

## **Xamanismo e Neoxamanismo no circuito do Santo Daime\***

Saulo Conde Fernandes<sup>†</sup>

O objetivo do presente artigo é apresentar alguns dados incipientes sobre Leo Artese, um expressivo neoxamã no circuito do Santo Daime e articulador de um circuito neoxamânico próprio. De início, contextualizo a religião do Santo Daime, problematizando alguns aspectos. Em seguida, proponho algumas breves argumentações a partir da literatura antropológica sobre xamanismos urbanos e neoxamanismos.

### **A rede de consumo de ayahuasca a partir da religião do Santo Daime**

O Santo Daime é uma religião híbrida brasileira, originada na década de 30 na região do Acre. Seu fundador, Raimundo Irineu Serra, era um típico líder carismático (WEBER, 1991). Mestre Irineu, como era conhecido entre os adeptos, codificou uma religião que aglutina forte influência do catolicismo popular, ocultismo<sup>i</sup>, e tradições indígenas – a ingestão da bebida ayahuasca<sup>ii</sup> é o aspecto ritualístico principal da religião daimista. Enquanto o fundador esteve vivo, o Santo Daime restringia-se à sua comunidade. Após seu falecimento, que ocorreu em 1971, deu-se início processos de dissidências em relação ao “centro original”<sup>iii</sup>. A primeira dissidência aconteceu através da figura de Sebastião Mota de Melo, conhecido como Padrinho Sebastião, também um líder carismático no sentido weberiano. Este já era um conhecido “curador” da região, que realizava trabalhos inspirados no espiritismo popular, e após o contato com Mestre Irineu, em 1965, passou a formatar sua própria comunidade como sendo daimista, e em 1974, desligou-se formalmente do Alto Santo (nome dado ao centro fundado por Mestre Irineu). Nas décadas seguintes, houveram outras dissidências em relação ao primeiro centro, no entanto, todas se mantiveram restritas, até recentemente, ao território acreano. Com exceção do segmento fundado por Padrinho Sebastião, que desde a década de 1980, vem se expandindo pra outras regiões do Brasil e do mundo.

A maioria das etnografias e reconstruções históricas sobre o Santo Daime foram realizadas a partir do contato com a *linha do Padrinho Sebastião* – o CEFLURIS<sup>iv</sup>

---

\* Texto 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 Aquidauana-MS, entre 13 e 16 de outubro de 2014.

† Graduado em História pela UFMS. Mestrando em Antropologia pela UFGD. Bolsa CNPQ.

(MONTEIRO, 1983; COUTO, 1989; MACRAE, 1992; DIAS Jr., 1992; PELAEZ, 1994; GOULART, 1996; GROISMAN, 1999 [1991])<sup>v</sup>, com exceção do trabalho de Cemin (1998), que pesquisou na antiga sede de Mestre Irineu (Alto Santo), hoje comandado por sua viúva, Madrinha Peregrina. Isto se deve justamente ao fato de que o segmento fundado por Sebastião Mota de Melo foi aquele que se expandiu para além das fronteiras acreanas e criou uma imensa rede de centros daimistas, enquanto que o Alto Santo preferiu manter-se restrito a até poucos anos atrás, e ainda hoje, mesmo contando com algumas poucas filiais, adota uma postura tanto quanto “fechada” em relação a pessoas de outras regiões ou nacionalidades. O interessante é que hoje a religião do Santo Daime se configura como uma grande rede de centros, onde todos remetem a uma origem simbólica a Mestre Irineu<sup>vi</sup>, mas apenas alguns poucos tem ligações efetivas com o centro deixado por ele (Alto Santo). A grande maioria dos centros daimistas está vinculada ao CEFLURIS. Outra instituição que tomou força no campo religioso daimista é o CEFLI (Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado), fundada por Luis Mendes do Nascimento, contemporâneo de Mestre Irineu e amigo de Padrinho Sebastião.<sup>vii</sup> A *linha* criada por Padrinho Luis Mendes está próxima ritualisticamente do Alto Santo, assim como por linhagem de parentesco<sup>viii</sup>, mas possui relações de aliança e amizade com a linha de Padrinho Sebastião. O CEFLI possui considerável participação no circuito daimista.<sup>ix</sup>

A aproximação entre o Santo Daime e o xamanismo já foi bem discutido por diversos pesquisadores (LABATE, 2002, p. 240-242). Para Clodomir Monteiro (1983), o Santo Daime estaria inserido num contexto de práticas xamânicas, e estaria marcado por transe xamânicos individuais e coletivos; os líderes seriam xamãs que *trabalham para a cura*. Couto (1989) desenvolve uma visão, da qual eu compartilho, e que é corroborada no trabalho de Macrae (1992): o Santo Daime seria um “xamanismo coletivo”, e todos os adeptos seriam “xamãs em potencial”. Cemin (1998) considera o Santo Daime como um sistema xamânico, mas para ela apenas o Alto Santo e não o CEFLURIS, porque neste último haveria *trances de incorporação*.<sup>x</sup> Groisman desenvolve, também, um interessante conceito; para ele, o Santo Daime não seria um sistema xamânico, mas haveria uma aglutinação do saber xamânico nesta religião:

[...] procuro argumentar que o Santo Daime não é um sistema xamânico de conhecimento. O que constatei foi a presença do que denominei, para fins de análise, *práxis xamânica* entre os adeptos, incluída num contexto cultural cristão. (1999, p. 23)

A característica principal desta religião é justamente o fato de aglutinar matrizes culturais diversas em seu arcabouço cosmológico. O Santo Daime já surgiu como uma junção de várias influências culturais diferenciadas, e continua a expandir seu aparato cosmológico-ritualístico. Alguns autores (DIAS Jr, 1992; MACRAE, 1992; GUIMARÃES, 1992), assinalaram o Santo Daime como uma religião sincrética. Outros preferiram utilizar categorias êmicas para explicar essa questão. Groisman (1991; 1999) propõe a ideia de *ecletismo*, tirada do próprio estatuto do CEFLURIS (Centro Eclético...). O autor afirma que os daimistas denominam o seu próprio espiritualismo de ecletismo evolutivo, com base na tradição oral herdada de Mestre Irineu (1999, p. 45). “Esta denominação me pareceu muito adequada como forma de representar e justificar a convivência entre diversos sistemas cosmológicos: a umbanda, o esoterismo, o espiritismo kardecista, e outros [...]” (Idem, p. 46). Pelaez também utiliza uma categoria de dentro do Santo Daime para se referir a esse ecletismo: a expressão *Centro Livre* (1994, p. 37), que é bastante falada pelos adeptos em geral.

Este termo, segundo a autora, sintetizaria para os daimistas as suas características ecléticas e ao mesmo significaria flexibilidade e abertura para continuar incorporando outras tradições que pudessem contribuir para o seu enriquecimento. (LABATE, 2002, p. 238-239).

O que me ficou claro, após alguns anos *dentro* do Santo Daime, foi que esta religião se transformou em um grande *circuito*, conforme conceito proposto por Magnani (1996; 1999a)<sup>xi</sup>. Os dirigentes das principais *igrejas*, das mais variadas localidades, se conhecem; é comum os adeptos engendrarem viagens para conhecer outras *igrejas*; todos os anos os padrinhos acreanos do CEFLURIS (Padrinho Alfredo e Padrinho Valdete, ambos filhos do Padrinho Sebastião, falecido em 1990) e CEFLI (Padrinho Luis Mendes e seu filho Padrinho Saturnino), entre outros, promovem a vinda de verdadeiras *comitivas da floresta*, fazendo *trabalhos, feitos*<sup>xii</sup> e eventos por várias cidades fora da região amazônica; anualmente, ou ao menos alguma vez na vida, como demonstrou Labate (2004), os adeptos partem para uma viagem ao Acre, onde se encontra a *tradição* do Daime. O campo do Santo Daime é um *circuito*, por onde os atores sociais circulam, percorrendo *trajetos* entre as várias casas de culto e comunidades, e promovendo trocas, simbólicas e materiais.<sup>xiii</sup>

O circuito daimista está contido em uma rede ainda maior, que Labate (2004) denominou de *rede urbana de consumo da ayahuasca*, na qual estariam inclusas todas as modalidades ayahuasqueiras que acontecem em contexto urbano: as religiões

ayahuasqueiras (Santo Daime, União do Vegetal, Barquinha<sup>xiv</sup>), e as modalidades neoxamânicas ou grupos independentes. Dada a dificuldade de se conseguir a matéria-prima da ayahuasca, assim como produzi-la, Labate se pergunta como é possível a manutenção desta rede, principalmente a obtenção da bebida pelos grupos independentes. E responde:

A minha hipótese é que existe uma *rede que produz e permite a circulação da ayahuasca dentre os diversos grupos, paralela à rede oficial das matrizes ayahuasqueiras com suas extensões e distribuições internas*. [...] Há algumas dissidências do Santo Daime (Alto Santo e CEFLURIS) e da União do Vegetal, ou *caboclos independentes* em Rio Branco (Acre), que produzem a ayahuasca e vendem aos interessados. [...] Uma outra opção é comprar a matéria-prima (folha e cipó) e produzir a própria bebida. (2004, p. 277)

Aqui é interessante buscar respaldo no conceito de rede, através de Bruno Latour (1994), e de rizoma, a partir de Deleuze e Guatarri (1995), e tratá-los como formas de abordagem. Se pensarmos a totalidade do consumo da ayahuasca, nos deparamos com uma imensa rede de conexões, de caráter rizomático, onde muitos pontos podem se unir a muitos pontos, um quadro onde várias linhas se entrelaçam. Prossegue Labate:

[...] notamos o aspecto rizomático da configuração urbana de consumo da ayahuasca, em que se estabelecem conexões transversais entre contextos de usos, países e sujeitos. Tais redes globais são reconfiguradas de acordo com cada realidade local, formando novas interfaces e parcerias que podem passar a constituir redes similares, porém autônomas. (2004, p. 466).

O circuito do Santo Daime perpassa por muitos pontos desta imensa *rede ayahuasqueira*. E dentro do circuito daimista encontramos muitos *neonativos* e *neoxamãs*, conforme categorização proposta por Labate (2004, p. 402). Neonativos seriam “índios” ou “xamãs nativos” que se modernizam; neoxamãs seriam os indivíduos “modernos” que se tradicionalizam. Há muitos neonativos (índios da etnia Arara, Kaxinawá etc) que circulam entre os centros daimistas realizando rituais de “Pajelança”, e este é um fenômeno de certo modo recente, mas que acontece já com bastante intensidade, e merece pesquisas futuras.<sup>xv</sup>

O caso apresentando neste artigo é de um neoxamã bastante conhecido no circuito do Santo Daime: Leo Artese, dirigente do centro daimista Céu da Lua Cheia (filial do CEFLURIS) e codificador da cerimônia do Vôo da Águia. James Clifford, de forma (sempre) crítica, assinala que existe uma tendência, nas etnografias dialógicas, a postular o interlocutor do etnógrafo como o/a representante da cultura estudada (2011, p. 44). Não creio que Leo Artese seja o representante do xamanismo/neoxamanismo no

Brasil, haja vista que há muitos neoxamãs neste campo complexo e diversificado; no entanto, ele é um personagem muito significativo na rede xamânica/neoxamânica, não só no Brasil, como veremos nas argumentações a seguir.

### **Incipientes dados etnográficos sobre um estudo de caso: o neoxamã Leo Artese**

Desde que comecei a frequentar o Santo Daime, em meados de 2009, ouço comentários sobre Leo Artese. Seja pela beleza e força de seus hinos<sup>xvi</sup>, seja pelo seu vigoroso trabalho como “xamã”. Ele também está bastante presente na internet, pois é proprietário do portal [www.xamanismo.com.br](http://www.xamanismo.com.br), assim como é bem ativo também na rede de relacionamento Facebook. Até que, em março de 2014, fui coorganizador de um evento que trouxe-o para Campo Grande, MS, para a realização do ritual Vôo da Águia. Na ocasião, fui cicerone de Leo Artese durante sua estadia, e isto me possibilitou um contato mais próximo, recheado por muitas conversas, que resultou em algumas das reflexões aqui apresentadas. Os dados aqui apresentados se constituem como uma primeira versão de argumentações, ainda não debatida com ele; por isso alguns aspectos que considero relevantes não serão abordados. Pretendo “negociar” com Leo o que irá para uma próxima versão deste texto etnográfico. Assim, entendo que estarei fazendo deste um *texto confuso*<sup>xvii</sup>, no sentido proposto por George Marcus (1994). A tendência contemporânea da antropologia – e eu pretendo segui-la – é uma produção do texto etnográfico engendrada pelo antropólogo em consonância, parceria, interação, diálogo, com seus interlocutores. Creio que este texto só ficará verdadeiramente robusto se o próprio Leo Artese, assim como outros integrantes deste circuito, o lerem e debaterem comigo.

Leo Artese nasceu e cresceu em um centro espírita, da sua família. Era um centro que misturava umbanda com kardecismo. Foi salvo pelos espíritos aos 2 anos de idade. Aos 11 anos teve início sua espiritualidade, com sonhos e visões. Seu padrinho de batismo, o pai de santo Cidão de Xangô foi responsável pela sua iniciação, e, muito mais tarde, acompanhou Leo quando este se tornou daimista<sup>xviii</sup> (comunicação pessoal, 2014). Sua vida profissional se iniciou no mundo do marketing, mas abandonou seu emprego numa empresa para se dedicar ao xamanismo, massagem, acupuntura, aromaterapia (LABATE, 2004, p. 453). Sua formação é vasta, para além do xamanismo: terapeuta holístico, personal coaching, escritor, professor de comunicação verbal, palestrante e consultor especialista em marketing, diretor executivo etc.<sup>xix</sup> Sua iniciação

xamânica, com ayahuasca, começou em 1990, e em 1991 conheceu o Santo Daime (CEFLURIS). Beatriz Labate comenta sua formação xamânica:

Formou-se junto a brancos que oferecem oficinas de xamanismo ao redor do mundo e por meio de algumas viagens rápidas ao exterior, onde tomou contato com tradições nativas locais, como a *Sun Dance* dos Sioux, o peiote dos Navarros nos EUA, e o San Pedro, a ayahuasca e as folhas de coca, no Peru. (2004, p. 453).<sup>xx</sup>

No ano de 1993, Leo passou a dirigir trabalhos na *linha do daime*, no Centro Estrela Guia. Em 1998 ele então fundou o Céu da Lua Cheia, que se configura hoje como uma importante e diferenciada igreja no circuito daimista, com influências do universo *New Age* bem presentes. Na igreja, Leo cumpre todo o calendário do CEFLURIS (mais de 50 trabalhos por ano), assim como alguns outros trabalhos ligados à estações do ano, à temas ligados ao xamanismo, etc. Também realiza aproximadamente 35 Vôos da Águia por ano, em diversas localidades do Brasil e mundo. Esta cerimônia possui semelhanças com a Pajelança citada anteriormente, haja vista que se utiliza a ayahuasca, os rapés, a sananga, e o kambô não é utilizado pois está proibido pela ANVISA desde 2004. No entanto, o Vôo se constitui como uma miscelânea de rituais, não só de tribos indígenas, mas de xamanismos de várias partes do globo. Leo ressalta que faz adaptações inspiradas das práticas que aprendeu (LABATE, 2004, p. 453).

O xamã/neoxamã aqui analisado é um bom caso do entrecruzamento da transmissão do conhecimento tradicional na oralidade e na escrita. Ele é leitor assíduo de livros; por exemplo, em sua palestra que antecede o Vôo, fica explícito que Leo leu e se utiliza da extensa obra sobre xamanismo de Mircea Eliade (2002), publicada em 1951 e considerada clássica neste campo. Sua formação xamânica envolve, portanto, a escrita, mas através da oralidade ele também aprendeu e aprende intensamente, seja através dos contatos com indígenas dos EUA e Peru, seja através dos caboclos daimistas, que residem na *floresta* (região acreana). Ao transmitir o conhecimento tradicional, Leo também perpassa as duas esferas, oralidade e escrita: ele possui uma significativa performance na fala, seja nas palestras e cursos, seja nas cerimônias e rituais, e até mesmo nas rodas de conversa; contudo ele também é escritor, já publicou dois livros, e escreve energicamente na internet, tanto no portal [www.xamanismo.com.br](http://www.xamanismo.com.br), quanto no Facebook.

Discussões pertinentes, relativas a este campo, foram levantadas por José Magnani (1999b; 2005). O autor considera como equivalente os termos xamanismo

urbano e neoxamanismo, e esta modalidade seria um novo arranjo, bem diferenciado do xamanismo de povos indígenas, encontrado em textos antropológicos: “[...] o dito xamanismo urbano não é uma atualização, modernização ou transposição, para a sociedade ocidental, dessas práticas indígenas. É outra coisa, uma nova construção, em cujo processo de elaboração entram elementos e traços tanto do referencial indígena como de outras vertentes.” (2005, p. 222). Os praticantes do neoxamanismo, termo que julgo interessante de ser utilizado, ou xamanismo urbano, como prefere Magnani, buscam suas referências muito mais em estudos de mitologia comparada, religião ou psicologia, do que em estudos etnográficos que versam sobre xamanismos indígenas; autores como Carl Jung e Mircea Eliade são muito valorizados neste meio<sup>xxi</sup> (MAGNANI, 1999b, p. 116; 2005, p. 221). Para Magnani, o xamanismo urbano estaria inserido na lógica e circuito mais geral da Nova Era; seus praticantes seriam sujeitos integrados ao circuito neo-esotérico (1999a; 1999b; 2005).

Interessante notar que os neoxamãs sempre se autodenominam xamãs, talvez porque o termo neoxamanismo não possui o mesmo capital e poder simbólico (BOURDIEU, 2012) que o termo xamanismo. Leo Artese, consciente das imbricações presentes neste campo, se posiciona:

Atualmente o xamanismo pode ser dividido em duas escolas. **O xamanismo tradicional que segue as tradições nativas e o neoxamanismo** que adapta a essência com práticas terapêuticas e de linhas diversas numa realidade urbana. O xamanismo cobre práticas de cura de ancestrais primitivos e indígenas ao redor do mundo. Gosto de trabalhar num conceito de **Xamanismo Universal**, que une o xamanismo tradicional e o neoxamanismo num só movimento para uma “Nova Consciência”, fazendo conexões entre os conhecimentos esotéricos do Oriente e do Ocidente, sem cair na xenofobia dos povos do passado e nem na banalização típica de muitos movimentos New Age. (Apud BRAGA, 2010, p. 132, grifos da autora).

Como bem observou Magnani, o neoxamanismo ou xamanismo urbano é um “[...] terreno particularmente propício a uma verdadeira ‘invenção de tradições’.” (1999b, p. 121). A partir de um vasto arsenal simbólico, estes atores sociais engendram novos arranjos cosmológicos e ritualísticos, denominados por eles próprios de xamanismo e pelos cientistas sociais de neoxamanismo. Neste sentido, podemos afirmar que neste campo as estruturas performativas sobressaem-se sobre as estruturas prescritivas (SAHLINS, 2011, p. 12-15), isto é, os atores valorizam as mudanças ao invés de obedecer fielmente a modelos anteriormente prescritos. Leo Artese, um “inventor de tradições”, formatou diversos rituais, cursos, vivências etc, dentro desta esfera do xamanismo/neoxamanismo, além de ser dirigente de uma conhecida e

valorizada igreja do Santo Daime (Céu da Lua Cheia). A religião daimista seria, para ele, o xamanismo brasileiro mais completo (LABATE, 2004, p. 456).

Leo Artese é um dos principais expoentes do xamanismo/neoxamanismo no Brasil. Isso fica explícito com uma rápida busca na internet. Dentro desta rede de atores sociais ligados a este campo específico, o neoxamã analisado neste trabalho se destaca. Em março de 2009, foi realizado o I Encontro Brasileiro de Xamanismo, e ao final do evento foi oficialmente fundada a Associação Brasileira de Xamanismo, cuja presidência ficou a cargo de Leo. Ele também acabou por gerar um circuito que se constitui como transnacional: todos os anos ele executa trabalhos xamânicos (geralmente o Vôo da Águia) em várias cidades brasileiras e em alguns outros países, como Espanha, Itália, Peru, Hawaii, Holanda, Eslovênia, EUA. Sobre isso, ele argumenta: “A espiritualidade também vive o processo de globalização. Hoje, você vai em vários lugares da Europa, por exemplo, e tem várias pessoas que aplicam rapé com *curipi*<sup>xxii</sup>, essas coisas.” (comunicação pessoal, 2014).

### **Considerações finais**

O livro de Beatriz Labate – *A Reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos* (2004) –, fruto de sua dissertação de mestrado, é o trabalho mais expressivo acerca da temática discutida neste artigo. A autora perpassa por diversos pontos, expõe muitas reflexões pertinentes, apresenta várias linhas de raciocínio. Ela advoga que os neo-ayahuasqueiros são produto da chegada do Santo Daime e UDV (religiões da religião amazônica) aos centros urbanos, e discute, no decorrer do livro, até que ponto estes atores rompem com as matrizes originais. No caso aqui apresentado – o xamã/neoxamã Leo Artese, que ela também aborda brevemente em sua obra – percebemos que existe uma ligação formal entre o neoxamã e o Santo Daime (através da instituição CEFLURIS), no entanto, sua busca e atuação atinge outras tradições. Leo considera o Santo Daime como *o xamanismo brasileiro mais completo*, no entanto percorre, como estudioso e praticante, dentre muitas outras tradições ayahuasqueiras e xamânicas, para além da religião daimista. Como bem ressaltou Labate (2004, p. 493), este campo está recheado de reinvenções de tradições, assim como de novas tradições inventadas. Podemos dizer que o neoxamanismo tanto reinventa tradições quanto inventa novas tradições.



### Referências bibliográficas

- BRAGA, Karina Rachel Guerra. **Modelando xamãs: o caso da tenda do Suor**. Dissertação de Mestrado (Antropologia). Natal, RN: UFRN, 2010.
- BRISSAC, Sérgio. **A Estrela do Norte iluminando até o Sul. Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, UFRJ/ Museu Nacional, 1999.
- CARVALHO, Maira Bueno de. **Articulações para o desenvolvimento na floresta: populações locais e políticas públicas em torno da natureza na microrregião de Cruzeiro do Sul, Acre**. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Unicamp, 2013.
- CEMIN, Arneide. **Ordem, xamanismo e dádiva. O poder do Santo Daime**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo, USP, 1998.
- CLIFFORD, James. *Sobre a autoridade etnográfica*. In: **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2011.
- COUTO, Fernando de La Rocque. **Santos e Xamãs**. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UNB, 1989.
- DELEUZE, Giles; GUATARRI, Félix. **Mil platôs**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DIAS Jr., Walter. **O Império de Juramidam nas Batalhas do Astral: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime**. Dissertação de Mestrado em Antropologia, PUC-SP, 1992.
- ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GOULART, Sandra Lucia. **As raízes culturais do Santo Daime**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. FFLCH-USP, 1996.
- GROISMAN, Alberto. **‘Eu venho da Floresta’: ecletismo e práxis xamânica daimista no “Céu do Mapiá”**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSC, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Eu venho da Floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime**. Florianópolis, UFSC, 1999.
- GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. **A “Lua Branca” de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de Umbanda**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 1992.
- LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas-SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras*. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas-SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. São Paulo: Ed. 34, 1994.
- MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime**. Editora Brasiliense, 1992.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na cidade**. São Paulo: Studio Nobel, 1999a.
- \_\_\_\_\_. **O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro 20(2), 1999b.
- \_\_\_\_\_. **O Brasil da Nova Era**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

- \_\_\_\_\_. **Xamãs na cidade.** *REVISTA USP*, São Paulo, n. 67, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole.* In: MAGNANI, José G. Cantor; TORRES, Lilian de Lucca. **Na Metrópole: textos de antropologia urbana.** São Paulo, EDUSP, 1996.
- MARCUS, George E. **O que vem (logo) depois do “pós”: o caso da etnografia.** *Revista de Antropologia.* São Paulo, USP, v. 37, 1994.
- MONTEIRO, Clodomir. **O Palácio de Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição.** Dissertação de mestrado em Antropologia Cultural, UFPE, 1983.
- MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros.** Salvador: EDUFBA, 2011.
- PELAEZ, Maria Cristina. **No mundo se cura tudo. Interpretações sobre a “cura espiritual” no Santo Daime.** Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFSC, 1994.
- REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. **“Receber não é compor”: música e emoção na religião do Santo Daime.** *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 2007a.
- \_\_\_\_\_. **RECEBIDO e OFERTADO: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime.** Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ, 2007b.
- SAHLINS, Marshall David. **Ilhas de história.** Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- SENA ARAÚJO, Wladimir. **Navegando sobre as ondas do Daime. História, cosmologia e ritual na Barquinha.** Campinas, Unicamp, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Navegando sobre as ondas do mar sagrado.** Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Unicamp, 1997.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade.** Brasília: UnB, 1991.

<sup>i</sup> Mestre Irineu foi membro do membro do Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento (CECP) (MOREIRA; MACRAE, 2011). José Magnani classificou, em seu estudo sobre o “neo-esoterismo” na cidade de São Paulo, o CECP, fundado em 1909, como uma *sociedade iniciática* (1999a, p. 26). O CECP possui uma página na internet: <http://www.cecpensamento.com.br/>.

<sup>ii</sup> A beberagem amazônica ayahuasca é obtida através da decocção do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*. É utilizada milenarmente por diversos povos ameríndios, para diversas finalidades, como curas, adivinhações, caçadas, etc (MACRAE, 1992). Hoje se encontra, como veremos, inserida em diversos contextos urbanos, encontrada em diferentes religiões, do *Brasil da Nova Era*, para fazer menção ao título do livro de Magnani (2000). A ayahuasca – ou o ayahuasca, pois referem-se a ela/ele nos dois gêneros, a bebida ou o chá, por exemplo – que em quechua significa “cipó das almas”, “[...] também recebe muitos outros nomes de origem indígena, em suas regiões de uso, como: ‘caapi’, ‘yajé’, ‘pildé’, ‘dapa’, ‘kamaranpi’. Entre caboclos da região brasileira, é também conhecido como ‘cipó’, ‘vegetal’, ‘daime’ e corruptelas da palavra ‘ayahuasca’, como: ‘aosca’, ‘huasca’, ‘uasca’, ‘hoasca’ e ‘oasca’.” (MOREIRA&MACRAE, 2011, p. 87).

<sup>iii</sup> Os pesquisadores geralmente utilizam a nomenclatura “centro” para designar as casas de culto daimistas, até porque consta no nome das instituições (Centro Eclético...). No entanto, estando em campo, percebe-se que os adeptos se referem aos templos como “igrejas”, quando o grupo já está consolidado, e “ponto”, quando é um grupo iniciante, ainda não consolidado. A palavra centro não é comumente utilizada.

<sup>iv</sup> O CEFLURIS (Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra) foi fundado em 1974, quando Padrinho Sebastião se desligou formalmente do centro fundado por Mestre Irineu. Em 1989, realizou-se o I Encontro das Igrejas Daimistas, no Céu do Mapiá (sede do CEFLURIS), onde foi criado um estatuto oficial desta instituição. Em 1998, no X Encontro, o nome da instituição – agora mais

complexa, haja vista que separa a instância religiosa da administrativa – passa a ser ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal). Neste trabalho eu trato esta instituição por seu antigo nome (CEFLURIS), tendo em vista que é este o nome mais recorrentemente utilizado.

<sup>v</sup> São muitos os escritos sobre o Santo Daime, mas aqui citei apenas alguns dos principais trabalhos antropológicos (os primeiros). Recentemente foi publicada uma obra de grande porte que se constitui como o mais completo trabalho sobre a vida de Mestre Irineu (MOREIRA&MACRAE, 2011).

<sup>vi</sup> O nome de Mestre Irineu no mundo espiritual seria Juramidam, e a Doutrina por ele criada seria um grande exército sob seu comando.

<sup>vii</sup> Padrinho Luis Mendes era jovem (na casa dos 20 e poucos anos) quando Mestre Irineu faleceu. Foi discípulo de Padrinho Sebastião por cerca de 2 anos, até que passou a *seguir espiritualmente* Francisco Fernandes filho (conhecido como Tetéo), quando este fundou uma nova dissidência, na mesma localidade do Alto Santo. O centro fundado por Tetéo, dirigido por Luis Mendes após sua morte, era muito próxima ritualisticamente do Alto Santo.

<sup>viii</sup> A esposa de Saturnino Mendes, sucessor de Luis Mendes, é da família de Peregrina Gomes, última esposa de Mestre Irineu e atual dirigente do Alto Santo.

<sup>ix</sup> Adiante apresentarei um breve quadro explicativo do circuito/rede daimista.

<sup>x</sup> Sobre este esquema proposto por Cemin (1998), Labate expõe sua opinião: “Esta classificação não deixa de ser questionável, dada a proximidade entre os dois tipos de práticas/crenças. No meu ponto de vista, é produto antes da adoção de determinado modelo teórico – polêmico, diga-se de passagem – do que, de fato, de uma análise empírica.” (2002, p. 241). Eu iria além: Cemin, que pesquisou no Alto Santo, assumiu a perspectiva “ênica” de tal forma que se opôs (ideologicamente) ao CEFLURIS, o que fica implícito em seus escritos. Eu compartilho da visão de Labate: para mim todas as vertentes do Santo Daime se utilizam de matrizes xamânicas.

<sup>xi</sup> Magnani, em seu estudo sobre o circuito neo-esotérico, diz: “Em princípio faz parte do *circuito* a totalidade dos estabelecimentos que concorrem para a oferta de determinado bem ou serviço, mas na prática terminam sendo reconhecidos apenas os mais significativos, aqueles que dão sustentação à atividade. Assim, alguns deles funcionam como referência para todo o *circuito*; outros são secundários. É possível distinguir *circuitos* em múltiplos planos: desde um mais abrangente, que reúne as diferentes modalidades de uma mesma prática – é o *circuito principal* –, até segmentos mais particularizados, congregando setores específicos.” (1999a, p. 68). No caso estudado por Magnani, os pontos do circuito seriam centros especializados, livrarias, consultórios de terapeutas etc. No caso daimista, os pontos são as igrejas ou comunidades.

<sup>xii</sup> Ritual onde é produzida a beberagem, em locais especializados com grandes fornalhas. Geralmente leva-se no mínimo 3 ou 4 dias seguidos; em alguns casos pode chegar a mais de 15 dias.

<sup>xiii</sup> Todos os anos Padrinho Alfredo Gregório de Melo, filho de Padrinho Sebastião e atual *dirigente espiritual* do CEFLURIS, realiza viagens para vários locais do Brasil, realizando trabalhos e feitos. Interessante notar que são divulgados, no Facebook, calendários especificando o trajeto que Padrinho Alfredo percorre por várias igrejas da cidade de São Paulo, por exemplo. Padrinho Saturnino Mendes, importante interlocutor na presente pesquisa, me permitiu enxergar este *circuito* quando me concedeu entrevistas: ele conhece boa parte das *igrejas* brasileiras, viaja várias vezes por ano para algumas cidades brasileiras fazendo *trabalhos e feitos*, foi para os EUA e Havaí com conexões de daimistas iniciados por ele e seu pai, e promove anualmente desde o ano 2000 um evento chamado “Encontro Para o Novo Horizonte”, na comunidade Fortaleza, área rural de Capixaba, cidade localizada no interior do Estado do Acre, que comparecem pessoas advindas de várias cidades do Brasil e exterior.

<sup>xiv</sup> Sobre a Barquinha, se destaca a obra do antropólogo Wladimir Sena Araújo (1997; 1999) e sobre a União do Vegetal (UDV), a do também antropólogo Sérgio Brissac (1999). Enquanto que a Barquinha possui muitas similaridades com o Santo Daime, até porque o fundador desta religião foi por um tempo discípulo de Mestre Irineu, a UDV geralmente se opõe ao Daime, por questões cosmológicas e ritualísticas.

<sup>xv</sup> A Pajelança é, grosso modo, um ritual onde se consome ayahuasca, rapés indígenas com propriedades psicoativas, sananga (colírio feito a partir de uma raiz aquática) e kambô/ “vacina do sapo” (secreção de uma rã arbórea), animados por cânticos “sagrados” entoados pelo sacerdote. Muitos indígenas se tornam daimistas, passam a residir em grandes cidades ou ao menos engendram viagens aos centros urbanos, e realizam periodicamente estes rituais em centros daimista e/ou neoxamânicos. A participação em um ritual de Pajelança custa em média 120 reais. O único trabalho acadêmico que encontrei que descreve brevemente este ritual é a tese de Maira Bueno de Carvalho (2013).

<sup>xvi</sup> O Santo Daime é chamado por alguns adeptos de *doutrina musical* (MACRAE, 1992), haja vista que todos os rituais envolvem os cânticos (*hinos*), e todos os ensinamentos estão contidos nos *hinários*

---

(conjunto de hinos). Os hinos possuem *poder divino, sobrenatural*; não são músicas compostas, e sim *chaves de ensinamento recebidas diretamente do outro mundo, do Astral* (REHEN, 2007a, 2007b).

<sup>xvii</sup> “Textos confusos são confusos porque insistem em se manterem abertos, incompletos e inseguros quanto ao modo de finalizar um texto ou uma análise. Tal abertura sempre marca uma preocupação com a ética do diálogo e do conhecimento parcial; um trabalho é incompleto sem as reações críticas e diferentemente posicionadas de seus (esperados) vários leitores.” (MARCUS, 1994, p. 17).

<sup>xviii</sup> Cidão de Xangô se *fardou* (filiiu-se à religião) no Céu da Lua Cheia com Leo Artese.

<sup>xix</sup> Seu curriculum, de forma mais completa, encontra no endereço <http://www.xamanismo.com.br/Leo/WebHome>.

<sup>xx</sup> Leo Artese afirmou-me ter passado por iniciações com nativos dos EUA e Peru, o que é corroborado no trabalho de Braga (2010, p. 140). Pode ser que essas iniciações tenham ocorrido nesta última década, depois que o trabalho de Labate foi escrito; ou é possível que estamos considerando como iniciações o que Labate considerou como “viagens rápidas ao exterior”.

<sup>xxi</sup> Dois autores oriundos da antropologia muito lidos no circuito neoxamânico é Carlos Castaneda e Michael Harner. Ambos publicaram etnografias relacionadas a xamanismos tradicionais indígenas, e posteriormente se tornaram “xamãs” e continuaram a publicar obras destinadas a esotéricos.

<sup>xxii</sup> Instrumento indígena, feito de bambu, osso ou outro material, utilizado para a autoaplicação de rapé.