: para alguns, o Mestre Irineu teria conhecido a bebida no Peru, com um pajé mestiço, com antepassados incas. Já, para outros, o Mestre Irineu teria conhecido a bebida com algum pajé indígena. Na versão de Kenewmá Luiza, o mestre Irineu conheceu a ayahuasca (*uni*/daime) com um ancestral indígena e traduziu os saberes indígenas para o cristianismo para que os *nawa* pudessem compreendê-los. Nesse sentido,

ela estabelece uma continuidade entre o Santo Daime e os "saberes ancestrais" de seus antepassados indígenas, apesar das diferenças do contexto ritual (o *setting*).

Devido ao prestígio que a pajelança Yawanawá ganhou dentro do campo daimista, ao menos em meio a este segmento, os líderes da aldeia Nova Esperança se sentiram empoderados, e isso vem se acentuando com a expansão dos grupos ayahuasqueiros da "linha indígena" em cidades brasileiras e do exterior. As dietas Yawanawá vêm se tornando uma referência de eficácia como tecnologia para o autoconhecimento e para a transformação da pessoa nesse segmento daimista de "daimistas aliados", e entre os *nawa* da chamada "linha indígena". O cacique Biraci e os pajés urbanos Yawanawá já recebem tanto reconhecimento nas cidades que não precisam mais dos daimistas para adquirirem novos aliados. Neste sentido, cacique Biraci e seu filho Biraci Junior, que são as lideranças Yawanawá que falam publicamente em situações políticas sobre os usos da ayahuasca, buscam diferenciar-se e mostrar sua autonomia em relação às igrejas ayahuasqueiras, principalmente quando estão em diálogo com outros povos indígenas do Acre, considerados aliados mais próximos e mais importantes que os ayahuasqueiros *nawa*. Mesmo o líder Tashka dá declarações afirmando que "os New Ages" muitas vezes "deturpam os conhecimentos ancestrais", como quando se referiu à utilização do termo *haux*[189].

## Situações sociais da aliança: experimentalismo e inovações rituais

Desde julho de 2014, com o casamento entre Jordão e Kenewmá Luíza, os líderes da igreja Céu do Mar se aproximaram das lideranças da aldeia Mutum, sobretudo da cacique Mariazinha, do líder de pajelança Matsiní e da liderança Júlia Yawanawá, líder das mulheres por meio da Cooperativa de Mulheres. Como já dito, os três são irmãos, filhos do antigo cacique Raimundo Luiz e, portanto, membros da "família real" Yawanawá, como já exposto no Capítulo 3. Desde então, foram muitas as visitas de alguns parentes de Kenewmá. A presença da cacique Mariazinha na igreja Céu do Mar sempre foi muito discreta, e ela evitava participar dos rituais do Santo Daime. Ela praticamente não participava dos rituais do calendário do Santo Daime, preferindo

[189] "Haux", Blog do Altino Machado, publicação de 1 de março de 2013. http://www.altinomachado.com.br/2013/03/haux.html. Acesso em 27.09.2018.

manter-se na casa de seus parentes durante os rituais. Ela não realizava os comuns discursos diplomáticos das situações de aliança, e também não se apresentava utilizando cocares e muitos adornos, preferindo vestimentas simples, de tipo ocidental. A sua forma de se apresentar aos demais na igreja foi interpretada por alguns daimistas como uma forma humilde de ser, pois ela não se preocupava em demonstrar que era uma grande liderança Yawanawá, apesar de sê-lo. Os daimistas somente descobrem sua posição social ao visitar a aldeia Mutum, e ao observá-la conduzindo e organizando o trabalho e o cotidiano da comunidade.

Em um dos rituais do calendário do Santo Daime, os parentes Yawanawá agiam como visitantes ilustres, podendo inclusive permanecer no ritual apenas por alguns momentos, para depois se dirigirem para a casa dos líderes daimistas. Em algumas ocasiões, esses afins efetivos da família dos líderes eram convidados(as) a se aproximarem da mesa central do ritual, o lugar destinado aos atores sociais com mais status social dentro do grupo. Em vários rituais do calendário do Santo Daime, a filha da cacique Mariazinha era levada a sentar-se à mesa, e cantava alguns hinos da aliança, geralmente acompanhada por Jordão, que também estava à mesa cantando e tocando violão. Nesse sentido, a musicalidade (Assis, 2017) é um ponto importante para a produção de inovações e reinvenções da tradição do Santo Daime. Nesta igreja, em hinos do padrinho Paulo Roberto e do casal de líderes Jordão e Kenewmá Luiza, há muitos elementos da musicalidade Yawanawá. Alguns hinos "recebidos" pelo dirigente possuem melodias dos *saites*. E há hinos de Jordão nos quais há inclusive algumas palavras cantadas na língua Yawanawá. Esses demarcadores de diferença produzem uma identidade grupal, a dos "daimistas aliados" aos povos indígenas, dispostos a ajudá-los em campanhas e petições na internet e em outras campanhas de "caridade"[190]; e, também, com um forte discurso ambientalista, próprio dos segmentos expansionistas do Santo Daime (Goulart, 1996; Assis, 2017).

Os hinos da aliança são para os participantes do ritual uma expressão contundente da mesma: eles trazem em suas palavras analogias animistas entre elementos cosmológicos do Santo Daime e dos Yawanawá. Esses hinos vêm sendo "recebidos" por atores sociais diferentes: padrinho Paulo Roberto, Kenewmá Luíza, uma de suas irmãs

[190] Padrinho Paulo Roberto passou a fazer campanhas de recolhimento de roupas para levar a parteiras indígenas de povos Pano do Acre. Nos grupos de WhatsApp da igreja, circulam vídeos e mensagens associadas à defesa dos direitos dos povos indígenas, associadas também a campanhas ambientalistas pela preservação da floresta Amazônica.

chamada Yawavaná e, principalmente, Jordão, o provável sucessor do comando da igreja. A maioria dos hinos de seu hinário possuem ressignificações e analogias com os elementos cosmológicos Yawanawá. A partir do poder mágico das palavras contidas nos hinos (Tambiah, 2018; Rehen, 2016) e também a partir de suas melodias, com semelhanças às melodias dos *saites*, os participantes dos rituais vivenciam de maneira sinestésica visões espirituais, emoções, sensações corporais e pensamentos de pertencimento a essa aliança espiritual. Em meio aos rituais, há uma experiência de transformação da pessoa (Labate, 2004; Rehen, 2016), em meio a qual cada um pode se identificar com "um poder superior", sendo que cada fardado e fardada se torna porta-voz (através do canto) de outras agências, que fazem parte do panteão da cosmologia daimista. Nesse sentido, os hinos da aliança são um forte elemento de coesão entre os afilhados e afilhadas daimistas e as lideranças Yawanawá, já que os hinos da aliança passaram a povoar o imaginário desse segmento do Santo Daime.

Como religião em construção (Labate, 2002), esse segmento expansionista e experimentalista do Santo Daime reinterpreta e ressignifica elementos presentes nos cantos e nas histórias Yawanawá, formando uma espécie de caleidoscópio cosmológico. Dependendo dos hinos que são cantados ao longo dos rituais, a perspectiva cosmológica se altera. Elementos cosmológicos mais católicos, ou mais espíritas, ou mais umbandistas, ou mais Yawanawás (à moda daimista) são evidenciados em meio aos rituais, produzindo essa alternância de visões cosmológicas. Em meio aos hinos da aliança, há adeptos que passam por experiências de transformação da pessoa, nas quais os daimistas veem a si mesmos como indígenas Yawanawá, em um processo de "virar índio".

Em uma ocasião, no intervalo de um ritual do Santo Daime, Kenewmá Luíza se questionava se ela deveria ou não se fardar, tornar-se adepta do Santo Daime, já que estava casada com Jordão. Apesar disso, até meados de 2018 ela não havia se tornado adepta da religião. Nesse ano, um primo de Kenewmá Luiza foi morar no Rio de Janeiro para fazer companhia à prima, e acabou se fardando no Santo Daime. A presença dos Yawanawá na igreja e em alguns rituais é uma diferenciação importante nessa igreja "aliada".

O Trabalho de São Miguel na Mata

No calendário ritual da igreja Céu do Mar, as inovações relacionadas à aliança espiritual com os Yawanawá se mostram presentes em quase todos os rituais, nos quais o padrinho Paulo Roberto e seu filho Jordão cantam os últimos hinos "recebidos", sendo que a maioria possui elementos cosmológicos Yawanawá; devido ao consumo do rapé, devido à presença estética Yawanawá nos enfeites de miçanga utilizados pelos adeptos e nos "etnografites" com elementos indígenas nas paredes da igreja; devido à presença de Kenewmá Luiza e de outros parentes Yawanawá, que passam temporadas na igreja.

Além das inovações rituais que já foram mencionadas, há dois tipos de rituais que se tornaram palco das situações sociais da aliança, com experimentalismos derivados da aliança espiritual e efetiva com os Yawanawá. Um deles é o chamado "trabalho de São Miguel", que era realizado na igreja ou na área de floresta da Tijuca que faz parte do terreno da igreja; e o outro é propriamente o "Trabalho dos índios" ou "Trabalho Yawanawá". Abaixo, insiro uma situação social da aliança na igreja Céu do Mar, que é no ritual de estudos chamado "Trabalho de São Miguel na Mata".

**Situação social 1, caderno de Campo, 01/12/2014.**

"O ritual chamado trabalho de São Miguel começou às 9h da manhã. O valor do pagamento do ritual já estava incluído na mensalidade paga pelos fardados, ou se pagava o valor sugerido por ritual, R$25,00. No salão da igreja, primeiro foram cantados os hinos de Mestre Irineu. Em meio ao "trabalho" de banca mediúnica, houve muitas "atuações" (possessões) de espíritos sofredores e obsessores e houve um período de doutrinação de espíritos. Padrinho Paulo Roberto fez a doutrinação por meio da fala: conversava com os espíritos "da escuridão". Depois da doutrinação, essa parte do ritual acabou. Todos os daimistas saíram do salão e subiram com suas cadeiras para o primeiro terreiro, um terreno descampado em meio à floresta, onde se chega por meio de uma trilha, e que faz parte do terreno da igreja. Havia homens e mulheres, que se organizaram na primeira clareira da mata, com um grupo de mulheres sentado frontalmente em relação ao grupo dos homens. Havia ao centro uma mesa como o altar e lá o daime (ayahuasca) foi servido. À cabeceira da mesa, estavam sentados membros da família dos líderes da igreja: Paulo Roberto, Nonata, e seus filhos Jordão e Jordana. Todos ficaram sentados em suas cadeiras. No momento de reiniciar o ritual, na ausência momentânea do padrinho e da madrinha da igreja, o filho deles falou: "meu pai mandou dizer que é hora para passar rapé, mas de maneira organizada". Várias duplas e trios se juntavam para aplicar a medicina, com aplicadores individuais (*curipe*) e aplicadores para serem utilizados em dupla (*tipi*). Em seguida, Paulo Roberto chamou Kenewmá Luíza e sua irmã Yawavaná, que estavam presentes nessa ocasião, para se sentarem junto à mesa, onde as lideranças da igreja estavam sentadas. As duas se aproximaram e cantaram *saites*, cantos Yawanawá. Senti leveza e alegria, percebi que os cantos modificavam positivamente minhas emoções. Kenewmá Luíza usava uma pena branca como enfeite na orelha direita. Em uma interrupção desses cantos, Jordão apresentou para

os participantes Kenewmá Luíza como sua namorada. Em seguida, Kenewmá Luíza cantou um hino no estilo daimista, que ela "recebeu" em português para sua própria surpresa. E, seguindo as trocas de hinos ao estilo daimista (Rehen, 2016), ela o ofertou para Jordão:

> Você vem da Beira-Mar
> Com o encanto do cocar
> E me mostrou o céu azul
> Que fica em frente ao Céu do Mar
>
> Com a força do rapé
> Enterraram o seu passado
> Na beira de um pequeno igarapé
>
> O grande espírito guiou
> E a estrela confirmou
> Que o impossível não existe
> Quando se tem amor
>
> A vida nos ensina
> Falar menos escutar mais
> Ter humildade e assim
> Alcançará a sua paz
>
> **Conhecimentos ancestrais**
> **Que nossos avôs deixaram**
> Levar paz e amor
> Como o criador ensinou
>
> **Baila Mapiá no Céu do Mar**
> **A floresta te escutou**
> **Yawanawa aqui chegou**
>
> Yawa vem te chamando
> Yawa vem te cobrindo
> Yawa vem te mostrando
> Os encantos da floresta
>
> Yawa vem te chamando
> Yawa vem te cobrindo
> Yawa vem te mostrando
> Conhecimentos da floresta
>
> Uwã shina buramã
> Paurã mi Kurandê
> Rurunawaaaaaa ruanããããããã
> Pantuisma Cawãnêêêêêêêêê
>
> Yawa vem te chamando
> **Yawa vem te cobrindo**
> **Com o sipá, rurumã, o uní e o kawá**[191]

[191] O *sipá* é uma resina de árvore que é colocada no fogo no início dos rituais dos *mariri* Yawanawá. O seu uso pode ser comparado à defumação da Umbanda. O *ruruwã* é o rapé. O *uni* é a própria bebida ayahuasca e também é o cipó jagube. O *kawá* é a folha chacrona ou rainha.

Hei hei hei hei hei hei hei hei
Hei hei hei hei hei hei hei hei

Yawanawa aqui chegou

Hei hei hei hei hei hei hei hei
Hei hei hei hei hei hei hei hei

Yawanawa kuxivôoooooooooooo

Ao final da apresentação do hino, todos acabavam com a saudação à moda Yawanawá: *yúúúúúrruuu*! Geralmente, esse tipo de saudação é intercalada com as saudações utilizadas no Santo Daime: "Viva o povo Yawanawá! Viva o pajé Yawá!". Depois disso, Paulo Roberto cantou alguns "pontos" (músicas sagradas) de umbanda. Mais adiante, madrinha Nonata vivenciou a performance de possessão do espírito do padrinho Sebastião, momento em que falou sobre a necessidade da fidelidade no casamento e sobre os males da fofoca entre os "irmãos" e as "irmãs"".

Abaixo introduzo um trecho de uma segunda situação social da aliança, que ocorreu em outro "Trabalho de São Miguel na mata", com a presença da líder Yawanawá e de uma de suas irmãs, que viveu com ela no Rio de Janeiro por alguns meses.

**Situação social 2. Caderno de campo, 19/05/2015:**

"Nesse "Trabalho de São Miguel na mata", todos utilizavam a chamada "farda de mata", roupas brancas ou de cores claras. Tratava-se de um ritual apenas para fardados e fardadas da igreja, que haviam comprovadamente participado dos mutirões para a produção do daime, constituindo uma série de rituais chamados de feitio. Na ocasião, todos usavam roupas claras e algumas coloridas, sendo que as mulheres usavam saia longa e camiseta e os homens usavam uma calça e camiseta. Essa "farda de mata" é utilizada nesses rituais chamados trabalhos de São Miguel na Mata, de "banca aberta", o que significa que são rituais com abertura para a possessão de espíritos. Nessas situações, também se abre espaço para a utilização de outras medicinas da floresta. Muitos fardados e fardadas utilizavam camisetas com desenhos dos "guias da doutrina", como Mestre Irineu, padrinho Sebastião e a Virgem da Conceição. E muitos também utilizavam pulseiras Yawanawá com os *kenes* (desenhos) de jiboia e borboleta. Em meio a essa situação social, as mulheres iniciaram o ritual em um terreiro e, mais adiante, iriam encontrar com os homens em um terreiro acima, seguindo a trilha na mata. As fardadas terminaram de cantar hinos do Mestre Irineu, e algumas mulheres foram aplicar rapé. Esse momento foi voltado para o uso da "medicina dos índios". Nesse momento, Kenewmá Luíza cantou alguns *saites*. Em seguida, cantou dois hinos da aliança. O primeiro hino já foi transcrito anteriormente, "recebido" por ela. O segundo foi "recebido" por uma irmã classificatória, que a acompanhava por alguns meses no Rio de Janeiro. O hino é o seguinte:

Vem chegando Mamãe Jurema
Dançando neste salão

Vem com ela seu cristal de luz
Clareando todos corações

Clareia, ilumina

Todos esses seres
Clareia, ilumina
Todo o meu Ser

Com cinco cocares de luz
Foi firmado o meu coração

Agradeci a Mamãe Jurema
Em sua força ter te encontrado

Oh índia guerreira
Não tenhas medo

Sou Jurema
Filha das matas
E sempre te guiarei

> Depois desses cantos, todas as mulheres se levantaram e subimos todas em uma trilha, em direção ao segundo terreiro. Depois de 20 minutos de caminhada em uma trilha na mata, encontramos os homens. Eles estavam sentados no chão, em roda, cantando. Alguns estavam no centro da roda, tomando daime. O que me chamou atenção dessa vez foi que Paulo Roberto estava utilizando muitos objetos feitos de pele de onça. Ele estava usando um bracelete de pele de onça pintada, uma bolsa com a mesma pele, na qual estava costurado o rabo de uma onça. Ele utilizava também um colar, com muitos dentes de jaguar pendurados nele. Jordão, o provável futuro sucessor do comando da igreja, também trazia no braço esquerdo um bracelete feito de pele de onça".

Como já dito, nos Trabalhos de São Miguel, há abertura para possessão ritual e também são considerados como "trabalhos de estudos", como desdobramento do "Trabalhos de Estrela" criado por padrinho Sebastião, no período experimentalista e de criação do novo cânone dos rituais do Santo Daime "da linha do padrinho Sebastião" (Alvez Junior, 2007; Assis, 2017) e já tratado no Capítulo 2. Esses rituais começaram a ser realizados na igreja Céu do Mar ainda na década de 1990, com auxílio de padrinho Valdete, filho de padrinho Sebastião, quando esse visitava a igreja Céu do Mar, auxiliando o cunhado Paulo Roberto a abrir "terreiros" na mata, para a realização desses rituais, considerados na igreja Céu do Mar como um dos rituais "de estudo" inter-religioso, aberto ao experimentalismo, além de ser considerado um ritual de "doutrinação de espíritos".

O Trabalho de São Miguel realizado na igreja Céu do Mar possui muitas diferenças rituais em relação ao ritual homônimo da igreja matriz Céu do Mapiá, criado a partir de uma experiência do padrinho Alfredo, quando recebeu dois hinos de São Miguel, e descrito no Capítulo 2. A partir da segmentação do CEFLURIS consequente criação do CEFLUSME, o dirigente Paulo Roberto se tornou o principal definidor das

regras rituais de sua própria igreja. Nela, houve a rotinização do carisma do padrinho Sebastião em meio às práticas rituais na igreja, inclusive como forma de legitimação do líder. Entretanto, a característica "espírita" e "mediúnica" das práticas rituais, associada à psicoatividade, faz com que os líderes e todos os participantes dos rituais "recebam" orientações vindas da própria agência bebida, ou vindas de entidades espirituais. Nesse sentido, é muito frequente no Santo Daime que novos líderes realizem inovações nas práticas rituais, utilizando essas "orientações vindas do astral" como justificativa perante a coletividade de seguidores. E, apesar das inovações rituais, os líderes afirmam estar dentro da fronteira identitária da mesma religião, pois geralmente as inovações – produtoras de reinvenções da tradição – são vistas como um retorno às origens da mesma, justificadas com algum mito fundador.

Apesar de ser uma característica do ritual o diálogo de cada um com a agência da bebida daime (concebida como ator social), é notável que diferentes líderes dessa religião "recebem", em meio aos rituais, orientações divergentes sobre os mesmos assuntos. Nesse sentido, há uma propensão para que os atores sociais reafirmem suas próprias ideias e criem regras e práticas rituais mais afins com as suas próprias convicções prévias. Nesse sentido, o que é "recebido do astral" é utilizado como justificativa para se reafirmarem politicamente e criarem regras e práticas rituais que lhes convenham, principalmente quando os líderes e dirigentes buscam reafirmar suas posições sociais frente à coletividade.

Essas transformações rituais podem ser tão intensas a ponto de criarem novas religiões, criadas a partir de contraposições identitárias, em meio a oposições e conflitos (Goulart, 2004). No caso da construção social de novas religiões a partir do diálogo com o Santo Daime, Labate (2004) analisou a criação das "religiões neoayahuasqueiras", nas quais há tantas inovações rituais e cosmológicas em relação à matriz original que elas extrapolam a fronteira identitária, resultando na invenção de uma religião outra. No caso da igreja Céu do Mar, esse segmento possui muitas inovações rituais. Entretanto, seus líderes buscam se legitimar como "uma das mais tradicionais igrejas da linha do padrinho Sebastião", devido principalmente à presença da madrinha Nonata, filha do padrinho Sebastião. Nesse sentido, o pertencimento à "família real" conta muito como mecanismo de legitimidade da "tradição", apesar das inovações rituais. Estas são concebidas pelos nativos como retorno a elementos da tradição ainda mais antigos.

No Trabalho de São Miguel na igreja carioca, cantam-se hinos selecionados dos hinários do Mestre Irineu, do padrinho Sebastião e de Paulo Roberto, e podem ser

cantados pontos de umbanda e, mais recentemente, os "hinos da aliança". Já na igreja matriz Céu do Mapiá, esse ritual é realizado cantando o hinário chamado "Hinário de São Miguel", com muitos hinos de padrinho Alfredo, padrinho Valdete e Maria Alice.

Nos rituais na igreja Céu do Mar, há um período de abertura para a possessão, nas quais pode ocorrer a performance associada à "iluminação" de espíritos da escuridão, com a doutrinação de espíritos da escuridão. Esse é outro ritual concebido como "retorno às origens", pois é um retorno à fase experimentalista do Santo Daime (Assis, 2017), na qual o padrinho Sebastião introduziu a possessão e elementos afro-brasileiros relacionados a uma "protoumbanda" em meio às práticas rituais. Mais recentemente, na igreja Céu do Mar, nesse ritual na mata, há momentos voltados para a experimentação das "medicinas da floresta", sobretudo o rapé e, em menor medida, a sananga, e a estética Yawanawá é muito valorizada. Neles, cantam-se pontos de umbanda, os hinos da aliança com os Yawanawá, e também podem ser cantados *saites* Yawanawá. Nesses rituais, a família dos líderes pode utilizar pequenos cocares ou penas, e geralmente padrinho Paulo Roberto utiliza um colar de dentes de jaguar, que recebeu de presente de um líder Yawanawá.

*Hinos da aliança e a cosmologia do contato*

Desde o primeiro hino da aliança recebido, ainda em 2009, havia muitas referências de diálogos cosmológicos entre os elementos animistas, relacionados aos orixás, e os elementos animistas Yawanawá, relacionados aos espíritos da floresta, das plantas e dos animais. Interessante notar que o hino "recebido" pela cunhada (*txai*) de Jordão contêm muitos elementos associados à umbanda: faz menção direta a Jurema, orixá e entidade feminina associada à floresta e à caça. Essa entidade é simbolizada como uma índia caçadora e guerreira das matas. Nesse sentido, uma cosmologia do contato animista vem sendo criada em meio às situações sociais da aliança. Entretanto, cada participante possui experiências individualizadas sobre esses hinos, ao longo dos rituais.

Predominam interpretações e experiências relacionadas à comunicação dos atores sociais com os espíritos, seja com os espíritos das próprias medicinas da floresta (ou plantas professoras), com os espíritos dos ancestrais Yawanawá, com guias espirituais do Santo Daime, com espíritos de animais ou outros espíritos da floresta. Devido a essa aliança entre a igreja daimista e os Yawanawá, aumentou o espectro de espíritos com os quais se pode comunicar ao longo dos rituais: além de espíritos de humanos, também se

tornou ainda mais plausível dialogar com outros espíritos da floresta, com árvores, com plantas (além das medicinas ingeridas) e espíritos de animais. Esses diálogos, dentro do ponto de vista daimista, têm a função de obter conhecimentos espirituais, que são conhecimentos com o sentido de promover a evolução do espírito e a transformação da pessoa. Nesse sentido, reinterpretações de saberes Yawanawá ingressaram na cosmologia dessa religião e acabaram por ampliar o leque possível de comunicações e transformações da pessoa. Como se pode observar no hinário de Jordão, são realizadas analogias entre a perspectiva animista da umbanda e a perspectiva animista Yawanawá. Transcrevo aqui trechos de um de seus hinos: "Eu vou chamar aqui neste terreiro/ Ogum e Oxossi, Ogum da Beira-Mar/ Eu vou chamar aqui neste terreiro/ Ogum Comanche, Ogum Yawanawá". O sincretismo cultural ocorre, por exemplo, nas novas entidades no panteão daimista, como o "Ogum Yawanawá" mencionado no hino. O segundo hino do líder, chamado Salve o Povo da Floresta, traz muitos elementos dessa adoção de elementos culturais Yawanawá. E, nesses hinos, há analogias e equivalências entre elementos animistas da umbanda e elementos da pajelança Yawanawá:

> "Conhecimentos ancestrais/ De todos seres divinos/ Das plantas e dos animais/ Me consagram este ensino/ Quando me acho doente/ Vou pra mata me curar/ Para encontrar as santas plantas/ Abro os olhos para ver/ Com a presença da *sananga*/ *Kanapá Vot Chai´tê*/ Santa pintura do Urucum/ A limpeza do *kambô*/ **São medicinas de Ogum**/ **São medicinas de Xangô**/ (...) Salve a presença que chegou/ Que chegou para firmar/ A presença de Ogum/ Na floresta Yawá".

Nesse hino, as medicinas da floresta são consideradas "santas plantas" ou plantas sagradas, e "são medicinas de Ogum, são medicinas de Xangô", são plantas relacionadas aos orixás. Esses sincretismos culturais decorrem da chamada miscibilidade estrutural do Santo Daime, na qual a psicoatividade e musicalidade do sistema cultural permitem a realização dessas misturas. Nesse sentido, partindo das classificações umbandizadas do Santo Daime, os elementos cosmológicos da umbanda são as principais referências que permitem aos daimistas reinterpretarem a cosmologia Yawanawá. Sendo assim, portanto, o animismo de ambos sistemas culturais um idioma em comum que permite a realização de mediações e diálogos.

Em um ritual chamado Trabalho de Concentração, foram cantados na igreja os novos "hinos da aliança", e o Paulo Roberto apresentou um novo hino "recebido". Esse

hino havia sido ofertado[192] a Jordão no dia do seu aniversário na aldeia Mutum, e foi dançado na igreja à moda Yawanawá/Ashaninka. O padrinho anunciou:

> "Esse hino que vou cantar para vocês recebi no dia do aniversário do Jordão. Em um terreiro que é o terreiro mais lindo que eu já vi. Aos pés da Samaúma, uma árvore de 15 andares. Lá na floresta, com o passar dos trabalhos, toma vida o nosso Avatar interno, que fica adormecido quando estamos na cidade. Mas lá ele desperta".

Para cantarmos esse hino, o líder do Santo Daime pediu para todos tirarem as cadeiras e ficarem em pé. A dança foi feita com os braços entrelaçados, na qual todos caminham para frente e para trás. Então, em meio aos batalhões, com a separação entre homens, mulheres e por idades, os participantes se organizaram como se fossem dançar o bailado do Santo Daime, feito com pequenos passos de dança. Entretanto, para esse hino, a dança foi modificada, como uma reinterpretação do Santo Daime da dança Yawanawá. O hino foi cantado com todos de braços dados, caminhando para frente e para trás. A letra do hino era a seguinte:

Estou falando com você
Você não olha para mim

Você não pode me ver
Mas é preciso compreender
Estou do lado de você

O que eu tenho para te dizer
Tem amor e tem saber

Tomou daime e me chamou
Me chamou eu escutei
E agora aqui cheguei

Sou o espírito da floresta
Do jardim das medicinas

Tu pediu para aprender
Com humildade e bem querer
Quem assim pede se ensina

O que estou te falando
Já vai acontecer

Estou dizendo a verdade
Ensinando a caridade
Porque eu gosto de você

[192] Rehen (2016) destacou que os hinos "recebidos" mediunicamente são dados a outras pessoas em meio a relações de trocas de dádivas.

Um dos filhos do padrinho Sebastião estava presente, perceptivelmente achou estranha aquela dança "fora da tradição". Outros adeptos do Santo Daime também não gostaram muito, por não fazer parte da "tradição do padrinho Sebastião". Já outros adeptos do Santo Daime gostaram muito e uma "fardada antiga" classificou o hino e a nova dança como uma uma "Diversão", um dos estilos de hinos da "tradição" do Santo Daime[193]. Nesse hino, a primeira pessoa é um "espírito da floresta". Nesse sentido, quando todos cantam em uníssimo, dão voz a essa agência. E, como "palavra é ato" em meio aos rituais daimistas, reforçam a noção animista sobre a possibilidade de comunicação com os espíritos das plantas e dos animais.

*Transformação da pessoa e produção da identidade do daimista-aliado*

Nesses rituais "de banca aberta para a mediunidade", a função predominante do ritual é a produção de comunicação com os espíritos, com os objetivos de produzir cura, autoconhecimento e transformações do "eu", para espíritos "encarnados" e "desencarnados". Lembrando que, para os daimistas, cada ser humano é um espírito em um estado "encarnado" no corpo material, no chamado "aparelho". Nesses rituais de São Miguel na mata, aberto para o experimentalismo, o momento para aplicar o rapé e a sananga é considerado também um momento para "virar índios". Há uma noção de transformação corporal e espiritual relacionada ao consumo ritual das medicinas da floresta, que foi adotada dos Yawanawá, em meio a diálogos xamânicos e à construção de um idioma em comum, relacionada a ideologias de consubstancialidade Yawanawá (Pérez Gil, 2003).

Um desdobramento das inovações das práticas rituais e noções cosmológicas é a produção dos "daimistas aliados" como pessoas e sujeitos, e a transformação destes em consumidores de saberes e de bens da espiritualidade Yawanawá. Ser um daimista aliado, em seu primeiro aspecto, significa consumir ou pelo menos já ter experimentado, outras medicinas da floresta, para além do daime (ayahuasca). A produção de novas identidades

[193] As "Diversões" são hinos do Mestre Irineu que são cantados apenas durante os intervalos dos rituais bailado, durante os festivais de julho e de novembro a janeiro. Trata-se de um tipo de hino alegre, acompanhado de danças estereotipadas e festivas.

e do uso cotidiano das medicinas da floresta como estilo de vida aproxima essa aliança à chamada Aliança das medicinas (Rose, 2010). A participação nos rituais da aliança com o consumo das medicinas da floresta produz pensamentos, sentimentos e, por fim, palavras e ações sociais. Acredita-se que a participação nesses rituais efetivamente transforma a pessoa e produz novos sujeitos políticos, sujeitos aliados das causas sociais indígenas.

A produção de novas identidades dos adeptos do Santo Daime ligadas aos povos indígenas pressupõe a visão êmica daimista sobre o que é indígena: seja o indígena romantizado ao estilo Peri no paraíso cristão, sejam os caboclos, entidades espirituais de curadores da aliança com a umbanda; ou ainda o indígena genérico nacional, associado ao movimento social panindígena e ambientalista. O ser indígena, para a maioria desses daimitas, é ser defensor da floresta e dos animais; ainda que a realidade possa ser muito diferente disso.

Entretanto, essa imagem vem influenciando os Yawanawá sobre sua forma de se relacionarem com os "ayahuasqueiros New Age", na expressão de Tashka. Pois um dos principais idiomas em comum em meio a essa relação é o ambientalismo. No discurso ambientalista já existente como característica dos segmentos expansionistas do Santo Daime, como "religião *of the* floresta" (Assis, 2017), há a concepção animista da natureza como manifestação de aspectos da divindade, sendo a floresta a manifestação da Rainha da Floresta, ou Virgem da Conceição. Entretanto, entre os daimistas aliados, é reforçada essa questão e preocupação em "preservar a floresta" e preservar as "culturas indígenas". Nesse sentido, muitos daimistas acabam se tornando aliados políticos dos Yawanawá e, no plano imaginário, dos povos indígenas em geral, em meio a um discurso ambientalista de defesa da floresta Amazônica e de defesa de direitos dos povos indígenas.

Abaixo insiro o trecho de um hino do padrinho Paulo Roberto. Nele é possível observar uma visão romântica e idealizada dos povos indígenas, como seres inocentes "sem culpa nem castigo, no paraíso". É recorrente também a noção ambientalista, de busca da defesa da floresta amazônica:

> "Agora que meu coração
> Com tanta ingratidão
> **O que hei de fazer**
> **Para proteger a floresta bendita**
> **E o povo que lá habita**
> **Desde o amanhecer**
> De milênios imemoriais

Sonhavam com ancestrais
Recebiam seu saber
**Viviam no paraíso**
**Sem culpa nem castigo**
**Na inocência dos seus seres**
Cantavam com os passarinhos
Ensinavam aos meninos
A excelência de viver

Esse ambientalismo pode se associar ao vegetarianismo, como uma forma de defesa dos animais e da própria floresta, cuja devastação vem sendo amplificada para o incremento da criação de gado. Interessante notar que os Yawanawá são tradicionalmente caçadores e se alimentam sobretudo com carne de caça, como já dito.

Em meio a esse discurso ambientalista, a transformação dos aspectos exteriores do mundo é considerada como resultado da transformação do *self*, do "eu". Os rituais são considerados como produtores de transformações na pessoa que, por sua vez, são levados a novas ações sociais. Nesse sentido, os rituais produzem pessoas e sujeitos para atuarem na sociedade. Preservar a "Mãe Natureza" – a própria Rainha da Floresta, a Virgem da Conceição - portanto, é considerado como resultado de uma "mudança de consciência" individual e coletiva.

*Objetos e mercadorias da espiritualidade Yawanawá*

Os daimistas aliados, em sua maioria, sentem-se atraídos a comprar mercadorias da espiritualidade Yawanawá, como pulseiras feitas com miçangas. O consumo dessas mercadorias é uma forma de expressar pertencimento e coesão grupal. Utilizar as pulseiras de miçangas é uma forma do daimista-aliado se caracterizar, informando aos demais e a si mesmo sobre participação na aliança e sua identificação como daimista-aliado dos povos indígenas. Dessa forma, a utilização desses objetos possui as funções sociais de produção de identidades coletivas e de produção de coesão social. O uso das pulseiras com os *kenes* Yawanawá não se trata somente da questão da circulação da estética indígena. Mas, entre os daimistas aliados, essas pulseiras de miçanga são simbolizadas como objetos de proteção e de ligação aos "guias espirituais", possuindo para esses atores sociais, portanto, uma função ritual de "proteção", já que os rituais do Santo Daime são tidos como uma "batalha no astral". Alguns daimistas acreditam que os

*kenes,* os desenhos que constam nas pulseiras e colares, são "recebidos" pelos Yawanawá do astral, assim como os hinos são para os daimistas. Dessa forma, consideram que os desenhos em si possuem poderes espirituais que se condensam nas pulseiras e colares, que se tornam, dessa forma, objetos sagrados.

Uma interlocutora daimista narrou que encomendou especificamente uma pulseira com o *kene* da jiboia e com as cores branca, preta e vermelha, pois seu guia espiritual era o caboclo Cobra Coral, e ele havia lhe pedido uma pulseira dessa forma. Nesse sentido, para parte dos daimistas aliados, essas pulseiras Yawanawá vêm recebendo as mesmas funções conferidas a uma guia de umbanda, como um objeto relacionado a uma entidade (caboclo ou cabocla) ou a um orixá. Nesse caso, as cores das miçangas são elementos que permitem as simbolizações e relações com as entidades espirituais.

Ser um daimista-aliado passou a significar se tornar um consumidor e comprador de medicinas da floresta e de objetos da espiritualidade Yawanawá, o que significa que os daimistas se tornaram um importante mercado consumidor para os Yawanawá, em meio um mercado legal de substâncias psicoativas e de artefatos de miçanga. Consumir produtos Yawanawá é uma forma de participar da aliança e de ajudar na "preservação da cultura" Yawanawá. Esse tipo de consumo produz coesão entre daimistas aliados e Yawanawás. O consumo se tornou parte do regime de conversão da dívida, com trocas em distintos registros, atrelando a troca de dádivas maussiana ao mercado: trocas de saberes, de práticas rituais, de cantos, de objetos, de prestígio, e recursos econômicos e capital cultural, incluindo questões de legitimidade dentro do campo ayahausqueiro.

Como já descrito, nos Trabalho de São Miguel na mata, padrinho Paulo Roberto passou a utilizar um colar feito com dentes de onça, que lhe foi dado por um aliado Yawanawá. O líder daimista narrou que, em determinada ocasião, pajé Yawá fez nele uma espécie de iniciação. Em suas palavras, "o pajé Yawá colocou em meus pés a jiboia, em meu peito colocou a onça, e em minha cabeça colocou o gavião, a partir de palavras e gestos". Segundo ele, depois daquele dia, "em trabalhos fortes, sempre uso o colar de dentes de onça que ganhei de presente dos Yawanawá, como forma de proteção". Nesse sentido, em meio à aliança, objetos passaram a ser utilizadas pelos daimistas como objetos de poder ou objetos mágicos[194]. O poder e o valor desses objetos que são utilizados tanto

[194] Os daimistas já utilizavam objetos mágicos, como a própria estrela recebida em meio ao ritual de fardamento, a própria roupa da farda, ou os terços católicos e o terço "dos pais do deserto".

em situações corriqueiras do dia-a-dia como em meio aos rituais de daime e em meio às situações sociais da aliança relacionam-se à capacidade de simbolização que cada sujeito possui sobre eles.

A linha indígena no Santo Daime e o "Trabalho dos índios"

Além dos "trabalhos de São Miguel na mata", de maneira menos frequente, também são realizados rituais chamados de "trabalhos Yawanawá" ou "trabalhos dos índios" na igreja Céu do Mar. Nessas situações sociais da aliança, são realizadas apresentações da pajelança Yawanawá, com a intenção de reproduzir o contexto ritual da floresta na cidade. Em setembro de 2015, houve um "trabalho Yawanawá" na igreja Céu do Mar. Nele, as regras rituais dos daimistas e dos Yawanawá eram negociadas, por ser realizado no espaço da igreja do Santo Daime, e tendo como mediador o padrinho Paulo Roberto. Nessa ocasião, pajé Yawá e seu neto Shaneihu visitaram a igreja quando o pajé Yawá precisava realizar algumas consultas médicas. O músico Shaneihu estava fazendo uma "jornada ancestral" em várias cidades do Brasil, realizando apresentações musicais e apresentações das medicinas Yawanawá, como forma de divulgar seu próprio trabalho musical e os rituais de seu povo. Essa foi a última visita de integrantes da aldeia Nova Esperança à igreja Céu do Mar. Naquela ocasião, o casal Jordão e Kenewmá Luíza estavam na Terra Indígena Rio Gregório, na aldeia Mutum, enquanto Jordão realizava sua dieta do *muká*.

Naquela ocasião, o preço do pagamento do ritual foi o preço sugerido normalmente para a participação nos rituais do Santo Daime, R$25,00 por pessoa, que foi direcionado para os visitantes Yawanawá. Naquela situação social, as regras rituais daimistas foram flexibilizadas e negociadas, e boa parte do ritual ocorreu no terreiro da mata. Pajé Yawá, Shaneihu e padrinho Paulo Roberto usavam grandes cocares de pena de gavião real. Pajé Yawá falava na língua Yawanawá e Shaneihu traduzia para o português, em falas diplomáticas. Pajé Yawá cantou de forma tradicional: em suas palavras, "o que eu canto é o puro índio". Já seu neto Shaneihu[195] cantou *saites* Yawanawá

[195] Shaneihu se considera um artista Yawanawá, e faz shows pelo Brasil, como uma espécie de divulgador da cultura Yawanawá. Ele é uma liderança externa à aldeia que, através do seu trabalho, visa capturar mais aliados políticos e como possíveis produtores de projetos econômicos. Na ocasião, o líder estava realizando a sua dieta do *muká*.

utilizando violão, com misturas com ritmos ocidentais.[196] Nesse sentido, a diferença geracional é um forte demarcador das mudanças e inovações culturais.

Figura 52 - Shaneihu apresentando o *sipá*, planta defumadora Yawanawá.

Foto do acervo pessoal

Shaneihu apresentou o *sipá* e a sananga. Em seguida, Shaneihu disse que o Sr. Yawá queria contar uma história. Então ele começou a contar a história na língua Yawanawá, e Shaneihu traduzia. Tudo era contado com ares de muita autenticidade, daqueles "conhecimentos ancestrais" considerados milenares. Shaneihu traduzia: "No início de tudo havia apenas luz. Era só luz, não se podia pegar. Mas chegou um momento quando o primeiro homem morreu. Assim, quando ele foi enterrado, no lugar onde ele estava, nasceu do coração o *uni*, a ayahuasca. Da cabeça dele nasceu o tabaco, o rapé. Assim, desde que os homens começaram a morrer e saíram daquele lugar onde somente havia luz, existem as medicinas da floresta, para os ajudar a se lembrarem e a reencontrarem aquele lugar, onde somente há luz". Shaneihu disse que, da ponta da cabeça do homem morto e enterrado, havia nascido uma planta, que era a medicina mais forte deles, a medicina mais difícil de se suportar. De acordo com ele, essa planta foi perdida, esse conhecimento se perdeu.

[196] Enquanto Shaneihu tocava, outros ayahuasqueiros começaram a tocar instrumentos: maracás, castanholas e tambores. E alguns atores sociais começaram a dançar.

Figura 53 - O padrinho Paulo Roberto e o pajé Yawá

Foto do acervo pessoal.

Importante frisar que naquele "trabalho dos índios" e na maioria deles, os atores sociais presentes não são os adeptos da própria igreja do Santo Daime, mas são visitantes ayahuasqueiros de outros grupos, que ficaram sabendo do ritual devido à divulgação pela internet e pelas redes sociais. Nesse ritual, havia muitos ayahuasqueiros do grupo Guardiões Huni Kuin/Tradições Xamânicas da América Indígena (TXAI), e também integrantes de grupos como Arca da Montanha Azul. Muitos daimistas do Céu do Mar não apreciam tanto os "trabalhos dos índios", preferindo os rituais "tradicionais" do calendário do Santo Daime. Nesse sentido, mesmo dentro da própria igreja, há controvérsias e conflitos envolvendo inovações rituais e a introdução de novos rituais no calendário.

Na última parte do ritual, Shaneihu disse que eles iriam descer para o salão da igreja e que, dentro da igreja, ele iria apresentar a última medicina, o rapé. Já dentro da igreja, todos se sentaram no chão, em roda. Ao lado direito de Paulo Roberto estava Shaneihu, que começou a dizer: "eu vou apresentar para vocês a terceira medicina dos Yawanawá, o rapé. É feito de tabaco e cinzas de cascas de árvore. É uma medicina muito poderosa. Quem quiser tomar comigo, eu aplico em vocês. Mas eu estou em uma dieta rigorosa, vou cumprir 365 dias de dieta (a dieta do *muká*). Estou em um momento de muita introspecção, muita sensibilidade. Por causa da minha dieta, as pessoas que passarem rapé comigo terão que fazer a sua primeira dietinha Yawanawá. Terão que ficar 5 dias sem fazer sexo, sem comer carne vermelha, sem comer açúcar e... eu vou ser legal com vocês, vocês podem beber água. Mas na dieta Yawanawá mesmo não se pode beber água, bebemos apenas caiçuma ou líquidos azedos". Shaneihu explicou: "A dieta é assim:

coloca-se uma intenção, um motivo para a dieta. É como um alvo que se quer alcançar com uma flecha, como um alvo para atingir. Você estabelece a meta e vai". Paulo Roberto falou: "depois que aplicar rapé, a pessoa deve entrar em concentração, sentando e ficando de maneira concentrada. Não é para passar rapé como às vezes algumas pessoas fazem, e logo saem conversando. É para passar rapé e ficar concentrado, entrando em comunicação com a medicina, trabalhando aquilo que precisa ser trabalhado. Porque a medicina ensina de um a um para a própria pessoa, a medicina vai dizendo para a pessoa o que ela precisa fazer". Shaneihu aplicou rapé em uma fila de mais de trinta pessoas. Então ele disse: "quem não cumprir a dieta vai se ver comigo no sonho". Em seguida, o ritual foi finalizado seguindo as regras rituais daimistas, com hinos do Santo Daime e rezas católicas.

Essas situações sociais da aliança, em meio a rituais com o consumo das medicinas da floresta, constituem uma espécie de "vitrine da floresta", uma forma de divulgar a prática do consumo dessas medicinas, o turismo étnico/espiritual na Terra Indígena Rio Gregório. Depois de alguns dias, fui visitar o pajé Yawá na casa do padrinho e da madrinha da igreja. Em determinado momento, pedi ao "vovô" Yawá para que ele me contasse uma história da tradição, um mito. Foi então que pajé Yawá me disse: "o cacique Biraci me disse que para eu contar um mito precisa pagar". Percebi que aquela informação que ele me deu foi a maior joia, talvez mais preciosa para mim do que o mito que ele poderia ter me contado. Ele não podia me contar o mito sem o pagamento, pois o mito faz parte do arsenal da cultura Yawanawá que, desde 2002, com a abertura dos *mariris* Yawanawá para o turismo étnico ou espiritual, tornou-se um dos seus principais produtos. Nesse sentido, os daimistas aliados, entre os quais há turistas que já visitaram a Terra Indígena Rio Gregório, são consumidores (e alguns até vendedores) da cultura Yawanawá. E, dentro de seu sistema de conversão da dívida, não há nada antiético em cobrar para contar mitos ou ensinar sobre as medicinas da floresta: trata-se apenas de uma troca, uma entre outras mais.

Depois que Jordão havia finalizado a sua dieta do *muká*, ele organizou uma viagem com uma comitiva de jovens estudantes da espiritualidade Yawanawá da aldeia Mutum, que iriam realizar apresentações culturais em cinco cidades dos EUA. Eles eram liderados por Matsiní, irmão da cacique Mariazinha, o atual responsável pela pajelança Yawanawá na aldeia Mutum, após o falecimento do pajé Tatá no final de 2016. A organização dessa viagem era uma espécie de contraprestação da dívida, já que Jordão

havia se casado com a filha da cacique e obtido "saberes ancestrais" com o pajé Tatá, devido à dieta do *muká*. Nesse sentido, ele havia contraído uma dupla dívida, e a organização dessa viagem, juntamente a jovens dos EUA da ONG *Indigenous Celebration*, era uma espécie de contraprestação e "serviço da noiva", para que os Yawanawá pudessem expandir suas alianças espirituais, políticas e econômicas com atores sociais da rede ayahuasqueira dos EUA.

Antes da viagem, o grupo realizou um "Trabalho Yawanawá" na igreja Céu do Mar. Nessa situação social, Jordão se posicionou junto ao grupo da comitiva, sendo considerado também um Yawanawá. Nesse ritual, novamente havia poucos adeptos do Santo Daime da igreja, e a maioria dos participantes eram de outros grupos ayahuasqueiros, que novamente souberam do ritual devido à divulgação pela internet. Para esse ritual, o valor cobrado foi de R$50,00. Junto à divulgação, havia uma explicação, na qual se afirmava que o valor era para o pagamento da viagem da comitiva composta por dez integrantes. Nesse sentido, o valor cobrado foi superior ao que geralmente é cobrado no Santo Daime, mas foi inserida uma justificativa, e aqueles que não poderiam pagar o valor integral poderiam pagar um valor reduzido para participar.

Figuras 54 e 55 - Trabalho Yawanawá na igreja do Santo Daime do Rio de Janeiro, 17/09/2016

Fotos do Acervo pessoal (foto da esquerda com efeitos artísticos).

Na primeira parte do ritual, tudo ocorreu seguindo as regras Yawanawá. Houve um momento da chegada da madrinha Nonata na segunda parte do ritual. Ela começou a fazer uma roda seguindo as adaptações ligadas à umbandização (Fernandes, 2016) do Santo Daime. Fez uma roda de mãos dadas, prática que não existe em meio aos rituais Yawanawá. Algumas jovens Yawanawá da comitiva chegaram a dizer que "não é desse jeito", mas a líder Kenewmá Luíza afirmou: "foi a madrinha que falou, então é para ser

assim". Madrinha Nonata entrou de mãos dadas no meio da roda com sua nora Kenewmá e com seu filho Jordão, dando destaque às duas jovens lideranças.

*A aliança entre dois reinos*

Nas situações sociais descritas, a filha da cacique Mariazinha foi apresentada aos adeptos daimistas como namorada do filho dos líderes da igreja. Como ela afirmou em outro momento, "índio não namora, casa". Ela foi apresentada como namorada porque os daimistas cariocas não entenderiam que o daimista de 18 anos viajou para floresta e voltou casado, e ainda sem ao menos ter passado por um ritual de casamento do Santo Daime. Como já dito, ele é o provável sucessor da chefia da igreja daimista, o futuro dirigente da igreja. Ele se casou com a "princesa de um reino da floresta", como narra o terceiro hino "recebido" pelo jovem, e "ofertado"[197] à filha da cacique: "És princesa de um reino/ Que nas matas encontrei/ Minha busca aqui findei".

Esse aspecto é importante porque a igreja daimista é organizada como um pequeno reino medieval: de maneira hierárquica, patriarcal e centralizadora, o padrinho é não apenas o dirigente dos rituais, mas é dono do terreno da igreja e inclusive do terreno onde moram adeptos da igreja que vivem na comunidade, como descrito no Capítulo 2. Os "soldados e soldadas da Rainha da Floresta" devem obedecê-lo e serem leais a ele. Essa é a expectativa que se apresenta em meio às relações sociais na igreja. A madrinha da igreja é considerada líder sobretudo das mulheres, mas ela é considerada uma liderança com menos poder de decisão para questões políticas. Nesse sentido, há uma continuidade das relações de gênero patriarcais, como na matriz Céu do Mapiá.

Como aprofundado no Capítulo 5, o filho Jordão vinha sendo preparado para ser o sucessor desde 2015, acompanhando mais de perto a organização da igreja e participando mais ativamente nos rituais. Seu status e prestígio aumentou depois que completou a sua dieta do *muká* entre os Yawanawá, pois passou a ser encarado por muitos adeptos como um potencial curador e possuidor de "conhecimentos ancestrais", que remetem ao novo mito de origem do Santo Daime. Ele começou a ser visto como um

[197] Como descreveu Rehen (2016), os hinos no Santo Daime são trocados em meio a relações de trocas de dádivas, no sentido de Marcel Mauss.

"daimista Yawanawá", e o seu hinário passou a ser uma atração para os adeptos que gostam dos "trabalhos dos índios".

Os parentes consanguíneos e afins dos chefes da igreja fazem parte de uma espécie de "família real", em meio a essa organização social. Entre os daimistas, possuir parentesco efetivo com membros da "família material" do líder padrinho Sebastião é um elemento produtor de prestígio e status. Há uma noção de que ser parte da "família material" do padrinho Sebastião é uma espécie de merecimento do espírito encarnado. Alguns interlocutores Yawanawá também descrevem para os *nawa* sua própria organização social como um reino, utilizando termos explicativos da monarquia medieval, no qual a posição social e o prestígio variam conforme a proximidade de parentesco com o antigo chefe Raimundo Luiz e também com o chefe precedente, Antônio Luiz. Dentro dessa concepção êmica, esse casamento foi o casamento entre "dois reinos": a aldeia Mutum e a igreja Céu do Mar.

Kenewmá Luíza afirmou que, na igreja Céu do Mar, ela se sente como se estivesse na aldeia, pois a casa do padrinho e da madrinha centralizam toda a vida da coletividade da igreja, da mesma forma como a casa do cacique Biraci e da cacique Mariazinha centralizam e organizam a vida nas aldeias Nova Esperança e Mutum, respectivamente. Na aldeia, os caciques organizam o trabalho e a dinâmica das atividades. Na igreja daimista, ocorre algo semelhante em ocasiões nas quais há mutirões (os trabalhos comunitários) para a conservação da igreja e para a produção de daime (os feitios). Entretanto, nessa igreja urbana, o padrinho é um líder político e espiritual que não se envolve na questão da produção material e na subsistência da vida dos adeptos da igreja. Já na Terra Indígena Rio Gregório, a manutenção da subsistência da vida se torna alvo de envolvimento das ações de caciques e, inclusive, de pajés, pois a pajelança e a divulgação da espiritualidade Yawanawá nas cidades têm sido a forma como os Yawanawá têm conquistado mais aliados político-econômicos, e não apenas aliados espirituais. Nesse sentido, a cobrança pelos rituais por parte dos indígenas faz parte de seu sistema de conversão da dívida de valores recebidos em diferentes registros e esferas sociais, unindo ritual, mercado, autoridade política, família e comunidade. Esse é um dos pontos de conflito e tensão entre diversos grupos ayahuasqueiros, com regras e éticas diferentes, quando há acusações sobre a "venda do daime".

Esta aliança entre esse segmento do Santo Daime (CEFLUSME e igrejas afilhadas) e os Yawanawá se manteve sobretudo por causa da aliança efetiva, esse

“casamento entre reinos” entre os possíveis sucessores da chefia do CEFLUSME e da aldeia Mutum. Lembremos que, na primeira fase da aliança, quando havia apenas uma aliança espiritual, houve desentendimentos entre o dirigente Paulo Roberto e o cacique Biraci relativos às regras sobre o pagamento dos rituais “dos índios” na igreja e em relação a projetos econômicos em conjunto. Apesar do afastamento entre as lideranças em 2014, no mesmo ano, o casamento “entre reinos” foi a nova dívida contraída pela família dos líderes desse segmento do Santo Daime, sendo que o daimista começou a prestar “serviços da noiva” para sua sogra, a cacique Mariazinha. Essa foi a solução que resultou na continuidade da aliança, quando houve o afastamento entre o cacique Biraci e o padrinho Paulo Roberto. Além disso, o casamento é a principal forma Yawanawá de estabelecer alianças com outros povos.

Interessante notar que, no hino apresentado pela Yawanawá, são ressaltados os “conhecimentos ancestrais que nossos avôs deixaram”, e também os “conhecimentos da floresta”. Nesse sentido, as duas jovens lideranças se sentem responsáveis por dar continuidade aos conhecimentos transmitidos por suas “linhagens espirituais”, a do antigo cacique e pajé-pastor Raimundo Luiz Yawanawá, e do padrinho Sebastião Mota de Mello, pois ambos fazem parte das “famílias reais” desses “reinos” aliados.

Em princípios de 2018, nasceu o filho de Jordão e Kenewmá Luíza, que recebeu o nome de Mukaihu Paulo Roberto. O primeiro nome, Mukaihu, significa “dono do *muká*” em referência a esta planta sagrada para os Yawanawá e que adentrou o imaginário dos daimistas da igreja Céu do Mar. Já o nome Paulo Roberto faz parte do princípio de nominação entre os Yawanawá, segundo o qual espera-se que a criança adquira características semelhantes ao ascendente homônimo. Pelos dados que pude obter, compreendo que, para os Yawanawá, espera-se que o nome indique as características espirituais de cada pessoa. Às vésperas do nascimento, uma comitiva Yawanawá foi à igreja Céu do Mar, para acompanhar os primeiros meses de vida de Mukaihu. Entre essas pessoas, estavam a cacique Mariazinha, sua mãe chamada Dona Maria – uma das viúvas do antigo cacique Raimundo Luiz -, além de tios e um primo de Kenewmá, que acabou se fardando no Santo Daime e se tornando um Yawanawá-daimista.

Figura 56 - Dona Maria, viúva do antigo cacique Raimundo Luiz Tui Kuru e avó de Kenewmá Luíza: Igreja Céu do Mar, em 2018.

Foto publicizada em redes sociais, com efeitos artísticos. Autor desconhecido.

O nascimento do filho foi considerado na igreja como uma espécie de consolidação da aliança entre os Yawanawá e os líderes desse segmento daimista. Em um hino de Paulo Roberto, há a celebração desse nascimento: "Eu dou viva a quem está chegando/ Ele é pajé, ele é guerreiro/ Um grande companheiro/ Ele é amigo do *muká*". Nesse hino, o pequeno bebê já foi declarado "pajé", legitimando assim, desde o seu nascimento, o seu status em meio à igreja do Santo Daime. E ele foi também declarado "amigo do *muká*", uma planta que adentrou o imaginário dos adeptos do Santo Daime. Depois do nascimento de seu filho, Jordão – esse pajé urbano e provável sucessor da liderança da igreja – "recebeu" uma segunda parte de um hino, que afirma a participação do padrinho Sebastião nessa aliança: "Por trás dessa fumaça branca/**Vem um velho de barba branca/ É fiel e justiceiro/ Padrinho Sebastião/ O coração de ouro**/ **Foi quem selou essa união (...)/ Pajé Tatá, Padrinho Sebastião/** Vem libertar das correntes da ilusão".

Nessa igreja do Santo Daime, não há de maneira evidente conflitos associados à sucessão da liderança ou do comando da igreja, pois é uma espécie de consenso entre os adeptos da igreja que Jordão será o sucessor. Há um consenso por possuir direitos de filiação, dentro de um imaginário político da religião ligado à monarquia. Em muitos hinos de seu pai, desde o seu nascimento, ele foi declarado como sucessor dessa igreja, pois "nasceu para reinar". Na nova situação atual, o filho dele é um Yawanawá, e poderá também ser considerado como potencial sucessor na liderança da igreja. Esse é um dado importante, porque muitas cisões nos segmentos expansionistas do Santo Daime são

geradas a partir de disputas por sucessão, geralmente depois do falecimento do líder (Goulart, 2004).

Uma situação social importante em meio a esses "trabalhos Yawanawá" pode ser observada no primeiro semestre de 2018. Naquela ocasião, estavam presentes na igreja membros da comitiva composta por vários Yawanawá "da família real" da aldeia Mutum. Aquele ritual teve a presença da cacique Mariazinha e teve a particularidade de ter sido um ritual "da linha indígena", seguindo as regras dos rituais de pajelança Yawanawá. Outra particularidade foi que o dirigente-pajé do ritual foi Jordão, o daimista-Yawanawá. Nesse ritual, todos ficaram sentados em esteiras no chão, e buscou-se reproduzir uma roda de *uni* Yawanawá. Nessa ocasião, a bebida que foi consumida era o *uni*, pois, o seu processo de preparação (no terreiro da igreja Céu do Mar) foi de acordo com as práticas Yawanawá, e conduzido pela comitiva Yawanawá que estava presente. Nesse ritual, o valor cobrado foi de R$50,00 para adeptos da igreja, e R$200,00 reais para visitantes. Nesse sentido, nessa segunda fase da aliança, protagonizada por Jordão, as regras Yawanawá passaram a se sobressair em situações da aliança nos rituais da "linha indígena".

Figura 57 - O líder Jordão, em 2018

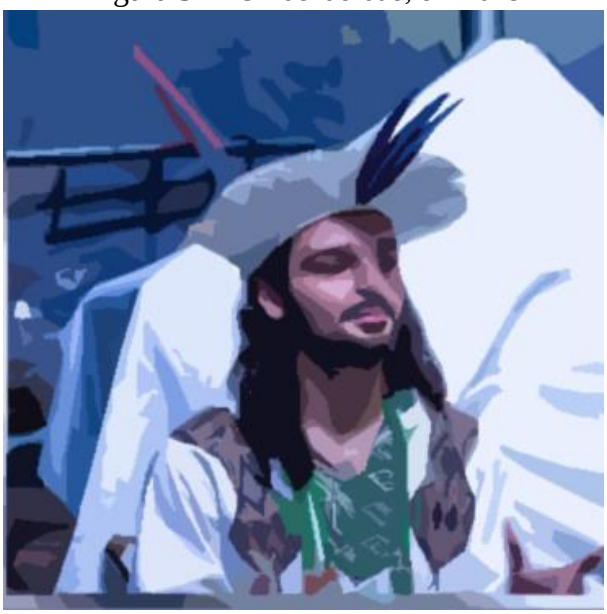


Foto publicizada em redes sociais, com efeitos artísticos. Autor desconhecido.

Lembremos que o primeiro conflito e negociação que ocorreram entre o líder da igreja do Santo Daime e os Yawanawá se referiram ao valor que seria cobrado no primeiro ritual, em 2009. Entretanto, depois de 2016, com um maior envolvimento de Jordão como

liderança mediadora dessas relações, os rituais dos Yawanawá na igreja Céu do Mar passaram a ter custos mais altos. Em 2016, o Trabalho Yawanawá teve o custo de R$50,00 e, em 2018, o valor cobrado se manteve para adeptos da igreja, mas inflacionou para R$200,00 para os visitantes. Nesse sentido, pode-se perceber que, como resultado da aliança efetiva, algumas regras Yawanawá passaram a estar mais presentes na igreja daimista, sobretudo nos "Trabalhos Yawanawá", incluindo as regras das práticas rituais e regras relacionadas à cobrança monetária. Aparentemente, as regras pela cobrança dos rituais Yawanawá nessa igreja passaram a seguir a lógica do turismo xamânico. Por outro lado, uma lógica parecida ocorre quando os padrinhos e madrinhas do Santo Daime da linha do padrinho Sebastião viajam para o exterior: cobram preços bem mais altos pelos rituais, dando a justificativa da necessidade de pagar os gastos de viagem. Essa questão das regras em relação ao pagamento pela participação nos rituais, que outrora já foi geradora de conflitos, hoje parece ser algo consensualizado em razão da mediação da liderança daimista-Yawanawá Jordão, devido em grande parte ao seu "serviço de noivo". Em paralelo, o nascimento de Mukaihu pode representar, no futuro, uma possível mudança cultural mais profunda que possa ultrapassar as fronteiras identitárias hoje existentes na religião Santo Daime, resultando, por exemplo, no surgimento de uma nova religião ayahuasqueira.

## Notas conclusivas

O tema desta pesquisa é a variação cultural no Santo Daime relacionada à aliança espiritual e efetiva com líderes do povo indígena Yawanawá, tomando uma igreja urbana como foco deste estudo de caso. Ao longo desta descrição densa processual detalhada, busquei enfatizar as inovações nas práticas rituais e no sistema de pensamento na igreja Céu do Mar, que é uma igreja central em um dos segmentos da linha expansionista e experimentalista da religião, em meio à rede de igrejas do Santo Daime. Nesse sentido, ao longo dos capítulos, busquei descrever e esboçar uma análise do processo histórico de mudanças culturais na igreja Céu do Mar, permeado por conflitos, cisões, dissidências e novas alianças, produtoras de traduções equívocas e identidades híbridas. Nesse sentido, analisei como esse sistema simbólico acreano, centralizado no consumo do sacramento daime, foi adaptado ao sistema sociocultural da cidade do Rio de Janeiro, tendo em vista as transformações nas práticas rituais ao longo de sua existência até o momento (1982 – 2018).

O objeto da pesquisa foi, portanto, as reinvenções da tradição do Santo Daime no caso dessa igreja específica, tendo em vista as adaptações e ressignificações, no período entre 1982 e 2008; e as inovações rituais e cosmológicas daimistas que ocorreram no período entre 2009 e 2018, como decorrência das traduções equívocas e analogias realizadas pela família de dirigentes dessa igreja em relação ao xamanismo Yawanawá. Ao longo da pesquisa, busquei responder às seguintes questões: que tipos de reinvenções da tradição e inovações culturais ocorreram na igreja Céu do Mar ao longo de sua história e; que tipos de mudanças culturais ocorreram na igreja Céu do Mar como consequência da aliança com o povo indígena Yawanawá? Como pode ser descrita essa relação de aliança entre os líderes do Santo Daime e os líderes Yawanawá? Esta tese está inserida no campo de pesquisas das religiões da ayahuasca e das novas religiosidades urbanas contemporâneas Nova Era, em diálogo com o xamanismo indígena. Nesse sentido, busquei dialogar com etnografias sobre o Santo Daime bem como etnografias e teorias da Etnologia, tendo realizado uma descrição densa detalhada, como uma espécie de etnologia urbana.

Ao longo do trabalho de campo, passei também por processos de transformação do corpo e da pessoa ao longo do percurso da pesquisa, tendo participado em aproximadamente uma centena de rituais com o consumo de daime/*uni* e/ou medicinas

da floresta. Realizei observação participante em meio a um ano da experiência no grupo das Santas Dietas e, também, de uma dieta Yawanawá de 7 dias, devido à a aplicação de kambô; e uma dieta de 21 dias aproximadamente, ao longo do período em que estive em campo na aldeia Mutum. Além destas experiências, entre os dias 27 de abril e 01 de maio de 2017, participei de quatro rituais Yawanawá consecutivos em um centro neoayahuasqueiro do Rio de Janeiro. Mergulhei de tal maneira na autoexperimentação que fui obrigada a encerrar meu trabalho de campo em consequência de um "transtorno delirante temporário", segundo a terminologia médica. Por mais que meu organismo estivesse acostumado a receber a ayahuasca nos rituais realizados nas igrejas Céu do Mar e outras do CEFLURIS/ICEFLU, bem como ao uso das medicinas no contexto da aldeia indígena, tal "transtorno" se deveu ao uso excessivo das medicinas (*uni* e rapé) em contextos rituais (*settings*) aos quais eu não estava devidamente adaptada. Depois de três meses de tratamento e recuperação, afastei-me dos rituais com ayahuasca. O processo como um todo produziu afetações e um distanciamento posterior com relação ao que era a minha própria religião, sendo que o trabalho de campo e a pesquisa mudaram a minha própria vida e a de minha família. Ao fim, penso que era isso que eu estava buscando ao iniciar essa pesquisa: a transformação do "eu", tema tão caro às pesquisas sobre religiões ayahuasqueiras e rede Nova Era. Nesse sentido, esse tipo de pesquisa envolve a situação própria de liminaridade (Turner, 1969) da pós-graduação, mas também as situações de liminaridade dos rituais envolvidos ao longo do trabalho de campo.

Ao longo da pesquisa, procurei dar uma contribuição à análise dos processos de mudanças culturais da religião Santo Daime, como xamanismo coletivo e como religião, sistema de práticas (ações sociais) e de classificações aberto a misturas e a sincretismos. Busquei também analisar os processos relacionados à produção de sujeitos em meio aos rituais do Santo Daime, em rituais próprios do calendário daimista, e em contextos de situações sociais da aliança com os Yawanawá, nos quais há a produção de pessoas e/ou corpos, por meio do consumo coletivo das medicinas da floresta. Em meio ao diálogo xamânico com os Yawanawá, o consumo ritual das medicinas e a iniciação xamânica realizada pelo filho dos dirigentes da igreja foram analisados como produtores de consubstancialidade e, nesse sentido, de corpos semelhantes, produzindo, dessa forma, aliados-daimistas ou daimistas Yawanawá. Esses novos sujeitos sociais, incluindo estadunidenses e canadenses filiados e/ou vinculados à igreja Céu do Mar, inserem-se de

maneira política ao lado dos povos indígenas em questões relacionadas a direitos e a questões ambientais.

Concordo com Assis (2017), ao afirmar que, com o crescimento de grupos ayahuasqueiros da "linha indígena" nas cidades, os líderes Yawanawá e de outros povos indígenas veem menos a necessidade de manter as alianças com as religiões ayahuasqueiras brasileiras como o Santo Daime. Para o povo Yawanawá, a igreja Céu do Mar, outras igrejas do Santo Daime do Rio de Janeiro e outros grupos ayahuasqueiros foram importantes em um primeiro momento, para conquistarem aliados espirituais e político-econômicos nas cidades. Entretanto, no momento, já não precisam tanto desses mediadores para transitar nos centros urbanos. Além disso, os adeptos dos grupos da "linha indígena" estão mais disponíveis para pagar um valor mais alto pelos rituais; e concedem ainda mais prestígio aos pajés urbanos que os adeptos do Santo Daime, que já possuem um calendário próprio e específico, e não estão dispostos a abandoná-lo, apesar da abertura para os sincretismos culturais. Entre esses grupos da linha indígena ou grupos neoayahuasqueiros que recebem as comitivas indígenas, há uma exaltação, idealização e romantização ainda maior desses pajés, do que ocorre em alguns grupos do Santo Daime. Na igreja Céu do Mar, os falecidos pajés Tatá e Yawá possuem até hoje um prestígio indiscutível, sendo que sua posição social foi traduzida (de maneira equívoca) pelos daimistas como espécies de santos. Depois que esses faleceram, os únicos pajés urbanos Yawanawá que têm participado nos rituais na igreja são o próprio daimista-Yawanawá Jordão, sua esposa Kenewmá Luíza, sua sogra Mariazinha e Paulo Matsiní, tio de Kenewmá e liderança da espiritualidade na aldeia Mutum. Esses quatro atores sociais realizaram a iniciação dieta do *muká* e, por isso, são considerados como *xinaya* ("quem tem pensamento") e, nas cidades, são considerados pajés.

Padrinho Paulo Roberto e cacique Biraci se afastaram politicamente depois de 2014, mas prosseguem com relações de parentesco, devido ao casamento de Jordão e Kenewmá. Dessa forma, até o momento, a aliança entre a igreja Céu do Mar e os líderes Yawanawá não representa uma influência direta no processo de disputas políticas por legitimidade dos segmentos expansionistas e experimentalistas do Santo Daime frente às outras religiões ayahuasqueiras ditas "tradicionalistas" (como Alto Santo, Barquinha e União do Vegetal). Essa aliança espiritual foi importante para conceder muito prestígio e legitimidade aos pajés Yawanawá nas cidades, pois atestaram que os pajés Yawanawá "realmente curam". Dessa forma, atestaram o seu carisma, inserindo na rede

ayahuasqueira a narrativa de que o poder de cura (e a liderança carismática) dos falecidos pajés Tatá e Yawá pode ser comparado ao poder (e carisma) do Mestre Irineu. Da mesma forma, a liderança carismática do antigo chefe Raimundo Luiz (sempre lembrado na aldeia Mutum) foi comparada também à liderança carismática do padrinho Sebastião. Entretanto, essa aliança é composta por lideranças que não atuam no momento como lideranças externas em questões políticas mais amplas, agindo como lideranças em suas próprias igrejas e aldeias. O adepto do Santo Daime, Jordão, é um "caciquinho" na aldeia Mutum, uma jovem liderança e *xinaya*, um estudante avançado da espiritualidade Yawanawá. Ao lado de sua esposa, Kenewmá Luíza, eles são jovens lideranças internas na aldeia Mutum e na igreja Céu do Mar, como líderes de canto em rituais e na organização de viagens de turismo xamânico para a aldeia Mutum. Por outro lado, a aliança política entre os segmentos expansionistas e experimentalistas do Santo Daime e os povos indígenas em meio a disputas por legitimidade em meio à rede ayahuasqueira podem ocorrer potencialmente no futuro, já que é grande o número de dirigentes e adeptos das linhas expansionistas e experimentalistas do Santo Daime que se tornaram sujeitos aliados aos indígenas (Assis, 2017), sobretudo devido à reinvenção dos usos das medicinas da floresta e da introdução da estética indígena (Yawanawá, Kaxinawá e Ashaninka) e seu poder de transformação corporal nessas linhas.

Tendo observado a aliança "entre reinos", posso dizer que vem ocorrendo uma micropolítica das trocas como conversão da dívida, que ainda não atingiu os fóruns de discussão sobre a ayahuasca e sua legitimidade. Por outro lado, a partir deste estudo de caso, é possível pensar sobre questões de negociações de regras e sobre a mercantilização da ayahuasca: a forma Yawanawá de trocar, suas regras e éticas de conversão da dívida não condenam a cobrança monetária pelos rituais. Pelo contrário, essa é considerada uma troca entre muitas outras. Nesse sentido, ao se posicionarem como os mais autênticos e "tradicionais", os povos indígenas ayahuasqueiros do Acre vêm questionando as narrativas das igrejas "tradicionalistas" que impedem a cobrança pelos rituais. Regra produzida sem sua participação, ao longo do processo de patrimonialização da ayahuasca das décadas de 1980 e 1990, liderada pelas religiões ayahuasqueiras "tradicionalistas" Daime/Alto Santo, Barquinha e União do Vegetal. Por outro lado, estou de acordo a Ferreira Oliveira (2016) ao afirmar que, se os Yawanawá vendem algo, não são propriamente as substâncias, mas seus conhecimentos do contexto ritual.

Dito isso, passo agora a trazer as principais reflexões e análises sobre o processo de reinvenção da tradição e diferenciação cultural no Santo Daime, demonstrados ao longo da tese. Realizei uma narrativa histórica sobre a formação do Santo Daime, tendo em vista contextualizar os processos de "invenção" e "reinvenção da tradição" do Santo Daime. Busquei mostrar o processo conflitivo de produção de cisões, dissidências e de expansão da religião, através do segmento da linha ayahuasqueira Santo Daime (Goulart, 2004) CEFLURIS/ICEFLU, que resultou na existência de diversos subsegmentos independentes, vinculados espiritualmente, e na existência de "muitos daimes". A linha do Santo Daime possui a forma de uma rede em 3 dimensões, na qual há várias igrejas da expansão que podem ser consideradas como centrais em relação a outras igrejas filiadas. Entende-se que, em meio a essa rede, o principal centro da linha do Santo Daime expansionista e experimentalista segue a igreja Céu do Mapiá, do CEFLURIS/ICEFLU. Entretanto, o segmento institucionalmente independente, formado a partir da criação da igreja Céu do Mar/CEFLUSME, no Rio de Janeiro, também se tornou um centro irradiador de inovações rituais e reinvenções da tradição do Santo Daime para outras igrejas filiadas.

Na tese, mostrei como a aliança com a umbanda se tornou a principal referência de aliança inter-religiosa da linha expansionista e experimentalista do Santo Daime, pois foi realizada diretamente pelo líder carismático padrinho Sebastião, resultando em analogias e sincretismos e na criação de novos rituais. Nesse sentido, as alianças inter-religiosas e os diálogos xamânicos posteriores foram possíveis devido ao experimentalismo desse segmento, e sua capacidade de incorporar as inovações rituais e reinterpretações das igrejas da expansão como parte da mesma tradição do padrinho Sebastião. Os diversos processos de reinvenção das tradições do Santo Daime e do consumo da ayahuasca que ocorrem nas igrejas urbanas acabam por influenciar as igrejas centrais da rede e a própria igreja matriz Céu do Mapiá (Labate, 2004; Assis, 2017). As mais recentes inovações rituais no Santo Daime se relacionam aos diálogos com os povos indígenas nas cidades, em meio a processos de reinvenções do consumo das chamadas medicinas da floresta, com a produção de sincretismos e incorporações de novas estéticas musicais e de objetos considerados sagrados.

Destaquei também a adaptação desse sistema ritual e de pensamento ao contexto sociocultural dos frequentadores de classes médias e baixas do Rio de Janeiro. Neste estudo de caso, há um aspecto importante a ser destacado que são os conflitos que

ocorreram ao longo da história dessa igreja específica do Santo Daime. Os conflitos entre o líder e outros afilhados resultaram em cisões e na abertura de outras igrejas, indicando que o processo de expansão dessa religião é semelhante ao que Yvone Maggie (1975) indicou em relação à umbanda. Conflitos internos entre líderes (padrinhos e madrinhas) e afilhados e afilhadas que têm pretensões de liderança resultam em cisões internas e na criação de outras igrejas. Como indicou Goulart (2004), é uma característica muito comum do Santo Daime, desde a primeira igreja fundada pelo líder carismático Mestre Irineu, a existência de conflitos por sucessão, quando o chefe carismático falece. Entretanto, como foi visto no caso da igreja do Rio de Janeiro analisada, os conflitos internos são um dos elementos a produzir cisões, dissidências e inovações rituais pelas novas lideranças. Nesse sentido, a própria cisão do dirigente Paulo Roberto com a organização institucional CEFLURIS/ICEFLU, na década de 1990, como decorrência do falecimento do líder padrinho Sebastião, produziu a segmentação dessa igreja como uma igreja independente. Entretanto, ela permanece vinculada espiritualmente ao CEFLURIS e à igreja matriz Céu do Mapiá, devido à continuidade de um calendário ritual semelhante (porém, com inovações rituais), à manutenção de um panteão com uma base similar, e devido ao pertencimento dos líderes dessa igreja à "família real" da igreja matriz Céu do Mapiá.

Nesse sentido, observei que, nessa igreja, ao longo de sua história, muitas das inovações rituais foram resultado de conflitos entre o padrinho dessa igreja e outras lideranças internas e externas, que levaram esse líder a buscar diferenciação de outros líderes concorrentes. Penso que a variação ritual dentro do próprio Santo Daime, além de ser um jogo de contrastes e acusações com outras religiões ayahuasqueiras, como destacou Goulart (2004), também se dá devido ao jogo de acusações e contrastes dentro da própria rede de igrejas daimistas. Nessa igreja, os fardados antigos (com mais status) e as lideranças afirmam que essa igreja é a que mais possui semelhanças com a igreja Céu do Mapiá, em relação a ser fiel à "linha do padrinho Sebastião". Nesse sentido, os atores sociais dessa igreja afirmam que essa é uma das igrejas do Santo Daime "mais tradicionais do Brasil", buscando legitimar-se, dessa forma, frente a novos visitantes e a jovens fardados da igreja. Entretanto, pode-se constatar que, em contraste à igreja matriz Céu do Mapiá, essa igreja possui inúmeras inovações nas práticas rituais, devido à introdução de novos rituais no calendário. Entre esses rituais, estão os Trabalhos de Iluminação – principal ponto de diferenciação dessa igreja –, os Trabalhos de Ogum, os Trabalhos de

Yemanjá e os Trabalhos de São Miguel, com diferenciações também em relação aos rituais da matriz Céu do Mapiá. Um elemento importante que une todos esses rituais é a prática ritual da possessão.

Em meio à rede de igrejas do Santo Daime, há disputas de narrativas e de mitos legitimadores pela autenticidade de alguns rituais em detrimento de outros, e pela legitimidade de alguns padrinhos frente a outros. O padrinho dessa igreja carioca introduziu inovações rituais, com a justificativa de que essas inovações eram, na realidade, o retorno a uma tradição ainda mais antiga, vinda dos tempos bíblicos, do tempo dos antigos pajés ou do tempo do padrinho Sebastião. Nesse sentido, é possível afirmar que há uma ligação direta entre as inovações rituais e a produção de narrativas míticas justificadoras de tais mudanças. São frequentes o par mudanças nas práticas rituais e produção de narrativas que afirmam a restauração de uma tradição considerada mais antiga, que havia sido esquecida no tempo e "resgatada" através da "mediuinidade". Nesse sentido, a mediunidade é um dos fatores importantes para as inovações que ocorrem no Santo Daime. Acredita-se que, nessa religião, um "bom médium" pode produzir muitas inovações, pois "as ordens vêm do astral" (o plano espiritual), e o líder afirma seguir as orientações de agências outras, os "guias espirituais" e/ou os espíritos das santas medicinas. Acredita-se que, através da mediunidade, estéticas muito antigas podem ser "resgatadas". Nesse sentido, os líderes se legitimam pelo "regresso à tradição", sendo o passado uma fonte inesgotável de conhecimentos "tradicionais". Produzindo, por meio desses mecanismos de legitimação, reinvenções na tradição, em diversas mãos de tinta que se sobrepõem, compondo o mesmo quadro.

A partir da última grande cisão que ocorreu na igreja Céu do Mar, em 2008, quando muitos adeptos saíram e seguiram um casal de líderes, que criou outro "ponto", o líder produziu um dos principais pontos de diferenciação de sua igreja como reinvenção da tradição do Santo Daime, da "tradição" do padrinho Sebastião, que é o "Trabalho de Iluminação", um ritual de doutrinação de espíritos. O mito justificador do Trabalho de Iluminação é a narrativa da "iluminação" da entidade Tranca Rua, espírito obsessor, da escuridão, que acabou sendo "doutrinado" e se tornando um "irmão" ao pedir a padrinho Sebastião para beber o daime. Tranca Rua adentrou o panteão do Santo Daime como entidade espiritual que passou a trabalhar pela iluminação dos espíritos das trevas. Nesse processo, afirma-se que ele foi ensinado pelo padrinho Sebastião através da possessão em seu aparelho, o que acabou por produzir doenças graves no líder. Os dirigentes da igreja

do Rio de Janeiro afirmam que esse ritual, o "Trabalho de Iluminação", é um retorno ao "compromisso feito entre o padrinho Sebastião e o Tranca Rua". Nesse sentido, a inovação ritual do Trabalho de Iluminação foi justificado pelo retorno à "tradição do padrinho Sebastião", de doutrinação de espíritos. Com o surgimento de inovações rituais como essas, há conflitos internos entre os daimistas, que disputam a narrativa sobre a "verdadeira tradição" do padrinho Sebastião.

Na mesma época, aproximadamente em 2009, madrinha Nonata passou a ter situações rituais, nas quais a narrativa era a possessão do próprio espírito do padrinho Sebastião, que falava através do seu "aparelho", trazendo instruções para a irmandade. Nesse sentido, essa foi outra inovação ritual dessa igreja, que foi legitimada pela "presença do espírito do padrinho Sebastião através da madrinha Nonata". Ainda que esse tipo de performance ritual seja muito questionado por adeptos da religião, inclusive na igreja matriz Céu do Mapiá, a mesma agrada a muitos adeptos, tanto da igreja Céu do Mar quanto de outras igrejas filiadas a essa. Essas reinvenções da tradição do Santo Daime se mostraram apropriadas para o padrinho da igreja, que buscava se diferenciar da madrinha Baixinha, com quem teve uma cisão devido a disputas por um afilhado estadunidense dirigente de uma igreja, que contribuía economicamente. Os rituais de Paulo Roberto possuíam muitas semelhanças com o umbandaime da madrinha Baixinha, mas ele não admitia essas semelhanças, pois não queria reconhecer que estava seguindo uma reinvenção da tradição protagonizada por outro líder que não fosse ele mesmo. O que busco explicitar neste capítulo é, portanto, que os mitos são utilizados para justificar as mudanças e/ou reinvenções nos rituais, seja reforçando um mito tradicional (como o da iluminação do Tranca Rua) ou adaptando-o ao novo contexto ritual (como a primeira experiência com ayahuasca do mestre Irineu).

Destaquei também a história segmentada Yawanawá, em seus diversos tempos: o tempo dos antigos, o tempo da borracha (e dos missionários), o tempo das lutas pela terra e o tempo do "resgate da cultura". Dialoguei com o modelo de história segmentada de Costa (2017), e mostrei que essa história é relacionada a mitos. O tempo atual, de "resgate da cultura", é o tempo das alianças com os *nawa* (brancos), sendo considerada a realização da profecia e mito de Mukaveine, um antigo pajé que teria profetizado a chegada de homens brancos e a produção das alianças, com trocas de objetos, mulheres e conhecimentos com os brancos. Nesse sentido, a história Yawanawá é narrada em meio a mitos que tratam de guerra e paz. O que é importante destacar neste capítulo são as

relações entre história e mito, pois as alianças atuais com os *nawa* são entendidas como a vivência (ou atualização) do mito ou profecia de Mukaveine.

Em seguida, narrei de forma processual e diacrônica a formação das relações entre chefes Yawanawá da aldeia Nova Esperança e os líderes da igreja Céu do Mar, no Rio de Janeiro. Em 2009, os líderes desta igreja do Santo Daime realizaram uma aliança com os chefes do povo indígena Yawanawá (Pano), do Acre, que buscavam no sudeste novos parceiros político-econômicos. A aliança, que, em princípio, foi uma "aliança espiritual", acabou por gerar ainda mais diferenciações entre os rituais dessa igreja de outras do Santo Daime, produzindo a diferenciação desejada pelo dirigente. A partir dos primeiros rituais, houve diversos experimentalismos, em meio a um sistema de trocas totais e conversão da dívida. Nesse sentido, a diferenciação ritual frente a outras igrejas fez perder na memória os conflitos e a cisão de 2008 – o "balanço de 20008" –, que foram substituídos pelas "novidades dos índios" e por uma grande quantidade de novos visitantes que passaram a procurá-las nessa igreja. As mudanças rituais se associavam a novos hinos "recebidos" com melodias dos *saites* (cantos de festa) Yawanawá, ou hinos com elementos animistas Yawanawá, nos quais se destacam a agência de espíritos de animais, de plantas e de elementos considerados pelos daimistas como parte da natureza. Por outro lado, os daimistas passaram a sincretizar os elementos culturais da pajelança Yawanawá a partir de traduções e reinterpretações que associavam esses elementos aos orixás e aos caboclos da umbanda. Nesse sentido, a aliança entre o Santo Daime e a umbanda foi a primeira aliança inter-religiosa do Santo Daime, e se tornou referência de aliança para os daimistas, constituindo o sistema de classificação canônico a partir do qual são feitas as traduções (equívocas) e os sincretismos com o xamanismo Yawanawá. Os novos sincretismos produzidos na igreja Céu do Mar decorrentes da aliança espiritual com os Yawanawá passaram pelo mesmo processo de justificação ou legitimação: as mudanças rituais eram uma forma de retorno às raízes ou origens da "doutrina". O retorno a uma tradição ainda mais antiga, de onde surgiu a religião criada por mestre Irineu. Nesse sentido, houve uma transformação no mito de origem da religião para uma parcela dos seguidores, que começou a acreditar que mestre Irineu havia aprendido seus conhecimentos de cura junto a algum pajé indígena da fronteira entre o Acre e o Peru, tal como o pajé Yawá ou o pajé Tatá. O líder afirmava que ir às aldeias Yawanawá era "tomar o daime na raiz da medicina". Nesse sentido, esse retorno às raízes ou origens vem justificando e legitimando internamente as mudanças culturais do Santo Daime. Entretanto, essas

mudanças não são aceitas por todos os dirigentes, criando assim as variações culturais, os "muitos daimes", que disputam em suas narrativas a prerrogativa da legitimidade de serem eles os "porta-vozes" da tradição e da autenticidade em meio à rede de igrejas daimistas.

A aliança entre essa igreja expansionista e os chefes Yawanawá fortaleceu os respectivos líderes internamente. Na fase de parentesco espiritual (simbólico) da aliança, viu-se o fortalecimento do dirigente Paulo Roberto internamente e junto às igrejas filiadas à sua. E essa aliança fortaleceu politicamente também o cacique Biraci e sua esposa Putani, que se tornaram conhecidos no Rio de Janeiro e em outras cidades, na ampla rede de contatos de daimistas que circulavam pela igreja Céu do Mar, e por outras igrejas filiadas ao CEFLUSME, dentro desse segmento do Santo Daime. Os líderes Yawanawá vinham com outras regras em relação à cobrança dos rituais com ayahuasca e medicinas da floresta, pois eles possuem uma forma particular de estabelecer trocas, que envolvia a conversão da dívida em diferentes regimes, envolvendo trocas totais maussianas e o mercado. A primeira dívida contraída pelo padrinho Paulo Roberto do Santo Daime foi uma cura de uma doença física, que iniciou o sistema de contraprestações. A troca envolvia "conhecimentos ancestrais", cura e objetos sagrados dos Yawanawá, que recebiam como contraprestação prestígio em meio à rede daimista, sua inserção nessa rede de contatos, objetos modernos, recursos econômicos, serviços médicos na cidade e outros tipos de conhecimentos xamânicos relacionados ao Santo Daime. A primeira forma de aproximação entre a família de líderes Yawanawá e a família de líderes do Santo Daime se deu por meio do parentesco simbólico, o apadrinhamento e compadrio, forma de se relacionar tipicamente daimista, mas também realizada entre os Yawanawá. Essa relação busca aproximar laços sociais e criar parentesco pela via dos afetos e dos acordos e compromissos entre espíritos e/ou "guias espirituais". As relações de compadrio se mostraram frágeis quando regras econômicas conflitantes produziram desentendimentos e o afastamento das duas lideranças até então aliadas.

A continuidade da relação ocorreu devido a outra dívida contraída pelos daimistas: Jordão, filho das lideranças Paulo Roberto e Nonata, pediu em casamento a estudante da espiritualidade Yawanawá pertencente à "família real Yawanawá", que tem como mãe a cacique Mariazinha, da aldeia Mutum, e como pai o cacique Biraci, da aldeia Nova Esperança. Com a realização desse casamento, a nova dívida contraída permitiu a continuidade da relação. A contraprestação do genro, como "serviço da noiva", foi atrair

recursos por meio do turismo étnico (espiritual ou xamânico), atraindo novos aliados ayahuasqueiros dos EUA e Canadá; e a criação de uma ONG nos EUA junto a outra aliada, tendo em vista a venda de artefatos de miçanga nos EUA. Dessa forma, a dívida contraída com o casamento passou a ser retribuída com recursos econômicos. Em meio à continuidade das trocas, o daimista recebeu autorização para realizar a dieta do *muká*, principal iniciação xamânica Yawanawá, produtora de "poderes de cura". Jordão passou pelos tabus sexuais e alimentares, em uma situação de liminaridade, ao longo de um ano. E, ao completar a dieta, foi reinserido à aldeia Mutum como "caciquinho" e *xinaya*, pessoa de conhecimento. Nesse sentido, ganhou status e prestígio na aldeia e na igreja do Santo Daime, onde passou a ser enxergado como pajé, além de sucessor do comando da igreja. Ao retornar como daimista Yawanawá, Jordão passou a seguir ainda mais as regras Yawanawá na igreja do Santo Daime. Por meio dos "trabalhos dos índios", foi inserida a "linha indígena" nessa igreja do Santo Daime, em rituais nos quais prevalecem as regras rituais da pajelança Yawanawá. Como exemplo, o valor que passou a ser cobrado pelos rituais Yawanawá adentrou a ética de conversão da dívida deste povo, semelhante ao turismo étnico, com valores bem superiores aos cobrados pelos adeptos do Santo Daime. Outrora ponto de conflito e cisão entre as lideranças daimistas e indígenas, atualmente nota-se a adoção das regras indígenas devido à posição de mediação e identidade da nova liderança daimista-yawanawá, ou pajé-daimista, Jordão. Reside aqui um achado importante deste estudo: o que antes gerava conflito, hoje se mostra consensualizado.

Nessa igreja daimista, em meio aos rituais, foram produzidos novos sujeitos com identidades sincréticas, dotados de fortes tendências ambientalistas e de defesa dos direitos dos povos indígenas. Esses sujeitos foram fabricados em meio à produção de um idioma compartilhado entre daimistas e Yawanawá, que passou a associar a consubstancialidade e a transformação corporal produzida a partir do consumo das medicinas e a produção de novos sujeitos com identidades híbridas: os daimistas-aliados ou daimistas-Yawanawá (existindo também os Yawanawá-daimistas, em minoria). Associado a esse processo, os Yawanawá criaram um mercado consumidor de rituais de ayahuasca, de medicinas da floresta e artefatos de miçanga nas cidades, incluindo a referida igreja. Com o passar do tempo, e a formação de mais grupos "da linha indígena", a rede daimista foi deixando de ter a mesma importância política e econômica para os Yawanawá. Mas esses daimistas continuam sendo um mercado consumidor de rituais, de medicinas (rapé, sananga, kambô) e de artefatos considerados sagrados (cocares,

aplicadores de rapé, pulseiras e colares de miçanga). Assim, a aliança desse segmento do Santo Daime foi inicialmente com a aldeia Nova Esperança. Entretanto, em 2014, com o afastamento entre o padrinho Paulo Roberto e o cacique Biraci, e com o casamento entre Jordão e Kenewmá, a aliança desse segmento do Santo Daime foi deslocada para a aldeia Mutum, tendo, também, efeitos político-econômicos para essa aldeia. A aliança efetiva possui um poder maior de aproximação e produção de laços sociais, e é a forma tradicional Yawanawá de produzir alianças com outros, sendo esse um povo misturado. O nascimento do primeiro filho do casal - Mukaihu, o dono do *muká* - veio fortalecer ainda mais essa aliança espiritual e familiar, o que nos permite indagar se estaríamos presenciando o surgimento de uma nova religião cujo futuro líder encarna literalmente dois "reinos ancestrais": o daimista e o Yawanawá.

Como resultado de todo esse processo, é possível observar a reinvenção da "tradição" do Santo Daime "da linha do padrinho Sebastião", em meio à produção de inovações nas práticas rituais nessa igreja, e em meio a narrativas míticas justificatórias de retorno às origens do Santo Daime. Como "religião em construção", o sincretismo nessa igreja é observado, em primeiro lugar, devido à adoção das medicinas da floresta: sobretudo o rapé, mas também a sananga e o kambô. Além dessas plantas, a batata *muká* adentrou o imaginário daimista, devido à dieta realizada por Jordão, e devido, também, a novos hinos da aliança, nos quais há a menção de todas as plantas sagradas citadas ao longo da tese. Dessa forma, por meio dos hinos, pode-se perceber a adoção de elementos cosmológicos Yawanawá, que vêm sendo traduzidos e ressignificados pelos daimistas através do idioma animista da umbanda, com analogias entre os orixás, os caboclos e os próprios Yawanawá. Por outro lado, foi criado um idioma em comum entre daimistas desse segmento e os Yawanawá, relacionado à comunicação com espíritos em meio aos rituais, tendo introduzido no Santo Daime a comunicação com espíritos de animais e com espíritos de ancestrais Yawanawá. Em meio a esse processo, como sistema ritual e sistema de pensamento que faz parte do universo Nova Era, os rituais do Santo Daime são buscados devido à cura e à transformação do "eu", do *self*. Os rituais compartilhados com os Yawanawá são buscados como forma tradicional e autêntica de autotransformação, conhecimento do "Eu verdadeiro" ou "Eu superior" daimista, que é considerado a parte divina que há em cada pessoa, dentro da cosmologia daimista. Dessa forma, os rituais sincretizadas são vivenciados com a mesma busca de transformação do "eu".

Por outro lado, o consumo das medicinas da floresta está introduzindo outras noções sobre a transformação do "eu" entre os daimistas, associada à possibilidade de "virarem índios" através das transformações corporais devido ao compartilhamento de substâncias. Portanto, as formas de produção da pessoa são uma das facetas da reinvenção da tradição do Santo Daime em meio à aliança. Esses sujeitos, produzidos por meio da transformação corporal, possuem identidades sincréticas e híbridas, associando o tradicional e o moderno. E são levados a terem ações sociais ambientalistas e a participarem de projetos político-econômicos em conjunto com os Yawanawá. Na igreja Céu do Mar, os líderes buscaram regulamentar o uso das medicinas da floresta, propondo regras rituais, como forma de reduzir os danos de possíveis usos abusivos. O próprio consumo das medicinas se tornou uma forma de redução de danos para atores sociais consumidores de drogas: cocaína, álcool, cigarro, dentre outras. Como forma de ressignificação das dietas Yawanawá, o líder dessa igreja passou a conduzir um grupo de estilo terapêutico, chamado Santas Dietas, por meio do qual regulava o consumo das medicinas da floresta, incluindo o açúcar, adotando, também, justificativas da medicina ocidental. Nesse sentido, o processo sincrético está diretamente relacionado às traduções equívocas. Por exemplo, para os Yawanawá não se pode comer açúcar em épocas de dieta (as iniciações xamânicas) pois se considera que o doce enfraquece o corpo. Em contraposição ao amargo, que o fortalece e o prepara para a comunicação com os espíritos (*yuxin*). Já os daimistas introduziram o tabu do açúcar nas Santas Dietas devido a diversas outras justificativas, associadas à ciência médica ocidental, à inclusão do consumo do açúcar na categoria "droga" e "vício"; e até devido ao rechaço ao passado escravista brasileiro nos latifúndios de cana-de-açúcar. Nesse sentido, os adeptos do Santo Daime desse segmento expansionista estão reinventando a cultura Yawanawá a partir de seu próprio sistema de pensamento. Cada parte, vendo-se no espelho do outro, reelabora sua própria identidade, suas práticas e sistema simbólico. Assim, a forma como os daimistas entendem e praticam a pajelança dos Yawanawá é diferente da forma como esses últimos entendem e praticam sua própria pajelança. Entretanto, há um idioma em comum produzido em meio às relações, que permite a comunicação e uma compreensão, ainda que possam haver equívocos. Esse idioma se relaciona às concepções animistas de ambos os grupos, no sentido de comunicação com espíritos que, para ambos, está no âmbito das ações inatas, "dadas". As práticas rituais e o sistema de pensamento dos Yawanawá foram reinterpretados a partir das classificações daimistas e resultaram em inovações nas suas próprias práticas rituais e no seu sistema de pensamento.

Como foi observado em outros trabalhos (Labate, 2004; Assis, 2017), os usos "tradicionais" da ayahuasca são socialmente construídos, e as religiões ayahuasqueiras podem ser interpretadas como "tradições inventadas", de forma semelhante à noção expressa em Hobsbawn e Ranger (2008), entendidas como conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica, construídas politicamente, que visam inculcar valores e normas de comportamento através da repetição e formalização; e que implicam na busca do estabelecimento de continuidade natural com um passado histórico apropriado. Como afirmam os autores, "a inovação não se torna menos nova por ser capaz de revestir-se facilmente de um caráter de antiguidade" (Hobsbawn e Ranger, 2008, p.13). De acordo com Goulart (2004), há somente uma tradição ayahuasqueira, que se subdivide e se opõe em diferentes linhas, ou religiões ayahuasqueiras, como o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. Já Labate (2004) afirma que essas religiões ou linhas são reinvenções do xamanismo indígena. E as novas religiões ayahuasqueiras urbanas (ou religiões neoayahuasqueiras) são uma "reinvenção da reinvenção". No caso do segmento expansionista do Santo Daime abordado nesta tese, esse sistema ritual e religioso foi em uma primeira fase adaptado ao contexto urbano, e o contexto cultural Nova Era, rescaldo da contracultura. Também ocorreram transformações associadas a cisões e a conflitos entre lideranças, sendo que o padrinho Paulo Roberto buscou se diferenciar de outros líderes em sua performance ritual. Houve ainda outras inovações rituais e reinvenções da tradição, como consequência da aliança com os líderes Yawanawá. Em sua primeira fase, com os líderes da aldeia Nova Esperança (2009 – 2014) e, em uma segunda fase, desde 2014, com os líderes da aldeia Mutum. As inovações rituais foram justificadas a partir de narrativas (ou mitos) relacionados ao retorno ou restauração de uma tradição anterior. Nesse sentido, a busca de legitimação da tradição e da autenticidade regem diversas ações sociais nesse segmento do Santo Daime, assim como em outros segmentos e religiões ayahuasqueiras. Mesmo tendo passado por tantas inovações rituais, os líderes da igreja continuam afirmando que se trata de uma igreja tradicional, dentro das fronteiras do Santo Daime "da linha do padrinho Sebastião".

## Referências bibliográficas


ALBERT, Bruce. "O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami) ". Em: Albert, Bruce e Ramos, Alcida Rita (Orgs.). **Pacificando o branco – cosmologias do contato norte-amazônico.** São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____ e Ramos, Alcida Rita (Orgs.). "Introdução". **Pacificando o branco – cosmologias do contato norte-amazônico.** São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ALTINO, Machado. "Haux". 2013. http://www.altinomachado.com.br/2013/03/haux.html. Acesso em 27.09.2018.

ALVEZ JUNIOR, Antônio Marques. **Tambores para a Rainha da Floresta. A inserção da Umbanda no Santo Daime.** Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: PUC-SP, 2007.

ALTHEMAN, Leandro. **Muká – a raiz dos sonhos**. Rio de Janeiro: Livre Expressão, 2013.

AMARAL, Leila. **Carnaval da alma. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

ASSOCIAÇÃO SÓCIO CULTURAL YAWANAWA (ASCY) e Forest Trends. **Plano de vida Yawanawa**. Tarauacá, Acre. Editado por Forest Trends, 2016.

ASSIS, Glauber Loures de. **A religião of the floresta: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora**. Doutorado em Sociologia. Universidade Federal de Minas Gerais. 2017.

BORGES, Jorge Luís. "Sobre o Rigor na Ciência", em **História Universal da Infâmia**. Trad. de José Bento, Ed. Assírio e Alvim,1982, p. 117.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 2ª Ed.; Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.

BRAUDEL, Fernand. **História e Ciências sociais**. Editorial Presença. Portugal, 1972[1958].

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Teorias, atores e redes da Ayahuasca. **Revista Ilha**, v.16, n.1, p.7-40, jan./jul. 2014.

CAMARGO-TAVARES, Lívia. **Fonologia, Morfologia e Sintaxe das Expressões Nominais em Yawanawá (Pano).** Rio de Janeiro, 2013. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo, Edusp. 2008 [1997].

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Cultura com aspas". **Cultura com aspas e outros ensaios**. Cosac & Naify. 2014.

_____. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. **Mana,** Vol. 4 (n.1), pp. 7-22. 1998.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **O mundo invisível. Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo**. Rio de Janeiro: Zahar editores. 1983.

CAVNAR, Clancy e LABATE, Beatriz Caiuby. **Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond.** New York: Oxford University Press, 2014.

CEMIN, Arneide Bandeira. **Ordem, xamanismo e dádiva: o poder do Santo Daime**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998.

CLIFFORD, James. “Sobre autoridade etnográfica”. Em: Clifford, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 1998.

COSTA, Luiz. **The Owners of Kinship. Assymetrical relations in Indigenous Amazonia**. Chicago: Hau Books. 2017.

COUTINHO, Tiago. **O xamanismo da floresta na cidade: um estudo de caso.** Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, UFRJ, 2011.

COUTO, Fernando de la Rocque. **Santos e xamãs**. Mestrado em Antropologia. Universidade de Brasília. 1989.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas, 1996[1912].

_____ e MAUSS, Marcel. “Algumas formas primitivas de classificação”. Em: **Ensaios de Sociologia** (Marcel Mauss). Ed. Perspectiva. São Paulo. 1981.

ELÍADE, M. **Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy**. Translated by Willard R. Trask. Princeton, New Jersey: Princeton University Press and the Bolliagen Foundation, 1964.

ERIKSON, Phillipe. “Une Nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano”. **L´Homme**. Vol. 33, n. 126-128, pp.45-58, 1993a.

_____. “Uma singular pluralidade: a etno-história pano”. In: Carneiro da Cunha (Org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP. 1992.

EVANS-PRITCHAD, E.E.. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Coleção Antropologia Social. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **Os Nuer: uma descrição dos modos de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: EDUSP, 2014.

FERNANDES, Saulo Conde. **Xamanismo e Neoxamanismo no circuito do Santo Daime**. Trabalho apresentado no simpósio temático "Campo Religioso Brasileiro: Desafios Contemporâneos", do XII Encontro da ANPUH-MS ("Democracias e ditaduras no mundo contemporâneo), realizado na cidade de Aquiduana-MS, entre 13 e 16 de outubro de 2014.

_____. **Umbandaime: caminhos da umbandização do Santo Daime**. Projeto de pesquisa de doutorado. Programa de Pós-graduação em História. Linha de pesquisa Corpo, sexualidades, saúde e sistemas terapêuticos. UFGD, 2016.

FERREIRA OLIVEIRA, Aline. **Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades.** Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC, 2012, 236p.

_____. **Plantas, dietas, éticas yawanawa: iniciações xamânicas contemporâneas.** Trabalho apresentado na 30a Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

FERRETI, Sérgio. "Revisão da literatura sobre sincretismo religioso afro-brasileiro". **Repensando o sincretismo**. Arché editora. 2013.

FOTIOU, Evgenia. "On the uneasiness of tourism: considerations on shamanic tourism in western Amazonia". In: CAVNAR, Clancy e LABATE, Beatriz Caiuby. **Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond.** New York: Oxford University Press, 2014.

FRÓES, Vera. **História do povo Juramidam: introdução à cultura do Santo Daime.** Manaus, SUFRAMA, 1986.

GEERTZ, Clifford. "Uma descrição Densa: por uma teoria interpretativa da cultura" e "A religião como sistema cultural". **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1ª edição, pp. 3 – 21 e pp. 65 – 92, 2013.

_____. **Negara – O Estado Teatro no século XIX**. Lisboa: Ed. Difel e Ed. Bertrand Brasil, 1991[Primeira edição 1980].

GINZBURG, Carlo. "Raízes de um paradigma indiciário". **Mitos, emblemas, sinais**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143 – 179.

GLUCKMAN, Max. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna". Em: Feldman-Bianco, Bela (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____ . "O material etnográfico na antropologia social inglesa". Em: **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro. Livraria Francisco Alves, 3ª ed. 1990.

GOLDMAN**,** Márcio. "Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia". **Revista Cadernos de Campo**, n.13, pp.149 – 153. 2005.

GORDON, Cesar. **Economia Selvagem – ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre.** São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

GOULART, Sandra. **As raízes culturais do Santo Daime**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, 1996.

_____. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca.** Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP. 2004.

_____. "Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazônica: os casos do Santo Daime, da Barquinha e da UDV". Em: LABATE, Beatris Caiuby e GOULART, Sandra (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder.** Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005.

_____ e LABATE, Beatriz Caiuby. Da Amazônia ao norte global e de volta: as várias ayahauscas da II Conferência Mundial da Ayahuasca. **Texto apresentado ao V Congresso da Associação Latino-americana de Antropologia -** XVI Congresso de Antropologia na Colômbia, Bogotá, 6-9 junho de 2017. Em: www.neip.info.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood – kinship and history in Peruvian Amazonia**. Clarendon Press/ Oxford University Press. New York, 1991.

_____. River People: Shamanism and History in Western Amazonia. In: THOMAS, Nicholas; HUMPHREY, Caroline E. (Orgs.). **Shamanism, history, and the state.** Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

GREGANICH, Jéssica. "O axé de Juramidam: a aliança entre o Santo Daime e a Umbanda". **Debates do NER.** Porto Alegre, ano 12, n. 19, pp. 77 – 106, jan./jun.2011.

GROISMAN, Alberto. **Eu venho da Floresta. Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime.** Florianópolis: Editora da UFSC. 1999.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 6ª ed. 2008.

KENEMENI YAWANAWA, Maria Júlia (Org.). **Tui Kuru anihãu xinã: livro das narrativas Yawanawa.** Rio de Janeiro: Museu do índio (FUNAI), 2014.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.** Campinas, SP: Mercado das Letras, São Paulo, SP: Fapesp, 2004.

_____ e COUTINHO, Thiago. "O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu": reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. **Revista de antropologia**, São Paulo, USP, 2014, v. 57 nº 2.

_____ e Pacheco, Gustavo. "As origens históricas do Santo Daime". Em: Venâncio, Renato Pinto e Carneiro, Henrique. **Álcool e drogas na história do Brasil**. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2005, PP. 231 – 255.

_____. ROSE, Isabel Santana e DOS SANTOS, Rafael Guimarães. **Religiões ayahuasqueiras – um balanço bibliográfico**. Campinas, SP. Mercado das Letras, 2008.

_____. **Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation**. EUA: PRAEGER, 2016.

LAGROU, Els. "A invisibilidade do xamã". Em: **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre).** Rio de Janeiro: TopBooks, 2007.

----------. "No Caminho da Miçanga: arte e alteridade entre os ameríndios". **Enfoques - Revista dos Alunos do PPGSA-UFRJ**, v.12(1), junho 2013. [on-line]. Pp. 18 - 49. Disponível em: http://issuu.com/revistaenfoquesufrj/docs/vol12_1.

LANGDON, Esther Jean. "Redes xamânicas, curanderismo e processos interétnicos: uma análise comparativa". **Revista Mediações**. Dossiê Amazônia. Londrina. v. 17, n. 1, p. 61 – 84, jan./ jun. 2012a.

_____. "New Perspectives on Shamanism in Brazil: shamanisms and neo-shamanisms as dialogical categories". **Civilisations,** 61-2. 2012b.

_____. "Xamanismo: velhas e novas perspectivas". In: LANGDON, Esthern Jean (Org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora da UFSC. 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "Eficácia simbólica". Em: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro, RJ: Ed. Tempo brasileiro. 6ª ed. 2003.

_____. "A noção de estrutura em Etnologia". Em: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003.

_____. **As estruturas elementares do parentesco**. 7ª ed. Editora Petrópolis, Vozes, 2012.

_____. **História de lince.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LEACH, Edmund Ronald. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014 [1964].

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz – poder tutelar e indianidade no Brasil**. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro. 1992.

LIMA, Edilene Coffaci de; CÓRDOBA, Lorena; NAVEIRA, Miguel Carid, GIL, Laura Pérez e VILLAR, Diogo. "Etnografia como antídoto: entrevista com Philippe Erikson". **Revista Campos.** 12(2): 83-110. 2011.

_____. Katukina, Yawanawa e Marubo: desencontros míticos e encontros históricos. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 04, p.01 – 19, 1994.

_____, LABATE, Beatriz. "Kampu, kampo, kambô: o uso do sapo verde entre os Katukina". **Revista do IPHAN. V.** 32. Pp. 254-267. 2005.

LÍRIO, Alba. **Baixinha: Biografia e ensinamentos de uma operária da fé**. Rio de Janeiro, 2011.

LUNA, Luiz Eduardo. "Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural". Em: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca.** Campinas, SP: Mercado das Letras. São Paulo: Fapesp, 2002.

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

_____. “Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas”. Em: Labate, Beatriz Caiuby e Goulart, Sandra Lucia. **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP. Mercado das Letras, 2005.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro. Zahar editores. 1975.

MALINOWSKI, BRONISLAW. **Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia.** 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARIZ, Cecília. “De vuelta con el baile del sincretismo: un diálogo con Pierre Sanches”. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 7, n. 7, pp. 189-201, setembro de 2005.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas.** São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. **Ensaios de Sociologia**. São Paulo, 2ª edição. Ed. Perspectiva. 2013 [1ª impressão de 1999].

MERCANTE, Marcelo. **Images of healing: spontaneous mental imagery and healing processo of the Barquinha, a brazilian ayahuasca religious system**. PHD em Ciências Humanas, Saybrook Graduate School and Research Center, California. 2006. pp:39-72.

MITCHELL, J. Clyde. “A dança Kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do norte”. Em: Feldman-Bianco, Bela (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos.** 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. **O Palácio de Juramidam – Santo Daime, um ritual de transcendência e despoluição.** Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1983.

MOREIRA, Paulo e MAC RAE, Edward. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e Seus companheiros.** Salvador: EDUFBA, 2011.

NAVEIRA, Miguel Alfredo Carid. **Yawanawa: da guerra à festa.** Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 1999.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. “Kuntanawa: Ayahuasca, Ethnicity and Culture”. In: CAVNAR, Clancy e LABATE, Beatriz Caiuby. **Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond.** New York: Oxford University Press, 2014.

PÉREZ GIL, Laura. **Pelos caminhos do Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo Yawanawa**. Dissertação de mestrado. Florianópolis, 1999.

_____. “Corporalidade, ética e identidade entre dois grupos pano”. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v.5, n.1, p.23 – 45, jan. 2003.

PLATERO, Lígia D. **La política indigenista y los programas de educación indígena en México y Brasil (1940 – 1970).** Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Estudos Latino-americanos. 2012.

_____. “Medicinas de la selva, consubstancialidad y parentesco simbólico”. **Revista Encartes Antropológicos,** 2 l septiembre 2018-marzo 2019, 2018, pp. 189-217.

REHEN, Lucas Kastrup. “Texto e contexto da música no Santo Daime: algumas considerações sobre a noção de “Eu””. **Mana** vol. 22 (n.2). pp. 469 – 492, 2016.

REIS, Renan. **Arte, corpo e criação – vibrações de um modo de ser Yawanawa.** Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro. UFRJ, 2015.

RIBEIRO, May Waddington Telles. **Uma tribo vai ao mercado. Os Yawanawa: sujeitos ou objetos do processo?** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. Rio de Janeiro, 2005.

ROSE, Isabel Santana. **Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho**. Tese de doutorado. Florianópolis, UFSC. 2010.

_____ e LANGDON, Esther Jean. “Diálogos (neo) xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca”. **Tellus**, Campo Grande, ano 10, n. 18, p. 83-113, jan. /jun. 2010.

_____. “Medicine Alliance: Contemporary Shamanic Networks in Brazil”. In: CAVNAR, Clancy e LABATE, Beatriz Caiuby. **Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond.** New York: Oxford University Press, 2014.

SANCHIS, Pierre. “As tramas sincréticas da história – sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro”. Em: Sanchis, Pierre. **Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes.** Organização Mauro Passos e Léa Freitas Perez. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

_____. “Religião, religiões... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso Brasileiro”. In: SANCHIS, P (org). **Fiéis & Cidadãos; Percursos de sincretismo no Brasil.** Rio de Janeiro: EDUERJ. p.9-57. 2001.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas. Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwish**. Rio de Janeiro, Editora Zahar, 1981.

_____. **Ilhas da História.** Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 1990 [1987].

SCOTT, Joan. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. **Educação e Realidade**. Porto Alegre, v.16, n.2, 1992, p.5-22.

SHNEIDER, Flávio. **Yawanawá: de volta à aldeia Sagrada**. L.E. Pomar visual Blog. https://lepomar.blogspot.com.br/2009/03/yawanawa-de-volta-aldeia-sagrada.html, visita em 28/05/2018.

SEEGER, Anthony, Da Matta, Roberto e Viveiros de Castro, Eduardo. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. **Boletim do Museu Nacional**, Série Antropologia, n. 32, pp. 2-19, 1979.

SHEPARD, Glenn. “Will the real shaman please stand up?”. CAVNAR, Clancy e LABATE, Beatriz Caiuby. **Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond.** New York: Oxford University Press, 2014.

SOARES, Luiz Fernando. “O Santo Daime no contexto da Nova Consciência Religiosa”. Em: **O Rigor da Indisciplina**. **Ensaios de antropologia interpretativa**. Editora Relume Dumará, 1994.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. “Introdução” e “O poder mágico das palavras”. **Cultura, pensamento e ação social: uma perspectiva antropológica.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, pp. 11 – 70.

TRIANA, Yago Quiñones. **Yajé: um “remédio” para ser índio hoje. O uso da ayahuasca na prática xamânica do grupo Kamsá entre tradição, mudança, ancestralidade e contato inter-étnico**. Tese de doutorado. PPGSA/UFRJ. Rio de Janeiro, 2017.

TURNER, Victor. **The ritual process**. London, Ed. Routledge & Kegan Paul. 1969.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem.** Tradução Mariano Ferreira. Apresentação Roberto da Matta. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 2013.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: Nunes, Edson de Oliveira. **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VELSEN, J. Van. “A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado”. Em: Feldman-Bianco, Bela (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

VERETA-NAHOUM, André. **Selling “cultures”: the traffic of cultural representations from the Yawanawa**. Tese de doutorado em Sociologia. PPGS. São Paulo, 2013.

_____. “Conversões da dívida entre os Yawanawá: um modelo de análise dos fundamentos culturais, sociais e políticos da troca”. **Revista Tempo Social**. V.29, n.1, 2017.

VILAÇA, Aparecida. "O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 15(44): 56-72. 2000.

_____. “Conversão, predação e perspectiva”. **Mana.** Estudos de Antropologia Social, 14:173-204. 2008.

VIRTANEN, Pirjo Kristina. Materializing Alliances: Ayahuasca Shamanism in and Beyond Western Amazonian Indigenous Communities. In: CAVNAR, Clancy e LABATE, Beatriz Caiuby. **Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond.** New York: Oxford University Press, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Alguns aspectos da afinidade no Dravidianato Amazônico”. Em: Viveiros de Castro, Eduardo e Carneiro da Cunha, Manuela (Orgs.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: Núcleo de História indígena e do indigenismo da USP: FAPESP, 1993.

_____. “Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco”. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

_____. “O problema da afinidade na Amazônia”. Em: **A inconstância da Alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo. Cosac y Naify 5ª ed., 2013a.

_____. “Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco”. Em: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios.** São Paulo: Cosac & Naify 5ª ed.. 2013 b. Pp. 403 – 455.

_____. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. Em: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif. 5ª ed. 2013d.

_____. “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”. Em: Queiroz, Ruben Caixeta e Nobre, Renarde Freire (Orgs.). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras.** Belo Horizonte: Editora UFMG. 2ª ed. 2013e.

_____. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipit´ı: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**. Volume 2, issue 1, 2004.

_____. “The Gift and the given: three Nano-Essays on Kinship and magic. In: S. Bamford e J. Leach (Orgs.). **Kinship and Beyond: the genealogical model reconsidered**. Oxford: Bergahahn Books, 2008.

WACQUANT, Loïc. **Corpo e Alma  Notas Etnográficas de um Aprendiz de Boxe**. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2002.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Editora Pioneira, 1987.

ZINBERG, N. **Drug, set and setting – the basis for controlled intoxicant use**. New Haven e London: Yale University Press, 1984.

# Anexos

## Anexo 1. Hino Brilho do Amor

Brilho do Amor

Eu vou seguindo
Vou te amando
Purificando dentro da luz de amor
Vou caminhando
Estou crescendo
Pois eu sou filho de um poder superior
Sou o brilho do amor

Amor eterno para sempre nos uniu
Reuniu as nossas almas
Assim que a gente se viu
Da flor serena
Rainha da misericórdia
Juntou nossos corações
E começou nossa história

**Nossa história vem do Jordão**
**Um reencontro nesta reencarnação**
Com Jesus Cristo
Com São João
Com São José
E a Virgem da Conceição
Deus é a nossa religião

Santa Doutrina
Da floresta, o céu e o mar
Para sempre nos ensina
A viver e nos amar
Saber Sagrado
Vem de Deus Universal
É a palavra divina da Estrela Oriental

Divina Estrela
Eu devo amar
Eu devo amar, para sempre eu ter amor
Nossa família
Um lar feliz
Agora eu tenho a vida que eu sempre quis
Viva a Sagrada Imperatriz

Oh! Imperatriz

Fonte de toda pureza
Da Corte Celestial
Da Nossa Mãe Natureza
Entrego a Vós e ofereço com fervor
Consagrai esta união
E abençoe o nosso amor

Anexo 2. Hino Símbolo da Verdade (142. O Justiceiro, padrinho Sebastião).

O Símbolo da Verdade
É preciso se consagrar

Receber com firmeza
O que o nosso Pai nos dá

O Símbolo da Verdade
Que o meu Pai me entregou
O Símbolo da Verdade
Sempre consagra o amor

O Símbolo da Verdade
Ele nos traz harmonia
Repare o que está faltando
Para você e sua família

O Símbolo da Verdade
Vou dizer para os meus irmãos
O Símbolo da Verdade
Precisa de união

O Símbolo da Verdade
Sempre nos traz alegria
Olhe bem para sua casa
Veja o símbolo da Virgem Maria

A imagem de Deus é grande
Dá para todo mundo ver
Depende é de trabalhar
Para poder entender

Se preocupe consigo mesmo
E não repare para mim
Não me incomodo com ninguém
Vou seguindo o meu caminho

O Símbolo da Verdade
É preciso eu dizer
É um Deus Poderoso
Ele é quem vem nos colher

Anexo 3. Hino 93

As nossas tribos viviam no deserto
Sob as estrelas de Davi e Salomão

Quando se ouviu que o Messias estava perto
Anunciado lá no Rio de Jordão

Assim partimos prontos pra Lhe procurar
E quem foi que nesse rio encontramos

São João batizando Jesus
E a pomba do Espírito Santo

No Jordão também fomos mergulhados
Adquirindo uma nova e santa fé

Por São João nós fomos doutrinados
Nos entregando a Jesus de Nazaré

Assim formamos e firmamos união
No mais lindo de todos os tempos da terra

São João pregava no Jordão
E Jesus Cristo anunciava a Nova Era

Tantos séculos e mais séculos se passaram
E agora estamos novamente reunidos

Quem nos chamou foi o padrinho Sebastião
Entrelaçando as linhas do nosso destino

Dou viva ao Sol, viva a Lua e as estrelas
Dou viva ao vento, viva a terra e viva o mar

Eu dou viva a quem está chegando
Para unir e assumir o seu lugar

Naquela noite a Lua apontou no céu
Alinhada com três grandes planetas

Eram Júpiter, Vênus e Marte
Radiantes, brilhando com as estrelas

Era a Rainha junto com três cavaleiros
Que lá no céu abençoava quem nasceu

Eu agradeço a minha Santa Mãezinha

Por esta prenda de amor que Deus nos deu

Hinário Luz na Escuridão

## Anexo 4. Hino O Senhor é meu Pastor, n.108.

Chegou, chegou, chegou
Veio para reinar
Viva o nascimento
Do guerreiro de Yemanjá

Meu Pai é o Rei do Sol
Meu Pai é o Rei do Mar
Meu Pai é o Rei da Luz
Tem tudo para nos dar

O Senhor é meu Pastor
Nada me faltará
Senhor é meu Jesus
Me dá luz para eu navegar

Navegarei além
Nos mares do futuro
Eu tenho a minha luz
E com ela estou seguro

Segurarei na mão de Deus
Para me desenvolver
Vou entrar na Nova Era
E despertar quem merecer

O Século é o vinte e um
O ano é dois mil
O milênio é o terceiro
E a terra é o Brasil

## Anexo 5. Oração de Jesus

Pelo Sinal da Santa Cruz
Livrai-nos Deus, Nosso Senhor
Dos nossos inimigos
Em Nome do Pai, do Filho, e do Espírito Santo, Amém

Jesus (27x)
Jesus Cristo (17x)
Senhor Jesus Cristo filho de Deus (7x)
Senhor Jesus Cristo filho de Deus tende piedade de mim Senhor
Senhor Jesus Cristo filho de Deus tende piedade de mim (8x)

Senhor Jesus Cristo filho de Deus tende piedade de mim Senhor

Glória ao Pai, ao Filho, ao Espírito Santo
Assim como era no princípio, agora e sempre, por todos os séculos dos séculos, Amém.

Senhor Jesus Cristo filho de Deus, tende piedade de mim
Perdoai os meus pecados Senhor, fazei com que eu não peque mais

Nem em pensamento, nem na imaginação
Nem na palavra, nem na ação
Nem na memória, nem nos sonhos
Nem no desejo, nem na raiva
Nem no esquecimento, nem na preguiça, Senhor

Nem na ignorância, nem na maldade
Nem no orgulho, nem na arrogância
Nem no egoísmo, nem na avareza
Nem na cobiça, nem nos vícios
Nem na desobediência, nem na falta de fé, Senhor
Nem na gula, nem na vaidade
Nem na inveja, nem no ciúme
Nem no apego, nem na carência
Nem no desrespeito, nem na maledicência
Nem na desonestidade, nem na concupiscência, Senhor

Nem no deleite, nem na pré-possessão
Nem na mágoa, nem no rancor
Nem na solidão, nem na auto-indulgência
Nem na aflição, nem na negligência
Nem na tristeza, nem no desânimo, Senhor

Nem na pressa, nem na ansiedade
Nem na rebeldia, nem na ingratidão
Nem no cinismo, nem na hipocrisia
Nem na falsidade, nem na traição
Nem na transgressão, nem na corrupção
Nem na possessão das paixões, nem na negação da verdade do amor de Deus
Nem no medo, nem na dúvida, Senhor

Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo
Assim como era no princípio, agora e sempre, por todos os séculos dos séculos, Amém.
Senhor Jesus Cristo filho de Deus, tende piedade de mim, para sempre junto a Vós, Senhor.
No amor a Deus sobre todas as coisas, e ao próximo como a si mesmo
No pré-arrependimento, no arrependimento, no pós-arrependimento e no perdão

Na fé e na coragem
Na paz e na bondade
Na humildade e na paciência
Me ensina Senhor Jesus Cristo, me treina Senhor Jesus Cristo
A suportar com mansidão e paciência, humildade e inteligência
As humilhações, agressões, ataques, insultos e ofensas
Sem reagir, sem perder a calma, sem ficar nervoso, sem ficar com raiva
Sem ficar triste e deprimido, sem perder a alegria e a paz interior, Senhor.
Na mansidão e na pureza
Na mansidão, Senhor, e na pureza mental
Na mansidão, Senhor, e na pureza emocional
Na mansidão, Senhor, e na pureza corporal
Na mansidão, Senhor, e na pureza sexual

Na esperança e na caridade
Na verdade e na justiça
Na oração e na vigilância, na bendita oração e na vigilância
Do conhecimento das palavras da vida eterna e na ação Senhor

No zelo da Graça e na lealdade, no zelo da Graça de Deus e na lealdade
Na renúncia e na entrega, me entrego ao Cristo Senhor e renuncio em nome de Deus Pai Todo Poderoso
Na confiança em si e no bom ânimo
No discernimento e na sobriedade, dai-me discernimento, Senhor, dai-me sobriedade
Na cura do meu corpo e na iluminação da minha mente, Senhor

Na lembrança de Deus e na santificação da minha vida
Na guarda da mente, na guarda do coração
Me ensina Senhor São Miguel, me treina Senhor São Miguel
A guardar a minha mente e o meu querer, a minha memória e a minha imaginação
A guardar meus olhos
A guardar meus ouvidos
A guardar minha boca
A guardar minhas mãos
A guardar meu coração Senhor São Miguel

Na calma e na serenidade
Na transcendência evolutiva e na missão do reino dos céus
Na luta contra a tentação e na obediência à vontade de Deus

Me ensina Senhor São Miguel, me treina Senhor São Miguel,
A não cair em tentação, a me livrar do mal
A resistir com poder, humildade e paciência, coragem e inteligência
Às diabólicas atormentações, insinuações, sugestões, provocações e possessões

Me firma, meu São Miguel, na obediência e na lealdade
Na vontade e na palavra de Deus, Santo e vivo
Na disciplina, e no autocontrole, Senhor

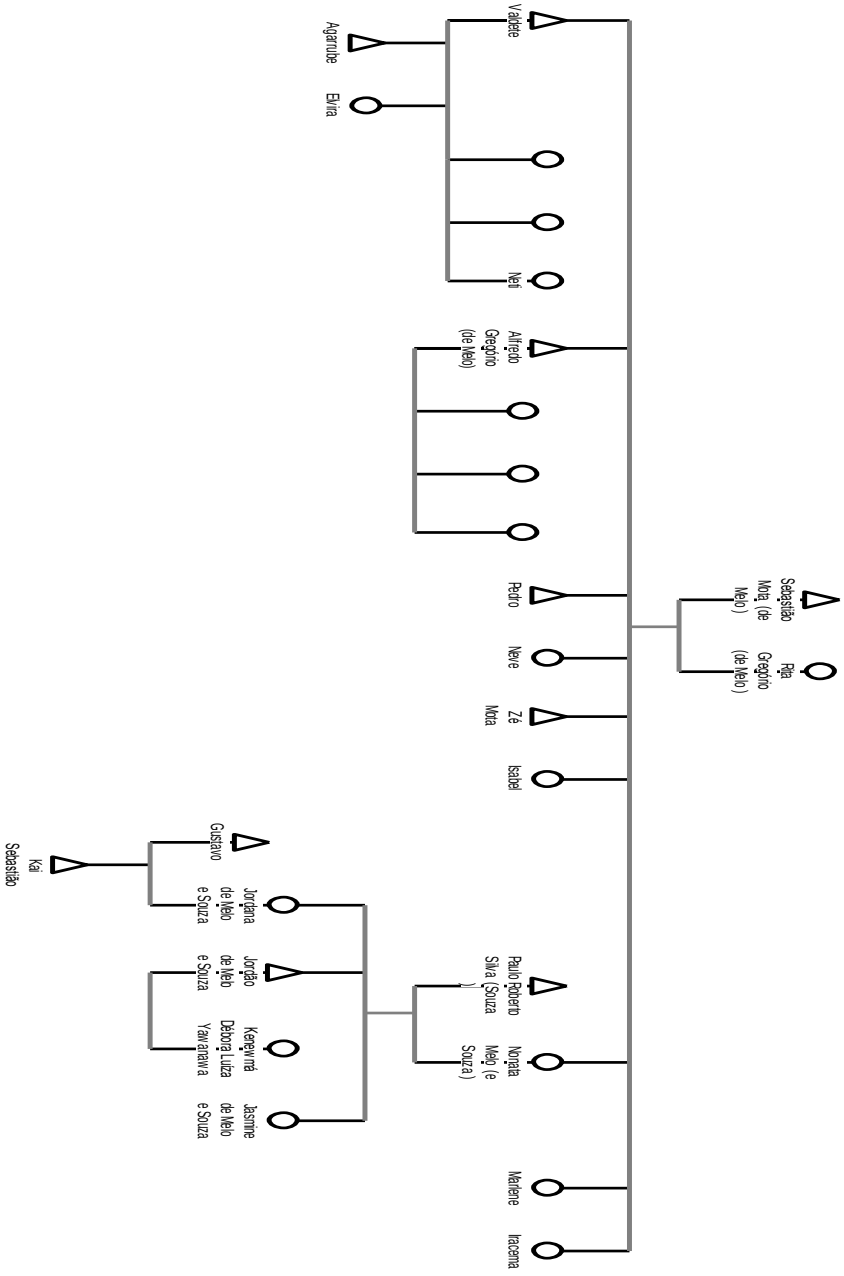
Na misericórdia e na boa vontade
Na gratidão e no respeito às graças de Deus
Na prudência e na moderação
Na compaixão e na solidariedade
Na translucidez e na clarividência
Na consciência limpa e no coração puro, Senhor

No poder do reconhecimento e na premonição
Na interpretação da vontade de Deus e na confiança em seus desígnios
Na iluminação e na ascensão
Na alegria e na felicidade do amor de Deus
Na purificação do corpo e da mente
Na santificação do meu espírito
Na redenção e na salvação da minha alma, Amém.

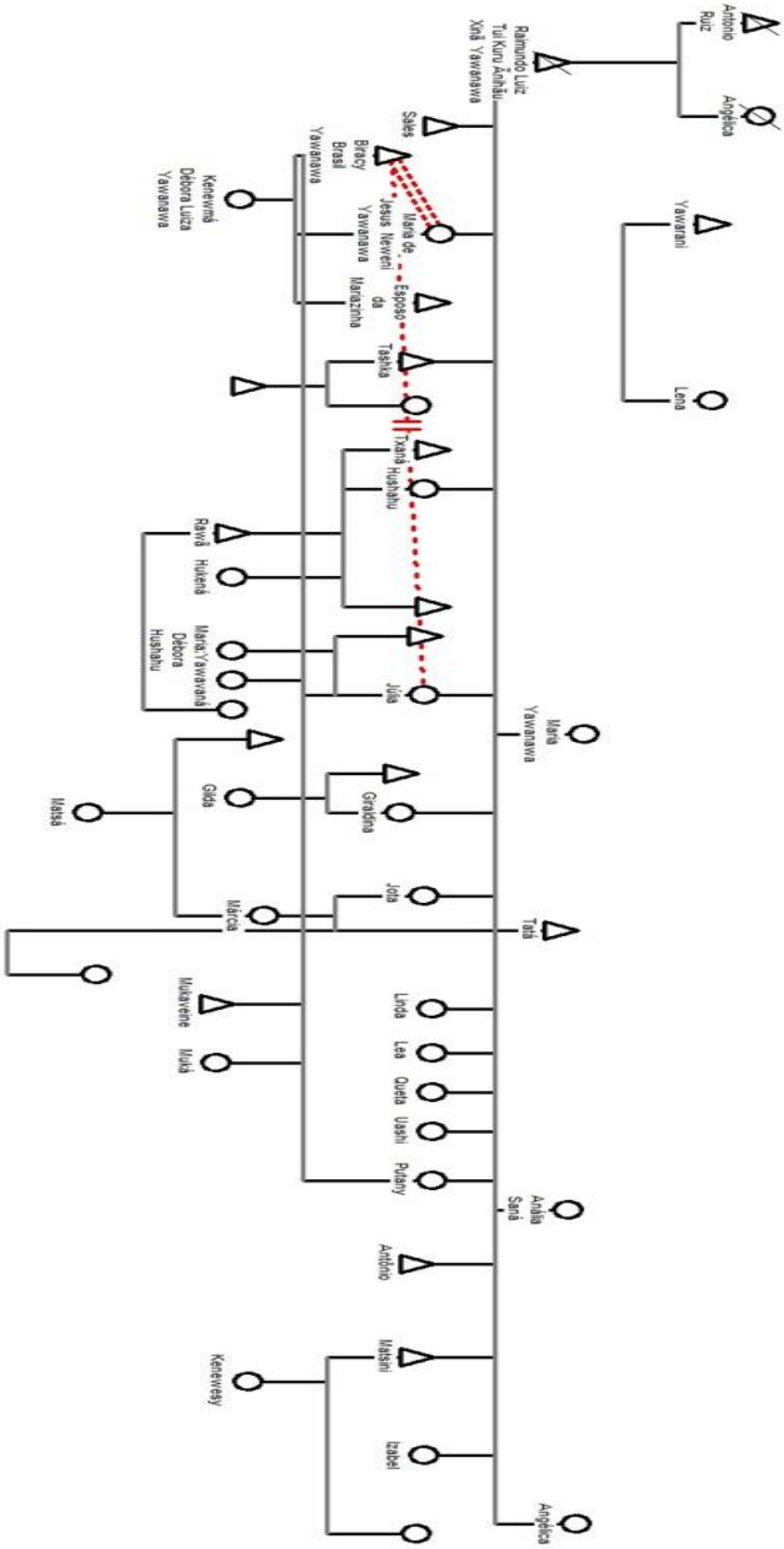
Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo
Assim como era no princípio, agora e sempre, por todos os séculos dos séculos, Amém.

Céu do Mar, 12/07/2017

Anexo 6. Genealogia – padrinho Sebastião Mota de Melo



Anexo 7. Genealogia – Raimundo Luiz Yawanawá



Anexo 8. Hinos da Aliança espiritual de Paulo Roberto

Anexo 12a) Hino Quem chamou foi Yawá
(Ofertado para o pajé Yawá)

Cada vez que a Vós eu lembro
Nesta noite de Luar
Sinto em mim Vossa Presença
Que ensina eu amar

A Deus sobre todas as coisas
Deixando para trás a ilusão
Cada vez me surpreendo
Com a Vossa Compaixão (repetição das duas últimas)

**Vejo na Montanha Sagrada**
**O espírito que nela está**
**É uma cabocla pintada**
**Que pescava na beira-mar**

**A Senhora da Pedra Grande**
**Veio aqui para me curar**
**Quem chamou foi Yawá**
**O pajé dos Yawanawá**

**Aos noventa e sete anos**
**Pisou na beira-mar**
**Chegou em minha casa**
**E começou a cantar**

**Com as santas medicinas**
**E a magia dos animais**
**Trouxe a força da floresta**
**Das plantas sacramentais**

**E disse que os oceanos**
**Tem também o seu espírito**
**São do mesmo tamanho**
**Como o das montanhas e o dos rios**

**Que a Mãe Natureza espera**
**A união de todos seus filhos**
Defender vida na Terra
Dos terríveis inimigos

A ignorância mais a ganância
Chamam a desolação
O desrespeito e o que não é direito

Geram a destruição

Vamos lutar com coragem
Firmando a Nova Aliança
Que depois da tempestade
Quem chega é a bonança

O amor que a vós eu tenho
Dentro do meu coração
Peço a Deus que me ensine
A consagrar com perfeição

Que respeito é obediência
Gratidão é fidelidade
Para sempre ao vosso lado
É a minha felicidade

Anexo 12 b) Hino Animais sagrados

Eu chamo a águia
Eu chamo o urso
Eu chamo a tartaruga
Eu chamo as baleias
Para celebrar a vida
E me dar os seus ensinos
E me dar os seus ensinos

Eu chamo a águia
Que me ensina a voar
Eu chamo o urso
Que me ensina a ser forte
Chamo a tartaruga
Que me ensina a caminhar
Na calma, bem devagar
Na calma, bem devagar

Chamo o beija-flor
Que me ensina a curar
Eu chamo o jaguar
Que me ensina a caçar
**Eu chamo a cobra grande**
**Que me ensina a esperar**
E ter uma longa vida
E ter uma longa vida

Chamo a borboleta
Que me ensina a renascer
Eu chamo a aranha
Que me ensina a meditar
Eu chamo as abelhas

Que não me deixam esmorecer
E me ensinam a fazer mel
Mel que me leva no Céu

Anexo 12 c) Hino Baetê

Baetê, Baetê, Baetê, Baetê
Mia nui tauram
Hoi, hoi, hoinandenam

Ambareza hunu ini
Hunu ana, baetê baetera, baetê
Hoi, Hoi, Hoi, Hoi, Hoi

Baetê, Baetê, Baetê, Baetê
Assim meus caboclos cantam
O amor e o bem querer

Eu vou chamar os meus caboclos
Pra cantar Baetê, baetêra, baetê
Hãn, Hãn, Hãn, Hãn, Hãn, Hãn
Hãn, Hãn, Hãn, Hãn, Hãn, Hãn oh eee

Baetê, Baetê, Baetê, Baetê
Luz que brilha no caminho
Brilha em mim, brilha em você

Eu vou chamar os meus caboclos
Pra cantar Baetê, baetêra, baetê
Hey, Hey, Hey, Hey, Hey, Hey
Hey, Hey, Hey, Hey, Hey, Hey oh eee

Anexo 12 d) Hino Santas Disciplinas

Aonde está minha vida linda?
Aonde está minha estrela brilhante?
Aonde está o amor da minha vida?
Aonde está o meu diamante?

Eu vou segundo por este caminho
Que vai dar nas alturas do Céu
Eu vou andando sempre direitinho
Nas Santas Disciplinas do meu São Miguel

São Miguel desceu na floresta
Com a sua espada na mão
**Ordenou as Santas Dietas**
**Para os que estão no seu batalhão**

**Santas Dietas purificam e fortificam**
**Dá a quem pratica o Santo Poder**
De lutar vencer e dominar
E dar conta do que receber

A todo aquele que está na batalha
São Miguel dá esta instrução
É todo dia afiar a espada
Na pureza e na Oração

O inimigo não dorme nem um segundo
Armando armadilhas para nos derrubar
Feliz daquele que ora e vigia
E confia em si para triunfar

Anexo 12 e) Hino Hei de Vencer
(Ofertado para Kenewmá Luiza Yawanawá)

Upavoêeeeee
Upavoê

Upavoêêê
Upavoêêê
Anaaaparoaê hoê
Anaparoaê oê

Hei de vencer eê eê
Hei de vencer

Hei de vencer
Hei de vencer

A batalha está pesada
Mas Deus vai vencer

Caminhando, eu vou bem devagarinho
Me humilhando
Eu sou pequenininho
Grande é Deus e nada vai me faltar

Enquanto a mente estiver limpa e o coração purificar

Eu tenho Fé éé éé
Eu tenho Fé

Eu tenho Fé éé éé
Eu tenho Fé

Eu tenho Fé
Eu tenho Fé

A Fé me dá minha Esperança
Na Vitória contra o mal

Eu na Floresta
O Sol em minha mente
Tudo brilha
Tudo se torna incandescente
Só derrete aquilo que não presta mais
O que fica é o que me vale
Nesta luta contra o mal

Estou lutando, não estou sozinho
Graças a Deus tenho o meu Mestre e o meu Padrinho
Benditas sãs as Falanges do Céu
Benzem a espada afiada na mão do soldado fiel

Meu São Miguel ee eel
Meu São Miguel

Meu São Miguel
Meu São Miguel

Me protege, me defende
E me guia para o Céu

Purificando, eu me sinto bem limpinho
Orando e vigiando, eu ando direitinho
Sábias palavras que escutei do meu Padrinho
Feliz daquele que nesta altura chegar ehhh
Feliz daquele que nesta batalha triunfar
Quem vencer é quem vai brilhar
Com a Santíssima Trindade e o Espírito da Paz

O meu destino é ficar aqui
Eu não tenho como correr
Eu não tenho porque fugir
Agora é enfrentar o que vem contra mim
Na Esperança de vencer, progredir e ser feliz

Anexo 12 f) Hino Atenção, por favor!
(Ofertado para Jordão)

Atenção, por favor!
Atenção, por favor!
Atenção, por favor!
Atenção, por favor!

Para a Ascensão com Amor

Concentra e reza
Te ilumina
Agora ascende

Nas asas da Medicina

Subir ao Eu superior
Na Pureza de Coração
Com a Consciência Limpa
Provada nas Ações

Medicina tem poder
Viva! Viva!
Subir e Transcender
Santo Daime

Oração, Oração
Concentração, Concentração
Iluminação
É o tempo de Ascenção

Atenção, por favor!
Atenção, por favor!
Atenção, por favor!
Atenção, por favor!
**Meu Filho te eleva**
**Canta teu hinário**
**Deus te abençoa**
**No teu feliz aniversário**

Viva o Aniversariante
Vai vencer na sua Missão
**Na Prece afirmativa**
E no Caminho do Coração

**Cumpriu sua Dieta**
**Muká! Muká!**
**Um ano de Muká!**

**Parabéns para você!**
**Parabéns para você!**
**Sempre dê o teu melhor**
**Para poder merecer**

Hino 12 g) Hino ofertado para Jordão

Estou falando com você
Você não olha para mim

Você não pode me ver
Mas é preciso compreender
Estou do lado de você

O que eu tenho para te dizer
Tem amor e tem saber
Tomou daime e me chamou
Me chamou eu escutei
E agora aqui cheguei

Sou o espírito da floresta
Do jardim das medicinas

Tu pediu para aprender
Com humildade e bem querer
Quem assim pede se ensina

O que estou te falando
Já vai acontecer

Estou dizendo a verdade
Ensinando a caridade
Porque eu gosto de você

Anexo 12 h)

Agradeço ao meu Pai Divino
Meu Jesus menino
Que me faz renascer
Da floresta recebi minha cura
Livrou das amarguras
Cessou o meu sofrer
Oh meu Deus, de amor e bondade
A vossa majestade quem tem esse poder
Levanta quem está morto
Dá o pronto socorro
Volta para viver
Dou Glória Deus
Pela floresta querida
Me deu uma nova vida
E aumentou o meu saber

Agora que meu coração
Com tanta ingratidão
O que hei de fazer
Para proteger a floresta bendita
E o povo eu lá habita
Desde o amanhecer
De milênios imemoriais
Sonhavam com ancestrais
Recebiam seu saber
Viviam no paraíso
Sem culpa nem castigo

Na inocência dos seus seres
Cantavam com os passarinhos
Ensinavam aos meninos
A excelência de viver

A excelência da harmonia
Que cria harmonia na excelência
Equilíbrio fino do círculo da vida
A luz e a potência
Das Santas medicinas
Que curavam e purificavam,
Ensinavam, protegiam e guiavam
Aqueles que as tomavam
E também aqueles que ainda vão tomar
Eu dou viva a quem está chegando
**Ele é pajé, ele é guerreiro,**
**Um grande companheiro**
**Ele é amigo do muká**

Anexo 12 i)

Estou falando com você
Você não olha para mim
Sei que não podes me ver
Mas por enquanto é assim

Você veio se curar
Bem aqui no meu jardim
É o Jardim das medicinas
Que vem para inaugurar
É o primeiro paciente
Que veio aqui se tratar

Anexo 12 j)

Neste jardim tem amor
Tem poder e tem magia
Com a luz do resplendor
A floresta toda brilha
Cada planta é um remédio
Cada folha é uma solução
Para os problemas de saúde
Entre mim e os meus irmãos
Santa Bondade aqui na mata
Recebo com gratidão

Neste jardim tem saber
Conhecimento ancestral
Das plantas sagradas
Do reino medicinal
Quando a miração abriu

O jardim é luz vital
Os pajés eram médicos
E as plantas seus remédios
Iniciavam o tratamento
Num estudo muito sério

Anexo 12 k)

Estou vendo clarear
Estou vendo clarear
Esta luz iluminar
Estou vendo clarear

Estou vendo clarear
Estou vendo clarear
Esta luz iluminar
Estou vendo clarea heeeeeiii

A floresta toda brilha
No encanto da magia
Na magia do encanto
A floresta toda brilha

Cada árvore tem seu anjo
Cada planta seu espírito
Cada flor é um sorriso
Cada fruta é uma benção

As plantas estão crescendo
As árvores estão subindo
Os cipós se entrelaçam
As flores vão se abrindo

Passarinho está cantando
O peixinho está nadando
Os besouros vão subindo
Beija-flor está voando

A aranha está tecendo
A anta está caçando
Ia bem amanhecendo
Cobra grande se encantando

Estou vendo clarear
Estou vendo clarear
Esta luz iluminar
Estou vendo clarear

Estou vendo clarear

Estou vendo clarear
Esta luz iluminar
Estou vendo clarea heeeeeiii

A floresta toda canta
A floresta toda vibra
A floresta viva
Está viva quem está vivo

A floresta toda cheira
O perfume da existência
Entra na minha consciência
Como uma revelação

Me dá a minha cura
Me dá minha saúde
Está no meu coração
A morada das virtudes

Nipaiuxi
Nipaiuxi
Nipaiuxi
Nipã uniiahe

Agradeço a bondade
Da cacique dessa aldeia
E a generosidade
Dos remédios da natureza

Ela é guerreira
Da força espiritual
Ela é guerreira
Do saber ancestral

Nipaiuxi
Nipaiuxi
Nipaiuxi
Nipã uniiahe

## Anexo 13. Hinário Deserto na Floresta (Jordão)

### Anexo 13 a) O acordar

Eu vou chamar aqui neste terreiro
Ogum e Oxossi, Ogum da Beira-Mar
Eu vou chamar aqui neste terreiro
Ogume Comanche, Ogum Yawanawa

Eu vou rezar a todos os seres
Que com amor nos ensinam a louvar
Eu vou cantar a todos os seres
Que com amor nos ensinam a louvar

Vem da pureza da natureza
As forças divinas que vem para nos guiar

Mamãe Oxum, Mamãe Jurema
Todas princesas e a Rainha Yemanjá
Mamãe Oxum, Mamãe Jurema
Meu pai Ogum e todos seus orixás

Meu São Miguel, anjo guerreiro
Me dá firmeza para eu poder progredir
Meu São Miguel, anjo guerreiro
Me dá coragem pra na frente eu seguir

Que o tempo é chegado
Eu peço a vós que sua luz brilhe em mim

A esta linha eu me entrego
Mestre Irineu, a Virgem da Conceição
A esta linha eu me entrego
Ao meu padrinho, a meu Pai Sebastião

Para seguir neste caminho
Com a Santa Luz, buscar a iluminação
Para seguir, nunca sozinho
Peço minha guia, peço minha proteção

Na companhia dos Santos Guerreiros
É de onde vem a minha inspiração

Ser um guerreiro realizado
Ter o poder de cumprir minha missão

Vou aprendendo com as santas medicinas
Com meus irmãos formo um novo batalhão
Sendo fiel às santas disciplinas
Tem que estar limpo e puro de coração

Todos firmados e perfilados
Aprendendo dentro desta união
Voando com os pássaros sagrados
No sol, na lua, em toda imensidão

Todos firmados e alinhados
Aprendendo dentro desta união
Voando com os pássaros sagrados

O beija-flor, a arara e o gavião

É um novo tempo que está chegando
Um novo ciclo na eterna espiral

São os conjuntos dessas forças
Que tremem a terra e resplandecem no astral

Anexo 13 b) Salve o povo da floresta

Eu vou tomar o meu rapé
Que é para eu poder me firmar

Vou me ligando ao Sol e à lua
Que tudo aqui é imagem sua

Salve o povo da floresta
Salve as suas medicinas

Salve toda a natureza
Salve a nossa mãe divina

Salve! Salve! O Rei jagube
Salve a folha Rainha

O *uni* e o Kawá
Com sua luz imperial
Que vem do fundo do mar
Vem do alto do astral

Eu me ligo nesta força
Que é pra bem firme eu seguir

Nunca me acho sozinho
Com meus guias junto a mim

Salve a presença feminina
Yawanawa shavu´ rã

Com suas penas coloridas
Reluz o brilho da manhã

Vou fazer santa dieta
Que é para eu me conhecer

Ter consciência de quem sou
Adquirir o meu poder

Com os nossos professores

Yawá e o Tatá

Conhecimentos ancestrais
De todos seres divinos
Das plantas e dos animais
Me consagram este ensino

Quando me acho doente
Vou pra mata me curar

Para encontrar as santas plantas
Abro os olhos para ver
Com a presença da Sananga
Kanapá Vot Chai´tê

Santa pintura do Urucum
A limpeza do kambô

São medicinas de Ogum
São medicinas de Xangô

Vem do rio a Jiboia
Com seu encanto me buscar

Me leva pelas correntezas
Me deixa na beira-mar

Me chama do alto do céu
Tetepauã o gavião

Vou saindo do meu corpo
Para voar com o coração
Vou de encontro a meu mestre
Em uma outra dimensão

Nômama, renômama
Nômama, renômama

Mia Shai I Chanu
Yawanawa Shavu´rã

Salve a presença que chegou
Que chegou para firmar

A presença de Ogum
Na floresta Yawa

Santa presença que chegou
Que chegou para curar

Atravessando o espaço e o tempo
Tem o poder de viajar
Na força dos quatro elementos
Sois vós quem vem me ensinar

É ligado com os caboclos
É ligado a São Miguel

Salve o meu santo guerreiro
Que habita lá no céu

Anexo 13 c)
(Ofertado para Kenewmá)

Vós sois minha rainha
Senhora deste poder
A quem devo agradecer

Vós sois mãe da natureza
Traz a essência da lua
Que ilumina esta beleza

Ilumina, ilumina
Ilumina o meu caminho
Revela o meu destino

Aqui no meio da floresta
Na subida de um rio
Que encontrei uma grande festa

Na noite que chegou
O encontro dos cocares
A estrela confirmou

Um encontro, re-encontro
Já de vidas passadas
Que continuam a sua jornada

Nas asas da borboleta
No *kene* da minha mão
É que me traz essa certeza

És princesa de um reino
Que nas matas encontrei
Minha busca aqui findei

É tão bela esta flor
O seu perfume é divino

A sua voz me encantou

Canta a voz da natureza
Resplandece essa luz
Abre as portas do amor

Vós clareia essa missão
Vós me mostra quem sou eu
Vós abre o meu coração

Me ilumine com a verdade
Me dê calma e paciência
Para cumprir vossa vontade

Anexo 13 d) Caminho verdadeiro

Encontrei, eu encontrei
A firmeza de Deus
A firmeza do céu
Do Arcanjo Miguel
Que tanto procurei

Vou trilhando, este caminho
Acompanho meu pai
Junto com a minha mãe
No terreiro do Mestre
Invoco o meu Padrinho
Vós me livrou de toda ilusão
Firmou meu pensamento
Me deu fé e coragem
A força de vontade
De iluminar a escuridão

Na escuridão
Há sempre a luz que brilha
Dentro da união
Com a vossa proteção
Não tem embaraço
Aqui nesta doutrina

Filho meu, te entrega à verdade
Seu maior tesouro
A ser construído
Ainda nesta vida
É a santa humildade

Vou firmando

Escutando o meu guia
Vai abrindo o caminho
Assoprando os espíritos
Tirando as doenças
E trazendo alegria

Eu vou cantando
E servindo este Cruzeiro
Na presença do meu pai
É a luz que brilha mais
Não vou esquecer jamais
O meu caminho verdadeiro

Anexo 13 e)

Eu vou cantando e subindo
Atingindo as alturas do céu
Me encontro com seres Divinos
Que habitam as falanges do Arcanjo Miguel

Para rezar ao nosso Pai Divinal
E triunfar na batalha contra o mal

São Miguel, Arcanjo Guerreiro,
Vós meu cavaleiro é quem vem avisar
Sois Vós quem baixa neste terreiro
Trazendo a instrução para me graduar

Já acordado, é hora de trabalhar
Me transformando
Para eu poder alcançar

Alcançar a Santa Luz de Deus
Que foi quem me deu este lindo Reinado
Para servir ao senhor Irineu como um filho seu e cumprir
O que já foi traçado

Nesta doutrina de brilhantes pedras finas
A disciplina ordenada pelos guias

Rei Ogum cavalga em Aruanda
Com a sua lança firmada na mão
Vós sois vencedor de demanda
Em seu cavalo branco domando o dragão

Em sua lança é onde está a direção
A esperança de alcançar a salvação

Meu Padrinho, o Brilho do Sol,
Também é guerreiro deste batalhão
Firmado no Santo Cruzeiro
Do nosso navio é o capitão

É quem navega nas ondas desta espiral
E nos eleva à excelência do astral

Cobra grande vestida de pedra
Protege a selva do meu Céu do Mar
Vem com a proteção da floresta
Trazendo os pajés para me ensinar

É o novo tempo que chega na sua vida
O complemento para esta santa doutrina

A todos seres preço proteção
A Santa direção para eu triunfar
De minha família peço a benção
Como um santo brasão para sempre louvar

Meu filho, vá
Que daqui estás seguro
Navegarás pelos mares do futuro

Anexo 13 f) Eu me abro ao sol

Eu me abro ao sol
Vejo tanta beleza

Vejo papai e mamãe natureza

É a força maior
É o presente de Deus

A santa medicina
Que aqui floresceu

Eu vos peço, oh! Meu pai
Me dê o alimento
Neste claro que estou
Sinto vós como o vento

Venta o meu coração
Some toda a impureza

Sinto o amor divino
No brilho das estrelas

O que foi recebido
É para ser bem guardado

Olhe para sua mãe
Que está a seu lado

Sois rainha do céu
Da floresta e do mar

Mãe de todo universo
Rainha do astral

Eu venho da floresta
Também venho do mar

Eu sou mamãe jurema
Sou mamãe Yemanjá

Anexo 13 g) Deserto da floresta

Aqui no meio da floresta
O poder se manifesta
Nesse estudo tão divino
Eu vim para me graduar
Meu verdadeiro Eu
Me firmar em meu lugar
Aprender e ensinar
Como um servo de Deus

Oh! Santo sol que nos clareia
Pilar de luz desta igreja
É tão pura a fortaleza
Que existe em todos nós
O templo do Senhor
A morada das virtudes
Fonte sagrada da saúde
A chama do amor

Eu digo firme e sigo reto
Pois é a voz do deserto
Que pelo tempo viajou
E me trouxe até aqui
No deserto da floresta
Ter conhecido e encontrado
Em um retiro tão sagrado
As profundezas do meu Ser

Este conjunto do astral
Pura força espiritual
Santo espírito de luz
Vós foi plantado em mim
Oh! Divino Muká
É protetor deste jardim
Faz tudo se expandir
Em todos planos da existência

Para poder expandir
É entrar dentro de si
Ter consciência de quem é
De onde vem e para onde vai
Na fé a convicção
Fiel às santas disciplinas
Traz a vossa companhia
E consigo o seu galardão

[Segunda parte recebida posteriormente, depois do nascimento do filho]

Por trás dessa fumaça branca
Vem um velho de barba branca
É fiel e justiceiro
Padrinho Sebastião
O coração de ouro
Foi quem selou essa união
Dentro do meu coração
Me revelando esse tesouro

Meu avô é um beija-flor
Que tem poder de curar
Há muito tempo ele voou
Para agora aqui pousar
Vem me dar esse presente
Vós me entregou mais um, avô
Da mesma altura do senhor
Que fez de mim uma semente

Pajé Tatá, Padrinho Sebastião
Vem libertar das correntes da ilusão

Nunca se sinta sozinho
Pois sou o canto do passarinho
Sou a beleza da flor
Sou a resposta do vento
Eu sou puro amor
Sou o cantar da cachoeira
Habito em toda natureza
E também no seu pensamento

Eu peço ao Sol
Que o coloque em bom lugar
Junto ao Senhor
Nas alturas onde estais

Força do Sol
Já o botou em um bom lugar
Junto ao senhor
Nas alturas onde estais

Anexo 13 h) Semente boa

Eu sou uma sementinha
Que nasceu neste jardim
Eu peço a minha Rainha
É para que olhai para mim

Eu sou semente boa
Do nosso Pai Criador
Nasci, estou crescendo
Sendo regado com amor

Papai que está no Céu
Mamãe também está
Esta luz vem da floresta
E ilumina a Beira-Mar

Anexo 13 i) Príncipe do Amanhã

Vem chegando
Vem do Alto do Céu
É o Senhor São Miguel
Que vem chegando

Em sua mão traz a balança
A Justiça do Astral
A todo aquele que alcança
Com ele vai se encontrar
Receber sua herança que Deus tem para nos dar

Meu São Miguel
Vós me defenda
De todo mal que pretenda me derrubar

Vossa espada é vossa Fé
Vosso escudo da lealdade
Vós nos livre dos terrores deste mundo de ilusão

Vós nos dê saúde e luz
Para cumprirmos a missão

Ele vem com a Santa Luz
E essa luz não para de iluminar
Brilha no Céu
Brilha no Mar
Brilha nas matas de meu pai

Salve todos orixás
Salve os guardiões da luz
Que compõe a união
Para o caminho de Jesus

Ogum guerreiro
Seu Sete-Flechas
Tupinambá vieram aqui se apresentar

Das cachoeiras até o Mar
Mamãe Oxum vai navegar
Escontra Espuma Branca dançando na beira-mar
Saúda o povo de Aruanda
E a Rainha Yemanjá

## Anexo 14. Hinos de Kenewmá Luíza

### Anexo 14 a) Ofertado para Jordão

Você vem da Beira-Mar
Com o encanto do cocar
E me mostrou o céu azul
Que fica em frente ao Céu do Maaaaaaaaar

Com a força do rapé
Enterraram o seu passado
Na beira de um pequeno igarapéeeeeeeee

O **grande espírito** guiou
E a estrela confirmou
Que o impossível não existe
Quando se tem amoooooooooor

A vida nos ensina
Falar menos escutar mais
Ter humildade e assim
Alcançará a sua paaaaaaaaaz

**Conhecimentos ancestrais**
**Que nossos avôs deixaram**

**Levar paz e amor**
**Como o criador ensinoooooooooou**

Baila Mapiá no Céu do Mar
A floresta te escutou
Yawanawa aqui chegoooooooooou

Yawa vem te chamando
Yawa vem te cobrindo
Yawa vem te mostrando
Os encantos da floreeeeeeeesta

Yawa vem te chamando
Yawa vem te cobrindo
Yawa vem te mostrando
Conhecimentos da floreeeeeeeesta

Uwã shina buramã
Paurã mi Kurandê
Rurunawaaaaaa ruanããããããã
Pantuisma Cawãnêêêêêêêêê

Yawa vem te chamando
Yawa vem te cobrindo
Com o sipáááááá, rurumããããã, o uníííííí e o kawáááááa

Hei hei hei hei hei hei hei hei
Hei hei hei hei hei hei hei hei

Yawanawa aqui chegou

Hei hei hei hei hei hei hei hei
Hei hei hei hei hei hei hei hei

Yawanawa kuxivôoooooooooooo

Anexo 14 b)

Vem, vem Mãe Natureza
Vem, vem Mãe Natureza
Vem, vem Mãe Natureza, vem nos ensinar

Anexo 15. Hino de Yawavaná

Vem chegando Mamãe Jurema
Dançando neste salão

Vem com ela seu cristal de luz

Clareando todos corações

Clareia, ilumina
Todos esses seres
Clareia ahhh ilumina ahhhh
Todo o meu Ser

Com cinco cocares de luz
Foi firmado o meu coração

Agradeci a Mamãe Jurema
Em sua força ter te encontrado

Oh índia guerreira
Não tenhas medo

Sou Jurema ahh
Filha das matas  ahhh
E sempre te guiarei

## Anexo 16. Hinos da aliança recebidos por outros daimistas

### Anexo 16 a) Hino recebido por José de Arimatéia

Salve, salve os guerreiros
Salve o arcanjo São Miguel
Salve sua excelência
O guardião fiel

Com sua espada de luz
Seu escudo incandescente
Vencedor de todas batalhas
Ele é forte e valente

Defendei-me do inimigo
Oh príncipe glorioso
Assisti-me no combate
Fazei-me vitorioso

**Estamos aqui formados**
**Cobertos de aliados**
**Em honra ao comandante**
**Das milícias celestiais**

Salve, salve os guerreiros
Os guerreiros de São Miguel

Salve o Mestre e o Padrinho
Que nos tratam com carinho

Anexo 16 b) Hino sobre o Rapé (dono desconhecido)

Você preparou, consagrou e assoprou o rapéééé
Sentiu o cheiro da essência da floresta para ver como é que é

Aaaaaaaoooch
É a força do rapé
Aaaaaaaoooch
É a força do rapé

Agora que esta força está dentro de você
Te entrega com todo discernimento para poder merecer

Aaaaaaoooch
O vosso santo poder
Aaaaaaoooch
O vosso santo poder

Tendo coragem e fé e confiança em si
Te humilhando e seguindo no caminho ele mesmo vai abrir

Aaaaoooochh
Para todos nós seguir
Aaaaaaoooochh
Para todos nós seguir

Anexo 17. Hinos sobre aliança de outras igrejas do Santo Daime

Hino da igreja do Santo Daime Céu do Patriarca (Florianópolis)

Sagrado tabaco, peyote, Santo Daime
Santa Maria, São Pedro clareou

Estes são os sacramentos divinos
Da nossa Mãe Terra
Cristo Vivo Redentor

Oh grande espírito, me entrego com amor
Com amor à aliança superior

Clareia as trevas desse povo sofredor
Vai iluminando o caminho do fiel servidor

Essa aliança veio do astral
É do astral, do astral superior

Ela é divina e consagra as medicinas
Essas flores tão finas do nosso pai criador

Evoluindo às quatro portas do mundo
Na expansão das doutrinas nativas

A profecia da águia e do condor
Vem do norte para o sul
Selando com todo amor

Anexo 18. Hino da madrinha Nonata (ofertado para o neto)

Mãezinha do amor

Mãezinha madrinha
Vozinha do amor

Estamos todos rezando
Na casa do beija-flor

Por sua saúde e vida longa
E todas nossas famílias

E por toda irmandade
Da nossa Santa Doutrina

Santa Doutrina abençoada
Pela Virgem da Conceição

Que foi entregue ao Mestre Irineu
E ao padrinho Sebastião

O seu legado eles deixaram
Entregues em nossas mãos

Através dos vossos hinários
É só prestarmos atenção

Mãezinha Mãezinha
Eu quero vos agradecer

Por sua fé e sua coragem
Que nos faz renascer

Neste Jardim tão perfumoso
Aonde a grande rosa está

**No aroma da rosa e do cravo**
**Do jasmim, do lírio e do muká**