

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC / SP

CLÁUDIO ALVAREZ FERREIRA

**O VINHO DAS ALMAS:
XAMANISMO E CRISTIANISMO NO SANTO DAIME**

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2008

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC / SP

CLÁUDIO ALVAREZ FERREIRA

**O VINHO DAS ALMAS:
XAMANISMO E CRISTIANISMO NO SANTO DAIME**

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião sob orientação do Prof. Doutor Edin Sued Abumanssur

SÃO PAULO

2008

BANCA EXAMINADORA

À Vanessa, companheira de todos os momentos, e
à Tainá, Inaê e Theo, razões de nossas vidas.

AGRADECIMENTOS

A Deus.

A minha esposa e filhos pelo amor que me dá forças.

Aos meus pais pelo apoio material.

Ao programa de Ciências da Religião da PUC-SP, seus professores e funcionários, pela estrutura e conhecimentos necessários para a realização desse trabalho.

À Capes pela bolsa de estudo.

Ao Professor Edin Sued Abumanssur, meu orientador, pela fundamental orientação e pela tranqüilidade com que conduziu esse processo.

Ao Professor Ênio José da Costa Brito pelas inestimáveis contribuições que enriqueceram essa pesquisa.

À Ada Maria pela acolhida e paciência.

A Fábio Pedalino Costa, Suzana Pedalino Costa e a todos os irmãos da Igreja Céu do Gamarra pela disponibilidade e abertura para a realização da pesquisa de campo.

À Marcela e Ana Carolina pela ajuda técnica crucial.

RESUMO

O movimento religioso brasileiro, conhecido como Santo Daime, nasceu na periferia de Rio Branco, estado do Acre, durante a década de 30, do século XX. Fundado pelo maranhense Raimundo Irineu Serra, esse movimento religioso tem como eixo central de sua ritualística a ingestão de uma bebida sagrada conhecida como Santo Daime. Em decorrência de suas peculiaridades e pela sua expansão pelo Brasil e pelo mundo, o Santo Daime se destacou no cenário religioso nacional e internacional. Durante seu processo de formação, foram sendo fundidas e reelaboradas matrizes religiosas das mais diversas, como o cristianismo, o xamanismo amazônico, correntes esotéricas, o espiritismo kardecista e as religiões afro-brasileiras. Considerando a matriz xamânica como a mais importante, boa parte dos trabalhos acadêmicos sobre o tema interpreta o Santo Daime como um movimento xamânico, levando em conta as experiências extáticas dos participantes dos rituais daimistas, as lideranças comparadas aos xamãs e os processos de cura com a bebida sagrada. Entretanto, o que se observa, considerando-se o conjunto doutrinário e de símbolos daimistas, é que existe um eixo central cristão que norteia todo processo de reelaboração simbólica na constituição do Santo Daime. Portanto, mais que um movimento xamânico, o Santo Daime é um movimento cristão, estabelecendo uma forma muito peculiar de seguir os princípios do cristianismo, profundamente influenciada pelas práticas e símbolos do catolicismo popular brasileiro. Neste sentido, o Daime de Guarda, uma categoria particular de utilização privada da bebida sagrada, se aproxima amplamente do culto doméstico aos santos nas práticas católicas populares do Brasil.

Palavras chaves: Santo Daime, cristianismo, xamanismo, Daime de Guarda

ABSTRACT

The Brazilian religious movement known as the Santo Daime, was born at the suburb of Rio Branco, state of Acre, during the 1930`s. Its founding father was Raimundo Irineu Serra, from the state of Maranhão. This religious movement has its ritual's foundation stone in the ingestion of a sacred beverage known as Santo Daime. Because of its peculiarities and for its expansion around Brazil and the world, the Santo Daime stood out nationally and internationally in the religious scenery. During its formation process, various religious sources had been melted and reelaborated, such as: Christianity, amazon xamanism, esoteric currents, the kardecist spiritism and african-brazilian religions. Considering the xamanic source as the most important, most of the academic papers regards The Santo Daime religion as a xamanic movement, taking into account ecstatic experiences of participants in the Santo Daime rituals, leaders being compared to xamans and the healings attributed to the sacrate beverage. However, what has been observed, considering the doctrinary assemblage and the daimistic symbols, is that there is a central Christian axis which guides all the symbolic reelaboration that constitutes the Santo Daime. Therefore, even more than a xamanic movement, the Santo Daime is a Christian movement, stablishing a much more peculiar way of following the Christian principies, deeply influenced by the praxis and symbols from the Brazilian popular Catholicism. In this direction, The Daime de Guarda, a particular category of the holy beverage's private usage, approaches copiously the domestic saints' cult in the Catholic popular praxis in Brazil.

Key-words: Santo Daime, christianism, xamanism, Daime de Guarda.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
Capítulo I – Da floresta para a montanha.....	12
1.1 A floresta.....	12
1.2 A montanha.....	37
Capítulo II – Xamanismo Juramidam.....	45
Capítulo III – Cristianismo Juramidam.....	74
Capítulo IV – Daime de Guarda, o santo de casa.....	115
Conclusão.....	135
Bibliografia.....	139

INTRODUÇÃO

O movimento religioso e místico conhecido no Brasil como Santo Daime surgiu nos anos 30, do século XX, na periferia de Rio Branco, estado do Acre. Organizando-se a partir das visões de seu fundador, Raimundo Irineu Serra, ou Mestre Irineu para seus seguidores, esse movimento religioso tem como eixo central de sua ritualística e experiência mística a ingestão de uma bebida psicoativa conhecida como Santo Daime¹.

Essa doutrina religiosa incorporou e reelaborou, no seu processo de formação, diversos elementos, como o xamanismo amazônico, o espiritismo kardecista, aspectos mágicos das religiões afro-brasileiras e movimentos esotéricos contemporâneos de diversas naturezas, sobre uma estrutura fundamentalmente cristã.

Portanto, o Santo Daime é uma manifestação religiosa essencialmente brasileira, marcada por um profundo polimorfismo religioso e por uma singularidade especial que é a bebida sagrada, via de acesso ao auto-conhecimento e ao desenvolvimento espiritual.

Nas últimas décadas essa doutrina se espalhou pelo Brasil e pelo mundo, com a fundação de núcleos em todos os estados da federação e em países da Europa, Américas e Ásia. Esse fato acabou trazendo uma grande relevância para o Santo Daime, que saiu dos seus limites amazônicos iniciais para se tornar objeto da atenção de um número cada vez maior de pessoas em âmbito global.

Na sua estrutura ritualística, o movimento religioso apresenta um conjunto peculiar de rituais em que os participantes cantam e bailam² ou permanecem sentados em silêncio³, sempre utilizando uma vestimenta própria conhecida como

¹ A bebida, considerada sagrada pelos membros do movimento religioso, é produzida a partir das folhas do arbusto *Psychotria viridis* e do cipó *Banisteriopsis caapi*, conhecidos, respectivamente, como rainha e jagube pelos daimistas. A utilização dessa bebida por grupos indígenas amazônicos é milenar e recebe outras denominações como *dapa*, *caapi* e *yagé*. Seu nome em quíchua é o mais difundido: *ayahuasca*. O princípio ativo encontrado é o DMT, dimetiltryptamina. Sobre os aspectos químicos e farmacológicos da bebida ler *O Uso Ritual da Ayahuasca*, organizado por Beatriz LABATE e Wladimir Sena ARAÚJO.

² Os cânticos são chamados de hinos e o bailado, como é conhecido pelos daimistas, constitui-se nos passos específicos que os participantes fazem na maioria dos rituais, conhecidos como trabalhos de hinário. Normalmente, são dois passos para um lado e dois para o outro, sempre mantendo um lugar determinado em uma fila alinhada por tamanho, com homens e mulheres separados de cada lado do local de culto.

³ Os trabalhos de concentração, diferentemente dos trabalhos de hinário, são feitos em silêncio e com os participantes sentados. O objetivo é permitir um mergulho individual mais profundo.

farda. Além desses rituais, normalmente realizados em lugares específicos, chamados de igreja ou salão, existe o feitio, que é o trabalho de preparação da bebida sagrada.

Um aspecto extremamente interessante do Santo Daime é o seu conjunto de versos musicados conhecidos como hinos. Os hinos se constituem no receptáculo doutrinário do movimento religioso, já que não existem outros veículos reconhecidos pelos daimistas como legítimos difusores da doutrina. Eles conduzem os rituais e são o eixo norteador da experiência extática⁴. Existe, porém, um elemento fundamental no conjunto de hinários daimistas, que lhe garante um estatuto de verdade incontestável para o adepto da religião. Os hinos não são compostos, como qualquer música, mas recebidos pelos daimistas, portanto, ganham, assim, um caráter sagrado. Sebastião Mota de Melo, um dos maiores expoentes do movimento religioso, para explicar como se dá esse processo, afirma:

Todos aqueles que estiverem me escutando, estas palavras que estão vindo pelos hinos, não é nossa, carnal. Isso vem como se diz, que sai da minha boca e transmite em ti. O hino é uma coisa que entra na consciência da pessoa pela intuição ou por voz, de conformidade. O hino vem, mas não é a matéria que está trazendo aquilo. É o Eu de lá que está mandando para o Eu interno. Se o Eu interno está desenvolvido, logo ele recebe. Se não, ele ainda está muito enterrado, não saiu da sepultura, o Eu interno ainda não está ouvindo nada, está mouco⁵.

Exatamente por suas peculiaridades doutrinárias e ritualísticas, bem como por sua crescente relevância no universo religioso brasileiro, essa pesquisa busca uma compreensão mais aprofundada do movimento daimista. Pretendemos é mostrar que, diferentemente do que propõe boa parte das produções acadêmicas sobre o tema, o Santo Daime não é exatamente um movimento xamânico. Incorpora e reelabora alguns elementos do xamanismo amazônico, mas é fundamentalmente uma manifestação religiosa que tem como seu eixo doutrinário central o cristianismo, dialogando com grande intensidade com o catolicismo popular⁶. Essa aproximação

⁴ Durante os rituais com o Santo Daime são percebidas em muitos participantes alterações motoras e sensoriais. Para os membros do movimento religioso essas experiências são entendidas como momentos em que o indivíduo se encontra em contato com realidades extra-materiais e não como uma simples alteração de consciência ou uma criação da mente humana. Dessa forma, essas vivências são interpretadas como extáticas, sendo a bebida sagrada o veículo para o êxtase religioso daimista.

⁵ Fernando de La Roque COUTO, *Santos e Xamãs*, p. 87.

⁶ A utilização das expressões cristianismo e catolicismo no desenrolar da dissertação tem uma razão. Quando se menciona o cristianismo a relevância está no conjunto de valores e bases éticas e morais da religião cristã. Por

cria a possibilidade de se pensar em um Cristianismo Juramidam, ou seja, uma forma muito peculiar de se vivenciar a experiência de ser cristão, nascida das revelações de um seringueiro maranhense.

Para realizar esse mergulho no universo religioso daimista, recorreu-se à bibliografia existente e a uma pesquisa de campo realizada na igreja Céu do Gamarra, localizada na zona rural do município de Baependi, no sul do estado de Minas Gerais. Foram realizadas entrevistas e tiradas fotos para se construir e aprofundar a análise da categoria do Daime de Guarda, elemento presente nas práticas cotidianas e privadas dos daimistas, com o qual será aberto um campo de aproximação com as práticas devocionais domésticas do catolicismo popular.

Dessa forma, a dissertação se divide em quatro capítulos. O primeiro é fundamentalmente um capítulo histórico, em que se levantam alguns aspectos relevantes do processo de construção do movimento religioso e se apresenta um breve relato da fundação da igreja onde foi realizada a pesquisa de campo. O objetivo é buscar alguns elementos que esclareçam as matrizes culturais que fundamentaram o movimento daimista e sua dinâmica de construção. Em relação à história da igreja Céu do Gamarra, o interesse está na forma como o movimento religioso vai se difundindo e novas igrejas vão se formando. Trata-se de um aspecto importante para a compreensão do Santo Daime.

No segundo capítulo, é feita uma análise das produções acadêmicas que sustentam a interpretação do Santo Daime como um movimento xamânico. São levantados os principais tópicos da argumentação desses trabalhos, na tentativa de perceber a profunda influência que o xamanismo tem nas práticas daimistas. Pretende-se com isso estabelecer uma perspectiva que permita um diálogo com um diferente ponto de vista, já que, apesar da ampla defesa que idéia do xamanismo daimista encontra no meio acadêmico, a proposta é entender o Santo Daime a partir de um outro olhar.

No terceiro capítulo, o objetivo é ressaltar o cristianismo como a principal matriz religiosa daimista, embora não exclusiva, identificando-o como o eixo central em torno do qual foram sendo incorporados e reelaborados os múltiplos elementos que compõem o movimento religioso. Não se trata de negar a influência do xamanismo,

outro lado, a expressão catolicismo, particularmente na sua vertente popular, enfatiza o conjunto de crenças e práticas dessas manifestações religiosas.

mas perceber a importância do cristianismo, particularmente através das manifestações do catolicismo popular, como o principal arcabouço doutrinário e simbólico do Santo Daime.

Por fim, no quarto e último capítulo, é analisada a categoria do Daime de Guarda, estabelecendo um paralelo direto com as práticas devocionais domésticas do catolicismo popular. A idéia é estreitar o diálogo entre o movimento daimista e as experiências religiosas tradicionais do povo brasileiro. O Daime de Guarda é entendido como o elemento que toma o lugar, para o daimista, do santo de casa do católico nas intermediações privadas com o sagrado.

CAPÍTULO I

Da floresta para a montanha

1.1 – A Floresta

Foi no interior da floresta onde nasceu o Santo Daime, mas o responsável por sua difusão tinha suas raízes muito longe dali. Raimundo Irineu Serra nasceu em São Vicente Ferrer, município que conta hoje com 18 mil habitantes, localizado a 280 quilômetros de São Luís, na região conhecida como Baixada Maranhense.

Lugar pobre, onde a principal atividade econômica era e ainda é a pecuária extensiva e a lavoura familiar de mandioca, arroz e milho, São Vicente Ferrer tem, atualmente, mais da metade de sua população vivendo na zona rural, espalhada em pequenas comunidades e povoados. Foi em um desses povoados, conhecido como Santa Teresa, localizado a 20 minutos de carro da sede do município, que, no final do século XIX, em 15 de dezembro de 1892, veio ao mundo Raimundo Irineu Serra.

Nascido em uma família ainda numerosa no município, mas pobre como a maioria das famílias na região, Raimundo Irineu Serra partiu dali ainda jovem. Existem várias versões sobre a partida de sua cidade natal. Beatriz LABATE, em uma pesquisa de campo que buscou resgatar as matrizes culturais maranhenses que se encontram nas raízes do movimento religioso, coletou o seguinte relato de Eugênio Serra, 68 anos, morador do mesmo lugarejo onde nasceu Raimundo Irineu Serra e neto de uma de suas irmãs:

Paulo [*irmão da mãe de Irineu*] mandou ele tirar uma palha pros cavalos comer. Porque o Paulo criou ele, sabe? O pai do Irineu não dava conta, então o tio que era o responsável. O preto foi, mas reclamando, né? Aí o Paulo puxou a orelha dele e deu-lhe uma bronca. Naquela época ninguém respondia pra tio, hoje é que tá essa loucura de não respeitar ninguém. Irineu não gostou e foi-se embora⁷.

São conhecidas ainda duas outras versões sobre a partida de Raimundo Irineu Serra na bibliografia pesquisada. Em uma delas, ele teria se envolvido em uma briga depois de ter bebido muito em uma festa de bambaê (folgado tradicional

⁷ Beatriz LABATE, *O Uso Ritual da Ayahuasca*, p. 308.

da região) e, por conta disso, teria levado uma surra deste tio que o criou. Inconformado, Raimundo Irineu Serra teria arrumado sua trouxá e partido para tentar a vida em outro lugar. Na segunda versão, a questão seria um caso amoroso, em que Raimundo Irineu Serra, depois de se apaixonar por uma prima mais velha, levou uma surra da mãe, que desaprovava o relacionamento. Desgostoso e com muita raiva, seguiu os conselhos de seu tio Paulo, que lhe sugeriu conhecer melhor o mundo, pois ainda era muito jovem para se casar e nada entendia da vida. Dessa forma, ele teria arrumado suas coisas e partido de sua terra natal.

Em depoimento do Sr. José das Neves coletado por Fernando de La Roque COUTO, a versão do casamento e do conselho do tio é confirmada:

No tempo de novo, ele já não tinha mais pai, era só a mãe e o tio. Um dia o tio dele perguntou: Irineu, tu quer casar? Ele disse: quero. Olha, meu filho, eu vou te dar um conselho, não casa agora não, vai dar uma volta no mundo e depois tu te casa. Ele gostava muito desse tio e disse: vou-me embora para o Amazonas. Quando ele chegou aqui, foi parar no Peru para cortar seringa com conterrâneos dele, Antônio Costa e André Costa⁸.

Portanto, é impulsionado por problemas pessoais e em busca de novas alternativas econômicas, que Raimundo Irineu Serra parte, no início do século XX, para a região amazônica, na onda da exploração do látex. Entretanto, para um entendimento mais profundo do movimento religioso do Santo Daime é importante também se perceber o que ele carregava em sua bagagem, além das razões que o levaram a mergulhar na floresta.

Em sua pesquisa de campo em São Vicente Ferrer, Beatriz LABATE abre novas perspectivas para a análise das matrizes culturais que Raimundo Irineu Serra levou do Maranhão para a floresta amazônica e se encontram nas raízes da construção do movimento religioso daimista. Esse é um importante passo para uma compreensão do Santo Daime como uma manifestação religiosa profundamente marcada, por um lado, pela pluralidade, na fusão de diferentes formas de relacionamento com o sagrado, e, por outro, pela flexibilidade, caracterizada pelas incontáveis reelaborações simbólicas processadas no seu interior.

Beatriz LABATE, inicialmente, questiona uma visão exposta em alguns dos trabalhos pioneiros sobre o Santo Daime, que afirmam que Raimundo Irineu Serra

⁸ Fernando de La Roque COUTO, *Santos e Xamãs*, pp. 45-46.

teria sido influenciado, nas suas origens, pela religiosidade afro-brasileira a partir de seus desdobramentos maranhenses, particularmente o tambor de mina, nome dado aos cultos de possessão de origem africana praticados em terreiros no estado do Maranhão. Dessa forma, um dos alicerces de sustentação do movimento daimista estaria profundamente assentado do outro lado do Atlântico.

Vera FRÓES aponta em sua pesquisa pioneira essa influência das matrizes religiosas afro-brasileiras na construção do movimento daimista quando afirma que:

Informantes do Alto Santo afirmam que o Mestre Irineu travou conhecimento no Maranhão com a famosa Casa das Minas, centro tradicional de preservação da cultura e da religiosidade africana no Brasil⁹.

Segundo essa mesma linha de análise, está Alberto GROISMAN, que reafirma a tese da influência das religiões afro-brasileiras nas raízes culturais religiosas de Raimundo Irineu Serra. Segundo o pesquisador:

Sua família original estava ligada a estes cultos [*afro-brasileiros*], ocupando inclusive altas posições hierárquicas. Podemos partir da premissa que Mestre Irineu chega ao Acre já imbuído de um sentimento de profunda religiosidade, alimentado pelas concepções do espiritualismo afro¹⁰.

Entretanto, para LABATE, essa influência da religiosidade afro-brasileira na matriz cultural maranhense de Raimundo Irineu Serra não seria tão marcante. Segundo a autora, o estabelecimento de terreiros de culto afro-brasileiros na região de origem do fundador do movimento daimista somente se processou após sua partida:

O tambor de mina permaneceu confinado à cidade de São Luís até aproximadamente a virada do século XIX para o século XX, quando começou então a se espalhar para outros estados e para o interior do próprio estado. As referências mais antigas à fundação de casas de tambor de mina em cidades da Baixada Maranhense remontam à década de 1930, muito tempo depois da partida de Irineu¹¹.

⁹ Vera FRÓES, *Santo Daimé*, cultura amazônica, p. 36.

¹⁰ Alberto GROISMAN, “*Eu Venho da Floresta*”: ecletismo e *praxis* xamânica daimista no “Céu do Mapiá”, p. 35.

¹¹ Beatriz LABATE, *op. cit.*, p. 314.

Durante as entrevistas em São Vicente Ferrer com familiares e conterrâneos de Raimundo Irineu Serra, tampouco foram identificados indícios da participação dele ou de qualquer pessoa próxima em terreiros de cultos afro-brasileiros na região. Entretanto, foram colhidos relatos sobre um possível envolvimento de Raimundo Irineu Serra em um folguedo característico da cultura negra do Maranhão, conhecido como tambor de crioula. Dança de roda realizada ao som de tambores de tronco, o tambor de crioula é uma manifestação profana. O que LABATE sugere é que a participação de Irineu como exímio tocador de tambor neste folguedo, pode ter sido interpretada erroneamente como participação em terreiros de tambor de mina. Portanto, a matriz religiosa africana provavelmente não assumiu um lugar tão relevante quanto o sugerido em algumas pesquisas na construção das raízes religiosas de Raimundo Irineu Serra.

As evidências apontam para outra direção. Para LABATE, existem duas matrizes culturais que se destacam na formação do universo religioso de Raimundo Irineu Serra em terras maranhenses. Seriam elas a pajelança e o catolicismo popular.

A pajelança, segundo LABATE, é uma vertente típica da religiosidade popular maranhense, que congrega elementos do catolicismo popular, das culturas indígenas, do tambor de mina e da medicina rústica cabocla do Maranhão. Também conhecida como *cura* ou *linha de pena e maracá*, essa manifestação religiosa tem como elemento central de sua ritualística a prática curativa de doenças e aflições, através de um transe de possessão, no desenrolar de um ritual característico, com invocação de diversas entidades espirituais e defumação com tabaco. Ligada a algumas outras manifestações difundidas no Norte e Nordeste do país como o catimbó, a jurema, o toré e as práticas terapêuticas populares da região, a pajelança já dá sinais de sua presença na Baixada Maranhense desde meados do século XIX¹².

São muitos os elementos constituintes do simbolismo daimista que remetem às origens maranhenses da pajelança e embasam essa tese. O termo “Doutrina”, comumente usado pelo daimista para se referir ao movimento religioso ou a sua estrutura doutrinária, também é encontrado no simbolismo da pajelança maranhense com significado similar. O emprego de expressões típicas para indicar momentos ou

¹² Beatriz LABATE, *op. cit.*, pp. 315 e 316.

condições específicas do ritual daimista, como “balanço” e “firmeza”, e a utilização do maracá também são identificados em ambas as manifestações com grande afinidade de sentido. Algumas entidades espirituais, como “Currupipiraguá”, são compartilhadas pelos dois universos simbólicos, além de recursos estilísticos que estão presentes tanto nos hinos daimistas como nas cantigas da pajelança, como por exemplo: “eu vim beirando a terra \ eu vim beirando o mar”. Completando esse quadro, LABATE ressalta a importância da devoção a Nossa Senhora da Conceição que se manifesta como um dos elementos simbólicos mais importantes no Santo Daime e na tradição da pajelança cabocla maranhense. Elemento, inclusive, que também pertence à outra matriz religiosa que se encontra na base da formação do universo conceitual de Raimundo Irineu Serra: o catolicismo popular¹³.

É no processo histórico de construção da cultura nacional, que o cristianismo se cristaliza como um dos alicerces centrais da religiosidade brasileira. Principalmente no universo rural, o cristianismo no Brasil, introduzido na forma de catolicismo, ganha contornos próprios, com desdobramentos que se estendem para muito além dos mecanismos de controle da estrutura institucional católica, fundindo-se profundamente com a cultura do povo brasileiro. Portanto, considerando-se as evidências históricas, é possível concluir que as raízes culturais maranhenses de Raimundo Irineu Serra estariam fortemente fincadas nas entranhas do catolicismo popular brasileiro.

Em sua pesquisa de campo, LABATE identificou a mãe do fundador do movimento daimista como “muito católica”¹⁴, fato que criou um ambiente doméstico amplamente influenciado pelo simbolismo e pelas práticas do catolicismo. Entretanto, a pesquisadora vai mais longe e procura reforçar essa aproximação apontando elementos presentes no Santo Daime que remetem ao universo simbólico de algumas tradições de festejos do catolicismo popular brasileiro, como a festa do Divino Espírito Santo e o baile de São Gonçalo.

Uma das mais antigas manifestações da religiosidade popular brasileira, a Festa do Divino Espírito Santo pode ser encontrada em quase todo o país. No Maranhão, provavelmente chegou com os colonos açorianos a partir do séc. XVII e acabou por se tornar uma das mais importantes expressões da cultura negra

¹³ Beatriz LABATE, *op. cit.*, pp. 318 a 324.

¹⁴ *Ibid.*, p. 325.

maranhense, mantendo uma marcante relação com as manifestações religiosas afro-brasileiras, na forma dos terreiros de tambor de mina. Esse festejo religioso constitui uma data de destaque no calendário de festas sacras do catolicismo popular brasileiro e existem indícios de sua presença em São Vicente Ferrer desde o final do século XIX. Apesar de não existirem relatos da participação de Raimundo Irineu Serra nas festas do Divino Espírito Santo em sua terra natal, LABATE coletou depoimentos que dão conta de sua atuação em um folguedo realizado como diversão após os festejos em homenagem à terceira pessoa da Santíssima Trindade, conhecido como bambaê de caixa¹⁵.

No conjunto de práticas e símbolos daimistas podem ser identificados alguns elementos que sugerem uma conexão com essa manifestação do catolicismo popular brasileiro, como, por exemplo, um simbolismo compartilhado por ambas as manifestações religiosas ligado aos temas “império” e “reinado”. No folguedo, essas são as expressões que designam o conjunto de crianças, em torno do qual gira a festa, enquanto, no Santo Daime, tais termos estão presentes em hinos, na idéia de “Império Juramidam”¹⁶ e dando nome às plantações de rainha, chamadas de “reinado”. Da mesma forma, podem ser percebidas significativas conexões no conjunto das tradições musicais. Além do fato da música ser um elemento central tanto na festa do Divino, como na maioria dos rituais daimistas¹⁷, existem claras semelhanças temáticas, na estrutura poética, no estilo e na musicalidade das cantigas levadas pelas Caixeiras do Divino¹⁸ e nos hinos do Santo Daime¹⁹.

Outra manifestação do catolicismo popular brasileiro que, segundo LABATE, pode ser vista como influente nas raízes culturais de Raimundo Irineu Serra é a festa de São Gonçalo. Presente na Baixada Maranhense desde meados do século XIX, a festa de São Gonçalo consiste em um festejo religioso, realizado na forma de uma representação, de cerca de duas horas, em que casais, devidamente paramentados,

¹⁵ Beatriz LABATE, *op. cit.*, p. 325.

¹⁶ No movimento daimista, Raimundo Irineu Serra é identificado como “Chefe Império Juramidam”, o que, no simbolismo do Santo Daime, significa ser o comandante de um império celestial a ser concretizado na Terra através daqueles que seguirem seus ensinamentos, o “Império Juramidam”.

¹⁷ O movimento religioso do Santo Daime é profundamente marcado pela música, que se apresenta impregnada pelo sagrado, já que é recebida do “astral” para servir de veículo das “santas doutrinas” expressas nos hinos. Boa parte dos rituais, como os trabalhos de hinário, têm a música como um dos elementos centrais.

¹⁸ As Caixeiras do Divino são mulheres que tocam tradicionais tambores de madeira ou zinco encourado, enquanto entoam cantigas durante todas as etapas da Festa do Divino.

¹⁹ Beatriz LABATE, *op. cit.*, pp. 324 a 331.

realizam uma dança característica e recitam versos em louvor do santo, geralmente em pagamento de promessa de algum devoto.

Os rituais daimistas e a festa de São Gonçalo se aproximam em aspectos interessantes. Primeiro, é significativo o fato da dança ritual dos trabalhos espirituais daimistas, assim como os passos realizados nos festejos de São Gonçalo, serem conhecidos como “bailado”. Da mesma forma, a disposição arquitetônica dos barracões onde se realizam as festas para o santo é muito parecida com as igrejas mais tradicionais do movimento daimista. Outro ponto marcante diz respeito à indumentária ritual. Em ambas as manifestações, as roupas utilizadas são chamadas de “farda”, ternos brancos para os homens e os vestidos, também brancos, para as mulheres. Além disso, ambas as manifestações compartilham as coroas e as fitas coloridas que compõem as duas fardas femininas²⁰. Musicalmente também podem ser percebidas semelhanças, principalmente, rítmicas entre os hinos daimistas e as músicas tradicionais que acompanham os festejos de São Gonçalo²¹.

Portanto, é possível identificar claramente alguns indícios que demonstram a presença dessas manifestações do catolicismo popular na construção do movimento daimista. É importante ressaltar, entretanto, que não se trata de descartar outras influências na constituição das raízes culturais de Raimundo Irineu Serra. Pelo contrário, as evidências apontam para uma raiz profusamente espalhada e fincada em matrizes bastante heterogêneas. A participação da religiosidade afro-brasileira, mesmo não tendo o relevo sugerido por alguns trabalhos, assume um lugar de destaque, principalmente considerando-se a estreita relação entre o tambor de mina e as manifestações do catolicismo popular maranhense. No entanto, não se pode descartar a importância central, o papel de eixo norteador e aglutinador que o catolicismo popular exerce na constituição do universo conceitual e simbólico do fundador do movimento daimista.

Partindo de São Vicente Ferrer, Raimundo Irineu Serra teria passado por São Luís, Manaus e finalmente chegou ao Acre, com vinte anos de idade, em 1912. A

²⁰ No movimento daimista existem dois tipos de farda: a branca, composta de terno branco e gravata azul, para os homens, e saia plissada branca, saiote plissado verde, coroa e fitas coloridas, para as mulheres; e a farda azul, composta de camisa social branca, calça azul e gravata azul, para os homens, e saia plissada azul e camisa branca para as mulheres. Em ambas as fardas, é fixada no peito uma estrela de seis pontas. A farda branca é utilizada para os trabalhos festivos de hinários ditos oficiais, enquanto a azul se destina para os outros tipos de trabalhos espirituais.

²¹ Beatriz LABATE, *op. cit.*, pp. 331 a 334.

região ainda vivia a explosão da exploração do látex e o estado, recentemente incorporado à Bolívia, abria-se em oportunidades para esse negro que já se destacava pela elevada estatura e pela vontade de vencer na vida.

Desembarcou inicialmente em Xapuri, onde residiu por dois anos. Posteriormente trabalhou três anos nos seringais de Brasília e mais três anos em Sena Madureira, engajando-se na Comissão de Limites, instituição federal encarregada de delimitar as fronteiras do Brasil com seus vizinhos, Peru e Bolívia. Foi neste período que os caminhos do jovem maranhense, Raimundo Irineu Serra, cruzaram com a bebida sagrada amazônica *ayahuasca*, encontro que mudou a vida dele e de muita gente.

Existem diferentes versões para o seu encontro com a *ayahuasca*. Vera FRÓES afirma que o contato inicial se deu da seguinte maneira:

No processo de aprendizagem da utilização da *ayahuasca* com índios peruanos, mestre Irineu aprendeu a reconhecer o cipó jagube, a folha chacrona (rainha) na floresta e a preparar a bebida, tendo como companheiros de iniciação, André Costa e Antônio Costa, este último um conhecido curandeiro da região de Brasília, que teria fundado ali o primeiro centro esotérico de utilização da *ayahuasca* no Acre²².

Entretanto, outros autores apontam para direções diversas. Fernando de La Roque COUTO coleta relatos de uma versão em que Antônio e André Costa, conterrâneos de Raimundo Irineu Serra, levam o fundador do movimento daimista para conhecer a *ayahuasca* com um conhecido vegetalista²³ peruano chamado Crescêncio Pizango. Informado inicialmente se tratar de coisa do Diabo, Raimundo Irineu Serra chegou com a expectativa de passar por experiências negativas, mas, quando começou a enxergar cruzeiros para todos os lados, percebeu que se tratava de algo ligado à luz e não às trevas. Durante essas primeiras sessões com a *ayahuasca*, as experiências iam se multiplicando, desde viagens astrais às cidades por onde tinha passado, até contatos com um guardião espiritual da bebida *ayahuasca* que lhe informava ser ele recebedor, em futuro próximo, de

²² Vera FRÓES, *op. cit.*, p. 32.

²³ Curandeiro tradicional das zonas periféricas urbanas das cidades amazônicas do Peru e da Bolívia. Os vegetelistas tradicionalmente utilizam a *ayahuasca* como um dos ingredientes principais de suas sessões de cura.

conhecimentos elevadíssimos. Foi quando surgiu a “mulher” que mudaria os rumos dessa história²⁴.

Para esse ponto todas as versões convergem. Segundo as pesquisas que analisaram o surgimento do Santo Daime, os relatos coletados sobre os acontecimentos desse período falam de uma entidade espiritual feminina que acompanha Raimundo Irineu Serra desde o Maranhão. Essa entidade começa a se manifestar durante suas experiências extáticas e acaba entregando a ele a missão de fundar o movimento religioso daimista.

A respeito desse encontro, COUTO apresenta o depoimento de Raimundo Gomes, antigo daimista:

Ele se preparou e ela se apresentou como uma entidade espiritual, soberana, dizendo que tinha uma missão para entregar a ele, mas que não era para ele enricar. Ele ia sofrer e trabalhar muito, mas não esperasse receber nenhuma recompensa material, só espiritual²⁵.

Descrevendo esse mesmo episódio, Vera FRÓES expõe um relato que se tornou o mais conhecido entre os daimistas:

Ele tomou o Daime e de onde estava deitado ficava fitando a lua. Lá vem, lá vem, lá vem e a lua ficou bem pertinho dele. Agora dentro da lua ele avistava sentada em uma poltrona, uma senhora divina mesmo. Aí então ela falou para ele: “quem é que tu achas que eu sou?” Ele olhou e disse: “para mim a senhora é uma Deusa Universal”. Ela falou: “tu tem coragem de me chamar de Satanás, isso e aquilo outro?” Ele respondeu: “não, a senhora é uma Deusa Universal”. Ela ainda falou: “tu achas que o que tu está vendo agora, alguém já viu?” O mestre Irineu refletiu e achou que alguém já podia ter visto, tantos que faziam a bebida, que ele podia estar vendo o resto. A senhora então disse: “O que você está vendo agora, nunca ninguém jamais viu, só tu. E eu vou te entregar esse mundo para tu governar. Agora tu vai se preparar, porque eu não vou te entregar agora. Vai ter uma preparação para ver se você tem merecer verdadeiramente. Você vai passar oito dias comendo só macaxeira cozida insossa, com água e mais nada. Também não pode ver mulher, nem uma saia de mulher a mil metros de distância²⁶.”

Esse é um momento emblemático na história do movimento daimista. É a sua gênese, quando começa a emergir da floresta o Santo Daime. E é também um momento que evidencia o caráter fluido e inexoravelmente marcado pela

²⁴ Fernando de La Roque COUTO, *op. cit.*, pp. 46 a 48.

²⁵ *Ibid.* p. 49.

²⁶ Vera FRÓES, *op. cit.*, pp. 33 e 34.

reelaboração de elementos pertencentes a diferentes matrizes, na construção dessa manifestação religiosa. A entidade feminina, que se tornou um divisor de águas na história de Raimundo Irineu Serra, é identificada como Nossa Senhora da Conceição, uma das mais importantes manifestações da Virgem²⁷. Portanto, o simbolismo católico assume um papel central para o movimento daimista, servindo de eixo de aglutinação para as outras matrizes religiosas que se fundem na construção de sua estrutura simbólica e ritualística. Entretanto, é exatamente Nossa Senhora da Conceição, esse ícone do catolicismo, que conduz o inexperiente maranhense para o interior da floresta, para mergulhá-lo nos mistérios dessa bebida sagrada milenar, uma iniciação interpretada pela maioria dos trabalhos acadêmicos sobre o tema como xamânica. Dessa forma, foi sob a sombra das árvores que a Mãe do Cristo, utilizando o universo de práticas ancestrais do xamanismo amazônico, iniciou um seringueiro negro como o grande semeador do replantio das “santas doutrinas” que um dia seu filho tinha espalhado aos quatro cantos.

Raimundo Irineu Serra passou o tempo determinado para seu aprendizado inicial recluso na floresta, como determinado pelas esferas superiores. Só se alimentava de mandioca sem sal e passava quase o tempo todo em estado extático, vivenciando um aprendizado que não se consegue no banco da escola. Passou por provações espirituais, enfrentou e conheceu entidades extra-materiais, aprendeu os segredos ocultos da mata e do mundo, da bebida sagrada e das dimensões astrais que lhe impunham agora uma missão. Uma dura jornada se abria pela frente, em que ganhos pessoais e riqueza material não seriam encontrados nesse trajeto. Depois dessa primeira etapa, vencidos os primeiros obstáculos, Raimundo Irineu Serra iniciou os longos anos de trabalho com o Santo Daime, que acabaram por transformá-lo em Mestre Irineu, o Mestre Império Juramidam.

Muitos são os aspectos que aproximam a iniciação de Raimundo Irineu Serra de um rito de passagem xamânico. O fato de ter sido escolhido, o jejum e as interdições, as experiências extáticas se estabelecendo como um processo de aprendizagem de segredos imateriais e, finalmente, o surgimento de um novo ser

²⁷ A lua é um símbolo profundamente ligado a Nossa Senhora da Conceição. Em todas as imagens dessa manifestação de Maria sua presença é obrigatória. Nos relatos dos êxtases místicos de Raimundo Irineu Serra, a entidade espiritual feminina, identificada com Nossa Senhora da Conceição, aparece dentro da lua. Dessa forma, a lua acaba se tornando importantíssima no simbolismo daimista presente em diversos hinos, inclusive no primeiro hino de Raimundo Irineu Serra, *Lua Branca*, em que é exposta toda a sua devoção à Virgem Maria.

iniciado. Todos são elementos que remetem à iniciação dos tradicionais curadores indígenas. Segundo COUTO:

Observamos que esse preparo corresponderia à fase de separação, proposta por Van Gennep para os ritos de passagem. Ele faz uma dieta, se afastando da rotina de todos os dias, para viver durante o período da dieta, a fase seguinte de margem. Nessa fase, ele é iniciado, iluminado, se reintegrando na fase seguinte (reintegração) com um novo *status*, em razão das revelações que lhe foram entregues, entre elas a patente de Mestre do Império Juramidam²⁸.

A ruptura com o passado estava feita e era necessário trilhar seu próprio caminho. O resultado foi o afastamento de Raimundo Irineu Serra dos seus antigos companheiros. Antônio e André Costa fundaram o Centro de Regeneração e Fé (CRF), em Brasiléia, na década de 1920, primeiro centro a utilizar a *ayahuasca* com uma estrutura ritual definida em um contexto urbano na Amazônia brasileira. Entretanto, a missão do fundador do movimento religioso já estava traçada e ele se muda para Rio Branco, onde, em 1930, inicia os trabalhos espirituais do Santo Daime. FRÓES cita o depoimento do Sr. José das Neves, presente na primeira sessão do novo movimento religioso:

Foi no dia 26 de maio de 1930 que comecei este trabalho com ele e trabalhamos até o falecimento dele, 41 anos e 41 dias. Naquele tempo, não havia farda e esse trabalho foi de concentração. Eram três pessoas. Já faz muito tempo. O nosso trabalho começou como uma aula. Ajunta quatro ou cinco meninos, faz uma sala e vai ensinando e vai chegando mais crianças, chega um ponto que tem 50 ou 100 alunos. Vai afinando, vai purificando os ensinamentos cada dia que passa. O professor vai indicando como é, o aluno vai aprendendo a carta do ABC. Naquele tempo era o começo de tudo. De 1935 a 1940 é que o Mestre vai desenvolvendo e recebendo os valores da doutrina, os hinos, a música que vem do astral, não é nada inventado²⁹.

Como fica explícito no depoimento anterior, o Santo Daime passou por um processo de construção gradual, uma aprendizagem realizada e incorporada no desenrolar dos primeiros trabalhos espirituais, que lentamente foi estruturando o ritual e a doutrina, criando o movimento religioso daimista. Dessa forma, os elementos constitutivos do Santo Daime ganham *status* de revelação, criando uma base ritualística e doutrinária como eixo central, mas aberta e dinâmica para futuras reelaborações e incorporações.

²⁸ Fernando de La Roque COUTO, *op. cit.*, p. 50.

²⁹ Vera FRÓES, *op. cit.*, p.37.

Na periferia de Rio Branco, Raimundo Irineu Serra se instalou inicialmente em um bairro rural chamado Vila Ivonete, hoje incorporado à periferia da cidade. Os trabalhos espirituais, no começo ainda restritos a um pequeno grupo, foram, gradualmente, sendo conhecidos, principalmente pelos propalados poderes de cura física, psíquica e espiritual da sagrada bebida consumida durante os rituais, que começava a ser identificada pelo nome de Santo Daime.

As relações políticas de Raimundo Irineu Serra foram se ampliando no mesmo passo que sua fama crescia, em Rio Branco, como grande curador. Destacam-se os laços de amizade que envolvem o fundador do movimento daimista e políticos importantes da época, como o governador Guiomar dos Santos e o Coronel Fontenele de Castro. Entretanto, Raimundo Irineu Serra ainda continuava levando uma vida humilde junto do pequeno grupo que o acompanhava, onde se destacavam nomes, como o do Sr. Antônio Gomes, da Sra. Maria Marques, do Sr. João Pereira e do Sr. Germano Guilherme, cujos hinários, mais tarde, ficarão bastante conhecidos entre os seguidores do movimento³⁰.

Entretanto, em 1945, Raimundo Irineu Serra recebeu, do então senador da república, Guiomar dos Santos, uma considerável propriedade de terra na periferia de Rio Branco, no local conhecido como Colônia Custódio Freire. Lá, construiu sua casa, edificou uma bela e ampla igreja e fundou o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal, também conhecido como o Alto Santo. Nas novas instalações o movimento cresceu em número de adeptos, chegando a ter entre 500 a 600 filiados.

É de grande relevância a forma como Raimundo Irineu Serra lidou com a posse dessa propriedade rural. Assentando mais de quarenta famílias, Raimundo Irineu Serra passa a liderar não só um movimento religioso, mas também uma comunidade, organizada por ele nos princípios do compadrio e do trabalho coletivo, muito caros à cultura rural brasileira. Segundo a pesquisadora Sandra GOULART, são essas relações fundamentalmente comunitárias que estruturam o núcleo inicial daimista. Característica marcante da sociedade rural brasileira, as relações de compadrio e o trabalho coletivo ganham contornos próprios inseridos em um contexto onde a liderança carismática de Raimundo Irineu Serra assumiu um papel

³⁰ Antônio Gomes, Maria Damião, João Pereira e Germano Guilherme, pelo papel que tiveram nos primeiros anos de existência do movimento religioso, têm hinários amplamente reconhecidos, tanto pela corrente iniciada por Sebastião Mota de Melo, quanto pelo Alto Santo.

central e aglutinador. Em depoimento de uma antiga daimista, a Sra. Cecília Gomes, GOULART identifica os elementos dessas relações presentes já nos primeiros momentos:

No começo era pouquinha gente (...) Algumas famílias que moravam encostado ao padrinho Irineu. Muitos já conheciam ele. Moravam ali pertinho, na Vila Ivonete. Tinham suas colônias. O Mestre também, tinha lá o roçado dele. Às vezes alguns deles trabalhavam juntos. Era tudo vizinho, compadre né, tinham de se ajudar (...) Daí, o padrinho Irineu já tinha aquela sabedoria. Um chegava, ia lá, pedia conselho. Às vezes pedia para ele consultar com o Daime, outras vezes não. Mas, o Mestre sempre atendia. Aí, a coisa foi se espalhando³¹.

Entretanto, esse trabalho coletivo, que se intensificou na Colônia Custódio Freire e foi percebido como herança das relações sociais tradicionais do universo rural brasileiro, pode ser entendido também de outra forma. Criar uma comunidade que se sustentou nos princípios cristãos da irmandade foi concretizar um fundamento doutrinário do movimento daimista. Portanto, a inspiração para Raimundo Irineu Serra organizar sua comunidade baseada nas relações comunitárias pode ter sido tanto resultado da sua bagagem cultural, enraizada no mundo do homem do campo, como de uma tentativa de colocar na prática princípios cristãos que alicerçam o Santo Daime, tais como igualdade e caridade.

Este foi um período de expansão que dinamizou a construção do movimento daimista e cada vez mais evidenciou seu caráter eclético no estabelecimento de suas estruturas simbólicas e rituais. É relevante o fato observado por COUTO:

É interessante notar que, na casa do Mestre Irineu, existe um certificado de filiação ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, cuja sede é em São Paulo, e um outro certificado, da mesma entidade, concedendo-lhe honrarias em 1955³².

Também é nesta fase que passa a fazer parte do grupo de seguidores de Raimundo Irineu Serra um seringueiro amazonense de nome Sebastião Mota de Melo, que marcou profundamente a história do movimento daimista, tornando-se líder de uma de suas mais expressivas vertentes. Nascido em Eirunepé, em 1920, por muitos trabalhou na exploração do látex no interior da floresta amazônica.

³¹ Sandra GOULART, *Raízes Culturais do Santo Daime*, p. 145.

³² Fernando de La Roque COUTO, *op. cit.*, p. 58.

Diferente de Raimundo Irineu Serra, Sebastião Mota de Melo teve contato, antes de conhecer o Santo Daime, com a tradição espírita. Segundo Vera FRÓES:

Durante um ano nas matas do rio Juruá, o padrinho Sebastião aprendeu com mestre Osvaldo a realizar trabalhos com banca espírita, mesa e atuação, recebendo o médium cirurgião Dr. Bezerra de Menezes. Conforme o caso das pessoas que chegavam doentes para o mestre Osvaldo, ele despachava para o padrinho Sebastião fazer a cura³³.

Suas experiências extra-sensoriais tiveram início já na juventude, quando lhe foi revelado o seu futuro casamento com Rita Gregório. Quando se encontraram pela primeira vez, anos mais tarde, Sebastião Mota de Melo já sabia que iria se casar com essa potiguar, que também participou, com sua família do fluxo migratório do látex. O casamento rendeu doze filhos e a possibilidade da família deixar o Amazonas e se mudar para Rio Branco. A mudança feita em busca de melhores condições de vida, também razões espirituais. Sebastião Mota de Melo seguiu as instruções de mestre Osvaldo, seu guia espiritual, que recomendou a mudança para a cidade, com o objetivo de se desenvolver espiritualmente, já que sua aprendizagem na floresta havia acabado. Se desenharam, assim, os caminhos que levariam esse outro seringueiro ao encontro da bebida sagrada que, assim como ele, saiu da floresta para a periferia da capital do Acre.

Em 1959, Sebastião Mota de Melo e sua família deixaram o seringal Adélia, no rio Purus, e se instalaram em Rio Branco, na colocação onde já viviam alguns irmãos de Rita Gregório, conhecida como Colônia Cinco Mil, nome dado devido ao valor pago pelos lotes vendidos por cinco mil cruzeiros. Lá, a vida corria dura, com muito trabalho no roçado junto com os cunhados e as sessões espíritas mais restritas ao ambiente familiar, até Sebastião Mota de Melo ser acometido por uma misteriosa doença.

Os médicos não sabiam dizer que mal afligia Sebastião Mota de Melo, que por muito tempo sofreu com constantes sensações de engasgo, desconforto no esôfago e uma desagradável baba viscosa. Procurou médicos e centros espíritas, mas nada resolveu seu problema, sequer diagnosticado com precisão. E foi ouvindo falar de Raimundo Irineu Serra, que já tinha uma fama de curador consolidada em

³³ Vera FRÓES, *op.cit.*, p. 52.

Rio Branco, que Sebastião Mota de Melo procurou o Santo Daime em busca do fim do seu calvário pessoal.

Em 1965, muito doente, Sebastião Mota de Melo fez seu primeiro trabalho espiritual com o Santo Daime. Foi um divisor de águas na sua vida, uma experiência extática que determinou definitivamente os rumos de sua história. Durante o trabalho, Sebastião Mota de Melo desmaiou e viu, a partir de uma perspectiva externa ao seu próprio corpo, ele ser destrinchado por uma equipe de médicos espirituais, que retiraram de dentro de seu fígado, aí os relatos variam, bichinhos, três ovos com larvas ensangüentadas, ou lagartas³⁴. Depois do esqueleto ter sido separado de seu invólucro de carne, órgãos e músculos, o corpo foi recomposto e costurado, com os médicos informando que daquele mal Sebastião Mota de Melo não sofreria mais. E, realmente, depois desse dia ele nunca mais sentiu nenhum sintoma da doença misteriosa que tanto sofrimento havia lhe trazido. Mas a cura não se processou exclusivamente no plano material. A partir daquela experiência, surgiu um novo homem, que começou a trilhar os caminhos do auto-conhecimento na escola espiritual de Raimundo Irineu Serra. Como ele mesmo declarou:

Recebi minha saúde pelo Santo Daime, fui pela vida e recebi a vida. No Daime está a minha vida e a vida de todo aquele que busca. Buscando e sabendo o que está buscando, já achou a sua vida... Quem busca o Daime, busca a si mesmo, encontra-se com o seu Eu Superior que é Deus e para se ver Deus é preciso se ter uma educação. Respeitar desde os pequenos até os mais velhos, se não usar isso não pode dizer Eu Sou,³⁵ porque Eu Sou é Deus e Deus é perfeito³⁶.

E, assim como no caso de Raimundo Irineu Serra, alguns autores identificam na entrada de Sebastião Mota de Melo no movimento religioso daimista uma iniciação xamânica. A mudança para o Acre resultado de uma ordem vinda de planos extra-materiais através de mestre Osvaldo, a doença desconhecida e incurável por meios convencionais, a cura espiritual e o nascimento de um novo homem que passa a trilhar um caminho em busca de conhecimentos superiores,

³⁴ As três versões encontram-se, respectivamente, em Fernando de La Roque COUTO, Alberto GROISMAN e Vera FRÓES.

³⁵ Essa é uma expressão que tem um significado simbólico muito forte entre os seguidores de Sebastião Mota de Melo. Com o hino *Sou Eu* ele legitima sua posição de liderança no grupo de seguidores de Raimundo Irineu Serra.

³⁶ Vera FRÓES, *op. cit.*, p. 55.

acabando por se tornar um grande curador e líder espiritual. São todos elementos que remetem à tradição de iniciação dos xamãs.

Passando a freqüentar na Colônia Custódio Freire, o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal, o Alto Santo, Sebastião Mota de Melo rapidamente começou a se destacar entre os seguidores de Raimundo Irineu Serra. Recebeu a licença para dirigir trabalhos espirituais e fazer o próprio Daime, na Colônia Cinco Mil, garantindo sempre metade de tudo o que produzisse para o Alto Santo. Nesse período, começou a receber um hinário que legitimou sua posição de destaque, projetando-o como uma liderança de peso, abaixo do líder e fundador do movimento religioso, com quem, inclusive, sempre manteve as melhores relações. Os hinos, como inspiração divina, assumem um valor de verdade incontestável para o daimista. Portanto, sendo reconhecido pelas lideranças e pelo grupo como autêntico, o hino se torna um norteador de condutas e princípios. No hino *Sou Eu*, Sebastião Mota de Melo afirma sua posição de liderança, como fica evidente na primeira e na quinta estrofe do hino:

Sou eu, sou eu, sou eu
 Eu posso afirmar
 O mestre me chamou
 Para eu me declarar
 (...)
 Meus irmãos, vou lhes dizer
 Para todos aprenderem
 Que debaixo da minha ordem
 É que agora eu quero ver³⁷

Enquanto Raimundo Irineu Serra era vivo, as tensões mais sérias nas relações internas do grupo e o ciúme, que surgia em relação ao destaque que estava tendo Sebastião Mota de Melo, um novato se comparado aos fardados mais antigos do Alto Santo, ficaram sob o controle da autoridade incontestável de Mestre Irineu. Mas, após sua morte, em 1971, a sucessão da liderança do Alto Santo gerou o primeiro grande cisma no movimento religioso e um estremecimento nas relações comunitárias, que começaram a se desestruturar em decorrência da ausência da

³⁷ Sebastião Mota de Melo, *O Justiceiro*, hino 28.

força catalisadora do líder falecido. Segundo o depoimento da Sra. Peregrina Gomes Serra, viúva de Raimundo Irineu Serra:

Muitas vezes eu disse para ele que, quando ele morresse, não ia ficar aqui não. Porque mesmo com ele aqui a confusão já era grande, principalmente em tempo de broca de roçado. Lá vem fulano se queixar que um outro entrou no terreno dele. Ninguém tinha terreno demarcado aqui. Depois que ele foi embora, todo mundo ficou querendo ser dono das terras. Teve briga na justiça e tudo o mais³⁸.

Quem assumiu a frente do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal foi o Sr. Leôncio Gomes, filho de Antônio Gomes, um dos mais destacados daimistas da primeira geração, e tio materno da viúva de Raimundo Irineu Serra, a Sra. Peregrina Gomes Serra. A liderança de Leôncio Gomes foi mantida até sua morte, em 1981. Entretanto, ela não teve o apoio unânime de todos os membros da irmandade religiosa. Sebastião Mota de Melo, que contava com a simpatia de muitos fardados, continuou freqüentando o Alto Santo, mas fazendo alguns trabalhos e o Daime na Colônia Cinco Mil. Mas, em 1974, a dissidência se concretizou.

Segundo Vera FRÓES, a ruptura ocorreu devido ao fato do Sr. Leôncio ter se negado a utilizar o Daime preparado por Sebastião Mota de Melo na Colônia Cinco Mil, defendendo o monopólio do feitio da bebida sagrada para os feitores oficiais do Alto Santo³⁹. Já para COUTO, a situação foi diferente. O Sr. Leôncio tentou ficar com todo o Daime produzido na Cinco Mil e, depois de um desentendimento com Sebastião Mota de Melo em relação a como lidar com as investidas repressoras das autoridades, que começavam a visar o movimento religioso em expansão na periferia de Rio Branco, a separação definitiva foi inevitável⁴⁰.

Entretanto, para ambos os autores, o hino *Levanto essa Bandeira*, de Sebastião Mota de Melo, garante a legitimidade dessa ruptura, respaldando a cisão com sua aura de revelação. Exatamente no momento mais crítico da crise de relacionamento entre as duas lideranças, o hino é recebido e percebido como sinal da direção a ser tomada. Sebastião Mota de Melo optou por levantar essa nova bandeira, iniciar a história do seu povo, primeiramente edificando uma igreja na Colônia Cinco Mil com sua família e os fardados, que, simpáticos a sua liderança,

³⁸ Fernando de La Roque COUTO, *op. cit.*, p. 65.

³⁹ Vera FRÓES, *op. cit.*, p. 56.

⁴⁰ Fernando de La Roque COUTO, *op. cit.*, p. 94.

acompanharam-nos. E essa história ainda foi longe. O povo do Padrinho Sebastião se multiplicou e se espalhou, levando o Daime para o mundo.

Na Cinco Mil, a experiência fundamentada nas relações de mutirão, estabelecidas por Raimundo Irineu Serra na Colônia Custódio Freire, aprofundou-se. As 45 famílias, que a partir de 1976, se reuniram em torno do uso ritual do Santo Daime e da liderança de Sebastião Mota de Melo, se mobilizaram para se estruturar de forma essencialmente comunitária, como resposta aos preceitos morais e aos valores, fundamentalmente cristãos, que alicerçam o movimento religioso. Foram unidas 25 colônias, gerando uma propriedade única de 380 hectares gerida em bases igualitárias. Segundo Daniel Lopes, presente desde os primeiros momentos da nova empreitada:

Formar uma comunidade foi uma consequência do trabalho espiritual. Não podia haver um trabalho onde de noite éramos irmãos e no dia seguinte agíamos como vizinhos, eu tenho o meu terreno e você tem os seus animais, que não atravesse os seus animais no meu terreno⁴¹.

A propriedade passou a ser comunitária e o trabalho organizado de forma que os seus frutos eram partilhados entre todos. Alguns venderam todos os seus bens e entregaram os recursos para serem investidos a partir das necessidades comuns, em uma mudança radical de perspectiva, motivada, fundamentalmente, por um imperativo doutrinário. Era um passo significativo na concretização de uma forma absolutamente revolucionária de relação social e era também a materialização do princípio cristão da igualdade. Estabelecida a comunidade, foi necessário criar duas estâncias de relacionamentos, como mostra esse fragmento de um documento de circulação interna da Colônia Cinco Mil:

A irmandade refere-se à participação de todas as pessoas que freqüentam os trabalhos espirituais com o Santo Daime, sem que haja envolvimento econômico e social dentro da experiência comunitária. A comunidade pertence aos que de livre e espontânea vontade despojaram-se de seus bens pessoais participando de todos os bens da comunidade. A irmandade é o primeiro passo para se tomar conhecimento da Doutrina. A comunidade é a prática viva dos ensinamentos da Doutrina⁴².

⁴¹ Vera FRÓES, *op. cit.*, p. 67.

⁴² *Ibid.*, p. 68.

Os trabalhos espirituais e, principalmente as curas, chamaram a atenção para a Colônia Cinco Mil e Sebastião Mota de Melo, que passaram a ser conhecidos em toda Rio Branco. Muitos procuravam a solução para seus males físicos e espirituais, enquanto alguns estavam em busca de um caminho que conduzisse ao sagrado. Mas outros tantos chegaram atraídos pela proposta comunitária, como alternativa de fuga dos grilhões do sistema capitalista. Chegaram de outras regiões do Brasil e de países vizinhos, motivados pelo espírito aventureiro muito comum nas décadas de sessenta e setenta do século passado, e acabaram ficando, dinamizando a comunidade e abrindo as portas para o mundo. Agora era só uma questão de tempo para o Santo Daime sair de seus limites amazônicos originais.

Institucionalmente, organizou-se o Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, o CEFLURIS, pessoa jurídica que personificava a Colônia Cinco Mil como entidade religiosa e filantrópica, fundada em março de 1978. Atualmente é a instituição responsável pelo controle de uma série de igrejas e pontos espalhados pelo Brasil e pelo mundo ligados à linha de Sebastião Mota de Melo. Em seus estatutos, o CEFLURIS estabelece sua linha de trabalho espiritual na tradição criada por Raimundo Irineu Serra, evidenciando a matriz básica cristã que se constitui o eixo aglutinador do movimento daimista, mas ao mesmo tempo, reforçando o seu aspecto plural. Além disso, demonstra sua preocupação com a possibilidade de comercialização do Santo Daime, a atenção especial para com a questão da cura e reforça a importância da prática comunitária, como fica claro nos seguintes itens estatutários que estabelecem os principais objetivos da instituição:

- 1- Cultivar a doutrina implantada pelo eminente Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra, tendo como princípio básico e fundamental o Santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo.
- 2- Adorar a Deus em espírito e verdade, sob o ritual específico do Eclétismo Evolutivo.
- 3- Preservar seu divino Sacramento de heresias e falsos princípios, coibindo sua profanação e comercialização.
- 4- Proporcionar sessões especiais aos que buscam o socorro espiritual para sanar seus males físicos e/ou psíquicos.
- 5- Propiciar o bem estar de seus membros, incrementando o sistema comunitário cooperativista.

Entretanto, as condições materiais estavam se deteriorando na Colônia Cinco Mil. Apesar do trabalho coletivo, a produtividade das terras, já muito desgastadas na periferia de Rio Branco, caía sensivelmente, o que, somado ao aumento constante no custo de vida na cidade, obrigou Sebastião Mota de Melo a tomar uma medida drástica, o retorno para a floresta. O ano era 1980 e, com a autorização do INCRA, boa parte da comunidade toma o rumo do Amazonas para estabelecer o seringal Rio do Ouro, no município de Boca do Acre. Nas palavras de Sebastião Mota de Melo, citadas por FRÓES:

Daqui vou me mudando, porque já me acho cansado de tanta luta aqui e os pastos já estão tão mal divididos que se planta uma coisa não dá mais, não tem aquele rendimento. Os próprios campos já estão acabados com carrapicho, coisa dura. Não se tem dinheiro para botar um trator e virar a terra e as condições de vida cada vez mais difíceis, o preço das coisas cada vez mais alto. Não dá pra mim não. Vou tratar da seringa, ela já está na mata, ta trancada, mas se tratar de zelar dela, vai dando o que comer. Aqui não dá mais⁴³.

Evidentemente que não era uma empreitada fácil. As dificuldades se multiplicavam já nos primeiros movimentos da mudança. As estradas de terra, sem infra-estrutura ou grandes opções de transporte público, cortando a floresta, por si só já representavam um obstáculo. Para fazer o deslocamento de todas as famílias foi utilizado um caminhão adquirido com a venda de algumas glebas de terra da Colônia Cinco Mil. Mas eram constantes os problemas e sua capacidade de carga não era suficiente para levar tudo de todos. Portanto, muita gente acabou chegando a pé com a bagagem nas costas. Outra enorme dificuldade foi a construção da estrutura para receber a comunidade. Foi necessário derrubar a mata, construir as casas, a escola para as crianças, preparar os roçados e as colocações de seringueiras, tudo com recursos próprios, sem financiamento ou ajuda institucional. As distâncias eram outra questão complicada. O seringal Rio do Ouro, nome dado em decorrência da cor dourada das águas do igarapé que cortava a região, ficava muito longe da sede do município, o que representava uma dificuldade a mais, principalmente se for considerado o problema de assistência médica, questão importante em um processo de ocupação da mata virgem, onde as pessoas acabam se expondo a doenças, como a malária, e a acidentes.

⁴³ Vera FRÓES, *op. cit.*, p. 61.

Mas, apesar de todas as barreiras, a mudança se concretizou e a comunidade acabou se instalando no seio da floresta. Mas essa transferência não é resultado, exclusivamente, das necessidades materiais do grupo. Existe também uma motivação espiritual. No movimento religioso do Santo Daime a natureza é sacralizada. A beberagem sagrada vem da floresta e foi nela que se processou a iniciação de Raimundo Irineu Serra. Era na lua que Nossa Senhora da Conceição estava. Dessa forma, é um ponto central na doutrina daimista a importância da natureza como manifestação do transcendente. No hinário de Mestre Irineu existem várias menções a esta questão, como na primeira estrofe do hino *Sol, Lua, Estrela*:

Sol, lua, estrela
 A terra, o vento e o mar
 É a luz do firmamento
 É só a quem eu devo amar⁴⁴

A floresta, em particular, é vista como um local especial, onde a ligação com o divino é mais forte. Sob a copa das árvores existe um conhecimento que desvela Deus, como esclarece o fundador do movimento religioso no hino *De Longe*, que na primeira estrofe, fala de uma jornada do mar para a floresta em busca de seus poderes:

De longe, eu venho de longe
 Das ondas do Mar Sagrado
 Para eu conhecer os poderes
 Da floresta e Deus amar⁴⁵

Em entrevista ao jornal Folha do Acre, em 30 de setembro de 1983, Alfredo Gregório de Melo, filho e sucessor de Sebastião Mota de Melo na liderança espiritual da comunidade, afirma sobre a questão:

Daí é que vem a nossa maior razão de procurar largar os vícios, os maus costumes, aquilo que é ligado à fábrica e que nós não podemos produzir lá na mata. Por que se não, nós vamos sofrer com essa decisão do Daime, chamando seus filhos para a floresta. É o Daime, se fosse nós, talvez não acontecesse, mas é o Daime que é da

⁴⁴ Raimundo Irineu Serra, *O Cruzeiro*, hino 29.

⁴⁵ *Ibid.*, hino 110.

floresta e chama para a floresta, porque ele é o caminho e, naturalmente, vai nos deixar exatamente aonde não vai pegar fogo⁴⁶.

Portanto, quando a comunidade, sob a liderança de Sebastião Mota de Melo, transferiu-se para o seringal Rio do Ouro, buscava, além de uma alternativa para as dificuldades materiais, um caminho de aprimoramento espiritual. A natureza e a floresta, como uma de suas manifestações mais esplendorosas, abrem as portas para o divino. Alfredo Gregório de Melo, em seu hinário, *O Cruzeirinho*, aponta para essa realidade:

(...)

O jardim é a floresta

Que o nosso Pai criou

Feliz serão aqueles

Que souber dar o seu valor

Estou na terra, estou na terra

Eu devo consagrar

Os seres dominantes

O sol, a lua, o vento e o mar

As estrelas do Universo

E toda a floresta

Nos daí Vosso conforto

E alegrai a nossa festa⁴⁷

A afirmação da sacralidade da natureza e da necessidade de se viver em maior contato com ela garantiu ao movimento daimista um caráter ecológico bastante peculiar. Apesar de ter uma certa sintonia com as tendências contemporâneas de conscientização sobre a importância da preservação dos recursos naturais, os princípios preservacionistas do Santo Daime não se assentam em fundamentos exclusivamente materiais. Conservar a natureza, para o daimista, não se limita a uma necessidade economicamente importante ou crucial para a sobrevivência humana no planeta Terra. É, antes de mais nada, uma questão

⁴⁶ Fernando de La Roque COUTO, *op. Cit.*, p. 109.

⁴⁷ Alfredo Gregório de Melo, *O Cruzeirinho*, hino 9.

espiritual. A natureza ser sagrada, permitindo uma maior proximidade com Deus, transforma-a em um lugar especialíssimo. O local ideal para se viver, evidentemente, de forma sustentável:

Trata-se de um movimento religioso ecológico que não deve ser entendido como uma fuga para mundos imaginários, pelo contrário, trata-se de uma entrada para dentro da floresta com o intuito de colonizá-la e preservá-la, além de uma entrada para dentro de si mesmo⁴⁸.

Simbolicamente, a instalação da comunidade no interior da floresta ganha um significado peculiar que remete, mais uma vez, ao universo religioso católico. É neste ambiente, mais perto do transcendente, que será possível a construção da Nova Jerusalém. A esperança bíblica da edificação da cidade santa se concretizaria reelaborada no interior da Amazônia, estruturada em torno da beberagem sagrada milenar do Santo Daime. Sebastião Mota de Melo finaliza seu hinário, *O Justiceiro*, com um total de 156 hinos, em 1978. Entretanto, exatamente quando começa a se processar a mudança para a floresta, ele recebe um outro hinário menor, com 26 hinos, que vai traduzir, em sons e versos divinos, a saga para a construção dessa nova comunidade. Significativamente, o hinário recebe o nome de *Nova Jerusalém*. Segundo COUTO:

No caso específico do Padrinho Sebastião, está a construção da Nova Jerusalém Amazônica, a salvação espiritual através da ereção de um mundo novo, o paraíso edênico, onde a comunidade afirma sua ordem interna, vivendo o paraíso neste mundo, atendendo ao chamado espiritual do Daime (que é parte da natureza: cipó e folha; e parte cultura: Império Juramidam)⁴⁹

Mas o mergulho no mundo verde não parou em Boca do Acre. Em 1982, quando a infra-estrutura da comunidade começava a se completar, com vinte e duas colocações de seringa, somando um total de doze mil e quinhentas seringueiras exploradas, produzindo anualmente quinze toneladas de látex, com casas para as duzentas e quinze pessoas assentadas e as bases materiais para uma vida um pouco melhor, uma nova mudança se anunciou. Durante os trâmites burocráticos para a obtenção da documentação definitiva do assentamento, o INCRA esbarrou na possibilidade, talvez forjada, das terras pertencerem a uma gleba muito maior de

⁴⁸ Fernando de La Roque COUTO, *op. cit.*, p. 113.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 113.

propriedade de uma empresa de fora da região, a Agropecuária Paraná. Esta, por sua vez, iniciou um processo de reintegração de posse da área.

Apesar de todo trabalho despendido, da energia e recursos gastos e da falta de indenização, Sebastião Mota de Melo decidiu, em 1983, partir com seu povo ainda mais para o interior da floresta. Agora o destino seria o igarapé Mapiá, afluente do rio Purus, no município de Pauini, Amazonas. Distante de qualquer núcleo urbano, tendo como único meio de acesso pequenos barcos, em jornadas que poderiam se estender por dois dias pelo labirinto verde dos cursos d'água amazônicos, o novo assentamento se mostrou um desafio muito maior que o anterior, mas mesmo assim, Sebastião Mota de Melo e seus seguidores iniciaram os trabalhos para erguer a Nova Jerusalém daimista.

Os primeiros anos foram duríssimos. Os obstáculos pareciam intransponíveis, afinal, tratava-se de construir toda a infra-estrutura para comportar e sustentar dezenas de famílias, no meio da floresta amazônica, contando, exclusivamente, com poucos recursos próprios e a força de vontade de cada um que se engajou nesta empreitada, ao mesmo tempo, ecológica e espiritual. As dificuldades para a construção das edificações, para a obtenção de alimentos e para o estabelecimento das bases extrativistas do látex, além das constantes epidemias de malária, eram questões materiais, que se somavam aos problemas gerados nas teias de relacionamentos tecidas na comunidade e aos desafios impostos pelo caminho espiritual, que eram sentidos individualmente pelos membros da irmandade. Mas apesar das dificuldades, o sonho e a esperança de viver uma nova realidade davam força para os seguidores de Sebastião Mota de Melo. Em pesquisa de campo, realizada na comunidade, que passa a ser conhecida como Céu do Mapiá, realizada no início da década de 90, Alberto GROISMAN identifica a experiência comunitária vivenciada pelos membros do grupo:

No que se refere à infra-estrutura de reprodução social, ou seja, produção, distribuição e consumo de produtos alimentícios, a comunidade utiliza-se de procedimentos regulados por uma síntese entre os métodos tradicionais utilizados nos seringais (ou armazéns gerais), e concepções distributivas, consideradas pelo grupo como essencialmente “cristãs”, pontuadas pelo regime de partilha de bens e produtos de primeira necessidade, alimentos, moradia e serviços de saúde⁵⁰.

⁵⁰ Alberto GROISMAN, *Eu Venho da Floresta*, p. 20.

Entretanto, um novo tempo despontava no horizonte. Ainda na época da Colônia Cinco Mil, os trabalhos espirituais e a experiência comunitária liderados por Sebastião Mota de Melo atraíram não só pessoas de Rio Branco e suas redondezas, como também muita gente de longe, na maioria mochileiros e aventureiros que se embrenhavam Brasil adentro em busca de descobertas. Esses se tornaram a ponte para a saída do Santo Daime de seus limites amazônicos e abriram as portas para sua difusão mundial.

Esse fato mudou sensivelmente a situação do assentamento no igarapé Mapiá. Com o passar do tempo e a difusão do Santo Daime para além da floresta, um novo e constante fluxo de recursos humanos e financeiros começou a fluir para a comunidade e, conseqüentemente, a melhorar a situação extremamente difícil dos primeiros anos. O Céu do Mapiá passou a ser visto como um ponto de referência para os milhares de daimistas da linha de Sebastião Mota de Melo espalhados pelos quatro cantos do globo, afinal, o lugar representa para muitos a concretização da Nova Jerusalém. Segundo GROISMAN:

No campo simbólico, o Céu do Mapiá ocupa atualmente a posição de centro irradiador da Doutrina do Santo Daime, por isso assume o papel de “destino sagrado” para os membros do CEFLURIS. Ir ao Céu do Mapiá significa uma oportunidade fundamental para o desenvolvimento espiritual de cada um. Considerado por alguns membros da Doutrina como a Nova Jerusalém materializada, o Céu é o local de maior concentração simbólica do grupo, é “onde tudo acontece”⁵¹.

Dessa forma, processou-se gradualmente uma transformação considerável, no que diz respeito às condições de vida dos integrantes da comunidade. Depois de 24 anos, a vila cresceu e passou a contar com a possibilidade de acesso à internet, com estabelecimentos comerciais e pousadas, realidade inimaginável nos duríssimos primeiros anos de mergulho na floresta. Mas o preço pago foi considerável, se forem levados em conta os princípios comunitários que fundamentaram os primeiros momentos da existência do grupo e que se

⁵¹ Alberto GROISMAN, *op. cit.*, p. 22.

enfraqueceram sensivelmente com todas essas mudanças. O progresso material talvez tenha saído caro demais para o desenvolvimento espiritual da irmandade⁵².

Mas é também nessa esteira de difusão do Santo Daime, na linha de Sebastião Mota de Melo, que a beberagem sagrada vai sair da floresta e acabar por subir as encostas da Serra da Mantiqueira, em Minas Gerais.

1.2 – A Montanha

A chegada de pessoas de fora da região amazônica à igreja de Sebastião Mota de Melo foi o principal fator que permitiu a fundação de novos núcleos daimistas em outros estados brasileiros e em diversos países. Entre os primeiros que escolheram trilhar os caminhos da floresta e mais tarde fundaram igrejas, que foram as grandes responsáveis pela difusão do Santo Daime fora da região amazônica, está Paulo Roberto Souza e Silva, que chegou em 1976 e fundou a igreja Céu do Mar, no bairro nobre de São Conrado, no Rio de Janeiro. Em 1978, foi a vez de Marco Imperial, posteriormente comandante da igreja Rainha do Mar, em Pedra de Guaratiba, também na cidade do Rio de Janeiro. Fernando de La Roque Couto chegou em 1979 e fundou mais tarde a igreja Céu do Planalto, em Brasília. O último dessa primeira geração de comandantes de igrejas difusoras, Alex Polari de Alverga, chegou em 1980 e fundou depois a igreja Céu da Montanha, em Visconde de Mauá, no estado do Rio de Janeiro.

A partir dessa primeira geração de igrejas fora da Amazônia, começaram a surgir novos núcleos. É exatamente nessa segunda geração que se encontra a igreja Céu do Gamarra, o CEFLUGG, Centro Eclético de Fluente Luz Universal Germano Guilherme, fundada no final da década de 80, por Fábio Pedalino Costa e Suzana Pedalino Costa, no município de Baependi, Minas Gerais.

Tudo começou na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Suzana Pedalino Costa conheceu o Santo Daime, primeiro através das letras, com a obra de Alex Polari de Alverga, *O Livro das Mirações*, que narra a experiência do autor com a bebida sagrada sob a direção espiritual de Sebastião Mota de Melo. O encanto

⁵² O interesse pelo movimento religioso cresceu muito nos últimos anos, o que gerou uma série de reportagens sobre o tema, sendo a última uma matéria da revista SUPERINTERESSANTE, de março de 2007 em que aparecem alguns dados sobre as condições materiais e a infra-estrutura da vila Céu do Mapiá.

imediatamente levou-a a procurar uma forma de vivenciar aquela outra realidade. A busca iria até o fim e aos confins do Brasil se necessário, sendo a intenção partir para o Acre. Entretanto, não foi preciso nem sair do bairro em que moravam, São Conrado. Fábio Pedalino Costa descobriu, em uma conversa informal com amigos, que na cidade do Rio de Janeiro existia uma igreja do Santo Daime e que ela ficava exatamente em São Conrado.

Era novembro de 1985, quando Suzana Pedalino Costa e Fábio Pedalino Costa conheceram a igreja Céu do Mar, ainda nos momentos iniciais de sua história. E já no primeiro trabalho espiritual com o Santo Daime, Fábio Pedalino Costa passou por uma fortíssima experiência extática, que determinou de maneira inequívoca o futuro desse jovem carioca de classe média. Em pouco tempo estaria largando sua promissora carreira de advogado para se dedicar a fundar uma igreja do Santo Daime no interior de Minas Gerais.

O envolvimento do casal foi imediato. Presentes em todos os rituais, nos momentos de confraternização ou de trabalhos comunitários da irmandade, em cinco meses estavam fardados e fazendo parte oficialmente do grupo sob a direção espiritual do psicólogo carioca Paulo Roberto Souza e Silva, fundador e comandante da igreja Céu do Mar. A empatia com o movimento religioso, suas práticas e princípios doutrinários foi total e instantânea. O estudo dos hinários e a internalização dos preceitos aconteceram de forma quase natural. A vida da família, o jovem casal tinha dois filhos pequenos, passou a ser norteadada pela orientação religiosa que ecoava da floresta a partir dos cânticos e da bebida sacralizada do Santo Daime.

Os dois ainda davam seus primeiros passos no movimento religioso, quando a igreja Céu do Mar recebeu a visita de Sebastião Mota de Melo e sua família. Era a primeira vez que o velho seringueiro saía da sombra das matas amazônicas. A idade avançada e problemas de saúde obrigaram o líder espiritual do Céu do Mapiá a buscar recursos na cidade grande. A condição de Padrinho Sebastião possibilitou o seu acesso às facilidades do mundo moderno, o que, de outra forma, não existiria para o seringueiro Sebastião.

A igreja ainda estava nos seus primórdios, uma pequena choupana sobre uma elevação, encastelada na Floresta da Tijuca, avistando o mar de cima do

maciço montanhoso. Eram poucos os fardados engajados e muito serviço a fazer para preparar a infra-estrutura para receber Sebastião Mota de Melo e sua numerosa família. Foi necessário construir as casas que iriam receber os visitantes, o que foi feito através de mutirões, em que os homens se encarregavam do trabalho pesado de edificação, enquanto as mulheres cuidavam da alimentação do grupo. Eram em dias assim, cansativos e prazerosos, que se consolidavam os laços comunitários, fundamentais para os princípios daimistas, entre pessoas de classe média urbana, que nada carregavam da experiência comunitária tradicional do homem do campo.

Com pouco tempo de fardados na igreja Céu do Mar, coube ao casal cuidar do bem-estar de Sebastião Mota de Melo, que não estava bem de saúde, e encontrava-se com seus familiares em um sítio de um membro da irmandade na periferia da cidade do Rio de Janeiro. Era preciso ficar inteiramente disponível para qualquer necessidade dos visitantes, o que significava um tremendo sacrifício, que exigiu dos dois abandonarem suas obrigações cotidianas e o cuidado com os filhos pequenos, para se dedicarem à missão. Entretanto, foi uma experiência extremamente importante na trajetória de Fábio e Suzana Pedalino Costa. Entendiam a possibilidade de servir de forma tão próxima esse expoente do movimento daimista como uma verdadeira honra. E, durante esses momentos que passaram juntos, uma verdadeira amizade acabou por se construir entre eles.

Um detalhe interessante desse encontro com Sebastião Mota de Melo foi seu comportamento. Segundo Suzana Pedalino Costa, ele demonstrou estar extremamente acanhado diante da deferência com a qual estava sendo tratado no Rio de Janeiro. Apesar de sua liderança religiosa na comunidade Céu do Mapiá, lá ele ainda era o mesmo velho seringueiro de sempre, mas, no Rio de Janeiro, ele era o Padrinho Sebastião. Como era a primeira vez que vinha para o sudeste, Sebastião Mota de Melo não estava acostumado com esse tratamento especial, mantendo-se sempre tímido, mas normalmente alegre e espontâneo, o que permitiu uma aproximação muito grande com o casal destacado para cuidar de seu bem-estar.

O tempo foi passando e os laços foram se estreitando, sempre com a participação assídua da família Pedalino em todas as atividades da igreja. Até que, após uma oração de domingo, Sebastião Mota de Melo convidou o casal para um trabalho espiritual especial, em que, nas palavras de Suzana Pedalino Costa: “o

Padrinho convidou a gente para conhecer sua casa, mas não a casa da terra, no Mapiá, mas a do astral”. O trabalho foi feito especialmente para os dois, somente com nove pessoas escolhidas para dar suporte ao ritual. Foi servido um copo grande e cheio, em uma quantidade reservada somente para situações muito especiais. Segundo o depoimento de Suzana Pedalino Costa, quando o estado extático de consciência se instalou, ambos passaram pelas mesmas experiências, sempre sob o comando e coordenação de Sebastião Mota de Melo, que também vivenciava o mesmo êxtase místico. Para Suzana era São João que estava presente, mostrando toda a história do Santo Daime e o que o futuro reservava para o Rio de Janeiro, quando ela viu ondas enormes inundando toda a cidade. O trabalho durou horas, estendendo-se do início da noite até as quatro horas da manhã. No final, Sebastião Mota de Melo se encontrou reservadamente com o casal, quando foi travada a seguinte conversa, narrada por Suzana Pedalino Costa:

O Padrinho perguntou se a gente tinha visto o que ele mostrou. E, apontando para uma grande pedra que tem lá no Céu do Mar, ele disse: “vai bater aqui, minha filha, as ondas vão bater aqui. Então eu quero que vocês vão embora, porque vocês têm uma missão que é fundar uma igreja longe daqui e eu estou dando isso a vocês⁵³”.

Era uma decisão difícil, principalmente porque a idéia inicial de Sebastião Mota de Melo era que a igreja fosse fundada em Boca do Acre. Por isso deixou que ambos fossem para casa pensar sobre o assunto. Entretanto, saindo desse encontro, Suzana Pedalino Costa sofreu uma queda e quebrou o pé, sendo obrigada a engessá-lo.

No dia seguinte, convalescendo em casa, o casal recebeu a visita de Sebastião Mota de Melo e sua esposa, Rita Gregório de Melo. Assim que chegou, o líder espiritual do Céu do Mapiá perguntou a Suzana Pedalino Costa se ela tinha visto quem colocara o pé em sua frente, derrubando-a. Diante da resposta negativa, ele afirmou que tinha visto e mais do que nunca queria a partida deles do Rio de Janeiro. Mas a resistência ainda era grande, diante da idéia de trocar uma vida relativamente confortável na selva de pedra, pelas dificuldades da floresta amazônica. No entanto, o peso da liderança espiritual de Sebastião Mota de Melo e

⁵³ Entrevista realizada em maio de 2008, em Caxambu, MG.

sua insistente argumentação acabou convencendo o casal a abraçar aquela causa. Seriam, portanto, os fundadores de uma nova igreja do Santo Daime.

Entretanto, o casal Pedalino Costa apelou por uma saída menos traumática. Ao invés de Boca do Acre, o sul de Minas Gerais, onde já tinham uma propriedade e que ficava mais próximo da família de ambos, a qual, evidentemente, encarava de forma extremamente negativa a idéia de se abandonar uma promissora carreira de advogado pelas incertezas materiais de um líder religioso. Sensível aos apelos, Sebastião Mota de Melo aprovou a idéia, mas colocou a condição deles terem que ir até o Céu do Mapiá para pegarem pessoalmente o Santo Daime que seria fornecido para darem início aos trabalhos espirituais.

Foi uma viagem que marcou a vida da família Pedalino Costa para sempre. Eram ainda jovens, ambos com menos de trinta anos, e novos no movimento religioso. Portanto, era tudo muito diferente e difícil, principalmente se for levada em conta a distância entre a vida urbana carioca e o cotidiano de uma comunidade religiosa de seringueiros no coração da floresta amazônica. Mas os obstáculos materiais não eram, nem de longe, as maiores dificuldades. Na verdade, estavam mergulhando em uma jornada de iniciação com o Santo Daime, sob a direção espiritual de Sebastião Mota de Melo, o que inevitavelmente exigiu uma série de provas, ainda que sutis, para que ambos mostrassem serem capazes de enfrentar os desafios da missão que se descortinava. Para tanto, foi feita uma verdadeira maratona de trabalhos espirituais, em que eram consumidas grandes quantidades de Santo Daime, incluindo um feitio especial para a produção daquele que seria utilizado na fundação da nova igreja. As experiências extáticas e o aprendizado sobre os segredos da bebida sagrada e de sua doutrina se multiplicaram, permitindo que das sombras da mata emergissem os novos iniciados, com cabedal suficiente para fundarem e liderarem uma igreja daimista.

Depois de quarenta dias no Céu do Mapiá, Fábio e Suzana Pedalino Costa retornam com oitenta litros de Daime, provisoriamente para Cambuquira, onde já tinham uma propriedade e iniciaram os primeiros trabalhos espirituais em um espaço improvisado na casa onde moravam. Os primeiros foram realizados, na maioria das vezes, pelo casal e os filhos. Era rara a presença de um ou outro fardado do Céu do Mar. Somente após algum tempo, começaram a chegar pessoas comprometidas com o ponto que se abria.

Mas as dificuldades eram enormes. Primeiramente, existia o problema da falta de apoio para a condução do ponto. A igreja a qual estavam filiados até então, o Céu do Mar, não lhes garantia muita ajuda. A saída de uma família jovem e engajada para a fundação de um novo núcleo daimista normalmente é vista como uma dissidência negativa, que divide forças, ao invés de ser percebida como um processo de difusão do movimento religioso. Portanto, as portas da igreja de origem do casal estavam se fechando. Uma das questões mais complicadas era a obtenção do Santo Daime, que chegava remetido da Colônia Cinco Mil, em repetidas epopéias. A inexistência de matéria-prima para a confecção da bebida sagrada fora da floresta amazônica obrigava as nascentes igrejas do restante do país a permanecerem dependentes da produção de feitios locais ou da extração realizada pelos mateiros do cipó e da folha para a alquimia daimista. A falta de experiência na direção de uma igreja era outro fator complicador, principalmente no que diz respeito à administração das intrincadas, e muitas vezes conflitantes, teias de relações sociais estabelecidas dentro de uma irmandade religiosa.

Entretanto, o caminho ia sendo trilhado. A presença de Alfredo Gregório de Melo, sucessor de Sebastião Mota de Melo, e de Alex Polari de Alverga, dirigente da igreja Céu da Montanha, em diversos trabalhos espirituais era um sinal positivo, que demonstrava um significativo apoio em relação ao desempenho da duríssima missão deixada pelo velho seringueiro para o casal Pedalino Costa. Mas esse era ainda o primeiro passo. A idéia era transferir a igreja, o mais rápido possível, para o município de Baependi, onde se localizavam as terras adquiridas pelo casal com o objetivo de fundarem ali sua comunidade. Elas ficavam em um vale de difícil acesso, incrustado nos contrafortes mineiros da Serra da Mantiqueira, um local que já havia sido identificado por Sebastião Mota de Melo, em suas visões, como sendo aquele reservado para a edificação do primeiro núcleo daimista do sul de Minas Gerais.

Com esforços redobrados e buscando alternativas econômicas que pudessem substituir os rendimentos de advogado no Rio de Janeiro, Fábio e Suzana Pedalino Costa finalmente inauguraram, em 13 de setembro de 1987, a nova igreja, ainda em um lugar provisório próximo ao centro da cidade. O ponto de Cambuquira dos primeiros anos se transformou na igreja de Baependi. A estrutura era uma construção muito simples e os trabalhos começaram com poucas pessoas, mas o

tempo foi passando e gradualmente foi se formando um pequeno núcleo de fardados engajados nos esforços espirituais do grupo.

Entretanto, ainda faltava chegar ao lugar definitivo. Alguns anos antes Fábio Pedalino Costa havia adquirido uma fazenda em um bonito vale, localizado a trinta quilômetros da sede do município de Baependi. A beleza do lugar e o fato de Sebastião Mota de Melo tê-lo visto em uma viagem astral, atestando sua singularidade, acabaram transformando o vale do Gamarra no local almejado para o nascimento da Nova Jerusalém das montanhas⁵⁴. Apesar das dificuldades de acesso e da falta de recursos, juntando forças foi possível construir, depois de dois anos de enormes esforços para a concretização do sonho da sede definitiva, a igreja Céu do Gamarra, o CEFLUGG, Centro Eclético de Fluente Luz Universal Germano Guilherme, no vale do Gamarra⁵⁵.

Evidentemente, os problemas não acabaram com a construção da sede definitiva. Em primeiro lugar, existe a questão da mobilização de um contingente de adeptos, imbuídos de um espírito de comunidade e envolvidos com os propósitos espirituais da igreja. Mesmo depois de anos de existência, atualmente o conjunto de fardados residentes na região e ativamente participantes das atividades e rituais do Céu do Gamarra não é superior a trinta pessoas. Segundo Suzana Pedalino Costa, esse fato é decorrência de duas razões: primeiramente, é consequência do excesso de desconfiança do mineiro, principalmente da zona rural e das pequenas cidades, fazendo com que a maioria absoluta dos membros ativos da igreja seja de fora do município, normalmente oriunda de grandes centros. Essa resistência ao novo também acabou se refletindo nas barreiras impostas aos recém-chegados moradores daimistas da cidade e nas eventuais perseguições sofridas pelo grupo por parte das autoridades locais. A outra razão apontada para explicar o número reduzido de fardados são os constantes conflitos pessoais, muitas vezes envolvendo disputas de poder, que geram desligamentos individuais ou dissidências coletivas, vistas de forma extremamente negativa. “Muitos já passaram, mas poucos foram os que ficaram”, nas palavras de Fábio Pedalino Costa.

⁵⁴ É recorrente nas conversas com os membros da igreja Céu do Gamarra a utilização do simbolismo da Nova Jerusalém. Se o Céu do Mapiá é a Nova Jerusalém da floresta, o Céu do Gamarra será a Nova Jerusalém das montanhas, para os fardados da casa.

⁵⁵ Edward MacRAE, em sua obra, *Guiado Pela Lua*, identifica a igreja Céu do Gamarra como uma das primeiras igrejas fundadas fora da floresta amazônica. Entretanto, o autor aponta o local de localização desse núcleo daimista em Caxambu, município vizinho. Na verdade, a igreja se encontra em Baependi, no vale do Gamarra. No entanto, Fábio e Suzana Pedalino Costa, seus dirigentes, residem em Caxambu.

Outra grande dificuldade encontrada é a construção da infra-estrutura junto da área da igreja, que possa abrigar e sustentar materialmente o grupo. Como em todo núcleo daimista, existe muito forte, entre os fardados do Céu do Gamarra, a idéia da construção de uma comunidade que resida na natureza, no caso, as montanhas da Mantiqueira. Afinal, uma Nova Jerusalém sem moradores não tem sentido. No entanto, para isso, é fundamental uma estrutura em que possam residir as diversas famílias e, principalmente, atividades produtivas que garantam o sustento de todas essas pessoas. Para quem cresceu e se preparou para a vida nos grandes centros urbanos, é uma mudança radical, exigindo alguns sacrifícios e muita dedicação.

Mas, apesar de todos os obstáculos, a igreja Céu do Gamarra segue sua trajetória e começa a se expandir para além dos limites originais, com uma igreja filiada em Varginha, cidade próxima, e um ponto em São Carlos, estado de São Paulo. Hoje em dia, é uma das grandes referências, no que diz respeito ao movimento daimista na linha de Sebastião Mota de Melo, no sul de Minas Gerais, mesmo não estando vinculada ao CEFLURIS⁵⁶.

Percorrida essa jornada, que começou nas roças da Baixada Maranhense, fincou suas raízes na floresta amazônica e terminou subindo as montanhas de Minas Gerais, o próximo passo é iniciar uma discussão sobre as matrizes religiosas que constituíram o movimento religioso do Santo Daime, primeiramente analisando a produção acadêmica que o percebe como um movimento xamânico.

⁵⁶ A não filiação ao CEFLURIS não é resultado de nenhuma discordância doutrinária ou ritual, e, muito menos, por conta de algum desentendimento ou questionamento com relação à direção de Fábio Pedalino Costa. Pelo contrário, a igreja não sofre nenhuma perseguição por parte do CEFLURIS e é vista como legítima, já que dada por Sebastião Mota de Melo. A questão é exatamente pelo fato do Céu do Gamarra ser auto-suficiente na produção do Santo Daime, não dependendo, portanto, do CEFLURIS para a obtenção da bebida sagrada.

CAPÍTULO II

Xamanismo Juramidam

Com suas raízes profundamente enterradas nas culturas ameríndias e caboclas amazônicas, o Santo Daime tradicionalmente é visto como um movimento xamânico. Tendo como focos de análise a ingestão da bebida sagrada e os desdobramentos das práticas rituais daimistas, a academia gerou uma série de análises que enquadra este movimento religioso no universo das tradições milenares classificadas como xamanismo.

Um dos primeiros estudos sobre o tema a utilizar o enfoque do xamanismo é de Fernando de La Roque COUTO. Intitulada *Santos e Xamãs*, sua dissertação de mestrado busca as matrizes ameríndias na constituição do movimento religioso daimista. COUTO identifica o xamanismo como uma das heranças mais marcantes na construção da cultura cabocla amazônica e ressalta o processo de cristianização da pajelança e de indianização do cristianismo:

Se, por um lado, observamos a “cristianização” da pajelança indígena com a inclusão de orações cristãs e santos na categoria de espíritos familiares, por outro lado, o novo ritual formado apresenta elementos que “indianizam” o cristianismo, representado aqui pela sua vertente católica, como o uso de maracás, o bailado nos rituais e nomes como Tucum, Currupipiraguá, Marachimbé, Titango, Tituma e Tarumim, que denotam a influência indígena, além do consumo ritualístico da *ayahuasca*⁵⁷.

Segundo COUTO, podem ser identificados os pontos de conexão entre o xamanismo e o movimento religioso do Santo Daime a partir de três características: a iniciação através de ritos de passagem, o vôo extático xamânico e as curas daimistas que se processam no interior das práticas rituais com o Santo Daime.

Como descritas anteriormente, as iniciações do fundador da doutrina, Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, e de Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião, podem ser vistas como iniciações xamânicas, marcadas por experiências de morte e renascimento e pela transmissão de segredos e instruções por entidades

⁵⁷ Fernando de La Roque COUTO, *Santos e Xamãs*, p. 16.

espirituais. Segundo o autor, é através dessas iniciações que se processa a transformação de ambos em xamãs⁵⁸.

COUTO se baseia em Mircea ELIADE para identificar alguns dos traços marcantes do xamanismo, estabelecendo, assim, o paralelo com o movimento religioso daimista. Para ELIADE, uma das características mais distintivas de um xamã é sua iniciação em contato com seres de outros planos existenciais, dando início a uma nova fase na vida do iniciado:

Vimos que uma das formas mais correntes de designação do futuro xamã, é o encontro com um ser divino ou semi-divino que lhe aparece durante um sonho, uma enfermidade ou outra circunstância qualquer, que lhe revela que ele foi escolhido e o incita, dali em diante, a uma nova ordem de vida⁵⁹.

De Raimundo Irineu Serra para Mestre Irineu e de Sebastião Mota de Melo para Padrinho Sebastião. Essa metamorfose engendrada no processo de iniciação xamânica gerou grandes curadores de fama reconhecida, como se observou nas descrições anteriores das trajetórias de vida desses expoentes daimistas. Além de terem passado por uma iniciação, o fato de terem se tornado curadores identifica Mestre Irineu e Padrinho Sebastião como xamãs. Mircea ELIADE sustenta este paralelo: “Como em todas as partes, a função essencial e rigorosamente pessoal do xamã sul-americano continua sendo a cura”⁶⁰.

Através de seu hinário, Raimundo Irineu Serra se identifica como curador, que se utiliza da ajuda de seres de outros planos, como os xamãs, para alcançar os resultados terapêuticos esperados. Este fato fica claro na última estrofe do hino *As Estrelas*, do hinário *O Cruzeiro*:

Os caboclos já chegaram
De braços nus e pés no chão
Eles trazem remédios bons
Para curar os cristãos⁶¹

⁵⁸ Fernando de La Roque COUTO, *op. cit.*, p. 194.

⁵⁹ Mircea ELIADE, *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Extasis*, p.72.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 262.

⁶¹ Raimundo Irineu Serra, *O Cruzeiro*, hino 75.

Portanto, os caboclos são as entidades espirituais que trazem a solução para as doenças e entregam-na para Raimundo Irineu Serra e para quem mais se dispuser a conhecê-las. Na dinâmica de reelaborações daimistas, o caboclo, do simbolismo umbandista, acaba fazendo as vezes dos seres extra-materiais que viabilizam os processos de cura xamânicos.

Não somente a cura, mas os mecanismos que processam a cura daimista, a identificam com a cura xamânica. Segundo COUTO, tanto a cura xamânica como a cura no movimento daimista se baseiam em um processo catártico e psicoterapêutico:

Em termos psicanalíticos, ele (aquele que busca a cura através da doutrina do Santo Daime) tem que ab-reagir, vivendo e revivendo intensamente a situação inicial que está na origem da sua perturbação, para poder superá-la definitivamente. Nesse sentido, é bom lembrar que a cura nesse sistema tem função catártica e ab-reativa e é análoga à cura xamanística apontada por Lévi-Strauss, onde o xamã é um ab-reator profissional e a abreação o momento decisivo da cura xamanística, que seria a contrapartida da psicanálise⁶².

Dessa forma, a cura no movimento religioso daimista ganha contornos da cura xamânica, com os hinos norteando a experiência extática e terapêutica, revificando o mito social e, portanto, substituindo o discurso do xamã.

O autor ainda identifica algumas práticas e experiências rituais daimistas com práticas e experiências xamânicas. Segundo COUTO, os vôos extáticos xamânicos podem ser percebidos nos relatos e descrições das mirações, presentes em hinos e depoimentos de daimistas, que descrevem viagens por lugares deste e de outros mundos. Nas palavras desse autor “o fiel vai ao reino dos céus, viaja até ele”⁶³.

A esse respeito, ELIADE fornece mais este elemento indicativo como fica explicitado nesta observação sobre os xamãs esquimós:

... suas capacidades extáticas permitem-lhes empreender qualquer viagem em espírito, a qualquer região cósmica. Tomam sempre a precaução de se fazer atar por cordas, de modo que possam viajar em espírito, de outro modo seriam arrebatados pelos ares e desapareceriam de verdade⁶⁴.

⁶² Fernando de La Rocque COUTO, *op. cit.*, p. 179.

⁶³ *Ibid.*, p. 198.

⁶⁴ Mircea ELIADE, *op. cit.*, p. 235.

Em depoimento dado a Vera Fróes e Saulo Petean, Padrinho Sebastião afirma seu controle sobre as técnicas de vôo extático, que podem ser comparadas às técnicas xamânicas:

Eu passei quarenta anos sem sair do chão, sem voar, sem andar por cima das águas, sem nada. Depois de quarenta anos, chegou também um Buda e começou a falar comigo e eu também comecei a falar o que estava passando. Depois, eu voei com o mundo todo, eu andei por todo o território da Floresta e corri os astrais todos, se eu com essas ervas, eu recebi coisas que eu nunca esperava na minha vida de ter conhecimento e com elas eu cheguei a esse conhecimento⁶⁵.

Em outro hino, Raimundo Irineu Serra cita uma viagem extática que teria realizado com a ajuda de uma entidade espiritual, no caso uma Senhora, como aparece na quarta, quinta e sexta estrofes do hino *la Guiado pela Lua*:

Aí eu botei os olhos
Aí vem uma canoa
Feita de ouro e prata
E uma senhora na proa

Quando Ela chegou
Mandou eu embarcar
Ela disse para mim:
- Nós vamos viajar

Nós vamos viajar
Para um ponto destinado
Deus e a Virgem Mãe
Quem vai ao nosso lado⁶⁶

É importante ressaltar a presença de entidades espirituais. No depoimento de Sebastião Mota de Melo, um Buda; e no hino de Raimundo Irineu Serra, uma Senhora, que conduzem os respectivos daimistas a suas viagens extáticas. Esta é mais uma das características do vôo xamânico, como explicita ELIADE:

⁶⁵ Fernando de La Roque COUTO, *Santos e Xamãs*, p. 198.

⁶⁶ Raimundo Irineu Serra, *O Cruzeiro*, hino 84.

A parte dos Deuses e seres sobrenaturais aos quais se dirigem as rezas e se oferecem sacrifícios, existem os “especialistas do sagrado”, homens capazes de “ver” os espíritos, de subir ao céu e descer aos infernos, combater os demônios, a enfermidade e a morte.⁶⁷

Um aspecto interessante das experiências extáticas do vôo xamânico são as lutas realizadas nos planos espirituais pelos xamãs. Esses especialistas do êxtase confrontam espíritos, outros especialistas e demônios com o objetivo de alcançar a cura e manter a segurança da comunidade. ELIADE, sobre essa questão afirma:

Os xamãs têm papel essencial na defesa da integridade física da comunidade. São os campeões anti-demoníacos por excelência, combatem os demônios, assim como enfermidades e os bruxos da magia negra⁶⁸.

Este elemento peculiar do vôo extático xamânico também pode ser identificado nas experiências religiosas daimistas. A descrição de batalhas realizadas em planos astrais aparece em diversos hinos e se constitui em um dos símbolos mais importantes na relação do daimista com as realidades extra-sensoriais⁶⁹.

Raimundo Irineu Serra descreve em seu hino *A Batalha* um desses embates espirituais:

Entrei numa batalha
Vi meu corpo esmorecer
Temos que vencer
Com o poder do senhor Deus

O Divino Pai Eterno
E a Virgem da Conceição
Todo mundo levantou
Com suas armas na mão

A Virgem Mãe com

⁶⁷ Mircea ELIADE, *op. cit.* p. 398.

⁶⁸ *Ibid.* p. 387.

⁶⁹ O daimista usa uma vestimenta própria identificada como farda e se percebe pertencendo a um exército, o Exército de Juramidam, inclusive sendo muito recorrente a expressão Companhia da Rainha da Floresta.

O poder que vós me deu
 Me dá força e me dá luz
 Não me deixa derrubar⁷⁰

No hinário de Sebastião Mota de Melo, *O Justiceiro*, também podem ser encontradas menções à estrutura militar simbólica relacionada a batalhas nos planos imateriais. Um exemplo é a primeira estrofe do hino *Procurando um General*:

O mestre levanta o braço
 No meio dos seus irmãos
 Procurando um general
 Para comandar seu batalhão⁷¹

Durante a pesquisa de campo na Igreja Céu do Gamarra puderam ser observadas uma série de situações e diálogos em que se evidenciou essa simbologia militar entre os daimistas, inclusive em situações do cotidiano e em trabalhos relativos à igreja. Um bom exemplo é a rígida disciplina implantada durante os feítios, em que dois turnos se revezam 12 horas por dia em jornadas de trabalho duríssimas, necessárias para a vitória na “batalha” que se constitui a confecção do Santo Daime.

A “batalha” pode ser entendida em duplo sentido, um é a luta travada no plano astral para que o andamento do feitio corra de forma adequada. Essa batalha se processa de forma sutil e imperceptível para aqueles que não vivenciam o feitio de forma plena. Mas em conversas com fardados da igreja Céu do Gamarra são encontrados relatos de experiências extáticas durante feítios em que se evidencia a “batalha” travada em planos extra-materiais em relação ao preparo da bebida sagrada. Inúmeros são os relatos de mirações em que foram vistas entidades espirituais, presentes nos locais de feitio, envolvidas em disputas relativas ao bom andamento do processo de confecção da bebida. Um segundo sentido para a expressão “batalha” seria aquela travada no plano material. Essa claramente perceptível por qualquer observador externo, pois o preparo do Santo Daime exige enorme esforço físico e concentração daqueles que o confeccionam. O trabalho é

⁷⁰ Raimundo Irineu Serra, *O Cruzeiro*, hino 115.

⁷¹ Sebastião Mota de Melo, *O Justiceiro*, hino 13.

ininterrupto durante dias, quando se revezam duas equipes de aproximadamente 5 pessoas, que realizam atividades constantes que vão da manipulação de painéis de cerca de 50 quilos até o trabalho com a fornalha, que atinge temperaturas altíssimas. A disciplina na organização das atividades e o estabelecimento do controle do tempo são questões encaradas como parte da ordem, vista, simbolicamente, como militar, necessária para o bom andamento do feitiço.

Outro elemento revelador do simbolismo militar no universo daimista foram expressões como “comando”, “oficial”, “soldado”, utilizadas de forma descontraída em conversas informais, observadas entre os fardados da igreja Céu do Gamarra.

Entretanto, COUTO percebe uma limitação nesse paralelo entre o movimento religioso do Santo Daime e o xamanismo. Fundamentalmente, o xamanismo é um fenômeno individual. Como esclarece Ioan LEWIS, a palavra xamã vem da língua dos tungue, povo constituído por pastores de rena da Sibéria, que significa “alguém que está excitado, comovido ou elevado,(...) uma pessoa de qualquer sexo, que dominou os espíritos”⁷².

Porém, as práticas religiosas daimistas são essencialmente coletivas. Para resolver essa questão, COUTO estabelece uma categoria nova para o tipo de xamanismo encontrado no movimento daimista: o “xamanismo coletivo”. Nas palavras do autor, o xamanismo coletivo pode ser entendido da seguinte forma:

(...) a instituição do xamanismo tem aqui uma forma específica, que denominamos ‘xamanismo coletivo’. Os membros desse sistema religioso são aprendizes de xamã ou xamãs em potencial. Embora existam os comandantes do batalhão (xamãs mais experientes), a atividade xamânica não é exclusividade de alguns iniciados. A prática ritual é, de certa forma, o aprendizado dessa arte do êxtase e, à parte a vocação xamânica, todos, através da participação no ritual, podem manifestar essa qualidade latente da natureza humana. A coletividade do culto pode, através da técnica de concentração e acesso aos cânticos (principal ferramenta para as viagens extáticas), ‘voar’ pelo astral com características do xamã viajante, ou servir como aparelho para recepção de seres, com características do xamã possesso.⁷³

Dessa forma, COUTO consegue consolidar sua visão de um movimento daimista xamânico, em que as práticas e experiências xamânicas podem ser compartilhadas por um grande número de daimistas. Uma “escola de xamãs” estaria

⁷² Ioan LEWIS, *Êxtase Religioso*, p.58.

⁷³ Fernando de La Roque COUTO, *op. cit.*, p. 222.

aberta a todos os neófitos que tivessem o interesse de se introduzirem nos mistérios do xamanismo Juramidam.

Outro autor que caminha por essa vertente, buscando enquadrar o movimento religioso daimista na qualidade de movimento xamânico é Edward MacRAE, na sua obra *Guiado pela Lua*.

MacRAE inicia sua análise classificando a bebida sagrada utilizada pelos daimistas, o Santo Daime, como um enteógeno⁷⁴:

Prefiro enteógeno, derivada de *entheos*, palavra do grego antigo que significa literalmente “deus dentro” e era utilizada para descrever o estado em que alguém se encontra quando inspirado ou possuído por um deus que entrou em seu corpo. Era aplicada aos transe proféticos, à paixão erótica e à criação artística, assim como aos ritos religiosos onde estados místicos eram experienciados através da ingestão de substâncias que partilhavam de essência divina. Portanto, enteógeno significa aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si⁷⁵.

Com essa definição, o autor já estabelece um primeiro paralelo entre o movimento religioso daimista e o xamanismo, pois os xamãs entram em contato com uma realidade extra-sensorial ligada a um universo de entidades espirituais ou sagradas através de determinadas técnicas ou da ingestão de substâncias que podem ser classificadas como enteógenos. Como esclarece MacRAE, os estados alterados de consciência em que mergulha o xamã durante suas experiências místicas “podem ocorrer espontaneamente, ou são introduzidos através de técnicas de meditação, exercícios de respiração, jejuns ou pela ingestão de substâncias psicoativas”.⁷⁶

As práticas rituais com o Santo Daime estão profundamente impregnadas de experiências em que o daimista entra em contato com esta dimensão imaterial, como já foi relatado anteriormente na relação com o vôo xamânico. Nos hinários desse movimento religioso, são inúmeros os relatos dessa relação direta com o “astral”, expressão utilizada pelos seguidores da doutrina daimista para designar as realidades extra-sensoriais. Um exemplo claro pode ser encontrado no hino *Eu*

⁷⁴ Enteógeno ou enteogênico é um neologismo que vem do inglês: *entheogen* ou *entheogenic*, tendo sido proposto no ano de 1973 por Carl Puck e seu grupo de estudiosos helenistas como sendo o termo apropriado para descrever estados xamânicos ou de possessão extática induzidas pela ingestão de substâncias alteradoras de consciência.

⁷⁵ Edward MacRAE, *La Guiado pela Lua*, p.16.

⁷⁶ *Ibid.*, p.18.

Tomo Esta Bebida, de Raimundo Irineu Serra, em que ele relata o encontro com as entidades espirituais Virgem Maria, Pai Eterno e Jesus Cristo, a partir da ingestão ritual do Santo Daime:

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

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

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

Subi, subi, subi
Conforme os meus ensinamentos
Viva o Pai Eterno
E viva todos Seres Divinos⁷⁷

Continuando a desenvolver o paralelo entre o xamanismo e o movimento daimista, MacRAE esclarece que um dos principais enteógenos utilizados pelos xamãs amazônicos é a bebida preparada a partir do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*, com suas diversas denominações dependendo da cultura onde é utilizada e chamada pelos daimistas de Santo Daime⁷⁸.

Outro ponto de conexão identificado pelo autor se encontra ligado às práticas tradicionais do xamanismo amazônico que se transformaram na região como resultado dos processos ocorridos em décadas passadas, como a urbanização, a atividade missionária, a economia da borracha e a chegada de imigrantes de origem

⁷⁷ Raimundo Irineu Serra, *O Cruzeiro*, hino 124.

⁷⁸ A expressão Daime, segundo os adeptos, vem a partir do verbo dar, no sentido de dar a luz, o amor, a fé etc.

européia e africana. Segundo MacRAE, surge nas periferias dos centros urbanos amazônicos a figura do curandeiro mestiço, conhecido como vegetalista. Estes xamãs mestiços preservaram muitos dos antigos conhecimentos indígenas sobre plantas, seu uso e sua relação com o mundo espiritual. A origem dos conhecimentos e do poder de cura dos vegetalistas estaria nos espíritos de certas plantas, que seriam os verdadeiros guias e professores desses curadores. Entre essas plantas, conhecidas como “doutoras”, as mais utilizadas na região amazônica seriam aquelas envolvidas na confecção da *ayahuasca*, sendo esta bebida, portanto, o professor vegetal mais importante para os vegetalistas da região. Segundo MacRAE:

Esse xamanismo mestiço é herdeiro direto do xamanismo indígena, cujos segredos foram aprendidos pelos seringueiros, que viviam isolados da sociedade ocidental e tinham de se valer dos conhecimentos médicos dos indígenas. O principal trabalho desses xamãs é voltado para a cura, incluindo-se aí a manipulação de forças espirituais para o alívio de problemas financeiros e emocionais⁷⁹.

A iniciação do vegetalista, ou do xamã mestiço, para MacRAE, segue o padrão da iniciação xamânica, ou seja, o neófito pode ser chamado por um sonho ou visão. Outras vezes, o indivíduo pode ser escolhido, através de critérios muitas vezes secretos, por um vegetalista mais velho, que o treina a partir de exercícios, técnicas e provas que devem ser cumpridas até o ponto de ser considerado pronto para exercer as atividades de curador a partir do trabalho com as plantas professoras. No caso específico do vegetalismo, deslocado do contexto tribal original do xamanismo, não existe, muitas vezes, a necessidade inicial da aceitação da comunidade e, em alguns casos, a escolha pode ser individual, de forma que o neófito pode buscar os ensinamentos diretamente das plantas e de seus espíritos⁸⁰.

É exatamente em relação ao processo de iniciação do fundador do movimento religioso daimista, Raimundo Irineu Serra, que MacRAE identifica um outro ponto de conexão com o xamanismo amazônico, na sua vertente vegetalista. Segundo o autor, “Mestre Irineu parece ter se submetido ao processo tradicional de iniciação e desenvolvimento xamânico já descrito para *ayahuasqueros* e vegetalistas da Amazônia”⁸¹.

⁷⁹ Edward MacRAE, *op. cit.*, p.30.

⁸⁰ *Ibid.*, p.32.

⁸¹ *Ibid.*, p. 62.

Pode-se confirmar essa observação remetendo-se à iniciação de Mestre Irineu, em que encontram-se traços da figura do vegetalista, apresentando suas plantas professoras através da *ayahuasca* e todo processo posterior de introdução nos mistérios dessa “doutora”. É importante ressaltar que Raimundo Irineu Serra, iniciando seus trabalhos espirituais na periferia de Rio Branco, tornou-se um grande curador, utilizando como elemento central de suas práticas terapêuticas a ingestão do Santo Daime. Ele se aproxima, portanto, da categoria de vegetalista, utilizando como professor vegetal essa bebida sacralizada.

Finalmente, MacRAE se utiliza da categoria criada por Fernando de La Roque COUTO, o xamanismo coletivo. Assim como COUTO, MacRAE percebe a necessidade de se basear nesse conceito pelo fato do movimento daimista ser coletivo, enquanto o xamanismo se apresenta como um fenômeno tradicionalmente individual. Segundo o autor:

Embora os trabalhos da seita mantenham-se dentro dos parâmetros das tradições xamânicas, vale retomar a observação, feita por Couto, de que aqui desenvolve-se o que ele denomina de “xamanismo coletivo”. Embora o comando dos trabalhos seja exercido por xamãs mais experientes, a atividade xamânica não é exclusividade de alguns iniciados, e todos os participantes desse sistema religioso são considerados aprendizes de xamã ou mesmo xamãs em potencial. A prática ritual é de certa forma um aprendizado dessa arte e, à parte a vocação xamânica, todos os que participam do ritual podem manifestar essa qualidade, considerada latente na natureza humana⁸².

Clodomir Monteiro da SILVA é outro autor que trabalha com a relação entre o movimento religioso daimista e o xamanismo. Em sua dissertação de mestrado, *O Palácio de Juramidam*, o autor afirma que o transe extático, identificado com o vôo xamânico, resultado da ingestão da beberagem sagrada do Santo Daime, é um estado atípico de consciência e percepção responsável pela construção social de uma realidade própria. Dessa forma, não pode ser entendido como simples liberação de tensões, sublimação de pulsões libidinosas, simples manifestações imaginárias ou psicopatológicas, sem força social⁸³.

Segundo SILVA:

⁸² Edward MacRAE, *op. cit.*, p.130.

⁸³ Clodomir Monteiro da SILVA, *O Palácio de Juramidam*, p. 48.

Os grupos que consomem o Santo Daime ou Ayahuasca, lagê, etc., tendem a formar verdadeiros sistemas culturais. Neste caso as condutas mágico-religiosas passam a fazer parte do dia-a-dia, sendo práticas, costumes e rotinas que definem um modelo ou projeto de vida⁸⁴.

Portanto, as experiências extáticas, inseridas no contexto ritual, estão integradas com os aspectos econômicos e sociais do ambiente em que existem, estruturando um mapeamento da realidade e construindo um projeto de ordem social. A partir da decodificação das chamadas mirações⁸⁵, essas experiências criam uma visão de mundo própria⁸⁶.

Neste sentido é importante observar o hino de Raimundo Irineu Serra, *Palmatória*, em que é estabelecido um princípio muito claro de ordenamento social fundamentado na fidelidade absoluta aos membros participantes da doutrina, identificados como uma irmandade:

Porque todos não cumprem
Com o dever e obrigação
Conhecer esta verdade
Para chamar meu irmão

Na presença todos são
Na ausência aqui deixou
Não se lembram da firmeza
E da palavra que jurou

Não cumprindo este dever
Está fora da união
Não são firmes a meu Deus
E nem leal ao meu irmão

Só existe é fingimento
Fraqueza no coração
Não são firmes a meu Deus
E nem unidos ao meu irmão⁸⁷

Ou, ainda, como observado no hino *O que é que você vai fazer?*, de Sebastião Mota de Melo, onde se estabelecem princípios valorativos de conduta cotidiana para os membros do movimento daimista, ressaltando-se a importância da humildade:

⁸⁴ Clodomir Monteiro da SILVA, *op. cit.*, p. 57.

⁸⁵ Visões resultantes dos estados alterados de consciência gerados pela ingestão do Santo Daime no contexto ritual.

⁸⁶ Clodomir Monterio da SILVA, *op. cit.*, p. 64.

⁸⁷ Raimundo Irineu Serra, *O Cruzeiro*, hino 22.

Ninguém queira ser grande
 É preciso se humilhar
 Se faça pequenininho
 Para entrar no celestial⁸⁸

É importante se levar em conta uma categoria criada por SILVA para identificar determinados grupos consumidores de *ayahuasca*, particularmente aqueles que se percebem como daimistas, entendidos como membros de um movimento xamânico, que seriam os Sistemas de Juramidam:

São os centros ligados a uma mesma narrativa mítica primordial. A organização do culto e estrutura das colônias não se diferem acentuadamente. O panteão é o mesmo, a linha das entidades que entregam os hinários harmonizam-se em torno de uma única hierofania cósmica e Juramidam, o próprio Deus manifestado em carne na pessoa de Raimundo Irineu Serra⁸⁹.

Dentro desses Sistemas de Juramidam, outro aspecto que estabelece um paralelo com o xamanismo diz respeito ao estabelecimento das lideranças, identificadas claramente como xamãs. A sagração dessas lideranças, assim como no caso dos xamãs tradicionais, não passa exclusivamente por uma escolha pessoal daquele que busca esta posição. O estabelecimento desses líderes depende de uma série de circunstâncias, como a estrutura do grupo, a confirmação das qualidades especiais do pretendente e a ascendência política junto à irmandade. A rede de relações do futuro líder é importantíssima neste processo, extrapolando até mesmo os limites da comunidade. Dessa forma, é sempre o grupo que legitima o pretendente e essa legitimação passa, principalmente, pela necessidade de um estágio de evolução superior, confirmado por exames realizados ocultamente durante os transes extáticos ou vôos xamânicos⁹⁰.

Esta confirmação a partir das forças superiores, como elemento de legitimação das lideranças, pode ser percebida com clareza no hino *Quando tu estiver doente*, recebido por Sebastião Mota de Melo:

Eu já te entreguei
 Agora vou realizar
 Se fizeres como eu te mando
 Nunca hás de fracassar

⁸⁸ Sebastião Mota de Melo, *O Justiceiro*, hino 21.

⁸⁹ Clodomir Monteiro da SILVA, *op. cit.*, p. 61.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 66.

Tu já viste o meu brilho
 E já sabes quem eu sou
 Agora eu te convido
 Para ires aonde estou⁹¹

Para SILVA, a possibilidade dos vôos xamânicos está diretamente ligada a um processo de limpeza e purificação caracterizado por uma vivência constante e cotidiana que é determinada pelo quadro de valores estabelecido na estrutura doutrinária do movimento daimista⁹². Essa purificação individual se manifesta durante o primeiro momento do ritual, identificado pelo autor como a “estase” e, sem passar por ela, o participante dos rituais daimistas não consegue chegar às fases posteriores. Durante a “estase”, o daimista vai se sensibilizando através do canto, do bailado ou da concentração e sentindo os primeiros efeitos da ingestão do Santo Daime.

Portanto, essa etapa inicial de ordenação com os fluxos vibratórios mais sutis é a preparação para a segunda etapa identificada como “êxtase 1”. Essa segunda fase do ritual, vista pelo daimista como a chegada da “força”⁹³, é caracterizada pelo início dos estados alterados de consciência, que podem se manifestar a partir de sensações físicas, como mal-estar, alterações visuais e motoras, desmaios ou até a sensação de morte e renascimento. Neste ponto é fundamental ressaltar o paralelo com o xamanismo, em que as experiências de morte e renascimento são constantes⁹⁴.

Por fim, na terceira etapa identificada por SILVA como “êxtase 2”, ocorre o vôo xamânico propriamente dito. O daimista, durante o ritual, faz viagens para lugares distantes ou para outros planos existenciais. É profundamente marcado por sensações agradáveis, encontros com seres resplandecentes ou demoníacos, visita locais paradisíacos ou infernais. Essa experiência extática é denominada pelos daimistas como a miração⁹⁵.

Entretanto, não é todo participante dos Sistemas de Juramidam que tem condições de passar por essas experiências extáticas. Assim como o xamã, que

⁹¹ Sebastião Mota de Melo, *O Justiceiro*, hino 22.

⁹² Importante ressaltar que esse quadro de valores é estabelecido e transmitido fundamentalmente pelo conjunto de hinários presentes no movimento religioso.

⁹³ A força é identificada como os efeitos de alteração da consciência gerados pela ingestão do Santo Daime.

⁹⁴ Clodomir Monteiro da SILVA, *op. cit.*, p. 79.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 81.

deve vivenciar um longo processo de preparo para controlar as técnicas de êxtase, o daimista deve ter o “merecimento”⁹⁶ para ter as mirações. Como está determinado pelo hino *Vamos meus irmãos*, de Sebastião Mota de Melo:

O Mestre me disse
Que faltava uma quantia
Para me mostrar os primores
Conforme eu merecia⁹⁷

Ou, então, em outro hino de Sebastião Mota de Melo, *Nos três eu te procurei*:

Meu irmão fiquei sabendo
Que o Mestre tem poder
Entrega os seus primores
Àquele que merecer⁹⁸

Exemplos das experiências extáticas daimistas que podem ser comparadas com as vivências xamânicas podem ser encontrados em diversos hinos. O hino *Papai Velho*, de Raimundo Irineu Serra, descreve um momento que se identifica com a experiência de morte e renascimento xamânicos:

Reduzi meu corpo em pó
O meu espírito entre flores
Sou eu, sou eu, sou eu
Filho do Rei de Amor⁹⁹

Esse outro hino de Sebastião Mota de Melo, *Minha mãe me levou nas alturas*, descreve uma viagem xamânica em que o vôo se faz tanto nas alturas celestiais, como nas dimensões mais densas, onde acontecem provações:

A minha Mãe me levou lá nas alturas

⁹⁶ No movimento religioso daimista o merecimento passa não só pelo preparo, mas principalmente por uma vida cotidiana de acordo com os preceitos valorativos da doutrina.

⁹⁷ Sebastião Mota de Melo, *O Justiceiro*, hino 24.

⁹⁸ Sebastião Mota de Melo, *O Justiceiro*, hino 25.

⁹⁹ Raimundo Irineu Serra, *O Cruzeiro*, hino 33.

Para mim receber meu galardão
 Depois me trouxe cá na baixeza
 Para mim receber o meu perdão¹⁰⁰

Finalmente, SILVA identifica uma distinção entre o que ele denomina de transe xamânico individual e transe xamânico coletivo. O primeiro teria como exemplo as iniciações de Raimundo Irineu Serra e de Sebastião Mota de Melo, enquanto o transe xamânico coletivo seria resultado do processo ritual em que diversos participantes passariam por experiências extáticas conduzidas pelos hinários e ordenadas a partir de uma estrutura doutrinária comum. Segundo SILVA:

Por se tratar de uma estrutura ritual que admite a existência desse grupo adiantado [daimistas com condições efetivas de realizar as experiências extáticas de vôo xamânico], cujos componentes comunicam-se entre si durante as sessões exotéricas procurando estabelecer e sustentar uma corrente espiritual, sugerimos uma distinção entre transe xamânico individual e transe xamânico coletivo. No primeiro caso as visões e, especialmente a “chegada da força e do tempo” ocorrem independente da influência dos demais, mesmo em ausência deles. No segundo as manifestações concorrem para uma harmonização de todos, no estabelecimento de uma corrente. Essas últimas caracterizam sessões específicas como a concentração, trabalho de mesa, de cura, etc¹⁰¹.

Outra estudiosa que enfoca a relação entre o Santo Daime e o xamanismo é Arneide Bandeira CEMIN. A autora defende a idéia de que o movimento daimista faz parte de um complexo mais amplo que seria o “xamanismo *ayahuasquero*”. O conjunto de práticas que tem como elemento central a utilização da *ayahuasca* para fins terapêuticos e espirituais, milenar na região amazônica, é entendida por CEMIN como “contido em outro, definido como ‘xamanismo’, cujas práticas foram identificadas na Ásia, nas Américas do Norte e Central, bem como na América do Sul, incluindo o Brasil”¹⁰².

Dessa forma, o “xamanismo *ayahuasquero*” se constitui no conjunto de práticas xamânicas inseridas nos complexos culturais amazônicos que têm a *ayahuasca* como elemento central de seus ritos, mitos e crenças. O Santo Daime, assim como outros movimentos religiosos que utilizam a *ayahuasca* como elemento central de sua ritualística, como a Barquinha e a União do Vegetal, são herdeiros

¹⁰⁰ Sebastião Mota de Melo, *O Justiceiro*, hino 29.

¹⁰¹ Clodomir Monteiro da SILVA, *op. cit.*, p. 85.

¹⁰² Arneide Bandeira CEMIN, *O Poder do Santo Daime: ordem, xamanismo e dádiva*, p. 48.

diretos dessa tradição que vem da floresta e se estabelece nas periferias das cidades em expansão na região amazônica. Dessa forma, o movimento daimista seria um movimento xamânico, tendo como elemento distintivo principal o vôo xamânico. Ou seja, dentro do universo daimista são as experiências extáticas dos participantes dos ritos, identificadas com o vôo dos xamãs, que garante o caráter xamânico do Santo Daime e sua inclusão na categoria de “xamanismo *ayahuasquero*”. Nas palavras da autora:

Nosso argumento é que o sistema daimista é parte da tradição xamânica *ayahuasquera* que chamamos também de “cultura da floresta”. Sendo portanto, “xamanismo *ayahuasquero*” dado a centralidade da bebida para a realização da técnica, bem como, a própria técnica de preparo e de consumo da bebida. Por força de nossos dados etnográficos elegemos como traço característico do fenômeno xamânico o tipo de “estado alterado de consciência” que o rito dos subsistemas que investigamos se propõem a produzir: o vôo extático¹⁰³.

Um exemplo claro de descrição de um vôo extático, com todas as suas características, como o encontro com seres divinais, provações com espíritos perigosos, ida a lugares fantásticos, pode ser encontrado no hino *Eu fiz uma viagem*, de Antônio Gomes:

Eu fiz uma viagem
Que meu Mestre me mandou
A Sempre Virgem Maria
Foi que me acompanhou

Perguntou se eu tinha coragem
De cair dentro do mar
Quando eu disse que tinha
Ela mandou eu pular

Preparei-me e pulei
Com amor no coração
Do mundo eu me desprendi
Eu vou morrer na solidão

¹⁰³ *Ibid.*, p. 50.

Meu Mestre me deu conforto
E Jesus Cristo Redentor
Quando eu senti ao meu lado
Uma força superior

Segui minha viagem
Pavor nenhum senti
Terminando a viagem
Quando eu cheguei não vi

Quando eu fui abrindo os olhos
Vi as luzes clarear
Estava dentro de um salão
Junto com meu General

Aí tinha um trapaceiro
Querendo me conduzir
Eu disse a meu General
E Ele não quis consentir

Ele foi me abraçando
Para com Ele eu seguir
Meu General me segurou
Disse este veio foi pra aqui

Eu digo aos meus irmãos
Que todos nós podemos crer
Que dentro do Poder Divino
Tem tudo para nós ver¹⁰⁴

É importante ressaltar que as experiências extáticas no Santo Daime são interpretadas como as mirações, os momentos especiais durante os rituais, quando o participante entra em contato direto com as realidades imateriais.

¹⁰⁴ Antônio GOMES, hino 26.

Além desse aspecto ritual e extático do vôo mágico, CEMIN aprofunda ainda mais a identificação do Santo Daime como um sistema xamânico afirmando que toda construção simbólica do mundo extra-material daimista é constituída dentro de um complexo cultural baseado fundamentalmente no xamanismo, já que “no ‘Sistema Juramidam’, a lógica do ‘outro mundo’ é essencialmente xamânica”¹⁰⁵. Portanto, o movimento daimista é visto como uma das ramificações do xamanismo *ayahuasquero*.

Alberto GROISMAN é outro pesquisador que analisa o movimento religioso do Santo Daime identificando uma *práxis* xamânica daimista. Em sua dissertação de mestrado *Eu Venho da Floresta: ecletismo e práxis xamânica daimista no Céu do Mapiá*, o autor faz uma análise sobre o conceito de xamanismo e percebe o Santo Daime não como um movimento xamânico, mas, sim, profundamente marcado por uma “*práxis* xamânica” construída dentro de um contexto pluricultural reconhecido como eclético.

Para GROISMAN, as práticas xamânicas se constituem como um elemento central no movimento religioso do Santo Daime. Mais precisamente, os daimistas são identificados como membros de um universo cultural particular que “consagram o xamanismo como fonte amalgamadora da organização grupal”¹⁰⁶.

O autor utiliza o conceito de enteógeno ao se referir à beberagem sagrada do Santo Daime utilizada em um contexto ritual, criticando uma visão que a define como um alucinógeno e fiel ao conceito de substâncias sagradas alteradoras de consciência que conduzem o indivíduo a planos extra-materiais. Dessa forma, GROISMAN explicita a existência de práticas xamânicas que utilizam essas substâncias como condutoras para outras realidades, já que, segundo sua pesquisa:

No que se refere às substâncias de uso sagrado, gostaria de aprofundar, no momento, um aspecto: a denominação “alucinógeno” deturpa sobremaneira o verdadeiro significado destas substâncias tanto no âmbito da vida nativa, quanto a partir de minhas observações. Primeiro porque na dimensão simbólica que envolve o uso destas substâncias quase invariavelmente, podemos constatar que cada cultura que institui seu uso admite que seus efeitos estão ligados a um acesso a outras dimensões existentes, e não à produção aleatória de fantasias ou imagens irrealis, do ponto de vista cosmológico¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Arneide Bandeira CEMIN, *op. cit.*, p. 108.

¹⁰⁶ Alberto GROISMAN, *Eu Venho da Floresta: ecletismo e práxis xamânica daimista no Céu do Mapiá*, p. 43.

¹⁰⁷ Alberto GROISMAN, *op. cit.*, p. 58.

A partir dessa definição, GROISMAN estabelece o conceito de xamanismo desenvolvido por diversos autores buscando estabelecer parâmetros de aproximação entre as práticas xamânicas e o movimento religioso do Santo Daime.

O primeiro autor analisado por GROISMAN é Mircea Eliade, esclarecendo os parâmetros básicos para a definição das práticas xamânicas. GROISMAN, explicita que, segundo este autor, as manifestações xamânicas se iniciam a partir de um distúrbio psíquico ou físico daquele que irá se tornar xamã. O indivíduo passa por um processo de transformação profunda de hábitos e de personalidade, identificada como uma morte e um renascimento simbólicos, inclusive com experiências que podem se manifestar como uma saída do corpo e o desmembramento do mesmo, seguido de sua reconstituição com o sentido de um renascimento, agora como um xamã¹⁰⁸.

É evidente a semelhança com o primeiro contato de Sebastião Mota de Melo com o Santo Daime. Acometido por uma doença desconhecida e aparentemente incurável, viu-se, durante um ritual do Santo Daime, com seu corpo desmembrado e logo após reconstituído. A partir dessa experiência, Sebastião Mota de Melo se inicia no movimento religioso do Santo Daime, vindo a se tornar um dos seus principais expoentes, identificado como um xamã daimista.

Outro aspecto fundamental para Eliade é que o xamanismo se constitui fundamentalmente como um conjunto de técnicas de êxtase, estruturadas basicamente pelo vôo xamânico, em que o xamã realiza viagens por dimensões identificadas com o mundo espiritual comunicando-se com os mortos, demônios, espíritos da natureza e divindades¹⁰⁹.

As viagens por planos não materiais já foram amplamente demonstradas como uma das características mais marcantes dos rituais daimistas, através das descrições de alguns hinos, dentre os quais pode-se observar o hino *A Barquinha*, de Sebastião Mota de Melo, em que é descrita uma viagem ascendente dentro de uma embarcação mística e o encontro com entidades espirituais:

A barquinha vem seguindo

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.71.

¹⁰⁹ Alberto GROISMAN, *op. cit.*, p 72.

Vem na minha direção
 O povo que eu vejo nela
 É da Virgem da Conceição

A Rainha nos mandou
 Para todos nós formar
 E louvar o filho dela
 No dia que Ele chegar

Vou seguindo, eu vou seguindo
 Vou na mesma embarcação
 Vou seguir com a Rainha
 E o Império Juramidam

Vou subindo, eu vou subindo
 Até onde eu posso ir
 Encontrar com Jesus Cristo
 Que é a flor deste jardim¹¹⁰

Por fim, Eliade define o xamã como um dirigente da vida religiosa do grupo ao qual pertence. Controlando as técnicas de êxtase, o xamã concentra em si as funções de interpretador e definidor dos rumos e do destino das vivências espirituais daqueles que orbitam ao seu redor¹¹¹.

Mais um paralelo pode ser traçado com as práticas daimistas. Os padrinhos e madrinhas¹¹² nas igrejas que dirigem, sem falar no próprio Mestre Irineu, assumem a função de dirigentes espirituais do grupo ao qual pertencem, reunindo não só as funções de organizadores dos rituais, mas também da própria vida cotidiana daqueles que pertencem a suas respectivas igrejas.

Outro autor analisado por GROISMAN é Michael Harner, que define o xamã como o indivíduo que entra em contato com o mundo dos espíritos através de um estado de transe. Detalhe importante em relação à visão de Harner é que este autor

¹¹⁰ Sebastião Mota de MELO, *O Justiceiro*, hino 10.

¹¹¹ Alberto GROISMAN, *op. cit.*, p. 73.

¹¹² Lideranças que se constituem no movimento religioso daimista, em suas diversas vertentes, e que normalmente assumem o comando de alguma igreja ou daimistas mais antigos, que recebem esta denominação como forma de respeito. É interessante observar que essas expressões remetem aos antigos laços de compadrio das sociedades camponesas brasileiras.

não identifica uma determinação de valores nas práticas xamânicas, ou seja, a qualificação e a atuação do xamã estariam para além da visão dualista bem X mal. Portanto, o xamã pode realizar atividades, em relação ao mundo espiritual, tanto para ajudar como para prejudicar outras pessoas¹¹³.

Janet Siskind, Gerald Weiss e Henry Munn, citados por GROISMAN, identificam o xamanismo fundamentalmente como práticas terapêuticas tradicionais. Segundo esses autores o xamã, através de suas técnicas próprias de êxtase, entra no mundo do sonho de seus pacientes, busca espíritos perdidos para reconduzi-los aos seus corpos enfermos e recebe de entidades espirituais as chaves para a cura das doenças dos membros de suas comunidades¹¹⁴.

O hino, *As Estrelas*, de Raimundo Irineu Serra, já citado em sua última estrofe anteriormente, descreve uma viagem aos planos não materiais e a obtenção das técnicas de cura através de entidades espirituais depois de serem ultrapassados obstáculos e provações, se enquadrando exatamente nas características das práticas xamânicas descritas por esses autores:

As estrelas já chegaram
Para dizer o nome seu
Sou eu, sou eu, sou eu
Sou eu um filho seu

As estrelas me levaram
Para correr o mundo inteiro
Pra conhecer esta verdade
Para poder ser verdadeiro

Eu subi serra de espinhos
Pisando em pontas agudas
As estrelas me disseram
No mundo se cura tudo

As estrelas me disseram
Ouve muito e fala pouco

¹¹³ Alberto GROISMAN, op. cit., p. 73.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 74.

Para eu poder compreender
E conversar com meus caboclos

Os caboclos já chegaram
De braços nus e pés no chão
Eles trazem remédios bons
Para curar os cristãos¹¹⁵

Portanto, a partir das análises feitas por GROISMAN, ele acaba por definir o xamanismo da seguinte forma:

Considerando estas premissas, podemos então considerar o xamanismo um sistema complexo de conhecimento acerca do mundo, cuja definição está submetida pelas diferentes manifestações que assume nos grupos em que aparece como foco subjetivo do destino e do contato com forças invisíveis da existência, cuja complexidade está testemunhada pela extensa discussão, (...) e que exemplifica significativamente sua relevância para o conhecimento antropológico e vinculado a possibilidade de trânsito e tradução do contato entre as forças objetivas do social (o mundo visível) e as forças subjetivas da imponderabilidade (o mundo invisível)¹¹⁶.

GROISMAN ainda esclarece sobre as duas possibilidades de se entender o xamanismo: a estrutural-funcionalista e a visão holística. A primeira entende o xamanismo como um conjunto de práticas individuais, voltado para a cura e o contato com o mundo espiritual; já a segunda, buscando um referencial mais amplo, percebe o xamanismo como um sistema complexo de caráter religioso. Dessa forma, para GROISMAN:

Na primeira abordagem, o xamanismo é identificado a partir da existência de xamãs, de sua performance e das características pessoais de sua legitimação. A segunda remete para as representações cosmológicas das sociedades e sua operacionalização no processo ritual dos grupos envolvidos, onde o xamã é um agente do contato com o mundo espiritual¹¹⁷.

Daí o papel do xamã não se limitar exclusivamente ao processo de cura, assumindo funções muito mais amplas e complexas, como a previsão de eventos, a

¹¹⁵ Raimundo Irineu Serra, *O Cruzeiro*, hino 75.

¹¹⁶ Alberto GROISMAN, *op. cit.*, p. 78.

¹¹⁷ Alberto GROISMAN, *op. cit.*, p. 79.

resolução de conflitos, a manutenção da tradição oral e a legitimação do poder temporal¹¹⁸.

O que GROISMAN acaba por realizar é uma análise do movimento religioso do Santo Daime inserido nesta dupla leitura sobre o xamanismo. Logo, no movimento daimista existem lideranças que podem ser vistas como xamãs, pois atuam como curadores utilizando técnicas próprias de êxtase a partir da ingestão do Santo Daime e se estabelecem como agentes amalgamadores da existência grupal. A partir de Raimundo Irineu Serra, passando por Sebastião Mota de Melo, indo até outros padrinhos e madrinhas ou determinados fardados de destaque, podem ser encontrados indivíduos que se enquadram na categoria de xamãs, pois assumem, alguns deles, além do papel de curadores, a função de norteadores e interpretadores dos rumos a serem seguidos pelo grupo, com suas performances e legitimação dependendo do conjunto de daimistas que os cercam.

No entanto, o movimento religioso daimista faz parte de um universo cultural mais amplo que o xamanismo. Identificado como “ecético” por GROISMAN, o Santo Daime extrapola os limites do xamanismo e incorpora elementos culturais diversos, imprimindo uma dinâmica religiosa própria não exclusivamente xamânica. O que se pode encontrar é uma *práxis* xamânica no Santo Daime e não um movimento xamânico.

Baseado nos conceitos de xamanismo, GROISMAN define a *práxis* xamânica como:

(...) o trânsito do xamã pela realidade simbólica e ritual dos grupos onde atua. O xamã não é apenas um indivíduo que possui um poder emanado do mundo dos espíritos e com o qual ocupa uma função social. Na verdade, seu poder nasce de um conjunto de fatores que integrados com a leitura social lhe conferem prestígio e legitimidade e proporciona ao grupo vencer, pelo menos simbolicamente, as dificuldades gerais de sua existência¹¹⁹.

Dessa forma, GROISMAN identifica uma *práxis* xamânica daimista baseada exatamente nessa categorização. Ou seja, no movimento religioso do Santo Daime encontram-se algumas lideranças que, juntamente com a estrutura doutrinária, mantém a coesão grupal, servindo de alicerce de sustentação para a vida religiosa e

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 83

¹¹⁹ Alberto GROISMAN, *op .cit.*, p. 81.

cotidiana dos daimistas. Sustentação esta que se fundamenta em um *éthos* xamânico daimista, caracterizado pela capacidade de contatar, transitar e interpretar o mundo espiritual¹²⁰.

Entretanto, apesar da existência dessa *práxis* xamânica daimista, o xamanismo se constitui, sob a ótica desse pesquisador, em mais um dos diversos complexos culturais que fundamentam a constituição do movimento religioso. Portanto, para ele, o Santo Daime não é exatamente um movimento xamânico, na medida em que não possui o xamanismo como elemento único e central na construção de seu universo cultural. Nas palavras de GROISMAN, o xamanismo é:

(...) um sistema de conhecimento que abrange a totalidade das dimensões do social. Embora influenciado pela tradição xamânica do uso da *ayahuasca*, o Santo Daime institucionaliza o uso da bebida num contexto em que as práticas xamânicas são reelaboradas como parte do repertório ritual e da cosmologia e não como um sistema de conhecimento total¹²¹.

Fica evidenciado, portanto, que existem elementos claros aproximando o movimento religioso do Santo Daime e o xamanismo e suas práticas. Os rituais daimistas são profundamente marcados por experiências extáticas com traços dos elementos do vôo xamânico. Existem adeptos que podem ser vistos como xamãs, por suas atuações como curadores, controladores das técnicas de êxtase e suas posições centrais de lideranças religiosas dentro dos grupos daimistas. As iniciações dos dois maiores expoentes do movimento religioso, Raimundo Irineu Serra e Sebastião Mota de Melo, podem ser entendidas como iniciações xamânicas. Além disso, é inegável o fato de serem encontrados processos de cura, tendo a beberagem sagrada do Santo Daime como elemento de mediação, algo muito próximo da cura xamânica.

Entretanto, algumas questões devem ser observadas sobre esse paralelo entre o movimento religioso daimista e o xamanismo.

Primeiramente, o xamanismo não se assenta em um conjunto de valores e de crenças que se baseiam, obrigatoriamente, na dualidade entre o bem e o mal. Assim como suas práticas não se estruturam objetivando o desenvolvimento espiritual daquele que as utiliza. Portanto, o xamã não está, necessariamente, em busca de

¹²⁰ *Ibid.*, p. 83.

¹²¹ *Ibid.*, p. 131.

ser uma pessoa melhor ou obrigado a se enquadrar em preceitos morais estabelecidos. Ao contrário, o Santo Daime é essencialmente baseado no cristianismo, logo, preso a princípios que norteiam de forma clara o comportamento do daimista, que tem, por sua vez, no desenvolvimento espiritual, uma de suas grandes obrigações.

Nesse sentido, GROISMAN afirma:

A “revelação” [resultante da vivência dentro do movimento religioso] desta dimensão espiritual da existência modifica a visão de mundo do sujeito que a experiência o faz reinterpretar, fazer um “balanço” de sua vida à luz dos novos significados com os quais faz suas escolhas comportamentais, tendo em vista sempre que sua “missão” é chegar mais perto da divindade, ou seja, percorrer todos os passos para que possa agir somente sob a orientação de seu “Eu Superior”¹²².

Segundo Vera FRÓES:

Harmonia, Amor, Verdade e Justiça são os requisitos básicos para ingressar no império de Juramidam, são valores que não levam em conta a perspectiva da vida material e decorrem de uma visão cristã fundamentada na ressurreição do ser humano através de Jesus Cristo¹²³.

Inclusive, a base moral cristã é o fundamento do desenvolvimento espiritual do daimista, que, por sua vez, constitui-se no único caminho possível para se alcançar o “merecimento”. Essa categoria, profundamente ligada às raízes cristãs do movimento, é a chave para aquele que participa do ritual ter acesso às experiências extáticas identificadas com a *práxis* xamânica. Para GROISMAN:

(...) o xamã ascende a outras dimensões de sua vida pelo seu valor pessoal e pela outorga de poderes sobrenaturais a poucos, enquanto que os daimistas só admitem a elevação e a outorga na coletivização da identidade pessoal em forma de caridade¹²⁴.

Portanto, o Santo Daime tem na coletividade, que opta por seguir um aprendizado baseado nos valores cristãos, um dos seus elementos centrais. O que remete a uma outra questão relevante em relação à definição do movimento daimista como xamânico, já que alguns autores entendem o xamanismo como

¹²² Alberto GROISMAN, *op. cit.*, p. 111.

¹²³ Vera FRÓES, *Santo Daime, cultura amazônica*, p. 47.

¹²⁴ Alberto GROISMAN, *op.cit.*, p. 231.

sendo essencialmente individual. Ou seja, trata-se de um indivíduo que controla as técnicas de êxtase, viaja por dimensões espirituais, combate demônios, entra em contato com divindades e cura seus pacientes, servindo de alicerce para as práticas religiosas de seu grupo. Dessa forma, algo essencialmente individual e não coletivo.

Como já foi descrito, COUTO propõe uma nova categoria para resolver essa questão o “xamanismo coletivo”, sendo o movimento daimista, para ele, uma “escola de xamãs”. Mas, apesar de propor uma solução para a problemática em torno do individual/coletivo, essa nova categoria esbarra em algumas imprecisões. Primeiramente, é importante ressaltar que no movimento religioso somente alguns indivíduos conseguem alcançar a posição de grandes curadores e controlar as técnicas de êxtase a ponto de poderem ser identificados como xamãs. Ou seja, mesmo sendo um ritual coletivo, somente alguns poucos indivíduos podem ser vistos como xamãs. Já foi mencionado anteriormente a questão do “merecimento”, que se baseia na obediência aos preceitos cristãos que regem o grupo e que separa, entre os daimistas, aqueles que alcançam o grau de desenvolvimento necessário para vivenciar e controlar as experiências extáticas xamânicas.

Por outro lado, a noção de “escola de xamãs” também pode ser questionada. Uma escola passa obrigatoriamente por um objetivo de formação daqueles que a procuram voluntariamente. Portanto, uma “escola de xamãs” transformaria em especialistas do êxtase todos aqueles que a buscassem¹²⁵. Entretanto, este não é o caso do movimento religioso daimista. O Santo Daime é uma escola de desenvolvimento espiritual, onde aqueles que a buscam procuram por um caminho de condução ao divino. Eventualmente, um ou outro daimista, por “merecimento” e consequência desta busca por um desenvolvimento espiritual, pode se tornar um grande curador e controlador das técnicas de êxtase, logo, um xamã daimista.

Nas entrevistas realizadas na pesquisa de campo entre os fardados da igreja Céu do Gamarra, nenhum dos entrevistados evidenciou qualquer intenção de virar um xamã ou ter procurado o movimento religioso com esse intuito.

Ligado a este princípio de desenvolvimento espiritual e balizado por valores cristãos, pode-se encontrar no hino *Preleção*, de Antônio Gomes, uma relação de ações que devem ser colocadas em prática pelo daimista em vista do objetivo

¹²⁵ É importante ressaltar que normalmente um indivíduo não escolhe ser xamã. Essa não é uma decisão pessoal, o mais comum é a pessoa ser escolhida por designios desconhecidos dos reles mortais.

central de sua “missão aqui na Terra”, que é seguir as “Santas Doutrinas” e se aperfeiçoar espiritualmente:

Eu vou mostrar os meus irmãos
Para virem apreciar
Escutar a preleção
Que eu agora mando dar
(...)
Eu vim para este mundo
Foi meu Pai que me mandou
Para mim viver aqui
Como Mestre Ensinador

A Rainha minha Mãe
Foi quem veio me ensinar
Eu perdoar os meus irmãos
Para meu Pai me perdoar
(...)
Eu digo aos meus irmãos
Que nós devemos seguir
Para ser bem feliz
É preciso se unir
(...)
Sempre eu digo aos meus irmãos
Mas não querem acreditar
Que somos filhos de Deus
E não podemos se julgar

Aconselho aos meus irmãos
Que sejam atenciosos
Que os filhos do Pai Eterno
Não podem ser orgulhosos

Eu digo aos meus irmãos
Que eu não vim para enganar
Quem zombar desta verdade
É para ver o corpo tombar

Foi meu Pai quem me mandou
Eu aqui para ensinar
Quem quiser seguir comigo
É preciso se humilhar¹²⁶

Dessa forma, é importante ressaltar que a aproximação entre o movimento daimista e o xamanismo é uma abordagem interessante e riquíssima para análise, entretanto, é necessário buscar um olhar diferente. Um olhar que persiga um entendimento sobre a dinâmica de constituição do Santo Daime, evidenciando os diferentes universos culturais que se recombina, ao encaixe dos alicerces simbólicos que estruturam a visão de mundo do povo de Juramidam, como pertencentes ao universo cristão.

¹²⁶ Antônio Gomes, hino 2.

CAPÍTULO III

Cristianismo Juramidam

Olhar o Santo Daime, buscando entender a dinâmica de construção do movimento e os diferentes universos culturais que o compõem exige, inicialmente, uma análise da conjuntura mais ampla do campo religioso brasileiro, que serve de pano de fundo para a constituição do movimento daimista.

Apesar de historicamente o Brasil ter vivido um processo de construção nacional em que o encontro de diferentes culturas foi um dos traços mais marcantes, nas últimas décadas o universo do sagrado no Brasil vem vivendo uma realidade bastante peculiar. Sob a influência dos novos ares da modernidade, assiste-se a uma potencialização da dinâmica do campo religioso, que, segundo Ênio José da Costa BRITO, “é um espaço de permanentes trocas de produção, usos simbólicos e materiais pelos personagens que dele fazem parte”¹²⁷.

Nas palavras da historiadora Maria Lúcia MONTES:

Fluidez do campo religioso, baixo grau de institucionalização das igrejas, proliferação de seitas, fragmentação de crenças e práticas devocionais, seu rearranjo constante ao sabor das inclinações pessoais ou das vicissitudes da vida íntima de cada um: esses seriam os sinais que revelariam a face da modernidade – ou seria da pós-modernidade? - enfim se deixando entrever no campo religioso brasileiro.¹²⁸

Portanto, regido pela batuta da pós-modernidade, o campo religioso brasileiro ganha um caráter extremamente movediço, que contribui ainda mais para a sua tendência histórica da interpenetração e reinterpretação de universos culturais distintos. Ao mesmo tempo, em que as instituições religiosas tradicionais assistem ao crescente enfraquecimento de sua hegemonia, a oferta de bens simbólicos se amplia, com a multiplicação das opções geradas no mercado da salvação. Opções que se estruturam em um campo religioso flexível e aberto à interação, que se molda como o movimento das marés, presas ao seu eterno fluxo e refluxo, recombinaando os grãos de areia nos mais diferentes rearranjos.

¹²⁷ Ênio da Costa BRITO, Agonia de um modelo, in: SOUZA e MARTINO (orgs.), *Sociologia da Religião e Mudança Social*, p. 39.

¹²⁸ Maria Lúcia MONTES, As figuras do sagrado entre o público e o privado, in: SCHWARCZ (org.), *História da vida privada no Brasil*, p. 69.

A fluidez religiosa da pós-modernidade também apresenta, como outra de suas facetas, a migração constante entre os crentes de diferentes credos, definida por José J. QUEIROZ como nomadismo místico:

O caráter permanentemente migratório da Pós-Modernidade penetra no âmbito do sagrado e provoca um fenômeno que se caracteriza como nomadismo místico. Mesmo permanecendo nominalmente vinculado a alguma forma de culto, que em geral herdou do berço materno, a tendência religiosa do homem pós-moderno é um trânsito constante pela constelação religiosa, compondo, nessas inúmeras viagens, um sentido para a existência¹²⁹.

Essa dinâmica permite, portanto, uma ampliação da oferta dos caminhos que se dirigem para a salvação e o auto-aprimoramento, a partir do momento em que quebra a hegemonia das tradicionais instituições religiosas. O crente que não se sente mais totalmente preso a uma única tradição religiosa e se permite uma maior flexibilidade doutrinária e ritual é o cliente em potencial para o crescente pluralismo no mercado dos bens de salvação.

Na conjuntura dessa multiplicação de ofertas no varejo das religiões, em sintonia com o abalo no poder hegemônico das estruturas institucionais, MONTE ressalta o surgimento de práticas religiosas no Brasil que são frutos dessa dinâmica peculiar do universo tupiniquim do sagrado, em que se enquadra particularmente o movimento daimista:

De fato, algumas práticas religiosas contemporâneas no Brasil não só redescobrem formas tradicionais de devoção e culto dos tempos coloniais como também incorporam e resignificam práticas de outras religiões, de outros tempos ou de outras gentes, o que se evidencia no ressurgimento de religiosidades de fundo esotérico, na nova presença das religiões orientais, como a redescoberta e reinvenção do hinduísmo, do xintoísmo e do budismo, ou na invasão de centros urbanos por religiões da floresta que se organizam em torno do culto do Santo Daime¹³⁰.

Dentro do universo religioso, aquelas práticas, que se desenrolam fora das estruturas das grandes instituições, apresentam uma natureza muito mais flexível. Segundo Ênio José da Costa BRITO, a religiosidade popular é profundamente dinâmica e capaz de comportar as mais diversas reinterpretações e resignificações,

¹²⁹ José J. QUEIROZ, *Interfaces com o sagrado*, p.17.

¹³⁰ Maria Lúcia MONTE, *op. cit.*, p.169.

pois “estamos diante de um processo social e cultural que dá possibilidade às pessoas enquanto coletividade de criar e recriar suas representações e suas práticas correspondentes”¹³¹. Portanto, a religiosidade popular tem um dinamismo próprio marcado pela fluidez e pelo polimorfismo, que foge, oscilando entre a reprodução e a resistência, do controle das instituições que se pretendem hegemônicas nas intermediações com o transcendente.

Como pano de fundo para a elaboração da teia de ressignificações simbólicas da religiosidade popular brasileira na construção do movimento daimista está o encontro da floresta com a periferia urbana, do caboclo e do índio amazônicos com o nordestino. É nesta conjuntura histórica específica, a da ocupação da região amazônica pelo movimento de expansão econômica da borracha e seu posterior refluxo, que nasce o Santo Daime. Criou-se, portanto, uma enorme fronteira entre universos culturais distintos, que levou a um processo de interpenetração, facilitado pela dinâmica própria da religiosidade popular.

Dessa forma, é inserido neste caldeirão cultural do campo do sagrado brasileiro, temperado pela fluidez das práticas religiosas forjadas fora das estruturas institucionais, que o Santo Daime foi constituído. Combinam-se e se interpenetram, nesta construção permanente, elementos do cristianismo, das manifestações religiosas afro-brasileiras, do espiritismo kardecista, de correntes esotéricas e das práticas xamânicas indígenas tradicionais da Amazônia. Essa diversidade de matrizes culturais, que estrutura a edificação do movimento religioso, garante ao Santo Daime um processo extremamente dinâmico de reelaboração de significados simbólicos que pode ser entendido a partir de diferentes olhares.

Tradicionalmente o movimento daimista é visto como sincrético, como defende Walter DIAS, que ressalta seu polimorfismo e sua elasticidade simbólica:

O culto ao Santo Daime (ou Santas Doutrinas) foi criado por Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu) e constituiu-se a partir de um vigoroso movimento sincrético, pertinente ao seu avanço das matas em direção às cidades. Com linguagem metafórica, abre espaço para a ambigüidade de sentido, tanto na elaboração, como na interpretação das formas e códigos de representação cultural. Caracteriza-se pela flexibilidade, fluidez e mobilidade de formas simbólicas. Sua condição de existência é a abertura para a fusão de diferentes e, por vezes, até antagônicas crenças e concepções religiosas.¹³²

¹³¹ Ênio da Costa BRITO, A cultura popular e o sagrado, in: QUEIROZ (org.), *Interfaces do sagrado*, p. 105.

¹³² Walter DIAS, *O Império de Juramidam nas batalhas do astral*, p. 45.

É importante ressaltar, nas observações de DIAS, o caráter essencialmente dinâmico do movimento daimista, que tem como um de seus pilares estruturantes a bricolagem cultural permanente dos diferentes universos que compõem o campo religioso brasileiro.

Já MacRAE observa o caráter sincrético do movimento daimista como sendo uma conseqüência de suas raízes xamânicas. A incorporação de elementos distintos na construção do movimento daimista seria resultado da inexistência de uma ortodoxia no xamanismo:

(...) o caráter não-dogmático e interrogador do xamanismo facilita a incorporação progressiva de novos modelos nos seus quadros conceituais tradicionais. Assim sendo, em resposta a uma realidade sociocultural, foram introduzidas importantes mudanças conceituais e práticas. A principal delas talvez tenha sido a ênfase dada a elementos de origem cristã, incorporando seu panteão e, mais importante, sua ética¹³³.

Incorporando uma outra conceituação para entender a construção do movimento religioso do Santo Daime, Clodomir MONTEIRO utiliza a expressão “reinterpretação” dos significados oriundos dos diversos universos culturais constitutivos do Santo Daime. O autor insere sua análise no contexto particular que congrega as fronteiras amazônicas e a periferia dos centros urbanos da região. Com a migração nordestina para a floresta amazônica, a partir do final do séc. XIX, passa a ser processada uma reinterpretação dos significados simbólicos em interação, que resignifica e recria os universos culturais em contato: o rústico nordestino, o caboclo amazônico e o ameríndio¹³⁴.

Um exemplo desse processo de “reinterpretação” na construção do movimento religioso daimista é apontado por MONTEIRO:

(...) Outro traço que identifica os Sistemas de Juramidam diz respeito à preparação, indicação e legitimação de seus mestres ou padrinhos. Trata-se de combinação da figura do pajé indígena, do sacerdote católico e a figura do guia espiritual dos cultos populares afro-brasileiros. Constatamos assim o fenômeno da reinterpretação no próprio processo de legitimação de seus líderes¹³⁵.

¹³³ Edward MacRAE, *op. cit.*, p. 140.

¹³⁴ Clodomir MONTEIRO, *op. cit.*, p.21.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 65.

Outra autora que trabalha com a idéia de reinterpretação é Sandra GOULART que afirma o surgimento do Santo Daime em um contexto de redefinição das tradicionais festas aos santos e das velhas práticas de solidariedade das culturas que se fundem nas periferias dos centros urbanos em expansão na região amazônica. Segundo ela, no movimento religioso daimista, apesar da incorporação de muitos elementos, “não se trata apenas de simples referências a uma época remota, mas da reinterpretação de uma tradição”¹³⁶.

Em um interessante depoimento de uma antiga daimista, a senhora Percília Ribeiro, apresentado por GOULART, pode-se perceber como as tradicionais festas aos santos católicos são reinterpretadas, garantindo ao movimento daimista um calendário litúrgico¹³⁷ e uma forma própria de ritual:

De início, a gente só tomava o Daime e se concentrava. No final, tinham as palestras, quem viu, o que mirou (...) Nessa época não tinha bailado, nada. Porque ninguém ainda tinha hinário. Não dava pra bailar (...) O Mestre só tinha alguns hinos. Depois, os outros foram recebendo. Mas, ainda era pouca gente. Então, o primeiro hinário nós cantamos nove hinos. Cinco do Mestre, dois do seu Germano, dois do seu João Pereira. Repetia três vezes cada hino e, quando acabava, começava tudo de novo. Foi a noite inteira. Esse primeiro hinário foi na casa da Maria Damião. Era dia de São João. Ela gostava de comemorar São João. Aí, foi na casa dela. Desde então a gente passou a fazer hinário nesse dia (...) Esse primeiro hinário foi até de manhã. Lá pelas onze horas da noite nós fizemos um intervalo. Aí, muita pamonha, bolo de macaxeira, chá, caíçuma... Era pouca gente, mas aquela fartura!¹³⁸

Ao mesmo tempo, em que o calendário litúrgico das festas populares dos santos católicos oferece a base para o calendário litúrgico daimista, as antigas práticas do compadrio e do mutirão garantem a estrutura de organização social do grupo daimista original, como fica claro no seguinte relato exposto por GOULART:

¹³⁶ Sandra GOULART, *As Raízes Culturais do Santo Daime*, p. 148.

¹³⁷ É importante ressaltar que as principais comemorações religiosas no Santo Daime, os chamados Trabalhos Oficiais, realizados com a vestimenta mais elaborada do ritual daimista, a farda branca, são realizadas nos dias reservados pelo calendário litúrgico católico para a comemoração das festas dos santos, como são exemplos os Trabalhos de São José, Santo Antônio, São João, São Paulo e São Pedro, Nossa Senhora Aparecida e da Conceição.

¹³⁸ Sandra GOULART, *op. cit.*, p. 148.

No começo era pouquinha gente (...) Algumas famílias que moravam encostado no padrinho Irineu¹³⁹. Muitos já conheciam ele. Moravam ali pertinho, tinham suas colônias. O padrinho Irineu também tinha lá o roçado dele. Era tudo vizinho, compadre, tinham de se ajudar. O mestre foi reunindo todo esse povo, foi ensinando a gente se ajudar, a trabalhar junto a terra. Porque a gente tava numa situação que precisava se ajudar mesmo. O trabalho foi ficando mais organizado. Quando era época de colheita ou de derrubada, o padrinho Irineu juntava todo mundo e, cada dia, a gente ia trabalhar nas terras de um. Foi assim que começou a comunidade, a irmandade do Santo Daime, com os vizinhos trabalhando junto, cada um ajudando seu irmão¹⁴⁰.

Um exemplo esclarecedor do processo de reinterpretação simbólica que se processa no interior do movimento religioso daimista se passa com as figuras dos encantados. Seres mágicos que habitam o universo cultural do caboclo amazônico, os encantados estão diretamente ligados aos elementos da natureza, como a floresta, os rios, animais, e não se encontram, originalmente, orientados a partir de uma leitura dicotômica de bem e mal. Ou seja, podem ser maléficos ou protetores, dependendo dos objetivos e de como são abordados ou contatados.

Entretanto, é possível identificar no campo simbólico daimista entidades espirituais similares aos encantados, só que reinterpretadas dentro de uma lógica de oposição entre bem e mal, como esclarece Leandro OKAMOTO:

Os encantados existentes na crença dos seringueiros não desaparecem, mas passam a operar segundo uma outra lógica, que atua sobre a base moral que distingue as noções de bem e mal. Esta é uma característica marcante no culto do Santo Daime, ao assimilar novos elementos como os caboclos, encantados, preto-velhos etc., esses elementos passam todos a operar, simbolicamente, sob a ação dessa mesma lógica, em outras palavras, podemos dizer que a figura dos encantados não desaparece do imaginário daimista, como indicam vários hinos, no entanto, diferem-se da classificação tradicional desses seres que os vê como ambíguos e perigosos¹⁴¹.

Nos primeiros hinos de Raimundo Irineu Serra aparecem inúmeras entidades espirituais diretamente ligadas à natureza que compõem o complexo cultural do caboclo amazônico. A peculiaridade se encontra no fato dessas entidades espirituais terem sido reordenadas em um universo simbólico em que a antítese

¹³⁹ Raimundo Irineu Serra era comumente identificado por seus primeiros seguidores como padrinho Irineu, título que, no universo rústico do homem do campo brasileiro, designa as tradicionais lideranças religiosas leigas.

¹⁴⁰ Sandra GOULART, O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual, in: LABATE (org.), *O Uso Ritual da Ayahuasca*, p. 319.

¹⁴¹ Leandro OKAMOTO, *Marachimbé chegou foi para apurar*, p. 28.

entre o bem e o mal é fator fundante. Um exemplo claro aparece no hino *Formosa*, em que se louva um ser extra-material claramente benéfico e protetor, identificado com a água:

Formosa, formosa, formosa

É bem formosa

Formosa, é bem formosa

Tarumim, tu sois formosa

Formosa, é bem formosa

Formosa, formosa, formosa

É bem formosa

Tarumim, estou com sede

Tarumim, tu me dá água

Tarumim, tu sois Mãe D'água

Tarumim, tu sois formosa

Formosa, formosa é bem formosa¹⁴²

Fernando COUTO segue a mesma linha de análise, ressaltando a recombinação de diferentes matrizes culturais processada no encontro da floresta com as cidades em expansão na região amazônica. Segundo ele, “podemos dizer que o encontro do sacerdote católico com o pajé indígena e o pai de santo do espiritismo popular forma a base dessa doutrina: a doutrina do Santo Daime”.¹⁴³

Já Alberto GROISMAN utiliza o conceito de ecletismo. Segundo o autor, este elemento garante uma dinâmica própria para a construção permanente da doutrina daimista, pois “o ecletismo que envolve a ‘Doutrina’ dinamiza o processo ritual e abre espaço para que concepções espirituais diversas, inclusive o xamanismo, manifestem-se no seu interior”.¹⁴⁴ Portanto, a estruturação do movimento daimista é um processo dinâmico e constante, aberto para a incorporação de novos elementos, que vão se somando e se reinterpretando simbolicamente no desenrolar do tempo, inseridos em diferentes conjunturas sociais.

¹⁴² Raimundo Irineu Serra, *O Cruzeiro*, hino 4.

¹⁴³ Fernando COUTO, *op. cit.*, p.17.

¹⁴⁴ Alberto GROISMAN, *Eu Venho da Floresta: ecletismo e práxis xamânica daimista no “Céu do Mapiá”*, p.234.

Na discussão da categoria de ecletismo, GROISMAN coloca em cheque o conceito de um processo sincrético na elaboração do movimento daimista, pois “a idéia de sincretismo pode indicar uma rejeição de uma linha mestra de aglutinação de concepções espirituais diferentes”¹⁴⁵. Um eixo central dinâmico e aberto aos diversos universos culturais que compõe o campo religioso brasileiro. Dessa forma, para o autor, o ecletismo se constitui em um processo de reinterpretação simbólica contínuo, em que diferentes significados se combinam permanentemente, estabelecendo os parâmetros para a construção de uma visão de mundo daimista.

Um dado importante é que a expressão ecletismo pode ser encontrada no estatuto do CEFLURIS e no nome das organizações religiosas que compõem o universo daimista originado na corrente de Sebastião Mota de Melo¹⁴⁶. Esse fato indica a presença marcante dos princípios da fluidez e abertura, que caracterizam o ecletismo, na bagagem simbólica daimista. No segundo artigo do estatuto do CEFLURIS, publicado no Diário Oficial em 30 de março de 1978, aparece a seguinte obrigação para os membros da instituição: “Adorar a Deus em espírito e em verdade, sob o ritual específico do Ecletismo Evolutivo”.

Vera FRÓES esclarece o conceito de ecletismo evolutivo baseado no princípio de abertura para múltiplas reinterpretações a partir de um eixo central norteador:

O estatuto do CEFLURIS esclarece que a linha do centro é a mesma implantada pelo mestre Irineu, fundamentada no ritual do Ecletismo Evolutivo, ou seja, várias correntes religiosas que se interpenetram tendo como ponto de partida o cristianismo¹⁴⁷.

Outro trabalho que ressalta elementos presentes no simbolismo daimista que reforçam a idéia de um movimento religioso aberto e dinâmico dentro dos princípios do ecletismo é *No mundo se cura tudo*. Interpretações sobre a “cura espiritual” no Santo Daime, de Maria Cristina PELÁEZ. O argumento se centra na expressão “centro livre”, termo comumente utilizado pelos daimistas para se referirem aos centros de culto, normalmente aparecendo com dois significados: o local de culto é

¹⁴⁵ Aberto GROISMAN, *op. cit.*, p.233.

¹⁴⁶ O CEFLURIS, Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, e a instituição religiosa, objeto de estudo dessa pesquisa, denominada CEFLUGG, Centro Eclético de Fluente Luz Universal Germano Guilherme, são exemplos.

¹⁴⁷ Vera FRÓES, *op. cit.*, p. 59.

aberto para qualquer um que se dispuser a participar do ritual e o movimento religioso daimista não está fechado a novas influências. Portanto, em relação ao segundo significado, constata-se mais uma vez a presença dos princípios da flexibilidade nas estruturas constitutivas do movimento daimista. A expressão centro livre e todos os significados a ela imputados pelos daimistas se revestem ainda mais de uma aura de legitimidade quando se considera que o termo dá título ao hino 39, *Centro Livre*, de Raimundo Irineu Serra.

Logo, é nesse caleidoscópio religioso, fluido, dinâmico, aberto, que marca tão profundamente o campo da religiosidade popular brasileira, que se combinam e se reinterpretam elementos religiosos pertencentes às matrizes indígenas, afro-brasileiras, kardecistas, esotéricas e do catolicismo popular para a construção do movimento religioso do Santo Daime.

Como já debatido anteriormente, a influência das matrizes indígenas é marcante quando se leva em conta a presença dos elementos do xamanismo no desenrolar dos rituais daimistas, como o vôo, a cura e as lideranças xamânicas. Além desse fato, é importante ressaltar a presença, na bagagem simbólica daimista, de entidades espirituais oriundas do universo cultural indígena e caboclo, como Barum, Marum, B.G., Princesa Soloína, Cires Beija-Mar, entre outras¹⁴⁸.

A presença de correntes esotéricas pode ser percebida em alguns aspectos do ritual e do conjunto de valores do povo de Juramidam. Raimundo Irineu Serra era filiado ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, centro de estudos dedicado ao conhecimento de diferentes escolas espiritualistas, cujo lema, Harmonia, Amor, Verdade e Justiça, constitui-se em um dos parâmetros norteadores da ação cotidiana do daimista. Outros fatores relevantes são a utilização de algumas orações do Círculo durante os rituais do Santo Daime e o trabalho de Cruzes, um ritual de cura muito reservado e pouco realizado, que também é uma herança dessa escola esotérica.

Nesta dinâmica fluida e aberta para constantes incorporações, o movimento daimista continua elaborando novas ressignificações de elementos simbólicos ligados ao universo das culturas orientais. Fábio Pedalino Costa, dirigente da igreja Céu do Gamarra, anuncia essa influência em seu hino *Linha do Oriente*:

¹⁴⁸ Todas as denominações das entidades mencionadas aparecem no hinário *O Cruzeiro*, de Raimundo Irineu Serra.

Chegou a Linha do Oriente
 Com o meu São Tomé
 Moisés, Mahatma Ghandhi
 E toda Corte Oriental¹⁴⁹

E ainda cita a presença de entidades espirituais de religiões orientais no hino
O Mestre é a raiz:

Meu Mestre é a raiz
 E o Padrinho o tronco principal
 E nós somos rama
 Hare árvore de luz

Krishna flor nesta doutrina
 Está aqui para nos libertar
 Da prisão do julgamento
 Do preconceito e da razão

Em relação às matrizes afro-brasileiras e espírita, o que se percebe no Santo Daime é a existência de um conjunto de práticas e crenças que pertencem a um universo simbólico compartilhado por essas tradições. Observa-se, por exemplo, a crença na reencarnação, exposta no hino *Só eu cantei na barra*, de Raimundo Irineu Serra:

Só eu cantei na barra
 Que fiz estremecer
 Se tu queres vida eu te dou
 Que ninguém não quer morrer

A morte é muito simples
 Assim eu vou te dizer
 Eu comparo a morte
 É igualmente ao nascer

¹⁴⁹ Fábio Pedalino Costa, *Iniciação*, hino 6.

Depois que desencarna
 Firmeza no coração
 Se Deus te der licença
 Volta a outra encarnação

Na terra como no céu
 É o dizer de todo mundo
 Se não preparar terreno
 Fica espírito vagabundo¹⁵⁰

Outro elemento importante incorporado desse universo simbólico religioso comum diz respeito ao contato e à incorporação de entidades espirituais presentes em alguns trabalhos específicos. Observam-se rituais, como o Trabalho de Mesa, que “tem a finalidade de exorcizar os maus espíritos e ‘descarrego’ de vibrações negativas”¹⁵¹; ou o de São Miguel, em que são freqüentes as manifestações de incorporação. Além desse aspecto, ritual existe um elemento simbólico marcante que é a presença do panteão das religiões afro-brasileiras no conjunto de hinários daimista. Essas entidades vão desde os caboclos, identificados como seres astrais de cura no hino *As Estrelas*, de Raimundo Irineu Serra, já citado anteriormente, até elementos do universo dos orixás, como demonstra o hino *Linha Branca*, de Suzana Pedalino Costa, dirigente da igreja Céu do Gamarra:

Eu agradeço ao Mestre e a São João
 E toda Vossa proteção que recebo em minha vida

És Iansã lá nas minhas cachoeiras
 E aqui na beira-mar, és a Rainha Iemanjá

Saúdo a todos do festejo do terreiro
 Do trabalho de umbanda linha branca de Oxalá

E a esta luz guia da minha cabeça
 Peço que me revigore com a força da água do mar¹⁵²

¹⁵⁰ Raimundo Irineu Serra, *O Cruzeiro*, hino 74.

¹⁵¹ Vera FRÓES, *op. cit.*, p.41.

¹⁵² Suzana Pedalino Costa, *Império do Sol*, hino 72.

A relação do Santo Daime com a Umbanda se estreita principalmente na linha do CEFLURIS, por uma série de razões, como esclarece Antônio Marques ALVES Jr.:

Ao nos indagarmos das razões que ajudariam a explicar a afinidade sentida pelo daimista do CEFLURIS com a Umbanda verificamos o compartilhamento das mesmas matrizes, cada um ao seu modo, sistemas altamente porosos e receptivos. Ambas as religiões vivem um processo inacabado de elaboração e agregam uma diversidade de heranças próprias às religiões nascidas nas margens da cultura dominante. A expansão do Santo Daime o colocou diante de posturas religiosas da modernidade e da pós-modernidade e promoveu seu encontro com a Umbanda. Vimos que a Umbanda se encaixa nas expectativas do jovem alternativo e que sua centralidade no transe de incorporação fornecia novos instrumentos de atuação para o daimista: possibilitava a expressão dos sem-voz, estabelecia relações que permitiriam aos marginalizados se fazerem ouvir e possibilitava uma experiência cujo desregramento questionava algumas das normas estabelecidas para o comportamento ritual¹⁵³.

Dois relatos interessantíssimos foram colhidos na igreja Céu do Gamarra que ilustram bem a presença do elemento simbólico espírita/umbandista em processo de resignificação com as práticas xamânicas tradicionais. No dia 22 de setembro de 2007 foi realizado o trabalho de comemoração de 20 anos de fundação da igreja Céu do Gamarra. Duas semanas antes, o pai de uma das fardadas mais antigas da igreja havia falecido, trazendo muito pesar para toda a irmandade. Durante o trabalho, Fábio Pedalino Costa, dirigente da igreja, passou por uma experiência extática extremamente marcante, relatada por ele mais tarde. Resolvido a ajudar o pai falecido mencionado, Fábio Pedalino Costa, aproveitando a “força” do trabalho, foi em busca do espírito desencarnado em questão. Acabou por encontrá-lo, meio perdido e sem orientação, dentro dos planos astrais. A partir daí, Fábio Pedalino Costa acompanhou um processo de integração desse espírito com outros mais evoluídos, “enturmando-o” numa “espécie de escola”.

É interessante, portanto, perceber a combinação do elemento do voo xamânico, ou seja, Fábio Pedalino “viajou” pelas esferas extra-materiais para encontrar determinado espírito, com elementos simbólicos espírita/umbandistas,

¹⁵³ Antônio Marques ALVES Jr., *Tambores para a Rainha da Floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime*, p. 193.

como a imagem de “escolas para espíritos” ou a possibilidade de ajudar o espírito a se integrar nas esferas astrais.

Duas semanas depois, durante um outro ritual realizado pelo mesmo grupo de fardados do Céu do Gamarra, outro acontecimento revelador. Durante o intervalo, Fábio Pedalino Costa, condutor do trabalho, dirigiu algumas orações em nome do falecido mencionado anteriormente. Esse fato já foi o bastante para que Suzana Pedalino Costa, decidisse dedicar o restante do seu trabalho espiritual para ajudar o pai desencarnado de sua “afilhada”. Dessa forma, ela relata ter vivenciado, em uma experiência extática de excorporação, uma viagem por planos astrais ao encontro do referido espírito. Encontrando-o, acabou por trazê-lo até o local onde se realizava o ritual com o Santo Daime. Ali, o apresentou ao Cruzeiro¹⁵⁴, nas palavras dela, percebendo com grande satisfação, que ele estava bem direcionado nos planos astrais com espíritos mais evoluídos. E mais, o que relatou com certa emoção, também entendeu o quanto ele se encontrava surpreso e satisfeito pela presença e participação de sua filha nos trabalhos espirituais do Santo Daime. Portanto, esse se configura em mais um exemplo desta resignificação simbólica que se processa no interior do movimento daimista: a experiência de excorporação do xamã, com a conjuntura do universo espiritual espírita/umbandista.

Sobre essa questão, MONTEIRO afirma:

As doutrinas sintetizam um espiritismo-mediúnico, refletindo, porém, influências esotéricas que não admitem a incorporação e sim a eficácia da concentração e busca gnóstica do EU, uma forma de ritual católico e a noção de revelação de orientação protestante¹⁵⁵.

Entretanto, apesar da enorme diversidade de matrizes culturais que compõem a construção do movimento religioso daimista, é fundamental levar em conta que, dentre todas, aquela que fornece os principais alicerces para o edifício simbólico e moral do Santo Daime é o cristianismo, particularmente na sua vertente do catolicismo popular. A doutrina de Juramidam se utiliza como base para a

¹⁵⁴ O Cruzeiro utilizado como um dos símbolos centrais do movimento religioso daimista é a Cruz de Caravaca, uma cruz com dois braços transversais, sendo o superior menor que o inferior. Esse símbolo tradicional do catolicismo, utilizado desde a Idade Média e trazido para o Brasil pelos primeiros colonos, foi incorporado pela doutrina do Santo Daime desde suas origens e normalmente é visto como o sinal do retorno de Jesus Cristo na figura de Raimundo Irineu Serra, representado pelo segundo braço transversal do Cruzeiro.

¹⁵⁵ Clodomir MONTEIRO, *op. cit.*, p. 94.

elaboração de uma visão de mundo daimista elementos fundantes das práticas e crenças católicas desenvolvidas fora das estruturas eclesiais da Igreja Romana. Portanto, pode-se entender o Santo Daime como um movimento religioso que se aproxima muito do amplo e múltiplo universo do catolicismo popular. Entretanto, para se chegar a esta conclusão, é importante utilizar, primeiramente, uma perspectiva própria para se olhar o cristianismo e, particularmente, o catolicismo.

Pensar no cristianismo sob essa perspectiva é entendê-lo como uma religião aberta e porosa a novas reinterpretações de seus símbolos, crenças e práticas. Apesar da resistência a esta idéia por parte daqueles que entendem o cristianismo como religião revelada e, portanto, como perfeita e acabada, não pode ser negado o fato de que a própria revelação se faz historicamente, logo, presa a um contexto cultural particular. Dessa forma, se o cristianismo se propõe a ser um caminho de salvação universal, é inevitável uma certa flexibilidade que permita diferentes resignificações. Somente assim é possível uma compreensão dos princípios cristãos pelas mais diversas sociedades e culturas. Leonardo BOFF afirma sobre essa questão que:

(...) o cristianismo puro não existe, nunca existiu e nunca pode existir. O divino sempre se dá em mediações humanas. Estas se comportam face a ele dialeticamente: constituem o divino na concreção da história (identidade), revelando-o, bem como o negam, por sua limitação intrínseca (não identidade), velando-o¹⁵⁶.

Portanto, é na perspectiva desse sincretismo cristão, entendido como o processo sincrético que tem o cristianismo como eixo norteador, que se constrói uma identidade cristã. Esta, percebida por BOFF não como algo puro, mas constituída dinamicamente dentro de um processo profundamente sincrético, pois “a identidade cristã não é uma teoria, mas uma experiência, um caminho de vida”¹⁵⁷. Dessa forma, é na concretização histórica, na vivência do cotidiano, que se constrói e se coloca na prática a identidade cristã. Mas, para tanto, é necessária uma flexibilidade simbólica e ritual que permita a tradução desta identidade cristã para os mais diversos contextos históricos e sociais, já que “uma religião, como o cristianismo, conserva e enriquece sua universalidade na medida em que é capaz

¹⁵⁶ Leonardo BOFF, *Igreja: carisma e poder*, p. 150.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.164.

de falar todas as línguas e de encarnar-se, refundindo-se, em todas as culturas humanas”¹⁵⁸.

Segundo esta linha de reflexão, João Batista LIBANIO afirma que o cristianismo:

Não é um sistema fechado. Nem uma ortodoxia dogmática. Nem um texto com sentido completo. Se é uma religião do livro, não o é, porém, de modo fundamentalista. O livro relata uma experiência fundante em torno da pessoa de Cristo. O cristianismo, ao longo da história, intenta refazer tal experiência, como um segmento, um caminho, um verdadeiro êxodo, descortinando sempre novas paisagens¹⁵⁹.

Logo, a revelação se faz presente na matéria traduzida na forma de linguagem, que se constitui histórica e culturalmente. Portanto, dentro de uma lógica e de uma dinâmica que exigem uma abertura para consecutivas resignificações, pois na revelação cristã “há um elemento transcendente (*kairós* divino), há uma encarnação histórica modelar normativa (*kerygma*), e há interpretações sucessivas (tradição dependente)”¹⁶⁰.

Acontece que a religião cristã tem boa parte de seus valores já incorporados pelo mundo ocidental contemporâneo. Portanto, a grande questão para o cristianismo não é mais o problema da imposição e aceitação de seus valores, crenças e rituais, mas a vivência dos valores cristãos. É na ação que se realiza o cristão, e, fundamentalmente, na ação comunitária. Dessa forma, ser cristão não está ligado obrigatoriamente a questões dogmáticas ou rituais, mas, sim, a uma vivência dentro de uma perspectiva de comunidade, base fundamental da proposta jesuânica. Para LIBANIO:

Por isso o problema para o cristianismo não é aceitar ou crer em algumas de suas verdades, mas fazê-lo segundo seu imperativo comunitário. Portanto, o problema não é crer, mas crer junto. É condição fundamental de eficácia evangélica na transformação do mundo que se viva a fé cristã em comunidade. Não se faz a salvação do mundo sozinho¹⁶¹.

¹⁵⁸ Leonardo BOFF, *op. cit.*, p. 149.

¹⁵⁹ João Batista LIBANIO, *Olhando para o Futuro*, p.32.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 33.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 29.

Reforçando esse duplo sentido da flexibilidade simbólica e da salvação comunitária do cristianismo, Juan Antonio ESTRADA afirma que “o legado cristão para a posteridade é a da liberdade crítica a respeito das instituições e crenças religiosas, apelando a uma experiência pessoal de Deus, individual e comunitária”¹⁶². E é exatamente nesta vivência de Deus fora das estruturas ortodoxas das instituições religiosas em que se processa a experiência cristã popular.

Outro autor que trabalha com a idéia de uma identidade cristã dinâmica, baseada fundamentalmente na vivência da proposta jesuânica, é Carlos PALACIO. Segundo ele:

O cristianismo – e com ele a identidade cristã – só existe na sua condição concreta, história, encarnada. Da mesma forma que não existe um cristianismo puramente sociológico, tampouco existe um cristianismo quimicamente puro, espiritual, ideal. É através da encarnação da experiência cristã – encarnada e, por isso, limitada – que temos acesso ao que é cristão. A teologia poderá elaborar teoricamente a identidade cristã, mas esta, na condição histórica, nunca poderá ser totalmente transparente¹⁶³.

O catolicismo e, particularmente, o catolicismo popular, como partes integrantes do universo cristão, não fogem dessa dinâmica plural. Como bem coloca BOFF:

O catolicismo, como se mostrou historicamente até hoje, implica coragem para a encarnação, para a assunção de elementos heterogêneos e sua refundição dentro dos critérios de seu *ethos* católico específico. A catolicidade como sinônimo de universalidade só é possível e realizável sob a condição de não fugir ao sincretismo, mas antes, pelo contrário, de fazê-lo o processo da produção da própria catolicidade¹⁶⁴.

Portanto, é nessa ótica específica sobre o catolicismo que o Santo Daime se insere. Mergulhado no universo do catolicismo popular, o movimento daimista se apresenta como uma resignificação da mensagem e proposta jesuânica, fundida na efervescência da religiosidade brasileira, mantendo como eixo norteador de sua experiência e identidade religiosa os princípios e a identidade cristã.

¹⁶² Juan Antonio ESTRADA, *El Cristianismo en una Sociedad Laica*, p. 367.

¹⁶³ Carlos PALACIO, *O Cristianismo na América Latina*, p. 187.

¹⁶⁴ Leonardo BOFF, *op. cit.*, p. 145.

Não serão perseguidas as razões ou explicações sobre o porquê do catolicismo popular ser o principal alicerce constituinte do movimento daimista. Como já mencionado anteriormente, Beatriz LABATE apontou a presença significativa do catolicismo popular na bagagem cultural trazida por Raimundo Irineu Serra do Maranhão para o Acre. Muito mais marcante que as matrizes religiosas afro-brasileiras, segundo a pesquisadora, foi a presença da pajelança e do catolicismo popular no universo religioso original do fundador do Santo Daime, com especial relevo às resignificações simbólicas estabelecidas a partir da Festa do Divino Espírito Santo, muito marcante na região de origem de Mestre Irineu¹⁶⁵.

Já Walter DIAS afirma que a opção pelos bens simbólicos do catolicismo popular, em detrimento das matrizes indígenas e afro-brasileiras, fez-se dentro de um processo legitimador do movimento daimista. Inserido na conjuntura da década de 30, marcada pela perseguição às práticas religiosas e mágicas do xamanismo indígena e caboclo e das manifestações afro-brasileiras, Raimundo Irineu Serra optou por privilegiar símbolos e práticas católicas como forma de garantir maior aceitação dentro do universo social das cidades em expansão na região amazônica do período. Segundo o autor:

Desta forma, este novo caminho aberto por Irineu [*o sincretismo com o catolicismo popular*] provavelmente tinha como finalidade, por um lado, evitar as manifestações preconceituosas existentes em relação aos centros espíritas e, por outro, trilhar um caminho capaz de traduzir a experiência xamânica para as concepções religiosas do homem ocidental. (...) Ao que parece, trata-se muito mais de um artifício usado para resistir às perseguições e ao preconceito do que propriamente de uma conversão aos dogmas cristãos; muito mais uma tática de resistência cultural do que, de fato, a assimilação do cristianismo¹⁶⁶.

É uma forma interessante de se pensar a aproximação entre o Santo Daime e o catolicismo popular, mas que merece algumas ressalvas em relação à idéia dessa aproximação ser uma estratégia de legitimação e de ser feita de forma superficial. Primeiramente, essa tese da legitimação, pura e simples, ignora que o universo cultural religioso de Raimundo Irineu Serra e de seus primeiros seguidores é muito mais impregnado pelas práticas e símbolos do catolicismo popular, do que pelo universo religioso afro-brasileiro. Portanto, muito mais que uma “tática de

¹⁶⁵ Beatriz LABATE e G. PACHECO, Matrizes Maranhenses do Santo Daime, in: *O Uso Ritual da Ayahuasca*.

¹⁶⁶ Walter DIAS, *op. cit.*, pp. 69-70.

resistência”, a adoção do catolicismo popular como matriz estruturante das práticas daimistas seria uma tendência. Outro fato relevante é que essa aproximação nada tem de superficial. Muito pelo contrário, como poderá ser observado no desenrolar desta dissertação, o cristianismo, com seus princípios morais e suas bases doutrinárias, e o catolicismo popular, com suas práticas rituais e símbolos religiosos, constituem-se nos alicerces aglutinadores do movimento daimista.

E é neste sentido, portanto, independente das causas que levam o Santo Daime a ter o cristianismo e seu desdobramento do catolicismo popular brasileiro como eixos norteadores de sua experiência religiosa, que se busca identificar alguns elementos simbólicos, doutrinários e rituais que demonstrem as diferentes re-elaborações que o movimento religioso produziu tendo como base essas matrizes culturais.

Sandra GOULART expõe essa aproximação de forma clara, encontrando nas práticas do catolicismo popular uma fundamental influência para a construção do movimento daimista. Segundo a autora, existe “uma relação de continuidade entre a religião do Santo Daime e a antiga tradição do catolicismo popular, marcada por um forte caráter festivo”¹⁶⁷. Para embasar sua tese GOULART cita, inclusive, um depoimento de uma antiga daimista, que identifica, de forma direta, o daimista como um católico:

É, só pode ter sido dela né, da Rainha, da Virgem que o Mestre recebeu o trabalho, o bailado, tudo né. De quem mais podia ser? É por isso que o bailado é uma perfeição. Porque o bailado é uma perfeição só! Quando você vê todo mundo lá, unidinho, todos com a mesma força, o mesmo passo, a mesma marcha, é uma belezura, não é? Pois é, só podia vir dela (...) E a nossa Igreja, com o nosso bailado e tudo é a mesma que a outra Igreja, a católica. É uma religião só, né. Agora, a gente toma Daime, baila e canta hino (...) Mas, o baile no dia do santo sempre teve, é antigo. Papai era devoto e ia muito, ele contava. Depois é que parou de ter. Deixou de ser costume¹⁶⁸.

Nesse sentido, é importante aprofundar ainda mais a análise dessa relação. Primeiramente, os alicerces que fundamentam todo o cotidiano e a ação social do daimista e os eixos doutrinários do movimento religioso estão enraizados nos valores cristãos. Amor, verdade, justiça, irmandade são alguns dos princípios éticos

¹⁶⁷ Sandra GOULART, *op. cit.*, p. 151.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 151.

do cristianismo que determinam o *ethos* daimista. Segundo COUTO, “nas mãos do caboclo regional, essa bebida (o Santo Daime) serve de amálgama para o estabelecimento de uma teia mítica que vivencia o cristianismo de uma maneira própria, em ritual de festas e significados”¹⁶⁹.

No universo simbólico do Santo Daime os ensinamentos de Jesus Cristo são a base para a construção de uma visão de mundo daimista. Nesse particular, GROISMAN afirma:

(...) enquanto modelo de conduta, Jesus Cristo representa a fonte original da concepção espiritual do grupo. Cristo é considerado o “Mestre-Ensinador”, o “Salvador”, o “Redentor”. Sua “passagem” pelo plano terrestre significa para o grupo a chave da comunhão com o “Pai Eterno”, pois Cristo deixou para seus “irmãos” os ensinamentos originais, as promessas de “retorno” a Deus, ou a dimensão divina de cada ser humano¹⁷⁰.

Para os daimistas, cristãos na sua essência, Jesus Cristo foi sacrificado para salvar a humanidade. Era Deus feito carne, que veio à Terra ensinar com seus atos, palavras e sofrimento. Nesse sentido, as duas primeiras estrofes do hino *As agonias de Jesus*, de Alfredo Gregório e Melo, demonstram essa incorporação à doutrina daimista desse princípio cristão:

As Agonias de Jesus
 Estamos passando e vamos passar
 Porque Ele aqui sofreu
 Para nos abençoar

Vamos amar, vamos amar
 Vamos dar gosto a este Ser
 Que Ele aqui é o Divino
 Dono de todo poder¹⁷¹

Outro hino que evidencia o papel fundante de Jesus Cristo no movimento religioso, além de ressaltar, como o anterior, a importância do amor, um dos

¹⁶⁹ Fernando COUTO, *op. cit.*, p. 43.

¹⁷⁰ Alberto GROISMAN, *op. cit.*, p. 33.

¹⁷¹ Alfredo Gregório de Melo, *O Cruzeirinho*, hino 6.

fundamentos dos princípios cristãos, é *Chamei lá nas alturas*, de Raimundo Irineu Serra:

Chamei lá nas alturas
 Para o Divino vir à Terra
 Trazer a Santa Paz
 Que não precisamos de guerra

Vou louvar bendito o fruto
 Do Vosso ventre, Jesus
 Foi quem veio a este mundo
 Nos trazer a Santa Luz

Vós nos dê o Vosso pão
 O Vosso Ensino Divino
 Vós nos dê a Santa Luz
 Para eu seguir o meu destino

Para eu seguir o meu destino
 Neste mundo com certeza
 Que Deus não abandona
 Quem ama com firmeza¹⁷²

Entretanto, a questão não é só o amor, puro e simples. O *ethos* daimista se funda sobre alicerces que se aprofundam ainda mais na proposta jesuânica. A inspiração cristã como estruturante da doutrina do Santo Daime impõe a necessidade obrigatória do respeito total e absoluto em relação ao próximo, visto como um igual, fundamentado no pilar central da ética cristã: “amar ao próximo como a si mesmo”. Os hinários sempre afirmam este princípio de respeito e igualdade, como fica claro nessas estrofes de alguns hinos de Sebastião Mota de MELO:

Este salão dourado
 É do nosso Pai verdadeiro

¹⁷² Raimundo Irineu Serra, *op. cit.*, hino 68.

Vamos todos se alegrar
Que todos nós somos herdeiros¹⁷³

Eu amo a meu Pai
Eu amo a meus irmãos
Eu sempre me componho
E não dou alteração¹⁷⁴

Estou aqui, estou aqui
Estou na casa do meu Pai
Mostrando a todos vocês
Que somos todos iguais¹⁷⁵

Dessa forma, o movimento religioso daimista está em profunda sintonia com o cristianismo, que se baseia, segundo Orlando ESPIN, em uma prática de ajuda ao próximo e não em princípios exclusivamente dogmáticos ou doutrinários:

Em última instância, o conhecimento da doutrina ou da escritura, ou qualquer outro “talento religioso” nada significa se comparado à suprema importância do zelo compassivo e altruísta pelo próximo sofredor. Jesus identifica como seus apenas os que agiram como ele, não os que se proclamaram cristãos tão-só porque consideravam ser essa a “crença concreta”¹⁷⁶.

No entanto, o movimento daimista avança ainda mais e busca a concretização dessa proposta revolucionária. Existe um ideal de construção de uma irmandade, fundamentada na igualdade, que pode ser entendida como uma re-elaboração da proposta jesuânica de organização de um novo modelo de sociedade baseada na solidariedade. Por quase todas as igrejas do Santo Daime encontra-se, com tremenda força, a idéia de comunidade. Em algumas, as comunidades existem de forma concreta; em outras, são ideais perseguidos por muitos. Assumem formas e estruturas particulares de cada igreja, mas todas se fundamentam, aproximando-se, menos ou mais, no princípio cristão da igualdade. Nas palavras de GROISMAN:

¹⁷³ Sebastião Mota de Melo, *op. cit.*, hino 121.

¹⁷⁴ *Ibid.*, hino 113.

¹⁷⁵ Sebastião Mota de Melo, *Nova Jerusalém*, hino 2.

¹⁷⁶ Orlando ESPIN, *A Fé do Povo*, reflexões teológicas sobre o catolicismo popular, p.71.

Esta concepção (Jesus Cristo como parâmetro de conduta) subsidia a motivação para a construção de uma comunidade igualitária semelhante, segundo a visão grupal, a dos cristãos primitivos, tornando a forma de organização social do grupo mais um elemento no sentido de retorno a um estado de “divindade”¹⁷⁷.

Interessante ressaltar o fato que a concretização da comunidade é um caminho possível para a salvação. Como GROISMAN observou, a vida comunitária aproxima o daimista do divino. Dessa forma, pode-se perceber que a existência em comunidade é, na verdade, reflexo de uma busca maior, que é a salvação coletiva. Ou seja, o objetivo de todo cristão é ser salvo, mas, dentro dos princípios doutrinários do Santo Daime, chegar a esse objetivo é muito mais fácil de forma coletiva do que individual. Esse ideal de um caminhar que pode ser realizado coletivamente é outro elemento que aproxima o movimento daimista dos princípios cristãos. Em um trecho do hino *Santificado*, de Anderson Mignac dos Santos, membro da igreja Céu do Gamarra, pode ser observado claramente esse aspecto importante do movimento religioso:

Você sozinho pode alcançar
Se apresentar ao seu Papai do céu
Mas com tristeza você vai lembrar
Que os irmãos também têm que chegar¹⁷⁸

A importância da proposta comunitária é tão grande no Santo Daime que ela ganha um lugar especial no universo simbólico daimista. A construção dessa nova sociedade assume, no imaginário daimista, a forma da Nova Jerusalém, demonstrando mais uma resignificação do conjunto de símbolos cristãos. É constante a menção ao termo nas conversas entre daimistas, principalmente em relação à principal comunidade estabelecida na linha de Sebastião Mota de Melo, no Amazonas, o Céu do Mapiá. Essa vila, que somente é acessada por pequenas embarcações depois de muitas horas navegando por labirintos de igarapés, é, para muitos daimistas, o exemplo mais próximo da materialização da Nova Jerusalém, anunciada por Sebastião Mota de Melo no hino *Eu digo a meu pai*:

¹⁷⁷ Alberto GROISMAN, *op. cit.*, p. 33.

¹⁷⁸ Anderson Mignac dos Santos, *Hinário da Nova Aliança*, hino 66.

Eu digo a meu Pai, eu digo
 Eu vivo no mundo de ilusão
 Eu falo e sempre venho dizendo
 Este povo precisa de união

Eu peço a meu Pai, eu peço
 Eu peço eu quero perceber
 Eu participo aos meus irmãos
 Nova Jerusalém está perto de nascer¹⁷⁹

Se em uma dimensão mais ampla o modelo é a sociedade de iguais da proposta jesuânica, em termos de núcleos formadores dessa sociedade o que existe como modelo é a Sagrada Família, um dos símbolos mais caros do cristianismo. Sobre o tema, afirma COUTO:

Analisando-se os hinários, principal “corpus semântico” desse sistema religioso, observamos que as matrizes desse sistema simbólico estão relacionadas com a constituição da família espiritual cristã, a Sagrada Família, representada pelo Deus Pai, o Deus Filho e a Virgem Maria¹⁸⁰.

As divindades católicas são os elementos centrais do simbolismo celestial do Santo Daime. Deus, Jesus Cristo, a Virgem Maria e os santos católicos compõem a base do panteão daimista. São inúmeros os hinos que demonstram claramente esse fato, como, por exemplo, essa estrofe de *Eu devo pedir*, de Raimundo Irineu Serra, que determina claramente a posição de Deus na hierarquia celeste:

As estrelas pequeninas
 Sua luz incandescente
 Só Deus, só Deus
 Só Deus onipotente¹⁸¹

¹⁷⁹ Sebastião Mota de Melo, *O Justiceiro*, hino 153.

¹⁸⁰ Fernando COUTO, *op. cit.*, p. 70.

¹⁸¹ Raimundo Irineu Serra, *op. cit.*, hino 10.

No universo celestial daimista Deus é onipotente e abaixo vem seu filho Jesus Cristo. Como atesta Sebastião Mota de Melo, no hino *Estou dentro da verdade*:

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

Treme a terra e geme 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 correr¹⁸²

Destaca-se a importância que a Virgem Maria assume no simbolismo daimista. Ela, na forma de Nossa Senhora da Conceição, foi quem entregou a missão de fundar o movimento religioso para Raimundo Irineu Serra. Ela é a “Mãe Criadora” e Senhora das potestades. São muitos os hinos que ressaltam sua posição central, logo abaixo de Jesus Cristo, como o de Germano Guilherme, *O mar cresce*:

O mar cresce e a terra baixa
 Em diversas partes do universo
 Os filhos que habitam nela

¹⁸² Sebastião Mota de Melo, *op. cit.*, hino 37.

Reclamam ao sair da terra

A sempre Virgem Maria
Com amor, Mãe a consolar
Que Deus é um Pai Divino
Muda para outro lugar

Ela diz para todos filhos
Para todos se conformar
Que Deus foi quem a fez
É quem pode desmanchar¹⁸³

Neste pormenor, é importante ressaltar a importância da Virgem Maria na construção do universo simbólico do catolicismo popular latino-americano. Segundo Orlando ESPIN, diante da dificuldade de se incorporar a divindade trinitária imposta pelos catequistas católicos, de difícil digestão para as culturas locais, as populações ameríndias e mestiças da América Latina incorporaram fortemente o culto aos santos e, com especial destaque, a Maria, em suas inúmeras representações. É, dessa forma, na origem colonial que se encontram as raízes dos cultos à Virgem no catolicismo popular latino, que, a partir dessa matriz, consolidou-se amplamente na religiosidade do povo brasileiro. Para ESPIN:

O catolicismo popular latino salienta freqüentemente a importância de Maria. Além do Cristo crucificado, é difícil encontrar outro símbolo religioso mais convincente. Se, por um lado, não é difícil descobrir intuições “cheias de fé” por trás de devoções ao Jesus agonizante, por outro lado, parece que as crenças e práticas marianas, especialmente quando expressas em contextos latinos populares, afastam-se muito do evangelho cristão¹⁸⁴.

Portanto, é nessa flexibilidade de significados e formas que a devoção à Mãe de Cristo foi reelaborada no movimento religioso daimista. A Virgem é “Clara”, a “Rainha da Floresta”, senhora do universo, protetora dos fracos e oprimidos, grande intercessora da humanidade, entidade espiritual que se encontra na gênese do Santo Daime e, por isso mesmo, defensora em especial dos seguidores do movimento religioso. Essa é a nova face daimista de Nossa Senhora da Conceição.

¹⁸³ Germano Guilherme, hino 36.

¹⁸⁴ Orlando ESPIN, *op. cit.*, p. 135.

Neste trecho do hino *Agora mesmo*, de Alfredo Gregório de Melo, está explícita a presença da Virgem na origem do Santo Daime:

Oh! Virgem Mãe, eu quero estar ao Vosso lado
 Considerando todo esse povo irmão
 Que a doutrina do divino nosso Pai
 Há muito tempo foi entregue em Vossas Mãos¹⁸⁵

Como intercessora em nome da humanidade, o papel de Maria fica claro neste trecho do hino de Suzana Pedalino Costa, *Minha madrinha*:

Esta canção
 Que eu dedico vem do coração
 E peço a Deus e a Virgem Mãe
 Por sua saúde e sua proteção¹⁸⁶

Da mesma forma, a posição central da Mãe de Cristo como senhora do universo, no simbolismo daimista, evidencia-se neste outro trecho de um hino de Alfredo Gregório:

Oh! Santa Mãe das Mães
 Em todo universo impera
 Protegei a nossa família
 Com minha mãe que me trouxe em matéria¹⁸⁷

Aparecem ainda com relevância alguns santos católicos, como São João Batista, principalmente na vertente de Sebastião Mota de Melo, São José, Santo Antônio e São Pedro. Além do calendário litúrgico daimista ser organizado a partir do calendário litúrgico das festas aos santos do catolicismo popular, ainda existem os hinos que legitimam essa importância, como pode ser notado em algumas estrofes do hino *Amigo velho*, de Raimundo Irineu Serra:

¹⁸⁵ Alfredo Melo, *O Cruzeiroinho*, hino 13.

¹⁸⁶ Suzana Pedalino Costa, *Império do Sol*, hino 7.

¹⁸⁷ Alfredo Melo, *Nova Era*, hino 7.

O Patriarca São José
 Todo mundo se esqueceu
 Jesus filho de Maria
 Com o Divino Senhor Deus

O Patriarca São José
 Vós esposo de Maria
 Que o Divino Pai lhe deu
 Para vossa companhia

Viveram honestamente
 Dentro da soberania
 Jesus quando nasceu
 Foi na Vossa companhia¹⁸⁸

Entretanto, é importante notar que não existe a relação devocional entre o santo e o crente que pode ser encontrada no catolicismo popular. No Santo Daime, não são identificadas as práticas da promessa, as peregrinações, as romarias e as crenças em imagens ou ícones que se apresentam como hierofanias, comuns no catolicismo popular, a não ser como opção pessoal de cada daimista. O processo de intermediação na relação entre o fiel e Deus não se processa, no movimento daimista, através de um santo “amigo”, mas, sim, a partir da sua resignificação operada no movimento religioso. É o Santo Daime, enquanto bebida sagrada, que permite a ligação do daimista com os planos astrais, no lugar das imagens que materializam o divino, no catolicismo popular.

Neste outro hino de Raimundo Irineu Serra, *Meu divino pai*, está estabelecido em ordem hierárquica o núcleo central do panteão daimista:

Oh! Meu Divino Pai
 Só por Vós devo chamar
 Tantas vezes Vos ofendi
 E Vós me queira perdoar

Vós me queira perdoar

¹⁸⁸ Raimundo Irineu Serra, *op. cit.*, hino 36.

Que eu pequei por inocente
Porque não tinha certeza
Do Nosso Deus Onipotente

Oh! Meu Divino Pai
É Vós quem me dá a luz
Eu nunca mais hei de esquecer
Do Santo Nome de Jesus

O povo está iludido
Por completa ilusão
Porque não querem acreditar
Na Mãe de Deus da criação

A laranja é uma fruta
Redonda por Vossas mãos
Vós me entrega com certeza
E eu deixar cair no chão¹⁸⁹

Percebe-se a presença do elemento do perdão como constituinte do processo de salvação. Assim como na doutrina cristã, nas crenças daimistas também existe a possibilidade da remissão dos pecados cometidos através do arrependimento e da afirmação na tentativa de se corrigir. Entretanto, esse é um processo absolutamente individual, que se estende pelo cotidiano da vida de cada um, não tendo nenhum ritual específico e institucionalizado, como o sacramento da Confissão do catolicismo romano. Mas existe um hino, cantado com enorme solenidade durante alguns trabalhos específicos, que simboliza e resignifica o sacramento da Confissão católica. Ou seja, na estrutura ritual daimista também existe um momento determinado quando se faz a intermediação direta com os planos astrais em busca do perdão pelos erros cometidos. Esse hino é cantado com todos de pé, sem a utilização de instrumentos e sem bailado, com os participantes portando cada um uma vela. Em algumas ocasiões o hino é repetido três vezes, entremeado de três Pai Nosso e três Ave Maria. O hino *Meu Divino Pai do Céu*, de Raimundo Irineu Serra, inclusive, é conhecido como o hino da Confissão:

¹⁸⁹ Raimundo Irineu Serra, *op. cit.*, hino 12.

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

Meu divino Pai do Céu
 Meu Soberano Senhor
 Perdoai as minhas culpas
 Pelo Vosso Santo amor

Meu Divino Pai do Céu
 Soberano Onipotente
 Perdoai as minhas culpas
 E Vós perdoa os inocentes

Eu confesso os meus pecados
 E reconheço os crimes meus
 Eu a Vós peço perdão
 Ao Meu Divino Senhor Deus¹⁹⁰

A Confissão não é o único sacramento católico que ganha sua tradução dentro do ritual daimista. Existe o Batismo, também realizado normalmente com pessoas muito jovens, geralmente bebês, no caso de pais daimistas, como no catolicismo. Entretanto, o ritual é conduzido pelo dirigente da igreja ou por algum membro mais respeitado, durante alguns momentos reservados dos ritos oficiais. Constitui-se de algumas palavras pronunciadas com o intuito de contextualizar o momento, acompanhadas pelos hinos, cantados por todos, especialmente destinados à consagração do batismo e contando com a presença do Santo Daime, ingerido pela criança batizada; da água, que lava a cabeça da criança, simbolizando o episódio bíblico do rio Jordão; e do sal, introduzido na boca do batizado, representando o sal da terra.

Outro sacramento reinterpretado é a Ordenação, entendida pelos daimistas como o fardamento. É o ritual que formaliza a adesão à doutrina e o compromisso

¹⁹⁰ Raimundo Irineu Serra, *op. cit.*, hino 17.

assumido pelo indivíduo com todas as obrigações de um membro efetivo da igreja em que se fardou. Para muitos o fardamento significa uma mudança radical de vida, abraçar um caminho de desenvolvimento espiritual que exige uma grande dedicação e impõem algumas restrições. Por isso, é comum alguns interpretarem o fardamento como um sacerdócio, visto simbolicamente como o sacramento da Ordenação. Entretanto, é importante ressaltar que não existem regras específicas e rígidas para a condução da vida do fardado. Além das obrigações rituais, o que se impõem é uma conduta balisada nos princípios cristãos, portanto, muito distante das obrigações e interdições exigidas da opção pelo sacerdócio do clero católico.

O Casamento também tem seu espaço na estrutura ritual daimista, constituindo-se em uma cerimônia simples com algumas palavras ditas pelo dirigente do trabalho espiritual. Os casamentos observados na igreja Céu do Gamarra, seguiram, invariavelmente, esse modelo. Durante os rituais do calendário litúrgico considerados oficiais, os fardados se perfilam, cantando os hinos destinados ao acontecimento, enquanto a noiva entra na igreja, se possível conduzida pelo pai, até o local no salão onde se encontram o noivo e o dirigente do trabalho espiritual, que, pronunciando algumas palavras adequadas ao momento, consoma o sacramento. Um detalhe é a necessidade de ambos os noivos serem fardados.

Portanto, como afirma MONTEIRO:

Os sacramentos são reinterpretados ou subsistem sob outros nomes. No primeiro caso encontram-se a comunhão e a confissão presentes em todas as sessões; casamento e extrema-unção são optativos. Não há crisma, o batismo e a ordenação subsistem nos ritos de iniciação, aquele seguindo o ritual católico, usando, porém, o Daime no lugar da água.¹⁹¹

É relevante o fato de todas essas reelaborações estarem inseridas no desenrolar dos trabalhos oficiais. Portanto, não existem rituais específicos, mas momentos durante os ritos mais importantes e festivos, quando são realizadas essas cerimônias. Apesar dos princípios comuns que norteiam esses momentos especiais, é significativa a flexibilidade da estrutura dos cerimoniais, pois existe uma liberdade muito grande para cada condutor realizá-los de maneira bem particular. As palavras e as formas do ritual não fazem parte de nenhum cânone daimista,

¹⁹¹ Clodomir MONTEIRO, *op. cit.*, p. 92.

ocorrendo muitas vezes de improviso ou dentro de normatizações estabelecidas por cada igreja ou instituição, como o CEFLURIS.

Entretanto, para essas cerimônias existem hinos consagrados para cada momento específico. Muito mais que as palavras do celebrante, são os hinos, com seu caráter peculiar de revelação, que conferem legitimidade ritual e simbólica à cerimônia. Nas palavras de COUTO:

A principal característica desses mantras sagrados é que eles são “recebidos” do “astral”, são mensagens trazidas por seres espirituais que os irmãos recebem como ensinamento da doutrina. Eles são psicomusicografados em vez de compostos como na música tradicional. São ordens superiores, “imperativos do pai e da mãe”, fruto da comunicação com entidades específicas¹⁹².

Dessa forma, os hinos, enquanto revelação, também têm seu lugar no processo de resignificação do campo simbólico cristão estabelecido no movimento daimista. No Santo Daime, os hinários são vistos como o veículo de preservação e transmissão de um ensinamento revelado; um novo Evangelho, inspirado e reconhecido como sagrado e receptáculo da verdade. No hino *Eu canto, eu canto*, de Raimundo Irineu Serra, fica evidente essa aproximação entre os hinários, fonte de um saber de origem divina, e a doutrina cristã:

Eu canto, eu digo
Dentro do Poder Divino
Porque Deus é quem me dá
Para trazer estes ensinios

A minha Mãe que me mandou
Trazer fé e amor
Repartir com meus irmãos
Para ser a mesma flor

Jesus Cristo me mandou
Para mim vir ensinar
Replantar Santas Doutrinas

¹⁹² Fernando COUTO, *op. cit.*, p. 84.

Deus te dá um bom lugar¹⁹³

Logo, foram selecionados alguns hinos específicos para sacralizar determinados momentos ou cerimônias especiais. Por exemplo, no batismo, na corrente de Sebastião Mota, é comum cantar, entre outros, o hino *Peço que vós me ouça*, com alusão clara às origens do batismo cristão, como fica evidente em sua última estrofe:

A barca que corre no mar
Corre no meu coração
Aquele que aqui batiza
Batizou no rio de Jordão¹⁹⁴

No casamento, o hino consagrado é o *Símbolo da verdade*, também de Sebastião Mota de Melo, ressaltando virtudes como união, verdade, a família, o amor:

O símbolo da verdade
É preciso se consagrar
Receber com firmeza
O que o nosso Pai nos dá

O símbolo da verdade
Que meu pai me entregou
O símbolo da verdade
Sempre consagra o amor

O símbolo da verdade
Ele nos traz harmonia
Repare o que está faltando
Para você e sua família

O símbolo da verdade

¹⁹³ Raimundo Irineu Serra, *op. cit.*, hino 89.

¹⁹⁴ Sebastião Mota de Melo, *op. cit.* hino 145.

Vou dizer para os meus irmãos
 O símbolo da verdade
 Precisa de união

O símbolo da verdade
 Sempre nos traz alegria
 Olhe bem para a sua casa
 Veja o símbolo da Virgem Maria

A imagem de Deus é grande
 Dá para todo mundo ver
 Depende é de trabalhar
 Para poder entender

Se preocupe consigo mesmo
 E não repare para mim
 Não me incomode com ninguém
 Vou seguindo o meu caminho

O símbolo da verdade
 É preciso dizer
 É um Deus poderoso
 Ele é quem vem nos colher¹⁹⁵

Entretanto, a resignificação mais importante no simbolismo daimista de um sacramento católico acontece com a Eucaristia. No movimento religioso do Santo Daime a bebida sagrada simboliza a Eucaristia durante os rituais. É o vinho da floresta que se transforma em sangue, a hierofania engarrafada. No hino *Em minha memória*, de Valdete Mota de Melo, essa reelaboração simbólica se evidencia:

Eu tomo Daime
 É para ver os meus defeitos
 Eu tomo Daime
 É para eu me corrigir

¹⁹⁵ Sebastião Melo, *op. cit.*, hino 142.

Não tomo Daime
Para me engrandecer
Porque o Grande
É Jesus está aqui

Eu tomo Daime
É para ascender minha luz
E esta luz é
Meu Jesus é quem me dá

Por isso eu devo consagrar
No coração
Que também é
Da Virgem da Conceição

Eu tomo Daime
E considero este vinho
O mesmo vinho
Que Jesus deu pra tomar

Aos seus apóstolos
E disse em minha memória
Que é para sempre
Esta luz nunca faltar¹⁹⁶

Logo, para o daimista, o Santo Daime não é simplesmente uma bebida. É uma manifestação do divino, uma materialização do transcendente. Portanto, fonte de poder e conhecimento. Dessa forma, na construção das estruturas simbólicas do imaginário daimista, a bebida hierofânica assume o papel da Eucaristia ou da própria divindade. Para o daimista, quando ele ingere o líquido amargo servido durante os rituais ou mesmo em sua casa, ele está bebendo o corpo e o sangue de Cristo, o próprio divino. Numa analogia, trata-se do vinho sagrado, que é uma das maiores manifestações do transcendente no universo simbólico do catolicismo. Em depoimentos colhidos com membros mais antigos do movimento religioso, MONTEIRO demonstra, através de certas expressões utilizadas, como o Santo

¹⁹⁶ Valdete Mota de Melo, hino 14.

Daime é identificado com esse sacramento dentro do imaginário daimista: “comungar na igreja era uma coisa banal, secundária (...) mas o Daime é o corpo de Cristo, o legítimo” ou ainda “ali está o verdadeiro, o consagrado, é o sangue de Cristo, puro”¹⁹⁷.

Mas no simbolismo daimista o Santo Daime não se limita a assumir somente o seu significado eucarístico. A bebida é sacralizada enquanto personificação de uma divindade. Essa essência sagrada do Santo Daime é atestada pelos hinários, como neste hino de Sebastião Mota de Melo, *Eu vivo na floresta*:

Eu vivo na floresta
Eu tenho meus ensinios
Eu não me chamo Daime
Eu sou um Ser Divino

Eu sou um Ser Divino
Eu venho aqui para te ensinar
Quanto mais puxar por mim
Mais eu tenho que te dar¹⁹⁸

Portanto, o Santo Daime ganha uma essência totalmente distinta de sua natureza física. Ali presente não está simplesmente *ayahuasca*, mas um “Ser Divino”. Como novamente é afirmado na primeira estrofe do hino *Quando tu estiver doente*, de Sebastião Mota de Melo:

Quando tu estiver doente
Que o Daime for tomar
Te lembra do Ser Divino
Que tu tomou para te curar¹⁹⁹

Em outros momentos o Santo Daime é identificado como um professor ou com toda uma hierarquia celestial, como neste hino de Alfredo Gregório de Melo, *O Daime é o Daime*:

¹⁹⁷ Clodomir MONTEIRO, *op. cit.*, p. 93.

¹⁹⁸ Sebastião Mota de Melo, *op. cit.*, hino 6.

¹⁹⁹ *Ibid.*, hino 22.

O Daime é o Daime
 Eu estou afirmando
 É o Divino Pai Eterno
 E a Rainha Soberana

O Daime é o Daime
 O professor dos professores
 É o Divino Pai Eterno
 E seu Filho Redentor

O Daime é o Daime
 O Mestre de todos ensinados
 É o Divino Pai Eterno
 E todos Seres Divinos

O Daime é o Daime
 Eu agradeço com amor
 É quem me dá a minha saúde
 E revigora o meu amor

Agradeço ao Santo Daime
 Agradecendo a todos os seres
 E quem me manda agradecer
 É o meu Pai Verdadeiro²⁰⁰

Em relação a esta questão, GROISMAN afirma:

Para os daimistas, a natureza do Daime não se encerra no campo das “substâncias sagradas”. O “poder” do Daime não se resume ao seu uso puro e simplesmente, mas também a sua “natureza divina”. O Daime encontra-se incluído numa rede de significados pontuada pela “divinização” daquilo que, porventura, entre em contato orgânico, ou não. Esta “divinização” é percebida a partir de um conjunto complexo de elementos que articulados pela “Doutrina” e pela tradição oral, o identificam mais propriamente como um “ser divino”, que age independentemente da vontade daqueles que o utilizam, fazendo aflorar aquelas forças que aproximam o homem da divindade²⁰¹.

²⁰⁰ Alfredo Gregório de Melo, *op. cit.*, hino 84.

²⁰¹ Alberto GROISMAN, *op. cit.*, p. 172.

Nesse sentido, o Santo Daime se aproxima da figura do santo, como receptáculo do sagrado e intermediário com o divino, inserido no imaginário do catolicismo popular, questão que será analisada no próximo capítulo a partir do estudo da categoria do Daime de Guarda.

Portanto, são extremamente marcantes as reelaborações construídas dentro do movimento daimista a partir das estruturas simbólicas e sacramentais católicas. Entretanto, as aproximações não se limitam à estrutura do ritual ou de princípios. Até questões dogmáticas do catolicismo podem ser identificadas na doutrina do Santo Daime. O dogma da Santíssima Trindade, por exemplo, assume uma decodificação própria nos hinários, como pode ser observado na última estrofe do hino *Levanto essa bandeira*, de Sebastião Mota de Melo:

Pai, Filho, Espírito Santo
 Todos três em um só se encerra
 Nós precisamos de paz
 E não precisamos de guerra²⁰²

Assim como nas tradições bíblicas, que identificam a origem da humanidade nos ancestrais míticos, Adão e Eva, nos hinários daimistas também se encontram reelaborações deste mito de origem. Na primeira estrofe de *Eu Nasci Neste Mundo*, de Alfredo Gregório de Melo, afirma-se:

Eu nasci neste mundo
 Estou passando a provação
 Para eu reconhecer
 Que sou filho de Eva e Adão²⁰³

No entanto, no imaginário daimista, uma das reelaborações simbólicas que mais legitima o Santo Daime como herdeiro da tradição cristã é a identificação de Raimundo Irineu Serra, com Jesus Cristo, e de Sebastião Mota de Melo, com São João Batista. Mestre Irineu, como pilar central do movimento religioso, está diretamente ligado à figura de Jesus Cristo. Como afirma GROISMAN:

²⁰² Sebastião Mota de Melo, *op. Cit.*, hino 89.

²⁰³ Alfredo Gregório de Mel, *op. cit.*, hino 68.

Como reencarnação de Cristo, e transmissor de seus “ensinamentos”, Mestre Irineu representa assim, através de sua “obra”, a legítima fonte exegética do saber e do poder do daime e da “doutrina”²⁰⁴.

Outro autor que percebe este aspecto marcante do movimento daimista é Clodomir MONTEIRO, para quem a figura de Mestre Irineu é vista pelos daimistas como a encarnação do divino na forma de “Juramidam, o próprio Deus manifestado em carne na pessoa de Raimundo Irineu Serra”²⁰⁵. É significativo o fato de um dos símbolos mais importantes do Santo Daime ser o Cruzeiro. Presente em todos os rituais e altares do movimento religioso, o Cruzeiro, com seus dois braços, é reinterpretado no Santo Daime como o sinal do retorno de Cristo, representado pelo braço menor, só que agora como Mestre Irineu. Em entrevista com Zé Dantas, antigo *ayahuasquero* e contemporâneo de Raimundo Irineu Serra, Arneide CEMIN identifica o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento como a origem deste símbolo e a marca do catolicismo no movimento:

O Cruzeiro é a Cruz de Caravaca, que nasceu nas terras do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. Então, o Mestre Irineu usou muito esse símbolo, tomou esse símbolo como o símbolo do daime. Ele mantém aquele símbolo, bem como a maior religião do mundo que é a católica, o símbolo é a cruz, então, onde tá a cruz tá o símbolo do catolicismo²⁰⁶.

Seguindo nessa direção, na linha de Sebastião Mota de Melo, este expoente daimista é identificado como um “novo São João Batista anunciando uma espécie de ‘terceira volta de Cristo’”²⁰⁷. Evidentemente, nem todos os daimistas reconhecem essa ligação entre Sebastião Mota de Melo e São João Batista. Ele é desta forma reconhecido entre aqueles que seguem seu tronco religioso dentro do Sistema de Juramidam.

Entretanto, essas reelaborações do panteão cristão só seriam reconhecidas pelo movimento se legitimadas pelos hinários. Nessas estrofes de alguns hinos de Sebastião Mota de Melo, esta questão está claramente colocada:

²⁰⁴ Alberto GROISMAN, *op. cit.*, p. 34.

²⁰⁵ Clodomir MONTEIRO, *op. cit.*, p. 61.

²⁰⁶ Arneide CEMIN, *op. cit.*, p. 176.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 96.

Agora vou declarar
 Como foi que se passou
 No rio de Jordão
 O batizado se traçou

A minha mãe é tão formosa
 E a do meu Mestre também é
 Ele é filho de Maria
 E eu sou filho de Isabel²⁰⁸

O Mestre vem chegando
 Vamos receber com alegria
 Este é o Filho
 Da sempre Virgem Maria²⁰⁹

No hino *Parabéns para meu Mestre Irineu*, de Valdete Mota de Melo, Raimundo Irineu Serra é chamado de Rei dos Judeus, em uma menção clara a Jesus Cristo:

Parabéns, parabéns, parabéns
 Parabéns pra o meu Mestre Irineu
 Parabéns, parabéns, parabéns
 Parabéns para o Rei dos Judeus²¹⁰

No hino *Sexta-Feira*, de Raimundo Irineu Serra, evidencia-se sua filiação a Maria e José:

Sou filho, sou filho
 Sou filho do poder
 A minha Mãe que me trouxe aqui
 Quem quiser venha aprender

Vou seguindo, vou seguindo
 Os passos que Deus me dá

²⁰⁸ Sebastião Mota, *op. cit.*, hino 28.

²⁰⁹ *Ibid.*, hino 42.

²¹⁰ Valdete Mota de Melo, *op. cit.*, hino 10.

A Minha Memória Divina
Eu tenho que apresentar

A Minha Mãe que me ensina
Me diz tudo que eu quiser
Sou filho desta verdade
E meu pai é São José

A Sexta-Feira Santa
Guardemos com obediência
Três antes e três depois
Para afastar toda doença²¹¹

Logicamente, aceitar a idéia de que Raimundo Irineu Serra é a reencarnação de Jesus Cristo gera implicações teológicas intransponíveis. Como aceitar o seu retorno sem as devidas conseqüências previstas pelas Escrituras? Sem falar na questão da segunda morte de Cristo, na pessoa de Mestre Irineu. No entanto, dentro do movimento religioso podem ser encontradas saídas para esses dilemas. Em conversas informais, Fábio Pedalino Costa afirmou que não era exatamente o caso de uma reencarnação, no conceito espírita, como o retorno do espírito de Jesus Cristo, mas sim a presença da energia crística feita novamente matéria em Raimundo Irineu Serra²¹².

Portanto, o que se percebe é que, apesar da fluidez e diversidade das matrizes religiosas que compõem o Santo Daime, é o cristianismo e, em muitos aspectos, o catolicismo popular que dão a estrutura básica do *ethos* daimista. Logo, essa natureza daimista não se diferencia do ser cristão ou particularmente católico, se forem levados em conta os princípios básicos de ordenação da vida cotidiana e dos valores éticos e morais. Mesmo em questões rituais e dogmáticas, pode-se considerar, levando em conta as reelaborações expostas anteriormente, o fato incontestável do daimista se perceber fundamentalmente como um cristão, e, portanto, herdeiro dessa tradição iniciada há mais de dois mil anos atrás por Jesus Cristo.

²¹¹ Raimundo Irineu Serra, *op. cit.*, hino 104.

²¹² Essas conversas foram travadas durante o período da pesquisa e algumas observações relevantes anotadas para uso posterior. Já os diálogos foram informais, não tratando de nenhum tema específico.

É exatamente inserido nesse contexto de resignificações elaboradas pelo movimento daimista a partir das práticas do catolicismo popular que pode se encontrar o Daime de Guarda, categoria que será analisada a seguir.

CAPÍTULO IV

Daime de Guarda, o santo de casa

No altar repousa a garrafa solenemente cercada pelo cruzeiro, terços católicos, objetos pessoais de alguma forma ligados à esfera do sagrado daimista, imagens de santos e fotografias de Raimundo Irineu Serra e Sebastião Mota de Melo. No seu interior está encerrada a bebida que, para os seguidores desse movimento, é a mais presente manifestação do transcendente no seu universo religioso: o Santo Daime.

Entretanto, a beberagem sagrada não se encontra na Igreja, na casa de feitorio ou em um depósito reservado para seu armazenamento, mas sim na casa de um daimista. No movimento religioso, esse Santo Daime que é reservado para o uso doméstico e cotidiano é conhecido como Daime de Guarda ou de Companhia.

A utilização do Daime de Guarda remonta à época de Raimundo Irineu Serra, que já fornecia para membros de sua comunidade religiosa a beberagem sagrada para ser utilizada no ambiente doméstico. Quem esclarece esse fato é o Sr. Luís Mendes, antigo daimista que conviveu com o fundador do movimento religioso:

(...) o Mestre Irineu dava essa assistência (fornecia o Daime de Guarda) aos seus seguidores, Apenas ele tinha o cuidado de fazer algumas observações: primeiro esse Daime que você tem em sua casa, em sua guarda, seja guardado bem ambientado, não só pelo fato da sua conservação, que é um ambiente seco, arejado, como o cuidado maior que se tem por outros pormenores, um ambiente apropriado somente para ele e seus acessórios²¹³.

Portanto, o uso do Daime de Guarda está presente desde as origens desse movimento religioso. Com a expansão daimista, essa tradição foi sendo difundida e atualmente as igrejas e comunidades do movimento adotam o Daime de Guarda. Durante a pesquisa de campo, todos os entrevistados afirmaram ter seu Daime de Guarda. Segundo o Sr. Luís Mendes, “é um sonho de todo daimista ter um Daime em sua casa”.

²¹³ Entrevista com o Sr. Luís Mendes realizada em 20 de fevereiro de 2008.

Mas a obtenção desse privilégio tem suas interdições. O Sr. Luís Mendes afirma que Raimundo Irineu Serra exigia o compromisso com os princípios daimistas e retidão de caráter para a pessoa poder ter em casa a beberagem sagrada:

(...) não era para todas as pessoas que o Mestre dava [o Daime de Guarda]. Inclusive, hoje a gente é até mal compreendido nesse particular. Porque às vezes o cara quer merecer, mas não tem como. Não faz por onde, porque não é assim não. É uma vivência, coisa experimentada, de modo que você que sai com aquele Daime, tem que estar sabendo realmente o que você está levando. Você tem que saber que você não está levando mais uma coisa qualquer não. Então não é assim: hoje toma Daime e amanhã leva um litro pra casa.²¹⁴

Abordando a questão da mesma forma, Fábio Pedalino Costa, dirigente da Igreja Céu do Gamarra, afirma:

Todo membro, não precisa ser necessariamente fardado, mas todo membro que já tem uma compreensão maior da doutrina e já quer ter um segmento nela tem o direito de ter o seu Daime de Guarda²¹⁵.

É interessante observar que o critério necessário para a obtenção do Daime de Guarda apontado por Fábio Pedalino Costa é “uma compreensão maior da doutrina” e não simplesmente o fato de ser fardado. Dessa forma, o fator básico para se poder ter o Daime de Guarda é o mesmo princípio do entendimento levantado pelo Sr. Luís Mendes, para quem a pessoa que está levando a beberagem sagrada “tem que estar sabendo realmente o que está levando”. Portanto, espera-se do requerente compromisso e vivência, muito mais do que uma questão institucional como o fardamento, para se ter o direito de possuir o Daime de Guarda.

Com sua presença constante no cotidiano daimista, a beberagem sagrada ganha um papel importantíssimo no dia-a-dia dos adeptos do movimento religioso. A forma de sua utilização pode ser regulada pela direção da igreja ou comunidade, mas normalmente fica a critério do daimista, que normalmente consome quantidades reduzidas nesse uso doméstico, na maioria das vezes utilizando

²¹⁴ Entrevista com o Sr. Luís Mendes, realizada em 20 de fevereiro de 2008.

²¹⁵ Entrevista com o Fábio Pedalino Costa, realizada em 5 de março de 2008.

colheres ou pequenos copos. Segundo o Sr. Luís Mendes, a idade e o peso daquele que vai consumir e as razões para a utilização do Daime de Guarda influenciam na quantidade a ser ingerida:

É muito relativo (a forma de utilização do Daime de Guarda). Por exemplo: a criança, dependendo da faixa de idade, é uma medida x que se dá. Um recém nascido que seja preciso é uma gota, e olhe lá, se pudesse uma gotícula de Daime seria melhor.

Da mesma forma, Fábio Pedalino Costa afirma que é o próprio daimista quem determina a situação indicada para se utilizar o Daime de Guarda, estabelecendo, inclusive, o quanto vai ser utilizado, já que, segundo o dirigente da Igreja Céu do Gamarra, “todo fardado tem seu Daime de Guarda em casa, que pode ser utilizado em caso de doença, por exemplo, se o daimista quiser”.

Portanto, o complexo ritual e simbólico que envolve a utilização do Daime de Guarda se processa no ambiente doméstico. Fora do universo institucional das igrejas daimistas, é no âmbito das relações privadas que se estabelece essa interação entre o seguidor do movimento e a esfera do sagrado.

As razões que levam um daimista a utilizar seu Daime de Guarda são múltiplas, como indicam algumas entrevistas com membros da Igreja Céu do Gamarra:

Eu tenho meu Daime de Companhia que eu faço uso, por exemplo, quando eu tenho que trabalhar com o cipó, com as folhas. Então eu tomo esse Daime de Companhia que está sempre comigo. Mas eu também guardo um pouco para um eventual problema, se eu me machucar muito sério, ou então se for picado por uma cobra. Enfim, a gente sempre espera que não vá acontecer nada, mas se acontecer eu tenho meu Daime de Companhia, que é uma espécie de kit de pronto-socorro. Então qualquer coisa eu sei que está lá, se eu ficar doente, como eu já tive várias vezes, uma gripe, uma virose. Sempre recorri ao meu Daime de Companhia quando não tinha trabalho, quando não tinha sessão. Então eu recorria ao meu Daime de Companhia, que ele tá ali do meu lado pra isso, pra poder me auxiliar quando eu precisar, quando não tiver pra onde correr²¹⁶.

É interessante perceber que, para o Sr. Vinícius Varella, o Daime de Guarda pode ser utilizado para uma série de objetivos, que vão da ajuda para o trabalho

²¹⁶ Entrevista com o Sr. Vinícius Varella, membro atuante da Igreja Céu do Gamarra, realizada em setembro de 2007.

com o jagube e a rainha até picada de cobra, passando pela cura de uma simples gripe. O que é importante ressaltar é exatamente essa visão recorrente entre os daimistas de que o Daime de Guarda pode servir para ajudar em quase tudo. Como o Sr. Vinícius Varella bem definiu, é um “kit de pronto-socorro” para se ter em casa.

Durante outra entrevista, foi colhido o seguinte relato:

Eu uso o Daime de Guarda em caso de doença, no caso de alguma aflição espiritual, alguma perturbação, alguma coisa que possa chegar. Mas geralmente é mais pra doença mesmo, é pra caso de doença, em caso de ajuda mesmo. Só pra isso mesmo. Fora isso eu só uso o Daime nas sessões²¹⁷.

E mais um depoimento esclarecendo uma nova razão para a utilização do Daime de Guarda:

Eu uso o Daime de Guarda quando estou na peia, naqueles dias que a gente nem consegue sair da cama, nem nada. Ou quando estou muito bravo, também. A gente toma um pouquinho para acalmar²¹⁸.

Dessa forma, além dos motivos apontados anteriormente, como ajuda para o trabalho, picada de cobras e cura de doenças, o daimista também busca no seu Daime de Guarda a resposta para determinadas “aflições espirituais” ou “alguma perturbação”, além de um estado psicológico mais equilibrado. Portanto, as razões para a utilização do Daime de Guarda atravessam todo espectro de problemas que afligem o ser humano, começando pela cura das doenças físicas, passando pela resolução dos distúrbios emocionais e psicológicos, chegando à superação das aflições espirituais.

Entretanto, existe um outro aspecto da utilização do Daime de Guarda que está relacionado com uma dimensão mais ampla do universo daimista, além das questões e problemas pessoais. Segundo o Sr. Luís Mendes, ao Daime de Guarda:

Você recorre, você pode se recorrer. É uma proteção mais próxima que você tem pra recorrer. Então dentro dessas características, aí você podia se valer daquele Daime, de tomar o seu Daime e aquele Daime lhe socorrer.

²¹⁷ Entrevista com o Sr. José Aparecido, dirigente de um ponto em Lavras, M.G., realizada em outubro de 2007

²¹⁸ Entrevista com o Sr. Nelson Silva, fardado da Igreja Céu do Gamarra, realizada em dezembro de 2007.

Apontando para essa mesma direção, Fábio Pedalino Costa afirmou:

O Daime de Guarda, como o nome diz, é para se ter de guarda em casa. Aí, normalmente, todo o fardado, todo membro da doutrina, tem um altar em casa e nesse altar ele guarda o Daime, normalmente em um lugar um pouquinho mais alto, com o objetivo de ter uma proteção. E é um Daime que normalmente, necessariamente, não precisa ser tomado. A não ser assim em caso de uma doença, uma emergência e tal. Mas normalmente ele é um Daime para ficar no altar, em uma garrafinha bem pequena.

Ambos os relatos evidenciam um uso bem diferente da simples resolução dos males individuais do daimista, colocando o Daime de Guarda na condição de portador de um poder capaz de gerar proteção e socorro. Só a presença da bebida sagrada é suficiente para garantir a segurança e o bem estar do ambiente e do seu portador, independente de sua ingestão. Logo, o simples fato do Daime se encontrar em um lugar possibilita sua inundação com emanções transcendentais.

E é exatamente essa natureza especial do Daime de Guarda que lhe permite ser o remédio para todos os males, físicos, psicológicos e espirituais; e, ao mesmo tempo, fonte de proteção para o daimista. O Santo Daime, no universo simbólico do movimento religioso, não é só uma bebida, mas sim um “ser divino”, uma manifestação do sagrado, enfim, uma hierofania, como já analisado anteriormente. Como materialização do divino, o Santo Daime promove a cura dos mais diversos males quando ingerido, enquanto sua simples presença impregna o ambiente onde se encontra com uma aura divinal.

É durante o feitio que, no simbolismo daimista, cipó, folha, água e fogo se fundem para materializarem o “sangue de Cristo”. Portanto, é nesta alquimia sagrada da floresta que se elabora o Daime de Guarda. E, do feitio, a bebida sagrada segue para o lar do daimista. Segundo Fábio Pedalino Costa:

O Daime de Guarda pode ser qualquer Daime que for feito. A única diferença dele é que você já separa um para dar para as pessoas. Então normalmente todo membro tem seu Daime de Guarda, que é um Daime um pouco mais concentrado para poder se conservar mais. O Daime concentrado se conserva mais durante os anos. E ter uma garrafinha assim pequena, para o caso de uma doença. Mas, como já falei, o Daime de Guarda não é necessariamente para tomar. Normalmente, você deixa uma garrafa pequena ao lado de seu Daime de Guarda para tomar, se necessário.

Portanto, alicerçado no seu caráter de materialização do transcendente, é possível afirmar que o Daime de Guarda e seu uso doméstico se constituem em uma reelaboração que se aproxima consideravelmente do culto aos santos, em especial no seu desdobramento privado, do catolicismo popular.

Primeiramente, é importante se perceber que existe espaço na dinâmica do catolicismo popular para uma resignificação tão peculiar, pois, como afirma Edênio VALE:

O catolicismo popular se constitui, portanto, como uma área de liberdade e autonomia em que o povo se sente poder mover-se com espontaneidade, seguindo suas motivações e sua cosmo-visão sacral e desenvolvendo uma linguagem e um tipo de relacionamento com os lugares, coisas e pessoas santas em que tudo se passa entre o fiel e o objeto de sua devoção, na qual ele encontra um amparo psico-emocional²¹⁹.

No universo religioso do caboclo amazônico, essa “espontaneidade” foi o alicerce do processo de reelaboração simbólica que deu origem ao movimento daimista. Logo, é possível afirmar que o Santo Daime compartilha dessa “espontaneidade” presente no catolicismo popular, constituindo-se em uma nova forma extremamente peculiar de relacionamento com o sagrado católico. E é exatamente na bebida divina que o daimista encontra a sua mais importante fonte de “amparo psico-emocional”. Dessa forma, a “liberdade e autonomia”, que o catolicismo popular garante para o indivíduo permitiu que, do interior da floresta, os santos populares saíssem todos fundidos, transfigurados, liquefeitos e engarrafados.

É uma característica marcante das práticas religiosas populares a multiplicação de intermediadores com o sagrado. No catolicismo popular brasileiro essa flexibilidade é observada por Carlos Rodrigues BRANDÃO:

Para obter um sistema simbólico universal e concreto, capaz de abarcar de uma só vez a pluralidade de todas as trocas e a realização de suas concretudes sobre vidas, famílias e comunidades, o catolicismo camponês multiplicou categorias de sujeitos sobrenaturais polares e seus mediadores humanos, celestes e infernais²²⁰.

²¹⁹ Edênio VALE, *Aspectos psico-grupais do comportamento religioso-popular*, p. 75.

²²⁰ Carlos Rodrigues BRANDÃO, *Os Deuses do Povo*, p. 180.

Portanto, existe espaço para um amplo diálogo entre o catolicismo popular brasileiro e o Santo Daime. Conectados por suas maleáveis estruturas simbólicas, o Santo Daime e as práticas católicas populares estabelecem amplos espaços de interseção. É exatamente nesta dinâmica de conexões que o Daime de Guarda assume um lugar, lado a lado, com os múltiplos mediadores católicos com o transcendente.

Mas não é somente uma questão de se perceber a possibilidade de se aproximar o Santo Daime de algum nicho do flexível universo simbólico do catolicismo popular brasileiro. É também de fundamental importância se entender onde se encaixa a utilização do Daime de Guarda neste complexo simbólico.

Para BRANDÃO, os católicos percebem a religião como “um estoque de regras e recursos do sagrado a serviço das demandas cotidianas”²²¹, de forma que:

No mundo dos católicos de foice e viola, a fronteira entre religião e magia tem contornos pouco definidos. Por isso “pedir” no saravá não é pecado, mas equivale a usar um recurso a mais. Ali são pequenas as diferenças entre esperar um milagre: da parte do Deus supremo; de uma das suas “três pessoas” – de preferência o “Filho”, mas não o Cristo cósmico dos leigos intelectualizados, nem o “chefão” dos cursilhistas, e sim o “Menino Jesus”, ou o “Bom Jesus de Pirapora”, “do Iguape”, “dos Perdões” ou “da Cana Verde”; de uma das muitas padroeiras “Nossas Senhoras”; de um, ou de uma associação lógica de mediadores especialistas; de uma fração de corpo de Cristo, com as “cinco chagas”; de entidades santificadas – “meu anjo da guarda”; “as almas do purgatório”, “as treze almas benditas, sabidas e entendidas”; ou ainda, de um objeto simbólico tornado poderoso, como “o santo lenho”, as relíquias de um santo, o túmulo de um menino, uma fonte de água, uma cruz de beira de estrada²²².

E porque não o divino engarrafado? Pois é na resolução das demandas cotidianas que o Daime de Guarda se aproxima dos múltiplos receptáculos do sagrado encontrados no universo simbólico do catolicismo popular. Sem substituir a figura do santo católico, que também está presente nas práticas devocionais daimistas, o Daime de Guarda se constitui em uma das manifestações mais presentes e atuantes do sagrado no cotidiano dos seguidores do movimento religioso, assim como são os santos nas práticas domésticas do catolicismo popular.

²²¹ Carlos BRANDÃO, *op. cit.*, p. 125.

²²² *Ibid.*, p. 133.

Alba ZALUAR é outra autora que segue essa mesma linha de análise sobre a religiosidade do povo. Segundo ela, fora das estruturas de controle da Igreja, o catolicismo popular se abre para uma infinita possibilidade de resignificações simbólicas, reflexo das incontáveis realidades particulares construídas no universo das classes populares camponesas. Para ZALUAR:

A prática popular espontânea – isto é, fora do controle da Igreja – no manejo dos símbolos que os santos e as associações religiosas constituem sugere qual é a qualidade principal desses símbolos: sua capacidade de desdobrar-se ou reproduzir-se de acordo com o desdobramento e reprodução dos grupos, redes ou categorias de pessoas pelos santos e associações religiosas representadas²²³.

Assim sendo, dentro da racionalidade própria do catolicismo popular brasileiro, boa parte do conjunto de práticas rituais que estruturam a relação com o sagrado se orienta com o objetivo de conseguir algo. É uma intermediação que o santo faz em favor de alguém ou do grupo, “por isso mesmo, desses santos dependia o bem-estar material de ‘seu povo’”²²⁴. Percebe-se, portanto, uma racionalidade prática voltada claramente para o fim mais direto dos indivíduos que vivenciam essas experiências religiosas, que é a sobrevivência e a resolução dos problemas cotidianos. Logo, a presença do Daime de Guarda como um dos elementos centrais da superação dos obstáculos eventuais e da manutenção da ordem diária do daimista pode sintonizá-lo com a lógica racionalmente prática do catolicismo popular.

Entretanto, apesar de estar profundamente marcado por práticas muitas vezes entendidas como irracionais e desprovidas de uma fundamentação ética, o catolicismo popular brasileiro foi capaz de produzir todo um arcabouço moral a partir de reinterpretações e resignificações da matriz ética do cristianismo, à qual pertence o Santo Daime. Nesse sentido, Alba ZALUAR defende a:

(...) refutação da tese de que o catolicismo popular é uma religião “instrumentalista”, sem “preocupações morais”. As rígidas exigências feitas ao comportamento tanto das dançadoras e dos músicos quanto dos assistentes [participantes da festa de São Gonçalo, no interior da Bahia] representariam a moral do modo de vida tradicional no que diz respeito à vida familiar e à relação entre os sexos²²⁵.

²²³ Alba ZALUAR, *Os Homens de Deus*, p. 64.

²²⁴ *Ibid.*, p. 61.

²²⁵ *Ibid.*, p.63.

Não é, portanto, por mero acaso ou capricho que se exige da pessoa que deseja ter o Daime de Guarda retidão moral e compromisso com os padrões éticos cristãos. Como afirma o Sr. Luís Mendes:

Tem que caprichar para isso [ter o Daime de Guarda]. Tem que se habilitar, porque merecimento todo mundo tem, mas tem que saber com o que está se lidando. Porque ele é limpo [o Santo Daime], nele não tem sujeira não. Devido a essa pureza tão grandiosa, ele pode ser Daime ou não. De acordo com o valor que a gente vai dando. Se você não dá o valor ou então apronta alguma coisa que não condiz com a existência dele, com a responsabilidade de zelo, aí já não é Daime. É isso que ele corresponde. Pode tomar que não adianta nada.

O catolicismo popular, independente da categoria em que as elites dominantes o enquadram, rompe com a necessidade da institucionalização para concretizar a relação com o sagrado. A distância incomensurável que separa criador e criaturas exige uma intermediação, que pode ser feita pelas grandes instituições religiosas. Entretanto, o catolicismo popular elege como seu intermediador a figura do santo. Este pode estar em casa, na igreja ou na capela, mas sempre está ao lado do crente. A figura do santo encarna o sagrado, é uma hierofania. Logo, não é necessária a Igreja e todo seu aparato clerical e ritualístico para romper as distâncias que separam os homens de Deus, existe uma ponte muito mais eficiente e presente: o santo.

E mesmo esse não é o santo histórico, ainda controlado pela Igreja, que monopoliza sua história e canonização, mas a imagem, concreta e palpável, que se transforma em receptáculo do sagrado. Como afirma Alba ZALUAR:

Em todos os municípios estudados, os santos eram identificados às imagens (estátuas), que constituíam representações iconográficas dessas entidades, ao mesmo tempo pessoas e espíritos divinos, existentes localmente. Essas imagens podem pertencer à Igreja e às irmandades religiosas e, nesse caso, “moravam” nas capelas e igrejas locais. Podiam também pertencer a indivíduos ou famílias e, nesse caso, “morariam” em altares especialmente construídos dentro de suas casas. Eram a essas imagens localmente conhecidas e, em alguns casos, localmente achadas que se dirigiam os pedidos e que se atribuíam poderes milagrosos²²⁶.

O santo está presente, é palpável. O devoto pode tocá-lo ou tê-lo em casa. É companheiro e fiel àqueles que lhe rendem fidelidade. Está presente a toda hora para interceder ou solucionar os problemas cotidianos que Deus, muito ocupado com as questões de ordem universal, não tem tempo de resolver. Em relação a esta

²²⁶ Alba ZALUAR, *op. cit.*, p. 59.

característica do culto aos santos do catolicismo popular, Pedro Ribeiro de OLIVEIRA afirma:

O santo está ao alcance imediato do fiel: na imagem, na estampa, no santuário, num cruzeiro à beira da estrada, numa gruta, ou nos arredores de um cemitério. O fiel não precisa recorrer a um mediador especializado para contatar o santo; vai diretamente a ele, conversa com ele, expõe seus problemas, agradece “às graças”, ou simplesmente presta seu ato de culto. O santo, por sua vez, não é uma entidade abstrata, mas, por assim dizer, é encarnado na imagem que o representa²²⁷.

Da mesma forma que o divino pode estar em uma garrafa, ao alcance do daimista em seu altar, materializado em líquido que emana as irradiações do sagrado em tudo a sua volta. Em sua casa, o daimista pode contar com seu Daime de Guarda, que também dispensa qualquer mediador especializado, pois já está ali a presença transcendental. Segundo o Sr. Luís Mendes, o Daime é “Deus, vem do reino de Deus”.

Na lógica do catolicismo popular, o que importa é a capacidade de intervenção na realidade que o santo tem. Esse é um dos motivos para a devoção do povo se voltar muito mais para a imagem ou outro objeto qualquer que encarnem o sagrado. Pois, como encarnação do transcendente, os santos, materializados nas imagens e objetos de devoção, são capazes de conduzir ou alterar os acontecimentos do mundo material. Como afirma Rodolfo Witzig GUTTILA:

No entanto, ainda que admirados por suas vidas exemplares, exaustivamente reiteradas nas narrativas hagiográficas, os santos eram e continuam sendo invocados – malgrado os esforços apologéticos do clero – sobretudo por seus poderes extraterrenos²²⁸.

Mas além dos santuários e lugares públicos onde se processam as manifestações coletivas de devoções populares, existe uma outra dimensão do culto aos santos no catolicismo popular de extremo relevo. Essa é a dimensão privada, que se desenrola no ambiente doméstico do devoto. Pois, na multiplicidade de receptáculos do sagrado produzidos pelo catolicismo popular, existe espaço também para imagens, objetos e práticas sacralizadas pelo fiel e utilizadas em uma relação particular com o santo. Segundo as observações de OLIVEIRA:

As pesquisas feitas no Brasil revelam que a grande maioria dos católicos pratica sua religião de modo privatizado. Pode-se estimar essa maioria entre 70 e 80% dos católicos no Brasil. Caracteriza-se o catolicismo privatizado por ter como seu núcleo

²²⁷ Pedro Ribeiro de OLIVEIRA, *O Catolicismo do Povo*, p. 79.

²²⁸ Rodolfo Witzig GUTTILA, *A Casa do Santo e o Santo da Casa*, p. 84.

a devoção aos santos. Só que, ao invés de celebrar a devoção ao santo de modo comunitário, como no catolicismo tradicional, esse culto tem um caráter privado. Vale examinar o que significa a categoria de santos, que não se confundem com os santos reconhecidos oficialmente pela Igreja. É muito mais abrangente, pois inclui, além dos santos canonizados pela Igreja, todas as denominações locais e titulares de Maria Santíssima, de Jesus, bem como santos locais e familiares. Uma criança assassinada com requintes de crueldade, uma pessoa morta tragicamente, ou um leproso que morre sem se queixar da vida, todos esses passam à categoria de santos, capazes de proteger e de alcançar graças para quem a eles recorre com fé²²⁹.

E recorrer com fé é exatamente o que o daimista faz quando, passando por uma dificuldade, física ou emocional, toma uma colher de seu Daime de Guarda para resolver seus problemas e permanecer resguardado de outros graças à presença constante em seu ambiente familiar da beberagem sagrada. Assim como para Alexandre OTTEN “o culto aos santos apóia, encoraja, dá paciência para o devoto suportar e enfrentar as agruras da vida”²³⁰, o Daime de Guarda está pronto para auxiliar o daimista a qualquer hora. Portanto, é sua capacidade de atuar como protetor e solucionador de crises cotidianas; e sua presença no ambiente familiar, que o credenciam para assumir o lugar do “santo de casa” no universo simbólico daimista.

Uma das utilizações do Daime de Guarda que mais ressalta a confiança e a fé inabaláveis do daimista em sua hierofania engarrafada é o seu uso durante o parto. Neste, que é um dos momentos mais importantes e delicados na vida de qualquer mulher, a presença do Daime de Guarda representa seu papel fundamental como veículo do sagrado e mantenedor de uma ordem superior, assim como seria a presença de uma imagem consagrada trazida junto ao corpo por uma parturiente devota de um santo católico. Falando sobre esse fato, o Sr. Luís Mendes afirma:

É muito antigo o costume das mulheres grávidas tomarem seu Daime de Guarda. Desde o tempo do Mestre, no tempo remoto dele, que em geral nessa época as mulheres tinham muitos filhos, a minha teve dez e por aí ia. Todos partos normais com o Daime na frente. E até aí não se conheceu na História que alguma tenha morrido em consequência do parto com o Daime. E isso sem falar em toda uma gestação que ela vem tomando Daime. Quanto mais melhor. Até o parto, quando chega na hora tem aquele com mais dificuldades, mas sempre eram realizados. Também tinham as parteiras oficializadas da casa que também tomavam Daime na hora do parto. É um ritual. Por isso tem que ser feito em casa. (...) Há contos

²²⁹ Pedro Ribeiro de OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 77.

²³⁰ Alexandre OTTEN, “Deus é brasileiro”. Uma leitura teológica do catolicismo popular tradicional, p. 17.

emocionantes, de partos sem esperança que foram conseguidos através do Daime. Tem inclusive a Vera Fróes²³¹.

A privatização do culto aos santos aproxima o devoto de seu intercessor, principalmente em relação às preocupações do cotidiano dos fiéis. Em casa o contato é direto e diário, com a presença do sagrado transformando profundamente o ambiente em que se encontra. Mas o transcendente requer um lugar especial, distinto daqueles não sacralizados; um espaço reservado, com certas interdições, separado do ambiente profano. Afinal, este é o local onde a hierofania se manifesta.

Normalmente, no catolicismo popular, o lugar reservado para a imagem do santo e os objetos sacralizados pelo devoto é um altar ou oratório. Colocado, na maioria das vezes, em lugares reservados especificamente para este fim no ambiente familiar, o altar ou oratório doméstico se constituem em uma das características mais tradicionais e presentes do universo simbólico religioso do povo brasileiro. Segundo Riolando AZZI, “os oratórios eram conservados em muitas casas em lugar de destaque e respeito, tanto nas cidades como na zona rural”²³².

Esse culto doméstico e o local especial para receber o santo no ambiente familiar também são mencionados por GUTTILA:

O eixo estrutural dos cultos domésticos e privados será, portanto, a relação direta entre o devoto e o “santo de casa” – representado concretamente pela imagem que habita o oratório doméstico. Na falta deste, qualquer peça de mobília que sirva para acolher a imagem do santo de devoção fará as vezes do outro²³³.

A utilização de altares e oratórios domésticos é introduzida no Brasil no bojo do culto aos santos, que veio se desenvolvendo desde o período colonial da história brasileira. Ainda segundo GUTTILA:

Era o senhor que promovia e comandava a religião familiar, que tinha por núcleo e objeto o culto aos santos. De modo geral, a dulia se organizava em torno do oratório doméstico, ou ainda na capela avizinhada à casa grande, reunindo familiares, a extensa parentela, homens livres ligados por laços de lealdade ao senhor – e, invariavelmente, por laços de compadrio – bem como escravos domésticos²³⁴.

²³¹ A pesquisadora Vera Fróes, fardada antiga da doutrina, descreve em sua obra *Santo Daime, cultura amazônica*, sua difícil experiência no parto ajudada pelo seu Daime de Guarda, além de relatar diversas outras situações que comprovam a tradição daimista de se utilizar o Daime de Guarda durante a gestação e o parto.

²³² Riolando AZZI, *O Catolicismo Popular no Brasil: aspectos históricos*, p. 25.

²³³ Rodolfo GUTTILA, *op. cit.*, p. 183.

²³⁴ *Ibid.*, p. 49.

Os altares e oratórios domésticos são locais especiais nas práticas devocionais do catolicismo popular. Portanto, os cuidados são grandes por parte dos fiéis que os mantêm em casa. Limpeza, atenção para que objetos não relacionados ao sagrado não permaneçam no altar, a preocupação com a harmonia e a conservação dos objetos e imagens sacralizadas, são típicos cuidados que os devotos normalmente têm com esses lugares privados de manifestação do transcendente. Toda essa dedicação em torno de altares e oratórios reflete o compromisso do devoto para com o santo, incluindo tudo o que se relaciona com ele. Como afirma ZALUAR, “tradicionalmente, a devoção aos santos também implicava fidelidade e dedicação traduzidas no preparo de festas e danças e o cuidado com o altar e a imagem do santo”²³⁵.

Riolando AZZI encontra em José Lins do Rego e Afonso de Taunay a descrição dos cuidados especiais dedicados aos altares e oratórios domésticos desde o período colonial. Observando “o carinho com que enfeitavam e enriqueciam os oratórios com portas de cortina e arcos de talha e muitas e ricas imagens”²³⁶, além do respeito refletido no ato de sempre manter coberto o oratório confeccionado com o nobre jacarandá, AZZI demonstra a importância central desses nichos familiares do sagrado para o catolicismo popular brasileiro.

Da mesma forma, pode-se encontrar no movimento religioso daimista a necessidade de um lugar especialmente reservado para se deixar o Daime de Guarda. Sobre essa questão, o Sr. Luís Mendes afirmou:

O Mestre Irineu, quando fornecia o Daime de Guarda, fazia algumas observações: primeiro que esse Daime que você tem em sua casa seja guardado bem ambientado. Não só pelo fato de sua conservação, que é um ambiente seco e arejado, como o cuidado maior que se tem é pelo fato de outros pormenores. Então tem que ser um ambiente apropriado somente para ele e seus acessórios (...) nunca no quarto do casal em um lugar só dele, uma apropriação que se faz para ele.

Seguindo essa mesma linha de pensamento, Fábio Pedalino Costa declarou:

Como o nome já diz, o Daime de Guarda é para se ter de guarda em casa. Aí normalmente todo fardado, todo membro da doutrina, tem seu altar em casa e nesse altar ele guarda o Daime de Guarda, normalmente em um lugar mais alto com o

²³⁵ Alba ZALUAR, *op.cit.*, p. 94.

²³⁶ Riolando AZZI, *op. cit.*, p. 26.

objetivo de ter uma proteção (...) o Daime de Guarda é, normalmente, um Daime para se ter no altar.

Percebe-se, dessa forma, a mesma preocupação que existe no catolicismo popular em relação ao local reservado para as imagens e objetos sacralizados pelo devoto de um santo no ambiente familiar. Assim como os oratórios e altares caseiros católicos, os altares daimistas são lugares especiais que os seguidores desse movimento religioso preparam em seus lares para receber o Daime de Guarda.

É claro o cuidado e a preocupação com a limpeza e a escolha dos objetos que compõem esses altares familiares, principalmente com alguns itens sacralizados pelos daimistas, que têm lugar de destaque em seus altares. A presença do Cruzeiro, por exemplo, é quase obrigatória nesses nichos do sagrado familiar daimista, assim como é obrigatória sua presença nas mesas colocadas nos centros dos salões durante os rituais do movimento religioso. Em todas as casas, visitadas foi constata a presença dessa cruz nos altares, como mostra a foto a seguir:



Figura 1

No altar da casa visitada, além do Cruzeiro, é possível observar o terço católico, imagens de santos, como a de Nossa Senhora da Conceição, a de São Sebastião e a de São Miguel Arcanjo, algumas caixas de incenso, uma pequena garrafa de água benta, conseguida em uma igreja católica, fotos de Raimundo Irineu Serra e de Rita Gregório de Melo, viúva de Sebastião Mota de Melo, e, evidentemente, algumas garrafas com o Daime de Guarda.

Em outros altares, foi percebida a existência de praticamente os mesmos objetos, como o Cruzeiro, a imagem de santos católicos, terços e fotos de expoentes daimistas:



Figura 2

Neste exemplo, estão presentes a imagem da sagrada família, fixada na parede acima do altar, o Cruzeiro, com um terço ao redor, um pequeno copo para a ingestão do Daime de Guarda, uma foto de Sebastião Mota de Melo, duas garrafas com a beberagem sagrada, uma pequena tábua com uma inscrição de oração católica, uma bolsa lateral com os hinários utilizados nos rituais e um pequeno recipiente em que era guardada a estrela de metal, distintivo da vestimenta ritual do fardado daimista. O elemento peculiar fica por conta da estrela do mar, que pode ser entendido como alusão à sacralização da natureza presente na doutrina do Santo Daime.

Em outro altar, colocado na parte superior do corredor de outra casa visitada, pode-se constatar a presença de todos os objetos consagrados nos exemplos anteriores, com a presença novamente de um pequeno recipiente contendo água benta, conseguida em uma igreja católica, e de uma vela e flores, elementos também característicos de altares e oratórios do catolicismo popular brasileiro. Esse detalhe demonstra a preocupação e o cuidado para com esses locais, pois, para manter velas acesas e flores em bom estado, é necessária uma manutenção constante. Outro elemento peculiar encontrado foi a presença de uma pequena imagem de Nhá Chica, uma beata que viveu no município de Baependi no séc. XIX e é centro de uma devoção muito forte na região:



Figura 3

Interessante também foi um altar organizado por uma jovem daimista de apenas 10 anos de idade, em que foram encontradas, além do Cruzeiro, do terço, de um pequeno presépio, da vela de sete dias e do Daime de Guarda, imagens angelicais que fazem parte do universo simbólico da religiosidade infantil:



Figura 4

Em outros dois altares, é utilizada a figura da pomba branca colocada logo acima do cruzeiro, símbolo que representa o Espírito Santo, terceira pessoa da Santíssima Trindade, para católicos e daimistas:

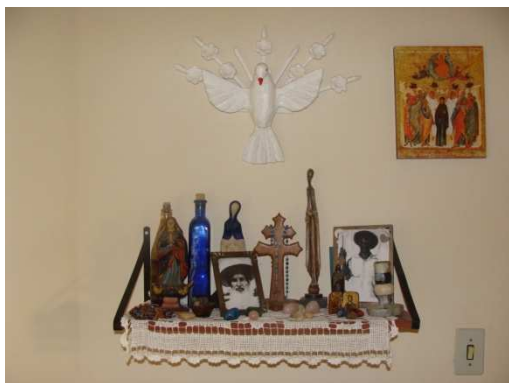


Figura 5



Figura 6

A influência da religiosidade oriental, cada vez mais presente no movimento daimista, pode ser percebida neste altar, em que uma imagem de Buda ocupa espaço lado a lado com as figuras tradicionais do catolicismo, como a Sagrada Família, e fotos de Raimundo Irineu Serra e Sebastião Mota de Melo e sua esposa Rita Gregório de Melo:



Figura 7

Mesmo em lugares improvisados, o cuidado com os altares daimistas é grande, como se percebe neste altar alocado sobre a estrutura de uma máquina de costura, mas muito bem cuidado e limpo, apesar de sua simplicidade:



Figura 8

Portanto, é possível constatar uma série de elementos que aproximam os altares domésticos daimistas dos oratórios e altares caseiros do catolicismo popular. Ambos são o nicho de recepção do sagrado no ambiente familiar. São cuidados com extremo zelo, assumem um papel de destaque no local onde se encontram e uma importância enorme no ambiente doméstico, tanto de daimistas como de católicos. Os elementos que os compõem são extremamente semelhantes, imagens e objetos sacralizados, terços, velas, flores.

Dessa forma, a presença do sagrado liquefeito nos altares daimistas estabelece uma ponte direta com as práticas devocionais domésticas do catolicismo popular brasileiro. No seu percurso absolutamente peculiar e único, o Santo Daime anda sobre dormentes fornecidos pelo cristianismo e trilhos dispostos pelo catolicismo popular. Entretanto, é importante ressaltar que, apesar de assumir o lugar do santo de casa para o daimista, a relação do Daime de Guarda com os adeptos desse movimento religioso guarda suas particularidades.

Primeiramente, não existe uma relação de troca clientelista, como a que se observa nas práticas do catolicismo popular entre o devoto e o santo. Ou seja, o daimista não faz promessa ao seu Daime de Guarda na esperança de conseguir algo, para depois cumprir o compromisso firmado. O que se percebe é uma relação mais gratuita e espontânea com essa hierofania engarrafada. A presença, o simples fato do daimista ter o Daime de Guarda em seu ambiente familiar, já lhe possibilita ter a garantia de sua proteção, independente de qualquer troca ou pagamento de promessa. Inclusive, nada impede o daimista de fazer e pagar promessas aos santos católicos, como qualquer outro devoto. Mas, em relação ao seu Daime de

Guarda, sua proteção já está garantida, evidentemente que com o devido “merecimento”, como observado anteriormente.

Em segundo lugar, a beberagem sagrada pode ter um valor simbólico maior para o daimista do que as imagens para os devotos do catolicismo popular. Não é o caso das imagens encontradas em condições especiais ou que comprovaram sua capacidade singular de operar milagres, que, na maior parte das vezes, encontram-se em santuários ou capelas abertas para o culto coletivo, mas, muitas das imagens dos santos caseiros são simplesmente representações dos santos para seus proprietários, podendo, inclusive, serem trocadas eventualmente, no caso de se quebrarem ou envelhecerem. Entretanto, o Daime de Guarda sempre mantém a sua condição de manifestação líquida do sagrado, mesmo sendo repostado, em caso de uso para ingestão ritual.

Por fim, é importante observar a possibilidade da relação ser mais próxima e íntima entre o daimista e o seu Daime de Guarda do que aquela entre o devoto e a imagem do santo caseiro. Pelo fato da maioria dos seguidores desse movimento religioso ter participado do preparo dessa hierofania durante o feitio, sua interação com a beberagem consagrada pode ser maior do que a do católico com a representação do seu santo de devoção. Foram suas mãos, seu suor, sua dedicação e sua fé que permitiram a materialização do sagrado naquele líquido amargo e de cor ocre que ele agora guarda em sua casa e de onde emanam as irradiações dos planos imateriais. Logo, diferentemente do devoto do catolicismo popular que adquiriu, ganhou ou herdou a imagem que ele mantém em seu altar doméstico, o daimista, na maioria das vezes, esteve presente e participante na materialização do sagrado, quando folha, cipó, água e fogo se fundiram no “sangue de Cristo”.

Entretanto, existem limites na intermediação com o sagrado operada pelo Daime de Guarda. As práticas domésticas que envolvem essa categoria são muito menos importantes, no universo simbólico daimista, que os rituais coletivos realizados no movimento. As grandes obrigações dos fardados, no cotidiano do grupo, giram em torno das atividades conjuntas, como os trabalhos espirituais na igreja ou mutirões. São nesses momentos que o daimista demonstra sua disposição para trilhar o árduo caminho do auto-conhecimento e consegue os créditos, acrescentados ao seu “merecimento”. Dessa forma, não é no conforto do lar, que o

membro do movimento religioso se realiza como daimista, mas vivenciando as práticas coletivas. O Daime de Guarda é visto como um auxiliar, mas não é capaz de proporcionar as experiências que somente se processam nos momentos de vivências coletivas. Assim como um devoto de São Francisco pode ter a imagem do santo em seu altar, cuidadosamente mantido em casa, mas nada substitui, para ele, a sensação de sentir as gotas de água benta aspergidas pelos frades franciscanos no santuário de Canindé. É no desenrolar das práticas litúrgicas e nas manifestações de devoção coletivas, que reside a esperança para a resolução das grandes questões e dos obstáculos da vida. E é cantando os hinários na igreja ou macerando o jagube durante os feitios, lado a lado com seus companheiros, que os daimistas acreditam estar se preparando para concretizar o objetivo de vivenciar a experiência de ser cristão, cerrando fileiras no Exército do Mestre Império Juramidam. Enquanto da garrafa, colocada em seu lugar de destaque no altar, com seu conteúdo consagrado, continua a emanar os fluidos divinos que encantam o cotidiano do daimista, protegido por seu santo de casa, o Daime de Guarda.

CONCLUSÃO

O Santo Daime é uma religião genuinamente brasileira. Não só pelo simples fato de ter surgido no Brasil, mas por ter se construído a partir da mesma dinâmica que norteia o espírito religioso desse povo que nasceu da fusão do europeu, com o africano e o ameríndio. Uma dinâmica que tem no seu vértice central uma matriz essencialmente cristã, mas amplamente eclética e aberta a reelaborações e resignificações simbólicas das mais diversas. Esse caldeirão em constante ebulição, de onde brotam as religiões brasileiras, é o berço do Santo Daime. Portanto, conhecer melhor o Santo Daime significa entender mais profundamente a religiosidade do Brasil.

Nesse sentido, o objetivo dessa pesquisa foi propor uma forma específica de se entender o movimento daimista. Buscou-se um olhar sobre o Santo Daime que permitisse enxergá-lo, não como um movimento xamânico, como em boa parte da produção acadêmica sobre o tema, mas como uma religião que tem um alicerce essencialmente cristão, sobre o qual foi sendo construído um arcabouço simbólico e ritual a partir de diferentes matrizes religiosas.

Primeiramente, foram desenterrados, das raízes culturais do fundador do movimento religioso, os indícios da presença crucial da matriz cristã, consolidada através do catolicismo e, particularmente, das suas práticas populares. Sem descartar a importância de outras influências, como a pajelança ou as manifestações afro-brasileiras, foi possível perceber que Raimundo Irineu Serra teve uma origem alicerçada profundamente nos princípios do catolicismo popular.

Ainda nessa primeira etapa da pesquisa, abriu-se um parêntese para a análise do processo de construção de uma igreja daimista. Criada na segunda geração de núcleos do Santo Daime fora da região norte, a igreja Céu do Gamarra é um exemplo da dinâmica de expansão do movimento daimista para além de seus limites originais. Apesar de não estar exatamente dentro da análise proposta, a idéia foi aproveitar a pesquisa de campo realizada nesta igreja, com as entrevistas e visitas para a coleta do material visual, para registrar, mesmo que de forma resumida, a história dessas pessoas que largaram tudo por um ideal religioso. Evidentemente, a abordagem não foi profunda, mesmo porque, como já foi dito, se

tratou de um parênteses, portanto ainda existem muitas possibilidades de pesquisa sobre a história dessa e de outras dezenas de igrejas daimistas na busca de respostas para questões como as razões que levariam uma pessoa a largar tudo para se dedicar a construir ou integrar uma igreja do Santo Daime ou as dificuldades enfrentadas nesse processo.

Retomando a análise sobre as matrizes culturais do Santo Daime, a pesquisa se debruçou sobre a produção acadêmica que interpreta o movimento daimista como sendo xamânico. Levando-se em conta que essa é a corrente predominante de análise sobre o tema, o objetivo foi criar o contra-ponto à perspectiva proposta de se entender o Santo Daime como um movimento cristão. Não se buscou negar a importância do xamanismo nos fundamentos culturais daimistas. A influência das práticas xamânicas amazônicas é crucial no arcabouço ritual e simbólico do Santo Daime. É extremamente marcante a presença reelaborada das experiências extáticas e de todo um universo de símbolos, que remontam às milenares culturas da floresta. Portanto, é inquestionável a parcela xamânica de Juramidam.

Entretanto, mesmo considerando-se a importância da matriz ameríndia para o movimento daimista, o que se buscou foi colocar em relevo a alma cristã do Santo Daime. Entender que a estrutura doutrinária e grande parte dos símbolos daimistas estão profundamente enraizados no cristianismo, particularmente na sua vertente do catolicismo popular brasileiro. O eixo central do movimento, em torno do qual se aglutinam, em um processo dinâmico de reelaborações simbólicas, diferentes matrizes religiosas, é essencialmente cristão. Portanto, levando-se em conta a absoluta singularidade do Santo Daime em suas ressignificações e tendo em vista sua essência cristã, foi possível se pensar em uma nova categoria, o Cristianismo Juramidam. Uma forma totalmente particular de se vivenciar a experiência de ser cristão, consagrando o sangue de Cristo na bebida sagrada da floresta.

Dessa forma, a pesquisa avançou na busca dos elementos que permitem sustentar essa visão. A primeira questão relevante é que os daimistas se entendem como cristãos, já que acreditam em Jesus Cristo como filho de Deus, nascido de uma Virgem, que foi crucificado e ressuscitou para salvar a humanidade. Assim como a doutrina daimista, contida e divulgada no conjunto de hinários do movimento, se assenta basicamente nos valores morais e princípios éticos cristãos. Nas suas práticas, o Santo Daime também evidencia sua alma cristã, com um

calendário litúrgico e uma série de ritos e símbolos fundamentalmente reelaborados a partir do catolicismo popular, como os sacramentos católicos ou a identificação direta entre os expoentes daimistas e o panteão católico. Portanto, foram expostos os aspectos que estreitam os laços entre o Santo Daime e o cristianismo, permitindo a possibilidade de se pensar a construção da categoria do Cristianismo Juramidam.

Estreitando ainda mais esses laços, a pesquisa encerrou sua análise traçando um paralelo entre os cultos domésticos aos santos do catolicismo popular brasileiro e uma forma privada de utilização do Santo Daime, conhecido como Daime de Guarda. O que se demonstrou foi que, mesmo resguardando suas peculiaridades, o Daime de Guarda promove uma intermediação com o sagrado de forma muito semelhante àquela que se processa nas práticas devocionais domésticas do catolicismo popular, reforçando, assim, a idéia de um Cristianismo Juramidam.

Entretanto, é necessário reconhecer alguns limites dessa pesquisa. Primeiramente, é importante considerar a dificuldade de se entender claramente a dinâmica fluida das interpenetrações religiosas que formam o movimento daimista, na tentativa de observar uma direção nesse processo. Ou seja, da mesma forma que o Santo Daime pode ser visto como cristão, incorporando elementos xamânicos, também pode ser entendido como xamânico, incorporando elementos cristãos, dependendo da perspectiva de análise. Outra questão relevante diz respeito ao alcance das interpretações elaboradas sobre as resignificações simbólicas processadas no Santo Daime. Até que ponto se estendem as conexões entre o fardado daimista e o clero católico, ou entre o sangue de Cristo e a beberagem ocre servida nos rituais daimistas. Da mesma forma, é importante considerar os limites da pesquisa de campo, apontando para a necessidade de ampliação do número de igrejas visitadas e daimistas entrevistados, com o intuito de se aprofundar a análise da peculiar categoria do Daime de Guarda.

Portanto, de maneira alguma foi pretensão dessa pesquisa chegar a verdades definitivas e acabadas sobre o tema. O objetivo foi propor um olhar, que, evidentemente, ainda tem muito para ser explorado. Dessa forma, diversas questões ainda se abrem diante das idéias trabalhadas. É importante uma análise mais aprofundada sobre o alcance do processo de reelaboração simbólica daimista,

percebendo até que ponto se mantêm e até que ponto se transformam os símbolos religiosos na construção do Santo Daime. Logo, seriam interessantes novas pesquisas que aprofundassem a questão, já que a maior ou menor envergadura, em que se processam essas reelaborações simbólicas, determina as possibilidades para a existência de um Cristianismo Juramidam.

Outro aspecto relevante que merece atenção é a categoria do Daime de Guarda. O paralelo entre essa hierofania daimista e os santos de casa do catolicismo popular pode gerar futuras reflexões, ampliando ou estreitando esses pontos de conexão. Seriam necessárias novas pesquisas de campo que ampliassem a coleta de informações sobre as peculiaridades no uso do Daime de Guarda, colhendo elementos, que possam reforçar ou refutar a ligação com as práticas domésticas católicas.

Por fim, não podem ser deixadas de lado as possibilidades de análise sobre o conjunto de hinários daimistas, a riquíssima tradição musical do Santo Daime. Com uma profusão considerável, levando-se em conta somente aqueles amplamente reconhecidos pelos daimistas é possível se pensar em números que chegam aos quatro dígitos, os hinários se constituem em um dos mais interessantes elementos do movimento religioso. Com sua condição especialíssima de tradição revelada, portanto verdade incontestável, e receptáculo da tradição doutrinária, na simbologia daimista entendidos como os novos evangelhos, os hinos são, não só fonte de informação, mas também objetos interessantíssimos de análise. Dessa forma, seriam importantes novas pesquisas que mergulhassem mais profundamente nesse vastíssimo campo de estudos.

Portanto, diante dos dados e conclusões apresentadas, apesar dos limites inerentes a toda produção do conhecimento e a essa pesquisa em particular, é possível propor um ponto de vista peculiar sobre o Santo Daime, percebendo-o na categoria do Cristianismo Juramidam e abrindo, conseqüentemente, um enorme leque de investigação sobre o tema.

Bibliografia

ABREU, Regina. Daime Santa Maria: uma antropologia de áudios e imagens. In: LANDIM, Leilha (Org.). *Sinais dos Tempos*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1990.

ALVERGA, Alex Polari. *O Guia da Floresta*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1992.

_____. *O livro das mirações*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1984.

_____. Da Guerrilha ao Santo Daime. *Planeta*, Ed. Três, número 10, outubro de 1992.

_____. *O evangelho segundo Sebastião Mota*. Boca do Acre: Ed. Cefluris, 1998.

ALVES Jr., Antonio Marques. *Tambores para a Rainha da Floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. São Paulo. PUC, 2007.

AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ARAÚJO, Wladimir Sena. *Navegando sobre as ondas do Daime*. História, cosmologia e ritual da Barquinha. Campinas: Ed. Unicamp, 1999.

AZZI, Riolando. *Catolicismo no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.

BEOZZO, José O., Irmandades, santuários, capelinhas de beira de estrada. *Revista eclesiástica brasileira*, Petrópolis: Ed. Vozes, v. 37, p. 741-758, 1977.

BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. São Paulo: Ed. Vozes, 1982.

_____, Leonardo. *Nova Era: a civilização planetária*. São Paulo: Ed. Ática, 1994.

BOLSANELLO, D. P.. *Busca do graal brasileiro: a doutrina do Santo Daime*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

BONINO, José M., A piedade popular na América Latina. *Concilium*. Revista internacional de teologia, Petrópolis: Ed. Vozes, n. 10, p. 810-819, 1974/76.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BRANDÃO. Carlos Rodrigues. *Os Deuses do Povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1980.

BRITO, Ênio da Costa Brito. Agonia de um modelo. In: SOUZA e MARTINO, Beatriz Muniz e Luís Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da Religião e Mudança Social: católicos,*

protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, p. 37-46, 2004.

CAVALCANTI, T. R. A.. *A psicologia da religião de Carl Gustav Jung e a abordagem religiosa de Mircea Eliade: acertos e desacertos de uma leitura psicológica dos símbolos religiosos*. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: PUC, 1998.

CARNEIRO e VENÂNCIO, Henrique Soares e Renato Pinto (Orgs.). *Álcool e drogas na História do Brasil*. São Paulo: Alameda, 2005.

CEFLURIS. *Santo Daime. Normas de Ritual*. Rio de Janeiro: Folha Carioca, 1997.

CEMIN, Arneide Bandeira. *Ordem, xamanismo e dádiva. O poder do Santo Daime*. Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP, 1998.

_____. Os rituais do Santo Daime: sistemas de montagens simbólicas. In: LABATE e ARAÚJO, Beatriz Caiuby e Wladimir Sena (Orgs.). *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

COUTO, F. L. R.. *Santos e Xamãs: estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Brasília: UNB, 1989.

CUNHA, Geovânia Corrêa Barros. *O Império do Beija-Flor*. Dissertação de mestrado em Sociologia. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 1986.

DIAS JR. Walter. *O Império de Juramidam nas batalhas do astral: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. São Paulo: PUC, 1992.

DROOGERS, André, A religiosidade mínima brasileira, *Religião e sociedade*, São Paulo, v. 4, n. 2, 1987.

ELIADE, Mircea. *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Lisboa: Edições 70.

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

_____. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *Ferreiros e Alquimistas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979

_____. *Mefistófeles e o Andrógen.*, São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *Imagens e Símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FDE, 1976.

ESPIN, Orlando. *A Fé do Povo: reflexões teológica sobre o catolicismo popular*. São Paulo: Paulinas, 2000.

ESTRADA, Juan Antonio. *El Cristianismo em uma Sociedad Laica*. Cuarenta años después del Vaticano II. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.

FERRETI, S.F.. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: EDUSP, São Luis: FAPEMA, 1995.

FRÓES, Vera. *Santo Daime*. Cultura Amazônica __ História do Povo Juramidam. Manaus: Suframa, 1986.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989.

GONÇALVES, Daniel Nunes. Jerusalém é na Amazônia. *SUPERINTERESSANTE*. São Paulo: Editora Abril, edição 237, p. 68-73, mar. 2007.

GONZÁLEZ, BRANDÃO e IRARRÁZAVAL, José Luis, Carlos R. e Diego. *Catolicismo popular: história, cultura, teologia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

GOULART, S. L. *As raízes culturais do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. São Paulo: USP, 1996.

_____. O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. In: LABATE e ARAÚJO, Beatriz Caiuby e Wladimir Sena (Orgs.). *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas: Mercado das Letras, p. 277-302, 2004.

GREGORIM, Gilberto. *Santo Daime*. Estudos sobre simbolismo, doutrina e povo de Juramidam. São Paulo: Ícone, 1991.

GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta: ecletismo e práxis xamânica daimista no Céu do Mapiá*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, 1991.

_____. *Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Ed. UFSC, 1999.

GUTTICA, Rodolfo Witzig. *A Casa do Santo e o Santo da Casa: um estudo sobre a devoção a São Judas Tadeu do Jabaquara*. São Paulo: Landy Editora, 2006.

HALL, Stuart. *A Questão da identidade cultural*. São Paulo: DP&A Editora, 2005.

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1992.

LABATE, Beatriz Caiuby. *A Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos*. Campinas: Mercado das Letras, 2004, São Paulo: FAPESP.

LABATE e ARAÚJO, Beatriz Caiuby e Wladimir Sena (Orgs.). *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

LABATE, B. C. e PACHECO, G. *Matrizes culturais maranhenses do Santo Daime*. São Paulo: Mimeo, 2004.

LABIGALINI Jr., Eliseu. *O uso de ayahuasca em um contexto religioso por ex-dependentes de álcool – um estudo qualitativo*. Dissertação de mestrado em Saúde Mental. São Paulo: Escola Paulista de Medicina, 1998.

LANGDON, E. J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.

LEWIS, Ioan M.. *Êxtase Religioso: um estudo antropológico da possessão por espíritos e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

LIBÂNIO, João Batista. *Olhando para o Futuro*. Prospectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América Latina. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua*. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992.

MAUÉS e VILLACORTA, Raymundo Heraldo e Gisela. Macambeza, pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira*. O livro dos mestres, caboclos e encantados. São Paulo: Pallas, 2001.

MONTEIRO, C. *O Palácio de Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de mestrado em Antropologia Cultural. Recife: UFPE, 1983.

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lilia M. (Org.). *História da vida privada no Brasil*. Contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, p.65-171, 1998. v. 4.

MOREIRA e ZICMAN, Alberto e Renée (Orgs.). *Misticismo e Novas Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.

NETO, F. J. M. *Contos da Lua Cheia: histórias do Mestre Raimundo Irineu Serra e de sua obra espiritual contadas por seus contemporâneos*. Rio Branco: Fundação Elias Mansur, 2003.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. O Catolicismo do Povo. In: *A Religião do Povo*. São Paulo: Paulínias, p. 72-80, 1978.

OTTEN, Alexandre. “Deus é Brasileiro”. Uma leitura teológica do catolicismo popular tradicional, *Vida Pastoral*, p. 13-23, novembro e dezembro de 1999.

PELÁEZ, Maria Cristina. *No mundo se cura tudo*. Interpretações sobre a cura espiritual no Santo Daime. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Florianópolis:UFSC, 1994.

PRANDI, R. (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

QUEIROZ, José J. (Org.). *Interfaces do sagrado*. Em véspera de milênio. São Paulo: Olho D'Água, 1996.

RHODEN, Cleide Cristina Scarlatelli. *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno: à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: Editora PUCRS, 1998.

SANTOS, Marcel de Lima. *Xamanismo – a palavra que cura*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUCMinas, 2007.

SILVA, Leandro O.. *Marachimbé chegou e foi para apurar: estudo sobre o castigo simbólico ou peia no culto do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: PUC, 2004.

SOARES, Luiz Eduardo. O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa. In: LANDIM, Leilah (Org.). *Sinais dos Tempos*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1990.

STEIL, Carlos Alberto, Catolicismo Popular tradicional e Ação Pastoral: desafios e perspectivas no contexto da cultura contemporânea, *Teocomunicação*, Porto Alegre, n. 119, p. 87-104, março de 1998.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1993.

VALE, Edênio. Aspectos psico-grupais do comportamento religioso-popular. In: *Religião e Catolicismo do Povo*. Cadernos. Curitiba: Studium Theologicum, 1977.

WALSH, Roger. *O Espírito do Xamanismo*. São Paulo: Ed. Saraiva, 1993.

ZALUAR, Alba. *Os Homens de Deus*. Rio de Janeiro: Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1973.

Outras fontes

Hinário *O Cruzeiro* – Raimundo Irineu Serra

Hinário *O Justiciero* – Sebastião Mota de Melo

Hinário *O Cruzeiroinho* – Alfredo Gregório de Melo

Hinário *Nova Era* – Alfredo Gregório de Melo

Hinário de Germano Guilherme

Hinário de Antonio Gomes

Hinário de Maria Damião

Hinário *Nova Aliança* – Anderson Mignac

Fontes orais (entrevistas realizadas no município de Baependi, Minas Gerais)

Fábio Pedalino Costa – 04/04/2008

José Aparecido – 13/09/2007

Nelson da Silva – 13/09/2007

Suzana Pedalino Costa – 05/05/2008

Vinícios Varella – 13/09/2007

Fotos (acervo do autor)

Foto 1 – altar da Sra. Sônia Varella.

Foto 2 – altar da Sra. Marcela Guasquem.

Foto 3 – altar da Sra. Vanessa S. B. B. Ferreira.

Foto 4 – altar da Srta. Tainá B. Ferreira.

Foto 5 – altar da Sra. Branca.

Foto 6 – altar da Sra. Mariana G. P. Junqueira.

Foto 7 – altar da Sra. Melina.

Foto 8 – altar da Sra. Vanessa Apocalipse.