



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

LUIZ HENRIQUE BARRETO DE MOURA COSTA

**XAMANISMO NOS RITUAIS DO SANTO DAIME EM
MANAUS**

Manaus, AM

2015

LUIZ HENRIQUE BARRETO DE MOURA COSTA

**XAMANISMO NOS RITUAIS DO SANTO DAIME EM
MANAUS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Sociologia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador(a): Profª. Dra. Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto

Manaus, AM

2015

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

C837x Costa, Luiz Henrique Barreto de Moura
Xamanismo nos rituais do Santo Daime em Manaus / Luiz
Henrique Barreto de Moura Costa. 2015
118 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto
Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do
Amazonas.

1. Santo Daime. 2. ayahuasca. 3. Xamanismo. 4. Jornada do
Herói. 5. Serpente Cósmica. I. Pinto, Marilina Conceição Oliveira
Bessa Serra II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

LUIZ HENRIQUE BARRETO DE MOURA COSTA

XAMANISMO NOS RITUAIS DO SANTO DAIME EM MANAUS

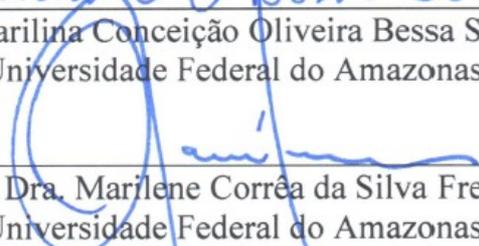
Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Sociologia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovado em 11 de agosto de 2015

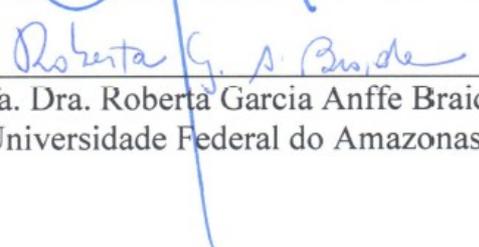
BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto (Presidente)
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)



Profa. Dra. Marilene Corrêa da Silva Freitas (Membro)
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)



Profa. Dra. Roberta Garcia Anffe Braid (Membro)
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Ao meu avô Geraldo,
cuja sombra
procurei numa miração.

AGRADECIMENTOS

Sou grato a George Lucas, em cuja obra conheci a Força dos mitos e arquétipos de Joseph Campbell, autor que mudou minha vida e sedimentou minha visão de mundo.

Minha eterna gratidão aos amigos Provino e Érika, por me guiarem na primeira e mais significativa experiência com a ayahuasca.

Minha gratidão à Marluce, que com sua preciosa atenção e competência, auxiliou-me nos caminhos administrativos do Programa de Pós Graduação em Sociologia.

Minha gratidão também aos professores do PPGSocio e colegas de sala, pois muitos foram os conhecimentos e conselhos seguidos que ajudaram a minha difícil caminhada pela Sociologia.

Sou imensamente grato a minha orientadora, Prof^ª. Dr^ª. Marilina C. O. B. S. Pinto, por ser minha guia, ajudando-me no desenvolvimento desta pesquisa.

Sou grato também às professoras Marilene Côrrea e Daise Lucy, que compuseram a banca do meu Exame de Qualificação, cujos preciosíssimos conselhos auxiliaram imensamente a conclusão deste trabalho.

Minha imensa gratidão a Juliana Belota, por me receber em várias oportunidades e cujo conhecimento e palavras enriqueceram esta pesquisa.

Minha gratidão e meu coração à Josiane, pelo carinho, apoio à distância e paciência dados a um marido chato e apaixonado.

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo entender a prática moderna do xamanismo nos rituais do Santo Daime em Manaus. A partir da sua história, do misticismo presente em suas cerimônias e da identificação da figura do padrinho, inicialmente visto como um xamã moderno, analisamos os significados que se destacam nos símbolos e representações daquilo que identificamos como mitos e arquétipos da doutrina. Utilizando-se de uma metodologia comparativa, a partir da definição sociológica do objeto de análise, e apoiada em estudos de antropologia do imaginário, verificamos os perfis assumidos pelos integrantes da doutrina daimista, especificamente o padrinho, nos campos social, místico e mítico, revelando, por fim, a realidade atual de um sistema xamânico na cidade de Manaus simbioticamente relacionado com a cultura amazônica.

Palavras-chaves: Santo Daime, ayahuasca, arquétipos.

ABSTRACT

This research aims to understand the modern practice of shamanism in the rituals of the Holy Daime in Manaus. From the history of this mysticism in their ceremonies and godfather figure of identification, initially seen as a modern shaman, we analyze the meanings that stand out in the symbols and representations of what we identify as myths and archetypes of the doctrine. Using a comparative approach, from the sociological definition of the object of analysis, and supported by imaginary anthropology studies, we find the profiles made by members of the Daime doctrine, specifically the godfather, in the social, mystical and mythical, revealing finally, the current reality of a shamanic system in the city of Manaus symbiotically related to the Amazonian culture.

Keywords: Holy Daime, ayahuasca, archetypes.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. O Senhor Serpente Entronado	70
Figura 2. Curandera transformed into a boa	71
Figura 3. O cérebro humano	72
Figura 4. Ayahuasca and chacruna	73
Figura 5. Cobra da Transformação. Jardim Botânico Adolfo Lisboa	73
Figura 6. Ilustração de Feliciano Lana, Desana	74
Figura 7. O ressurgimento do herói: Sansão com as portas do templo; Cristo ressuscitado; Jonas.	78
Figura 8. Sachamama	79
Figura 9. The sublimity of the Sumiruna	79
Figura 10. Pregnant by an anaconda	80

Sumário

Sumário.....	10
INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I.....	15
ESTRUTURA SOCIOLÓGICA DO SANTO DAIME EM MANAUS.....	15
1.1. Matrizes religiosas.....	15
1.2. Problemáticas sociológicas.....	21
1.3. Arcabouço xamânico na visão do padrinho.....	43
CAPÍTULO II.....	51
ESTRUTURA RITUALÍSTICA E HISTÓRICA DO SANTO DAIME EM MANAUS.....	51
2.1. Fundação e religiosidade.....	51
2.2. Contexto e ritual.....	59
2.3. A interpretação mística do Padrinho.....	66
CAPÍTULO III.....	70
ESTRUTURA COSMOGÔNICA DO SANTO DAIME EM MANAUS.....	70
3.1. Ontologia e arcabouço simbólico.....	70
3.2. Xamanismo milenar.....	84
3.3. O poder mítico do Padrinho.....	92
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	103
REFERÊNCIAS.....	108
ANEXO I - Narrativas Cosmogônicas.....	112
TUKANO.....	112
DESANA.....	112
ANEXO II – Grupo virtual Santo Daime.....	114
QUESTÃO I.....	114
QUESTÃO II.....	117
QUESTÃO III.....	119

INTRODUÇÃO

Foi ao longo do curso de graduação em História pela Universidade Federal do Amazonas, que comecei a explorar, ainda de forma incipiente, obras que tratavam acerca de mitos. A busca pelo aprofundamento do tema veio com a obra *O Poder do Mito*, de Joseph Campbell. Fascinou-me conhecer a chamada *jornada do herói*, inerente à alma humana desde os primórdios dos tempos, suas roupagens e novos significados na ficção moderna.¹

Pude perceber na obra de Campbell, entre outras coisas, que o mito é indissociável ao rito. E ao explorar as cerimônias e rituais nas mais diversas culturas do mundo antigo e da era recente nas páginas escritas por Campbell, surgiu o interesse de conhecer as manifestações mais próximas a mim acerca de uma cosmogonia moderna, contemporânea, ou seja, buscar a magia das antigas liturgias orais em culturas geograficamente mais acessíveis ao lugar em que resido, a cidade de Manaus.

A capital amazonense encontra-se numa rica região que foi, ao longo da história, cenário de choque cultural, alteridade e miscigenação. Hoje, por toda a cidade, prosperam, desenvolvem-se e transformam-se os mais variados ritos e cerimoniais, cujas origens remontam a épocas mais antigas. Não é exagero falar de tempos remotos, pois as ciências humanas nos trazem os pontos de vista que mostram a ligação do homem de hoje com seus ancestrais² de uma forma (in)consciente e absolutamente natural, seja por uma tendência arquetípica ou por divulgação intercultural. Haja vista a própria literatura sobre a ancestralidade da ayahuasca.

Foi com uma rápida, porém inesquecível, experiência com a ayahuasca – bebida enteógena³ preparada para fins rituais a partir da fervura/decoção de duas plantas amazônicas, o cipó *Banisteriopsis caapi* (popularmente chamado de mariri⁴ ou jagube) e as folhas do arbusto *Psychotria viridis* (popularmente chacrona ou folha rainha), cujo princípio

1 Especificamente na sétima arte. Foi através de filmes cinematográficos que conheci o trabalho de Joseph Campbell. Em seguida, comecei a lidar com autores que trabalhavam temáticas de filosofia e religião através de livros de ficção, revistas em quadrinhos e séries televisivas.

2 Ao falar dessa ancestralidade, não quero deixar o termo vago, refiro-me não apenas ao tempo milenar em que a ayahuasca é utilizada por comunidades indígenas, mas, especificamente, refiro-me àquelas figuras cujas fotografias encontram-se nas igrejas daimistas em Manaus, como forma dos presentes reverenciarem os membros antigos que já não se encontram neste plano.

3 Em linhas gerais, diferencia-se a substância enteógena da alucinógena da seguinte maneira: o alucinógeno mostra o que não existe àquele que faz seu uso; a substância enteógena mostra o que existe num outro plano, numa outra frequência, dimensão. Daí a preferência entre os adeptos em definir o daime como bebida enteógena, neologismo criado pelo pesquisador Jonathan Ott (OTT, 1993 *apud*. MIKOSZ, 2009).

4 Para os índios, o nome mariri se refere a uma substância mágica essencial que os xamãs do Alto Amazonas e os praticantes ribeirinhos devem possuir, ligado aos conceitos de poder de cura e bruxaria (LUNA, 1996 *apud*. MIKOSZ, 2009).

ativo é a dimetil-triptamina (DMT) –, que pude enxergar alguns horizontes se expandirem em questionamentos levantados sobre temas que englobam o conceito de xamanismo e espiritualidade. Mas até então, não possuía o norte acadêmico necessário para desenvolver uma pesquisa; o norteamento começou a se materializar quando passei a frequentar as aulas, ainda como aluno especial, da disciplina Sociologia da Religião, ministrada pela professora Marilina C. O. B. S. Pinto, que, posteriormente, veio a ser minha orientadora, quando entrei no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, pela Universidade Federal do Amazonas.

Em nossas primeiras reuniões, conciliamos o interesse comum em estudar os mitos cosmogônicos e o Santo Daime, além de estabelecer metodologias possíveis e prazos para o desenvolvimento da pesquisa. Após o início das aulas do programa, uma das primeiras leituras que tive foi a obra da orientadora, sua tese de doutoramento, que me forneceu mais ideias para a dissertação. Após reunir material bibliográfico para o tema, a questão passou a ser organizar a leitura desse material concomitantemente às leituras necessárias ao desenvolvimento das disciplinas do programa.

Não foi fácil sair da graduação em História, e, depois de quase dois anos, voltar à universidade para adentrar no campo da sociologia numa pós graduação. Ainda não está sendo fácil. Conhecer os clássicos da sociologia, suas teorias e métodos, foi uma árdua e longa batalha, mas leia-se gratificante, de fato. De início, havia inúmeras questões a serem respondidas; depois, através de reformulações, tais perguntas, delimitadas pelos objetivos da pesquisa, foram mais bem direcionadas.

Além de decidir sobre o tipo de pesquisa a ser realizada, se haveria ou não entrevistas, e com quem essas entrevistas seriam realizadas, definimos a metodologia de estudo, que se revelou repleta de questionamentos a partir de cada conceito novo apreendido através das obras teóricas debatidas em sala de aula, das quais falarei mais adiante. Vale salientar que o projeto de pesquisa apresentado por mim à seleção do programa encontrava-se bastante superficial ao tratar da metodologia; portanto, necessitava de reformulações significativas.

Assim, esta pesquisa, direcionada para um estudo do Santo Daime em Manaus, tenta responder às questões tomadas como parte na trajetória da pesquisa: o que o ser humano de hoje busca ao tentar encontrar dentro de si mesmo uma consciência que o leve para fora de si? Por que se faz necessário nos dias atuais, mais do que nunca, uma (re)ligação harmoniosa do ser humano com seu ambiente? Não estamos falando das questões tão exploradas atualmente pelo ambientalismo militante – que, por sua vez, tornam-se consequência direta dessa busca –, mas de uma harmonia verdadeira que se transforma em elo da mente individual com o mundo

coletivo, e traz um sentido amplo para essa ligação.⁵ A ayahuasca proporciona essa experiência? Como age o padrinho nesse processo dentro de sua comunidade?

Quais as possibilidades oferecidas por uma sociedade como a manauense àquele que busca as práticas do espírito? A espiritualidade ancestral, como se manifesta? É primordialmente através do xamã? Qual o perfil dos xamãs encontrados nos dias de hoje e o seu papel dentro de comunidades como a do Santo Daime? Quais as histórias que esses sacerdotes podem nos contar, de forma a construir uma análise sociológica dos anseios da sociedade moderna, visto que o ser humano de hoje – daí a importância da pesquisa –, mesmo inserido num mundo racional e cada vez mais tecnológico, busca, de forma significativa, respostas nas doutrinas e tradições espirituais ao seu alcance?

Manaus é um lugar bastante propício para encontrar respostas às perguntas supracitadas, pois possui o arcabouço multicultural de origens indígenas e estrangeiras, que ainda transformam a realidade urbana, e carrega as bases de algumas religiões que fazem uso das plantas de poder (LABATE; GOULART, 2005).

Os objetivos iniciais da pesquisa são o entendimento da prática moderna de xamanismo associada aos rituais do Santo Daime em Manaus e a compreensão da importância da figura do xamã em sua relação com a sociedade moderna.⁶ Através do diálogo com algumas obras de caráter sociológico, verificaremos as possibilidades que tal análise pode elucidar. Essa verificação, do ponto de vista do pesquisador, processa um caráter metalinguístico, isto é, possui como objetivo precípuo a compreensão do próprio método utilizado, daí o texto que se segue no primeiro capítulo ter como essência o desvendar do campo sociológico pelo pesquisador na abordagem de sua temática, tendo como características principais as problematizações surgidas na jornada da pesquisa.

Para tal, utilizo ideias contidas nas obras de Émile Durkheim (1996, 2007), Max Weber (1980, 1991), George Simmel (2006), Gilberto Velho (1978), Roberto da Mata (1978), Roberto Cardoso de Oliveira (2006), entre outros autores que contribuem para o desenvolvimento da minha compreensão sobre o campo de pesquisa. Como se vê, pelos autores supracitados, a interdisciplinaridade mostra-se presente nos primeiros apontamentos acerca do tema e em como transcorrerá o trabalho como um todo. É com áreas como a Sociologia da Religião, Sociologia da Ciência, a Antropologia e os métodos que a Etnografia

5 De forma ampla, a relação indivíduo-sociedade é o tema primordial de obras clássicas da sociologia, que exploram essa relação em seus variados aspectos, a religião sendo um deles.

6 Gilberto Gil, quando ministro da cultura, solicitou formalmente ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) que o uso da ayahuasca em rituais religiosos fosse reconhecido como patrimônio imaterial da cultura brasileira (LABATE, 2008).

dispõe, que trilhamos esse caminho de (auto) conhecimento, ou seja, minhas referências como pesquisador bem como as referências de produção do conteúdo da pesquisa.

Farei o relato das primeiras experiências obtidas na pesquisa, numa narrativa que tem como referência à bibliografia já citada. Intrínseco ao relato, há questionamentos levantados com base nos conceitos metodológicos dos autores trabalhados.

O capítulo apresentado a seguir está dividido em três partes. Na primeira, descrevo o que há de mais significativo na literatura instrumental das últimas décadas sobre o xamanismo no Santo Daime e o que penso dessas referências a partir da minha inserção em campo; na segunda parte, exponho minhas reflexões sobre a visita feita à Igreja do Sol Nascente, detalhando as impressões obtidas no início de minha jornada como pesquisador, guiando-me pelas referências teóricas desenvolvidas em sala de aula; na terceira parte, faço uma intersecção da estrutura sociológica desenvolvida e da etnografia produzida com o discurso do padrinho registrado em entrevista.

O segundo capítulo, também dividido em três partes, aprofunda a análise da estrutura ritualística e histórica do Santo Daime em Manaus, traçando as características dos primeiros trabalhos realizados e da primeira igreja fundada. É neste capítulo que se pode ver a realidade atual da área onde se encontra a primeira sede do Santo Daime, seu contexto ambiental e as relações sociais que são desenvolvidas com os órgãos públicos em prol da preservação do último igarapé ainda não poluído de Manaus. Na última parte do capítulo, a extensão da figura do padrinho, expandindo o seu caráter social num caráter místico dentro da comunidade religiosa local.

O terceiro capítulo amplia os simbolismos dos ritos e seus significados, que prossegue numa linha ontológica iniciada no caráter social do padrinho, e termina no campo mítico presente na realidade amazônica, ampliada, temporal e geograficamente, naquilo que é registrado nos hinários daimistas e na imagética milenarista, que a imaginação simbólica apreende na riqueza das mirações.⁷

Por último, em anexo, foram transcritas as respostas de vários membros do Santo Daime a algumas questões levantadas em rede social. Devido a incompatibilidade de horários para entrevistas individuais, essas questões foram feitas de forma coletiva no grupo virtual, tendo suas respostas um conteúdo que ampliou o universo místico do tema existente entre os membros, e enriqueceu esta pesquisa nos assuntos abordados.

7 A miração é a experiência propiciada pela ingestão da ayahuasca. Será melhor definida mais adiante.

CAPÍTULO I

ESTRUTURA SOCIOLÓGICA DO SANTO DAIME EM MANAUS

1.1. Matrizes religiosas

O Santo Daime é uma religião brasileira criada na década de 1930, em Rio Branco, no Acre, por Raimundo Irineu Serra (1892-1971),⁸ o mestre Irineu, como ficou conhecido posteriormente. O culto tem suas bases de formação num conjunto bastante diverso de elementos culturais, que foram mesclados a crenças e práticas religiosas ao longo do tempo – tais como “as práticas ayahuasqueiras indígenas, a cultura dos seringueiros da Amazônia, o catolicismo rústico, o esoterismo europeu, o espiritismo kardecista e as religiões afro-brasileiras” (LABATE, 2005).

Dentro da literatura de formação do Daime,⁹ podemos verificar algumas das principais obras produzidas a partir do final do século XX, que tratam do panorama das representações do culto e sua relação com a sociedade brasileira. Pretendo, através dessas obras, mapear os aspectos específicos daquelas que parecem ser consideradas as três grandes matrizes culturais presentes na formação do Santo Daime: a indígena ou amazônica, a europeia e a afro-brasileira. A partir daí, será possível entender as configurações históricas responsáveis pelo caráter ritualístico do culto em Manaus; outrossim, analisar as perspectivas sobre xamanismo que os autores expõem com os padrinhos existentes na cidade atualmente, através das entrevistas a serem feitas.

1.2.1. Matriz indígena ou amazônica

Alguns dos trabalhos produzidos a partir da década de 1980, analisam as influências indígenas no culto. Clodomir Monteiro da Silva (1985) afirma a predominância da cultura do índio americano, sendo o culto possuidor de características xamânicas provenientes de tradições como curandeirismo e pajelança. Vera Fróes (1986) descreve, como características indígenas, a utilização do maracá,¹⁰ a divinização de elementos da natureza e a presença de um espírito protetor na bebida, invocado para a cura.

8 Filho de ex-escravos, Raimundo Irineu Serra chegou ao Acre em 1912, acompanhando o movimento migratório de extração de látex dos seringueiros. De alta estatura, afro-brasileiro, conheceu a ayahuasca através de seu amigo Antônio Costa, que lhe apresentara a um caboclo peruano, que o guiara nas primeiras experiências.

9 Neste trabalho, “Santo Daime” e “Daime” são sinônimos; “daime” refere-se ao chá psicoativo.

10 O maracá é basicamente um chocalho. Muito utilizados para abertura de rituais, possuem a mesma finalidade dos tambores. Dentro do contexto do Daime, há representações, imagens e simbolismos em torno do maracá. FERRO, Kelem Carla Alves. *A música nos rituais de cura do Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Arte. Universidade Federal do Pará, 2010.

La Rocque Couto (1989) confere uma centralidade quase absoluta aos elementos de cultura nativa das sociedades indígenas. Já Alberto Groisman (1991), ao explorar o tema, difere dos demais autores ao descrever o culto como não-indígena. Walter Dias Júnior (1992) fala do pensamento mágico-religioso indígena como constituinte do “caldeirão” onde se fundiram as influências da doutrina. Edward MacRae (1992) reconhece no culto do Santo Daime resquícios das “tradições ameríndias” bem como da “cultura rústica nordestina”.

Sandra Goulart (1996) explica que o curandeirismo do caboclo amazônico foi influenciado tanto pelo crescente espiritismo kardecista, como pelo catolicismo, sofrendo na verdade uma fusão do chamado antigo curandeirismo amazônico com concepções espíritas. Arneide Cemin (1998) afirma somente que as raízes do Santo Daime são localizadas no encontro da “cultura nordestina” com a “cultura da floresta”.

Na visão deste pesquisador, salta à vista a chamada cultura da floresta na igreja do Céu Nascente. A relevância da memória presente em cada rito denota a ancestralidade da bebida que, mesmo antes do padrinho Sebastião, remonta ao vegetalismo sul americano, com a presença de elementos da natureza figurando o campo do sagrado. Ver-se-á no terceiro capítulo aquilo que há de comum no campo mítico do xamanismo presente nas cerimônias, que transcende o tempo histórico.

1.2.2. *Matriz europeia*

Além das influências indígenas, Fróes (1986) cita bases cristãs e espíritas. Aponta que o fundador foi filiado ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento¹¹ e à Ordem da Rosa Cruz.¹² Durante entrevista, o dirigente Chester confirmou as influências esotéricas apontadas pela autora: “o mestre Irineu era do Círculo Esotérico. Lá no Juruá, Sebastião, desde criança, praticava estudos de mesa branca com Antônio Jorge Bezerra de Menezes”. La Rocque Couto (1989) junta à cultura nativa a cultura do colonizador, sendo representada pelo nordestino fugido das secas; junto ao pajé, há o sacerdote católico e o “pai de santo do espiritismo popular”.

Groisman (1991) sustenta um “ecletismo evolutivo” de diversos sistemas cosmológicos, entre eles o espiritismo kardecista, resgatado pelos adeptos que vão se integrando e ligados a outras tradições espiritualistas. O autor aponta a filiação do padrinho

11 O Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento faz parte da tradição da magia europeia. Surgiu no Brasil no início do século XX, onde fundou a editora “O Pensamento” e difundiu as ideias de várias correntes esotéricas que se desenvolveram nos Estados Unidos e na Europa no século XIX. Esta organização caracteriza-se por uma doutrina sem dogmas rígidos, aberta às várias crenças atentas aos laços de fraternidade universal e à evolução humana (Cemin, 1998, p.37-8 e MacRae, 2000, p.24 *apud*. Labate, 2005).

12 Os ideais e práticas dos grupos Rosa Cruz são humanistas fortemente influenciados pelas crenças na Grande Fraternidade Branca dos Adeptos e na reencarnação (Amaral, 2000, p.221 *apud*. Labate, 2005).

Sebastião ao espiritismo kardecista, antes de sua adesão ao Daime, e analisa os elementos daimistas com forte influência espírita – como a noção reencarnacionista da “evolução do espírito” que “limpa” seu “carma” em direção à “salvação”.

Dias Júnior (1992), além do cristianismo primitivo,¹³ coloca como matriz o pensamento esotérico ocidental e o espiritismo, incluindo o kardecismo. O autor especula que mestre Irineu teria buscado um sincretismo com o catolicismo popular e com o pensamento esotérico, como um recurso tático de legitimação social e preservação do culto, ideia que será vista mais adiante quando tratar de suas implicações nas ritualísticas do culto.

MacRae (1992) analisa, a partir do final do século XIX, as mudanças ocorridas no Cefluris¹⁴ com a adesão das camadas médias urbanas, na direção contrária a um cristianismo branqueador, no que ele chama de “*continuum* mediúnico brasileiro”. Nesse cenário, o Santo Daime aproxima-se do kardecismo, com noções como “evolução espiritual, reencarnação, carma, doutrinação de almas e caridade para com os espíritos sofredores, entre outros” (LABATE, 2005). Assim como Fróes, MacRae destaca como matriz o Círculo Esotérico da Concentração do Pensamento, de onde teria sido herdada, entre determinados princípios, a prática de concentrações.

O autor aponta ainda o legado do esoterismo europeu, e a proximidade com antigas correntes gnósticas católicas, que, com a noção de divindade interior à alma humana, faz com que o Daime se encaixe nas velhas tradições de religiosidade amazônica. O autor aponta, a partir da organização social e conduta religiosa, as muitas semelhanças do Santo Daime com o catolicismo popular. Goulart (1996) coloca como matriz mais importante à religião daimista as “antigas práticas católicas populares com suas instituições como compadrio, irmandades, mutirão e festas dos santos, onde o lúdico é revestido de caráter sagrado” (*apud*. LABATE, 2005).

A tese central de Cemin (1998) apresenta três fontes principais para o sistema daimista, entre elas o catolicismo e o esoterismo, este último através do Círculo Esotérico. A

13 As correntes atuais como a Rosa Cruz definem sua filosofia como seguidora de ensinamentos esotéricos provenientes do chamado cristianismo primitivo. A denominação “cristianismo primitivo” compreende o período que vai da morte de Jesus em 33 A.D até a chamada “conversão de Constantino” (336-337), ocorrida ao que parece no ano de 337 d.C. CALDAS, Marcos. *Vida e Morte no Cristianismo Primitivo*. Revista Cantareira, v.1, n.3, ano 2, Ago. 2004.

14 Labate (2005) esclarece que, dos vários subgrupos que são definidos popularmente como Santo Daime, afirmando-se seguidores dos ensinamentos de Raimundo Irineu Serra, podem ser reconhecidas duas vertentes principais: alguns pequenos grupos identificados genericamente como Alto Santo, que permanecem restritos ao Estado do Acre, e o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (Cefluris), fundado em 1974, com sede central na comunidade do Céu do Mapiá, em Pauini, estado do Amazonas, com filiais em várias cidades do Brasil e do mundo. O Cefluris tem como fundador e patrono Sebastião Mota de Melo (1920-1990), o padrinho Sebastião, que não é reconhecido como liderança pelas várias igrejas do Alto Santo.

autora cita a “magia divina”, presente no Círculo Esotérico, por meio da qual o Santo Daime filiou-se à tradição oculta do ocidente.

Para este pesquisador, a análise das matrizes europeias nos centros daimistas em Manaus é um ponto bastante complexo, pois trata de conceitos e filosofias religiosas oriundas do sincretismo de muitas culturas. Nas palavras do dirigente Chester:

[Quando se está] ali na fila, concentrado, compenetrado, sabe que vai tomar ali o ser divino e a espiritualidade vai tomar conta do aparelho... aí tem a espiritualidade que chega no aparelho que tá limpinho, rezado, jejuado, o espírito assim logo termina. Se os aparelhos não tiverem limpo e preparado, eles chegam lá também, [pois] onde tem luz, tem escuridão, pra iluminar essa falange que tá aí em cima. [...] São os maiores inimigos da doutrina.

O padrinho usa termos que remetem a várias origens de ritos e crenças que integram o Santo Daime nos dias de hoje. Nas cerimônias em que este pesquisador se fez presente, percebi estes elementos: a chama da vela não apenas no feitiço, mas também num trabalho de meditação – concentração – durante cerca de uma hora em total silêncio; o jejum precedente aos ritos; as noções de limpeza espiritual, de níveis astrais, de campos de energia, entidades presentes – sem o fenômeno da incorporação – segundo a fala dos membros durante o ritual, o bailado, os hinos etc.

1.2.3. *Matriz afro-brasileira*

Em trabalho mais recente, Monteiro da Silva (2003) enfatiza o Santo Daime, como situado entre os cultos afro-amazônicos, com traços das religiões mediúnicas de aculturação africana, sendo resultado também das religiões afro-brasileiras provenientes das regiões Norte e Nordeste, especialmente dos “cultos vodúnicos maranhenses”.¹⁵ Fróes (1986) aponta que “informantes do Alto Santo afirmam que o mestre Irineu travou conhecimento no Maranhão com a famosa Casa de Minas, centro tradicional de preservação da cultura e da religiosidade africana no Brasil”.

Groisman (1991) atribui menor ênfase à matriz afro na formação do Santo Daime, apesar de afirmar, citando Monteiro da Silva (1983), que Irineu vem “de um contexto religioso no qual os cultos afro-brasileiros representavam, talvez, a mais forte fonte de religiosidade” (*apud.* LABATE, 2005). Dias Júnior (1992) completa as influências do Daime com a umbanda e o candomblé. MacRae (1992) vai além, com concepções e práticas

15 O autor se refere ao tambor de mina, nome dado no Maranhão aos cultos de possessão de origem africana praticados em terreiros, versão maranhense dos cultos afro-brasileiros encontrados em outras regiões do Brasil, como o candomblé baiano, o xangô pernambucano ou o batuque gaúcho. O tambor de mina abriga diversas nações ou sistemas rituais diferentes cujas origem é associada a grupos étnicos distintos. (LABATE, 2005)

orientais, que contribuíram no estabelecimento de novos rituais no Cefluris, como, por exemplo, incorporações de espíritos – com e sem a perda de consciência (*apud*. LABATE, 2002).

Cemin (1998) reconhece uma provável relação com cosmologias de sistemas africanos a partir de entidades presentes no hinário do mestre Irineu, contudo a autora rejeita influências da umbanda ou do espiritismo no processo de fundação do Santo Daime, pois não ocorreria a incorporação ou a perda de consciência.

Monteiro da Silva (1983) define o Santo Daime como um sistema de cultura adaptativo, ou um ritual de passagem para os seringueiros expulsos dos seringais e os nordestinos fixados no exílio – a expansão afro na Amazônia teria ocorrido a partir do início do século XX através das migrações do Nordeste, sobretudo do Maranhão. O culto resultante do encontro entre a “cultura ameríndia” e a “cultura urbanizada” é descrito como um “transe xamânico individual e coletivo”.

Com relação às matrizes africanas, as conclusões sobre que fatores estão presentes nos rituais daimistas em Manaus são um tanto superficiais devido a não observação da totalidade de cerimônias singulares ao longo do ano. O que foi apreendido tem origem na literatura sobre as bases da doutrina e nas entrevistas com os dirigentes da Rainha da Floresta e do Céu Nascente, e com a membro fundadora Juliana Belota, que esclarecem vários pontos sobre os elementos resultantes do sincretismo.

1.2.4. Matrizes xamânicas

Fróes (1986) classifica o Daime como “um tipo de xamanismo” com o mestre Irineu e o padrinho Sebastião como “xamãs”. O primeiro teria passado por uma fase “de iniciação no interior da floresta, típica de xamãs indígenas” e o segundo teria sido orientado por um xamã, mestre Oswaldo, um espírita kardecista.

La Rocque Couto (1989) retoma a ideia de Monteiro da Silva, quando expõe que o contato do mestre Irineu com a beberagem¹⁶ teria se dado por meio de um “xamã instrutor”, Antônio Costa, que formou ao lado de André Costa e Irineu Serra, o Círculo de Regeneração e Fé (C.R.F.), um centro esotérico de consumo da ayahuasca anterior ao Santo Daime. O autor retoma também a ideia de que no Daime haveria um “xamanismo coletivo”, onde todos são “aprendizes de xamãs” ou “xamãs em potencial” capazes de realizar o voo astral.

Groisman (1991), como seus antecessores, aproxima seu modo explicativo do Daime aos sistemas xamânicos, elaborando, inclusive, o conceito de “práxis xamânica”. Após indicar

¹⁶Dependendo da literatura, o termo beberagem pode se referir ao ato de beber o chá ou ao próprio chá.

vários pontos de aproximação, conclui que o culto manifesta parcialmente o saber xamânico associado à ayahuasca.

Dias Júnior (1992) confere um caráter xamânico às iniciações do mestre Irineu e do padrinho Sebastião. Sugere também que o contato da doutrina com os centros urbanos proporcionou a incorporação de aspectos do kardecismo, da umbanda, do candomblé e das filosofias religiosas orientais – budismo, taoísmo e hinduísmo –, bem como permitiu “traduzir a experiência xamânica para as concepções religiosas do homem ocidental” (*apud.* LABATE, 2005).

As ideias de MacRae (1992), ao tratar da iniciação do mestre Irineu, seguem os elementos básicos xamânicos, como, por exemplo, de que as plantas são habitadas por um “espírito” uma “mãe” ou um “dono”. No caso do daime, os ensinamentos já sofreriam uma influência mais cristã e ocidental. O autor afasta-se do vegetalismo¹⁷ peruano e sua ambivalência entre o bem e o mal, para incorporar o conceito de xamanismo coletivo de La Rocque Couto (1989) como um aspecto “democrático” do Daime. Mas, diferente do último autor, caracteriza o Daime como um “movimento milenarista com características messiânicas” (*apud.* LABATE 2005).

Goulart (1996) também trata da experiência individual e coletiva a partir da história do encontro do mestre Irineu com a ayahuasca, revivida pelos daimistas como o mito transformador do homem em vegetal – mito que seria utilizado nos rituais e na experiência de cada adepto, que também metamorfosear-se-ia em “espírito-planta”. Contudo, um tanto mais afastado das regras ligadas ao vegetalismo, para os daimistas, a dieta que acompanha a ingestão do chá estaria relacionada a um aprendizado moral, de cunho cristão.

Para Cemin (1998), o Santo Daime seria estritamente xamânico, tendo o contato com o sagrado por meio do “êxtase de ascensão”, rejeitando a possessão de espíritos. Contrapondo-se a Groisman (1991), argumenta que o Daime preservaria integralmente o *ethos*¹⁸ do xamanismo ayahuasqueiro, fazendo parte do que denomina de “cultura

17 Segundo Moreira (2011), existem, nas tradições xamânicas denominadas vegetalismo boliviano, peruano e colombiano, relatos antigos sobre a existência de curandeiros, “chefes vegetalistas” ou “chefes da ayahuasca”, vistos como bruxos ou feiticeiros mediadores entre a divindade e o cliente, de moral ambígua, curadores ou fazedores de malefícios.

18 Em essência, presume-se para este trabalho a utilização da palavra em seu sentido amplo, refletindo as características morais e sociais que definem o comportamento da comunidade, partindo do conjunto de valores e crenças expressos no xamanismo ayahuasqueiro. Sendo uma palavra de origem grega, originalmente usada para se referir à influência da música nas emoções dos ouvintes, nos seus comportamentos e até mesmo na sua conduta, pode-se levar em conta os cânticos e palavras proferidas nos rituais como condicionantes do mesmo. O campo ayahuasqueiro é composto de matrizes centrais que expressam o *ethos* religioso e cultural brasileiro, com berços nas raízes afrodescendentes, orientais, europeias, indígenas e caboclas. Portanto, trato o *ethos* dentro da definição de Weber (1920), como uma ordem normativa interiorizada, um conjunto de princípios mais ou menos sistematizados que regulam a conduta da vida (*apud.* PANSANI, Clóvis. *Dicionário de Sociologia*. São Paulo: Autores Associados, 2009).

ayahuasqueira da floresta”.¹⁹ A autora afirma que o xamanismo de excorporação²⁰ do Daime se adequaria aos moldes do esoterismo europeu do Círculo Esotérico, no qual o contato com as entidades é apenas mental ou espiritual, diferente do que ocorre no espiritismo kardecista (*apud*. LABATE, 2005).

Para este pesquisador, experimentar o xamanismo ayahuasqueiro, assim visto dentro do Santo Daime, é definir seu caráter individual a partir do princípio supra racional de unidade e criatividade, e seu caráter coletivo a partir da transcendência de espaço e tempo, que implica na inexistência de separação entre si e os objetos exteriores. Portanto, o xamanismo presenciado no Santo Daime,²¹ a partir da presença de realidades inspiradoras e místicas, denota a potencialidade de cada membro tornar-se um xamã. A bênção que um membro idoso pede ao padrinho Chester insere-se numa relação dependente do campo coletivo que cerca seus membros, mas que não apaga sua individualidade.

1.2. Problemáticas sociológicas

O que passo a relatar agora é a primeira visita feita a uma das sedes do Daime em Manaus, a Igreja Céu do Sol Nascente, localizada no Tarumã. O episódio descrito a seguir, a visita ao preparo do chá, suscitou várias questões e dúvidas bem como ampliou o leque de possibilidades a serem exploradas sobre a temática, daí servir também como parte da justificativa para prosseguimento dos estudos:

“Oito de maio de 2013. A orientadora da pesquisa, através de contato com praticantes do Daime, agendou uma visita para apresentação do pesquisador na igreja, e resolução de como se daria o empreendimento. Inicialmente, fizemos contato com a Juliana Belota,

19 Os movimentos religiosos que têm em comum a centralidade do uso da ayahuasca em seus sistemas rituais veem no decorrer de todo o século XX o transbordamento de seu campo – a floresta amazônica – para os grandes centros urbanos. Desenvolveu-se então o que Labate (2004) chamou de uma “rede ayahuasqueira urbana”, os grupos que se formaram a partir das três religiões ayahuasqueiras principais – Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha – e que inauguraram novas modalidades urbanas de consumo da ayahuasca, relacionadas ao movimento Nova Era, às terapias holísticas, a orientalismos diversos, e mesmo ao tratamento de moradores de rua (*apud*. LABATE, ROSE e SANTOS, 2008).

20 Inicialmente encontra-se um vasto complexo de crenças indígenas no contato com o sagrado, através da ingestão de substâncias psicoativas em práticas diversas. Esse complexo diz respeito ao xamanismo. Declarado extinto ou em vias de extinção, seu ressurgimento decorre dos encontros culturais provocados pela expansão da sociedade nacional, em fluxos de populações que, partindo do litoral Sul e sudeste, avançam pelo interior do país (CEMIN, 1999). Cemin ainda adverte que “seria ingenuidade ou má fé a busca do xamanismo enquanto unidade individualizada e ‘pura’ desvinculada do contexto e das injunções históricas do meio. O lugar que ele de fato parece ocupar e sua especificidade fundante remete para a ‘floresta’, para o xamanismo indígena, detentor de cosmologias e ritos particulares de contatar o sagrado e afastar o mal”.

21 Narby (1998) esclarece que até o início do século XX, o termo xamanismo era restrito à Sibéria, e, progressivamente, a Antropologia estendeu seu uso a xamãs na Indonésia, Uganda e Amazônia, abarcando suas características peculiares, pois “some played drums, others drank plant decoctions and sang; some claimed to cure, others cast spells” (*op. cit.* p.8).

pesquisadora e praticante da doutrina por mais de duas décadas. Ela nos guiou pelo sítio, um grande terreno que comporta, de um lado, a casa principal e a residência do caseiro, e, de outro, a igreja e o local de feitio. O feitio é o processo de preparo do chá, é em si um ritual durante o qual há ingestão da bebida e entoação de cânticos.

Por volta das vinte horas, numa quarta-feira chuvosa, guiados pela Juliana, saímos da casa sob a luz de uma lanterna e entramos na área que levava à igreja. O barulho dos pingos escorrendo pelos galhos se confundia com o riacho caudaloso que corria abaixo de uma pequena ponte de alvenaria, logo após o portão de ferro na entrada. Cruzamos a ponte e, em subida, caminhamos por uma passarela de cimento e pedra em meio às árvores. Ao longo de toda a subida, iluminada por varas de madeira com lâmpadas nas pontas a cada dois metros aproximadamente, víamos as plantas usadas na confecção do chá, de ambos os lados. A partir de certo ponto, já se podia avistar a igreja. Como um grande salão, sem paredes, apenas colunas sustentando a cobertura, um altar com algumas imagens e algumas cadeiras por toda a área coberta. Mas não era noite de cerimônia, portanto o salão estava vazio; fomos então ao local de feitio da bebida, que ficava a uma distância de cerca de oitenta metros ao fundo. Essa estrutura é comum à maioria das igrejas daimistas.

De longe, a fumaça subia. Um silêncio sacro imperava em todo ambiente, deixando apenas a natureza encarregada da sonoridade do local. Ao chegar aos fornos de preparo, deparamo-nos com uma área retangular de cerca de quarenta metros quadrados, onde uma fileira ao chão de seis fornos de alvenaria era preenchida com grandes painéis de metal. Como grandes bocas de fogão, o chá, em seus diferentes estágios de preparação, fervia. Havia homens mexendo esses caldeirões com grandes varas de madeira, uma parte do grupo estava mais afastada, sentados em roda, como que descansando e conversando, havia os que estavam mais longe colhendo lenha para alimentar os fornos. Enfim, a minha impressão é que todos sabiam exatamente o que fazer.

As primeiras informações que recolhemos ao chegar ao local de preparo foi-nos dada por José Gonçalves Oliveira, integrante da doutrina com larga experiência no preparo da bebida; parecia ser o líder do grupo de aproximadamente quinze homens que estavam no local, não somente por aparentar ser o mais velho e ter-nos revelado que exercia o feitio há trinta e cinco anos, mas porque tudo o que era falado por ele aos outros era imediatamente cumprido sem pestanejar, em total silêncio. Esse silêncio foi entendido depois, ao confirmarmos que o próprio feitio da bebida é um ritual desenvolvido não somente com aquele respeitoso silêncio, mas com cânticos e à base do próprio chá. Isto é, todos ali estavam tomando o chá enquanto preparavam mais da bebida. Soubemos que aquela noite foi uma das

primeiras, de uma série de vinte noites ininterruptas de preparo. Seria preparado em torno de setenta painéis, algo raramente visto, e boa parte dessa quantidade seria exportada a centros de outros estados, inclusive para fora do Brasil.

Por cerca de uma hora, fascinado com o lugar e o que ele representava, fiz várias perguntas aos integrantes daquele grupo. Mas o que mais impressionava foram as imagens registradas em fotografia enquanto estávamos ali, imagens através das quais conseguimos captar a atmosfera mística do lugar e do processo de feitiço. Captamos os caldeirões, as imagens nas paredes, a estrutura do lugar, o cipó e a planta antes do tratamento de fervura, os sujeitos que ali exerciam suas tarefas de forma grata – isto era perceptível em seus olhares. Gratos por, segundo as palavras de um deles, “saberem que estavam fazendo um bem à humanidade”, referindo-se não apenas ao fato de a bebida ser enviada a outros centros daimistas, mas referindo-se também à sacralidade do chá e sua relação com o divino que eles próprios sentiam.

O que ficou perceptível foi o sentido de união e a emoção contida naquele grupo em sua benevolente missão, o que, por sua vez, deve aumentar bastante entre os presentes na cerimônia religiosa em si que acontece na Igreja, quando todas as consciências individuais fazem expressar essa força coletiva que, como descreve Durkheim (1996), é “uma força que ergue ao seu redor todo um turbilhão de fenômenos orgânicos e psíquicos”.

Ao longo daquela hora em que estávamos presentes no local, as imagens que mais marcaram foram as dos homens mexendo o conteúdo das painéis com grandes varas, como se mexe uma pequena panela com uma colher de madeira. Junto com a fumaça que sumia sobre suas cabeças, a cena era de uma transcendência temporal e geográfica impressionante, que irremediavelmente me fazia lembrar as imagens medievais de bruxos e seus caldeirões, feiticeiros e suas porções mágicas, ou mesmo eras mais antigas, remontando há mais séculos no passado, quando o próprio conceito²² de religião ainda não era claro, mas o sagrado já se fazia presente em meio à humanidade, pois, como escreve Guerriero (2012, p. 5), o “sagrado é a ideia mãe da religião, a força em torno da qual se organizam e ordenam os mitos e os ritos”.

Periodicamente, dois dos que estavam próximos aos fornos se posicionavam cada um de um lado da panela, atravessavam uma dessas grandes varas por duas alças de metal que o recipiente tinha em sua abertura, e erguiam o objeto, que, pesado e quente, era levado rapidamente a uma pequena mesa de madeira, quando, depois de colocada uma tela de metal sobre sua abertura, era virada para que o líquido escorresse coado para outro enorme

22 Não especificamente o conceito moderno de religião, mas os conceitos formulados em cada contexto histórico, não necessariamente ligados à espiritualidade humana, mas inseridos no campo social e político da comunidade.

recipiente ao chão. De cerca de sessenta litros de bagaço e água, eram produzidos em torno de quinze litros de chá.

De vez em quando, um dos homens se dirigia a uma mesa e se servia de chá. Essa era a ayahuasca tomada por eles enquanto participavam do feitio. O feitio em si era um ritual. Nessa mesma mesa, estava uma gravura de um santo católico e uma vela acesa. Perguntado o porquê da vela acesa, seu “Zégom”, como era chamado o José Gonçalves de Oliveira, simpaticamente respondeu: “para iluminar!” De forma simples, ele respondeu sobre todo o significado envolto no símbolo da chama, que seria mais tarde confirmado pelo padrinho em entrevista; iluminação e a guarda não apenas de seus corpos, mas de seus espíritos através da ligação com o divino que o ritual concretizava e a chama da vela representava; lembrei-me da mitologia latina, na qual o fogo era a parte do divino dada aos homens que os fez diferentes dos outros animais; a presença na terra, naquele local, da divindade nas mãos de cada integrante do grupo que manuseava os objetos utilizados no feitio, talvez significados muito antigos e ignorados pelo próprio “Zégom”, mas de forma alguma diminuindo seu papel ou suas convicções acerca do que estava fazendo ali. Saliento que todas essas concepções são minhas, e serão postas em questão mais adiante.

Após mais algumas fotografias, agradecemos a atenção e retiramo-nos do local, mas com a promessa de retorno deste que relata, inclusive de participar do feitio nos momentos de cântico e sob o efeito do chá.”

De forma breve, pôde-se observar a indiscutível coesão no grupo que, na execução de uma ação solene, mobiliza toda a comunidade. Percebi no local uma base sagrada, um contexto com significado mediador e solidário, que possibilita uma ordem social originária de um pacto que transcende a vontade individual. Faz-se presente então uma consciência coletiva, não somente no feitio, como também na cerimônia que acontece na Igreja.

A partir dessa primeira visita, há o delineamento das observações pertinentes quanto à teoria sociológica apreendida em sala de aula. É a partir deste primeiro relato, que analiso a minha própria trajetória como pesquisador apresentado às teorias clássicas e contemporâneas da sociologia, e discorrendo sobre meu objeto de pesquisa. Nesta segunda parte do capítulo, amplio os questionamentos surgidos a partir das leituras sociológicas, verificando teoria e prática na pesquisa.

Um dos primeiros conceitos apreendidos em sala de aula foi o de pré-noção, de Émile Durkheim (2007). Naturalmente, as primeiras ideias presentes sob o meu olhar estão repletas de pré-noções. Conforme a pesquisa avançava e concepções gerais eram formuladas, despir-se dessas pré-noções se tornou um ponto de reflexão, pois Max Weber parecia caminhar em

sentido contrário ao de Durkheim, quando aquele salientava a importância dessas noções prévias. Em paralelo a essa linha de raciocínio, passei a conhecer também a ideia da falsa neutralidade axiológica (THIOLLENT, 1987) no tratamento de qualquer estudo. Concluí no início dos trabalhos a necessidade de todo pesquisador de caminhar entre o apriorismo e o empirismo, não devendo elaborar hipóteses sem considerar os fatos reais, nem partir da experiência e da observação negando a existência de axiomas como princípios de análises.

Perguntei-me então qual era o meu objeto de estudo: é o Santo Daime em Manaus, delimitado em sua história e em suas cerimônias, com ênfase na figura do padrinho, guia cerimonial dessa vertente religiosa. Então tal objeto específico de estudo se configura como fato social, tendo, por sua vez, a aplicabilidade de um reconhecimento objetivo? Segundo Durkheim (2007), o fato social é:

toda maneira de fazer, [...] suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou ainda, toda maneira de fazer, que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui existência própria, independentemente de suas manifestações individuais.

Bem, a partir de sua natureza particular, com seus signos, códigos e intérpretes, o objeto delimitado se mostra como fenômeno social disposto numa investigação sociológica.

Na visita relatada, o que se pôde observar de forma geral foi o grupo numa conduta determinada por um objetivo. Havia forças presentes ali. Forças exteriores ao indivíduo, imperativas e coercitivas. O fenômeno observado é um estado do grupo, que é repetido nos indivíduos porque se impõe a eles. À medida que o chá é preparado, seus fatores também o bebem, denotando-se, assim, o campo religioso e a esfera sagrada do processo, presente em cada parte e estando no todo. É o exemplo de crenças e práticas que são transmitidas inteiramente prontas pelas gerações anteriores. Segundo Durkheim (2007), recebemos essas crenças porque, sendo ao mesmo tempo uma obra coletiva e uma obra secular, elas estão investidas de uma particular autoridade que a educação nos ensinou a reconhecer e respeitar.

Lembremos que os integrantes presentes no feito estão sob o efeito do chá, e se cada experiência com a bebida é única, nem toda coerção social exclui necessariamente a personalidade individual. Essa ordem de fatos não pode ser confundida com os chamados fenômenos orgânicos, já que consistem em representações e ações, nem com os fenômenos psíquicos, os quais só têm existência na consciência individual e através dela. Ela os emana durante o ritual, erguendo-os no que Durkheim (1996) chama de turbilhão, mas antes disso é uma ordem resultante das ações e reações que se estabelecem entre as consciências

individuais, e se repercute em cada uma delas em virtude da energia social proveniente de sua origem coletiva (DURKHEIM, 2007, p. 9).

É perceptível a força coletiva e certa emoção contida naquele grupo em sua missão. Tarefa benevolente e grata, pois, segundo as palavras de um deles, sabiam que “estavam fazendo um bem à humanidade”, referindo-se não apenas ao envio da bebida a outros centros daimistas, mas referindo-se também à sacralidade do chá e sua relação com o divino que eles próprios sentiam. Pude confirmar essa interpretação na entrevista com o dirigente da igreja ocorrida meses depois. Ao falar com Chester Gontijo, o padrinho se referiu ao campo de abrangência dos efeitos do chá, que vão muito além das fronteiras físicas da igreja: “As igrejas do mestre Irineu são como um hospital, uma escola e um quartel. [...] a igreja do Santo Daime tá curando a humanidade, tá fazendo o trabalho do hospital... você nem imagina a quantidade de seres ali... vários espíritos querendo a luz”.

As regras durkheimianas relativas à observação dos fatos sociais esclarecem que, à medida que certa ordem de fenômenos se torna objeto de estudo científico, ela já está representada no espírito, não apenas por imagens sensíveis, mas por espécies de conceitos grosseiramente formados – é o que representa o parágrafo anterior, quando escrevo sobre a sacralidade do chá e sua relação com o divino sentida pelos adeptos. No que tange às implicações sociais do sagrado, trabalhadas em outro capítulo, é preciso considerar os fenômenos sociais em si mesmos, “estudá-los de fora, como coisas exteriores, ” pois é nessa qualidade que eles se apresentam ao pesquisador (DURKHEIM, 2007, p. 24).

Em outras palavras, a minha concepção sobre a relação com o divino se coaduna com a realidade testemunhada durante a visita? A analogia com feiticeiros e xamãs de outras épocas é pertinente ao olhar de quem pertence à comunidade daimista ou faz parte unicamente das minhas pré-noções, já que o caráter convencional de uma prática ou uma instituição jamais deveria ser presumido, pois é algo que não depende de nós? As respostas a essas questões serão respondidas no decorrer da pesquisa. Por agora, focamos que, para Durkheim (2007), a base do método científico é o descarte de todas as pré-noções.

Diferente de Durkheim, Weber (1991) analisa o contexto conceitual repleto de noções prévias como algo imperativo à análise da pesquisa. Segundo ele:

A Sociologia constrói conceitos de *tipos* e procura regras gerais dos acontecimentos. A conceituação da Sociologia encontra seu *material*, como casos exemplares e essencialmente, ainda que não de modo exclusivo, nas realidades da ação consideradas também relevantes do ponto de vista da História. Forma seus conceitos e procura suas regras sobretudo também levando em conta se, com isso pode prestar um serviço à imputação causal

histórica dos fenômenos culturalmente importantes. Como em toda ciência generalizadora, seus conceitos, devido à peculiaridade de suas abstrações, têm de ser relativamente vazios quanto ao conteúdo, diante da histórica realidade concreta. O que pode oferecer, em compensação, é a maior univocidade dos conceitos. Alcança-se esta maior univocidade pelo ótimo possível de adequação de *sentido*, tal como o pretende toda a conceituação sociológica. Esta adequação pode ser alcançada em sua forma mais plena no caso de conceitos e regras *racionais* (orientados por valores ou por fins). Mas a sociologia procura também exprimir fenômenos irracionais em conceitos teóricos e adequados por seu *sentido*. (WEBER, 1991, p.12)

A passagem acima lembra uma das primeiras preocupações encontradas por todo pesquisador, o caminhar entre o apriorismo e o empirismo, bem como a busca pela adequação do que viria a ser meu objeto de pesquisa ao campo sociológico com o qual tive contato inicialmente e seus conceitos em processo de apreensão. Onde e quando exatamente posso encontrar a importância cultural dos fenômenos estudados? Se, ao analisar a realidade, trabalhando com conceitos típicos ideais, eu devo adequar os sentidos encontrados na realidade pesquisada aos valores que a sociologia exprime como imperativos para se chegar ao fim concreto?

Concordo com Durkheim quando ele nos diz que, no momento em que a pesquisa começa, os fatos ainda não estão submetidos a nenhuma elaboração, sendo, nesse momento, os únicos caracteres atingidos aqueles que se mostram suficientemente exteriores, ou seja, aqueles imediatamente visíveis. É o que ocorreu na visita descrita, cujas impressões vieram em função de uma ideia de espírito, ou seja, do meu arcabouço de pré-noções, não em função das propriedades que lhes são inerentes.

Em seguida, a partir de olhar mais crítico, com a proposta metodológica de Durkheim em mãos, percebi o grupo daquela noite como a representação de uma realidade mais específica com seus caracteres próprios, e não como uma simples soma de indivíduos. Certamente que o coletivo pode se produzir, se consciências individuais forem dadas, mas essa condição necessária não é suficiente. É preciso também que essas consciências estejam associadas e combinadas de certa maneira, para que daí resulte a vida social, explicada pela própria combinação constituída. Daí a percepção de uma egrégora presente na cerimônia.

Durkheim (2007) descreve o resultado a partir da natureza dessas individualidades. Ao se agregarem, ao se penetrarem, ao se fundirem, as almas individuais dão origem a um ser psíquico, uma individualidade psíquica de um gênero novo, cuja natureza possui as causas determinantes dos fatos que nelas se produzem. É no entendimento do significado no processo de feitiço da ayahuasca, que encontramos as motivações do grupo ali presente. Pensam e agem de forma diferente do que fariam seus membros se estivessem isolados. Percebo, dessa forma,

a importância do grupo, da coletividade, no estudo da atmosfera sagrada durante o feitiço da bebida.

É esse organismo social que busco em meu objeto, pois, de início, é ele que fornece a explicação da vida coletiva, mostrando como ela decorre da natureza humana em geral, estando o homem sob a presença de uma força que o domina e diante da qual se curva, ressaltando a coercitividade característica do fato social, bem como a generalidade e a exterioridade nas crenças e nas práticas da vida religiosa desses homens, que as encontram inteiramente prontas ao nascer; se elas existiam antes dele, existem fora dele (DURKHEIM, 2007, p. 3).

Ao utilizar a obra de Durkheim como referência, penso ter de levar em conta o objetivo do autor ao longo do desenvolvimento de seus conceitos, quando tenta unir categorias determinadas *a priori* com as categorias produzidas socialmente. Através do método comparativo, Durkheim compreende a religião enquanto aspecto essencial e permanente da humanidade. Compreensão semelhante vê-se em Eliade (1998), quando o autor afirma que se pode ter a mais completa revelação do sagrado acessível à condição humana, a partir de qualquer momento cultural; o processo de sacralização da realidade é o mesmo, o que difere é a forma assumida por esse processo na consciência humana. É exatamente essa noção que tive ao adentrar no espaço de feitiço do Santo Daime, onde a religião se materializa na base da constituição do homem enquanto tal. São esses elementos permanentes que constituem o que existe de eterno e de humano na religião, formam todo o conteúdo objetivo da ideia que se exprime quando se fala da religião em geral (DURKHEIM, 1996, p. 5).

Se observarmos a materialização da religião na chama da vela, por exemplo, recorreremos às pré-noções e as suas justezas práticas aproximadas e generalizadas. A minha interpretação dada à resposta fornecida pelo membro da **Igreja** acerca da vela acesa no local de feitiço toma como noção o conhecimento vivencial dos povos ditos primitivos, o mito de origem do fogo, a ferramenta que representa a emergência do homem como ser transformador do mundo, marcando a etapa mais importante da intelectualização do cosmo, quando o homem se afasta de sua condição *animal*. Por uma razão espiritualista, o fogo é quase sempre presente dos deuses, dotado de poder para evitar influências maléficas (DURAND, 2002, p.173 *apud*. PINTO, 2012, p.74). O envio da ayahuasca a outros centros daimistas faz parte do processo transformador do mundo? O significado ígneo mencionado faz parte da visão de mundo do pesquisador, mas até que ponto pode ser inserido nas relações sociais desvendadas na trajetória de pesquisa? Chester, o dirigente entrevistado, complementa o sentido dado à chama da vela:

O daime é luz. Se ele [o irmão] comunga o daime, faz um bem para uma alma dessas... tem muita gente que no meio do trabalho, vai lá no pé do cruzeiro e acende uma vela pros espíritos de luz e pros seres que ainda não subiram. A vela é o ponto do feitio... Onde tem luz, tem escuridão, a vela é pra iluminar, doutrinar essa falange que tá aqui em cima.

O registro acima denota o sincretismo presente na doutrina. No parágrafo anterior, referi-me à igreja com inicial maiúscula para denotar a ideia de templo espiritual coletivo, não necessariamente à estrutura física, ou seja, refiro-me ao grupo formador e agregador da crença dentro do rito, este conjunto de pessoas que constitui a Igreja do Santo Daime, os fiéis em conjunto, definindo a religião como coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas, os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio de grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais destes grupos.

Todo esse processo, dentro do rito, faz-se presente também através dos hinos entoados durante as cerimônias. Ao longo do trabalho, registro os cânticos daimistas que, cantados pelo grupo, são manifestações coletivas que representam e expressam o fenômeno religioso, sua origem e manutenção, de forma a expor significados e funções das mensagens cantadas dentro da estrutura sagrada de ação e representação. Abordar-se-á a estrutura junto ao padrinho – cujos registros das entrevistas já são vistos nesta segunda parte do capítulo – nos contextos cerimoniais, colaborando a prática do seguinte:

Imaginemos uma entrevista por meio da qual o pesquisador pode obter informações não alcançáveis pela estrita observação. [...] Descrito o ritual, por meio do olhar e do ouvir – suas músicas e seus cantos –, faltava-lhe a plena compreensão de seu *sentido* para o povo que o realizava e sua *significação* para o antropólogo que o observava em toda a sua exterioridade. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p.22)

Partindo, então, da ideia de que a religião é o elemento essencial de apreensão, recorte e classificação do real, e, seguindo tal pressuposto, a religião é vista como aspecto constitutivo do espírito humano, através da qual verificam-se as categorias básicas de entendimento das regras da moral e do direito da sociedade, pois, segundo Durkheim (1996), se a religião engendrou tudo que há de essencial na sociedade, é que a ideia de sociedade é a alma da religião. Assim, a força estruturante da religião, implicando no caráter coletivo do exercício do rito, moldou aspectos basilares de sociedades inteiras ao longo da história.

Penso que o campo religioso se configure como campo subjetivo em certos aspectos da pesquisa, na medida em que me oriento por valores racionais e haja a expressão dos

chamados fenômenos irracionais e místicos, aqueles inseridos no conceito de numinoso (OTTO, 1992), explorado no capítulo seguinte. Uma das questões que se configuraram no início da pesquisa foi justamente o equilíbrio e paralela adequação do tema ao caráter sociológico:

Nem todo tipo de ação – também de ação externa – é ação social no sentido aqui adotado. A ação externa, por exemplo, não o é, quando se orienta exclusivamente pela expectativa de determinado comportamento de objetos materiais. O comportamento interno só é ação social quando se orienta pelas ações de outros. Não o é, por exemplo, o comportamento religioso, quando nada mais é do que contemplação, oração solitária etc. (WEBER, 1991, p.14)

Pergunto-me a partir do supracitado, se o comportamento religioso não vai além da contemplação e da oração solitária de Weber – com certeza havia menos perspectivas religiosas em sua análise original. Rituais religiosos são formados, estabelecidos e ressignificados pelo grupo, pelo coletivo, pela orientação de que, sob certo aspecto é solitária, mas, sob diversas condições, configura-se como coletiva, como externa ao indivíduo e faz-se presente como ação social.

Semelhante à atividade econômica, que leva em consideração o comportamento de terceiros, a atividade religiosa do indivíduo, quando em grupo, em comunhão, dentro do campo de energia emanado pelo aspecto fervoroso enteógeno da cerimônia daimista, também representa uma ação social, mesmo com suas particularidades. Sobre a ação social, Weber (1991) afirma que “a ação social não é idêntica a) nem a uma ação *homogênea* de várias pessoas, b) nem a qualquer ação *influenciada* pelo comportamento dos outros”. E exemplifica no seguinte:

a) Quando, na rua, ao começar uma chuva, muitas pessoas abrem ao mesmo tempo os guarda-chuvas, a ação social de cada um (normalmente) não está associada pela ação dos outros, mas a ação de todos orienta-se, de maneira homogênea, pela necessidade de proteção contra a água. E que b) É sabido que a ação do indivíduo está fortemente influenciada pelo simples fato de ele se encontrar dentro de uma “massa” aglomerada em determinado local: ação condicionada pela massa.

Assim, analogamente ao campo religioso, a similaridade da massa dentro do ritual é implicada por um comportamento interno, que, por sua vez, tem origem numa orientação externa e dirigida por outra pessoa que, acima daqueles que o seguem, condiciona o grupo a agir por motivos que vão além do fato de simplesmente encontrarem-se dentro de uma aglomeração. Pergunto-me se as ações observadas configuram-se como ação social. Bem,

estamos estudando o campo religioso, que Weber afirma não ser uma ação social. Agir por outrem não é agir de forma homogênea:

Determinados tipos de reações são facilitados ou dificultados pelo simples fato de o indivíduo se sentir parte de uma “massa”. Por conseguinte, determinado acontecimento ou comportamento humano pode provocar os mais diversos tipos de sentimentos: alegria, cólera, entusiasmo, desespero ou paixões de todas as espécies, os quais não sucederiam (ou não tão facilmente) no indivíduo isolado, como consequência – sem que exista entretanto (pelo menos na maioria dos casos), uma relação de *sentido* entre o comportamento do indivíduo e o fato de ele fazer parte de uma massa. (WEBER, 1991, p.14)

Penso que a relação de sentido a que o autor se refere, existente entre o indivíduo e a massa, dentro do campo religioso, faz-se presente em todo momento, deixando o procurado enquadramento no conceito weberiano quase alcançado, sendo a certeza da ideia supracitada ainda não apreendida neste momento pelo arcabouço intelectual incipiente do pesquisador. Ao mesmo tempo, vejo a distinção – se o ritual daimista observado naquela noite de visita faz ou não faz parte de uma ação social – como algo tênue, ou, como o autor afirma:

Uma ação que, em seu curso, se determina ou se co-determina, de maneira apenas relativa, pelo simples fato de haver uma situação de “massa”, sem que haja uma relação de sentido com essa situação, não seria “ação social” no sentido aqui adotado do termo. A distinção, entretanto, é naturalmente muito fluida. Pois não apenas na pessoa do demagogo, por exemplo, mas também na massa do público pode existir, em grau diferente e suscetível a diversas interpretações, uma relação de sentido com a situação de “massa”. (WEBER, 1991, p.14)

Simmel (2006) também contribui para o tema quando fornece a noção fluida da relação entre indivíduo e sociedade que, ao centrar no Santo Daime e em seu ritual, algo de caráter particular, percebe-se o fiel, o padrinho, a igreja, a atmosfera e como estes componentes se desenvolvem dentro do um espaço racional, pois, “os laços de associação entre os homens são incessantemente feitos e desfeitos, para que então sejam refeitos, constituindo uma fluidez e uma pulsação que atam os indivíduos mesmo quando não atingem a forma de verdadeiras organizações”.

Quando leio Simmel escrever *laços*, comprometo-me com a tentativa de decifrar as significações dos laços sociais dentro do grupo que se define pelas crenças, pela linguagem, pela ritualização específica presente no objeto de pesquisa, que flui, pulsa e mantém viva a comunidade em seu caráter religioso mais estreito e singular, isto é, o uso da bebida enteógena, que passa de indivíduo para indivíduo. É dessa forma que se denota em sua obra a

“contiguidade de indivíduos que agem uns sobre os outros; assim, o que é produzido em cada um não pode ser explicado a partir de si mesmo”.

No ritual analisado, as pessoas presentes não têm um comportamento puramente reativo, há a orientação para a determinação de uma ação, o tratamento do caldeirão, da matéria prima etc. Há um sentido inerente na ação. Entretanto, há uma linha tênue que separa a mera imitação da ação determinada, como escreve Weber:

a orientação pelo comportamento alheio e o sentido da ação própria nem sempre podem ser verificados claramente, nem sempre são conscientes e ainda mais raramente são completamente conscientes. Por isso nem sempre é possível distinguir, com toda certeza, a mera “influência” da “orientação” pelo sentido. Mas podem ser separadas conceitualmente, ainda que, naturalmente, a imitação puramente “reativa” tenha sociologicamente *pelo menos* o mesmo *alcance* daquela imitação que representa uma “ação social” propriamente dita. (WEBER, 1991, p.15)

Analisando este alcance, tento denotar o elemento constitutivo da ação social que a cerimônia daimista pode fornecer. Mas, para isso, preciso seguir com os conceitos de Weber, explorando como a ação pode ser determinada. Segundo o autor, a ação social, como toda ação, pode ser determinada de quatro formas:

1) *de modo racional referente a fins*: por expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como “condições” ou “meios” para alcançar *fins* próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, como sucesso; 2) *de modo racional referente a valores*: pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou qualquer que seja sua interpretação – absoluto e *inerente* a determinado comportamento como tal, independentemente do resultado; 3) *de modo afetivo*, especialmente *emocional*: por afetos ou estados emocionais atuais; 4) *de modo tradicional*: por costume arraigado. (WEBER, 1991, p.15)

À medida que os processos de determinação de cada tipo de ação enumerada na citação anterior são analisados, pode-se de certa forma adequar o objeto de pesquisa aos moldes weberianos – sem significar que se obtenha sucesso, no intuito de se conhecer os possíveis problemas nas questões referentes ao ritual do Santo Daime num caráter teórico dentro das ciências sociais. Assim, Weber (1991) afirma que o comportamento estritamente tradicional frequentemente não passa de uma reação surda a estímulos habituais que decorre na direção da atitude arraigada. Tal comportamento é vinculado a ações do cotidiano, ao habitual. Penso não ser o caso do meu objeto, pois, por mais frequente que ele seja em

determinado período, não faz parte do cotidiano, pertence a uma esfera que se destaca além do caráter profano do dia a dia.²³

Quando tratamos do comportamento estritamente afetivo, aproximamo-nos do campo religioso na medida em que tratamos da sublimação, quando, ainda segundo Weber (1991), “a ação afetivamente condicionada aparece como descarga consciente do estado emocional: nesse caso encontra-se geralmente (mas nem sempre) no caminho para a “racionalização” em termos valorativos ou para a ação referente a fins, ou para ambas”. A descarga a partir de um estado emocional pode ser observada no momento posterior à ingestão do chá durante o ritual. Como já citado, há de se fazer a separação conceitual, tanto em termos valorativos como para a ação referente a fins, pois:

A ação afetiva e a ação racional referente a valores distinguem-se entre si pela elaboração consciente dos alvos últimos da ação e pela orientação consequente e planejada com referência a estes, no caso da última. Têm em comum que, para elas, o sentido da ação não está no resultado que a transcende, mas sim na própria ação em sua peculiaridade. Age de maneira afetiva quem satisfaz sua necessidade atual de vingança, de gozo, de entrega, de felicidade contemplativa ou de descarga de afetos. (WEBER, 1991, p.15)

É como se descrevêssemos a própria experiência propiciada pela bebida enteógena. O sentido da ação, da experiência ritualística, é a própria experiência em si. Penso que, a partir de determinado momento, não há a ação puramente racional. Antes disso, existe é claro a ação a serviço da convicção, do dever, das diretivas religiosas, isto é, há a ação racional referente a valores, que, para Weber (1991), se configura como “uma ação segundo ‘mandamentos’ ou de acordo com ‘exigências’ que o agente crê dirigidos a ele”. Tal ação possui uma significação. É o caso da ação exercida pelo padrinho no Santo Daime e pelos componentes que fazem parte de sua igreja.

Weber assim fornece elementos para analisar em sua totalidade o objeto de interesse do pesquisador, quando, em suas definições, utiliza expressões como *naturalmente, pelo menos na maioria dos casos, mas nem sempre* etc. Tais aberturas incitam uma ampliação dos horizontes conceituais dentro de sua teoria. Quando tentamos definir a que tipo de ação pertence o fenômeno religioso, analisamos seus aspectos em concomitância às definições weberianas, salientando, contudo, que “a racionalidade absoluta referente a fins é essencialmente um caso-limite construído”. O conceito de caso-limite refere-se à ação social, que:

²³ Escrevo sobre essa esfera na terceira parte do capítulo ao tratar de como o padrinho reaviva as estruturas de memória coletiva, ritualizando o que se separa do comum, integrando puramente o campo do sagrado.

orienta-se exclusivamente de uma ou de outra destas maneiras. E, naturalmente, esses modos de orientação de modo algum representam uma classificação completa de todos os tipos de orientação possíveis, senão tipos conceitualmente puros, criados para fins sociológicos, dos quais a ação real se aproxima mais ou menos ou dos quais – ainda mais frequentemente – ela se compõe. Somente os resultados podem provar sua utilidade para nossos fins. (WEBER, 1991, p.16)

Posso inferir, portanto, que a adequação do objeto de pesquisa dentro dos conceitos discutidos por Weber, como ele mesmo coloca, pode implicar numa relativização teórica que me permite uma ampla discussão acerca do Santo Daime e as determinações de ação social. A teoria que me guia em concomitância com a metodologia adotada para o estudo do problema, invariavelmente, está vinculada ao contexto social em que me localizo, o que, por sua vez, denota, dentro da tarefa de investigação, a falsa neutralidade axiológica.

O destino de uma época cultural que “provou da árvore do conhecimento” é ter de saber que podemos falar a respeito do sentido do mundo, não a partir do resultado de uma investigação, por mais perfeita e acabada que seja, mas a partir de nós próprios que temos de ser capazes de criar este sentido. (WEBER, 1992, p.113)

Se, por um lado, busco um sentido uníssono entre o que pesquiso e o suporte teórico que estudo, por outro lado, não quero puramente obter “normas práticas de validade científica” para a realidade de um ritual religioso. Estou explorando tais normas para saber se é possível transbordá-las. E ainda me deparo com outra questão que, segundo Weber (1992), é o problema da limitação objetiva da Sociologia:

Enquanto fizemos uma distinção “de princípio” entre “juízo de valor” e “conhecimento empírico”, pressupomos a existência de um tipo de conhecimento incondicionalmente válido, isto é, o ordenamento conceitual da realidade empírica na área das ciências sociais. Agora, este pressuposto se transforma num problema, pois deveríamos discutir o possível significado da “validade” objetiva a que pretendemos chegar nesta nossa área do saber. Acreditamos que este problema realmente existe, que não foi criado artificialmente, que é algo que não pode escapar a alguém que observa o combate que se trava ao redor de “métodos”, de “conceitos básicos” e de “pontos de vista” e a constante “re-definição” dos “conceitos” utilizados. (WEBER, 1992, p.117)

É em uma passagem de Simmel (2006), assim como em Weber, que percebo a relevância do referencial do pesquisador em concomitância ao propósito da pesquisa, quando o autor descreve a perspectiva a partir da aproximação de certa dimensão da existência humana, assumindo um ponto de vista mais distanciado:

assumindo um ponto de vista mais distanciado, percebemos o indivíduo enquanto tal desaparecer e, em seu lugar, se nos revelar a imagem de uma “sociedade” com suas formas e cores próprias, imagem que surge com a possibilidade de ser conhecida com maior ou menor precisão, mas que de modo algum terá menor valor que a imagem na qual as partes se separam umas das outras, ou ainda da imagem na qual serve apenas como estudo preliminar das “partes”. A diferença existente é somente aquela que se dá entre diversos propósitos de conhecimento, os quais correspondem a diferentes posições de distanciamento. (SIMMEL, 2006, p.14)

Assim como numa grande sociedade, a estrutura interna da igreja já está pressuposta quando a perspectiva é a projeção do problema sociológico entre o indivíduo e o grupo. Há uma hierarquia e representações. E o problema neste momento é encontrar o que Simmel (2006) chama de os modos de proceder do pensamento com os quais este penetra a matéria bruta dos acontecimentos isolados, para, a partir deles, adquirir um conhecimento científico da sociedade, ou seja, do grupo guiado pelo padrinho, tanto racionalmente quanto de forma fenomenológica, com os sentimentos exaltados, no ápice do que é chamado de *miração*, o conjunto de sensações físicas e psíquicas que gera a experiência propiciada pela ingestão do chá.²⁴

O que começa internamente expande-se ao grupo, com pressupostos externos ao indivíduo, vinculados ao guia, ao roteiro seguido no ritual. A ligação entre as forças internas de cada membro e a comunidade é fortalecida pelo chá. Este é o produto de indivíduos, é a materialização da ação de indivíduos, que carrega em seu bojo ideias e significados. Neste caso, para Simmel:

Os objetos corporificam suas próprias ideias, eles têm significado, leis, padrões de valor que são independentes da vida social e individual, e que possibilitam defini-los e compreendê-los em seus próprios termos. Perante toda a realidade, mesmo esse entendimento envolve uma abstração, uma vez que nenhum conteúdo objetivo se realiza por sua lógica própria, mas só pode fazê-lo por meio de forças históricas e espirituais. (SIMMEL, 2006, p. 27)

Encontra-se então o contexto xamanístico em que o chá é feito, distribuído e consumido. A corporificação do rito é uma resposta aos anseios do mito. Mas esses anseios, para Simmel (2006), “têm sua força na vida humana, deduzida, interpretada e finalmente concebida na tessitura da natureza com a criatividade dos indivíduos”. Esses elementos estão presentes quando, a partir das primeiras impressões tidas, debrucei-me em suas condições de natureza sociológica, o que permitiu coadunar os intentos da pesquisa com a questão colocada por Simmel (2006): qual a relação de comportamento, ação e representações de pensamentos coletivos, segundo os seus valores, com aqueles valores correspondentes que se expressam imediatamente por intermédio do indivíduo? Uma resposta possível poderia, ou melhor,

24 Na União do Vegetal, chama-se borracheira.

deveria enfatizar uma espécie de nivelamento das diferenças entre os fenômenos sociais e individuais.

Então como se produzem entre todos e dentro de cada um os sentimentos somados a uma excitação que não se explica nem pela coisa, nem pelo indivíduo em si? É o que Simmel se pergunta. O indivíduo parece sentir o efeito da massa, do *campo* formado pela Igreja canalizado pela força do chá. O princípio religioso ao longo da cerimônia é o contato com o divino, fortalecido pelo grupo, isto é, a comunhão é justificada pelo fato de servir para aproximação do divino. Simmel (2006) exemplifica o princípio da comunhão no espírito do indivíduo do século XVII, que parece manter-se atual em essência:

Um quacre inglês do século XVII descreve fenômenos extáticos que ocorrem em um integrante do grupo reunido, e prossegue: em razão da união de todos os membros de uma comunidade em *um* corpo, frequentemente todos partilham desse estado, e de modo tal que uma aparição enriquecedora e arrebatadora, dada à luz do dia, arrasta irresistivelmente consigo muitas pessoas para o grupo. Inúmeros casos ensinam que a intensificação do grau emocional – como se o número daqueles que estão fisicamente próximos fosse em certa medida o multiplicador da potência do sentimento portado pelo indivíduo [...]. Isso apenas mostra de maneira ainda mais clara que o arrebatamento nos coloca para além dos padrões de valor que a consciência individual, com eficácia prática ou não, já desenvolvera. (SIMMEL, 2006, p. 53)

As ideias, assim como os mitos, estruturam a vida do indivíduo. O homem, um ser social, define-se pelos outros indivíduos, pelo ambiente, é determinado e alimentado pela ritualização do cotidiano, que, em sua forma mais sacra, alimenta o campo religioso e espiritual. Simmel descreve o homem como uma figura muito singular:

Nesse sentido, o homem é, como ser sociável, uma figura muito singular, que em nenhuma outra relação mostra-se tão perfeita. Por um lado ele se livra de todos os significados materiais de personalidade e entra na forma sociável apenas com as capacidades, os estímulos e interesses de sua humanidade pura. Por outro lado, essa figura depara com tudo o que é subjetivo e é puramente individual na personalidade. (SIMMEL, 2006, p. 53)

Quando esse processo se expande pelo coletivo, quase que obrigatoriamente pelo fim comum, há a harmonia, equilíbrio por assim dizer, que é o fim último da sociabilidade dentro do campo religioso. Cria-se uma relação simbiótica dentro do espírito de grupo, que se utiliza de uma linguagem de preenchimento de vazios:

O fato de que esse conteúdo seja dito ou ouvido não é um fim em si mesmo, e sim um puro meio para a vivacidade, para a compreensão mútua e para a consciência comum do círculo social. Com isso não se realiza somente um conteúdo do qual todos podem participar de maneira igual, mas também a

doação de um indivíduo à comunidade. Porém, essa é uma doação por trás da qual o doador se torna, por assim dizer, invisível: a história mais requintada, mais sociável, é aquela na qual o narrador esconde sua personalidade; a história perfeitamente contada se mantém no feliz ponto de equilíbrio da ética sociável, na qual tanto o indivíduo subjetivo como o conteúdo objetivo se dissolvem totalmente em prol da forma pura de sociabilidade. (SIMMEL, 2006, p. 77)

Aqui, o autor corrobora o que foi dito anteriormente, a contiguidade dos indivíduos como passo necessário à jornada de autoconhecimento formalizada no aspecto religioso, que penetra o sujeito a partir da receptividade intrínseca, que torna seus valores sociais sinônimos dos valores de uma humanidade simbolizada nos cânticos, nos gestos, no ato de ingestão do chá. É o homem em sua existência tornando seus valores unos à realidade imediata. Nas palavras de Simmel, citando Nietzsche:

Entendido de maneira precisa, esse ser imediato dos seres humanos é, para Nietzsche, o lugar no qual o homem se eleva gradativamente à altura do gênero humano. Para ele, todas as instituições sociais, todo dar e receber por meio dos quais o indivíduo se torna um ser social, são somente condições prévias ou consequências de sua própria natureza. É em virtude dessa natureza intrínseca que ele constrói um patamar de desenvolvimento da humanidade. Contudo, a valorização social e utilitária não depende apenas dessa natureza intrínseca, mas também da resposta dada pelos outros indivíduos. Assim, seu valor não reside totalmente nele mesmo; uma parte é recebida de volta como reflexo de processos e criações nos quais a própria natureza se fundiu com essências e condições que lhes são externas. (SIMMEL, 2006, p. 89)

Afinal, o reflexo, fruto de certo contexto, apenas mostra que a vida do indivíduo não é limitada aos seus laços diretos com o meio social em que vive, é resultado de uma vasta rede de relações que engloba faces materiais e imateriais.²⁵ E, na consciência de cada integrante, há o componente que dá vida ao ritual daimista, a materialização do mito que faz cada integrante tornar-se:

um “compêndio” de toda a humanidade, e, olhando-se para mais adiante, uma síntese das forças que formam o universo, no entanto, cada um dá forma a todo esse material comum em uma figura totalmente única, e aqui, [...] a realidade é ao mesmo tempo uma prescrição do dever fazer: o ser humano não é incomparável somente como um ser que já existe, posto em uma moldura que só pode ser preenchida por ele, mas, visto por outro lado, é a efetivação dessa incomparabilidade, e preencher seu próprio limite é sua tarefa ética, e cada um tem vocação para realizar sua própria e exclusiva imagem originária. (SIMMEL, 2006, p. 114)

25 Para um aprofundamento, ver a Teoria dos Campos Mórficos em CRANSTON, Sylvia. *Helena Blavatsky*. Brasília: Ed. Teosófica, 1997.

O que deve ficar evidente ao longo da pesquisa e explícito neste capítulo é que, ao cruzarmos os argumentos de Durkheim, Weber e Simmel, com o objeto de estudo, bem como com autores do campo antropológico e demais áreas de estudo que colaborem com a pesquisa, não estamos tentando separar campos objetivos de campos subjetivos. A tentativa que aqui se faz presente é de desenvolver os conceitos dos autores supracitados dentro do campo de estudo religioso presente no ritual do Santo Daime, numa escrita que reflita minha própria jornada no campo da sociologia.

Dentro dessa jornada, percebem-se as várias etapas, os dilemas e as reformulações da pesquisa. Recorro, então, à Antropologia apreendida em sala de aula para ampliar a sedimentação teórica fornecida pela Sociologia. Da Mata (1978) fornece uma amostra de várias dessas etapas no campo antropológico, e, irremediavelmente, percebem-se as semelhanças na análise do objeto central da pesquisa:

A primeira [etapa] caracterizada pelo uso e até abuso da cabeça, quando ainda não temos nenhum contato com os seres humanos [...]. É a fase ou plano que denomino de *técnico-intelectual*, marcada [...] de um excesso de conhecimento, mas de um conhecer que é teórico, universal e mediatizado não pelo concreto e sobretudo pelo específico, mas pelo abstrato e pelo não vivenciado. Pelos livros, ensaios e artigos: pelos outros. (DA MATA, 1978, p.24)

Não apenas o uso, mas o abuso de que fala o autor se assemelha bastante às pré-noções durkheiminianas e ao contexto relevante weberiano que o pesquisador carrega. Parafraseando Da Mata (1978), quando “os índios ainda são de papel”, antes de encontrá-los de fato, centro-me nas teorias e nos manuais. Da Mata ainda fala de uma segunda fase, que vem depois dessa que acabo de apresentar e que pode ser denominada de período prático, “[...] quando a preocupação muda subitamente das teorias mais universais para os problemas mais banalmente concretos”.

Posso dizer que o atual período prático avançou além da incipiência, mas tem boa parte ainda voltada para a finalização do conteúdo dos demais capítulos desse trabalho, que, por sua vez, foi desenvolvida à medida que as visitas estavam sendo feitas, novas perspectivas são vislumbradas, e conseqüentemente, novas literaturas são consultadas. No plano prático, portanto, como escreve Da Mata (1978), já não se trata de citar a experiência de algum herói-civilizador da disciplina, mas de colocar o problema fundamental na Antropologia, qual seja: o da especificidade e relatividade de sua própria experiência.

Nesta segunda parte do capítulo, quando verifico visões de Durkheim e Weber, têm-se as pré-noções, que ainda permeiam a segunda fase da pesquisa, delegadas com certa

imperatividade no plano prático, dando ao pesquisador, implicada pela relatividade citada, a visão de conjunto que introduz a terceira fase:

A fase final, a terceira, é a que chamo de pessoal ou existencial. Aqui, não temos mais divisões nítidas entre as etapas da nossa formação científica ou acadêmica, mas por uma espécie de prolongamento de tudo isso, uma certa visão de conjunto que certamente deve coroar todo o nosso esforço e trabalho. Deste modo, enquanto o plano teórico-intelectual é medido pela competência acadêmica e o plano prático pela perturbação de uma realidade que vai se tornando cada vez mais imediata, o plano existencial da pesquisa em Etnologia fala mais das lições que devo extrair do meu próprio caso. É por causa disso que eu a considero como essencialmente globalizadora e integradora: ela deve sintetizar a biografia com a teoria e a prática do mundo com a do ofício. Nesta etapa ou, antes, nesta dimensão da pesquisa, eu não me encontro mais dialogando com índios de papel, ou com diagramas simétricos, mas com pessoas. [...] Estou, assim, submerso num mundo que se situava, e depois da pesquisa volta a se situar, entre a realidade e o livro. (DA MATA, 1978, p.25)

Penso que não apenas entre a realidade e o livro, não apenas entre duas culturas diferentes, que inexoravelmente entram em choque, mas, conforme saliento como problemática central do pesquisador, este se encontra entre a comunicação prática da realidade concreta e o simbolismo humano e histórico que ele próprio traz em si, o que remete a uma falsa neutralidade nas condições de trabalho. A noção de que existe um envolvimento inevitável com o objeto de estudo e de que isso não constitui um defeito ou imperfeição foi enunciada por Velho (1978). É a partir do olhar do pesquisador que invariavelmente se articula a pesquisa empírica com a interpretação de seus resultados:

Talvez a primeira experiência do pesquisador de campo ou no campo – esteja na domesticação teórica de seu olhar. Isso porque, a partir do momento em que nos sentimos preparados para a investigação empírica, o objeto, sobre o qual dirigimos o nosso olhar, já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualizá-lo. Seja qual for esse objeto, ele não escapa de ser apreendido pelo esquema conceitual da disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p.19)

A pesquisa do Santo Daime na cidade de Manaus vai requerer envolvimento prático inevitável até o seu final. Pretendo estudar o ser humano, suas práticas e suas crenças religiosas, tendo como norte a figura do padrinho. Dessa forma, dois elementos distintos mostram-se como simbióticos, estabelecidos, como escreve Da Mata (1978), através de uma:

ponte entre dois universos ou subuniversos de significação, e tal ponte ou mediação é realizada com um mínimo de aparato institucional ou de instrumentos de mediação. Vale dizer, de modo artesanal e paciente, dependendo essencialmente de humores, temperamentos, fobias e todos os

outros ingredientes das pessoas e do contato humano. (DA MATA, 1978, p.27)

Com essa ponte estabelecida, devemos ter em mente aquilo de que nos adverte Velho (1978), citando inclusive o próprio Da Mata:

A ideia de tentar *por-se no lugar do outro* e de captar vivências e experiências particulares exige um mergulho em profundidade difícil de ser precisado e delimitado em termos de tempo. Trata-se de problema complexo pois envolve as questões de *distância social* e *distância psicológica*. Sobre isso, da Mata já situou com propriedade a trajetória antropológica de transformar o “exótico em familiar e o familiar em exótico”. Evidentemente, em algum nível, está se falando em *distância*. (VELHO, 1978, p.37)

Ainda na dimensão do relativismo, do que o pesquisador traz em seu bojo intelectual, das fronteiras culturais e dos feudos cognitivos, os dois autores últimos falam de transformação. Da Mata (1978) revela os momentos em que a atividade etnográfica se volta para nós, para a nossa própria sociedade, quando as *práticas primitivas* são descobertas em nós, nas nossas instituições, na nossa prática política e religiosa. É dessa forma que o pesquisador se sente nas primeiras fases da pesquisa, quando, após se familiarizar com os manuais e suas teorias, apreende a transcendência das fronteiras que estabelecem limites entre sociedades e culturas no seu objeto de pesquisa. Analisando certos aspectos da primeira visita ao feitiço da ayahuasca, lembro-me de Velho (1978), que aponta a “sua dimensão de algo *fabricado, produzido* cultural e historicamente. [Trata-se] de chamar atenção para a complexidade da categoria *distância* e disso extrair consequências para o nosso trabalho científico”.

Da Mata (1978) percorre tal distância, comparando-a ao arquétipo²⁶ do herói: a viagem do etnólogo é como a viagem do herói clássico, partida em três momentos distintos e interdependentes: a saída de sua sociedade, o encontro com o outro nos confins do mundo social deste último e, finalmente, o *retorno triunfal* ao seu próprio grupo com seus troféus. A intenção de problematizar o objeto de pesquisa com os autores clássicos e contemporâneos coaduna-se com a tentativa do pesquisador de nortear o aparato metodológico inicial para toda a pesquisa.

O relativismo, a distância, as perspectivas e intenções de análise vão construindo a mentalidade do pesquisador que realmente faz a viagem do etnólogo. No meu caso, buscando entender o xamanismo nos rituais do Santo Daime, tendo já feito a primeira visita à Igreja,

²⁶ A palavra arquétipo será utilizada bastante neste trabalho, de forma geral, um arquétipo é um modelo, que permeia a estrutura do inconsciente e se configura no mito em contextos diversos.

tendo a perspectiva de novas visitas com participação dos rituais, identifico-me em determinados momentos com a analogia feita por da Mata:

A viagem é como a do xamã: um movimento drástico onde, paradoxalmente, não se sai do lugar. E, de fato, as viagens xamanísticas são viagens verticais (para dentro ou para cima) muito mais do que horizontais, como acontece nas viagens clássicas dos heróis homéricos. E não é por outra razão que todos aqueles que realizam tais viagens para dentro e para cima são xamãs, curadores, profetas, santos e loucos; ou seja, os que de algum modo se dispuseram a chegar no fundo do poço de sua própria cultura. Como consequência, a segunda transformação conduz igualmente a um encontro com o outro e ao estranhamento. (DA MATA, 1978, p. 29)

Infere-se a jornada do pesquisador, então, como arquetípica. É pretendido, na última fase da pesquisa, dialogar os ritos e mitos daimistas com a jornada clássica do herói²⁷ em cosmogonias urbanas e contemporâneas específicas. O xamã, o padrinho, o pesquisador, o chá, o sistema como um todo, que é sustentado por esses elementos, sendo mapeado “com os cenários e situações sociais do nosso cotidiano, dando nome, lugar e posição aos indivíduos” (VELHO, 1978, p. 127), e mediado por “um corpo de princípios guias [e conduzidos] num labirinto de conflitos dramáticos que servem como pano de fundo [...] para acentuar o toque romântico da nossa disciplina”. (DA MATA, 1978, p. 30).

Assim, identifico na problematização da pesquisa tais aspectos dessa jornada no campo sociológico, que não se restringem ao exposto. Da Mata (1978) expõe a terrível descoberta de que a viagem apenas despertava sua própria subjetividade: “Por um singular paradoxo, diz Lévi-Strauss, em lugar de me abrir a um novo universo, minha vida aventureira antes nos restituía o antigo, enquanto aquele que eu pretendia se dissolvia entre os meus dedos”. O autor denota sentimento e emoção no trabalho de campo, o que corrobora a analogia com a psicanálise feita por Velho (1978): “Trata-se, afinal de contas, de uma tentativa de identificar mecanismos conscientes e inconscientes que sustentam e dão continuidade a determinadas relações e situações”. O autor salienta a necessidade da relativização dessas analogias, pois:

o meu conhecimento pode estar seriamente comprometido pela rotina, hábitos, estereótipos. Logo, posso ter um mapa mas não compreendo necessariamente os princípios e mecanismos que o organizam. O processo de descoberta e análise do que é familiar pode, sem dúvida, envolver dificuldades diferentes do que em relação ao que é exótico. (VELHO, 1978, p.41)

27 O conceito de Joseph Campbell refere-se aos passos na jornada da vida presentes em figuras centrais de grandes e pequenos mitos por todo o mundo. Essa jornada reflete-se na vida real de cada indivíduo, que, por sua vez, mostra-se como resultado prático da estrutura formada pelo mito significante em cada indivíduo.

As ideias desses autores mostram que os mecanismos classificadores estão sempre operando no trabalho de campo, na categorização historicamente definida dos subtemas da pesquisa e no conhecimento do sistema cultural, que fornece e delimita as intenções entre situações e indivíduos pela alteridade. É como a observação do autor acima sobre Clifford Geertz, acerca da natureza de interpretação do trabalho antropológico: o processo de conhecimento da vida social sempre implica em um grau de subjetividade e que, portanto, tem um caráter aproximativo e não definitivo. Isso mostra o caráter de interpretação e a dimensão de subjetividade envolvidos nesse tipo de trabalho:

A “realidade” (familiar ou exótica) sempre é filtrada por um determinado ponto de vista do observador, ela é percebida de maneira diferenciada. Mais uma vez não estou proclamando a falência do rigor científico no estudo da sociedade, mas a necessidade de percebê-lo enquanto objetividade relativa, mais ou menos ideológica e sempre interpretativa. Este movimento de relativizar as noções de distância e objetividade, se de um lado nos torna mais modestos quanto à construção do nosso conhecimento em geral, por outro lado permite-nos observar o familiar e estudá-lo sem paranoias sobre a impossibilidade de resultados imparciais, neutros. (VELHO, 1978, p.42-43)

Registro aqui o esforço de entender o discurso de um universo específico, seu sistema de classificação, e a tentativa de captar sua visão de mundo. É a preocupação em perceber a mudança social não apenas ao nível das grandes transformações históricas, mas como resultado acumulado e progressivo de decisões e interações cotidianas. É a preocupação com o entendimento sobre o localizar-se do pesquisador dentro do campo sociológico, do referencial etnográfico que permite dialogar com as formas hierárquicas que convivem conosco. É a admissão de que “o homem não se enxerga sozinho. E que ele precisa do outro como seu espelho e seu guia” (DA MATA, 1978, p. 35).

1.3. Arcabouço xamânico na visão do padrinho

Apesar de preparar um roteiro preliminar com as questões a dirimir, as primeiras entrevistas com os dirigentes mostram-se bem informais, com informações de caráter geral revelados em meio a uma conversa descontraída. Mesmo tendo a intenção de, num primeiro momento, conseguir respostas que envolvam os pontos de vista dos padrinhos sobre a doutrina e o arcabouço xamânico que envolve sua própria figura, invariavelmente, as entrevistas são recheadas de dados históricos e documentais.

Mas, na terceira parte deste capítulo, sedimentam-se certos tópicos explorados anteriormente com sua ampliação a partir dos esclarecimentos de Chester Gontijo, presidente da Igreja Céu do Sol Nascente.

Chester começa a conversa, registrada no local de feitiço do daime, dizendo que preferia ser chamado de dirigente ou mesmo presidente. Apesar de vários integrantes chamarem-no de padrinho, ele aceita a titulação com certa relutância, considera como tal apenas os fundadores da Céu do Sol Nascente, bem como os fundadores da religião. No entanto, mesmo os integrantes mais velhos chamam-no padrinho, pedem-lhe bênçãos, e reconhecem aquilo que o próprio Chester vê em si: “o padrinho existe, ele nasce por ele, é verdadeiro, soberano...”.

Ao longo da entrevista, foram vários os termos utilizados pelo dirigente que remeteram às linhas escritas por Mircea Eliade em seu “Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase”. É certo que Eliade (1998) concede papel fundamental ao etnólogo no estudo que, segundo ele, torna-se exaustivo, ao “descrever as sessões, registrar os textos e as melodias”. Neste trabalho, não tenho a pretensão do exercício etnográfico pleno,²⁸ tendo a pesquisa começada a partir da leitura de trabalhos de etnologia histórica – trabalhos compostos por apreciação analítica e comparativa em linha predominantemente diacrônica – e na literatura etnográfica descritiva, percorrendo em paralelo a prática de rituais e as entrevistas com os dirigentes.

Pensei nas linhas escritas pelo autor à medida que Chester descrevia as valsas, as marchas e as mazurcas, variações de passos dentro dos bailados realizados pelos participantes ao dançarem os hinos durante as cerimônias. Chester salienta que “todas as igrejas tentam acompanhar a base doutrinária da ‘célula mãe’, que fica no Mapiá. O grosso do daime tá seguindo o Cefluris, do padrinho Sebastião, e os antigos têm reservado aquele jeito de ser, da época do mestre”.

Há uma ligação permanente com a ancestralidade, os antigos são rememorados a todo momento tanto pelos cânticos como pelas fotografias daqueles que já “fizeram a passagem” permeando o ambiente de cerimônia.²⁹ O dirigente reaviva as estruturas de memória do grupo através de sua relação com os demais, ritualizando aquilo que acaba por se separar do comum, do cotidiano, integrando puramente o campo do sagrado. Esse elo entre o padrinho e o coletivo será tratado no terceiro capítulo em sua dimensão simbólica e hierofânica. Por agora,

28 Refiro-me à impossibilidade de participação de todas as cerimônias presentes no calendário de ritos das igrejas do Santo Daime em Manaus.

29 Remeto-me, ao tratar das imagens presentes do Mestre Irineu, do padrinho Sebastião e de irmãos que fizeram a passagem, ao conceito de Eficácia Simbólica de Lévi-Strauss (1975), de suma importância para a compreensão da estrutura ritual daimista, que será tratado no capítulo 3.

tomo as definições de Stephen Hugh-Jones, citado por Viveiros de Castro (2013), quando fala em xamanismo transversal, diferenciando as categorias de xamãs “horizontais” e “verticais”:

os xamãs que Hugh-Jones classifica de “horizontais” são especialistas cujos poderes derivam da inspiração e do carisma, e cuja atuação, voltada para o exterior do *socius*, não está isenta de agressividade e de ambiguidade moral; seus interlocutores por excelência são os espíritos animais causadores de doenças (as quais são frequentemente concebidas como casos de vingança canibal por parte dos animais consumidos). A categoria dos xamãs “verticais”, por sua vez, compreende o que se costuma chamar de mestres cerimoniais, guardiães pacíficos de um conhecimento esotérico precioso, especialistas na condução a bom termo dos processos de reprodução das relações internas ao grupo (iniciação, nomeação, funerais).

Apesar de Castro aprofundar as especificidades acerca das duas categorias de xamãs, o que será explorado no segundo capítulo, vejo o dirigente com as características de ambas as classificações: o carisma e o conhecimento, fatores necessários para o desenvolvimento harmonioso das relações sociais dentro do grupo. São diversas as tradições que definem a guarda de conhecimentos esotéricos nas linhas de hierarquia de seus sacerdotes. No caso do Santo Daime, a hierarquia aparece implicada pela disciplina. Esses fatores ficam em evidência na constatação de cerimônias de até doze horas de duração para dar conta dos hinários mais longos,³⁰ e na visão da igreja como um tripé hospital-escola-quartel. Nas palavras do próprio padrinho:

A parte do quartel é a parte do ritual, da doutrina, do foguete, que tem maracá, que é comemorada nas datas cívicas também, que nem lá no Acre, o irmão pra sair do batalhão, levanta a mão, só depois que sai... O hospital é porque aqui é uma casa de cura espiritual, vem muita gente doente... E depois é a escola, que depois que você se cura, que fica mais forte, aí você tem que cantar. A escola são os hinários que a gente canta.

As faces assumidas pela igreja como hospital, escola e quartel são uma ramificação daquilo que começa na figura de seu dirigente. O padrinho, tendo a vocação e o prestígio dentro da comunidade, encerra o merecimento na tarefa de ser o especialista na alma humana, como define Micea Eliade. Esses fatores podem ser observados durante os rituais. Existem vários: Hinários, Sessões de Concentração, o Feitio, missas dedicadas aos que já fizeram a passagem e outros ligados à cura e desobsessão, em situações específicas.

Em quase todas as cerimônias, hinos são cantados, daí o Hinário, enquanto ritual, justificar o daime como religião musical. Os adeptos usam fardas, formam pelotões

30 O hinário do Cruzeiro, recebido pelo Mestre Irineu, por exemplo, é um conjunto de 129 cânticos que expressam sua biografia espiritual, com as provas e experiências que ele enfrentou no decorrer de sua vida.

masculinos e femininos, bailando compassadamente. Cada hino pode ser uma valsa, marcha ou mazurca. Todos tomam o daime e cantam por horas a fio. O padrinho preside a cerimônia, sendo todo início de hino reflexo da função de invocar, rememorando os chamados do mestre Irineu. É como um comando de voz a um pelotão militar, onde se vê a disciplina dos comandados sob a presença da música cadenciada e sua ação no transe.

Pode-se inferir que a reverência ao passado está no tom musical, pelo qual o “xamã” Irineu é lembrado, ou seja, é na letra do hino que se encontra a homenagem aos ancestrais e à divindade. Seu canto era individualizado como os demais xamãs, mas coletivizava seu cantar, dando a chave da invocação a todos os participantes, o mesmo que o dirigente faz nos dias de hoje. Se houve o encontro do mestre Irineu com a entidade Rainha da Floresta, que seria a Virgem da Conceição, localizado com imprecisão no tempo e no espaço, os padrinhos atuais passam por experiências semelhantes, no sentido de manter o legado do mestre no papel de liderança de suas comunidades a partir de inspiração divina:

Quando eu cheguei já fui me doando pra essa história do mestre Irineu e do padrinho Sebastião... pra essa bebida sagrada... eles já contavam a história da família sagrada, do Cristo. Nós somos o Cristo, o hinário... não uso o termo xamã, mas isso aqui é puro xamanismo... o daime é a busca pelos seus ancestrais. Aí você tem uma miração e vai numa outra dimensão de vida, uma bem aqui em cima... Eu já fui nisso daí, o Salão Celestial... ali é mostrado o Império Juramidã.

As palavras de Chester refletem o que está dentro das práticas xamânicas descritas por Eliade (1998): “[o xamã] é o especialista em um transe, durante o qual se acredita que sua alma deixa o corpo para realizar ascensões celestes ou descensões infernais”. E se assemelha ao que foi dito pelo dirigente Daniel, quando se referia à igreja: “a igreja somos nós, as pessoas...”. Existe uma personalidade em todos os fatores que cercam a religiosidade do Santo Daime, algo que transcende a estrutura material da Cruz de Caravaca³¹ e dos caldeirões do feitio. São os adeptos que dão vida à tradição e a riqueza dos símbolos que representam o legado do Mestre Irineu Serra.

“Nós somos o Cristo, o hinário...”. O hinário foi recebido e não inventado. Há uma noção de continuidade na afirmação de Chester. Uma continuidade que faz do padrinho não apenas o elo entre duas dimensões psíquicas para muitos dos adeptos da doutrina, mas o qualifica como líder no exército do Império Juramidã, entoando os comandos cantados. Os hinos não estão incluídos numa sintonia de entretenimento, são constituídos de um sentido de

31 A Cruz de Caravaca, também chamada de Cruz de Lorena, é um crucifixo com duas barras horizontais, sendo a do topo maior do que a de baixo, acompanhada, quase sempre, pelas figuras de dois anjos, um de cada lado.

busca de uma força superior, do divino que se manifesta sob o som entoado no salão principal, que remete ao Salão Celestial.

[...]
 Estou aqui neste salão
 Eu vim aqui para me curar
 Peço força ao Pai Eterno
 Ele é quem tem para nos dar
 [...]³²

[...]
 Estamos todos reunidos
 Com a nossa chave na mão
 É limpar mentalidade
 Para entrar neste salão

Este é o salão dourado
 Do nosso pai verdadeiro
 Todos nós somos filho(s)
 E todos nós somos herdeiros
 [...]³³

O hino denota a subjetividade e a intencionalidade de outros mundos inseridas em sua letra. Assim, o sujeito que o canta é afetado emocionalmente e guiado mentalmente. É a efetivação da imaginação simbólica (DURAND, 1988), que deposita em um elemento da realidade concreta, algo de indizível do qual emerge o símbolo. Essa relação está presente no Santo Daime em inúmeras formas quando se considera que os elementos dessa relação são infinitamente abertos.

“Se o irmão tá pedindo benção [ao padrinho], abençoa! Tem essa consideração, é o irmão que sente ali naquele aparelho. Mas não quer dizer que porque o cara tá dirigindo, tem que chamar de padrinho e pedir benção não... é só quando o daime mostra pro cara”. Das palavras de Chester, pode-se inferir alguma relação entre significante, significado e signo, que expresse o modo de pensar implicado pela imaginação simbólica: Elemento da realidade concreta (significante): o padrinho; algo de indizível (significado): a miração; símbolo (signo): o hino. A miração é classificada como indizível unicamente para se encaixar no esquema proposto por Durand, pois, de fato, é não apenas dizível como registrável, o que será explorado no terceiro capítulo, quando farei abordagem relacionada à imagética.

32 Trecho do hino “Princesa Janaína”. Hinário O Justiceiro. Disponível em: <www.daime.org/comunidade/hinarios/archive/OJusticeiro.doc>. Acesso em: 27 jan. 2015.

33 Trecho do hino “Confia”. Hinário Santo Cruzeiro. Edição oficial do CICLUMIG Flor do Céu. 2005. Disponível em: <www.mestreirineu.org>. Acesso em: 18 maio 2014.

Cantar o hino pode colocar o cantante diante de uma força que o afeta de forma invisível e intensa, um ente que pode ajudá-lo em suas necessidades, ou mesmo discipliná-lo. Mas se faz necessário um guia,³⁴ que pode ser o padrinho ou o próprio hino em sua personalidade hierofânica, dependendo da experiência e da necessidade do adepto.

É importante salientar que a figura do padrinho dentro desta pesquisa representa um reflexo do arcabouço xamânico inserido num sistema que, por sua vez, contudo, pode constituir-se na ausência do próprio padrinho. Esta é uma das questões que a pesquisa levanta, e será respondida ao final do trabalho.

Quando são comparados os discursos antropológicos contemporâneos com seus antecedentes, que tratam do fenômeno xamânico na América do Sul, vê-se uma modificação no conceito a partir de suas abordagens e uso prático. O xamanismo torna-se mais relevante quando visto como visão de mundo, não sendo apenas um conjunto de práticas. Essa diferença liga-se a condições históricas e socioeconômicas regionais. Em outras palavras, o xamanismo no Santo Daime responde aos interesses e intenções de seus membros assim como pode ser implicada por relações sociais externas. Portanto, dentro dessa modificação conceitual, há uma significativa mudança de perspectiva: antes, os estudos focavam-se na figura carismática do padrinho; agora, já existem críticas a essa restrição de significação do fenômeno.

Eliade, apesar de ter sistematizado de maneira comparativa os dados sobre o fenômeno em diferentes sociedades, é bastante criticado por sustentar a visão do xamanismo enraizado na individualidade, entendendo a experiência do xamã como a fonte fundamental do fenômeno, pois a técnica do êxtase é definida por ele como a capacidade dos xamãs de entrar em transe e viajar em espírito a outros âmbitos da realidade (ELIADE, 1998). Esta pesquisa aborda dimensões religiosas, sociais e culturais, mas tem no padrinho o elo desse sistema, tentando identifica-lo dentro da sociedade. Assim, visto como sistema, o caráter estrutural é compartilhado pelo padrinho e demais membros da comunidade.

Ao mesmo tempo em que se constata a diferença de abordagens do tema, percebe-se, dentro do que se pode chamar de ideologia xamânica, um traço basilar dessa estrutura: a aliança, isto é, a relação do xamã com os seres sobrenaturais, pensada em termos de afinidade e, portanto, de troca. Tal relação de troca ficava mais evidente quando as comunidades indígenas eram caçadoras, quando a noção de intercâmbio pressupunha a realidade dividida em dois âmbitos – natural e sobrenatural –, predando-se mutuamente. O xamã regulava e

34 Na União do Vegetal, inclusive, existe a parte do ritual em que os adeptos lançam perguntas ao mestre que guia toda a cerimônia. É observado também nessa corrente o regime disciplinar rígido bem como a hierarquia entre os dirigentes e os demais seguidores da doutrina.

mediava essa troca. Pode-se inferir que, hoje em dia, em centros como a igreja Céu do Sol Nascente, há o intercâmbio, mas baseado numa simbologia bem diferente.

Pérez Gil (2006) explica:

Essa ideologia dos povos caçadores, caracterizada pela lógica da afinidade e da igualdade, contrasta com a lógica de filiação e as relações hierárquicas próprias de um xamanismo, já não mais central, mas periférico ou marginal, praticado em sociedades com formas de subsistência e sistemas simbólicos baseados na agricultura e no pastoreio.

Assim, pergunto-me como se dá então o intercâmbio no Santo Daime? A bênção do padrinho é o grande exemplo. Não vejo necessariamente a base na agricultura, mas, definitivamente, existe a cultura do vegetal. Do nascimento ao cultivo desse vegetal, e do uso que se faz dele em meio à ritualística, surge a aquisição de conhecimento pertencente à esfera do sagrado.

Se considerarmos as técnicas xamânicas como forma de atuar no mundo, tendo aplicabilidade direta a diversos tipos de atividades, pode-se fazer um paralelo do uso da ayahuasca por vegetelistas indígenas – a caça, a cura, a guerra etc. – com o uso da bebida pelos membros daimistas. Chester fala dos elementos que compõem a doutrina, as atividades implicadas pelo xamanismo como forma de atuar no mundo, que fazem da igreja o tripé hospital-escola-quartel. Conforme visto anteriormente, essas três faces assumidas pela igreja começam no seu dirigente, estendendo-se por todos os membros, pois as técnicas dominadas por um conjunto específico de pessoas, tornando-as personalidades particulares dentro do grupo, agora estão ao alcance de todo o conjunto.

Em outras palavras, o xamã no Santo Daime revela em si o arquétipo mitológico, antes associado ao âmbito masculino e ao tornar-se adulto; agora, associado à apreensão de destreza similar ao padrinho. Como revela Péres Gil (2006):

o desenvolvimento das capacidades formava parte do modelo de homem adulto, o qual, de início, excluiria uma parte significativa da população: as mulheres. Porém, sabemos que antigamente não era raro que as mulheres aprendessem também as técnicas do xamanismo e as praticassem.

Na igreja Céu do Sol Nascente, Chester cita tanto o padrinho Alfredo, atual presidente do Cefluris, filho de Sebastião Mota, como a madrinha Rita, comandante do batalhão. Assim, é fundamental assinalar a realidade do corpo feminino para se iniciar uma reflexão sobre os limites físicos no exercício do xamanismo, que acabam por ser inexistentes. Dentro de um sistema estruturador, no qual se espera que todas as pessoas se iniciem nas técnicas do êxtase, tal possibilidade não é definida por herança, pertencimento ou mesmo escolha de seres

sobrenaturais. Tão importante quanto o conhecimento é o desejo e a força de vontade para suportar as exigências do processo de aprendizado.

Se não há um mestre, um padrinho que sirva de guia, considera-se a fonte de conhecimento a própria ayahuasca. Assim, são retomadas as ideias de Monteiro da Silva (1983), Fróes (1986) e Groisman (1991), que transmitem a ideia de um xamanismo coletivo desenvolvido em meio a uma *práxis* xamânica, que torna todos os membros em xamãs em potencial. É a partir da centralidade do corpo em contato com a ayahuasca que esse aspecto é apreendido:

Como conta o mito, a fonte última desse conhecimento são seres como a sucuri ou as vespas, as quais se tem acesso sem necessidade de mediação humana: basta introduzir no próprio corpo as poderosas substâncias físicas (o “leite” da sucuri, as picadas e o mel das vespas) destes seres para que a conexão seja estabelecida e a transmissão de qualidades e atributos iniciada. Parece, portanto, que a centralidade do corpo como meio de adquirir potência xamânica está intimamente ligada a seu exercício generalizado entre a população. Ou, em outras palavras, é porque cada indivíduo tem a faculdade de manipular e transformar seu corpo, que a prática do xamanismo está ao alcance de todos. (PÉREZ GIL, 2006)

Vê-se, portanto, que no lugar da pirâmide hierárquica encontramos um círculo acessível a todos os membros da comunidade xamânica. Dessa forma, o xamanismo não permanece somente no campo cosmológico, caracteriza-se também, em grande medida, por aspectos práticos e técnicas de ação. Não vejo a vontade de todos os membros de se tornarem xamãs, no sentido de adquirir conhecimento e poderes específicos, enxergo as técnicas do êxtase como formas de desenvolver a vida dentro do universo, tanto sagrado quanto profano, formas efetivas que fazem parte da estruturação dos mitos que compõem o processo de se tornar adulto.

O segundo capítulo deste trabalho trata da história, desde a fundação das duas igrejas na cidade de Manaus, bem como dos rituais através dos cânticos daimistas que trazem toda gama mística e sagrada das cerimônias. Os dados levantados são em sua maioria fruto de entrevistas com membros do Santo Daime e simpatizantes da doutrina. Apesar de tentar contar a história do Daime em Manaus através de seu hinário, não se pode concentrar a menção aos cânticos num único capítulo, já que contêm toda a religiosidade e a espiritualidade xamânica e riqueza cultural dessa comunidade, que traz em seu bojo sua sagrada cosmogonia, reflexo da figura guia central das cerimônias, o padrinho, cuja interpretação sociológica possibilitará um aprofundamento epistemológico de sua posição social.

CAPÍTULO II

ESTRUTURA RITUALÍSTICA E HISTÓRICA DO SANTO DAIME EM MANAUS

2.1. Fundação e religiosidade

Segundo o calendário cristão, 19 de março é o dia de São José. Neste dia, no ano de 1992, foi fundada a Igreja do Santo Daime Céu do Sol Nascente. Localizada no que hoje é o número 14 da rua Caravelle, no Tarumã, a fundação contou com uma ata jurídica assinada pelos componentes do corpo da igreja que acabara de se formar. Mas o Céu do Sol Nascente começou a ser vislumbrado alguns meses antes.

No fim da década de 1980, o que acontecia em Manaus de mais expressivo no que se refere ao Santo Daime, eram grupos isolados, que iam a centros localizados no Rio de Janeiro, São Paulo etc., aprendiam os hinos e voltavam para trabalhos esporádicos. Não havia uma estrutura de igreja, não existia um corpo de trabalho. Vale salientar que a União do Vegetal já havia dado início a seus trabalhos em Manaus há cerca de duas décadas.³⁵ Eram várias as personalidades artísticas que passavam por Manaus em direção ao Mapiá para tomar o daime.

Até então, quando o padrinho Alfredo, filho e sucessor do padrinho Sebastião, passava por Manaus em meio às suas viagens, pessoas se mobilizavam e entravam em contato com o padrinho para que um grupo se formasse e se realizassem os ritos, sempre na casa de um dos participantes. Ainda não se podia falar em estrutura, caminhada ou mesmo jornada de trabalho. Segundo Juliana Belota, pesquisadora e membro fundadora da primeira igreja do Santo Daime em Manaus, o primeiro trabalho realizado por um grupo fixo aconteceu em 6 de janeiro de 1992. Nesse interim, os trabalhos aconteciam sempre na casa de um dos integrantes, o Nonato, morador da rua Caravelle muito antes dos outros chegarem; até que no “São José de 92” foi registrada a primeira ata oficial da igreja já na nova sede, ainda na mesma rua onde hoje fica a o número 14. Juliana comenta:

Quando eu cheguei aqui, cheguei num momento muito particular, que foi a chegada de um grupo de saniases.³⁶ São pessoas que receberam sanias, um batismo, o recebimento de um nome, que geralmente significava um nome-alma, um pouco como os indígenas trabalham também o nome-alma, uma entrada, uma jornada no caminho espiritual, e essas pessoas vieram do Ashram, que depois foi chamado Osho, que era um mestre iluminado, assim se dizia. [...] Então, era um grupo de saniases, que vieram da Índia, alguns

35 Foi em 1964 que o Mestre Gabriel autorizou seus discípulos a darem início nos trabalhos da União do Vegetal em Manaus para, a partir daí, expandir a UDV pelo Brasil.

36 Saniases são monges ascetas do hinduísmo pertencentes à escola de Shankaracharya, título derivado de Adi Shankara, considerado um dos maiores filósofos indianos, que viveu no século VIII.

eram brasileiros de vários lugares do Brasil, mas se reuniram em Pune [cidade indiana] certa ocasião, e foram direto ao Mapiá, pois eles vinham morar na Amazônia e trouxeram o daime para começar uma igreja. Aí você pode dizer que começou uma igreja em 1991, em outubro, quando nós tivemos três trabalhos de cura, o padrinho saiu e deixou uma madrinha.

O início desses trabalhos em Manaus teve presença fundamental do casal Marcio e Beatriz, espiritualistas, integrantes do Ashram Rajneesh,³⁷ que, após retornarem da Índia, foram ao Mapiá buscar o daime que seria tomado em Manaus. Foi esse casal que comprou o terreno onde seria fundada a igreja. Posteriormente, a terra foi vendida às mães da Juliana Belota e do Chester Gontijo. Ambos fizeram parte do primeiro grupo fardado³⁸ no daime em Manaus. Um grupo pequeno que fardou no mesmo dia de fundação da igreja, no São José de 92. Para esses dias especiais, em que são homenageados santos cristãos, há vários hinos entoados nos rituais das igrejas em Manaus. No hinário “O Cruzeiro”, composto pelo mestre Irineu, como em “O Justiceiro”, do padrinho Sebastião, pode-se mencionar, respectivamente, “Amigo Velho” e “Viva São João e seus Companheiros”:

[...]
A minha mãe que me mandou
Eu sou filho estimado
Quem seguir na minha linha
Segue limpo e não errado

O patriarca São José
Todo mundo se esqueceu
Jesus filho de Maria
Com o divino senhor Deus

Patriarca São José
Vós esposo de Maria
Que o divino pai lhe deu
Para vossa companhia.
[...]

Viva São João
E seus companheiros
Aqui neste terreiro
Numa noite de luar

37 Ashram é atualmente um termo usado para designar uma comunidade voltada à evolução espiritual de seus membros, representando paz e tranquilidade em meio à natureza. Rajneesh foi um líder religioso indiano, que trabalhava a meditação e o despertar da consciência. Rajneesh Chandra Mohan Jain, conhecido posteriormente como Osho.

38 Ser fardado é o mesmo que ser batizado na doutrina, fazendo referência à farda utilizada nos trabalhos. Não consiste somente numa roupa, há o compromisso maior com a doutrina do Santo Daime. Passa a significar o mesmo que se vê em instituições onde fardas e uniformes são usados, o indivíduo representa toda uma doutrina específica, novas posturas e atitudes são necessárias.

Santa Maria
 Patriarca São José
 Todo mundo está de pé
 Aqui para bailar
 [...]

Juliana caracteriza esse início como um período significativo de dedicação aos estudos da doutrina, quando os hinários eram tocados num gravador e depois cantados pelos participantes. O grupo tinha de aprender normas-ritual, hinos, bailado e instrumentos musicais utilizados.

Em 1996, houve uma dissidência entre as lideranças da igreja Céu do Sol Nascente, e uma nova igreja foi fundada no Puraquequara, a Igreja do Santo Daime Céu das Águas, sob direção de Chester e Daniel Lapa. Em 2012, houve nova dissidência no Céu das Águas. Chester voltou para a rua Caravelle, agora do outro lado da sede original, no número 27, onde decidiu construir sua própria igreja. Inicialmente chamada Rainha da Floresta,³⁹ teve seu nome mudado para Céu do Sol Nascente, conforme a igreja de 1992. Juliana esclarece que, quando Chester decidiu utilizar o nome da primeira igreja fundada na cidade na nova locação do outro lado da rua, colocou também na internet um site oficial, onde se lê na página principal:

A Igreja CÉU DO SOL NASCENTE é um centro da Doutrina do Santo Daime em Manaus, inaugurada pelo Padrinho Alfredo, no ano de 1992. Temos como patronos de nossa Igreja, Madrinha Cristina Raulino da Silva e Padrinho Nel. Seguimos o calendário oficial estabelecido pelo ICEFLU, na matriz Céu do Mapiá.⁴⁰

Juliana esclareceu que, juridicamente, a igreja na qual Chester é o dirigente não deveria ser chamada Céu do Sol Nascente, pois este nome ainda pertence legalmente ao lugar onde se estabeleceu a sede original. Então, hoje, há, no Puraquequara, a igreja Céu das Águas, e no Tarumã, a igreja Céu do Sol Nascente e a sede original chamada pousada Uarumã.

Essas questões levam-me às seguintes reflexões: Existe dentro da doutrina do Santo Daime uma hierarquia espiritual. Essas dissidências entre os dirigentes das igrejas, dividindo o legado deixado pelo primeiro grupo fundado em Manaus não condiz com a conduta esperada pelo padrinho Alfredo, que, certa vez que esteve na cidade, disse “você são todos irmãos”, que, na opinião de Juliana, reflete certa insatisfação quanto à divisão das igrejas.

39 Centro Eclético da Fluente Luz Universal Cristina Raulino da Silva – Cefluris Rainha da Floresta.

40 Disponível em: <www.ceudosolnascente.com.br>. Acesso em: 15 jun. 2014.

Infere-se, a partir dos relatos registrados, que os dirigentes Chester e Daniel quiseram, no decorrer do processo de fundação de novas igrejas, demonstrar seu valor como dirigentes, construir uma história própria dentro da doutrina. Na página oficial lê-se “No comando do nosso batalhão, temos a frente Chester Gontijo como dirigente”. Um ponto a ser levantado: o ego. O ego tornou-se um fator preponderante nos processos de dissidência. Não apenas isso, parece haver em todo o processo uma questão patriarcal, no intuito de manter o poder da igreja nas mãos dos homens, daí o distanciamento da Juliana ocasionado pela primeira separação. Essa interpretação acaba tocando em pontos que existem nos hinos e servem de reflexão ao fator humano na doutrina:

Meus irmãos que estão aqui
A todos eu peço um favor
Quem quiser seguir comigo
Tem que ficar como eu sou

Vejas como eu sou humilde
E sou bonzinho de coração
Eu falo como todos vós
E a todos eu presto atenção

Quem não seguir nesta linha
Não diga que é irmão
[...]

O trecho acima, do hino “Meus irmãos que estão aqui”, hinário “O justiceiro” do padrinho Sebastião, claramente transmite uma mensagem de união e humildade entre os integrantes da doutrina bem como a linha que deve ser seguida. Mas como em qualquer filosofia religiosa, são muito subjetivas as diferenças daquilo que se vê como amparo ou regra transmitida oralmente e aquilo que se vê na prática atualmente. Daí a inexorável delimitação de quando começa e termina o campo religioso na análise do segmento, pois, são registrados, metodologicamente, hiatos nas interpretações do que se torna sagrado ou o que ainda é profano, ou mesmo, como ver-se-á, os signos do masculino e do feminino nas práticas rituais.

A partir desse pensamento, é interessante notar que, nos núcleos ayahuasqueiros, onde são colhidas muitas vezes dezenas ou centenas de quilos de cipó para um único preparo, equipes dividem as tarefas como o plantio, a colheita, o preparo do chá, a lavagem dos vegetais, o cuidado com o fogo, atenção nas panelas etc., havendo a divisão de papéis entre homens e mulheres, onde elas lavam as folhas, enquanto os homens maceram o cipó e cuidam da fervura das panelas. O grupo age com respeito às plantas consideradas sagradas, as pessoas

não usam palavras negativas ou mesmo têm atitudes negativas no local, com o clima adequado por hinos ou “chamadas” durante a tarefa. Os xamãs na floresta geralmente preparam sozinhos. Sendo assim, além do aspecto puramente material do feitio, há a associação das folhas com a energia feminina e à luz, enquanto o cipó está associado ao princípio masculino e à força (MIKOSZ, 2009). Vejo surgir a partir dessa associação de significados um eixo que justifique três núcleos em Manaus atualmente separados: ego-patriarcalismo-tradição.

Em 1992, dentro do grupo fundador, segundo o relato de Juliana, não havia alguém com perfil de um líder carismático, eram todos muito jovens, que estavam apenas participando de trabalhos de cura, beneficiando-se e aprendendo. Não havia padrinho. São esses pontos que ajudam a caracterizar determinadas diferenças nas representações da doutrina à medida em que era iniciada na cidade de Manaus, ou seja, na inserção em um meio urbano. Até que ponto aquilo que surgia na cidade em 1992 se assemelhava à sede-mãe no Mapiá?

Todo o processo de construção e desenvolvimento da doutrina do Santo Daime em Manaus deve ser analisado tendo a ausência do padrinho como perene. Houve sempre a presença de irmãos visitantes e padrinhos e madrinhas de outras igrejas, mas, em Manaus, seguiu-se um modelo em que a figura do padrinho era simbólica, com a reverência ao padrinho Alfredo e a todos os fundadores da doutrina.

Partindo desse princípio, pode-se falar num sistema ritualístico que, ao rememorar os antepassados, trabalha simbolicamente suas lideranças, inclusive na titulação de padrinhos e madrinhas. É observado no convívio entre os membros da igreja algumas pessoas serem chamadas pelos títulos de padrinho e madrinha. Mas sua representação é a mesma que o padrinho Alfredo, por exemplo? Na prática, não é. A titulação nos dias de hoje vem mais de um caráter afetivo que espiritual, com algumas exceções. “Hino do nosso padrinho Chester”, como dito por uma irmã da igreja. O que Chester disse certa vez, sobre o que respondia quando abordado por algum membro que o chamasse de padrinho, “rapaz, eu sou irmão...”, reflexo da doutrina presente nas palavras do padrinho Alfredo à Juliana, “vocês são todos irmãos, o daime é o professor”, implicam numa reflexão sobre a estrutura hierárquica de cada igreja que tem em seu topo o padrinho.

Em linhas gerais, pode-se afirmar que a hierarquia de cada igreja é particular à estrutura de parentesco dentro do daime. Quando se olha para a comunidade Céu do Mapiá, vê-se a reminiscência do período áureo da borracha. Os moradores são seringueiros, em boa parte emigrados do Nordeste brasileiro, onde a estrutura social e religiosa, que trabalha os

ritos dentro de uma espiritualidade ancestral, é uma estrutura predominantemente patriarcal. Reavivando quase que um cristianismo primitivo, as estruturas familiares têm um modelo que preconiza a esposa do padrinho como sendo a madrinha.

Assim como a esposa do padrinho recebe o título de madrinha, sendo o grande exemplo a madrinha Rita, esposa do padrinho Sebastião, seus filhos e filhas também são padrinhos e madrinhas. Essa linhagem é bastante respeitada entre os membros. No Céu do Mapiá, a madrinha Rita é membro vitalícia do Conselho Doutrinário e decana do Quadro de Conselheiros da igreja matriz. Vendo, então, a realidade dessas pessoas, que nasceram e se criaram dentro da doutrina, percebo que o curso de suas vidas dificilmente seria diferente, dificilmente não se tornariam os padrinhos e as madrinhas que são. Nas palavras da Juliana, ser padrinho é algo que se deve “sentir, uma iluminação”; é o que diferencia, na visão de alguns membros, os padrinhos soberanos e os padrinhos por aproximação:

Eu sinto nos filhos do padrinho Sebastião uma humildade muito grande. O padrinho Alfredo é um homem diferente, possui um astral diferente. Ele tem uma maneira própria de trabalhar com as plantas; a linguagem das plantas é o amor, é a afetividade, então ele trabalha essa linha. Ele trabalha diluindo os nós, trabalhando com as plantas, com a música, com a dança. Eu vejo assim, o que a ayahuasca vai proporcionar? Um contato xamânico com você mesmo, ele vai abrir um campo de visão que seria voltado para a abertura dos chacras superiores, do terceiro olho, de uma outra dimensão. Então, por esse contato, ele [padrinho Alfredo] trabalha se conhecendo, se percebendo, a sua própria maneira de ser. Porque, quando você entra em contato com uma força dessas, é um trabalho em que o seu ego, suas estruturas mentais, elas caem, elas desmoronam. Se isso é iluminação, eu diria que sim, pois esse contato, com sua maneira de ser, com seu próprio ser, percebendo outras dimensões do seu próprio ser. Eu sei que, para os indígenas, para os Guarani, esse contato é sim a iluminação, um agojê.⁴¹ Como eles falam, é sua própria maneira de ser, um contato com você mesmo diferenciado.

Chester, como mencionado anteriormente, tem palavras similares sobre ele próprio ser chamado de padrinho, preferindo o termo dirigente. As palavras da Juliana servem para auxiliar uma análise sobre as vicissitudes doutrinárias, se existirem, na comparação entre a igreja matriz e as igrejas em Manaus. É possível inferir que os sistemas religiosos presentes no meio urbano tenham suas peculiaridades advindas, ao longo do processo de instauração e desenvolvimento da doutrina, do perfil de seus dirigentes, que, antes e depois das dissidências, moldou os olhares externos no reconhecimento e na representação do Santo Daime.

41 Agojê: Banho de purificação. Disponível em: <www.asblsenzala.e-monsite.com/pages/dictionnaire-afro-american.html>. Acesso em: 12 jan. 2015.

Percebo ser esta a grande diferença entre o Santo Daime e a União do Vegetal em Manaus, no que concerne o acesso e o método organizacional frente àqueles que não conhecem a ayahuasca. Juliana comenta que houve uma tentativa infrutífera de unificação, posteriormente, uma tentativa de estabelecer um conselho de igrejas, pois isso está nas normas rituais do Santo Daime, a obrigatoriedade de haver um conselho, pois faz parte do amadurecimento político pelo qual os três núcleos participariam.

No início do corpo de igreja em Manaus, a presença de conselheiros era importante, pois havia essa consciência de desenvolver um reflexo da igreja matriz na cidade, com a responsabilidade administrativa e ritualística, desde a recepção de convidados que vão pela primeira vez a um trabalho até a representação numa ordem que reúna todos os ayahuasqueiros de diferentes linhas de atuação. Sendo assim, o que fazia parte do idealismo inicial, e que não existe hoje, eram critérios de administração dos núcleos da igreja na legitimação do coletivo respeitado democraticamente. Esse formato perdeu-se com as dissidências. O que há hoje são “donos” de igrejas.

Nas palavras da Juliana, “para mim, esse não é o modelo adequado. Ele [Chester] recebe muitas pessoas, da maneira como ele pode, como ele entende. Mas ele está recebendo as pessoas, ficou nessa função. A nossa família saiu, minha mãe disse ‘não vou fazer duas igrejas na mesma rua’.” A insatisfação da família da Juliana à época baseia-se nos preceitos do padrinho Sebastião, registrados em “O Justiceiro”.

[...]
 Todos querem ser feliz
 Cada um só quer pra si
 Dizendo que estão comigo
 Estão longe de mim

Eu não deixei assim
 Deixei foi para ajuntar
 Não fizeram como eu disse
 Fizeram foi espalhar.

O trecho acima do hino “Eu chamei meu Mestre”⁴² já apresenta o que considero como certa insatisfação do padrinho frente às divisões de núcleos – pelo menos sem um efetivo conselho –, ou mesmo dissidências de opinião entre membros dirigentes, que potencialmente teriam como consequência uma realidade como a que se verifica em Manaus hoje, três núcleos independentes sem ligação formal ou jurídica. Essa é a crítica de Juliana, a existência de núcleos sem um conselho e com administradores “donos” em vez de padrinhos:

42 Complementa, inclusive, o hino citado na página 45: “Quem não seguir nesta linha / Não diga que é irmão”.

O trabalho não é à toa. Se você chegou pra fazer um trabalho, você tem uma missão espiritual. [...] são muitas linhas. Essa linha é a linha do mestre Irineu, ele trazia um tipo de iniciação voltada para essa estrutura que funcionava assim, a igreja e o conselho.

A partir do momento em que houve uma ruptura no núcleo original, a estrutura – a existência do conselho – acabou. Pode-se conjecturar vários motivos para justificar esse processo. A presença da igreja no meio urbano pode ter sido um fator preponderante, ou talvez a falta de um líder carismático de forma perene na cidade. Seria válido neste momento uma verificação a respeito do início da União do Vegetal em Manaus para constatar por quais tipos de intempéries aquela instituição passou, se se pode fazer uma comparação entre o início das duas linhas doutrinárias na cidade.

Como dogmas e doutrinas têm em certa medida caráter interpretativo, nos próprios hinos deixados pelos mestres pode-se encontrar potenciais justificativas para que dissidências encontrassem novas bases para contar suas histórias com novas perspectivas e tradições. No hino “Todo mundo chora”, lê-se:

Estou aqui, vou contar minha história
 Todo mundo chora, todo mundo chora
 Estou aqui, minha história vou contar
 Todo mundo chora, todo mundo vai chorar

Mas o meu Mestre
 Ele é cheio de alegria
 Me dá paz e harmonia
 Para eu me consolar

Estou aqui, vou contar minha história...

Santa Maria
 Que escolhi para me guiar
 Ela é quem me ilumina
 Na estrada para andar

Estou aqui, vou contar minha história...

Estou dizendo
 Com certeza e retidão
 Porque Ela me ensina
 Eu ter amor no coração

Estou aqui, vou contar minha história...

Eu sempre digo
 E não me canso de falar
 Porque é minha missão
 Aprender e ensinar
 [...]

O que é colocado por Juliana torna-se pertinente numa análise daquilo que preenche o imaginário social dos membros das duas igrejas, quando ela faz uma comparação entre as significações de processos comunitários que se desenvolvem no meio urbano e no meio rural, tendo como fim último a relação entre corpo religioso e coletivo civil:

A UDV é urbana, é mais formada por intelectuais. O processo mais rural do daime, do trabalho, em que você passa a noite inteira no rito, cantando e bailando, é quase uma estrutura monástica. As pessoas vivem em torno disso. Na cidade, esses aspectos já mudam, você não agrega pessoas da mesma comunidade, são de vários lugares, da cidade inteira, eles não têm mais um objetivo comum, algo que as una para além daquele momento, daquele rito. E isso é bem diferente da comunidade sede. Ali, as pessoas estão construindo um processo de vida, alternativa e diferenciada.

As correntes daimistas que representam a ressignificação da floresta no meio urbano refletem em sua história a herança direta do *modus vivendi* originário dos indígenas, sedimentado pelos ribeirinhos que, alimentados pelo imaginário das florestas, levaram para as margens dos rios uma série de técnicas de sobrevivência e sociabilização, dando origem, por exemplo, ao caboclo amazonense. Assim, alguns povos tradicionais da Amazônia deixaram de existir como grupo étnico significativo, exterminados ou assimilados pela sociedade colonial, tendo, portanto, seus sistemas de ideias e costumes modificados pelos europeus.

O Santo Daime representa essa transformação, aquilo que um choque cultural pode ter de mais simbiótico na vida de seus protagonistas. Num centro urbano como a cidade de Manaus, há espaços onde a busca pelo arcaico é alimentada culturalmente pelo desejo de fuga da vida prosaica. Através de crenças e sonhos, há o desejo de regresso ao estado de natureza, simbólico ou real.

2.2. Contexto e ritual

Em linhas gerais, na possibilidade de mapear historicamente o uso da ayahuasca, pode-se destacar o longo caminho da bebida, desde os índios na floresta até sua chegada aos centros urbanos. Há momentos históricos diferentes, não que um desapareça quando outro começa a surgir, apenas se complementam a partir de novas significações para o chá. Num primeiro

momento, tem-se o grupo mais antigo, indígenas da Amazônia; com o contato entre índios e colonizadores estrangeiros, surgem os curadores e “bruxos”, ou seja, os *mestiços* conhecidos como xamãs, curandeiros e vegetelistas; já no século XX, religiões brasileiras começam a ser fundadas por seringueiros que tiveram seu contato com os grupos indígenas e com o uso disseminado da ayahuasca para além desses grupos; num último momento, pode-se destacar inúmeras dissidências, novos usos e ressignificações neo-xamânicas em grupos independentes.

Naquele primeiro momento, a ayahuasca usada como bebida sagrada revelava um conceito descrito por Mikosz (2009) como “cosmo em camadas, isto é, a divisão entre o mundo material e outros de natureza espiritual que podem estar numa esfera celeste ou, então, debaixo da terra ou mesmo submersos”. Nos desenhos e pinturas desses povos, o patrimônio cultural era envolvido nas mirações, como, por exemplo, os povos Shipibo e Tukano, cujos motivos eram bastante similares a pinturas pré-históricas – padrões geométricos, círculos, espirais, sintetizações de figuras de animais etc.

Ao explorar o que seria uma segunda geração de ayahuasqueiro – os vegetelistas ribeirinhos, descendentes das uniões entre índios e imigrantes, residentes em áreas rurais na Amazônia, que, com o uso da ayahuasca, geraram uma série de transformações no que eram tradições indígenas primordiais, a partir da influência da cultura dos colonizadores – deve-se ressaltar os fins a que se destinavam o uso de plantas de poder, das plantas professoras. Luna (2004) descreve o vegetalista como “uma pessoa que adquiriu conhecimento de uma planta e que normalmente usa essa planta para fazer um diagnóstico e às vezes também para curar seus pacientes”, sendo os vegetelistas “representantes de uma cultura xamânica de idade imprecisa, que, além dos amazônicos, têm também claros componentes andinos e cristãos”.

Dessa forma, os ribeirinhos vegetelistas, ao herdarem práticas e conhecimentos indígenas relativos a rituais com a ayahuasca, criaram sincretismos responsáveis pela diversidade, que hoje é vista no meio urbano, fornecendo estruturas para cada tipo de domínio: “Quando o mestre xamã escolhe o tipo de *yajé* que vai preparar para o rito, já há indicação de qual domínio do universo ele quer “mostrar” para os outros e também dos aspectos físicos da viagem, tais como seres e ritmo” (LANGDON, 2004, p. 72). Luna (1996) comenta que as pessoas que foram entrevistadas em sua obra, estão inseridas na transição entre costumes indígenas e novas realidades e significados xamânicos influenciados pelo esoterismo europeu.

O início da urbanização da ayahuasca acontece em meio à extração da borracha na floresta Amazônica. Este terceiro grande momento de modificações no perfil de uso da bebida

teve os seringueiros como seus atores principais, pois Raimundo Irineu Serra, fundador do Alto Santo, e Daniel Pereira de Mattos, fundador da Barquinha, chegaram ao Acre para trabalhar na extração da borracha, no começo do século XX.⁴³

É dentro da Floresta Nacional do Purus⁴⁴ (FNP) que se encontra o Céu do Mapiá.⁴⁵ É de lá que veio a madrinha Francisca, 65 anos de idade, boa parte deles vividos dentro da comunidade e dentro da doutrina. Na figura da madrinha Francisca, vê-se a representação de vários questionamentos feitos anteriormente. Uma pessoa como ela, que viveu e ainda vive na floresta e tira seu sustento do que a floresta fornece, é uma pessoa diferente de um membro do Santo Daime de Manaus. As diferenças começam nos parâmetros da vida em que ela leva no Mapiá. Em entrevista realizada em janeiro de 2015, em sua passagem por Manaus, a madrinha descreve seu dia a dia nos afazeres domésticos, nos cuidados da horta e no comércio de produtos primários: “Plantei gergelim, deu muito gergelim. Macaxeira, bastante macaxeira, taioba, inhame, tudo nós temos na terra. E tá lá produzindo. E vai produzir muito mais”.

Moradora do Céu do Mapiá desde 1985, esteve em Manaus pela primeira vez em 2008 para participar de trabalhos do daime, mostrou-se um tanto inconformada com as dissidências ocorridas na capital: “alguma coisa errada aconteceu. É o mesmo daime, os mesmos hinos, o daime é um só”. Ao longo da conversa, percebi, por exemplo, que o ego de uma pessoa como a madrinha Francisca não é similar ao ego de alguém que já criou um patrimônio material no meio urbano. É um ponto que chama a atenção da Juliana, trabalhos para dissolução do ego dentro do daime, pois faz parte da jornada espiritual numa evolução mental de aprimoramento do ser humano.⁴⁶ Em Manaus, por mais que as pessoas não tenham a vida rural que a madrinha tem, a doutrina pressupõe esse aprimoramento, que se expande para uma melhor percepção do ambiente em volta e à preservação deste, visto que: “nós fomos agraciados com

43 José Gabriel da Costa, fundador da UDV, participou do segundo ciclo de extração da borracha em 1943.

44 A Floresta Nacional do Purus - FNP - é uma unidade de conservação federal criada em 1988, no município de Pauini, Amazonas. O principal núcleo populacional da FNP é a Vila Céu do Mapiá. Disponível em: <www.amagaia2013.blogspot.com.br/p/comunidade.html?m=1>. Acesso em: 25 jan.2015.

45 A Vila Céu do Mapiá foi fundada em 1983 por cerca de sessenta famílias de seringueiros e trabalhadores rurais, como desdobramento do trabalho comunitário desenvolvido por estas famílias desde 1974 nos arredores de Rio Branco, Acre, com o objetivo de desenvolver uma experiência comunitária harmônica com a floresta. Assentados na região do Igarapé Mapiá pelo Incra, a intenção original da nascente comunidade era pautada em uma cultura colaborativa, na fraternidade, no reconhecimento do aspecto divino da natureza e na igualdade social. Com o tempo, esta experiência atraiu pessoas de diversos outros locais, promovendo um rico intercâmbio social e cultural. Disponível em: <www.amagaia2013.blogspot.com.br/p/comunidade.html?m=1>. Acesso em: 25 jan. 2015.

46 Interessante pensar nas palavras da Juliana, através de Campbell, como o herói se relaciona com seu ego no papel de tornar visível na terra o mistério criador da vida, analogamente ao padrinho: “O herói, cujo apego ao ego já foi aniquilado vai e volta pelos horizontes do mundo, entra no dragão, assim como sai dele, tão prontamente como um rei circula por todos os cômodos do palácio. Aí reside seu poder de salvar [...]. (CAMPBELL, 2007, p. 93). A temática será aprofundada no terceiro capítulo.

essa abertura de caminhos, que o próprio daime possibilitou [para] um grupo que trouxe isso e passou pra nós essa responsabilidade”.

Juliana transmite a preocupação de um legado cultural que o Santo Daime deveria manter, mas devido a fatores como dissidências e a falta de um conselho que una os núcleos, o legado não se fortalece com o passar do tempo, perdendo a real potencialidade de seu significado frente à sociedade, que vê a doutrina com bastante estranhamento. Não apenas isso, a significação da floresta e a importância de haver uma preservação real do espaço em que a doutrina se desenvolve. Referindo-se ao terreno da igreja original, onde hoje é sua residência, ela completa:

Vocês estão dentro de uma unidade de conservação, de uma área de preservação permanente, dentro de uma floresta que tem orquídeas raras, insetos raros, muita coisa rara; uma floresta frágil porque está num terreno arenoso, dentro de uma APP às margens de um igarapé, e pode se perder facilmente tudo isso. A perda desse amálgama – porque o daime é um amálgama... quando você conhece a comunidade mãe, vê que ela é capaz disso, capaz de agregar pessoas em torno de uma prática tão profunda na vida dessas pessoas. Ela cria uma unidade nesse grupo capaz de atender uma filosofia xamânica, é quase uma *ecosofia*, uma filosofia que tem a natureza como uma entidade sagrada, e as pessoas se reúnem na sede mãe e em outras comunidades do Brasil com essa consciência de zelo comum da floresta. [Aqui] antigamente não tinha muro, andávamos pelas trilhas; hoje, vinte e cinco anos depois, tem muro, asfalto e pouco interesse das pessoas em formar um conselho, uma ong ou mesmo uma oscip para ter força social. Aqui você tem uma concentração de ritos, de cerimônias, de mestres da cultura popular. Aqui você tinha a casa de um saniasse, que era um centro de meditação, tinha um terreiro de umbanda, tinha um daime, tinha uma UDV, tudo no mesmo local, dentro de uma floresta, de uma área de conservação.

Na opinião da Juliana, muitas dessas noções se perdem na cidade, pessoas com inúmeras preocupações, acabam por esquecer o trabalho comum de fortalecimento de uma proposta (bio)regional, local e autossustentável, com uma política de integração social que enxergue a floresta e que envolva um conselho, estruturas jurídicas e associações de moradores.

Assim, é imperativo um trabalho que desenvolva o alcance de uma medicina nativa à população urbana, especificamente, uma medicina sagrada, que utiliza uma planta sacralizada em culturas indígenas, culturas ditas de raiz, originárias no convívio harmonioso com a floresta: “Na palestra de qualquer pajé, você vai ver ele falando ‘a nossa Meca do conhecimento é esse cipó, a ayahuasca, o caapi. Lá é que tá nossa ciência’.” Juliana se refere àquilo que ainda hoje é digno de relatos em áreas isoladas de floresta. O padrinho Sebastião compôs um hino sobre a importância dos saberes oriundos da miração:

ESTOU DENTRO DA VERDADE

Estou dentro da verdade
 E não posso negar
 Junto com meu Jesus
 Eu tenho que triunfar

Treme a terra e treme o mar
 E tudo tem que balançar
 Só não balança meu Jesus
 E quem nele se firmar

Muitos querem ser sabidos
 E o saber Deus é quem dá
 Se não tiver conhecimento
 Não pode se firmar

Meu Jesus lá nas alturas
 Que tudo sabe e tudo vê
 Quem não souber se firmar
 Cuidado para não correr

O saber é muito bom
 Melhor é se corrigir
 Para contar a certeza
 Deste Divino Poder
 Nosso Pai e nossa Mãe
 É quem nos dá a miração
 Estou alegre e satisfeito
 Junto aqui com meus irmãos

Quando se analisa a importância do legado cultural, rememora-se o passado da religião, que, nesse caso, surgiu num contexto específico a partir do sincretismo oriundo dos índios e dos nordestinos. Estes, chegando à Amazônia, inseriram-se num ambiente em que doenças eram curadas com o daime, haja vista a ausência dos médicos tradicionais numa região inóspita. Há registros na comunidade de relatos de cura entre os contemporâneos do mestre Irineu. Foi uma época em que a medicina da região era indígena e vegetalista, genuinamente amazônica.

Essa genuinidade, presente na fundação da igreja, onde hoje é a residência da Juliana, era, segundo ela, símbolo de um lugar destinado ao bem comum como toda igreja deveria ser. Ou seja, a legitimação dos ideais do padrinho Alfredo sedimentados naquele “São José de 92”; mas, hoje, não há o afincamento de todas as partes envolvidas em preservar o que representou o início dessa jornada. Em 2011, foi fundada a Associação de Moradores da rua Caravelle

(Amorc), apesar da relutância de algumas pessoas residentes lá. Atualmente há uma militância para a preservação da região, que possui o último igarapé limpo de Manaus.

Em primeiro de outubro de 2014, a Prefeitura de Manaus empossou os membros do Conselho Consultivo da Área de Proteção Ambiental (APA) Tarumã Ponta Negra. O órgão colegiado tem como finalidade discutir as questões relativas à referida APA, com a responsabilidade de elaborar e propor resoluções de caráter técnico, social e ambiental. A instituição do Conselho Consultivo foi considerada um grande avanço por sua representatividade: trinta conselheiros no colegiado, que possui representações indígena, de produtores rurais, comunidades ribeirinhas, associações de moradores, trabalhadores aquaviários, assentamentos, entidades e órgãos públicos. A posse aconteceu na sede da antiga igreja daimista, onde hoje funciona a Pousada Arumã, sede provisória da Amorc.⁴⁷

Desde 1992, quando o então prefeito Arthur Virgílio Neto assinou o decreto que instituiu o Tarumã como Área de Relevante Interesse Ecológico (Arie), foram muitas as lutas travadas para impedir a consolidação de empreendimentos clandestinos e ocupações irregulares na área, e, mesmo assim, já se percebe uma mudança significativa de perfil na paisagem do lugar com a instalação de condomínios e depósitos de indústrias.⁴⁸

Apesar da posse do Conselho Consultivo ter sido feito pela prefeitura do município através da Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Sustentabilidade (Semmas), esta mesma secretaria deu licença à construção de dois empreendimentos próximos à cachoeira do Parque Cachoeira Alta. A consequência direta da ação de retirada do barro da área é o soterramento da nascente do igarapé Água Branca. De acordo com Juliana, a nascente do igarapé perdeu uma enorme área durante a obra de reforma do Aeroporto Internacional Eduardo Gomes. Os moradores do Tarumã denunciaram ao Ministério Público o soterramento de parte da APA, por causa da obra, à comissão de meio ambiente da Assembleia Legislativa; então, em fevereiro de 2015, técnicos da empresa Ecology Suporte Ambiental e Engenharia, contratada pela Infraero, realizaram estudos de impacto ambiental na área, coletando água e analisando sedimentos. A Amorc ainda aguarda os resultados.

Apesar de toda agressão que a área vem sofrendo, as águas do igarapé Água Branca continuam despoluídas e ajudam a limpar toda a bacia do Tarumã Mirim. O projeto de recuperação do Parque Cachoeira Alta, anunciado pela prefeitura em maio de 2013 ainda não

47 Disponível em: <www.semmas.manaus.am.gov.br/prefeitura-de-manaus-empossa-conselho-consultivo-da-apa-taruma-ponta-negra/>. Acesso em: 01 fev. 2015.

48 *loc. cit.* Acesso em: 01 de fev. 2015.

saiu do papel. Segundo a Semmas, o projeto encontra-se em tramitação para a obtenção da área e posterior doação por parte do governo estadual ao município.⁴⁹

Atualmente, o número 14 da rua Caravelle, antiga sede do Santo Daime e sede da Amorc, também é sede do projeto Uarumã, daí chamar-se pousada Uarumã, aberta a serviços de turismo de floresta, com hospedagem ligada ao contexto de preservação ambiental, vivência tradicional indígena – trabalhos que envolvem a ayahuasca, caminhadas, culinária naturalista amazônica e massagens terapêuticas. Não se vê com muito entusiasmo uma mudança na relação dos três núcleos existentes hoje em Manaus. O que há são três centros daimistas de perfis diferenciados com uma origem em comum.

O que este pesquisador percebe, quanto ao projeto Uarumã, é que ele representa as rupturas e reinvenções pelas quais a ayahuasca passa, voltando-se a formas não dogmáticas de crescimento espiritual do indivíduo, denotando o ecletismo moderno proveniente do sincretismo original de grupos religiosos. Faz-me lembrar, por exemplo, processos de dissidência na UDV,⁵⁰ e mesmo divergências no Santo Daime, como, por exemplo, o Alto Santo, que não admitia o uso da *Cannabis sativa*, a Santa Maria, diferentemente do Cefluris. Aqui, faço menção a Marco Gracie, fardado desde 1979, que, numa troca de mensagens em rede social, escreveu bastante sobre o uso da Santa Maria, seus poderes e a visão do Padrinho sobre a substância.⁵¹

Marco deixa claro que o uso da Santa Maria não era algo a ser divulgado, utilizada discretamente por alguns devido o contexto político no final da década de 1970, e reafirma a divisão de doutrinas em relação à planta: “Quem recebeu a doutrina da Santa Maria foi o padrinho Sebastião. Daí a coisa é assim: o trabalho do Mestre não tem a Santa Maria, mas o trabalho do Padrinho tem”. Aparentemente existem estatutos diferentes. Atualmente, existem inúmeros relatos de membros que procuraram o daime a partir de suas primeiras experiências

49 Disponível em: <www.acritica.uol.com.br/amazonia/manaus-amazonas-amazonia-projeto-recuperacao-parque-taruma-papel_1061893802.html>. Acesso em: 01 fev. 2015.

50 Em 1972, Marinho Piacentini funda o Samaúma, terceiro núcleo da UDV no Brasil, em São Paulo. Em 1976, Piacentini introduziu nas sessões do núcleo gravações traduzidas por ele do Rajneesh Osho, fato que não foi aceito pelos mestres da UDV, que decidiram punir o núcleo por supostamente desprezarem os ensinamentos do mestre Gabriel. Piacentini foi à Índia e voltou para São Paulo, iniciando um Centro de Meditação a partir das técnicas de Osho. O centro cresceu bastante, mas deixou de existir anos depois. Outro exemplo é a Ablusa – Associação Beneficente Luz de Salomão – foi criada em 1999 por Wilson Gonzaga, ex-mestre da UDV. Com rituais informais, há incorporações de entidades, como *Ranun*, um índio guerreiro e *Mamãe Nina*, curandeira negra do tempo da escravidão, trabalhos de realinhamento energético dos chacras e uso de maracá, elementos que não estão presentes na UDV (LABATE, 2004, 519-527). Há inúmeros outros núcleos, como o Instituto Espiritual Xamânico Céu Nossa Senhora da Conceição (SP), e o Centro de Cultura Cósmica Suprema Luz Paz e Amor (MT).

51 Conversa de 24 de março de 2015, no grupo de debates Santo Daime no *Facebook*. Em tudo o que escreve sobre as questões que levanto, Marco Gracie demonstra profundo conhecimento e longa experiência nos trabalhos daimistas. Com a impossibilidade de conciliação de horários para nos encontrarmos pessoalmente, optamos por conversas feitas no grupo virtual, com abertura de participação por outros membros.

com a Santa Maria. Em Manaus, o uso da planta é oficialmente proibido, não há consagração de seu uso nas normas de ritual.

2.3. A interpretação mística do Padrinho

No contexto do mito de origem da doutrina do Santo Daime, há a lua branca e o mestre Raimundo Irineu Serra. “Lua Branca” traz consigo a divindade apresentada, sua forma de comunicação e a linguagem musical do início do século XX. Assim relata uma entrevista realizada por Fróes (1986):

Antes ele tinha chamadas e as executava assobiando. O primeiro hino recebido foi numa miração com a lua... quando foi um dia, a Rainha da Floresta disse – olha vou te dar uns hinos, tu vai deixar de assobiar pra aprender a cantar. – Ah faça isso não minha senhora (disse o mestre Irineu), que eu não canto nada. – Mas eu te ensino! Afirmou ela. Quando foi um dia ele estava olhando para a lua e ela disse para ele, - Agora tu vai cantar. – Mas como? – Abra a boca, não estou mandando? Ele abriu e disparou cantando Lua Branca, o primeiro hino.

Há vários hinos do mestre Irineu com referências à Lua, em suas mais diferentes exegeses. A seguir, seguem trechos de cinco hinos que envolvem o simbolicamente o astro:

LUA BRANCA (de pé)

Eu canto nas alturas
A minha voz é retinida
Porque eu sou filho de Deus
E tenho a minha mãe querida

A minha mãe que me ensinou
A minha mãe que me mandou
Eu sou filho de vós
Eu devo ter amor

Com amor tudo é verdade
Com amor tudo é certeza
Eu vivo neste mundo
Sou dono da riqueza

A minha mãe é a lua cheia
É a estrela que me guia
Estando bem perto de mim
Junto a mim é prenda minha

A riqueza todos têm
 Mas é preciso compreender
 Não é com fingimento
 Todos querem merecer.⁵²

EU PEÇO A JESUS CRISTO

[...]
 Eu sigo na verdade
 Eu sigo meu caminho
 Eu sigo é com alegria
 Que eu sou filho da rainha

A força da floresta
 A força do astral
 A força está comigo
 A minha mãe é quem me dá
 [...]
 A lua tem três passagens
 Todas três nela se encerra
 É preciso compreender
 Que é ela quem domina a terra.⁵³

EU VI A VIRGEM MÃE

[...]
 A lua é quem dá força
 Para a terra criadora
 Quero que vós me protejas
 Vós como mãe protetora
 [...]⁵⁴

IA GUIADO PELA LUA

Ia guiado pela lua
 E as estrelas de uma banda
 Quando eu cheguei em cima de um monte
 Eu escutei um grande estrondo
 [...]⁵⁵

NO BRILHO DA LUA BRANCA

No brilho da lua branca

52 Hinário Santo Cruzeiro. Edição oficial do CICLUMIG Flor do Céu. 2005. Disponível em: <www.mestreirineu.org>.

53 Hinário Santo Cruzeiro. Edição oficial do CICLUMIG Flor do Céu. 2005. Disponível em: <www.mestreirineu.org>.

54 *loc. cit.*

55 *loc. cit.*

Foi quem me trouxe aqui
 Doutrinar a quem quiser
 Neste caminho a seguir

Sou filho desta verdade
 Devo caprichar assim
 Caprichar eternamente
 Para nunca ser ruim

Lua branca quem me trouxe
 Confiou-me este lugar
 Para ser filho legítimo
 É preciso doutrinar

A minha mãe é quem me ensina
 Tudo enquanto eu quiser
 Peço força, peço força
 A meu pai que tem poder

A minha mãe foi quem me deu
 Neste mundo este lugar
 Peço força e dou força
 A não sair do meu lugar.⁵⁶

Hoje em dia, assim como nas duas igrejas do Santo Daime em Manaus, a Céu do Sol Nascente e a Rainha da Floresta, todas as células derivadas da doutrina de Raimundo Irineu Serra seguem o eixo do hinário central “O Cruzeiro”, que, juntamente com outros hinários derivados, constituem o cânone musical-religioso da doutrina.

Eu venho da floresta
 Com meu cantar de amor
 Eu canto com alegria
 A minha mãe que me mandou

A minha mãe que me mandou
 Trazer santas doutrinas
 Meus irmãos todos que veem
 Todos trazem este ensino⁵⁷

A partir do trecho acima, do hino Flor de Jagube, vê-se uma das funções determinadas ao padrinho, transmitir os ensinamentos da doutrina. Da mesma forma, o caminho inverso, a afirmação da possibilidade de todos serem xamãs em potencial, conforme foi citado no primeiro capítulo, La Rocque Couto (1989) descreve em sua bibliografia. Através da

⁵⁶ *loc. cit.*

⁵⁷ *loc. cit.*

transmissão do conhecimento adquirido por meio do êxtase, o coletivo compartilha a iniciação e a ruptura xamânica, pontos inicialmente pertencentes à figura do xamã, do padrinho, mas que também caracterizam o transe individual de cada adepto.

Assim, é importante perceber que, a partir do reconhecimento específico daquele que abençoa e guia a cerimônia, o padrinho, envolto numa espécie de misticismo hierofânico, é visto pela comunidade não pela característica do êxtase em si, mas pela sua especialização no conhecimento da doutrina e no cuidado das almas dos outros.

No terceiro capítulo, estendemos o diálogo acerca do Daime aos mitos que cercam as religiões antigas, estruturando o xamanismo milenar na religiosidade do Santo Daime, de forma a fazer um paralelo e coadunar as referências da arquetípica jornada do herói às representações sociais existentes na atualidade, partindo da proposição fundamental de que forças elementares “estão presentes em todas as sociedades, da mais simples às mais complexas, mas que em cada sociedade ganha contornos próprios” (GUERRIERO, 2012, p. 20), bem como explorando a ontologia e o arcabouço simbólico existentes no Santo Daime, para chegar à análise do poder mítico do Padrinho.

CAPÍTULO III

ESTRUTURA COSMOGÔNICA DO SANTO DAIME EM MANAUS

3.1. Ontologia e arcabouço simbólico

Numa tentativa de analisar a comunidade do Santo Daime, há inicialmente o vislumbre das dimensões abordadas: tomando como referencial a figura do padrinho, inicia-se com seu caráter social, explorando-o também como figura mística, chegando em seguida à dimensão mítica em que ele se encontra. Esta última, alimentada pela riqueza simbólica que a cultura amazônica constitui dentro do inconsciente coletivo de seu povo.

Há neste momento a tentativa de integrar o pensamento mítico com a metodologia científica, processo que tem em Lévi-Strauss a base desse esforço. É um trabalho que busca, em meio à complexidade dos símbolos, o significado dos mitos e suas representações. Para isso, optei pelo auxílio do método de Gilbert Durand, a Antropologia do Imaginário. São as significações do imaginário, que interpretam as imagens recorrentes emanadas do meio social e cósmico. Explora-se aqui a existência de semelhanças nas narrativas míticas a partir do contexto cultural em torno do Santo Daime, e, em especial, em torno do padrinho.

Que tipo de código o padrinho carrega em seu bojo? Como se decifra tal código a partir da direção dada pelo dirigente ao ritual? A demanda de cada indivíduo dá a direção e a profundidade ao mito: “O termo código faz parte do vocabulário criado por Lévi-Strauss para explicar o sistema das funções atribuídas por cada mito às propriedades que se mantêm invariantes e são chamadas de armadura dos mitos” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p.227 *apud*. PINTO, 2012, p.43).

Pode-se interpretar que, para cada hino entoado, a armadura se mantém, mas o código se transforma, baseado no contexto cultural diferenciado. Lévi-Strauss salienta a possibilidade de os códigos serem constituídos com o auxílio de categorias sensoriais. Além do cântico do hinário, que predominantemente marcou as primeiras reuniões em Manaus, ainda informais, sem a estrutura física de uma igreja oficial, vê-se nos dias de hoje a presença da imagem figurando nas paredes do templo e nas mirações, que se expandem numa imagética registrada para além da comunidade.⁵⁸ Vê-se a materialização da personalidade do daime na imagética do

58 Para aprofundamento, ver AMARINGO, Pablo; LUNA, Luis Eduardo. *Ayahuasca visions: the religious iconography of a Peruvian shaman*. California: North Atlantic Books, 1999. As imagens na obra são apresentadas como trabalhos de arte e não como ilustrações etnográficas. Os comentários, contudo, representam um vasto material de comparativa mitológica, psicológica e cultural. “Pablo says that shamans of other parts of the world have seen these things he now is painting: They knew about all this, but were unable to transmit to others what they had seen” (*ibid.* p.44).

templo: “O daime é luz. Tomou o daime, tomou um ser de luz... mas tem que ter merecimento, esse ser que entra e mostra o que o cara é...”. Foi com essa definição simples e significativa que o padrinho pontuou a personalidade do daime, o contato com o divino pela bebida. O ser divino é o Juramidã, o Mestre Império, a entidade central do ritual, que é identificado como o próprio espírito da bebida ingerida nas cerimônias.⁵⁹

São muitas as ideias de entidades espirituais envolvidas nos ritos. Ao analisar esse arcabouço mais profundamente, fica evidente a criatividade e reflexividade inerentes à vida coletiva dos povos, que nos remete a ressignificações de hierofanias mais antigas, com seus símbolos rituais estruturadores de discursos diversos. Castro (2013), por exemplo, reinterpreta determinado ritual tupi-guarani, comparando o canibalismo escatológico desse povo com o canibalismo sociológico tupinambá, reconfigurando a ideia de entidades espirituais envolvidas no rito, propondo uma nova perspectiva a partir da discussão de totemismo de Lévi-Strauss. No Santo Daime, o que do Juramidã é realmente apropriado por aquele que o ingere? Faço essa alusão a Castro devido à ingestão do chá poder ser considerada a ingestão da própria divindade ou parte dela que está na planta.

Assim, vê-se que os mitos se comunicam, por princípios e combinações, expandindo a egrégora comunitária a uma noosfera planetária. Pinto (2012), quando escreve sobre a referida noosfera, refere-se ao *corpus* mítico, que rege a trama de coesão e vínculos do grupo. Ancestrais comuns e sociedades de origem permanecem nos mitos e em seus códigos de comunicação. A premência dos ritos reside no movimento, muito procurado hoje em dia, de retorno ao arcaico. São nos retornos simbólicos ou reais, que se encontra a natureza e, dessa forma, as motivações enobrecedoras da existência.

Mas aquilo que precede a existência, especificamente existência material, pode ser encontrado no chamado inconsciente coletivo, a região permeada de arquétipos, imagens originadas no subconsciente do ser humano. Para Jung, uma das personalidades que melhor propuseram o conceito, os arquétipos são vistos através de suas manifestações no mundo material, implicados pelo arcabouço mitológico, simbólico e ritualístico, ou seja, fazem-se presentes no contexto do mito, do símbolo e do rito. Sempre há um sentido na significação do arquétipo, daí sua importância na estrutura erguida no interior do ser humano.

No campo religioso, o sentimento arquetípico evoca fundamentos de crenças, inserido em imagens e figuras modelares. Esse sentimento, percebido em comportamentos externos em

59 “[...] the idea that plants have a spirit, ‘owner’, or ‘mother’ is central in the cosmology of many indigenous groups of the Upper Amazon. Important food plants like manioc, large trees like the *lupuna* (*Ceiba pentandra*), psychotropic plants, and plants used in the preparation of important medicines and poison for hunting and fishing are considered to have particular Strong spirits” (*ibid.* p.54).

unidades de grupo, em torno de experiências básicas e universais, transcende o tempo e o espaço, em semelhanças mentais e estruturas materiais manifestas em rituais, festas simbólicas, mitos passados por gerações em torno de tradições familiares e comunitárias.

De forma simples e geral, definem-se os três objetos dignos de uma reflexão. Para o Mito, há a definição de narrativa popular ou literária, que coloca em cena seres humanos e situações fantásticas ou ações imaginárias em determinado contexto real ou fantasioso, este desejado; o Rito engloba o conjunto específico de regras e cerimônias ligadas a uma religião; o Símbolo, fruto do mito compreendido dentro do rito, permeia o objeto físico com significação abstrata.

Assim, quando se diz que a ayahuasca é uma bebida milenar, tem-se a ideia de um objeto no centro de uma prática determinada, originado no interior do ser humano, mas socializado em seguida num processo que dá origem ao *modus operandi* da mística e valorização do espaço dito sagrado. Neste espaço, materializa-se o sentimento manifestado arquetipicamente, um espaço “forte” como ponto de apoio cósmico.⁶⁰ Costa (2012) teoriza que todo lugar de culto precisa de algo que oficialize tal espaço como sacro; que, de alguma forma, deixe visível à sociedade que existe uma divindade materializada ali. É uma forma de materializar o inconsciente, dando forma às encenações do imaginário humano, numa estrutura que nos remete à imaginação simbólica, conforme visto em capítulo anterior.

A religião, ao longo da história da humanidade, usou de modo eficiente arquétipos para imprimir sua força, tendo em seu processo constitutivo os modelos verificados em estruturas comunitárias, sacralizadas através da necessidade de mitologizar os símbolos ainda sociais e místicos. A passagem dos símbolos por esses campos de atuação faz parte do processo de estruturação do exterior do ser humano a partir de seu interior. É um reflexo da jornada do humano mortal em homenagem ao poder das divindades no caso das religiões, e à originalidade psicologicamente manifesta no ambiente dos acontecimentos fantásticos. Em ambos os casos, adentra-se no conceito de numinoso. Segundo Jung:

60 Ernesto García, fundador e representante da Comunidade Odinista da Espanha – Ásatrú (COE), em entrevista sobre a expansão da religião odinista na América Latina, explica que criações literárias modernas e novas formas de liturgia criam e dão sentido a uma fé ou crença, eliminando o relativismo de textos profanos a partir da revitalização dos mitos, cuja origem está na memória de uma cultura ancestral. A COE, já legalizada na Islândia como confissão religiosa, declarou uma obra literária moderna como obra sagrada, que, segundo García, “se trata de um texto sagrado de hoje”, pois “se faz necessário distinguir o que reveste um valor transcendente para a sociedade daquilo que constantemente se produz e se publica para mero entretenimento dessa sociedade”. Disponível em: <www.notiamerica.com.br/sociedade/noticia-biblia-thor-chega-america-latina-20150310191900.html>. Acesso em: 11 mar. 2015. Atualmente, a partir de um processo de sacralização, objetos profanos passam a significar o que há de mais valoroso para determinado grupo, enquanto que para outros não o é. A ayahuasca, no contexto religioso, tem essa representatividade, divergindo desse *modus operandi* quando utilizado em espaços privados, para fins não religiosos, passando a ser simplesmente uma bebida de efeito alucinógeno, sem os ritos daimistas.

O numinoso – indiferentemente quanto a que causa possa ter – é uma experiência do sujeito, independentemente de sua vontade. O numinoso é tanto uma qualidade pertinente a um objeto visível como a influência de uma presença invisível que causa uma peculiar alteração da consciência (Jung, 2011 *apud*. Costa, 2012, p. 6).

O ponto central daquilo que posteriormente manifesta-se como numinoso encontra-se no inconsciente coletivo. O arquétipo precede a vontade, ou seja, a força propulsora de manifestação da imagem. Dentro das várias civilizações, valores que representam sua experiência vivencial indo à imediata construção de necessidades coletivas, o sentido encontrado na existência do real palpável útil vem do inconsciente coletivo. Jung, ao tratar do tema, dá o exemplo do mergulho na água:

É o homem que sonha à beira de um penhasco com um lago embaixo e à medida que ele avança em direção ao lago descobre que o mistério vai ficando cada vez mais profundo, assim sua busca por compreender o acontecimento leva-o para dentro do seu inconsciente (Jung, 2011, p. 27 *apud*. Costa, 2012, p. 8).

Então, dentro de um espírito de grupo, os princípios decisórios numa sociedade originam-se em manifestações e encenações arquetípicas. E em pequenas comunidades, ou mesmo, em grupos religiosos, seguidores de determinado credo, ou adeptos do uso de substâncias específicas, como, por exemplo, a ayahuasca, princípios e regras de decisão são remetidos a regras de rito e cerimoniais, que, realizados em ambientes sacralizados, reavivam os arquétipos inseridos nas tradições desses povos ou comunidades.

Já escreveu Eliade (1972) que “o mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares”. Como ensaio arquetípico, o mito estrutura uma complexa realidade, dando valor a pressupostos interpretativos construtores do visível, do palpável, de uma cultura que viaja por contextos temporais e geográficos, através de histórias, fábulas e contos, dando significado a inúmeras ritualísticas, formando regras de invocação e adoração. São modelos de conduta, conforme classifica Eliade. São forças motivacionais, que, inseridas num campo místico, fazem a ponte que conduz regras sociais pelo modelo mítico.

No decorrer desse caminho, os rituais xamânicos são envoltos em estados de transe como o que a ayahuasca provoca. A miração pode ser considerada como uma vivência ritualística religiosa, a partir da qual os aspectos dramáticos do rito contagiam aquele que toma o chá, deixando-o em contato com estados emocionais profundos. Num estado alterado de consciência, tomando como base minha própria experiência e os relatos obtidos em

entrevistas e conversas informais com membros e não membros do Santo Daime, o sujeito passa por estágios de consciência alterada.⁶¹

Tanto o arcabouço cultural quanto as expectativas e ansiedade do indivíduo podem influenciar a gradual passagem de um estágio a outro e a importância dada a cada estágio. São três: os fenômenos entópticos compõem o Estágio 1. Neste estágio, basicamente há fenômenos visuais.⁶² Os Estágios 2 e 3 compõem-se daquilo que no daime é chamado de miração. É a parte “construal”⁶³ da experiência.

O depoimento de Chester, por exemplo, contém detalhes que se assemelham com os estágios mais avançados da experiência, a parte mais cenográfica do ápice da miração, onde – ou quando – normalmente não se vê significativamente formas geométricas, mas figuras personalizadas, seres da floresta e cenários ligados não apenas ao âmbito social daquela pessoa, mas a uma cultura inteira.⁶⁴ Mikosz escreve que:

De fato, muitas pessoas descrevem visões mais “cenográficas” e não costumam se referir às formas geométricas como as que serão descritas. Porém, estudos neurológicos encontram explicações para essas formas geométricas nas estruturas do sistema nervoso [...]. Muitos desenhos e pinturas feitas por povos primitivos e artistas contemporâneos apresentam semelhanças a essas formas geométricas dos ENOC, levando a acreditar que estejam intimamente relacionados (MIKOSZ, 2002, p. 56).

Com base na ideia que Mikosz desenvolve exaustivamente em sua obra, concentro-me nessas semelhanças de estruturas fenomenológicas comuns na região amazônica, para, assim, verificar como o Santo Daime enxerga essas analogias em sua religiosidade. Interessante notar que, apesar deste trabalho se concentrar na imagética presente nos rituais, como fruto de uma perspectiva de transformação temporal – no início da igreja em Manaus, sem um espaço físico definido, o som dominava a estrutura das cerimônias a partir dos hinos tocados em aparelhos gravadores, diferente da atualidade –, quando os fenômenos visuais, definidos por inúmeros registros a partir do aprofundamento de um conhecimento especializado, são

61 Nem todas as pessoas passam por esses estágios, nem mesmo há uma divisão rígida entre eles. O processo como descrito foi vivenciado por mim, o que pareceu uma boa maneira de explicar o arcabouço simbólico contido na experiência da miração, a partir dos conceitos de Lewis-Williams (2005).

62 Estes fenômenos visuais ocorrem entre o olho e o córtex, independentemente do mundo exterior, mas sujeitas de projeções nele (MIKOSZ, 2002).

63 Mikosz (2002) explica que o termo construal refere-se ao processo de construção interpretativa do significado de algo.

64 Mikosz dá exemplos de desenhos do povo Tukano como pertencentes ao Estágio 1 do estado alterado de consciência, onde imagens vistas podem ser combinadas com imagens armazenadas no repertório experiencial do indivíduo, de acordo com aspectos culturais e influência do momento. Acontecendo dentro de um contexto religioso, os fenômenos entópticos podem construir imagens de entidades sobrenaturais, seres ou símbolos.

acompanhados por muitas sensações diferentes e vivências que, não apenas se somam, mas influenciam-nos.

Pretendo nas próximas páginas explorar alguns dos elementos visuais que Mikosz desenvolve, especificamente aqueles com os quais tive contato tanto em experiência pessoal como nos registrados em entrevista. É o que acontece, por exemplo, com os vórtices e as espirais, comuns nas experiências de êxtase, que caracterizam a transição do Estágio 2 para o 3. Segundo Mikosz, pesquisadores referem-se aos vórtices como “resultados da estrutura do caminho retinocoidal que vai das células da retina do olho ao córtex visual estriado do cérebro”. Visões de pessoas, animais e objetos percebidos durante a miração são influenciados pelas formas guardadas na memória.⁶⁵ Mas, mesmo numa imagem ambígua, a mente sempre tentará ver algo conhecido, isto é, contrapor sob o invólucro da memória a nova informação

65 Van Gogh (1853-1890), pintor pós-impressionista, de saúde mental delicada, foi internado algumas vezes, e, num desses períodos no asilo *Saint-Paul-de-Mausole*, pintou o quadro *Noite Estrelada* (1889), cujas turbulências em tela correspondem ao movimento natural daquilo encontrado na natureza e nos estados alterados de consciência. Suas pinceladas circulares criaram um céu noturno cheio de nuvens redemoinhantes e turbilhões de estrelas. Van Gogh representou a luz de forma diferente de seus antecessores, dando a sensação de captar seu movimento através “dos reflexos na luz das estrelas que cintila e se esbate através das ondas leitosas do céu azul da noite”. O efeito é provocado pela luminância, a intensidade da luz nas cores sobre a tela. A parte mais primitiva do nosso córtex visual, que vê o contraste da luz e o movimento, mas não as cores, mistura duas áreas com cores diferentes se tiverem a mesma luminância, mas a subdivisão primata do nosso cérebro vê as cores contrastantes sem mistura. Com essas duas interpretações acontecendo simultaneamente em obras impressionistas, a luz parece pulsar, cintilar e radiar de forma estranha. Por isso Van Gogh executava rapidamente fortes pinceladas, para captar como a luz se move de forma espantosamente real. Décadas depois, nos estudos de Física, o conceito de turbulência e fluxos de energia em grandes turbilhões explicam, por exemplo, formações de nuvens e partículas de poeira interestelar. Em 2004, através do Telescópio Espacial Hubble, cientistas viram turbilhões numa distante nuvem de poeira e gás, em torno de uma estrela, que lhes fez lembrar a pintura de Van Gogh. Cientistas estudaram então, em pormenor, a luminância das pinturas de Van Gogh, descobriram que há um padrão de estruturas de fluidos turbulentos ocultos em muitas de suas pinturas do período de agitação psicótica. A partir da digitalização e medição da luminosidade em separações de pixels, concluíram que as pinturas comportam-se espantosamente de modo semelhante à turbulência de fluidos na Física. Seu estado alterado de consciência, num período de intenso sofrimento, foi capaz de perceber e representar um dos conceitos mais difíceis que a natureza já apresentou ao ser humano – talvez aquilo que já estivesse em seu inconsciente. Disponível em: <www.sciencedump.com/content/unexpected-math-behind-van-goghs-starry-night>. Acesso em: 18 mar. 2015. O exemplo de Van Gogh reflete aquilo que muitos sentem durante uma miração, a perda da noção de tempo e espaço, como se tudo na existência estivesse interligado, como se os neurônios do cérebro humano refletissem as bilhões de estrelas no universo.

visual.⁶⁶ Daí poder inferir mitos indígenas originários de visões em estado alterado de consciência.

O arcabouço indígena recebe aquilo que está ao seu redor. A natureza, assim como o ser humano, possui inúmeros exemplos de estruturas relacionais que se encaixam como peças de um quebra-cabeças. Espirais e vórtices são exemplos presentes tanto em vegetais como em animais, que seguem padrões proporcionais, resultando, a partir dessa compreensão, numa associação do desenvolvimento do mundo natural com simbologias de energia e criação.⁶⁷

Tais simbologias são efetivamente encontradas desde ínfimas aplicações científicas até incomensuráveis fenômenos físicos. Nesta pesquisa, onde poder-se-ia citar sistemas solares e galáxias movimentando-se em gigantescas espirais, fractais e campos magnéticos manifestando-se e movimentando-se em forma de vórtices, não me atrevo a ampliar e aprofundar a analogia dessas frações, pois o campo é vasto, preferindo concentrar-me naquilo que tange a cosmogonia do Santo Daime em sua realidade ontológica, associada ao comum e constante nos temas de origem e suas significações.

A partir dessa realidade, minha intenção é implicada por premissas que pressupõem o seguinte: são necessários estudos mais profundos para confirmar se existem características únicas nas visões que diferentes tipos de plantas podem provocar, pois mesmo a ayahuasca,

66 De acordo com “Colors” (2015), documentário sobre a origem das cores, as culturas antigas não tinham uma palavra para descrever o azul. O programa vasculha o trabalho de pesquisadores que se debruçaram sobre textos antigos. Segundo o documentário, em 1858, William Gladstone percebeu na obra *Odisseia*, de Homero, descrições no mínimo curiosas em relação às cores: o mar “cor de vinho escuro”, por exemplo. O ferro e ovelhas eram descrito como violeta, e o mel como verde. Gladstone estudou textos gregos antigos e notou um padrão: cores preto e branco são mencionadas muitas vezes, outras cores são raras. E não havia nada descrito como “azul”. O filólogo Lazarus Geiger continuou a pesquisa em outras línguas e percebeu o mesmo padrão em diversas culturas, em sagas islandesas, no Alcorão, em histórias antigas chinesas e em uma versão da Bíblia hebraica. Sobre os hinos védicos hindus, há descrições dos céus em várias de suas mais de dez mil linhas, mas em momento algum há qualquer menção do céu ser azul. Historicamente, cada língua teve primeiro uma palavra para o preto e para o branco, ou a escuridão e a luz. A próxima palavra para nomear uma cor – em todas as línguas estudadas em todo o mundo – foi o vermelho, cor do sangue e do vinho. A última cor a aparecer em todas as línguas é o azul. A única cultura antiga que desenvolveu uma palavra para o azul foi a egípcia, talvez porque podiam produzi-la, pois, de fato, o azul não aparece muito na natureza. Tudo isso levou o pesquisador Jules Davidoff, professor de neuropsicologia da Universidade de Londres, a conduzir um experimento com a tribo Himba, da Namíbia, cujo dialeto não tem uma palavra para azul ou distinção entre azul e verde. Os membros da comunidade não conseguiam distinguir um quadrado azul em meio a onze quadrados verdes. Os poucos que conseguiam levavam muito tempo. Por outro lado, quando olhavam para um círculo de quadrados verdes com apenas um tom diferente, eles facilmente identificavam o “intruso”, o que não surpreendeu o pesquisador, já que os Himba têm mais palavras para tipos de verde do que a sociedade ocidental moderna. A experiência mostrou a ligação entre ver e nomear. Disponível em: <www.oglobo.globo.com/sociedade/ciencia/azul-cor-mais-jovem-15491386>. Acesso em: 05 mar. 2015. O conteúdo do documentário mencionado reflete a contraposição entre memória e informação visual.

67 Os egípcios associavam o caracol (gastropode) à espiral microcósmica e sua ação sobre a matéria (CIRLOT, 1984 *apud*. MIKOSZ, 2002). As serpentes são outro exemplo, se enrolam em determinadas situações, como bote, movimentam seu corpo com sinuosidade, são usadas em representações altamente associadas – entre diversas civilizações e mitos – ao uso da ayahuasca. Outro exemplo, microscópico, é o DNA, que possui estrutura espiralada. Percebe-se, então, entre inúmeros exemplos que poderiam ser citados, o universo e suas tendências reais em criar espirais em todos os níveis.

com seus diferentes tipos, traz diferentes mirações. O que se pode observar até este momento é a realidade de se encontrar com frequência visões básicas entre a comunidade ayahuasqueira, que envolvem padrões geométricos e encontros com universos de natureza espiritual.

Mikosz (2002) descreve seu contato com L. Caruana, autor do Manifesto da Arte Visionária, publicado em 2001, onde o autor registra imagens, cujas intenções refletem mitologias a partir de diferentes símbolos culturais ressoantes uns com os outros. Essa busca pela unidade é uma forma de buscar o divino, aquilo que, idealizado num plano superior, reflete o que há de mais sublime nas intenções no plano terreno. Mikosz comenta ainda sobre outro artista:

John Robinson, escultor australiano, criou uma série de peças inspiradas em motivos matemáticos, físicos e simbólicos. É um interessante exemplo de uma busca bastante similar do simbolismo dos visionários. [...] Na cultura oriental, Robinson indica que a presença do divino está centrada na harmonia de toda a natureza, como expressada pelo Tai Chi. Na cultura ocidental, porque nossas religiões nos ensinam que Deus criou o homem a sua própria imagem, o mistério do divino, pela tradição, é representado como uma figura humana. Os trabalhos de Robson buscam, na Série Universo, representar obras dentro de um simbolismo no qual as formas são encontradas na natureza e relacionadas aos valores da vida que ocorrem nas mentes ocidentais e orientais. Ao criar a Série Universo, Robinson seguiu um trajeto do início dos tempos aos dias atuais. A coleção inteira retrata, simbolicamente, a terra, os animais, o homem e a mulher, o nascimento, a religião, a civilização e a morte (MIKOSZ, 2009, p. 154).

Em meio a retratações do divino, unificando o passado e o presente através de símbolos universais, o sagrado compõe-se de algumas imagens específicas, que permeiam de forma recorrente as mirações e o imaginário amazônico. A partir deste ponto, explorar-se-á a serpente amazônica, que, assim como os vórtices e as espirais, é um símbolo milenar compartilhado em inúmeras experiências com a ayahuasca, reflexo da natureza simbólica da floresta. Para ilustrar aquilo que se classifica como visionário, oriundo de um estado não ordinário de consciência, tomemos como base as experiências do antropólogo Jeremy Narby, que relata o período de dois anos em que pesquisou o povo Ashaninca; a obra de Luis Eduardo Luna sobre a iconografia religiosa de Pablo Amaringo; e a escrita de Joseph Campbell sobre cosmogonias, em especial, a amazônica.

No início do ano de 1985, Jeremy Narby iniciou o período de dois anos de pesquisa de campo junto à comunidade Quirishari, do povo Ashaninca, na Amazônia peruana, para obtenção do seu doutoramento em Antropologia pela Universidade de Stanford. Em seu livro *The Cosmic Serpent*, ele relata sua experiência com a ayahuasca, e, a partir das visões que

teve, faz um estudo sobre a serpente mitológica que permeia inúmeras culturas ancestrais pelo mundo.

O que busco destacar da obra de Narby são suas perguntas levantadas, dúvidas surgidas ao longo daqueles dois anos, que, mesmo respondidas pelo consultor Carlos Perez, seu guia *ashaninca* na referida comunidade, ainda deixavam o antropólogo desconcertado frente ao mundo visionário que a ayahuasca lhe apresentara. Em sua primeira experiência com a bebida, ele descreve como ficou aterrorizado quando se deu conta de que estava cercado por duas enormes serpentes; e complementa:

These enormous snakes are there, my eyes are closed and I see a spectacular world of brilliant lights, and in the middle of these hazy thoughts, the snakes start talking to me without words. They explain that I am a just human being. I fell my mind cracks, and in the fissures, I see the bottomless arrogance of my presuppositions. (NARBY, 1998, p.4)

Narby estava convencido de que essas enormes serpentes fluorescentes – como ele mesmo descreve – vistas graças à ayahuasca não se pareciam com qualquer coisa com que ele tenha sonhado anteriormente, mesmo em seus piores pesadelos. Quando chegou a oportunidade de novamente tomar o chá, apesar de fisicamente relaxado, estava mentalmente apreensivo, questionando seu guia se veria as “serpentes assustadoras” novamente. Foi exatamente o que aconteceu: “[...] and I also wanted to know why it is that one sees snakes when one drinks ayahuasca”. A resposta foi extremamente simbólica: “its because the mother of ayahuasca is a snake”. Cada resposta causava-lhe mais dúvidas: “as you can see, they have the same shape”, respondeu seu consultor Carlos Perez.

Essas experiências motivavam o antropólogo a ampliar sua pesquisa a mitos não pretendidos inicialmente, eis que o autor se depara com similaridades entre outros autores e povos estudados fora da Amazônia. Espantou-se, por exemplo, quando descobriu que, para o povo Desana, no início dos tempos, seus ancestrais chegaram em canoas com o formato de enormes serpentes:

At this point I began feeling astonished by the similarities between Harner’s account, based on his hallucinogenic experience with the Conibo Indians in the Peruvian Amazon, and the shamanic and mythological concepts of an ayahuasca-using people living a thousand miles away in the Colombian Amazon. In both cases there were reptiles in the brain and serpente shaped boats of cosmic origin that were vessels of life at the beginning of time. Pure coincidence? (NARBY, 1998, p.30)

Na medida em que o *corpus* mítico vai se configurando, a imagem da grande serpente estende-se a outros cenários e contextos culturais (PINTO, 2012). A cobra-grande é

personagem recorrente na mitologia amazônica, cujo imaginário ora a transforma na canoa-cobra primordial do mito *tukano*, ora a transforma na Cobra-Norato das lendas populares: “O mito *Tucano-Dessana* da Criação do mundo, cuja canoa-cobra servia de transporte para a humanidade que viajava pelo curso dos rios abrigada em seu ventre, tem como sequência “a cobra-grande dominada pelos Wayana-Apalai”, que, em seguida, transforma-se “em estrela e arco-íris”.⁶⁸

Serpentes cósmicas também são encontradas na obra de Mircea Eliade. De acordo com Eliade (1998), manifestações xamânicas trazem as mais antigas ideias de uma base central para explicar o mundo, o *axis mundi*, que conecta diferentes níveis do cosmos e está presente em numerosos mitos de criação. Narby registra que:

This time it was Australian Aborigines who considered that the creation of life was the work of a cosmic personage related to universal fecundity, the Rainbow Snake, whose powers were symbolized by quartz crystals. It so happens that the Desana of Colombian Amazon also associate the cosmic anaconda, creator of life, with a quartz crystal: How could it be that Australian Aborigines, separated from the rest of humanity for 40.000 years, tell the same story about the creation of life by a cosmic serpent associated with a quartz Crystal as it told by ayahuasca-drinking Amazonians? (NARBY, 1998, p.33)

O espanto de Narby encontra amparo no trabalho de comparativa mitológica de Campbell, com um impressionante número de deuses criadores representados na forma de uma serpente cósmica, não apenas na Amazônia, no México e na Austrália, mas Egito, Pérsia, Índia, Grécia e Escandinávia.



Figura 1. O Senhor Serpente Entronado (CAMPBELL, 2004, p. 20)

A figura anterior, retirada do segundo volume da obra “As Máscaras de Deus”, de Joseph Campbell, é mesopotâmica, de cerca de 2200 a.C., e mostra o ser divino em forma

⁶⁸ *loc. cit.*

humana, sentado no trono, entre o emblema do caduceu com serpentes entrelaçadas e um altar em chamas. Motivo comum a todas as mitologias antigas, com a divindade aparecendo em uma ou múltiplas formas: “homem, cobra, árvore, lua e as águas da vida, que podem ser reconhecidos como aspectos de um único princípio polimorfo, simbolizado em tudo”. Chama a atenção pela similaridade entre as serpentes e a estrutura do DNA humano. A obra de Campbell tem inúmeras imagens com serpentes entrelaçadas representando o divino, o sagrado. Há um grande número de culturas que tem no simbolismo da serpente uma reverência consistente ao sagrado.

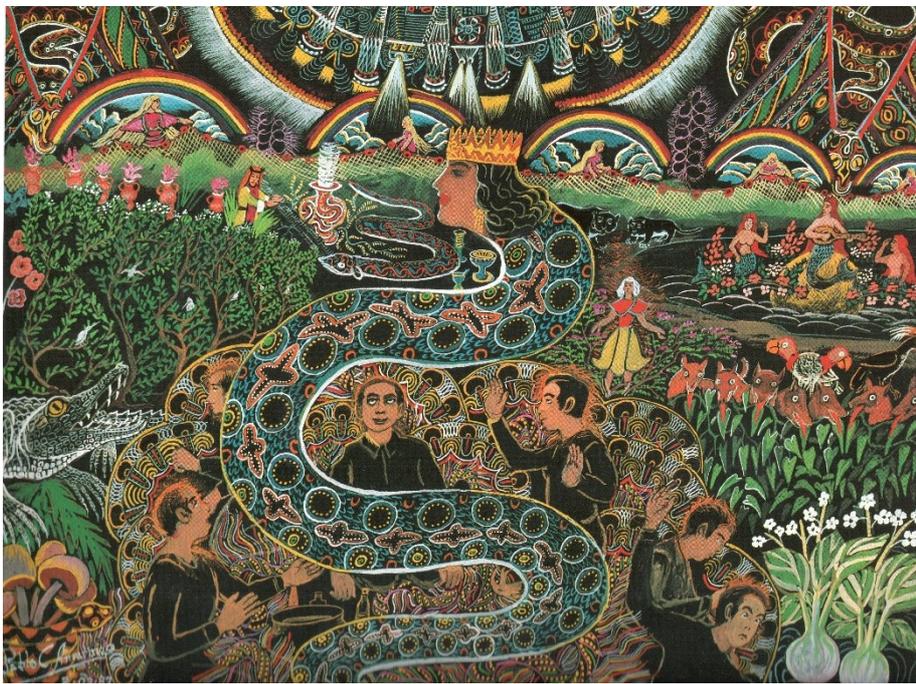


Figura 2. *Curandera transformed into a boa* (LUNA, 1991, p.61)

A figura 2, de autoria de Pablo Amaringo, representa uma poderosa visão na qual uma grande *vegetalista curandeira* tornou-se uma bela rainha com coroa dourada, e corpo de serpente. Entre inúmeros outros significados, destaca-se a imagem da serpente associada àquilo que há de mais majestoso num contexto que implica a coroa dourada da realeza como ponte entre o céu e a terra, entre o sagrado e o profano, interpretação similar com a figura mesopotâmica registrada por Campbell em seu livro.

A ilustração a seguir mostra, na parte central do cérebro, duas serpentes entrelaçadas: “[...] two intertwined snakes are lying, a giant anaconda (*Eurectes murinus*) and a rainbow boa (*Epicrates cenchhat*) a large river snake of dark dull colors and an equally large land snake of spectacular bright colors” (NARBY, 1998, p. 29).



Figura 3. O cérebro humano (Reiche-Dolmatoff, 1981, p. 88 apud. Narby, 1998, p. 30)

Narby registrou o que identificou como desenho Desana da fissura na parte central do cérebro ocupada por uma anaconda e uma boa arco-íris. São duas serpentes entrelaçadas que, no xamanismo do povo Desana, simbolizam os princípios macho e fêmea, o pai e a mãe, os elementos água e terra. Resumindo, as duas serpentes representam um conceito de oposição dual, na qual cada uma sobrepõe a outra com o objetivo de alcançar integração e independência ao mesmo tempo.

Os significados da imagem Desana são compartilhadas no universo ayahuasqueiro a partir dos conceitos das duas serpentes que se complementam. A imagem a seguir, outra pintura de Pablo amaringo, tem em primeiro plano as duas plantas necessárias no preparo do chá. O cipó, representado pela serpente com pintas negras, amarelas, laranjas e azuis, coberta por uma aura amarela. A outra cobra, a *chacruna*, com discos coloridos e brilhantes, erradia de sua boca raios violetas e azuis. A serpente *chacruna* penetra na serpente ayahuasca, produzindo os efeitos visionários da mistura das duas plantas (LUNA, 1998, p. 188).

À esquerda da imagem central, podem ser vistos o mestre e seus discípulos cobertos pela radiação das duas plantas. O efeito do estado não ordinário de consciência no sistema nervoso central é sentido nas pontas dos dedos, nas orelhas, nos lábios, nos olhos e no nariz – daí essas partes estarem pintadas em vermelho. O efeito combinado das plantas é esotérico:

começa a percepção inédita de seus corpos psíquicos numa nova dimensão. Esse novo universo surge a partir do topo da cabeça, por isso os galhos dos cipós se enraízem através de seus corpos indo direto ao chão.



Figura 4. Ayahuasca and chacruna (LUNA, 1991, p. 53)

Os temas das figuras anteriores são temas comuns em culturas e contextos temporais singulares. Representam arquétipos de significados transcendentais, carregados de motivações humanas em busca do mesmo significado: um sentido para a travessia da ponte entre o terreno e o divino.



Figura 5. Cobra da Transformação. Jardim Botânico Adolfo Lisboa - Manaus/AM.

A imagem acima mostra a escultura principal do pavilhão. Faz parte da exposição “Peixe e Gente”,⁶⁹ no Jardim Botânico de Manaus. A exposição, ao mesmo tempo em que apresenta os instrumentos e as técnicas de pesca tradicionais dos povos indígenas do noroeste amazônico, traz também informações sobre as concepções, as origens e o lugar dos peixes na cosmologia e nas cerimônias desses povos.

Dentre as histórias que permeiam o imaginário dos povos que vivem no Alto Rio Negro, há a origem da humanidade que os povos indígenas Tukano Orientais associam, pela tradição oral, à trajetória ancestral da Cobra Canoa da Transformação, que subiu do Lago de Leite até atingir as cachoeiras do Uaupés e seus fluentes, onde emergiu e deu origem à Gente da Transformação, como se consideram esses povos.

As narrativas mitológicas desses povos destacam que os peixes significam mais que um alimento para os povos indígenas, compartilhando em certo sentido, condição de vida comum, pois em fases de origem e transformação da humanidade, pessoas e peixes estiveram ligados, passando de uma condição a outra em episódios dessas narrativas. Na figura anterior, a Cobra da Transformação engolindo os peixes, que se transformariam na humanidade.⁷⁰

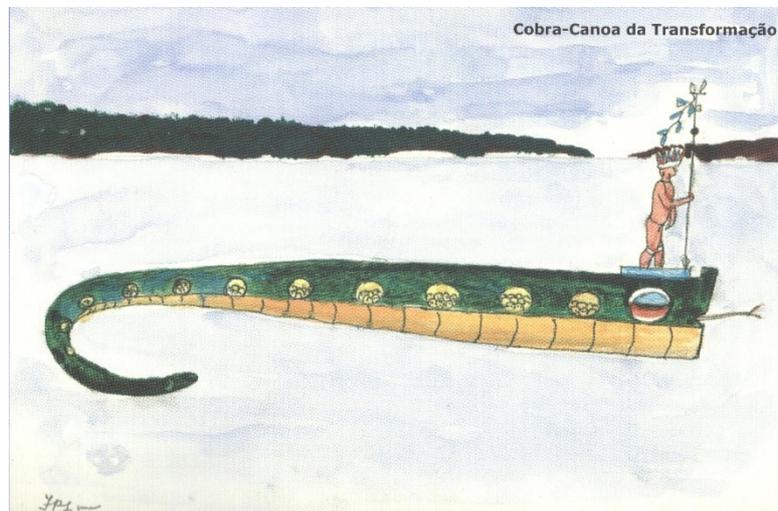


Figura 6. Ilustração de Feliciano Lana, *Desana* (CABALZAR, Aloisio; CANDOTTI, Ennio, 2013, p. 30).

69 Resultado da parceria entre o Museu da Amazônia (Musa), o Instituto Socioambiental (ISA), a Associação das Comunidades Indígenas do Médio Tiquié (ACIMET), a Associação da Escola Indígena Tukano Yupuri (AEITY) e a Associação das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié (ATRIART).

70 No pavilhão da exposição no Jardim Botânico, a concepção visual foi idealizada pelo artista Zeca Nazaré, misturando totens explicativos e objetos cenográficos confeccionados por Roberto Suarez e Julian Vasquez.

Num dos episódios da narrativa cosmogônica citada, sabe-se que o Lago de Leite é a origem da vida, e daí veio a Gente da Transformação na Cobra-Canoa. O Deus da Transformação veio nomeando cada Casa da Transformação, onde havia obstáculos:

A Gente da Transformação, a partir do Lago e Leite, começou a percorrer as Casas de Transformação procurando lugares para viver. Vinha dentro da cobra. Hoje podemos dizer que vinha dentro da canoa. Chegava nos lugares e purificava-os, transformando-os em Casas de Leite. Malocas onde preparavam a terra para dançar. Onde começaram a dançar. [...] Em Diawi (Casa de Rio), já no rio Uaupés, todos os grupos conseguiram suas flautas sagradas. Nesta Casa de Transformação, começaram as cerimônias de iniciação e cerimônias de dabucuri de frutas. Diawi é o centro de tudo, onde apareceu o caapi (cipó do qual é feita bebida sagrada), onde a primeira mulher deu à luz. O sangue do parto escorreu num igarapé chamado Igarapé de Sangue.⁷¹ Com as Flautas Sagradas, a Gente da Transformação adquiriu maior poder de proteção [...] (CABALZAR, Aloisio; CANDOTTI, Ennio, 2013, p. 32).

O trecho acima tem analogias à jornada do herói, com a purificação do ser divino a partir da quebra dos obstáculos e passagem por etapas com o uso de objetos encantados – as flautas sagradas; tem implicação direta da ayahuasca como bebida sagrada no episódio – o *caapi*; e eixo transformador do mundo delineado pela grande serpente cósmica.

3.2. Xamanismo milenar

A partir de uma perspectiva cronológica e social, pode-se analisar a dialética do sagrado na repetição de arquétipos, como escreve Eliade (1998), de modo que “uma hierofania realizada em determinado ‘momento histórico’ abarca, em termos de estrutura, uma hierofania mil anos mais antiga ou mais recente”. Em outras palavras, o eterno retorno presente no processo hierofânico permite uma compreensão das experiências contemporâneas delineadas por suas origens. O xamanismo presente no Santo Daime em Manaus hoje tem suas origens no milenar xamã amazônico, cuja função não diferia essencialmente do guerreiro amazônico, ambos vistos como condutores de perspectivas sociais e “agentes de comunicação transversal entre incomunicáveis” (CASTRO, 2013, p. 17).

Seja o dirigente, sejam os demais soldados na tropa do Santo Daime, são trabalhadas categorias durante as cerimônias, reconhecidas na descrição do padrinho, conforme já visto: a igreja como hospital, quartel e escola. Outrossim, o código transforma-se, a partir dos deveres

⁷¹ Ver a figura 9, na segunda parte deste capítulo, que retrata uma miração com significados similares.

de cada membro, naquilo que se deve interiorizar. Nas palavras de Chester, os “deveres de cada soldado”. Ele complementa:

Os soldados aqui da casa trabalham o tempo todo cantando com fé, renúncia, coragem, meditação, jejum e reza. Primeiro de tudo é a **fé**. Pra você estar aqui, acreditar que Deus existe e que o mestre traz a palavra do Cristo, do São João, do São José. A segunda coisa, a **renúncia** ao inimigo, tem que saber dizer não. O terceiro é a **coragem**, seguir em frente no batalhão, aprender os hinários, acompanhar o calendário anual, e não são poucos [hinos]. A quarta é a **meditação**, que é... tem que ter esse momento no dia a dia, pra entidade vir dar uns toques. O quinto é o **jejum**, o pessoal faz aquilo naquela intenção, ligado ao Criador. Se todos esses você tá fraco, só resta **rezar**, orar. Aqui só se acende vela branca, às vezes no pé do cruzeiro, nas casinhas de São Miguel.

Complementares a tais códigos, há elementos materiais com propriedades pertinentes ao simbolismo envolvido no processo xamânico. Lévi-Strauss exemplifica o uso sagrado do tabaco em ritos de iniciação xamanística similar à ayahuasca – associados a vomitórios –, sendo que esses elementos se transformam em veículos de comunicação com o mundo sobrenatural (LÉVI-STRAUSS, 1966, p. 175 *apud*. PINTO, 2012, p. 64).⁷²

Chester descreve os códigos específicos que traduzem os mitos; mas ao se decifrar mitos, tem-se a ideia de um significado universal, cuja linguagem expande o mito para além de um único código. Esse processo transcendental começa no contato com a natureza. O Santo Daime reflete a razão contida no trabalho dos elementos – em negrito – em meio às raízes xamânicas do pensamento, que mesmo num molde cartesiano, insere no meio urbano a herança dos pajés detentores de uma sabedoria intuitiva, a herança do fundador da doutrina, mestre Irineu.

Interessante notar como a herança dos primeiros membros dentro do discurso mítico transforma-se em razão discursiva respaldada pela tradição estruturada no imaginário. Assim, chega-se a visões de mundo legítimas em torno da personagem mítica escolhida. Pinto define cultura a partir do pensamento racional implicado pelo discurso mítico:

Natureza simbólica e realidade material não se excluem, porque os homens se comunicam por meio de símbolos. Esses operadores simbólicos são objetos da Antropologia, e o estudo do mesmo pode mostrar a invariância subjacente às diferenças presentes no conjunto das culturas, demonstrando que os homens de todas as épocas e lugares diferentes utilizaram o mesmo equipamento mental para a elaboração de suas cosmovisões (PINTO, 2012, p. 123-124).

⁷² “Not only was ayahuasca the mother of tobacco, which I already knew, but the mother of ayahuasca was a snake” (NARBY, 1998, p. 18).

O tratamento dado ao conceito de cultura pela autora revela a relação entre a ancestralidade biológica e o pensamento mítico do ser humano. Essa relação é contextualizada por meio dos sistemas simbólicos de reconhecimento, como a linguagem compartilhada por todos. Aqui, volto-me a Lévi-Strauss em sua organização de todos coerentes em sistemas, que respondem tanto a necessidades sociais como a necessidades internas do espírito humano.

O ótimo exemplo a ser dado neste ponto é o registro feito por Narby. Na mesma comunidade Quirishari por onde ele passou, pacientes chegam de diferentes partes do mundo em busca de uma cura espiritual de cunho xamânico, e encontram um tema recorrente abordado por Campbell. Naquela comunidade, os processos de cura – reafirmando o caráter *hospital* de núcleos xamânicos como o Santo Daime – são longos, envolvendo um profundo trabalho de purificação física e mental dentro da floresta, com vários trabalhos guiados por xamãs e posteriores reflexões sobre as mirações dos pacientes. O mais interessante é que a cura só vem quando o paciente é engolido pela grande serpente. Essa visão possui significados particulares para a doença de cada paciente, ao mesmo tempo que permeia a cosmogonia coletiva recorrente no enfrentamento da escuridão interior, aquilo que adocece o ser humano, que, por sua vez, cura-se após ressurgir do interior do grande ofídio ou outro animal correspondente. Campbell escreve:

A ideia de que a passagem do limiar mágico é uma passagem para uma esfera de renascimento é simbolizada na imagem mundial do útero, ou ventre da baleia. O herói, em lugar de conquistar ou aplacar a força do limiar, é jogado no desconhecido, dando a impressão de que morreu. [...] Esse motivo popular enfatiza a lição de que a passagem do limiar constitui uma forma de auto aniquilação. [...] em lugar de passar para fora, para além dos limites do mundo visível, o herói vai para dentro, para nascer de novo. O desaparecimento corresponde à entrada do fiel no templo, ou ventre da baleia, e a terra celeste, que se encontra além, acima e abaixo dos limites do mundo, são uma só e mesma coisa. Eis por que as proximidades e entradas dos templos são flanqueadas e defendidas por colossais gárgulas: dragões, leões, matadores de demônios com as espadas desembainhadas, anões rancorosos e touros alados. Eles são guardiões do limiar, a quem cabe afastar todos os que forem incapazes de encontrar os silêncios mais elevados do interior do templo. São encarnações preliminares do aspecto perigoso da presença e correspondem aos ogros mitológicos que marcam os limites do mundo convencional, ou as fileiras de dentes da baleia (CAMPBELL, 2007, p. 92-93).

Nada mais arquetípico do que ser engolido pela grande serpente ao final do processo de cura e renascer metamorfoseado, como a própria cobra que deixa a pele. Se o paciente foi incapaz de compreender o santuário no interior do templo – o estômago da serpente –, ele permaneceu do lado de fora. O mergulho por dentro da serpente denota o ato de renovação da

vida. Narby compreendeu mais profundamente esse significado após ter contato com as ideias de Campbell. Dentro da própria mitologia cristã, Campbell registra a passagem pelo limiar do retorno.

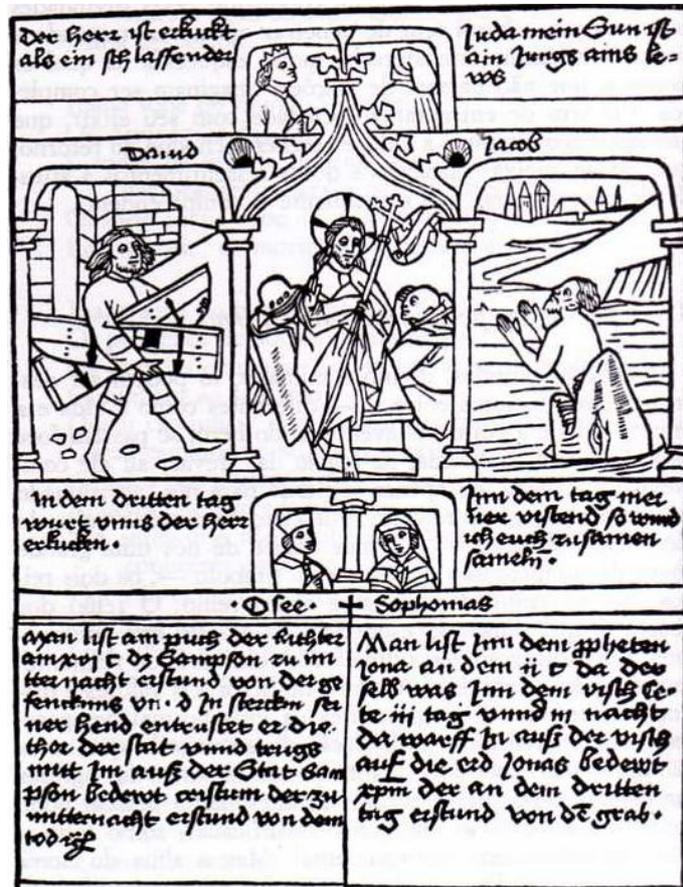


Figura 7. O ressurgimento do herói: Sansão com as portas do templo; Cristo ressuscitado; Jonas. (CAMPBELL, 2007, p. 214).

É dentro das trevas que o herói completa sua jornada ou se perde. São dois mundos, o divino e o humano, que, numa compreensão de mito e símbolo, os dois são um só reino. O reino divino é uma dimensão esquecida, que, quando explorada, resume o sentido da façanha do herói. “Os valores e distinções que parecem importantes na vida normal desaparecem com a terrificante assimilação do eu naquilo que antes não passava de alteridade”. Definição perfeitamente aplicável à miração, aos sentimentos testemunhados daqueles que seriam engolidos pela serpente.

O temor de ser engolido por uma serpente ou as histórias de seres devorados ou mesmo prestes a passarem pela mandíbula de um grande ser, estão presentes em vários mitos amazônicos, e configuram experiências com a ayahuasca. A seguir, três exemplos da

imagética de Pablo Amaringo, registros de suas mirações, contendo grandes serpentes em signos variados.

A visão abaixo mostra a serpente *Sachamama* hipnotizando um cervo na intenção de devorá-lo. Vegetação cresce ao longo do corpo da grande serpente, difícil de ser encontrada, mas que ainda assim pode ser vista. Pode passar centenas de anos imóvel, raramente se movendo.



Figura 8. Sachamama (LUNA, 1991, p. 77)

Se alguém passar próximo a sua cabeça, ela imediatamente magnetiza sua vítima e o engole. Pode provocar grandes ventos, derrubado árvores e deixando um rastro de destruição. Na descrição de Amaringo, a *Sachamama* pode-se passar por um tronco caído, reconhecida de fato quando abre sua enorme mandíbula.

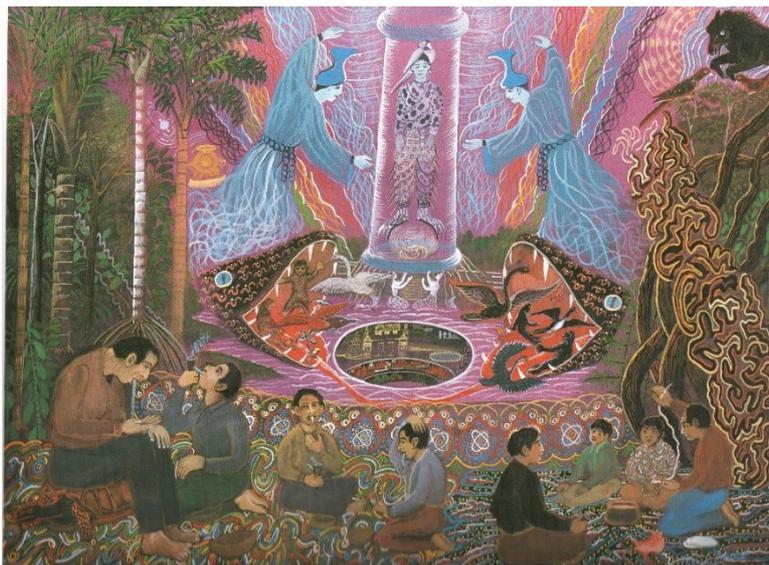


Figura 9. *The sublimity of the Sumiruna* (LUNA, 1991, p. 89)

A figura acima é o registro e uma miração onde são vistas passagens entre submundos diferentes. Guardando o buraco entre dois mundos, há duas *acorones* ou jiboias gigantes com suas bocas abertas, e, de dentro delas, saem animais usados por vegetalistas, que dão seu adeus à *sumiruna*, que está fazendo a passagem de um universo ao outro. A miração está associada à cura, contendo os mesmos signos registrados por Campbell: homem, cobra, árvore, lua e as águas da vida.

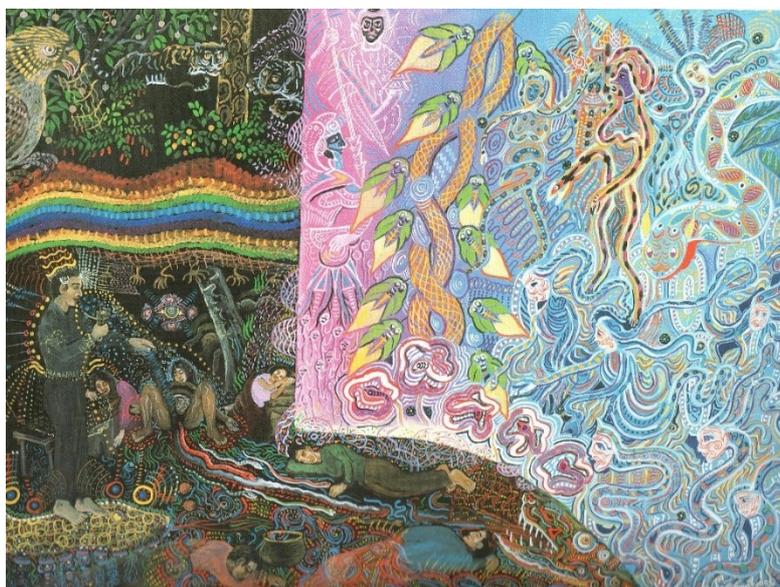


Figura 10. *Pregnant by an anaconda* (LUNA, 1991, p. 111)

Nesta última imagem de uma miração de Amaringo, ele descreve o tratamento de cura para uma doença chamada *boa chichuchishca*, que significa doença “causada por uma cobra”.

Basicamente, o mito começa a contar a história de uma mulher menstruada, que deixou sua roupa de baixo suja dentro de uma canoa, quando uma jiboia se colocou sobre essa peça de roupa, excretou algo vivo que, em seguida, nasceu da própria mulher. Apenas a serpente vermelha é física, as outras só podem ser vistas sob efeito da ayahuasca, exemplo de sentidos diferentes no mesmo espaço mental. Entre outras significações contidas nesta complexa miração, há o fato de que, quando a grande serpente sai da mulher, todos caem num sono profundo por causa de seu magnetismo, ficando acordado somente o mestre dos vegetalistas. Somente quem é auxiliado pelo mestre não tem seu sangue sugado pela serpente.

Assim, são duas lógicas que ilustram sentidos diferenciados num mesmo espaço mental – a imagem parece estar dividida a partir da própria tonalidade das cores usada pelo pintor. Neste caso, a partir de uma perspectiva estrutural, a coerência dos sentidos e suas lógicas de funcionamento orientam a formação de símbolos e suas articulações. Estas últimas estão inseridas em condições específicas de representação no sistema cultural.

Nesta perspectiva de trajetória, que trata a relação indivíduo e sociedade, destaco o conceito trabalhado por Durand, que, ao explorar o imaginário, parte do pensamento natural do ser humano e chega às reflexões sociais do meio cultural, que o autor denomina de trajeto antropológico, no qual o caminhante pode ou não ser antagonico à natureza, validando ou não sua representação:

Para tal, precisamos nos colocar deliberadamente no que chamaremos o trajeto antropológico, ou seja, a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social. Esta posição afastará de nossa pesquisa os problemas de anterioridade antológica, já que postularemos, de uma vez por todas, que há uma gênese recíproca que oscila do gesto pulsional ao meio material ou social e vice-versa (DURAND, 2002, p.371 *apud*. PINTO, 2012, p.41).

Assim, Durand com sua Antropologia do Imaginário (re)insere no campo epistemológico as ciências da natureza, concedendo credibilidade ao mito enquanto fenômeno cultural. O fenômeno da miração dentro do Santo Daime exprime o vínculo do raciocínio abstrato com as ciências humanas. Interessante notar como essa comunicação entre o imaginário e os processos racionais converge para um mapeamento de imagens arquetípicas e suas variações:

Para delimitar os grandes eixos desses trajetos antropológicos que os símbolos constituem, somos levados a utilizar o método pragmático e relativista de convergência que tende a mostrar vastas constelações de imagens, constelações praticamente constantes e que parecem estruturadas

por um certo isomorfismo dos símbolos convergentes. Não querendo nos limitar a preconceitos metafísicos, somos obrigados a partir de investigação pragmática que não deve confundir com o método analógico. A analogia procede por reconhecimentos de semelhança entre relações diferentes quanto aos seus termos, enquanto a convergência encontra constelações de imagens semelhantes termo a termo em domínios diferentes do pensamento. A convergência é uma homologia mais do que uma analogia (DURAND, 2002, p.43 *apud*. PINTO, 2012, p.128).

Percebo a partir das palavras do autor como a minha trajetória na pesquisa sociológica é refletida na metodologia estruturada pelos domínios do imaginário, da cultura e da representação do mito. Boa parte de meus questionamentos acerca de abordagens na delimitação metodológica de tratamento do objeto são respondidas por Durand, apoiado por outros autores já referenciados no primeiro capítulo deste trabalho, como a subjetividade fazendo-se necessária ou não, apesar de inexorável, ao explorar um tema de significativo caráter metafísico e representativo. Como observado por Pinto:

Existe uma unidade profunda do real, na qual se juntam natureza, linguagem e espírito. O mito e a natureza dialogam conjuntamente, porque falam a mesma linguagem e passam por cima da hierarquia da sociedade. Essa unidade funda-se sobre a presença de uma estrutura recorrente, caracterizada pela mesma forma opositora e binária (PINTO, 2012, p. 147).

O padrinho, ao mediar a comunicação entre dois mundos e, portanto, entre duas naturezas distintas, segue uma linha estruturada no diálogo baseado naquilo que, segundo o dirigente Chester, são os elementos que compõem o verdadeiro soldado do exército do Império Juramidã: fé, renúncia, coragem, meditação, jejum e reza. Tais códigos, potencializados em todos os aparelhos – termo que Chester utiliza referindo-se aos irmãos daimistas –, permitem uma reflexão sobre o mito, tornando-o palpável no universo pensável, isto é, concebendo-o como explicação para o ser humano e a natureza. Assim, valoriza-se e renova-se a lógica do imaginário nos modos cognitivos de apreciação e entendimento do mito.

Inúmeros xamãs utilizam outras imagens, além das serpentes cósmicas, para descrever a criação da vida e a rememoração desta em cerimônias sagradas a partir da lógica do imaginário, falando especificamente de um elo com o divino na forma de uma bebida, uma planta ou mesmo uma escada de origens celestiais que liga os céus à terra. Eliade mostrou que, apesar de diferentes, essas imagens implicam num tema comum que ele mesmo chamou de *axis mundi*, encontrado em tradições por todo o mundo. De acordo com Eliade (1998), o eixo do mundo dá acesso ao conhecimento xamânico de um outro universo; há uma passagem, normalmente reservada aos mortos, que os xamãs utilizam ainda vivos, e essa

passagem normalmente é guardada por um dragão ou uma serpente. Para Eliade, o xamanismo é a arte das técnicas que permitem negociar a respeito da travessia dessa passagem, adquirir o conhecimento do outro lado e trazê-lo de volta, frequentemente usado para cura.

3.3. O poder mítico do Padrinho

Nas fronteiras que tangem os campos alcançados pela figura em destaque, saindo da realidade para transcender a consciência comum, Pinto revela que:

Na medida em que determinada figura mítica revela-se viva e fascinante para uma dada coletividade, isso significa que ela exprime algumas de suas razões de viver, uma maneira de compreender o universo, sua própria situação em tal contexto histórico (PINTO, 2012, p. 174-175).

As palavras acima demonstram como é categórica a ritualização do mito na figura do padrinho em suas dimensões social, mística e mítica. A memória do mestre Irineu presente e materializada na pessoa do dirigente, na relação deste com os demais membros do Santo Daime e na egrégora solidificada pelo grupo, que faz este conjunto tornar-se a essência do termo, lembrando as palavras do padrinho Daniel, “a igreja somos nós, as pessoas”.

Quando escrevo sobre a materialização da egrégora, refiro-me à ritualização do mito no que pode ser chamada de consciência comum. Um dos exemplos, senão o mais significativo, é o hinário, onde há a mediação pela palavra escrita e cantada assim como a imagem registrada das mirações. Cria-se uma narrativa com fundo histórico e significado religioso, e, portanto, social.

Todos os elementos envolvidos no processo de efetivação da imaginação simbólica – signo, significante e significado – determinam a condução de pensamento em meio a relação do ser humano e a natureza, do microcosmo e do macrocosmo. Tal relação, fundada no pensamento mitológico, segue a ideia da metáfora, cuja função acabou por impossibilitar o ser humano de chegar a um conceito uníssono da palavra. A metáfora é trabalhada com símbolos, como explica Pinto:

O símbolo evoca, focaliza, reúne e concentra, de forma polivalente, uma multiplicidade e sentidos, dependendo do contexto a que está associado. Há vários simbolismos, embora sua base experimental arcaica tenha sido inicialmente a mesma. Concentrado de presença concreta, o símbolo mantém uma relação de identidade com o que ele simboliza (PINTO, 2012, p. 192-193).

Assim, o símbolo implica uma identidade, reflexo cultural associado ao contexto geográfico e histórico, repleta de versatilidade, mas com coerência ao exprimir os esquemas de Durand formadores das estruturas da imaginação. Esses esquemas adjetivam os arquétipos mitológicos,⁷³ que, por sua vez, preenchem a egrégora mítica do Santo Daime. Os padrinhos, por exemplo, tipificam os antepassados da doutrina, os xamãs fundadores e propagadores da religião. Tipificam para não dizer “incorporam” de fato, pois, como mencionado no primeiro capítulo, há divergências quanto aos autores sobre a incorporação e a *excorporação* presentes nas cerimônias, dependendo da vertente daimista.

Em conversa com alguns membros, o fenômeno da incorporação é melhor esclarecido, dando a este pesquisador uma posição mais definida acerca da interpretação de Cemin (1998) sobre o tema. Comum nos depoimentos é a ideia de que a incorporação acontece durante os trabalhos, é algo comum, variando o comportamento daquele que incorpora devido ao tipo de trabalho que está sendo desenvolvido naquele momento:

Na linha do Mestre [Irineu] não tinha, depois com Padrinho Sebastião começou a abrir. Mesmo assim, que eu saiba, não são todos os trabalhos que pode incorporar (banca aberta e banca fechada); que eu fiz, de farda azul, banca aberta, foram “Estudos Mediúnicos de Antônio Jorge” e “Trabalho de São Miguel”. Porém, às vezes acontece em uma concentração, por exemplo... é bom que os médiuns se estudem para disciplinar e incorporar nos trabalhos destinados a isso...⁷⁴

A partir das palavras acima, infere-se que não depende muito do tipo de trabalho para que aconteça uma incorporação. Essa comunicação dependerá do perfil do aparelho em estado de êxtase, da entidade sobrenatural coadunada ao ser humano ali presente, e, por fim, o alvoroço causado pelo fenômeno é que deve variar, implicado pelo tipo de trabalho. Trabalhos de banca aberta são os que permitem incorporação ou transe de possessão, ao contrário dos trabalhos de banca fechada (NETO, 2012, p. 11).

Ponto de vista interessante é o compartilhado pelo membro Sandro Visintin, iniciado no Santo Daime em 1984. Define-se como vindo de uma família espírita, pai do candomblé e mãe da umbanda branca linha do Oriente. O que Sandro percebe no santo Daime é que o caminho trilhado até o mundo sobrenatural é feito de forma “inversa” ao das religiões africanas. “Nas linhas de umbanda e candomblé, os seres descem na sessão; no daime, nós que subimos”. É o que se vê em alguns hinos:

73 “Os arquétipos são símbolos motores que evocam emoções primitivas. [...] desempenham um papel essencial na junção entre o imaginário e os processos racionais” (PINTO, 2012, p.193).

74 Entrevista com a membro fardada Tati Rodrigues, feita em 04 de março e 2015. O fenômeno da incorporação é ponto de divergências entre o Alto Santo e o Cefluris. O primeiro grupo não aceita as incorporações.

Eu tomo esta bebida
 Que tem poder inacreditável
 Ela mostra a todos nós
 Aqui dentro desta verdade

Subi, subi, subi
 Subi foi com alegria
 Quando eu cheguei nas alturas
 Encontrei com a Virgem Maria

Subi, subi, subi
 Subi foi com amor
 Encontrei o Pai Eterno
 E Jesus Cristo Redentor

Subi, subi, subi
 Conforme os meus ensinamentos
 Viva o Pai Eterno
 E viva todo Ser Divino.⁷⁵

Esse deslocamento vertical, para Sandro, é a condição de separação do espírito e da matéria, do trabalho nos chacras, do despertar de plena consciência e liberdade de entrar num reinado espiritual. As diferenças em outras práticas xamânicas baseiam-se na “descida”, quando médiuns ficam inconscientes naquilo que Carlos Castaneda chama de “impecabilidade do guerreiro”, referindo-se à indiferença física durante o êxtase, ou como Sandro descreve, “viajando ao céu ou ao inferno, não alterava sequer sua expressão na matéria”. É Marco Gracie, membro fardado, que retoma o perfil de hospital da igreja a tratar do fenômeno da incorporação:

As incorporações podem ser por vários motivos, e aí que entra a disciplina e avanço dentro do estudo do Santo Daime, a doutrina do atendimento. Pois é para quem pede. Atender os meus irmãos é a doutrina somos o povo do pronto atendimento sem nenhuma cobrança para si, do puro doar de si. É um trabalho de aliviar nossas doenças, de nos curar de tantas e tantas mazelas e obstruções na nossa vida. As incorporações podem vir como um espírito errante ou como um espírito de caminho, nestas fases temos uma infinita quantidade de pessoas em situações diferentes. Você pode incorporar um que está sofrendo e ir doutrina-lo a olhar para a luz, para as estrelas, para o firmamento, depois ouvi-la entender o que se passou com aquela criatura.

Marco retrata o auxílio espiritual, inclusive, quando há o deslocamento vertical, que, para ele, é fundamental ter em mente como um objetivo primordial:

⁷⁵ Marcha “Eu tomo esta bebida”. Hinário O Cruzeiro. Edição oficial do CICLUMIG Flor do Céu. 2005. Disponível em: <www.mestreirineu.org>.

É preciso subir e deixar o seu aparelho aqui trabalhando. O espírito nosso sobe e aqui os que estão disciplinados podem entrar e ficar ali aprendendo um pouco para conseguirem subir também. Feliz quem já consegue deixar o corpo ali trabalhando, cantando e atendendo quem precisar e seu espírito está nas estrelas.

O que se observa na igreja é a utilização de elementos, de forma inconsciente inclusive, destinados à evocação, reverência e solicitação. Pontes arquetípicas são construídas no caminho da satisfação espiritual, e, com o decorrer do tempo, essas estruturas permanecem presentes, implicadas e solidificadas em cada rito, cheias de simbolismos culturais representativos do campo psíquico e da linguagem.

Volto-me para as associações mentais, que, seguindo Lévi-Strauss, faz com que a atividade etnográfica esteja perfeitamente ligada a traços fenomenológicos. Portanto, a partir da cosmogonia do Santo Daime, dentro da realidade de sua comunidade em Manaus, pode-se inspecionar e constatar relações entre os códigos de um sistema, entre elementos de um mesmo mito e entre mitos. Em outras palavras, pode-se ir do plano empírico ao inconsciente, guiando-se pelos mitos e seus símbolos.

Saindo do campo individual, adentra-se no campo da fé comunitária, com fundamentação na análise da vida social, tendo o trabalho de pesquisa, portanto, adquirido características objetivas que se misturam ao método subjetivo. Pinto (2012) observa que “Lévi-Strauss registrou em seus escritos, que o trabalho etnográfico só poderia ser resultado de uma síntese empírica e subjetiva, dada a impossibilidade do observador de vivenciar a experiência íntima do outro”.

Para além da apreciação social e material, e do misticismo que pode cercar a figura daquele a quem os idosos beijam a mão e pedem a benção, existe todo um campo invisível de significados para o dirigente, o padrinho ou o xamã. É Cemin quem define um belo e pertinente significado para a figura do xamã:

Esse mundo é passível de ser contatado e operacionalizado, desde que exista aquele que sabe, “especialista no sagrado”, pessoa que conhece e pratica o trabalho espiritual. Há graduações nesse saber. Alguns sabem mais, logo têm mais força e poder. O mais poderoso, no campo do Daime, é Raimundo Irineu Serra, “Chefe Império Rei Juramidã”, e no âmbito da União do Vegetal, Mestre Gabriel, cuja identidade mística é identificada como o “Rei Huascar”, do “Império Inca” e com o “Rei Salomão”, ambos considerados ayahuasqueiros ancestrais e eternos, visto tratarem-se de identidades espirituais. Estas entidades são o símbolo, por excelência, do “verdadeiramente real”, o astral ou “mundo divinal”. Nessa qualidade, os Mestres fundadores transmitem, delegam, ordenam, atribuem poderes de mando e de cura aos seus discípulos (CEMIN; MADEIRO; ARAÚJO, 2001, p. 3).

Assim, é pertinente enfatizar parte daquilo que foi tratado anteriormente, o padrinho como condutor e agente de comunicação transcendental na história da comunidade daimista. Pode-se ver a comunidade como um coletivo imanente, reabsorvendo, ao longo de todo o calendário anual de ritos, os focos emergentes daquela comunicação centrada no padrinho, implicados pelo vasto tecido social amazônico. Impresso neste tecido, a figura do padrinho se torna arquetípica, rememorada, presente nas cerimônias através dos assim chamados aparelhos, nos símbolos do templo, nos hinos, enfim, naquilo que tange o mito fortalecedor da egrégora.

Como a miração vem voluntariamente através da ingestão do chá, não seria o caso de classificar num primeiro momento qualquer membro de xamã, na essência do termo descrito por Campbell. Na verdade, quando Campbell e Eliade descrevem as características do xamã,⁷⁶ referem-se àqueles em sociedades ditas primitivas, fora do meio urbano, como em grupos indígenas. Apenas depois de uma observação mais cuidadosa, pode-se averiguar como as raízes xamânicas de grupos ayahuasqueiros, vistos no primeiro capítulo, adequam-se às características do Santo Daime em Manaus. Campbell escreve:

O xamã é uma pessoa, homem ou mulher, que, no final da infância ou início da juventude, passa por uma experiência psicológica transfiguradora, que a leva a se voltar inteiramente para dentro de si mesma. É uma espécie de ruptura esquizofrênica. O inconsciente inteiro se abre, e o xamã mergulha nele. Encontram-se descrições dessa experiência xamânica ao longo de todo o caminho que vai da Sibéria às Américas, até a Terra do Fogo (CAMPBELL, 1991, p. 99).

Nem mesmo o dirigente, assim como os demais membros da igreja, necessariamente, sofreram alguma experiência reveladora em determinada fase da vida, ou pelo menos não a reconheceram como tal. Não houve uma ruptura, apenas uma gradual entrega à doutrina. Diferentemente dos xamãs e sua capacidade de provocar seu transe por vontade própria, esse estado de “loucura controlada” a partir de substância específica, o dirigente, como *homo religiosus*, é preparado na doutrina e guarda as histórias e tradições, bem como os padrinhos e madrinhas da igreja, mas usa durante o ritual a memória do fundador, o xamã mítico, e seus descendentes para, assim, ressignificar na atualidade o xamanismo milenar.

Existe uma infinidade de classificações e características numa literatura vasta de origem antropológica, que amplia os significados do xamã. Apesar das especificidades, são

76 “[...] the shaman as a creator of order, a master of chaos, or an avoider of disorder” (NARBY, 1998). Aliás, Narby escreve uma sentença que reflete a transmissão oral e permanência mítica do caráter de hospital e escola dos núcleos de doutrina xamânica: “the psychoanalyst listens, whereas the shaman speaks” (*loc. cit.*).

vários os aspectos que se inserem na rede de significados ao redor do padrinho Sebastião e dos dirigentes atuais dos núcleos daimistas em Manaus. Hultkrantz escreve que:

A ideia central do xamanismo é estabelecer meios de contato com o mundo sobrenatural através da intermediação da experiência extática de um profissional inspirado, o xamã. Há, portanto, quatro importantes componentes do xamanismo: a premissa ideológica de um mundo sobrenatural e os contatos com este, a atuação do xamã em nome de um grupo, a inspiração que recebe dos espíritos auxiliares e as extraordinárias experiências extáticas do xamã. (HULTKRANTZ, 1978, p. 11 *apud*. MIKOSZ, 2009, p. 45).

A ideologia sobrenatural é algo ordinário na doutrina, bem como o contato em suas inúmeras formas com este campo a partir de vários membros, não somente os dirigentes. É evidente a atuação do padrinho como guia e a inspiração que recebe dos chamados espíritos, o exemplo maior são os hinos recebidos. Juliana esclarece:

O hinário recebe o nome daquela pessoa que foi aparelho para receber aqueles hinos vindos do astral, cânticos que trazem ensinamentos, mensagens, uma história. O hino vem a partir do guia espiritual que trabalha aquela força. Cada pessoa recebe aqueles hinos específicos a partir da linhagem de guias que trabalham com ela. Aí você vai ter os hinos que a pessoa recebe na caminhada, pelo ensinamento, o aprendizado que ela vai ter na vida. Pode ser um hino da linhagem de Oxóssi, de Iemanjá, de Oxum ou de outros guias. Quando você toma essa bebida, você vai trabalhar com seres que na realidade vêm de todo esse sincretismo, seres da linhagem cristã, seres afrodescendentes, seres da floresta, seres com linhagem indígena.

O recebimento dos hinos por parte do xamã também é exemplo de uma experiência extática, fazendo com que os exemplos atuais no Santo Daime se encaixem no conceito de Hultkrantz. Lewis-Williams vai além, descreve dez características do xamanismo. É interessante verifica-las, pois, o sistema xamânico presente em Manaus, como os milenares, trabalha a experiência de êxtase a partir dos poderes dos animais, das plantas, do sol e das energias básicas do universo, mas num ambiente urbano.

[1] práticas que envolvem os *estados não ordinários de consciência*; [2] a crença em reinos espirituais acima e abaixo do mundo da vida ordinária; [3] os xamãs possuem acesso a essa realidade alternativa; [4] os efeitos dos *estados não ordinários de consciência* no sistema nervoso podem criar a ilusão de dissociação do corpo, entendido como estar “possuído pelos espíritos”. Os xamãs usam essas experiências para alcançar pelo menos quatro finalidades: [5] entrar em contato com espíritos ou entidades sobrenaturais; [6] curar doenças; [7] controlar a vida e o movimento dos animais e [8] mudar o clima. Essas quatro finalidades, como também a entrada nos estados não ordinários de consciência, são facilitadas por [9] vários tipos de poderes sobrenaturais e [10] animais de poder, assim como

outros tipos de espíritos que auxiliam o xamã. (LEWIS-WILLIAMS, 2004, p. 133 apud. MIKOSZ, 2009, p. 45).

Conversando com alguns membros, além dos dirigentes, e com pessoas próximas que participaram de trabalhos com uso da ayahuasca, foram percebidos pontos em comum com a descrição acima, relatos de eventos e visões que, dentro da cosmogonia xamânica vista no Santo Daime, denotam legitimidade às experiências a partir que estabelecem crenças e mitos e orquestram condutas e transformações na vida pessoal de indivíduos. Palácios celestiais em planos além deste, dissociação corporal, visão e contato com entidades sobrenaturais, a experiência com a visão e a interação com animais, poderes manifestados como em sonhos premonitórios e relatos de cura no meio da floresta unicamente a partir da ingestão do chá. São fatores assim, experimentados até em pessoas que não são adeptas da doutrina, que ratificam a interpretação de La Rocque Couto (1989) sobre os xamãs em potencial.

Narby, em julho de 2004, participou em São Paulo do *Amazonia Ambient Project*, onde palestrou falando sobre seu livro e suas experiências na Amazônia peruana. Ele descreveu que, durante a miração, caminhou sobre cobras fluorescentes, encontrando-se na escuridão, transpôs seu “corpo acima do planeta”:

Mas, assim que o xamã mudou sua canção, eu retornei ao meu corpo, e vi centenas de milhares de imagens, como veias de uma mão humana que lembravam imagens de sulcos de uma folha verde; era como estar dentro de uma máquina de lavar. [...] Você pode ingerir a ayahuasca sob a orientação de um praticante treinado e apender coisas. Eu aprendi que eu era insignificante e, de alguma forma, fazia parte da natureza. Eu olhei para a folha verde e em seguida para a pele da minha mão, e descobri que éramos feitos da mesma matéria. A experiência acima de tudo foi um antídoto à contemplação antropocêntrica da antropologia. Após meses de leitura e reflexão, comecei a enxergar coerências nas práticas xamânicas mundiais. Todos os xamãs trabalham em estado de transe que alcançam de distintas formas, não necessariamente por meio de plantas alucinógenas. Todos os xamãs os acompanham por alguma música. Primeiramente, em especial, os xamãs realizam as músicas, tanto cantadas ou por meio de instrumentos. Os xamãs ao redor do mundo associam as essências, ou espíritos, a uma forma que os historiadores de religião chamam de axis mundi, o eixo do mundo, que está formatado tal qual uma escada trançada, ou duas vinhas entrelaçadas, ou uma escada em espiral, as quais eles as descrevem como sendo extremamente longas, tão longas que unem o céu à terra. (NARBY, 2004, p 2).

Todas essas experiências, quando alocadas num perfil mítico, têm o poder de transcender a consciência usual e construir um elo que vai além das fronteiras históricas. Campbell (1991) escreve que “qualquer que tenha sido a escuridão interior em que os xamãs daquelas cavernas mergulharam, em seus transe, algo semelhante deve estar adormecido em

nó, e nos visita à noite, no sono”. Há, desta forma, uma espécie de arquitetura⁷⁷ que mantém essas experiências pessoais ligadas e ressignificadas, fornecendo ao indivíduo até um ritmo diferente do mundo profano, aquietando-o e dando-lhe contemplação.

É interessante notar que essas características, aqui tratadas em meio ao rito no interior do “aparelho”, são o propósito de muitas catedrais construídas pelo ser humano. Analogamente, o templo interior de cada daimista durante os trabalhos proporciona a ele um estado de consciência diferenciado, adequado ao ritmo do trabalho e à estrutura espiritual da igreja, da região ou mesmo numa dimensão planetária. O corpo, do ponto de vista de uma sabedoria ancestral, é um templo voltado ao divino onde a vida é celebrada. Campbell descreve um exemplo:

Apenas como exemplo: eu caminho pela rua 51 e pela Quinta Avenida, e entro na catedral de St. Patrick. Deixei pra trás uma cidade muito agitada, [...] Uma vez no interior da catedral, tudo ao meu redor fala de mistérios espirituais. [...] Vejo os vitrais, responsáveis por uma forte atmosfera interior. Minha consciência foi levada a outro nível, a um só tempo, e eu me encontro num patamar diferente (CAMPBELL, 1991, p. 27).

É num ambiente similar que vejo acontecer a entrada num estado de êxtase, que permite ao padrinho, ao xamã, fazer a ligação com o mundo espiritual, pois, ao redor dele, criou-se uma atmosfera sagrada, favorável à construção da ponte e sua travessia. Essa ponte materializa-se na dança, uma das formas mais significativas de manifestação xamânica ao longo da história da humanidade. Campbell escreve sobre danças e rodopios, movimentos corporais, danças de transe, por exemplo, entre os bosquímanos habitantes da África meridional:

Os bosquímanos vivem num mundo deserto. É uma vida duríssima, uma vida de grandes tensões. Os sexos masculino e feminino são separados de maneira muito disciplinada. Só se aproximam na dança – como vou descrever. As mulheres se sentam, formando um círculo ou um pequeno grupo, e golpeiam as próprias coxas, marcando o compasso para a dança dos homens, o redor delas. Elas controlam a dança e os movimentos dos homens através do canto e das batidas das coxas. [...] No curso do movimento circular, que dura a noite toda, um dos homens subitamente se descontrolará. Ele experimenta que chamaríamos de possessão, mas que é descrita como um clarão, uma espécie de relâmpago ou flecha luminosa, que sai da área pélvica e atravessa toda a espinha até a cabeça (CAMPBELL, 1991, p. 99).

O bailado no Santo Daime foi instituído como trabalho oficial a partir do recebimento de sua estrutura pelo mestre Irineu da Rainha da Floresta, como descrito anteriormente numa

⁷⁷ Para um maior aprofundamento, ver o artigo “Ressonância mórfica: a teoria do centésimo macaco”. Disponível em: <<http://galileu.globo.com/edic/91/conhecimento1.htm>>. Acesso em 06 jul. 2015.

entrevista feita por Fróes (1986). No depoimento que se segue, procuramos certa semelhança com o ritual descrito por Campbell:

Ele disse que recebeu ordem da Rainha que era pro pessoal bailar e bater o maracá. Teve uma noite que estava tudo lá, e ele chamou todos para fazer um ensaio do bailado e do maracá. Só ele que tinha maracá. Ele tinha mandado fazer um pra ele. Ai as mulheres todas elas fumavam e tinha uma latinha aonde elas colocavam o tabaco dentro pra fazer o cigarrinho pra fumar ou cachimbo. Elas desocuparam a lata botaram uns carocinhos de milho ou feijão dentro, ou, coisa assim que fizesse zoada e ficavam balançando. Eu ainda me lembro disso. Ele ria tanto que o pessoal não acertava. Ele cantando, lá com a madrinha Raimunda, e o pessoal batendo a lata, e o pessoal errava. Batia uns nos outros, uns iam pra frente outros iam pra trás, e ele ficava rindo e começava tudo de novo. [...] Era uma graça, ele ensinando com toda a calma com toda alegria, sempre sorrindo, quando um errava, ele ficava rindo e mandava amolecer o corpo: “Tá com as pernas dura, tá todo duro...” Todo mundo ria e ele chamava pra começar de novo. Foi indo até que todo mundo aprendeu. (MACRAE, 2011, p. 182-183 *apud*. MENDONÇA; TRABULSI, 2012, p. 7)

As festividades no Santo Daime acontecem em datas específicas, baseadas no calendário cristão,⁷⁸ refletindo inclusive nesse ponto as referências simbólicas de uma anatomia sagrada de arquétipos mitológicos oriundos da simbiótica relação de várias religiões nas origens do Santo Daime. Há nos movimentos a percepção de elo entre os planos físico e astral, chega a ser uma forma de meditação, um estado de concentração e equilíbrio, de firmeza de pensamento, existe uma ordem de conexão do todo consigo:

E pra você observar que todo baile quando se escolhe uma melodia se leva um compasso pra que a energia flua e todo mundo se divirta e se sinta bem, então é desta forma, na doutrina da floresta tem um compasso da floresta, né? É o compasso da floresta bailando, é a floresta inteira baila com você, ali tem um comando superior te observando, te passando o visto nos corrigindo é até uma forma de a gente trabalhar a firmeza dentro do bailado e trabalhar a firmeza fora do bailado, porque o bailado também traz os desafios, quem tá dentro de um bailado sente o desafio, às vezes acha que as pernas não vão aguentar mais, que os olhos estão pesando, a voz está desaparecendo, então são esses desafios, essas barreiras que nos põe na firmeza, então o mestre diz “firmeza, firmeza, firmeza no pensamento”, enquanto tá sendo bailado o que a gente tem que trabalhar em primeiro lugar é a firmeza no pensamento, se firmar nos ensinamentos que os hinos vêm nos ensinando, toda letra dos hinos tem um ensino, um verdadeiro professor, né? (MENDONÇA; TRABULSI, 2012, p. 7).

78 Nossa Senhora da Conceição (08 de dezembro); o aniversário do fundador (15 de dezembro); o Natal, o dia de Reis (06 de janeiro); São José (19 de março); Santo Antônio (13 de junho); São João (24 de junho); São Pedro (29 de junho); o dia do falecimento do mestre Irineu (06 de julho) e também na data de aniversário do dirigente da igreja.

A dança em âmbito sagrado pode ser comparada com o movimento dos astros, com a harmonia das esferas, com a demonstração de poder e espiritualidade da energia feminina presente tanto na valsa quanto na marcha,⁷⁹ ritmos do bailado. Há diversas interpretações e analogias que podem ser feitas, elevando os movimentos rítmicos à esfera cósmica:

A valsa é a marcação do maracá, que é a nossa espada, o maracá é uma espada dentro da doutrina, então quando você levanta o maracá duas vezes pra cima e bate em baixo, bate e levanta pra cima, então aqui você firma é como você estivesse plantando ali uma rainha e dando força a ela, vitalidade, né? Pra ela pulsar, 1 2 pra cima, 1 2, 1 2 é o compasso dado na firmeza, saindo “se não tiver firmeza daqui da terra não sai”, então é a firmeza que se bate (tã), então quando você sobe você está elevando ao plano superior, é assim que eu vejo a valsa, né? E a valsa em si, ela é mais parecida com a doçura da mãe... então a valsa é isso: (demonstração) eu vou ao encontro da mãe com firmeza, a firmeza aqui em baixo, então ela é dada de ladinho, você flui a energia pra quem está a tua direita e flui a energia pra quem está a tua esquerda, é uma grande corrente que vai emanando uns para os outros nesse compasso. As valsas sempre prestando atenção sempre trazem a Virgem Mãe, eu já prestei atenção nisso, quase todas as valsas falam da Virgem Mãe, é como se mãe tivesse bailando, levando a gente com mais suavidade, dando uma suavidade ao bailado aquela energia, então ela faz mesmo assim, (demonstração) então dá pra você sentir né? Essa suavidade da mãe, a presença, eu sempre vejo a virgem mãe bem expandida dentro das valsas, a presença dela muito forte (MENDONÇA; TRABULSI, 2012, p. 12).

Assim, há combinações de movimento e sequências, que, inseridas num esquema simbólico, correspondem às estruturas da natureza e do cosmos, onde compasso, ritmo e melodia são reflexos das leis da natureza, com suas estruturas rítmicas e cíclicas de expansão e contração, manifestações de voltas e rotações como os movimentos celestes, ou seja, danças sagradas materializando as representações de uma cosmogonia.

É comum se ouvir de um membro daimista algo relacionado à época em que ele foi fardado. Segundo a filosofia da doutrina, todo membro fardado é um soldado da Rainha, portanto a dança, o bailado e a marcha, representam também uma espécie de dança de guerra, numa batalha espiritual, sendo o maracá sua arma, no caminho das trevas para a luz. Essa dicotomia maniqueísta é presente em toda a história da humanidade, construindo e ressignificando cosmogonias inteiras.

⁷⁹ Dança de origem pagã, a marcha lembra o culto ao deus romano da guerra Marte. Intimamente ligada a procissões religiosas, ao longo da história, a marcha associou-se à guerra; homens armados com passos firmes e ritmados, alinhados em filas e de olhar fixo nas armas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No desenvolvimento da pesquisa, tentei fundir as articulações da literatura explorada, das entrevistas realizadas e das experiências dos padrinhos com a minha própria, numa imaginação sociológica, antropológica e filosófica, mantendo pontos de racionalidade, num exercício de qualificar melhor a metodologia seguida a partir da experiência sensorial – total? – pertinente numa imaginação científica e quiçá ontológica, com o fim de conhecer algumas conexões do daime, como, por exemplo, a relação com o coletivo, incentivadora na relação indivíduo-sociedade, o ponto de partida da minha experiência.

Ainda no desenvolvimento da pesquisa, num processo longo de racionalização, buscou-se um (re)disciplinamento nas preocupações com os conceitos desenvolvidos em conexões de imagens cinematográficas com um novo olhar para os rituais dentro de uma experiência pessoal, pontos que aparecem como gotas do chá na vida deste pesquisador. Em todas as respostas encontradas às perguntas levantadas, eles foram constituídos em formas de interação entre sistemas, cósmicos e sociais.

Tentei iniciar nos moldes acadêmicos o processo de encantamento através de narrativas como ouvimos de pajés e xamãs. Com essa ideia em mente, aprofundi-me nos mecanismos e nos moldes de produção e obtenção de resultados dentro de uma sociologia compreensiva, talvez numa morfologia e numa tipologia compreensiva mais aberta, com probabilidades de revalidação encaminhadas para uma teoria, para uma dimensão epistêmica, e até para a esfera mítica, vislumbrando proposições futuras de hipóteses a serem desdobradas. Por exemplo:

- a) Os processos de transformação do Santo Daime guardam relação com várias áreas do conhecimento, tornando possível a busca por afirmação desses processos historicamente registrados; ou
- b) Por que é impossível ao Santo Daime produzir processos de transformação além das práticas da comunidade?

Nessas questões, salienta-se o papel da sociologia compreensiva e sua contribuição na intersubjetividade no ambiente da imaginação sociológica, em potenciais oportunidades do pesquisador – padrinho, xamã ou sociólogo – de produzir esse exercício, já iniciado nesta pesquisa de mestrado. Dimensões de pesquisa que, numa expectativa de trajeto singular, denotaria aspectos interessantes dentro do estudo do mito no mundo moderno e o conceito de herói.

Joseph Campbell escreve que a jornada do herói é uma vida vivida em termos de autodescoberta, não sendo seu fim o engrandecimento do herói, configurando-se como objetivo a própria jornada em si. Numa analogia com o caminho que o pesquisador percorre, tão importante quanto o resultado final da pesquisa é o percurso, desde a elaboração e delimitação do tema até sua conclusão.

Depois de terminar uma graduação em História e ingressar num período de pouco mais de dois anos de pesquisa sociológica, sempre percebi a relevância daquilo que fora aprendido ao longo desse período. Um dos primeiros passos na jornada descrita por Campbell é a saída do herói de seu pequeno mundo para um maior, para o universo de aventuras. Esse foi um dos primeiros passos dados por este pesquisador, a entrada no universo das Ciências Sociais, com suas teorias e as visões de mundo daqueles que sedimentaram esta pesquisa.

Através da leitura de autores como Émile Durkheim e Max Weber, associada às ideias de áreas afins como a Antropologia – Gilberto Velho, Roberto da Mata e Roberto Cardoso de Oliveira – e dialogando com conceitos diversos trabalhados por Gilbert Durand, Mircea Eliade e Joseph Campbell, penso ter alcançado as respostas a todas as questões que me impulsionaram à pesquisa e às demais que surgiram no percorrer de todas as etapas deste trabalho.

De início, em contato com nomes clássicos das Ciências Sociais, adequiei meu objeto de pesquisa ao perfil específico daquilo que aprendi ao estudar a teoria sociológica. Durkheim descreveu a força coletiva que presenciei nos rituais do Santo Daime, cujos trabalhos foram interpretados pelo contexto do “fato social” a partir de uma análise das “pré-noções”, sob o ponto de vista não apenas de Durkheim como também de Max Weber. Este foi referência em análise referente ao comportamento religioso e sua inserção no campo definido por ele como “ação social”.

Ainda no início da jornada, na oportunidade que tive de apresentar o projeto desta pesquisa num encontro de antropologia,⁸⁰ pude observar com mais clareza aquilo que ainda gera divergências nesse campo, a partir das leituras de Gilberto Velho e sua noção de inevitável envolvimento do olhar do pesquisador sem resultados depreciativos; Roberto da Mata, que me mostrou as várias etapas da pesquisa antropológica, refletindo quase que perfeitamente a relatividade da minha própria experiência; e Roberto Cardoso de Oliveira, que escreveu sobre o pesquisador em campo e sua maneira de ver a realidade, apreendendo sentido e significação na classificação do real.

80 COSTA, Luiz H. B. M. *Santo Daime em Manaus: o mito do herói no xamanismo moderno*. II Colóquio Franco-Brasileiro: Antropologia das Fronteiras. Natal, 2013.

Aproximando-se das especificidades do tema desta pesquisa, imprescindível foi a leitura de Mircea Eliade, que, mesmo com as ressalvas do contexto em que desenvolveu seu trabalho, por sustentar a visão do xamanismo enraizado na individualidade, possui referências abrangentes sobre os processos de sacralização da realidade, profundidade nas análises e definições sobre mitos e a figura central do fenômeno, o xamã, sistematizando comparativamente os dados de diferentes sociedades. Dessa forma, Eliade forneceu amplo apoio para se explorar o mais significativo da literatura existente sobre o Santo Daime, especialmente Beatriz Labate e suas referências acerca da “rede ayahuasqueira urbana”, no uso das plantas de poder, e, dentre essas, a ayahuasca.

O poder das plantas evoca o poder do mito, que configura a ponte arquetípica entre o material e o divino. É a travessia dessa ponte que faz com que o ser humano tente encontrar dentro de si uma consciência que o leve para fora de si, que o leve para o mais próximo possível daquilo que denote um significado maior a sua vida, à jornada do herói vivida por cada um.

Hoje em dia, de forma bastante significativa, o ser humano busca religar-se com seu ambiente, de forma harmoniosa, que reacenda uma integração ancestral, muitas vezes encontrada dentro de filosofias espirituais bucólicas, antagônicas com a realidade do dia a dia urbano, onde não há necessariamente espaço/tempo para uma prolongada dedicação à consciência interior.

A ayahuasca proporciona essa experiência. O cipó, como planta professora, e, em algumas culturas, entidade guia, proporciona a essência etimológica da religião, a (re)ligação daquele que bebe o chá com uma dimensão além da material, um universo sacralizado com propósitos variados, mas, de forma geral, propósitos nobres. A experiência proporcionada pela ayahuasca recupera e amplia as raízes ancestrais do ser humano ainda não urbanizado.

Nos grupos em que essa experiência é proporcionada, faz-se necessário presença de um guia para todo ser humano que inicie a jornada proporcionada pela ayahuasca. Normalmente, esse guia é um xamã, iniciado num aprendizado específico, proporcionador de curas e/ou lições espirituais. O padrinho é o guia, detentor das chaves que abrem as portas de uma outra realidade somente acessível através de estados não ordinários de consciência.

Manaus é uma cidade de miscigenação cultural e, por conseguinte, religiosa. Existem núcleos do Santo Daime, um deles o núcleo original readaptado em suas atividades, que desenvolvem trabalhos através de ritos modernos, permeados com mitos antigos. Esses mitos, fruto do amálgama cosmogônico iniciado em épocas mais antigas, fornecem a estrutura que

suporta as práticas de espírito buscadas pelo ser humano moderno, especificamente os praticantes da doutrina.

A espiritualidade ancestral manifesta-se não apenas dentro das doutrinas ayahuasqueiras, mas, nestes núcleos, como resultado do encontro de várias filosofias e posterior hibridização, existem fenômenos variados implicados pelo intuito de aprendizagem, cura e disciplina. Seja pela dança, pela música ou mesmo pela imagética com seus signos, os trabalhos nos rituais daimistas materializam a cosmogonia arquetípica realizada na egrégora amazônica.

Pode-se dizer que o xamã é o meio primordial de manifestação espiritual. Contudo, a partir do momento em que se considera cada *aparelho* um xamã em potencial, e que o dirigente do núcleo muitas vezes não se identifica como *padrinho*, quiçá xamã, os canais de comunicação com o mundo astral proposto tornam-se vários e individuais, que, somados, compõem um sistema xamânico manifestado. Os núcleos do Santo Daime em Manaus não possuem a figura material do xamã, os dirigentes desses núcleos representam uma linha hierárquica de representatividade social perante os membros e a sociedade civil. O xamã existe de forma arquetípica, pois reside na sacralização mitológica do ritual.

A partir dessa constatação da presença de um sistema xamânico nos três núcleos daimistas, pode-se inferir, dentro da relação homem-sociedade, que tal sistema proporciona fluidez organizacional nos elos individuais dentro do coletivo, tão efetiva quanto na presença de um xamã de fato. Os laços sociais, como apresentados por George Simmel, envolvem linguagem e crença dentro do processo de desenvolvimento contíguo em meio aos rituais propiciadores de certa representação. Os signos presentes nesse processo de representação elevam o mundo racional a um irracional coletivo, diferenciando o sagrado do profano, daí a busca, em qualquer época, por respostas em doutrinas espirituais a seu alcance.

A partir dessas observações, percebo que minhas concepções sobre o divino e a realidade presenciada no Santo Daime permaneceram um tanto convictas sobre aquilo que pensava e o que de fato encontrei. Existe a memória, que revive a ancestralidade, o coletivo, que recria o campo religioso, e as tradições, que ressignificam o misticismo nos rituais. Comparações com figuras míticas envoltas na fumaça que se ergue de grandes caldeirões em fornos de alvenaria podem delinear meu olhar, mas não necessariamente nortear minhas conclusões. Tais comparações são pertinentes porque fazem parte da trajetória inicial em que me encontrei dentro do estudo sociológico, daí minhas referências coadunarem-se mais com a subjetividade metodológica, aproximando-se das ideias weberianas sobre o objeto de pesquisa.

Por tratar de fatores humanos, penso que a importância cultural do fenômeno analisado se encontra no elo entre o núcleo e a sociedade, a religião específica e aquilo que se entende dela a partir de seu exterior, nos processos de significação apreendidos e passados no sentido de melhor compreensão daqueles que não conhecem a doutrina e maior registro de seu acervo amalgamado de raízes históricas e culturalmente presentes na cidade de Manaus.

Dentro dessa realidade, os conceitos típicos ideais da sociologia sofrem uma variação que não os compromete, nem compromete o perfil do objeto de pesquisa. Se houve a necessidade de adequação, da teoria em relação ao tema ou o contrário, foi sutil, respeitando exatamente os objetivos propostos em torno do eixo metodológico.

Foi assim que ocorreu na análise de signos registrados durante as visitas e participações nos trabalhos do Santo Daime. A partir do caráter sacro das intenções que se iniciam no planejamento das atividades religiosas do templo, infere-se que tudo o que se passa dentro do espaço físico da igreja tem os resquícios do processo transformador de mundo, que *termina* com o envio da ayahuasca a outros centros daimistas, pois é o resultado direto do trabalho de feitiço que a igreja realiza, contendo os mesmos signos que compõem o imaginário daquele que observa tais fenômenos. No início da pesquisa, tive certa impressão sobre a vela que presenciei em algumas ocasiões, e, posteriormente, percebi que tais impressões podiam ser inseridas nas relações sociais daqueles que eram observados somente em determinados âmbitos, como, por exemplo, o mítico, resultado da escolha do observador. Assim, essa escolha, advinda do caminho trilhado durante a pesquisa, torna-se uma consequência, ou melhor, um resultado alcançado pelo pesquisador.

Um desses resultados, em relação ao comportamento, ação e representações de pensamentos coletivos, retrata aquilo que se expressa por intermédio do indivíduo: a intenção do guia espiritual – retratado na pessoa do dirigente de núcleo, que, por sua vez, reflete o padrinho, presente e arquetípico – de alicerçar os parâmetros da igreja nos perfis de hospital, quartel e escola, concretizando a relação entre seus membros material, mística e mitologicamente, mesmo que de forma inconsciente – cito neste ponto a função dos hinários sob esses três pontos de vista. Dessa forma, é na simbiose das relações individuais e coletivas que se produzem os sentimentos não explicados nem pela coisa e nem pelo indivíduo em si. Esses sentimentos são o resultado do *campo* formado pela igreja, canalizado pela *miração*.

Sendo assim, aquilo que surgia em Manaus no ano de 1992 trazia todas as bases do que se experimentava no Mapiá, com, inclusive, a presença do padrinho, que depois tornou-se arquetípico. Com o passar do tempo, a figura do xamã passou a ser uma sombra no que se organizava, como uma força de campo no ritual religioso. A cosmogonia da floresta, com seus

seres e entidades sobrenaturais, presentes na névoa dos estados não ordinários de consciências, ainda são, dentro do espaço urbano em que os núcleos se estabeleceram, o que há de mais mítico no misticismo caboclo, indígena e ribeirinho, socialmente construído no Santo Daime em Manaus.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BRUYNE, Paul de. *Dinâmica da pesquisa em ciências sociais: os polos da prática metodológica*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- CABALZAR, Aloisio; CANDOTTI, Ennio (Orgs.). *Exposição Peixe e Gente*. Manaus: Museu da Amazônia, 2013.
- CALDAS, Marcos. *Vida e Morte no Cristianismo Primitivo*. Revista Cantareira, v.1, n.3, ano 2, Ago. 2004.
- CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus: mitologia ocidental*. São Paulo: Palas Athena, 2004.
- _____. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2007.
- _____. *O Poder do Mito*. Tradução Carlos Felipe Moisés. Palas Athena: São Paulo, 1991.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever*. 2 ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica*. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta de; NOBRE, Renarde Freire. (Org.). Lévi-Strauss: leituras brasileiras. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- CEMIN, Arneide. *Xamanismo: algumas abordagens teóricas*. Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente. v. 3. n. 13. Março, 1998 .
- CEMIN, Arneide; MADEIRO, Ellen C.; ARAÚJO, Elgislane D. *A ayahuasca como terapêutica para o uso de drogas (o imaginário do uso e da cura)*. Revista Eletrônica Labirinto. Ano 1, n. 2. Rondônia: UNIR. jul-set 2001.
- COSTA, Josias A. da. *As manifestações e as encenações arquetípicas*. In: XIII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões. Religião, carisma e poder: As formas da vida religiosa no Brasil. v. 13. São Luís: ABHR, 2012.
- COSTA, Oswaldo de A. *A Planta que faz sonhar – Yagé*. Revista de Flora Medicinal. Rio de Janeiro, 1956.
- DA MATTA, R. *O ofício do etnólogo ou como Ter “Anthropological Blues”*. In: NUNES, E. O. A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DIAS JUNIOR, Walter. *O império de Juramidam nas Batalhas do Astral, uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime*. São Paulo, 1992. Dissertação (Mestrado em antropologia) – Pontifícia Universidade Católica.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix, 1988.

_____. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: Difel, 1999.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa – o sistema totêmico na Austrália*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *As Regras do Método Sociológico*. Trad. Paulo Neves. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva S.A., 1972.

_____. *Mitos, sonhos e mistérios*. Tradução Samuel Soares. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FRÓES, Vera. *Santo Daime, cultura amazônica – História do povo Juramidam*. Manaus: Suframa, 1986.

GONDEMBERG, Mirian. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais*. 10.ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

GUERRIERO, Silas. *A atualidade da teoria da religião de Durkheim e sua aplicabilidade no estudo das novas espiritualidades*. In Estudos de Religião, v. 26, n. 42. São Paulo: PUC, 2012. p.11-26.

GROISMAN, Alberto. *Santo Daime. Notas sobre a “luz xamânica” da Rainha da Floresta*. In Novas Perspectivas sobre xamanismo no Brasil. Florianópolis: UFSC, 1993.

JUNG, Carl G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia. (org.) *O uso ritual das Plantas de Poder*. São Paulo: Mercado de Letras, 2005.

LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. *As origens históricas do Santo Daime*. In. VENÂNCIO, Renato Pinto; CARNEIRO, Henrique. *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2005, pp. 231 a 255.

LABATE, Beatriz Caiuby; ROSE, Isabel S. de; SANTOS, Rafael G. dos. *Panorama da bibliografia sobre as religiões ayahuasqueiras*. In: *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado de Letras, 2008.

LANGDON, Esther Jean. *A Tradição Narrativa e Aprendizagem com Yagé (ayahuasca) entre os Índios Siona na Colômbia*. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. *O Uso Ritual da Ayahuasca*. 2ª Edição. São Paulo: Mercado de Letras, 2004.

_____. *Novas Perspectivas sobre Xamanismo no Brasil*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1996.

LA ROCQUE COUTO, Fernando de. *Santos e xamãs*. Brasília, 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Tradução Antônio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Antropologia estrutural*. Tradução Chaim Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1975.

LUNA, Luís Eduardo. *Ayahuasca visions: the religious iconography of a Peruvian shaman*. Berkeley: North Atlantic Books, 1991.

_____. *Xamanismo Amazônico, Ayahuasca, Antropomorfismo e Mundo Natural*. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. *O Uso Ritual da Ayahuasca*. 2ª Edição. São Paulo: Mercado de Letras, 2004.

MAcRAE, Edward. *Guiado pela lua*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MENDONÇA, Isabell. TRABULSI, Maria Tereza. O bailado do Santo Daime. Disponível em: < <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/473/435>>. Acesso em: 21/07/2014.

MIKOSZ, José Eliézer. *A arte visionária e a ayahuasca: representações visuais de espirais e vórtices inspiradas nos estados não ordinários de consciência (Enoc)*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (tese de doutorado em Ciências Humanas), 2009.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. *O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime*. In: LABATE, Beatriz; SENA ARAUJO, Wladimir. (Org.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

MOREIRA, Paulo; MAcRAE, Edward. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA, 2011.

NARBY, Jeremy. *The Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knowledge*. EUA: Georg, 1998.

NETO, Celso Luz Gusman. *Transgredir é inevitável: pontos de tensão entre umbanda e Santo Daime*. São Paulo: PUC (dissertação de mestrado em Ciências da Religião), 2012.

PANSANI, Clóvis. *Dicionário de Sociologia*. São Paulo: Autores Associados, 2009.

PÉREZ GIL, Laura. *Metamorfoses yaminawa: xamanismo e socialidade na Amazônia peruana*. Florianópolis, 2006. Tese (Doutorado em antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina.

PINTO, Marilina C. O. B. S. *A Amazônia e o imaginário das águas*. In: I Encontro da Região Norte da Sociedade Brasileira de Sociologia. Manaus: Anais do I Encontro da Região Norte da Sociedade Brasileira de Sociologia, 2008.

_____. *Cultura e Ontologia no mito da cobra encantada*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2012.

SENA ARAUJO, Wladimir. *Navegando nas Águas do Mar Sagrado: História, Cosmologia e Ritual no Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz*. Campinas: Unicamp (dissertação de Mestrado em Antropologia Social), 1997.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Trad. Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

THIOLLENT, Michel. *A falsa neutralidade das enquetes sociológicas e O processo de entrevista*. In: Crítica metodológica, investigação social e enquete operária. 5 ed. São Paulo: Polis, 1987.

TRINDADE, I. K. M.; TRABULSI, Maria Tereza. *O Bailado do Santo Daime*. In: XIII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões. Religião, carisma e poder: As formas da vida religiosa no Brasil. v. 13. São Luís: ABHR, 2012.

VELHO, G. *Observando o familiar*. In: NUNES, E. O. A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VOGLER, Christopher. *The Writer's Journey*. 2.ed. Michael Wiese Productions, 1998.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4ª ed. Vol. 1. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991.

_____. *Metodologia das Ciências Sociais*. Parte 1. Trad. Augustin Wernet. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1992.

_____. *Rejeições Religiosas do mundo e suas direções*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ANEXO I - Narrativas Cosmogônicas

TUKANO

Houve um tempo mais antigo, o tempo que não era nesta terra e sim, era o tempo do outro mundo invisível. Uma mulher apareceu por si mesma e viva sozinha no espaço vazio que era a Casa do Vento. Depois, fizeram cerimônia para criar a Casa da Terra, a gente-pedra (trovões) e o fogo, casando-se com o Primeiro Avô do Mundo; abandonando em seguida o primeiro marido para depois se juntar ao Sol. Todos os criadores e as mulheres nasceram no Lago de Leite. No terceiro tempo, quando as mulheres eram pajés e já existiam os humanos, as viagens eram mais violentas, roubavam as moças, os pais delas eram mortos. No tempo do verão os humanos eram todos devorados pelas onças e pelas cobras-grandes. A Avó do Dia mandou fazer alagação na terra e matar os monstros que comiam gente. Foi a cobra Se-Pirõ que colocando o rabo na boca do rio, alagou tudo, poupando só as montanhas. Quando Se-Pirõ se tornou cobra, o rio transformou-se também em cobra. O quarto tempo foi a época da Criação de como os tukano surgiram nesta terra com o corpo humano. A Avó do Mundo criou os primeiros humanos que viveram muito tempo na Casa da Noite. Depois, desceram o rio e chegaram ao Lago de Leite, viajando na canoa da cobra-grande, até que chegaram na cachoeira de Ipanoré no rio Uaupés. Aqui, com corpos humanos, saíram da superfície da água. Assim termina o mito e começa a história do povo tukano neste mundo. O quinto tempo de hoje, tempo de lembrar dos mitos tukano e de outras tribos, da chegada e dos primeiros contatos com os brancos. (GENTIL, 2000, p. 19 *apud*. PINTO, 2012, p. 34).

DESANA

O Trovão, Avô do Mundo, possuía em sua maloca muitas riquezas: acangataras, enfeites de pena, colares com pedra de quartzo, colares com dentes de onça, placas peitorais, forquilhas para segurar cigarro. O Avô mostrou ao Bisneto do Mundo todos esses adornos e ensinou os ritos que ele deveria realizar. No mesmo instante, todas as riquezas se transformaram em gente e encheram a maloca do Terceiro Trovão. Deram uma volta dentro da maloca e tornaram a transformarem-se em riquezas que viriam a ser a futura humanidade. O Bisneto do Mundo embarcou numa grande embarcação saindo do Lago de Leite que deve ser o oceano, esse barco tinha o formato de uma jiboia gigantesca chamada de ‘Canoa da Transformação’. O chefe dos dessana veio como comandante dessa canoa-cobra junto de um outro companheiro, os dois subiram pelo lado esquerdo do lago criando Malocas da Transformação. Nelas, eles faziam suas cerimônias como havia sido ensinado e acontecia a mesma coisa: as riquezas transformavam-se em pessoas com corpo humano. A embarcação vinha debaixo d’água como submarino. As malocas também estão embaixo das águas. Tanto é que a humanidade veio como “Gente e Peixe”. Continuaram a subir, entraram no rio Amazonas. Chegaram à décima terceira maloca que se chama “Maloca da Cobra”. Os velhos dizem que esta maloca se encontra hoje onde está Manaus. A humanidade já estava formada. Vimos que ela passou por muitas malocas, entrando nelas, transformando-se, subiram e chegaram na trigésima

maloca chamada “Maloca dos Cantos”. Esta é a principal, agora era preciso fazer a humanidade falar, disse o chefe dos dessana. (KUMU; KENHÍRI, 1995, p. 29 *apud*. PINTO, 2012, p. 37).

ANEXO II – Grupo virtual Santo Daime

QUESTÃO I

Existe incorporação nos trabalhos? Pode haver? Ou só é algo que acontece na umbandaime?

•

Na linha do Mestre não tinha, depois com Padrinho Sebastião começou a abrir. Mesmo assim, que eu saiba, não são todos os trabalhos que pode incorporar (banca aberta e banca fechada) que eu fiz, de farda azul banca aberta foram "Estudos Mediúnicos de Antônio Jorge" e "trabalho de São Miguel" porém as vezes acontece em uma concentração por exemplo..., e bom que os médiuns se estudem para disciplinar e incorporar nos trabalhos que são destinados a isso... Espero ter ajudado!

[22 h](#) · [Editado](#) · [Descurtir](#) · [9](#)

•

Nao dentro de um trabalho nao e permitido! A nao ser que seja trabalho de banca aberta! Ai sim pode mais sabendo respeitar qm esta dentro do salao! Sem muito alvoroco!

[19 h](#) · [Curtir](#)

•

salve henrique !!!!

boa pergunta....

nasci em uma familia espirita...

meu pai do candomblé.

e minha mãe na humbanda branca linha do oriente...

convivi com esses universos desde criança.

no meu desenvolvimento pessoal acabei tendo minha iniciação no daime em 1984.

ja tinha lido muito sobre shamanismo e varias religiões existentes no mundo...

a digereça que percebi entre os trabalhos do daime e da umbanda e candomblé.

assim tamben na linha kardecista mesa branca.

e que nas linhas de umbanda e candomble os seres descem na sessão...

no daime nos que subimos!!!

por isso os hinos falam tanto em subir !!!

subi subi subi

subi foi com amor encontrei....

assim por diante...

outro exemplo...

a escada é muito alta e dificil de subir...

mestre irineu...

eu subi serras de espinhos

pisando em pontas agudas....

o daime assim como a shamanica nos da a condição de separar espirito e materia...

trabalha nossos chakras a ponto de despertat a plena consciencia e liberdade de entrar no reinado espiritual....

nas outras a sessão é que desce..tanto que muitos mediuns da humbanda e candomble ficam

completamente incoscientes e na maioria das vezes quando voltam a consciencia.nao dao conta do que se passou...

castanheda shamava de impecabilidade do guerreiro.

que viajando ao ceu ou ingerno nao alterava siquer sua expressão na materia...

trabalhos que vi com manifestação fisica se dava no mapia na estrela de são miguel.construida para trabalhos de desobsessao....

mas meu amigo isso não quer dizer que caso venha a acontecer de dentro de um hinario alguem incorporar...

ta tudo bem tambem...

trabalhamos com amor haja o que ouver....

muita gente boa que veio da umbanda ou candomble dizian estar reaprendendo em como trabalhar com suas entidafes na nova perspectiva que se apresentava ali.....

maninho se algum dia acontecer com vc relaxa e aproveita pois a casa e de deus e da virgem santa

maria e vòs como todos sao filhos queridos no caminho do conhecimento....

tudo de bom pra vc e aproveita a viagem com muita alegria pois ta tudo na vontade de deus !!!!
bons trabalhos muita luz e valeu pela pergunta .tenho certeza que vai servir a muitos com a mesma vontade que vc tem em conhecer das coisas...
forte abraço !!!!!

[19 h](#) · [Descurtir](#) · [16](#)

Tudo acima e muito bom, ótima pergunta e excelentes respostas. Uma boa maneira de começar o dia.

[18 h](#) · [Curtir](#) · [4](#)

Mas o que eu Marco entendi é que esta doutrina é para resgatar os espíritos aqui na Terra. Somos os mineiros do universo, extraímos as almas que aqui ainda estão a matéria grossa, e que com o poder do sol, ela vai se desprendendo e podendo subir, se assim estiver direcionada, caso contrário, mesmo liberto, não alcança o firmamento.

[17 h](#) · [Descurtir](#) · [7](#)

Então entra o trabalho de ajuda do Santo Daime, para aqueles que pediram, por isto o seu nome, aqueles espíritos. Muitos mesmo que não pediram, tem sua chance devido as suas características de ação. Pois apesar de nada pedirem, sempre se doaram ao atendimento de todos aqueles que necessitavam.

[17 h](#) · [Descurtir](#) · [3](#)

Então as incorporações, podem ser várias, mas a disciplina é uma só. Como disse o Sandro, podemos incorporar, mas não podemos transparecer, ninguém deve notar que você está incorporado em algumas sessões. como por exemplo, trabalhos de apresentação da doutrina As Festas de Farda Branca. Concentração dos dias 15 e 30.

[17 h](#) · [Descurtir](#) · [6](#)

Estes dois trabalhos em especial, são exatamente para não se ter por parte dos fardados, nenhuma falta de controle, em nenhum momento, nenhum fardado, e nenhum visitante, dentro do salão transparecendo incorporações. Ter este tipo de ação nestes trabalhos é ir de encontro com a base do próprio trabalho que visa a disciplina total.

[17 h](#) · [Descurtir](#) · [7](#)

Mas o trabalho de Estrela do Padrinho Sebastião, já dá a liberdade total de incorporações e até transparência. No caso de nos trabalhos de apresentação da Doutrina a ordem é retirar qualquer um que se manifeste transparecendo. A pessoa deve ser levada até o terreiro e ali começar o embate. O prumo para a pessoa voltar ao trabalho é pela volta do controle dela sobre a matéria e disciplina, pode estar incorporado mas não transparecendo. O domínio destas forças é de total parte da doutrina, o que sem ela, não existe o trabalho.

[17 h](#) · [Descurtir](#) · [6](#)

As incorporações podem ser por vários motivos, e ai é que entra a disciplina e avanço dentro do estudo do Santo Daime, a doutrina do atendimento. Pois é para quem pede

[17 h](#) · [Descurtir](#) · [5](#)

Atender os meus irmãos é a doutrina, somos o povo do pronto atendimento sem nenhuma cobrança para si, do puro doar de si. é um trabalho de aliviar as nossas doenças, de nos curar de tantas e tantas mazelas e obstruções na nossa vida. As incorporações podem vir como um espírito errante ou como um espírito de caminho, nestas fases temos uma infinita quantidade de pessoas com situações diferentes. Você pode incorporar um que está sofrendo e ir doutrina-lo a olhar para a luz, para as estrelas, para o firmamento, depois de ouvi-la e entender o que se passou com aquela criatura.

[· Editado](#) · [Descurtir](#) · [6](#)

O trabalho de Umbandaime e o trabalho de DaimeUmbanda da Rainha do Mar também são livres as incorporações, e o que podemos entender é que o trabalho do Santo Daime, temos dois trabalhos especificos que conduzem estas incorporações transparentes, para fora do salão para que se disciplinem dentro do controle do aparelho. E temos os trabalhos destinados a liberdade de cada um

se incorporar transparecendo. Tudo é bem simples, mas uns e outros começam a querer retirar as ordens do trabalho e afirmam um monte de besteiras. Que se a entidade chegar e quela não tem hora, que ela faz o que ela quer. Bom isto ai não é da doutrina que eu conheci que tem estes dois trabalhos bem específicos, que é a apresentação da doutrina, que não tem condições de no meio do hino, um cara sai pulando e dizendo que está incorporado com o Saci. ou Se curva dentro do bailado e fica parado na sua fila porque está incorporado. Incorporou, fique quieto, e siga trabalhando, nada de transparecer, e ai tá tudo bem. Então não é pode ou não pode, ´e saber incorporar é a questão. E como se portar incorporado.

[17 h](#) · [Descurtir](#) · [5](#)

- Mas o meu irmão [...], falou algo que é preciso ter em mente, subir, e deixar o seu aparelho aqui trabalhando. O espírito nosso sobe e aqui os que estão disciplinados podem entrar e ficar ali aprendendo um pouco para conseguirem subir também. Feliz quem já consegue deixar o corpo ali trabalhando, cantando, e atendendo quem precisar e seu espírito está nas estrelas.

· [Editado](#) · [Descurtir](#) · [12](#)

- Eu não sou fardado e não frequento nenhuma igreja, mas em relação ao daime com incorporação eu uso como um desenvolvimento mediunico, pois a facilidade que ela nos dá em desenvolver as nossas faculdades mediunicas é de fato inquestionável, porém com muito respeito e seriedade. Em minha visão este é um assunto super sério, eu em minha caminhada já vi muita doideira em outras linhas que misturavam pontos de umbanda sem ao menos conhecer de fato a egregora com certa profundidade, ocasionando assim desajustes nos trabalhos tornando a experiência da pessoa um caos total pela falta de conhecimento sobre incorporação ou problemas relacionados ao mesmo. Já vi gente levando banho de água fria porque não sabiam lidar com alguns problemas que envolvem a mediunidade. Isso é um exemplo fora da linha do próprio santo daime ou da própria umbandaime. O desenvolvimento com o daime é algo divino de se aprender mas é preciso seriedade e mente firme pra não se deixar levar pelos engodos da mente ou cair em lugares que trabalham com linhas como umbanda sem ao menos ter conhecimento e vivência suficiente pra lidar com as mais diversas situações.

[8 h](#) · [Curtir](#) · [1](#)

- excelentes esclarecimentos

QUESTÃO II

O que significa para você a chama da vela, seja num trabalho de concentração ou colocada ao pé do cruzeiro?

- Amo rituais com velas! Pra mim o ato de acender uma vela com finalidade religiosa ou esotérica representa meu intuito de iluminação, clareza, direcionamento e proteção!
[1 de abril às 18:20](#) · [Curtir](#) · [5](#)
- Eu gosto pois é luz natural. A gente acaba vivendo muito acostumado com a luz elétrica, e o fogo é uma forma bonita de iluminar.
[1 de abril às 18:54](#) · [Curtir](#) · [3](#)
- é a ligação com o espiritual, e 1 dos 5 elementais
[1 de abril às 18:59](#) · [Curtir](#) · [4](#)
- Luz para o meu caminho, clareza de pensamentos, transmutação, purificação pelo fogo!
[1 de abril às 19:01](#) · [Curtir](#) · [2](#)
- Que a vela está acesa
[1 de abril às 19:10](#) · [Curtir](#) · [8](#)
- Uma porta
[1 de abril às 19:37](#) · [Curtir](#) · [6](#)
- ate onde eu sei , o corpo da vela significa nosso corpo , ou seja a materia,a chama da vela significa a luz do nosso espirito
[1 de abril às 19:47](#) · [Curtir](#) · [4](#)
- A vela sendo para um trabalho espiritual é uma afirmação de luz em outro plano ou para chamar o guia que estará trabalhando e protegendo o nosso trabalho, a vela tbm é purificação a sua chama queima toda energia negativa promovendo a transmutação do ambiente ... Quando ascendemos uma vela para o cruzeiro (Porta de passagem espiritual) firmamos uma corrente de oração ao ascender (Pai nosso, Ave Maria e o Credo) que no caso seria uma afirmação de luz , uma alumiação no outro plano espiritual ... Dizem que quando o trabalho tem muito desencarnados dependendo do plano em que estão eles não veem nós encarnados somente a luz da vela que é um ponto de luz esperança .. Para cada tipo de trabalho tem um tipo de vela e um tipo de oração para a corrente Ou seja pode significar várias coisas !!
[1 de abril às 20:03](#) · [Curtir](#) · [6](#)
- Em um trabalho de Concentração é a força e energia do Fogo! Proteção dos seres divinos dentro do trabalho!Um dos elementais! Cura pelo fogo Sagrado!
 Essência divina!
 No pé do cruzeiro! Proteção nos caminhos da vida, agradecimento, Pedidos de paz e iluminação a todos os seres vivos!
[1 de abril às 20:07](#) · [Curtir](#) · [5](#)
- Significa simplesmente o fogo sagrado do sol como todo bom índio txai!
[1 de abril às 20:17](#) · [Curtir](#) · [4](#)
- haux haux haux !! boa noite irmandade !! =0 luz luz luz neles Jesus !
[1 de abril às 23:34](#) · [Curtir](#) · [2](#)
- gratidão... esse grupo eh muito massa... soh alegria... haux haux haux
[1 de abril às 23:35](#) · [Curtir](#) · [1](#)

- Recebi na força que a luz é uma das representações da Divina Presença.
[2 de abril às 00:20](#) · [Curtir](#) · [2](#)

- AS 4 velas em lá mesa som
Sol Lua Estrela e a Virgem Mae
[2 de abril às 00:26](#) · [Curtir](#) · [1](#)

Escreva um comentário...

QUESTÃO III

Alguém já teve experiências com serpentes numa miração?! Qual o significado?

- É a medicina da transmutação, cura, sexualidade. Associada com morte e renascimento, sua medicina permite que deixemos de lado nossa pele velha (velhos hábitos). Evocar para aumento da energia sexual, sensualidade cura física, transformações, habilidades ocultas, sabedoria ancestral. O poder de transformar venenos (energias negativas), em remédios (energias positivas). Elevação espiritual, acessar energia Kundalini.

[11 h](#) · [Curtir](#) · [23](#)

- é o despertar de kundalini

[10 h](#) · [Curtir](#) · [2](#)

- Sim, são as energias da Kundalini subindo pela coluna vertebral e vitalizando os chacras.

[10 h](#) · [Curtir](#) · [4](#)

- Eu já vi muitas Medo não tive pq a luz do mestre me acalmou e vi que era bom !!!

[10 h](#) · [Editado](#) · [Curtir](#) · [2](#)

- Eu tive várias mirações com serpentes. A princípio sentia medo, depois fui entender que era algo bom, e deixei fluir.

[10 h](#) · [Curtir](#) · [2](#)

- a ayauasca em algumas tribo é a propria sucuri é sua representante

[10 h](#) · [Curtir](#) · [4](#)

- Tenho todas as vezes desde a primeira vez que tomei daime, antes eu sentia medo, agora acho elas lindas, às vezes aparecem com pedras preciosas na cabeça

[10 h](#) · [Editado](#) · [Curtir](#) · [4](#)

- ouvi dizer que pode ser uma linguagem metafórica que expressa a importância e significado do DNA humano.

[10 h](#) · [Curtir](#) · [3](#)

- Todas as vezes, meu animal de poder!

[10 h](#) · [Curtir](#) · [1](#)

- Olá meus amigos oasqueiros gostaria de saber se alguém já conseguiu desenvolver a clarividência por meio da ayahausca, ou seja mesmo depois de beber a ayahuasca você continua vendo os espíritos e outras dimensões sempre?

[10 h](#) · [Curtir](#) · [3](#)

- Veja em Dicionário dos simbolos. Serpente representa energia vital. É um arquétipo que aparece em várias culturas em diferentes tempos, inclusive na biblia.

[9 h](#) · [Curtir](#) · [3](#)

- Olá Marco Oliveira, a clarividência é um exercício que você faz com o chakra do terceiro olho, e leva algumas encarnações para se desenvolver plenamente; no caso da ayahuasca, a clarividência se potencializa de forma a vivenciarmos experiências profundas de projeção astral conscientemente participando de trabalhos, festejos, feitiços, enfim nos momentos de liberdade do espírito; Essa clarividência contínua só é possível em planetas mais evoluídos como Júpiter, Saturno, Marte, Mercúrio. Aqui na terra temos um meio muito eficaz para desenvolvermos a clarividência mediúnica que é através da ayahuasca, onde as experiencias mediúnicas pelo uso do canto acontecem tão vivaz, sem palavras pra descrever o auto conhecimento que a doutrina do Santo Daime proporciona para realizarmos nosso trabalho com os irmãos desencarnados, com nossos obsessores, com os doentes, corrigindo nossas imperfeições individuais e coletivas. Como diz um trecho do hino de Mestre Irineu - "Esta força é muito simples, todo mundo vê, mas passa por ela e não procura compreender".

[9 h](#) · [Curtir](#) · [5](#)

- Serpentes - energia vital, sexual= kundalini [Ver tradução](#)

[9 h](#) · [Curtir](#) · [3](#)

- Isso mesmo Clara.

[9 h](#) · [Curtir](#) · [1](#)

- Serpente = dragão

[9 h](#) · [Curtir](#) · [1](#)

- fogo...transmutação...mudanças...cura

[9 h](#) · [Curtir](#) · [2](#)

- É uma serpente que guarda a arvore da vida e que contem o fruto da ciencia do bem e do mal

[9 h](#) · [Curtir](#) · [4](#)

- conhecimento!

[9 h](#) · [Curtir](#) · [1](#)

- Tetchcoazl o deus-serpente asteca

[9 h](#) · [Curtir](#) · [1](#)

- Siim. Paraiso= conhecimento. O depentiar da consciencia atraves do fogo serpentino que passa pelos chacras.

[9 h](#) · [Curtir](#) · [3](#)

- Kekulé, o químico que descobriu o anel benzênico com 6 carbonos sonhou com uma serpente ígnea mordendo o próprio rabo.

[9 h](#) · [Curtir](#) · [2](#)

- ...alquimia...

[8 h](#) · [Curtir](#) · [1](#)

- A origem dos elementos

[8 h](#) · [Curtir](#) · [1](#)

- Olá [...]obrigado pela suas observações, mas considero que a clarividência pode sim ser desenvolvida pois conheço pessoas que a possuem apenas acho que na ayahuasca deveria haver uma maneira mais fácil e rápida para esse desenvolvimento.

[8 h](#) · [Curtir](#)

- Uma maneira mais fácil e mais rápida pode conduzir a loucura.

[8 h](#) · [Curtir](#) · [5](#)

- Quantos pacientes esquizofrênicos assim o são por serem médiums prontos e sem domínio do que possuem.

[8 h](#) · [Curtir](#) · [5](#)

- Talvez essas pessoas sejam ignorantes do conhecimento da faculdade que possuem é tudo uma questão de amadurecimento e sabedoria

[8 h](#) · [Curtir](#)

- Não é por acaso que as evocações mágicas são feitas dentro de "círculos de proteção", ou em centros apropriados pra isso ou em igrejas. no santo Daime é feito na "corrente". Existe a proteção da corrente.

[8 h](#) · [Curtir](#) · [2](#)

- Ok concordo minha intenção é a de desenvolver a clarividência para ajudar em locais como centros espíritas dando consultas ou mesmo só mas auxiliando as pessoas.

[8 h](#) · [Curtir](#)

- Olá [...], eu me referi a clarividência plena como a do Mestre Irineu. No seu hinário o Mestre ensina o caminho para atingirmos um elo com o astral, muitos tem a vidência que pode se manifestar de várias facetas no ser como num diamante, sendo que a clarividência é a parte superior do diamante; Mas a clarividência espiritual está além da vidência que hoje se expressa em alguns centros. É um desenvolvimento que leva encarnações de exercício ativando esse chakra; Segundo alguns estudos que fiz começamos pela meditação focalizando nossa atenção no chakra do terceiro olho; No início não veremos nada, porque teremos que esvaziar a mente dos pensamentos; passando por este estágio vamos penetrando mais profundo no chakra do terceiro olho observando luzes que vai intensificando-se na sua luminosidade apresentando alguma definição do que é preciso conhecermos, depois de passado este estágio de compreender o funcionamento que nos liga a visão divina através da luz espiritual, adentraremos na luz do astral e assim veremos como dupla visão, a do mundo material e a

do mundo astral. E segundo os estudos védicos, é uma luminosidade que brilha como fogo em forma de um olho, o conhecido olho de Deus, dos antigos egípcios, da maçonaria, etc., O Mestre Irineu quando iniciou a doutrina foi logo pela clarividência plena e chegou a conhecer outros mundos como Vênus. Ele é um exemplo a ser estudado em sua metodologia. Ele tomou o Daime, mirou na lua e logo a virgem apareceu e falou com ele sobre esta sagrada doutrina. Mas, isto significa que antes de encarnar ele já vinha a muitas vidas desenvolvendo o chakra do terceiro olho, como ele diz num hino "Trabalhastes tantos anos para hoje merecer". Nós estamos no caminho certo que é buscando o estudo. Viva ao Mestre Irineu que nos ensina.

[8 h](#) · [Curtir](#) · [8](#)

- Aquilo que lhe acompanha na vida ,um dia se mostrara e estara de braços abertos pra te receber, não é preciso se apressar, com calma todos terao o conhecimento desejado, lembrar que a força que nos criou é a mesma que nos conduz ,e é com ela que podemos nos resolver.muito obrigado Mestre IRINEU hoje agradeço a verdade que me deste.

[6 h](#) · [Curtir](#) · [1](#)

- [...] obrigado pelos belos esclarecimentos. Eu tenho meditado na possibilidade de beber ayahuasca e praticar os exercícios de desenvolvimento da clarividência em casa só, para ver se dá uma otimizada no desenvolvimento.

[5 h](#) · [Curtir](#)

- Quando o discipulo está pronto, o mestre aparece... pode acreditar.

[5 h](#) · [Curtir](#) · [1](#)

- ja vi grande e balancava a cabeçative medo pois era iniciante porem alguns dizem ser tbem proteçao

[5 h](#) · [Curtir](#)