

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC / SP**

ANTONIO MARQUES ALVES JUNIOR

**TAMBORES PARA A RAINHA DA FLORESTA:
A INSERÇÃO DA UMBANDA NO SANTO DAIME**

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2007

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC / SP**

ANTONIO MARQUES ALVES JUNIOR

**TAMBORES PARA A RAINHA DA FLORESTA:
A INSERÇÃO DA UMBANDA 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 Ênio José da Costa Brito

SÃO PAULO

2007

BANCA EXAMINADORA

*À Toninho Marques e Yone Aby-Azar, meus grandes professores,
à Sebastião Jorge Menezello, meu companheiro argonauta,
e ao Sol, à Lua e às Estrelas.*

AGRADECIMENTOS

À Capes, pela bolsa de estudo.

Ao programa de Ciências da Religião da PUC-SP, na figura de sua coordenação, seus professores e secretaria, pelo acompanhamento e formação que enriqueceram este trabalho.

Ao Professor Ênio José da Costa Brito, meu orientador, e ao seu entusiasmo pelo estudo da religiosidade brasileira.

Aos Professores José J. Queiroz e Sandra Lúcia Goulart pelas inestimáveis contribuições que enriqueceram este trabalho.

À Dalmo Ribas, filho de Oxalá, pelo incansável otimismo, quem me levou à este Mestrado.

À minha ecumênica turma de Mestrado, realizando a riqueza da diferença.

Ao *Padrinho* Alfredo, *Madrinha* Júlia, *Madrinha* Maria Brilhante, Maria Alice, Regina Pereira, Raimunda Corrente, Lucy Dias, Alex Polari, Luis Fernando, *Seu* Chagas, Marcos Trench, e Kiki, pelos relatos saborosos e confiança. E a todos os amigos que deixamos no Céu do Mapiá.

À Brígida Malandrino, pela paciente revisão técnica.

Aos muitos irmãos do Reino do Sol e da Escola da Rainha, companheiros de estudo e de realizações, pelas suas indagações e sede de saber.

E à peregrina Ro Perez, pelas muitas caminhadas nos domínios da Rainha da Floresta.

RESUMO

A presença da Umbanda dentro do Santo Daime, verificada no conjunto de preceitos e ritos que compõem a cosmovisão daimista, adquiriu visibilidade a partir dos anos oitenta, no bojo da expansão que levou esta religião para fora dos limites da floresta amazônica. Sob o comando de Sebastião Mota de Melo, o Santo Daime testemunhou o crescimento da importância da Umbanda em sua constelação doutrinária, a ponto de distinguir-se por ela no conjunto das religiões ayahuasqueiras, entre as quais aquelas derivadas da criação do Mestre Irineu.

Na geração que corresponde à liderança do Padrinho Sebastião, um conjunto de ocorrências precipitou os elementos dispersos, mas presentes, que permitiram a recepção da Umbanda. A primeira delas resulta do impacto da chegada de um macumbeiro que fascinou a jovem comunidade daimista e seu líder espiritual com suas performances tão familiares ao nosso meio: consultas, advertências, demandas e espetáculo.

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

Os anos finais do Padrinho Sebastião foram concomitantes ao grande crescimento do Santo Daime, particularmente na cidade do Rio de Janeiro. Impregnados pelas perspectivas da cultura *alternativa*, que parecia fazer o elo entre a religião da mítica Floresta e a exótica Umbanda, encontraram-se a Umbanda e o Santo Daime nas pessoas de seu *padrinho* e de uma *mãe-de-santo* carioca, à frente de um grupo de discípulos que se aproximava do Santo Daime. Alguns destes discípulos viriam a cumprir papel fundamental na formatação dos ritos que expressaram esta aliança.

O papel do sucessor do Padrinho Sebastião, Alfredo Gregório de Melo, seu filho, foi o de reconhecer a demanda, talvez irresistível, da Umbanda e expressá-la na criação de novos rituais, oficializando, por assim dizer, aquela inserção e presença, e a posicionando mais próxima do centro de sua floresta de crenças.

Palavras chaves: Santo Daime, Umbanda, Umbandaime, possessão, ayahuasca.

ABSTRACT

The presence of the Umbanda inside Santo Daime, verified in the sum of precepts and rites that make up the Daimistic cosmivision, gained visibility from the eighties onward, in the epicenter of the expansion that led this religion to the outer limits of the Amazonian Forest. Under the command of Sebastião Mota de Melo, the Santo Daime witnessed the growth of Umbanda relevancy in its doctrinaire constellation, to the point of being distinguished by this Umbanda presence in the context of the Ayahuascan religions, among those the ones derived from the creation of Mestre Irineu.

In the generation guided by Padrinho Sebastião, a handful of occurrences precipitated the scattered nonetheless present elements that allowed the reception of the Umbanda. The first one resulted from the impact of the arrival of a *macumbeiro* who bewitched the young Daimistic community and its spiritual leader with his performances so familiar to our niche: consultations, warnings, demands and theatricalism.

One could see in these events a fight between the forces of Truth and the legions of evil, represented by the King of *Exus*, the *Tranca Rua*, that, in the end, under the *light* of the sacred beverage, signed a pact with the Santo Daime: he would be its guardian against these wicked spirits. The Umbandistic *ethos* was silently being hardcoded into the community imaginarium.

The last years of the life of *Padrinho Sebastião* were concurrent with the growth of the Santo Daime, particularly in Rio de Janeiro city. Impregnated with the perspectives of the counterculture that seemed to link the mythical Forest and the exotic Umbanda, both traditions found themselves in the personas of his *Padrinho* and of a “*Mãe de Santo*” from Rio de Janeiro, leading a group of disciples that was arriving at Santo Daime. Some of those came to have a central role in the design of the rites that expressed this alliance.

The role of the successor of *Padrinho Sebastião*, his son Alfredo Gregório de Melo, was to acknowledge the maybe irresistible demand of the Umbanda, and express it through the creation of new rituals formalizing, so to speak, that presence, and placing it closer to the center of its forest of faith.

Key-words: Santo Daime, Umbanda, Umbandaime, possession, ayahuasca.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
Capítulo I – O SANTO DAIME	23
1.1 - Amazônia: o berço do Santo Daime	23
1.1.1 - O processo de ocupação da Amazônia	24
1.1.2 - O cenário cultural da Amazônia	25
1.1.3 - A religiosidade popular amazônica	27
1.1.4 - A ayahuasca	31
1.1.5 - As religiões ayahuasqueiras	34
1.2 - O Santo Daime histórico	36
1.2.1 - Nascimento do Alto Santo	36
1.2.2 - O encontro com o Padrinho Sebastião	39
1.2.3 - Rompimento com o Alto Santo	42
1.2.4 - A continuidade do Alto Santo	43
1.2.5 - A Colônia Cinco Mil do Padrinho Sebastião	44
1.2.6 - Rio do Ouro e Céu do Mapiá	45
1.2.7 - A expansão em números	48
1.2.8 - A Nova Era do Padrinho Alfredo	49
1.3 - Expressões rituais do Santo Daime	53
1.3.1 - Alguns elementos rituais	53
1.3.2 - O espaço sagrado	54
1.3.3 - As fardas	56
1.3.4 - Ritos do Santo Daime	57
1.4 - Como o trabalho espiritual é concebido	63
1.4.1 - Os hinos	65

Capítulo II: AS MATRIZES DO SANTO DAIME	69
2.1. – As raízes religiosas do Santo Daime	71
2.1.1. – Catolicismo popular	72
2.1.1.1. – Os santos	73
2.1.1.2. – As festas	75
2.1.2. – Xamanismo, pajelança, curandeirismo e vegetalismo	77
2.1.3. – O Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento	81
2.1.4. – Espiritismo kardecista	85
2.1.5 – A presença afro-brasileira	88
2.1.6. – Contribuições da religiosidade maranhense.....	95
Capítulo III – CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE A UMBANDA	98
3.1 – História	99
3.1.1 – Raízes afro-brasileiras e outras matrizes	99
3.1.2 – O século XIX	102
3.1.3 – A macumba	103
3.1.4 – As tensões do nascimento da Umbanda	105
3.1.5 – O kardecismo e o mundo católico	106
3.1.6 – A perseguição	108
3.2 – A narrativa umbandista	110
3.2.1 – A especificidade da Umbanda.....	111
3.2.2 – Os deuses da Umbanda	112
3.2.3. – O lugar da possessão	114
3.2.4 – A consulta	116
3.2.5 – A esquerda e a direita	118
3.2.6 – A interpretação da aflição	121
3.2.7 – Expectativas a que a Umbanda atende	124

Capítulo IV – O ENCONTRO DO SANTO DAIME COM A UMBANDA	126
4.1 – A presença da Umbanda	126
A Barquinha	127
A União do Vegetal	127
4.1.1 – Possessão: demarcando as fronteiras	128
4.2 – A inserção da Umbanda através das gerações.....	130
4.2.1 – Primeira geração: A viagem de Irineu a Mestre	131
Os dias inaugurais do Santo Daime	136
4.2.2 – Segunda geração: A expansão do Padrinho Sebastião	140
4.2.2.1 – O embate com o macumbeiro Ceará	140
Os últimos dias juntos ao Alto Santo	141
A chegada do Ceará	143
As entidades do Ceará	146
As macumbas do Ceará	147
As ciladas do Ceará	151
Os ensinamentos do Ceará	153
4.2.2.2 – Ceará viu que ia perder	157
A derrocada do Ceará	160
O morcego e a águia	163
Do Rio do Ouro ao Céu do Mapiá	164
O pacto com o Tranca Rua	167
4.2.2.3 – A expansão e o <i>chamado</i> do Padrinho	169
Os novos fardados do terreiro da Baixinha	170
Os trabalhos de banca no Céu da Montanha	172
A Umbanda vai ao Mapiá	176
Os últimos momentos do Padrinho Sebastião	179

4.2.3 – Terceira geração: a Umbanda através do Padrinho Alfredo	183
A “passagem” de São Miguel	185
O rescaldo da Umbanda	187
Dois níveis de recepção da Umbanda	188
A síntese da Mesa Branca	189
A fase final	191
Capítulo V – INTERAÇÕES ENTRE O SANTO DAIME E A UMBANDA...	193
5.1 - As matrizes includentes comuns	195
5.2 – Doutrinas em construção	204
5.2.1 – A autonomia do pai-de-santo e do padrinho	207
5.2.2 – Interpretação doutrinária e licença poética	208
5.2.3 – A relação da miração com os hinos	211
5.3 – A perspectiva marginal e a afirmação do desejo	217
5.3.1 – Os sem-voz	222
5.3.2 – As relações de poder no Santo Daime	224
5.3.3 – As relações de poder na Umbanda	228
5.3.4 – Assistência: o diferencial da Umbanda	231
5.3.5 – As mulheres	236
5.4 – Disciplina daimista versus catarse umbandista	238
5.4.1 – Disciplina e festa	239
5.4.2 – O rigor ritual	239
5.4.3 – A nova moral e a dimensão do corpo	241
5.4.4 – O corpo no Santo Daime e na Umbanda	243
CONCLUSÃO	248
BIBLIOGRAFIA	256
ANEXOS	264

INTRODUÇÃO

Duas surpresas me aguardavam quando de meu encontro com o Santo Daime, no início dos anos noventa: a primeira, de descobrir que ele abrigava uma simpatia com as religiões mediúnicas, entre elas a Umbanda; a segunda, um pouco mais tarde, a de experimentar em mim mesmo, pela primeira vez, a catarse da incorporação¹. Foi uma experiência impactante para alguém que, desde a chegada à adolescência, já havia procurado na Umbanda o sentido que interligasse as perspectivas introjetadas da contracultura: a experiência mística, ora xamânica, ora oriental, e a busca por um projeto existencial que valorizasse a espiritualidade.

Minhas simpatias anteriores com a prática umbandista, talvez motivadas pelas pretas-velhas benzedeadas a que minha mãe católica me levava na infância, encontraram-se com a trajetória sinuosa em que o Santo Daime se relacionou com o estudo espírita e de incorporação, a partir da direção de Sebastião Mota de Melo - Padrinho Sebastião para os daimistas. Médiun que trabalhava com entidades do panteão kardecista no interior da floresta amazônica e que trouxe estas práticas para dentro do Santo Daime, Padrinho Sebastião acolheu egressos de toda sorte de práticas mediúnicas para fortalecer “seu batalhão”.

Pude testemunhar, ainda nos primórdios do Santo Daime em São Paulo, tanto a resistência que o estudo da Umbanda provocava em muitos de suas fileiras quanto a forte atração que exercia sobre parcela também considerável de seu contingente. Testemunhei ainda o crescimento de simpatizantes e o fluxo de certo modo irresistível com que a Umbanda se legitimou internamente no imaginário daimista paulista.

¹ Para uma reflexão sobre transe e possessão em termos gerais, e no contexto umbandista, ler Concone (1987). A expressão *possessão*, no entanto, ainda que disseminada no mundo acadêmico, é pouco utilizada no meio espírita, entre os quais o de Umbanda, assim como entre os daimistas, por conotar a “perda da alma”, “estar possuído”, em geral associado a forças malignas. *Incorporação* é a expressão mais utilizada nestes meios. Entre os daimistas, *atuação* também é utilizada com múltiplos significados, um deles o de *atuar um ser*, ou seja, estar incorporado. Ler ainda *O lugar da possessão*, à página 114.

Meu testemunho pessoal não é isento, sou sujeito e objeto desta pesquisa. Ao *incorporar* pela primeira vez iniciei uma investigação em todos os sentidos entusiasmada. O cume deste processo me levou a experimentar nos limites do ambiente daimista as sínteses possíveis desta aproximação entre a Umbanda e o Santo Daime, ao fim do qual nasceu a igreja daimista Reino do Sol, da qual sou dirigente, identificada pela sua afinidade com o estudo e a prática ritual da Umbanda. Seu calendário de *giras* e outros rituais onde a incorporação é admitida certamente contribuíram para que a Umbanda se disseminasse ainda mais entre os adeptos do Santo Daime, particularmente os paulistas. Ou seja, desempenho um papel relevante deste processo de inserção, seja como seu agente, intérprete ou filho. Meu encontro com o Santo Daime se deu em meados da década de noventa, há mais de dez anos, quando a reabertura dos trabalhos da Umbanda no Céu do Mapiá era ainda muito recente. A igreja Flor das Águas vivia seus últimos anos, já longe das suas conturbadas experiências com o universo afro, e o Céu de Maria, que viria a ser a maior igreja de São Paulo, dava seus primeiros passos nos fundos da casa de seu dirigente, Glauco Villas Boas. Até aqueles acontecimentos na *central da doutrina* viessem a reverberar em São Paulo um hiato de tempo era inevitável, o que resultava em uma profunda resistência aos trabalhos com incorporação e vinculados à Umbanda sofriam. É provável que o Reino do Sol, igreja que ajudaria a fundar em 2002, represente um testemunho da forte atração que a Umbanda exerce sobre faixas de daimistas e da qual fui involuntário agente. Fato é que cresceu e atraiu para seus rituais próximos à Umbanda um contingente considerável de adeptos do Santo Daime e contribuiu em São Paulo com mais um deslocamento da *práxis* umbandista, quando ela adquire ainda maior centralidade. O Reino do Sol, poderia dizer, se situa nas ondas da terceira geração do processo de inserção da Umbanda no Santo Daime.

Claro que esta posição, sob muitos aspectos, privilegiada, permitiu um olhar *de dentro* difícil de obter em outras circunstâncias. Não apenas institucionalmente dentro, pelo contato com personagens e informações relevantes para a pesquisa, mas também na condição de testemunha direta dos mecanismos daquelas sínteses cosmológicas necessárias para conduzir a

aproximação. Ou, em outras palavras, aquilo que se passa no íntimo do sujeito quando confrontado com duas formulações para cuja síntese é necessário encontrar sentido.

Este mesmo privilégio, no entanto, confronta com a necessária objetividade esperada de uma pesquisa em Ciências da Religião. Não se trata de um conflito entre fé e razão, mas do fino fio que separa objetividade e subjetividade, o mesmo que deve pautar a posição do olhar indagador.

Devemos considerar que parte considerável dos trabalhos de cunho acadêmico voltados para o Santo Daime foram realizados por pesquisadores, no mínimo, simpatizantes do Cefluris e da experiência daimista em geral, o que torna usual entre seus autores a discussão preliminar sobre essa posição do sujeito da pesquisa em relação a seu objeto. Particularmente me simpatizo com as reflexões de Labate, que ao final conclui:

uma postura que vem sendo adotada por alguns pesquisadores, entre eles eu mesma, é a possibilidade de uma categoria como a de *antropólogo ayahuasqueiro*, um caminho possível para permanecer ligado ao fenômeno a partir de dentro, mas também de fora.²

No interior desse tenso diálogo, foquei minha pesquisa no estudo dos movimentos iniciais que introduziam a Umbanda, em outro lugar e tempo, deixando a igreja Reino do Sol e seus simpatizantes fora de meu objeto.

Ao buscar entender o processo pelo qual a Umbanda se inseriu e foi ganhando corpo dentro do Santo Daime, necessitei preliminarmente entender os dois corpos que interagem. Elementos da ritualística umbandista foram sendo incorporados paulatinamente. Trabalhos mediúnicos em clareiras na floresta passando a se denominar *giras*; a dispensa da farda daimista, substituída por roupas brancas; a crescente importância dos tambores; a introdução de corimbas, muitas vezes em substituição aos hinos; a própria denominação das entidades por aquelas encontradas no panteão daimista: tais são muitos dos elementos ritualísticos gradualmente reconfigurando a

² Beatriz Caiuby LABATE, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, p. 53.

paisagem dos trabalhos mediúnicos na floresta. Esse movimento ocorria paralelo à elaboração do discurso doutrinário dos dirigentes, que se dava em duas frentes: primeira, aquele marcado pela oralidade, através de preleções, explicações e orientações extra-trabalhos transmitidas pelos líderes; a segunda, e de maior importância, pela introdução de elementos umbandistas nos hinos, que no Santo Daime possuem a chancela de seres *recebidos do astral* e são reconhecidos como seu *livro sagrado*, ou seja, onde está contido o seu *corpus* doutrinário.

O objeto desta pesquisa é o processo de inserção da Umbanda no Santo Daime observado através dos relatos de testemunhas do processo, que agrupo em três gerações: 1º) a do Mestre Irineu e de seus contemporâneos; 2º) a do Padrinho Sebastião e daqueles que o acompanharam até a fundação da Vila Céu do Mapiá, no interior do Amazonas e seu posterior falecimento, já incluindo-se entre eles indivíduos egressos de outras regiões do Brasil e que foram co-participantes da expansão geográfica do Santo Daime; 3º) e a do Padrinho Alfredo, seu filho e substituto no comando do Santo Daime até os dias de hoje.

Santo Daime é o nome genérico pelo qual esta religião veio a ser conhecida, a partir de sua divulgação decorrente da expansão de uma das dissidências da igreja original do Mestre Irineu, o Cefluris. A igreja dirigida pela viúva de Irineu, Peregrina, assim como outras dissidências próximas geograficamente, são hoje conhecidas como Alto Santo. Muitos pesquisadores ajudaram a disseminar a denominação Santo Daime, talvez em consonância com a popularização do nome adotado no Cefluris, ou porque a maioria deles desenvolveu laços mais estreitos com a vertente de Sebastião Mota de Melo, e/ou a adotaram como objeto de estudo. Na nossa pesquisa, designa a religião fundada por Raimundo Irineu Serra e após a separação do grupo de Sebastião Mota de Melo, quando não acompanhado de outras indicações, designa o Cefluris. Optamos assim por utilizar o termo na perspectiva do segmento que estudamos, o Cefluris, que se vê como uma linha de continuidade da religião fundada por Mestre Irineu. *Daimista*, neste trabalho, tanto representa o adepto do Cefluris quanto do grupo contemporâneo ao Mestre Irineu, antes de seu falecimento e da separação realizada pelo Padrinho Sebastião.

Intentamos descrever o processo pelo qual a Umbanda ganhou corpo na composição doutrinária do Cefluris. A partir de um enfoque histórico-antropológico, a pesquisa ocupou-se de recuperar via história oral, a partir de entrevistas com os dirigentes e *antigos*, eventos ocorridos a partir da década de setenta em Rio Branco, no Acre, e no Céu do Mapiá, povoado à beira do rio Purus, no Amazonas – localidade tida como central do Santo Daime; assim como em igrejas *do Sul*, particularmente do Rio de Janeiro, na primeira leva da expansão daimista, determinantes para o rumo dos acontecimentos. Centramos nossa pesquisa, no entanto, na segunda geração, aquela que no pareceu prenhe de conseqüências para o estabelecimento da Umbanda e que, no nosso entender, inauguravam sua presença.

Ao finalizarmos esta etapa de nosso trabalho nos ressentimos da ausência de uma pesquisa junto ao grupo da mãe-de-santo Baixinha e de seu grupo contemporâneo aos acontecimentos relatados, em quem julgamos ser possível desvelarmos nuances e detalhes certamente enriquecedores para melhor compreensão da sucessão de fatos.

São muitos os aspectos desta inserção a merecer aprofundamento, e que não couberam nos limites deste trabalho. A compreensão desta interação se enriqueceria pelo recorte da análise dos rituais, em um modelo comparativo; o estudo do processo de legitimação que se dá a partir dos hinários é outra possibilidade de abordagem que promete ser substancial; um levantamento etnográfico a partir dos hinos também nos oferece uma rica perspectiva por onde analisar os acontecimentos deste encontro. Em suma, nos contentamos aqui em recuperar o cenário de um período que identificamos como fundante da lógica pela qual essa aproximação seria interpretada pelos seus integrantes.

As ocorrências derivadas da chegada de um *macumbeiro*, que mobilizou a comunidade religiosa dirigida por Sebastião Mota de Melo, imprimiram entre seus participantes um conjunto de noções e interpretações que acabaram por ocupar uma posição relevante em sua visão de mundo. Em seguida, a vertiginosa expansão do Cefluris colocará seus integrantes em contato com outro universo cultural, proveniente das grandes cidades *do sul*, no bojo do qual aportaria a cultura alternativa e a Umbanda. Será na terceira geração, no entanto, que o conjunto de experiências decorrentes do contato se expressará

em novos formatos rituais e no reconhecimento oficial do espaço que lhe cabe dentro da cosmologia daimista.

Segue a Umbanda seu curso dentro do Santo Daime, cujos desdobramentos não é nossa tarefa prever. Se o Santo Daime será capaz de manter sua coesão enquanto corpo religioso instituído, ou se se renderá a uma fragmentação irresistível, da qual a própria Umbanda possa ser agente, entre outros, é uma questão em aberto.

Entre os daimistas, a fusão dos elementos umbandistas com o Santo Daime que resultou na elaboração de um complexo de noções, de um conjunto de hinos que fazem alusão à entidades reconhecidas como do panteão, de aparatos e formatos rituais próprios, disseminou o nome Umbandaime para designá-la. Como é próprio das concepções daimistas, alude a um *estudo*, dentre os vários possíveis. Com seu uso popularizado, Umbandaime tornou-se um termo genérico, passível de ser largamente matizado. Não possui, no entanto, status oficial; tampouco o encontramos utilizado em nenhuma das entrevistas de dirigentes e antigos. Reconheço, pela própria experiência no meio, que seu uso é corrente para designar as práticas afinadas com a Umbanda - tal como é utilizado, no entanto, sugere a existência de um corpo estruturado, como que a caminho de relativa independência do conjunto doutrinário. Essa não é a nossa visão; como demonstraremos, a porosidade que caracteriza o Cefluris – quase surpreendente, enquanto objeto de estudo – acolhe a Umbanda da mesma forma que a outras *tradições* e coabitará com elas, pelo menos nos limites do horizonte visível. De acordo com a nossa visão, a Umbanda não chegou para germinar nas fendas do Santo Daime uma presença que lhe é estranha, mas para transformá-lo, e a si própria, produzindo uma síntese que já distingue o Cefluris no conjunto das religiões ayahuasqueiras. Umbandaime é um nome próprio para referir-se ao encontro, mas não expressa mais que sua percepção difusa. Estas são as razões pelas quais escolhemos não utilizar Umbandaime para designar esse encontro que é nosso objeto de estudo.

Encontrei material de alguns participantes do Santo Daime de momentos relevantes da expansão geográfica da Doutrina, como nos livros de Alex Polari: *O livro das Mirações*, *O guia da Floresta* e *o Evangelho segundo Sebastião*

Mota e os de Lúcio Mortimer, *Nosso Senhor Aparecido na Floresta e Bença Padrinho*.

Uma referência central de nosso trabalho foi o conjunto das obras de Sandra Goulart, que oferece análises perspicazes e uma visão panorâmica do Santo Daime, particularmente sua dissertação, *Raízes Culturais do Santo Daime* e sua tese, *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca*.

Nos trabalhos acadêmicos de cunho antropológico sobressaem as pesquisas de Edward MacRae em *Guiado pela Lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*, também uma obra de referência quando se trata do Santo Daime. Sintético, pontua aspectos que nortearam pesquisas que o sucederam, entre os quais a do presente trabalho.

Beatriz Caiuby Labate em *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos* e como organizadora em *O uso ritual da ayahuasca*, nos ajuda a descrever os mecanismos de sua expansão e as novas conformidades que vão surgindo do encontro da *doutrina* cabocla com o policromático ambiente urbano brasileiro. Beatriz Labate levanta hipótese a ser considerada, da influência de intelectuais daimistas que, em mão reversa, levaram parte de suas conclusões para o interior do corpo doutrinário, em artigo no livro *Álcool e drogas na história do Brasil*. Outra obra organizada por Labate em parceria com Wladimir Sena Araújo, *O uso ritual da ayahuasca*, reúne rica coletânea de estudos do universo ayahuasqueiro.

Uma variada gama de outras obras enriqueceram nosso universo de pesquisa, dentre as quais ainda destacamos a etnografia de Alberto Groisman, *Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*.

Para o entendimento do universo cultural afro-brasileiro busquei no trabalho de Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, onde encontrei a descrição do candomblé de meados do século passado, assim como da chamada macumba urbana, ambiente que viria a ser revisitado por Reginaldo Prandi meio século depois, com *Segredos Guardados: Os orixás na alma brasileira*.

Renato Ortiz nos apresenta seu um estudo sociológico, *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*, em que descreve seu processo de formação a partir de transformações sociais no Brasil do início do século XX. *Entre a cruz e a encruzilhada*, de Lísias Negrão; *Marginália Sagrada*, de Fernando G. Brumana e Elda G. Brumana e *Umbanda: uma religião brasileira*, de Maria Helena Vilas Boas Concone, são obras de referência para quem quer estudar a Umbanda. Situam-nos, a partir da custosa elaboração da Umbanda, entre as tensões e ambigüidades que compõem o cenário religioso brasileiro, e o modo como, imerso em seu caudal, variadas manifestações religiosas são parte de um mesmo denominador comum, em torno do qual transitamos com peculiar facilidade.

Ao buscar os filtros que justificassem a receptividade do Santo Daime em relação à Umbanda, procurei entender suas aproximações. A dissertação de mestrado de Maria Beatriz Lisboa, *A “Lua Branca” de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda*, encontramos um emblemático exemplo de conversão de um terreiro de Umbanda às práticas ritualísticas concomitantes do Santo Daime.

Êxtase religioso; um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo, de Ioan M. Lewis, traz luz à complexidade deste sincretismo à brasileira e nos ajudou decisivamente a situar o papel desempenhado pela possessão, central na Umbanda, no conjunto de atitudes e crenças do daimista.

É possível identificar a partir de trabalhos supracitados muitas das tradições presentes na formação da doutrina e do imaginário daimista. Encontramos em *Kardecismo e Umbanda*, de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, a tese de um “gradiente espírita-umbandista”, que estabelece o kardecismo em um dos extremos do gradiente e a Umbanda no outro; desenvolve ainda a idéia de um *continuum* religioso no Brasil e faz a primeira tentativa de entender a matriz espírita kardecista, presente em ambas as religiões e que demonstra também, a partir da obra de Maria Laura Viveiro de Castro Cavalcanti, *Vida e Morte no Espiritismo kardecista*, a complexa teia que inter-relacionam espiritismo, catolicismo popular e Umbanda.

Busquei referenciais teóricos para o xamanismo na obra de Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del extasis*. O diálogo de Ioan Lewis com as teses clássicas do estudo do xamanismo amplia e questiona esses referenciais, como no caso da relação possessão/vôo xamânico.

Alguns estudos do universo indígena ajudaram a situar a dinâmica de contato; destaque *Pacificando o branco*, de Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (orgs.). Para a necessária compreensão das múltiplas dimensões do catolicismo popular encontrei fundamentos em *Catolicismo popular no Brasil*, de Gunter Paulo Süess. E em Karl Heinz Arenz, *A teimosia da pajelança: o sistema religioso dos ribeirinhos da Amazônia* encontramos uma descrição daquele universo peculiar. Algo do panorama religioso que nos auxilia neste destrinchamento podemos encontrar na *sociedade relacional* com que Roberto DaMatta instrumentaliza suas análises, como em *A casa e a rua*.

Pelas nossas hipóteses existem fortes aproximações da doutrina do Santo Daime com a Umbanda, a partir de suas matrizes culturais e religiosas comuns. A religiosidade católica popular brasileira, altamente porosa; o pendor sincrético do espiritismo kardecista, já transformado em solo brasileiro; a mesma abertura doutrinária da Umbanda constituem ambiente propício à troca de conteúdos.

Havia, de acordo com nossas suposições, um cenário preparado para esta acolhida da Umbanda também por eventos que estruturaram preceitos, atitudes e visões – os quais procuramos recuperar.

Presumimos também que as atitudes de peregrinação e busca do mundo *alternativo* - em relação ao novo, ao mistério embutido nas tradições e ao distante - forneceram os elos entre a Umbanda e o Santo Daime. Nos anos setenta o encontro entre hippies mochileiros e caboclos daimistas na Amazônia propiciaram a expansão do Santo Daime para todo o território nacional e, hoje, em países de vários continentes. A profunda transformação vivida no século passado em nosso cenário social e religioso e a crescente importância da dimensão existencial trazida pela contracultura são ainda estímulos complementares que ajudam a dar sentido a esta ressignificação.

Um quadro de ampliação da mobilidade geográfica de indivíduos oriundos de ambientes sócio-culturais distintos e múltiplos, da velocidade alterada da troca de informações via urbanização/globalização/revolução dos meios de comunicação possibilitaram profunda interação e intercâmbio de conteúdos religiosos em mão dupla, passível de ser recuperada.

A integração da Umbanda no corpo doutrinário do Santo Daime fornece instigante material onde investigar o modo de atuação de uma coletividade na reconstrução de seu ideário. No encontro destas religiões (ambas tidas como brasileiras, mas nascidas em contextos marcadamente distintos) podemos vislumbrar, por contraste, o pano de fundo de nosso fértil ambiente cultural e religioso.

A partir da análise da inserção da Umbanda no Santo Daime, são muitas as possibilidades de identificarmos traços estruturantes de nosso caráter religioso geral, constitutivos de nossa identidade. Um ambiente fragmentado, poroso, sincrético, contém as matrizes que determinam os filtros deste movimento de reelaboração. Identificar suas matrizes e reconstituir sua atuação a partir desta reconstrução pode explicitar as necessidades que direcionam a busca de sentido de importantes camadas da população brasileira.

Realizamos uma pesquisa de campo cujo núcleo foram entrevistas realizadas com antigos e dirigentes no Céu do Mapiá entre os meses de janeiro e fevereiro de 2007, a que vieram se somar outras entrevistas em São Paulo, no Rio de Janeiro e na Bahia. As lacunas, preenchidas com um variado acervo de obras, que estruturam uma bibliografia panorâmica do fenômeno Santo Daime.

Optamos por manter as denominações das duas religiões em contato, objeto deste estudo, em maiúscula, enquanto que todas as outras tradições religiosas comentadas foram grafadas em minúscula.

O sistema de referências que consideramos mais adequado é o de notas de rodapé que, a meu ver, mantém o texto limpo e a visibilidade das notas.

Organizamos nossa dissertação em cinco capítulos. O *primeiro capítulo* possui três partes: a *primeira* descreve os entornos do nascimento do Santo Daime: a Amazônia, seu ambiente cultural as construções culturais a partir da

bebida ayahuasca, que no Brasil propiciariam o surgimento de três religiões *ayahuasqueiras*; uma delas o Santo Daime. A *segunda* situa historicamente a trajetória do Santo Daime: de seu criador, Mestre Irineu e seu encontro com a ayahuasca, dos primeiros dias da religião nascente, de seus mitos fundantes ao encontro com o Padrinho Sebastião e à expansão do Cefluris. Por fim, a *terceira* descreve as expressões rituais, cosmovisões e elementos constitutivos do Santo Daime.

No *segundo capítulo* buscamos recuperar as várias matrizes do Santo Daime: o catolicismo popular amazônico; a herança indígena através da pajelança e da tradição vegetalista; a presença cabocla no curandeirismo; o papel da organização espiritualista Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento; o papel crucial do espiritismo kardecista e a presença dos elementos da religiosidade afro-brasileira, entre outros.

No *terceiro capítulo* descrevemos os elementos da Umbanda que seriam úteis à compreensão deste corpo religioso, que se apresentaria e mesclaria com a visão de mundo daimista.

No *quarto capítulo*, buscamos recuperar as três gerações que compõem a linha de continuidade do Santo Daime, a partir de sua relação com nosso objeto de pesquisa, a saber, a inserção da Umbanda no Santo Daime. A *primeira* delas é a do Mestre Irineu, até seu falecimento. A *segunda* geração, aonde centramos nossa pesquisa, a nosso ver é aquela que oferece os acontecimentos mais importantes para o desenvolvimento da Umbanda no interior daimista. Nela descrevemos o encontro da comunidade do Padrinho Sebastião com um *macumbeiro*, o Ceará, que produziria uma gama de conseqüências para o conjunto de crenças daquele grupo. Em seguida, com a expansão do Cefluris e o nascimento de novas igrejas, entre as quais as do Rio de Janeiro, jovens egressos da contracultura e em contato com a Umbanda carioca, acabariam por importar a Umbanda para dentro da comunidade do Padrinho Sebastião.

Por fim, no *quinto capítulo*, desenvolvemos uma análise de possíveis razões para a grande receptividade à Umbanda no meio daimista: matrizes includentes comuns, estruturas internas que potencializam a característica aberta de ambas as religiões, o contraste entre as atitudes contidas do daimista

tradicional e a catarse umbandista; o papel do corpo e a possibilidade de expressão aos *sem-voz*.

CAPÍTULO I – O SANTO DAIME

Descrever a religião do Santo Daime, situando-a no tempo e no espaço é a intenção deste capítulo. Relatar cronologicamente os principais fatos e personagens responsáveis pela sua elaboração nos ajuda a visualizá-la em seu contexto, em relação a um cenário mais panorâmico: o Brasil que atravessa o século XX, as transformações vividas pela Amazônia, as religiões que emolduram e são emolduradas por estas dinâmicas.

As especificidades do Santo Daime que resultaram deste quadro também são as ocupações deste relato. Pretendemos delinear as práticas religiosas do Santo Daime com seus elementos rituais, suas técnicas sagradas e como eles se distribuem em sua cosmologia.

O “modo de ser” daimista emerge destas práticas com um relato comum da existência e da relação com o sagrado. Para compreendermos o Santo Daime no que ele tem de próprio é necessário situar-nos em sua perspectiva, a partir da qual possamos apreender sua visão de mundo.

Finalmente a elaboração de sua narrativa, transformada em cosmovisão, produziu categorias que a distinguem das demais religiões, seja aproximando-se, seja apartando-se, naquele jogo próprio que caracteriza a “invenção” das formas e conteúdos religiosos. A *miração*³, o canto, a incorporação, a cura, a mediunidade são parte desta elaboração que colorem de modo único esta busca de encontro com o Divino proposto pelo Santo Daime.

1.1 - Amazônia: o berço do Santo Daime

O Santo Daime é o desaguadouro de um dos afluentes nascidos da tradição ayahuasqueira amazônica, ou seja, que têm no uso sacramental da bebida genericamente conhecida como ayahuasca⁴ uma de suas

³ O termo *miração* tem sua origem provavelmente na erupção de imagens com características oníricas, provenientes do efeito do daime, mas ganha conotação mais ampla, podendo conotar outras formas de alteração de consciência, como profundas emoções e esclarecimentos na forma de insights. Voltamos a fazer uma reflexão sobre *miração* à página 211.

⁴ *Ayahuasca* é, dentre vários, o nome mais generalizado, de uma bebida amazônica que resulta da cocção de duas plantas, um cipó e uma folha. Possui propriedades alteradoras de

características centrais. Nele se mesclaram as principais matrizes que compõem o *ethos* religioso brasileiro; co-habitam e se interpenetram no Santo Daime, de modo tão nítido e peculiar, mas não surpreendente, os mundos indígenas, brancos e negros. Pretendemos recuperar brevemente o que se conhece de seus elementos constitutivos e da própria história de sua classificação e definição.

A Amazônia é palco de uma religiosidade *sui generis*, própria de uma floresta equatorial virgem de dimensões continentais, aonde habitam inúmeros agrupamentos indígenas – muitos até hoje não contatados pelo homem branco.

1.1.1 - O processo de ocupação da Amazônia

Segundo Furuya⁵, dois horizontes históricos são identificados na ocupação da Amazônia. No primeiro deles uma *destribalização* no meio indígena haveria ocorrido entre meados do século XVIII e do século XIX, daí decorrendo a formação de uma *massa popular amazônica* e uma cultura a ela vinculada. “O horizonte caracteriza-se pelas “tradições religiosas populares que têm como fator principal a crença nos santos e a pajelança formadas naquela época”, base, segundo o autor, das “religiões populares”⁶.

Neste sentido podemos observar neste meio, apesar de suas peculiaridades, muitos dos mesmos elementos que constroem a identidade religiosa brasileira.

O segundo horizonte, que tem sua intensificação em 1872, vê o frenético crescimento da população amazônica, que de 330 mil pessoas em torno de 1872 evolui para 1 milhão e 400 mil pessoas em 1929⁷, naquele que seria

consciência e é utilizada extensamente, na região amazônica, em contextos religiosos. Destas práticas nasceram, especificamente no Brasil, algumas religiões, entre elas o Santo Daime.

⁵ Cf. Yoshiaki FURUYA apud Clodomir MONTEIRO, O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir SENA Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 416-417.

⁶ Clodomir MONTEIRO da Silva, O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir SENA Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 416-417.

⁷ Cf. Samuel BENCHIMOL apud Clodomir MONTEIRO da Silva, O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir SENA Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 416-417.

conhecido como o Ciclo da Borracha. A exploração da borracha em escala industrial elevou a migração de nordestinos para a Amazônia a níveis inéditos.

A economia da borracha representou um grande contingente de deslocamentos internos; sendo o Acre, “em particular, o espaço de fronteira e de tráfegos interculturais”⁸. A intensificação da circulação de pessoas (seringueiros, burocratas, comerciantes, entre outros) e as trocas presentes nas relações sócio-econômicas que delas se originam favoreceram o forte intercâmbio cultural entre os povos da bacia do Alto Amazonas, incluindo os seringueiros e outros recém-chegados, e os habitantes da floresta no Peru, explicitando a inesperada inserção da Amazônia em um vigoroso fluxo interétnico e de migração de símbolos. “O consumo da ayahuasca voltado para a finalidade terapêutica seria um dos pontos mais importantes deste intercâmbio.”⁹

As proximidades da Segunda Guerra Mundial e a conseqüente revalorização estratégica da borracha re-injetaram dinamismo à exploração da borracha por volta dos anos quarenta. Novo fluxo migratório dirigiu-se à Amazônia, para ver muito rapidamente frustradas suas aspirações; a mudança do cenário sócio-político mundial mais uma vez determinou o esvaziamento da importância da borracha. Como conseqüência observou-se um acelerado processo de migração da floresta para os núcleos urbanos; primeiro para as pequenas cidades e vilarejos, em seguida para as cidades maiores.¹⁰

1.1.2 – O cenário cultural da Amazônia

Muitos autores já observaram a respeito da surpreendente unidade cultural da vasta região compreendida como amazônica. Em uma área que se estende das Guianas até a foz do Orenoco, a selva amazônica abrange uma área de cerca de 6,5 milhões de quilômetros quadrados. Conforme afirma Macrae:

⁸ Carlos Alberto AFONSO apud Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica*, p.17.

⁹ Luis Eduardo LUNA apud Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica*, p.13.

¹⁰ Clodomir MONTEIRO apud Edward MACRAE, *Guiado pela lua*, p. 60.

Apesar dessa extensão, a região constitui uma unidade extraordinariamente homogênea, devido a sua história geológica, ao clima uniforme e à posição equatorial. No seu livro sobre a adaptação do homem à ecologia amazônica, a antropóloga Betty Meggers comenta que uma das características mais surpreendentes da vida na Amazônia de hoje é a ausência de diferenciação regional. Segundo ela constata, ao longo de todos os rios principais e de alguns tributários menores, o povo come a mesma comida, veste roupas semelhantes, vive no mesmo tipo de casa e participa das mesmas crenças e aspirações.¹¹

A catequização católica desde os primeiros séculos da colonização é apontada como um dos principais fatores constitutivos desta homogeneidade. O antropólogo brasileiro Eduardo Galvão vê a atuação dos missionários e colonos junto aos indígenas, desde o século XVII, como grande responsável pela homogeneidade de hábitos e crenças do homem amazônico. Segundo ele, o desmembramento das sociedades indígenas os impediram de resistir ao catolicismo.

Reflexão possível a respeito do encontro indígena com o mundo branco, e sua incapacidade de resistir ao domínio do projeto colonial, seria quanto ao papel da superioridade tecnológica dos brancos – resultando em capacidade de impor seu modo de ser – no desmoronamento das antigas concepções.

Os brancos chegaram com equipamentos que denotavam seu *poder*, caso das ferramentas de ferro. Enquanto isso as epidemias dizimavam parte considerável de suas tribos. A letalidade do encontro trazia a incontornável indagação quanto a estratégias de sobrevivência. De toda forma, parecia haver uma receptividade incrustada na alma indígena da qual seu olhar ao Outro parecia se constituir. Estudos de Melià¹², Chamorro¹³, Alberto e Ramos¹⁴, sugerem um modo de ser indígena onde a alteridade encontra espaço. Segundo Chamorro:

Atrevo-me a considerar os indígenas como grupos sociais em que prepondera o “princípio da identidade”, onde o mais importante é

¹¹ Edward MACRAE, *Guiado pela lua*, p. 58.

¹² Cf. Bartolomeu MELIÀ, *El Guaraní conquistado e reducido*.

¹³ Cf. Graciela CHAMORRO, *A comunidade na perspectiva indígena*.

¹⁴ Cf. Bruce ALBERT; Alcida Rita RAMOS (orgs.), *Pacificando o branco*.

“empenhar-se em reconhecê-los [aos *outros*] como parte de si mesmo, por acreditar-se que sem isso ninguém pode chegar a ser pessoa em pleno sentido.”¹⁵

É possível que este conjunto de fatores tenha determinado, mais que a suposta fragilidade de suas elaborações rituais, a penetração avassaladora do catolicismo, quando o mundo passou a ser interpretado em chave religiosa cristã. Neste sentido, MacRae afirma:

Subsistiram as crenças mais diretamente ligadas ao meio ambiente, que não tinham substituto ou equivalente no cristianismo. Além disso, a difusão de uma ‘língua geral’, variante do tupi – guarani, contribuiu também para nivelar diferentes formas de expressão. Isso, segundo Galvão, levou a uma tendência de se atribuir importância talvez exagerada à contribuição indígena na cultura cabocla, numa região também exposta a outras fortes influências.¹⁶

O xamanismo em sua versão amazônica, a pajelança, seria, nestas condições, um dos legados indígenas que menos se transformaram.¹⁷

1.1.3 – A religiosidade popular amazônica

Esta massa popular derivada do Ciclo da Borracha, impelida à Amazônia pela miséria e por condições climáticas adversas em suas regiões de origem, constituída pelo incremento populacional, pelo crescimento das cidades e pela catequização católica, acaba por estabelecer uma comunidade cultural, difusa, mas de contornos definidos. Fragmentos de mundos diversos, resíduos que lentamente se sedimentaram, delinearam uma visão de mundo onde os curandeiros passam a desempenhar um papel importante.

Curandeiros, xamãs, pajés, vegetalista, mas também doutores, mestres, vovozinhos¹⁸ são, portanto, termos que designam a pessoa dotada do poder de comunicação com o invisível, para interceder pelos problemas dos

¹⁵ Graciela CHAMORRO, *A comunidade na perspectiva indígena*, p. 99.

¹⁶ Edward MACRAE, *Guiado pela lua*, p. 60.

¹⁷ Sobre as relações entre xamanismo, pajelança, curandeirismo e vegetalismo, ver a página 77.

¹⁸ Cf. Edward MACRAE, *Guiado pela lua*, p.30.

consulentes, mas também personagens centrais de uma cosmovisão que mescla elementos sobreviventes das culturas indígenas com as reapropriações brancas populares do catolicismo e do espiritismo, naquele contexto. A pajelança amazônica não se diferencia, neste sentido, da “pajelança cabocla” maranhense tal como descrita por Bastide.¹⁹ Não queremos com estas afirmações anular diferenciações importantes entre estas designações, nem a existência da pajelança exclusivamente indígena, mas situá-las na totalidade que nos interessa, a do contato entre os dois mundos.

O combate lançado pela Igreja Católica na primeira metade do século XX contra as práticas religiosas populares - que no Brasil neste período quase sempre quis significar catolicismo popular – também teve impacto sobre a religiosidade amazônica. A tentativa do catolicismo ortodoxo se impor sobre as práticas populares demandou um movimento de transformação e resistência²⁰, em que as atitudes se adaptam às condicionantes transformações que ocorriam em diversos campos. Não é demais lembrar que a investida da ortodoxia católica se expressou não apenas em proselitismo, mas efetivamente no aumento dos conflitos entre a polícia e as práticas religiosas amazônicas.²¹

Goulart levanta a hipótese de que tal ofensiva está na raiz da combinação de elementos do curandeirismo amazônico com as concepções católicas neste período. Tradições que representavam distintas matrizes da religiosidade cabocla mesclavam-se em um processo em que as crenças do curandeirismo perdiam legitimidade diante do catolicismo.²² Walter Dias igualmente defende as mesmas razões para o abandono por Raimundo Irineu Serra dos formatos mais nitidamente africanos e a aproximação com elementos mais católicos e brancos na construção do Santo Daime, em suas origens.²³

¹⁹ Cf. Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 256-266.

²⁰ Cf. Sandra Lucia GOULART, O contexto do surgimento do culto do Santo Daime, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 290.

²¹ Cf. Eduardo GALVÃO apud Sandra Lucia GOULART, O contexto do surgimento do culto do Santo Daime, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 298.

²² Cf. Sandra Lucia GOULART, O contexto do surgimento do culto do Santo Daime, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 299.

²³ Cf. Walter DIAS JR., *O império de Juramidam nas batalhas do astral*, p. 67-73.

Uma análise de Alba Zaluar sobre o período²⁴ acreditava no predomínio da nova moral imposta pela Igreja, com a extinção das antigas práticas populares. Outros autores, como Goulart²⁵ e MacRae²⁶, verificam a sobrevivência daquelas antigas atitudes do catolicismo rústico. Pelo inverso,

... apesar dessas crenças, o caboclo da Amazônia brasileira, como o peruano, se considera católico, embora recentemente outros sistemas religiosos como o protestantismo e os espiritismo venham arregimentando inúmeros adeptos.²⁷

Adicione-se a influência africana já em território brasileiro e nas cidades, “onde foi maior a presença de escravos ou a migração originária de outras regiões do país com forte contingente negro”²⁸. Por volta dos anos trinta, antes portanto da expansão da Umbanda em todo o Brasil, em cidades como Manaus, Belém e Porto Velho já são encontradas manifestações da Umbanda e de outras influências afros.²⁹

Identificamos, portanto, uma religiosidade difusa onde se combinam elementos oriundos do universo indígena e aqueles trazidos das mais diversas tradições vivas em outros cantos do país, tendo como pano de fundo, o catolicismo dos santos que a todos parecia servir de berço legitimador.

Em um estudo de 1955 em que pretende entender a religião do caboclo amazônico, Galvão descreve duas ordens distintas de seres, nas quais podemos observar a co-habitação das contribuições indígenas e brancas:

... os santos e as criaturas visagentas. Os primeiros estão estreitamente ligados aos homens. São seres benévolos com os quais os sujeitos se comunicam através de orações, promessas e, sobretudo, festas. Além disso, os santos envolvem sempre manifestações coletivas. As criaturas visagentas, por outro lado, não são protetoras dos homens, e sim do meio ambiente. Com elas o homem não almeja se comunicar mas, ao contrário, procura evitá-las. Estas criaturas não recebem nenhuma

²⁴ Cf. Alba ZALUAR, *Os homens de Deus, passim*.

²⁵ Cf. Sandra Lucia GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*.

²⁶ Cf. Edward MACRAE, *Guiado pela lua*.

²⁷ *Ibid.*, p. 38.

²⁸ *Ibid.*, p. 38.

²⁹ Clodomir MONTEIRO, *O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições*, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir SENA Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 416-419.

espécie de culto coletivo. E, mais, enquanto a devoção aos santos encontra sua principal fonte no catolicismo de origem ibérica, a crença nas visagens remete mais marcadamente a tradições ameríndias.³⁰

Galvão nota mais tarde que, concomitante à influência do espiritismo, os santos acabam por se transformar também naqueles espíritos familiares, por meio de quem os curandeiros efetuam suas intervenções, ao contrário do passado, quando não se imputava poderes aos santos para resolver certos problemas como o “assombrado de bicho”³¹. Um mundo mestiço de crenças assomava do incremento populacional na Amazônia e de seu inevitável caldo cultural que, apesar de suas distintas matrizes, era concebido pelo caboclo como dotado de unidade: conviviam em *uma* única cosmovisão.

Os xamãs³², ou os pajés, são tidos como portadores do poder de se comunicar com os seres do mundo espiritual, de onde recebem seus poderes e seus conhecimentos. Obedecendo aos seus conselhos e os tendo como aliados para o cumprimento de suas demandas. O próprio significado do termo *vegetalista* exprime estas concepções: refere-se aos espíritos aliados de certas plantas, transmissores do conhecimento que distinguem o xamã. São as denominadas *plantas maestras*, ou plantas professoras, as verdadeiras portadoras da magia e do conhecimento da cura que transmitem aos *curandeiros*, ou mais especificamente aos *vegetalistas*.

Afirma-se como inerente à cosmovisão xamânica sua permeabilidade à alteridade. Labate encontra em Luna a afirmação de que é parte do espírito do xamanismo um pendor sincrético: “... o xamã é aquele que transcende as fronteiras da sociedade e vai para fora, onde existe o poder. Os mais

³⁰ Eduardo GALVÃO apud Sandra Lucia GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, p. 81.

³¹ *Ibid.*, p. 103.

³² Xamã é a expressão consagrada pela obra clássica de Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, para designar o agente do sistema religioso xamânico, encontrado em todos os continentes. A pajelança indígena, posteriormente derivando em uma pajelança cabocla, mesclada com elementos exógenos, seria uma prática xamânica amazônica, possível de ser identificada como tal a partir da presença de traços constitutivos comuns. O nome indígena para seu agente é pajé, derivado do tupi *pay*. Segundo o antropólogo Estevão Pinto, citado por Arenz em *A teimosia da pajelança*, p. 75, “ele provém, provavelmente, ou de *pa-yé*, que quer dizer “aquele que diz o fim”, isto é, “profeta” ou de *epiaga/epic* que significa vidente. Assim, ao utilizarmos a expressão *xamã* para designarmos o *pajé*, estamos reconhecendo ser este expressão local daquele sistema xamânico acima referido.

poderosos observa ele, são aqueles que freqüentemente obtêm uma arma secreta de um grupo distante”³³.

Encontra igualmente em Manuela Carneiro da Cunha (1998) constatação no mesmo sentido:

O xamã busca uma passagem entre códigos de mundos distintos. Constrói assim, uma nova síntese, uma linguagem que oferece uma nova maneira de estabelecer a relação entre os níveis e os códigos, permitindo que o novo penetre no mundo.³⁴

De modo que também nestas raízes podemos encontrar os modos de pensar o sagrado que facilitaram sua absorção das cosmovisões que lentamente invadiam a Amazônia a partir de todas aquelas profundas transformações que paulatinamente desmoronavam o mundo até então estabelecido do caboclo.

1.1.4 - A ayahuasca

A nós interessa particularmente o ramo destas praticas que utiliza a ayahuasca. O uso desta categoria de plantas, que aqui escolhemos chamar de enteógenas³⁵, podemos encontrar nas mais diversas práticas xamânicas, em culturas ao redor do planeta, hoje e no passado.³⁶ De todas estas plantas

³³ Cf. Luiz Eduardo LUNA apud Beatriz LABATE, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, p. 93.

³⁴ Cf. Manuela Carneiro da CUNHA apud Beatriz LABATE, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, p. 93-94.

³⁵ Segundo *Ibid.*, p. 33, há uma discussão em torno do uso deste neologismo, tido por alguns como uma opção ideológica por parte daquele segmento que apóia o uso de psicoativos. Mas é uma expressão incorporada ao léxico daimista, aceita como mais fiel à sua visão do assunto. O termo alucinógeno viria carregado de preconceitos, já expressando uma visão negativa do uso de alteradores de consciência, produzindo alucinações, e não um encontro com o divino, ou com uma natureza divina, como se poderia significar enteógeno. WASSON et. al. apud *Ibid.*, p. 33, foi quem propôs o termo. MACRAE, *Guiado pela lua*, p.16, afirma que enteógeno deriva do grego antigo *entheo* que significa “Deus dentro”.

³⁶ Segundo Germán ZULUAGA: “De fato, sabemos da *Amanita muscaria* na Ásia e América do Norte, o peiote e o Don Juan no México, o São Pedro na costa peruana, o yagé e a virola na selva amazônica, o yopo na região do Orinoco e das selvas da Guiana, a coca e o borrachero na região andina, o ópio no Extremo Oriente, a marijuana na antiga Pérsia, a atropa e a datura e o meimendo na região mediterrânea e a iboga na África. Confirmou-se também que o uso do cogumelo *Claviceps purpúrea* faz parte das antigas tradições pré-socráticas da antiga Grécia e que o cogumelo soma originou, de certo modo, a escritura de Rig Veda, o primeiro livro sagrado dos hindus”. A cultura do yagé: um caminho de índios. In: Beatriz Caiuby LABATE;

professoras, “a mais importante seria a *ayahuasca*”³⁷, no sentido da extensão de seu uso e na derivação das religiões que vimos se desenvolver no lado brasileiro da Amazônia. Praticada por “diferentes especialistas, na intermediação entre a selva e os núcleos rurais e urbanos”³⁸, seu uso se estende pelas bordas da floresta amazônica, pela Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, entre outros, assim como no Brasil.

A chamada cultura *vegetalista ayahuasqueira*, presente na região há aproximadamente 200 anos, seria o resultado, para alguns autores, de diferentes fluxos migratórios e produzida no correr de séculos por traços do mundo andino, a influência das missões católicas e de elementos oriundos das culturas nativas da floresta. Haveria, portanto, diferentes tipos de *vegetalismos* mesclando-se com outras matrizes na origem do Santo Daime, da UDV e da Barquinha, segundo hipótese aventada por Luna.³⁹ Na Amazônia Ocidental seriam setenta e dois os grupos indígenas que se utilizam da *ayahuasca*.⁴⁰

A origem do uso da bebida perdeu-se no tempo. É fato que vem sendo utilizada na região amazônica e seu entorno desde tempos imemoriais, em geral associada ao uso ritual e mágico, até vir a tomar a forma do Santo Daime – entre outras religiões derivadas de seu uso. São muitos os nomes pelos quais é conhecida, entre eles *yajé*, *caapi*, *camarambi*, *nixi pae*⁴¹, *vegetal*, sendo que no Santo Daime é conhecida como *daime*, denominação com a qual passaremos a nos referir à bebida.

Sua identificação correta pelo botânico Richard Spruce data de 1852, quando foi classificada como pertencente à ordem das *Malpigiáceas* e ao gênero da *Banisteria*. Neste ano “... ele testemunhou uma festa indígena realizada na zona do rio Vaupés, na fronteira entre o Brasil e a Colômbia. Os participantes ingeriam uma bebida preparada com uma planta trepadeira chamada *caapi*”⁴².

Wladimir Sena ARAUJO (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado de Letras, 2004, p. 130-133.

³⁷ Sandra Lucia GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, p. 90.

³⁸ Clodomir MONTEIRO, *O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições*, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir SENA Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 420-421.

³⁹ Cf. Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica*, p.13.

⁴⁰ Cf. Beatriz Caiuby LABATE, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, p. 65.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 13.

⁴² Sandra Lucia GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, p. 10.

Spruce, deduzindo que se tratava de uma espécie ainda não descrita, denominou-a *Banisteria caapi*. “Em 1857, Spruce encontrou entre os índios Záparo da Amazônia equatoriana um narcótico ao qual chamavam *ayahuasca*. (...) Ele deduziu que esta planta e dos Vaupés eram uma só, apesar dos nomes diferentes”⁴³.

Os primeiros estudos laboratoriais para a identificação das plantas utilizadas no preparo da bebida se deram em 1931. Até então reinava certa confusão entre alguns investigadores que chegaram a apontar um arbusto, para na década de vinte o explorador belga Claes descrever corretamente um grande cipó amazônico.

A preparação do *daimé* consiste na cocção deste cipó, o *Banisteriopsis caapi* com a *Psychotria viridis*, uma folha utilizada principalmente na Amazônia brasileira e que no Santo Daime recebeu o nome de *rainha* em alusão ao princípio feminino nela contido, de acordo com as concepções daimistas.⁴⁴

Consta que depois da última glaciação, quando a esmagadora maioria dos espécimes vegetal foi extinta pelo frio, sobreviveram pequenas manchas de flora e fauna que deram origem aos ecossistemas atuais. Dos nove refúgios identificados na América do Sul, um deles está situado na região amazônica equatoriana, nas proximidades do Rio Napo. Exatamente este teria dado origem aos ecossistemas que vão desde o norte do Peru até o sul da Colômbia, conhecido como o Piemonte amazônico. “Muitas plantas utilizadas pelos grupos indígenas para suas práticas xamânicas têm como centro de origem e difusão este refúgio”⁴⁵.

Ayahuasca, portanto, seria o nome genérico desta bebida nascida do *jagube* (uma das denominações do cipó, utilizada, por exemplo, no Cefluris) cortado em pedaços e macerado e cozido junto com a *rainha*. É um termo quéchua que significa ‘liana dos espíritos’, ou ‘parra del alma’, entre muitas de suas traduções livres. O que surpreende aos desavisados é a extensa utilização da ayahuasca nas práticas mágicas e religiosas da região amazônica, malgrado suas dimensões e as dificuldades óbvias pela aparente

⁴³ Sandra Lucia GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, p. 10.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 10-11.

⁴⁵ Germán ZULUAGA, A cultura do yagé, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir SENA Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 132.

ausência de veios comunicantes em meio à maior floresta do planeta. A uniformidade dessa região abrangida pela floresta é, como comentamos neste capítulo, reconhecida por seus pesquisadores também em outras manifestações da presença do homem.

1.1.5 - As religiões ayahuasqueiras

Apesar de largamente utilizada no entorno da floresta amazônica, apenas no Brasil a utilização da ayahuasca produziu o surgimento de religiões centradas em seu uso sacramental; são partes, portanto da grande tradição indígena de utilização desta bebida no trato com o sagrado.⁴⁶

Dessa matriz germinaram o Santo Daime, a União do Vegetal e a Barquinha, três religiões distintas, sendo que as duas primeiras se expandiram para além de suas fronteiras originais. As chamadas ‘religiões ayahuasqueiras’ surgiram no Brasil a partir da década de trinta estruturadas por migrantes que se dirigiram à Amazônia em função da exploração dos seringais. São reelaborações, como vimos, do curandeirismo amazônico e do catolicismo popular mediadas pelo consumo ritual da ayahuasca; assim como a partir de influências espíritas kardecistas, da tradição afro-brasileira e de elementos do esoterismo europeu.⁴⁷ Hoje se constata a proliferação de usos religiosos da ayahuasca a partir de seu encontro com as cidades, derivando em cada vez mais numerosa variedade de práticas.⁴⁸

A Barquinha foi fundada pelo também maranhense Daniel Pereira de Mattos que iniciou seus trabalhos com *daimé* junto ao Mestre Irineu, com quem foi buscar cura do alcoolismo entre o final dos anos trinta e o início dos anos quarenta, conforme variados depoimentos. Consta que foram amigos e trabalharam juntos. Tendo recebido “instruções espirituais” próprias que indicavam ser “outra a sua linha”, comunicou ao Mestre Irineu a continuidade de sua trajetória e dele recebeu autorização para seguir seu próprio caminho.

⁴⁶ Arneide Bandeira CEMIN, Os rituais do Santo Daime In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir SENA Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 347.

⁴⁷ Beatriz Caiuby LABATE, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, p.65.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*.

O próprio Mestre Irineu lhe forneceu *daimé* no primeiro ano, indicando isso quão amigável foi essa ‘separação’.

A Barquinha desenvolveu um rumo ritualístico bastante diferente do Santo Daime, privilegiando a “prática da caridade” através do trabalho mediúnico, particularmente pelo transe de incorporação. Nos cultos, “médiums” prestam atendimento à assistência.

Outra religião nascida da tradição ayahuasqueira é a União do Vegetal, também conhecida como UDV. Reencarnacionista, é a que menos expressa elementos cristãos em suas práticas rituais. Foi fundada em 1961 também por um nordestino, o baiano José Gabriel da Costa. Tal como os fundadores das duas outras religiões comentadas, Gabriel foi seringueiro, tendo chegado à Amazônia no início dos anos quarenta. Em relação às outras religiões ayahuasqueiras a UDV é a que mais se expandiu, contando hoje com grupos organizados em quase todo o território nacional e no exterior. A UDV também se distingue dentre as religiões ayahuasqueiras pelo seu perfil mais racional, onde o ‘êxtase’ não mantém a ênfase encontrada no Santo Daime e na Barquinha. A incorporação, por exemplo, não é aceita.

O presente estudo se ocupa do Santo Daime em uma das suas vertentes. Santo Daime designa a religião organizada por Raimundo Irineu Serra, um maranhense negro que também se dirigiu à Amazônia motivado pelas perspectivas da borracha nas primeiras décadas do século XX. A partir de seu falecimento, um de seus discípulos, Sebastião Mota de Melo, tendo se desentendido com os sucessores oficiais de Irineu⁴⁹, liderou a separação de um grupo que deu origem à uma outra *linha*⁵⁰ daimista, atualmente auto designada Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – CEFLURIS.⁵¹ O Cefluris se expandiu por todo o território nacional e por outros países do mundo, tendo esta expansão produzido re-configurações em seu

⁴⁹ Quando estivermos nos referindo a Raimundo Irineu Serra na condição de agente histórico o denominaremos simplesmente de Irineu. Quando esta referência tratar de ações e posicionamentos do mesmo enquanto líder e criador do culto, o denominaremos de Mestre Irineu. O mesmo vale para Sebastião Mota de Melo, ou Padrinho Sebastião.

⁵⁰ *Linha* é expressão utilizada em muitos contextos religiosos, e também entre as religiões ayahuasqueiras, geralmente para distinguir-se das outras. É nesta perspectiva que a utilizaremos em nosso trabalho, quando não indicados outros contextos. Para uma discussão mais aprofundada da terminologia no campo ayahuasqueiro ver Sandra GOULART, *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica*, p.8-12.

⁵¹ Passaremos a tratar esta sigla – CEFLURIS – a partir de agora como nome próprio: Cefluris.

sistema de crenças e práticas rituais. Distanciou-se assim, em muitos aspectos, do tronco original, ainda que, para a narrativa do Cefluris, tenha se mantido nuclearmente dentro dos preceitos estabelecidos pelo Mestre Irineu. Deste modo, dentre as religiões ayahuasqueiras, permanecem sendo considerados como pertencentes à linha do Mestre Irineu.

O antigo grupo ainda hoje comandado pela viúva de Irineu passou a ser conhecido como Alto Santo, em função do bairro de mesmo nome em que se localizam. Continuam restritos à Rio Branco, no Acre e se opõem à expansão e à criação de filiais, sendo essa uma das críticas que fazem ao seguimento desenvolvido pelo Cefluris. Quando escrevermos Santo Daime, no entanto, estaremos nos referindo à religião desenvolvida a partir do desmembramento liderado por Sebastião Mota, o Cefluris, salvo quando especificadas origens distintas.

1.2 - O Santo Daime histórico

Uma breve reconstituição cronológica dos principais fatos que levaram ao nascimento e desenvolvimento desta religião brasileira ajuda a ambientar essa pesquisa.

1.2.1 - Nascimento do Alto Santo

O ano 1930 costuma ser indicado pelos adeptos, e aceito de forma geral, como aquele em que Raimundo Irineu Serra - conhecido entre os seus como Mestre Irineu - fundou o Santo Daime. Fernandes afirma mais precisamente que o primeiro trabalho haveria ocorrido na casa de Irineu no bairro de Vila Ivonete, em Rio Branco, em vinte e seis de maio de 1930.⁵²

Raimundo Irineu Serra era um negro maranhense do município de São Vicente Ferrer localizado à cerca de 280 quilômetros de São Luis, onde nasceu em 1892. Bem jovem migrou para Xapuri, no Acre, acompanhando o grande fluxo migratório do período em busca das oportunidades oferecidas pela exploração da borracha. Estabelecer com precisão o ano em que Irineu deixou

⁵² Cf. Vera Fróes FERNANDES, *História do povo Juramidam*, p. 27.

o Maranhão, assim como o roteiro que perfez é difícil. Os pesquisadores apresentam informações diferentes; ora a decisão de partir se deu aos onze, ora aos quinze, ora aos vinte anos.⁵³ Afirma-se que Irineu passou um tempo em São Luis antes de se dirigir ao Acre. Afirma-se também que ele esteve por um período em Belém, para só então ir a Manaus, alguns afirmando que ali ele passou um tempo maior. De toda forma é corrente a informação de haver demorado anos o percurso que o levou ao Acre.⁵⁴ Em Xapuri viveu dois anos, continuando seu trabalho posteriormente nos seringais de Brasiléia por três anos e outro tanto em Sena Madureira. Por esta época foi funcionário da Comissão de Limites, que trabalhava na delimitação da fronteira do Acre com a Bolívia e o Peru.⁵⁵

Seringueiro por vários anos, consta que Mestre Irineu teve contato com a ayahuasca pela primeira vez com Antonio Costa, e junto com seu irmão, André Costa – conterrâneos e também negros – viveu o período inicial de contato com a bebida próximo à fronteira com a Bolívia.

Relatos colhidos por Monteiro da Silva e pelo antropólogo Fernando de La Roque Couto indicam que um certo *ayahuasqueiro* peruano, conhecido como Dom Crescêncio Pizango, cujos conhecimentos eram atribuídos a um rei inca de nome Huascar, foi quem inicialmente convidou Antonio Costa a tomar a bebida.⁵⁶

Há certa discordância quanto às datas em que os fatos ocorreram⁵⁷, mas a trajetória inicial dos *trabalhos*⁵⁸ do Mestre Irineu segue a seguinte ordem cronológica: inicialmente, junto com os irmãos Costa, funda em Brasiléia o Centro de Regeneração e Fé (C.R.F), um centro esotérico anterior ao Daime que já utilizava ritualmente a ayahuasca.

⁵³ Cf. Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p.31.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 32.

⁵⁵ Cf. Edward MACRAE, *Guiado pela lua*, p. 61-62.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁷ Para MACRAE, a fundação do CRF se deu na década de vinte, sendo que em 1930 Irineu deu início aos trabalhos em Rio Branco; já LABATE, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, p. 69, e os trabalhos em Rio Branco entre 35 e 45, em 1945 obtendo a terra que viria a ser conhecida como Alto Santo.

⁵⁸ *Trabalhos* são como os daimistas denominam suas sessões religiosas

Disputas pela liderança do C.R.F com Antonio Costa parecem ter culminado no desligamento e transferência de Irineu para Sena Madureira, e depois para Rio Branco, aonde veio a ingressar na Guarda Florestal. Ali trabalhou até 1932, quando deu baixa já na graduação de cabo.⁵⁹

Por alguns anos, a partir de 1930, Mestre Irineu deu início aos trabalhos públicos com a ayahuasca em Vila Ivonete, à época zona rural de Rio Branco, tornando-se conhecido da pequena comunidade negra local.⁶⁰ “Sabe-se que, interessado por diversos aspectos da busca espiritual, Mestre Irineu era filiado ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, sediado em São Paulo, assim como à Ordem Rosa-cruz.”⁶¹

Acompanhado ainda por poucas pessoas, o culto então consistia de meditações em silêncio, que os daimistas denominam concentrações, e da transmissão dos ensinamentos proporcionados pelo Daime, sob a forma de preleções.

A crise da borracha já se fazia sentir por esta época. Levas de ex-seringueiros, expulsos das colocações pelo desemprego, dirigiam-se às pequenas cidades amazônicas e depois às maiores, em busca de melhores condições de vida. São eles a maioria dos primeiros daimistas.⁶²

Cada vez mais conhecido como um respeitado curador, lentamente vai crescendo o prestígio de Mestre Irineu para além dos limites de seu bairro e comunidade, até chamar a atenção das autoridades. Sua amizade com políticos influentes em Rio Branco acabou sendo útil quando pressionados pelo avanço da pecuária a pequena comunidade daimista foi forçada a se mudar do bairro onde vivia. Nesta época, 1945, com a ajuda do então senador Guiomar dos Santos⁶³, obteve terras em uma área mais periférica chamada Colônia Custódio Freire. Este seria o local onde a comunidade daimista pôde se estruturar e que viria a ser conhecido como o Alto Santo. “Ergue-se ali a primeira igreja do culto do Santo Daime (...) posteriormente registrado como

⁵⁹ Cf. Edward MACRAE, *Guiado pela Lua*, p. 64.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 64-65.

⁶¹ *Ibid.*, p. 68.

⁶² Cf. Sandra Lucia GOULART, O contexto do surgimento do culto do Santo Daime, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 281.

⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 284. Edward MACRAE, *Guiado pela lua*, p. 66 afirma ser um governador.

CICLU (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal)”,⁶⁴ onde foi construída uma igreja com uma grande cruz de Caravaca. À época, “... em certos dias, até seiscentas pessoas vinham participar dos rituais.”⁶⁵

1.2.2 - O encontro com o Padrinho Sebastião

Sebastião Mota de Melo, aquele que viria a ser conhecido mais tarde como Padrinho Sebastião, cruzou sua trajetória com a do Mestre Irineu quando este já era conhecido como curador e dirigia os trabalhos com o seu grupo pioneiro de daimistas. Foi ao encontro dele, em busca da cura de um mal do fígado que o afligia há tempos.

Quando bateu às portas do Mestre Irineu, movido por uma doença que já o fizera peregrinar por centros espíritas, *macumbeiros* e curadores de variadas estirpes, Sebastião já vinha de uma longa trajetória de atendimento kardecista.

Nascido em Eurinepé, no estado do Amazonas, no seringal Adélia, incrustado no vale do rio Juruá, desde menino Sebastião foi assaltado pelo universo dos espíritos; via e ouvia aquilo que para ele ia além do mundo natural.

Perturbações de sua mãe o aproximaram da figura de Mestre Oswaldo, personagem fundamental de seu contato com a doutrina kardecista. Inicialmente, Mestre Oswaldo ajudou o Padrinho a trabalhar com os obsessores⁶⁶ da mãe e, aos poucos, foi transmitindo para ele os fundamentos do trabalho de banca espírita. Naquelas distâncias, já médium espírita desenvolvido, tornou-se conhecido no auxílio aos necessitados.

Quando se mudou para Rio Branco junto de sua esposa Rita Gregório e filhos, Sebastião vinha de anos de trabalhos com espíritos conhecidos do panteão kardecista, caso do Professor Antônio Jorge e do Doutor Bezerra de Menezes.

⁶⁴ Sandra Lucia GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, p. 14.

⁶⁵ Edward MACRAE, *Guiado pela lua*, p. 66.

⁶⁶ No espiritismo, *obsessores* são espíritos que, por razões cármicas, se ligam negativamente a um indivíduo, vindo a produzir nele variados tipos de perturbações, como doenças e loucura.

Em 1959⁶⁷ instalou-se na Colônia Cinco Mil, então zona rural de Rio Branco, aonde foi morar com parentes de sua esposa, inaugurando nova fase de sua vida. Por vários anos, até o encontro com o Daime, continuou seus trabalhos de mesa espírita. Em 1965, muito doente, desenganado por alguns que o atenderam, recebeu a sugestão de procurar pelo Mestre Irineu.

Alex Polari, em *O Guia da Floresta* (1984) recupera a história da doença e do encontro de Sebastião Mota de Melo com Mestre Irineu, a partir de fala do próprio Sebastião:

O novo pretexto para que isso acontecesse (*o encontro com o Mestre Irineu*) foi uma grave doença que ninguém sabia explicar nem diagnosticar. Foi de repente, como ele próprio contava ali, debruçado na janela do quarto:

- Tava tomando um leite numa gamela encima do jirau da cozinha. O negócio veio como um raio. Pum! Senti o baque na mesma hora, que eu já fui até dizendo um nome feio, que naquela época eu ainda era meio bruto. A coisa ficou por ali fervilhando e coçando durante um mês. Depois, bote a piorar...

- E aí o senhor procurou algum médico?

- Fui para Rio Branco, tive em centro espírita, macumbeiro, doutor nenhum não deu jeito, e teve quem até me desenganasse mais. Era um feitiço bem botado. Passei mais de ano nessa agonia. Numa hora que nem essa agora, eu estava nos maiores sofrimentos de minha vida! Trabalhava o dia todinho, mas quando dava quatro da tarde começava o negócio dentro de mim subindo até a garganta e voltava para trás. Durava de quatro da tarde até as oito da noite. Todo dia era esse sofrimento. Tinha dia de eu encher um penico: era uma baba horrível. Ainda fui me valer de uma macumbeira pra ver se ela atinava com o feitiço. Mas, quando me viu, ela é que quis se valer de mim, que estava pra morrer, e pediu ajuda, e no outro dia ela morreu. Foi aí que alguém me disse: "Vai no Mestre Irineu." Eu pensei um pouco e disse: "É mesmo, vou já pro Mestre Irineu. (...)"

- Depois que me deram a idéia de ir até lá, voltei para casa, no outro dia me arrumei e fui. Tinha um serviço de concentração. Cheguei lá falando com ele que me encontrava neste estado, doente e desenganado. Ele olhou para mim e me perguntou se eu era homem. Eu respondi para ele que não sabia. Ou melhor, que em certos momentos eu era homem, mas sobre aquele trabalho ali, que eu não conhecia, eu não ia dizer que era, porque não sabia, não é? Eu sei que eu sou assim, desse jeito – disse para ele -, mas não sei se sou homem, homem mesmo, porque isso não é qualquer pé-rapado, não. E ele me disse: "Se você for homem, entre na fila, tome o Daime e depois venha me dizer alguma coisa." Tudo bem. Fui. Tomei o Daime, fui lá para o meu cantinho e sentei. Passou um tempo e começou aquele negócio, e eu já fui criando medo, me levantei e sai bem devagarinho, porque era uma concentração e estava todo mundo concentrado. Eu saí

⁶⁷ Cf. Edward MACRAE, *Guiado pela lua*, p. 72.

andando na pontinha do pé, quando chego bem perto de onde a gente toma o Daime, o Daime me deu um assopro assim que eu achei tão fedorento” Voltei para trás! Quando vou chegando no banco para me sentar, uma voz falou: “O homem perguntou se você era homem e você até agora só fez foi gemer!” Bem, aí o corpo velho foi abaixo. Ficou lá no chão. E eu, já fora do corpo, fiquei olhando para aquele bagulho velho estendido, que era eu. De repente se apresentam dois homens que eram as duas coisas mais lindas que eu já vi na minha vida. Resplandeciam que nem fogo. Aí eles pegaram e sacaram o meu esqueleto todinho de dentro daquela carne toda, sem machucar nada. E vibravam tudo de um lado para o outro. E eu do lado de cá olhando tudo que eles faziam. Tiraram tudo que era órgão, um deles ficou segurando o intestino com as mãos. Pegaram uma espécie de gancho, abriram, partiram e tiraram três insetos do tamanho de uma unha, que era o que eu sentia andar para cima e para baixo. Aí um deles veio bem pertinho de mim, que estava sentado assim do lado do corpo que continuava estendido no chão, e disse: “Está aqui. Quem estava te matando eram esses três bichos, mas desses você não morre mais.” Aí eles fecharam e pronto! Você vê algum remendo? Não tem. Graças a Deus, fiquei bonzinho, igual a menino.

- Já no dia seguinte estava bom?
- Estava bonzinho.
- Foi a primeira vez que o senhor tomou Daime?
- Foi. A primeira vez. E aí, meus filhos, desembolou. E desembolei mesmo a ter conhecimento das coisas e fui indo...Até que hoje eu tenho o conhecimento. Não falo á toa.⁶⁸

Não deixa de ser curioso que, vindo o Padrinho Sebastião de uma prática kardecista, tenha procurado sua cura em outra *linha*. O relato de sua *operação espiritual* é muito próximo da tradição vegetalista, onde o ataque espiritual muitas vezes é realizado pela inserção de objetos mágicos, ou insetos, naquele que se quer atingir. Esse trânsito, por sua vez, talvez possa ser compreendido pela mobilidade de fiéis que Cândido Procópio identificava, “em função do entendimento da experiência mediúnica”, entre os vários formatos encontrados no que denomina de *gradiente espírita-umbandista*⁶⁹. Ou seja, no campo espírita, os fiéis sentem-se à vontade para transitar entre diversas modalidades entendidas como pertencentes à uma identidade religiosa maior. Provavelmente as práticas curandeiras de Mestre Irineu e o Santo Daime a ele associado, eram sentidas como pertencentes a este gradiente.

⁶⁸ Alex POLARI, *O guia da floresta*, p.84-85.

⁶⁹ Cf. Cândido Procópio Ferreira de CAMARGO, *Católicos, protestantes, espíritas*, p. 166.

Consta, entre o Padrinho Sebastião e o Mestre Irineu, uma relação respeitosa e de confiança. O fato de morar longe e de reunir um povo numeroso levaram o Mestre Irineu a autorizar o Padrinho Sebastião a produzir daime na Colônia Cinco Mil.⁷⁰ O acordo era o de destinar metade da produção ao Alto Santo, cumprido até o falecimento do Mestre Irineu.

1.2.3 - Rompimento com o Alto Santo

Mestre Irineu em vida exercia uma liderança carismática⁷¹, conseguindo agregar sem defecções o já grande contingente daimista. Comando incontestado, muito admirado como curador, Raimundo Irineu Serra faleceu na manhã de 06 de julho de 1971. Deixou como sucessor Leôncio Gomes, um de seus primeiros discípulos, com cuja neta, Peregrina Gomes, veio a se casar na década de cinqüenta. Peregrina foi a última esposa de Irineu e ainda hoje dirige uma igreja no Alto Santo que se considera herdeira direta dos ensinamentos *do Mestre*.

Desde o início de seus trabalhos em Rio Branco até o dia de seu falecimento Mestre Irineu veio elaborando progressivamente sua prática ritual e incorporando novos elementos ao *corpus* doutrinário da embrionária religião, que então se formava. Sua morte veio abrir em meio ao contingente daimista defecções, diferenças e disputas crescentemente acirradas.

O mais importante dos rompimentos⁷² foi aquele liderado por Sebastião Mota de Melo. Em uma das versões, o motivo foi o questionamento pelo

⁷⁰ Outros discípulos do Mestre Irineu também receberam esta autorização.

⁷¹ *Carisma* aqui designa atributos do indivíduo capazes de atrair a simpatia do grupo, outorgando a ele sua liderança, às vezes proveniente da identificação nele de poderes sobrenaturais; ou mesmo do dom extraordinário e divino concedido a ele para o bem de uma comunidade. Goulart, em *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, realiza uma análise sobre liderança carismática a partir de Weber, *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, identificando nos líderes do Santo Daime muitos dos atributos relacionados pelo autor, como o *carisma hereditário*, a *rotinização do carisma*, entre outros. O enfoque de Goulart privilegia o papel da liderança carismática nas cisões que se desenvolvem neste campo. Esta mesma lógica, no entanto, pelo pólo contrário, chama a nossa atenção: ela é responsável pela manutenção da coesão do grupo enquanto perdura a presença carismática do líder. Para uma visão mais panorâmica de *carisma* e *liderança carismática* ver Goulart, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 83-85; 149; 162-164; 263.

⁷² Do ponto de vista da formação do Cefluris, e da expansão do Santo Daime através dele, a partir da qual adquire o perfil de fenômeno religioso com dimensões nacionais, quando passou a ser conhecido em todo o Brasil e mesmo em muitos outros países.

sucessor de Mestre Irineu, Leôncio Gomes⁷³, da permissão de produzir o daime. Muitos foram os motivos que produziram a deterioração da relação de Sebastião com o novo comando do Alto Santo. Outra versão aponta o rompimento como decorrência da solicitação deste último em levantar a bandeira nacional junto à igreja, em um momento de grande perseguição policial, com o intuito de demonstrar às autoridades o apego à ordem por parte do Santo Daime. A *instrução*⁷⁴ viera com o hino “Levanto essa bandeira”.⁷⁵

Outras versões interpretam esta proposta de hasteamento da bandeira como significando uma iniciativa de afirmação de liderança e independência da parte de Sebastião.⁷⁶ “Leôncio Gomes não concordou com a idéia, dizendo que se ele queria introduzir modificações no ritual que fosse levantar bandeira em sua própria casa”⁷⁷. Transcorria o ano de 1974.⁷⁸ Nesta ocasião, Padrinho Sebastião retirou-se “acompanhado de sua numerosa família e de significativa parcela dos adeptos do Alto Santo”.

1.2.4 - A continuidade do Alto Santo

Depois do falecimento de Leôncio Gomes, em 1980, substituiu-o na presidência do CICLU Francisco Fernandez Filho, conhecido como Teteu. Um desentendimento com a viúva do Mestre Irineu, dona Peregrina, apenas cinco meses após a posse, culminou com sua expulsão. Possuindo, junto com o então secretário do CICLU, que o acompanhou, direitos legais sobre a instituição que presidia, Teteu proclamou a desativação da organização, fundando uma nova igreja próxima à antiga.⁷⁹

Na sede fundada por Mestre Irineu, Peregrina Gomes Serra continua comandando os trabalhos, como viúva e, portanto, na condição de herdeira da

⁷³ Cf. Edward MACRAE, *Guiado pela lua*, p. 72.

⁷⁴ *Instrução* é o termo no universo daimista que designa uma mensagem ou conselho do mundo superior, do *astral*, muitas vezes expresso nos hinos recebidos.

⁷⁵ Sebastião Mota de MELO, *O justiceiro*, hino n° 89, *Levanto esta bandeira*, Céu do Mapiá, Pauini, AM, 235 p.

⁷⁶ Cf. Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 82-83; Lucio MORTIMER, *Bença Padrinho*, p. 87-89.

⁷⁷ Edward MACRAE, *O guia da floresta*, p. 72.

⁷⁸ Cf. Edward MACRAE, *O guia da floresta*, p. 71; Sandra GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, p. 15.

⁷⁹ Cf. Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 85-89.

*doutrina*⁸⁰ do Mestre Irineu. Alto Santo, neste panorama, passa a designar a igreja de Peregrina, ou às vezes em definições mais largas, aquelas que, como a de Luis Mendes, se situam no bairro de mesmo nome e não se filiam ao Cefluris. A linha do Alto Santo optou por não se expandir para além de Rio Branco. O Cefluris, que hoje designa a linha derivada do Padrinho Sebastião, se considera como pertencente ao tronco inaugurado por Raimundo Irineu Serra.

1.2.5 - A Colônia Cinco Mil do Padrinho Sebastião

O afastamento do numeroso grupo liderado pelo Padrinho Sebastião marca o início independente de seus trabalhos na Colônia Cinco Mil. O nome deste local teve origem no loteamento em colônias das terras de um antigo seringal, vendida na ocasião por cinco mil cruzeiros cada.

A nova igreja da Colônia Cinco Mil rapidamente se desenvolveu, firmando um grande número de participantes. Em pouco tempo atraía egressos da classe média de Rio Branco, assim como pessoas vindas de outras regiões do país. No final dos anos setenta contava entre trezentos a quatrocentos habitantes, em um sistema de trabalho coletivizado⁸¹. Nela é que começaram a chegar jovens mochileiros, egressos do fluente sudeste e sul brasileiros; hippies, pretendentes a hippies, às vezes apenas universitários em férias, tal como ocorria por todo o Brasil na chamada década do *desbunde*.

A contracultura tardia brasileira deu-se na década de setenta, concomitante aos embates da ditadura militar com a guerrilha no Araguaia e ao acirramento da repressão nas universidades. Comparada com regimes similares na América Latina, no Brasil ocorreu relativa tolerância em relação aos costumes. No auge da repressão política, os jovens da classe média

⁸⁰ *Doutrina* é expressão corrente no vocabulário daimista, utilizada para designar o conjunto de preceitos, valores e práticas que compõem a religião. Muitas vezes é um sinônimo de Santo Daime. *Doutrinado*, por sua vez, é expressão que classifica o designado como aquilo que se diferenciou do mundano, a partir de sua sacralização pela *doutrina*. *Doutrinação* também pode representar a transformação por que passa aquele que se transforma, ou pelo entendimento, ou por uma reprimenda, quando passa a adotar uma postura compatível com a *doutrina*.

⁸¹ Cf. Edward MACRAE, *O guia da floresta*, p. 74.

brasileira circulavam pelo território nacional brandindo suas bandeiras de sexo livre, da busca espiritual e da experiência lisérgica.⁸²

Sebastião acolheu os primeiros “cabeludos”, exercendo sobre eles forte influência. Seria parte deles que mais tarde voltaria aos seus estados de origem, onde fundariam as primeiras igrejas do Santo Daime fora da Amazônia, dando início à expansão que se verificou e que levou o Santo Daime para quase todo o território nacional e muitos países do mundo.

1.2.6 - Rio do Ouro e Céu do Mapiá

O tamanho insuficiente da Colônia Cinco Mil para comportar o incremento de moradores e a deterioração das condições locais derivadas do crescimento de Rio Branco levaram o Padrinho Sebastião a propor uma outra área para onde transferir sua comunidade.⁸³

Com a chancela do Instituto de Colonização e Reforma Agrária – Incri iniciou-se a instalação em 1980 em terras devolutas no município de Boca do Acre, do novo assentamento que congregaria os daimistas da linhagem do Padrinho Sebastião. Rio do Ouro era o nome do seringal em que se instalaram, que já em 1982 contava com 215 pessoas assentadas e produzia “... entre 10 e 15 toneladas de borracha”⁸⁴. Problemas fundiários, em que uma empresa do sul reclamava a posse das terras, entretanto, levaram o grupo a se transferir uma vez mais. Em janeiro de 1983 largaram em Rio do Ouro todas as benfeitorias e se dirigiram para uma nova área às margens de um afluente do rio Purus, o igarapé Mapiá, que daria nome à vila que então se constituiu: Céu do Mapiá.

Ali está instalada a *central da doutrina*: uma espécie de cidade sagrada em meio à floresta, no estado do Amazonas, onde todo daimista sente

⁸² Ditaduras militares como a argentina se ocuparam mais em reprimir os comportamentos tidos como *alternativos*, como cabelos compridos e vestimentas extravagantes, atacados também como *subversivos*. Episódios como a pressão sobre Leila Diniz, conhecida atriz carioca, indicam que eram tempos conservadores, mas o comportamento *alternativo* não era o foco da repressão militar.

⁸³ Cf. Sandra GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, aos motivos da transferência incluem-se dificuldades advindas da utilização ritual da Santa Maria (*Canabbis sativa*).

⁸⁴ La Roque COUTO apud Edward MACRAE, *O guia da floresta*, p. 74.

necessidade de visitar, tal qual Meca, pelo menos uma vez na vida. No Céu do Mapiá vivem os familiares de Sebastião, incluindo sua viúva, Madrinha Rita e o atual presidente do Cefluris, Alfredo Gregório de Melo, seu filho e sucessor. Céu do Mapiá designa também a igreja ali localizada e tida como a igreja matriz do Santo Daime.

Hoje a vila do Céu do Mapiá cresceu e conta com um sem número de facilidades impensáveis nos tempos pioneiros de sua instalação. Moram ali também muitos daqueles então jovens mochileiros, daimistas *do sul*⁸⁵, que hoje ocupam funções de direção na estrutura institucional do Cefluris.

É corrente entre os daimistas a *profecia* feita pelo Padrinho Sebastião de que chegaria *um povo de fora* que o ajudaria na missão de levar o daime *para o mundo inteiro*. Não deixa de ser curioso que, uma vez chegado este povo, Sebastião tenha mobilizado tantas pessoas para se transferirem em condições precárias, sem recursos, para o interior da floresta e que este mesmo movimento seja concomitante e esteja associado ao crescimento do Santo Daime por todo o Brasil e depois para outros países do mundo.

Discute-se se o Santo Daime derivava de um movimento messiânico. A presença de um líder carismático reunindo um grupo social, que se transfere para um local onde pretende construir um novo modelo de sociedade; um movimento como resposta religiosa criativa às transformações sociais desestruturantes fazem Fróes, Monteiro e MacRae identificarem no Santo Daime:

... traços em comum com movimentos messiânicos. (...) Reforçando esse argumento, o próprio Padrinho Sebastião e seu filho Alfredo

⁸⁵ Entre os daimistas moradores da floresta disseminou-se a denominação “do sul” para designar os novos adeptos que afluíram para sua comunidade. Reproduziam provavelmente um termo comum utilizados pelos moradores do Acre para indicar migrantes vindo dos estados fluentes do Brasil. Goulart, em *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 07, assim descreve os “daimistas do sul”: “Este adepto distingue-se do antigo membro do culto do Santo Daime. Ao contrário do seu antecessor, o daimista do *sul* é, em geral, um indivíduo de classe média urbana, que muito pouco sabe a respeito da vida no meio rural. Não é comum que ele se origine da região amazônica, mas sim de outras partes do Brasil, mais modernizadas e avançadas economicamente. Também muitas vezes o daimista do *sul* se caracteriza por um imaginário que remete aos movimentos *alternativos* das décadas de sessenta e setenta”.

anunciavam o Mestre Irineu como o novo Messias que, sob o nome de Jura ou Juramidam, trouxera o Terceiro Testamento.⁸⁶

De toda maneira reconhece-se a presença da “... forma de liderança carismática como base e fonte de poder.”⁸⁷ Walter Dias encontra já na separação do Mestre Irineu do CRF dirigido por Antonio Costa *pistas nesta direção*.

Acreditamos encontrar no Santo Daime a presença de uma liderança carismática como importante fator de coesão. Sob o comando de uma liderança reconhecida, em geral incontestada, as intenções parecem convergir e as diferenças esmaecerem. Em vida, Mestre Irineu exerceu este tipo de liderança, moldando a nova religião de acordo com escolhas pessoais. Sua morte perturbou essa coesão, produzindo separações e dissidências, inclusive aquela da separação do grupo que acompanhou Sebastião, o que não deixa de atestar o poder agregador de sua liderança. Vemos assim quase uma proporcionalidade: na mesma medida em que o líder carismático garante a coesão, a mesma lógica cinde o grupo quando esta liderança desaparece e outros candidatos a líderes se apresentam para substituí-lo.

O movimento liderado pelo Padrinho Sebastião em direção ao Rio do Ouro e depois ao Céu do Mapiá também demonstra uma liderança do tipo carismática. Centenas de pessoas, incluindo aqueles não conhecedores da floresta, *do sul*, se propuseram a se transferir, em condições precárias, para o meio da floresta, seguindo-o em seu projeto visionário. Havia razões de ordem material e de ordem política, mas que se emolduraram de um projeto de ordem espiritual. “É o Poder quem está mandando eu sair e buscar um novo lugar”⁸⁸, afirmou Padrinho Sebastião. No discurso do “chamado” que se desenvolveu, o Padrinho conclamava seu povo a construir a Nova Jerusalém, o lugar onde um povo sagrado fosse sobreviver ao *balanço* que viria para a humanidade.

No ambiente mais restrito das igrejas se mantém esse perfil; o dirigente de cada centro é a autoridade máxima a ser consultada para todos os procedimentos. Em geral é uma liderança que se firma no processo de reunião

⁸⁶ Edward MACRAE, *Guiado pela lua*, p. 75.

⁸⁷ Walter DIAS Jr., *Céu do Mapiá*, p. 8.

⁸⁸ Sebastião Mota de MELO apud Lúcio MORTIMER, *Bença Padrinho*, p. 181.

e construção do grupo e que parece ser herdeiro daquelas características messiânicas a que nos referíamos.

1.2.7 - A expansão em números

No mês de novembro do mesmo ano, 1982, em que vicejava a implantação da comunidade daimista no Rio do Ouro, portanto antes da fundação do Céu do Mapiá - que viria a ser a Meca daimista e o embrião do projeto da Nova Jerusalém do Padrinho Sebastião - instalava-se formalmente a primeira igreja do Cefluris (e do Santo Daime como um todo) fora do Acre. O Céu do Mar, no Rio de Janeiro, comandada pelo psicólogo Paulo Roberto, inaugurava um movimento de expansão que rapidamente se estendeu a outras localidades do estado do Rio de Janeiro e em seguida a Minas Gerais, São Paulo, Santa Catarina e ao Distrito Federal. Hoje se encontram em quase todos os estados brasileiros. Goulart, através de diversas fontes, reúne os seguintes números relativos à dimensão do Cefluris: na ocasião contabilizava-se cerca de três mil adeptos no Brasil. “Até 1996, existiam vinte e oito grupos daimistas associados ao Cefluris na Europa, e por volta de quinhentas pessoas entre fardados e freqüentadores eventuais dos seus rituais.”⁸⁹ Em 2002 foi realizado o primeiro encontro daimista europeu do Cefluris, em Barcelona, na Espanha. Na ocasião constatava-se a existência de cerca de trezentos adeptos no Japão. Existem ainda igrejas em vários estados americanos, inclusive no Hawai. Desde então novos grupos surgiram até mesmo no Leste europeu.

Investidas policiais contra grupos daimistas na Espanha e na Holanda resultaram no reconhecimento legal do Santo Daime. Na Espanha, o Santo Daime foi reconhecido em seu direito de organizar-se enquanto religião em uma ação que chegou à mais alta instância judiciária do país, a partir da prisão de dois brasileiros pelo porte de *daimé*, acusados de tráfico internacional.⁹⁰

⁸⁹ Segundo Groisman apud Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p.116-117, estes países eram: Espanha, Portugal, Itália, Grécia, Inglaterra, País de Gales, Bélgica, França, Holanda, Suíça e Alemanha. Groisman não utiliza a noção de “centros” para definir estes grupos, por considerar que eles possuem um caráter mais fluído do que os centros do CEFLURIS que se organizam no Brasil. Para este autor, trata-se, no caso europeu, de “agrupamentos”.

⁹⁰ O Santo Daime foi legalizado na Espanha em 2003. Para um relato mais detalhado destes acontecimentos, ler Fernando RIBEIRO, *Os incas, as plantas de poder e um tribunal espanhol*, 2005.

Hoje em dia a proliferação surpreendente de igrejas ayahuasqueiras por todo o Brasil, a partir das três primeiras religiões (Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha) ⁹¹ que reivindicam para si, não sem conflito, o legado da tradição, e o surgimento de outras formas rituais derivadas ou não destes troncos principais, fazem surgir complexas questões que obrigam o Estado brasileiro a desenvolver estudos visando sua institucionalização definitiva. Diante da proliferação e buscando democraticamente discutir no âmbito do Conselho Nacional Antidrogas - Conad todas as questões em que implicam o uso do chá e sua normatização (questões de ordem religiosa, psicológica, farmacológica, ambiental), constitui-se um Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) em maio de 2006. O Conad é um órgão ligado ao Gabinete de Segurança Institucional, “responsável por estabelecer as macro-orientações a serem observadas pelos integrantes do Sistema Nacional Anti Drogas” ⁹². As dificuldades se iniciam já no estabelecimento de critérios para definir os representantes do GMT, que foram construídos a partir de critérios estabelecidos por estudiosos especializados convidados, e dos quais discordaram representantes de algumas das linhas ayahuasqueiras participantes. ⁹³

1.2.8 - A Nova Era do Padrinho Alfredo

Em 20 de janeiro de 1990 faleceu no Rio de Janeiro o Padrinho Sebastião, sendo imediatamente sucedido na presidência do Santo Daime seu filho, Alfredo Gregório de Melo. Sua viúva, Rita Gregório de Melo, até hoje segue no comando espiritual, mas desincumbida das grandes tarefas administrativas e estratégicas da *doutrina* do Santo Daime.

⁹¹ Destas, a União do Vegetal é a que vivenciou o maior crescimento. O Santo Daime se expandiu a partir da *linha* do Padrinho Sebastião, o Cefluris, permanecendo, de forma geral, o Alto Santo circunscrito ao Acre. A Barquinha, através de algumas dissidências, teve alguns centros abertos em outros estados.

⁹² De acordo com informações contidas em mensagem postada no site da OBID (Observatório Brasileiro de Informações sobre Drogas) <http://obid.senad.gov.br/OBID/Portal/index.jsp?ildPessoaJuridica=1>. Acesso em: fev 2006.

⁹³ Para um panorama dessa discussão ocorrida no Seminário Ayahuasca, patrocinado pela Secretaria Nacional Anti-Drogas –SENAD, onde se estabeleceu critérios para representação das diversas linhas ayahuasqueiras junto ao GMT, de acordo com resolução do CONAD visando a regulamentação definitiva do uso religioso da ayahuasca, ver <http://www.santodaime.org/institucional/seminario2.htm> . Acesso em: 29/11/2006.

Como pudemos observar, oito anos antes do falecimento de Sebastião Mota de Melo, constituía-se a primeira igreja daimista fora do Acre, na região sudeste brasileira. A ela se seguiram outras aberturas, demarcando um processo de expansão e institucionalização que segue até os dias de hoje. Identificamos, no entanto, as raízes do crescimento antes destes eventos.

Com o início de uma trajetória independente, marcada pelo início dos trabalhos na Colônia Cinco Mil, caracterizou aquele momento a chegada dos “mochileiros” e a receptividade do Padrinho Sebastião para com aquele ‘povo’.

Circulava pelo Brasil, movido pelo ideário da contracultura, grande número de viajantes, boa parte oriunda dos grandes centros, comumente os primeiros a receberem as grandes ondas culturais. As ênfases de então na busca de novos paradigmas espirituais, do exótico e nos estados alterados de consciência encontravam nas práticas ayahuasqueiras acreanas, particularmente o Santo Daime, a reunião de elementos propícios às expectativas religiosas da época. *On the road*, uma geração *mochileira* se lançava pelas estradas brasileiras em busca de si mesma, através das rotas identificadas como místicas então. Uma delas era a que levava a Machu Picchu, no Peru, e que tinha como alternativa, no retorno, como porta de entrada da Amazônia, o caminho que passava de Cobija, na Bolívia, ao Acre.

Povoava o imaginário jovem da época os ensinamentos xamânicos transmitidos por Don Juan a Carlos Castaneda, salpicados de relatos de experiências alucinógenas com plantas de poder⁹⁴, como o peyote e os cogumelos, entre outros. O LSD e os experimentos de Timothy Leary, o conhecimento das *viagens astrais* através de literaturas da época e do encontro com o misticismo hindu e suas ‘meditações transcendentais’ glamourizavam a experiência de êxtase e transe como possibilidades de autoconhecimento e via de ascensão espiritual.

O Padrinho Sebastião já relatava aos seus próximos que recebera em mirações a *instrução* de que chegaria um povo *de fora* para ajudá-lo no cumprimento de sua missão. Os primeiros *cabeludos* foram recebidos pelos

⁹⁴ A expressão *plantas de poder* utilizada hoje no circuito ayahuasqueiro, popularizou-se no Brasil na década de 70 a partir dos primeiros livros de Carlos Castaneda, como *A erva do diabo*, que relatavam experimentos xamânicos com plantas alucinógenas.

nativos como sendo o povo *esperado* pelo Padrinho. Distinguia-se, assim, o Padrinho Sebastião, em relação às outras lideranças daimistas locais, no acolhimento a estes representantes da cultura alternativa, filhos da classe média das regiões abastadas e escolarizadas do Brasil.⁹⁵ Isso produziria conseqüências de longo alcance nos rumos do Cefluris.

A identificação ocorrida entre Sebastião e os *hippie*' não se daria apenas no campo do afeto ou das idéias. Em número crescente chegavam na Colônia Cinco Mil pessoas de outros lugares e classes sociais. Apesar do isolamento de Rio Branco em relação aos centros culturais do país, os filhos locais da classe média e alta estudavam fora e circulavam pelas grandes cidades, trazendo muito daquelas inquietações, concepções e hábitos que caracterizaram os jovens dos anos sessenta e setenta. Entre eles o uso da *Cannabis*, a popular maconha, corrente entre aqueles de alguma forma identificados com o movimento da contracultura. Muitos dos freqüentadores que começavam a chegar à Colônia Cinco Mil vinham desse meio. Do mesmo modo, espalhava-se entre os 'estradeiros' a história daquela igreja e de sua bebida misteriosa. Levas de mochileiros passavam por ali, e alguns foram ficando.

Dentre os primeiros (juntamente com Daniel e Murillo), Lúcio Mortimer escreveu um livro em que descreve o ambiente dos primeiros tempos da Colônia Cinco Mil e as perturbações ocorridas com os mais antigos com a deferência com que foram tratados desde o início pelo Padrinho. Às escondidas fumavam maconha. Mortimer traz um saboroso relato da vez em que, tomado pela força do daime e imerso na *miração*, teve uma grande *peia*⁹⁶ pelo fato de fazer uso escondido daquela planta. Acossado pela miração, decide no dia seguinte contar ao Padrinho o que fazia, quando foi surpreendido pela sua reação. Em vez de repreendê-lo, Sebastião contou-lhe um sonho de tempos atrás. Nele um cavaleiro lhe anunciava:

⁹⁵ Cf. Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 100-101.

⁹⁶ *Peia* é a expressão daimista que designa o instante em que, sob o efeito do daime, a pessoa vive um intenso processo de disciplina, uma correção, um castigo, por conta de erros de que toma consciência. Às vezes a *peia* é vivida junto com um processo de *limpeza*, em que a pessoa vomita e defeca. Para aprofundamentos da *peia* no Santo Daime, ver Leandro Okamoto da Silva, *Marachimbé chegou para apurar*.

- Você vai entrar em outra linha? – e foi embora.

Continuando sua caminhada, chegou a um roçado onde era cultivada uma planta que não conhecia. Um zelador do jardim, todo de branco, cortou-lhe um galho e deu à Sebastião:

- Essa planta é para curar. – quando então ele acordou.⁹⁷

Mais tarde, ao conhecer a planta já adulta, a reconheceu. No princípio de forma secreta, e posteriormente elaborando o vínculo da planta com Santa Maria, deu-se início ao que se tornaria um poderoso fator de aproximação com todos aqueles segmentos da cultura alternativa, hippies ou não, e que viria a se constituir traço distintivo desta linha em relação às demais. Das religiões ayahuasqueiras, o Santo Daime, via Cefluris, provavelmente tenha sido a que mais dialogou com as transformações sociais e culturais vividas pelo Brasil na segunda metade do século XX.

Abordaremos à frente algumas destas conseqüências. Para o presente momento cabe ressaltar o impacto da chegada dessas pessoas oriundas de ambientes e hábitos distantes, até mesmo de outros países – algumas passando e interagindo por um tempo, outras se demorando, outras se estabelecendo junto à comunidade.

O desconforto dos *antigos* em relação aos *de fora* já era acentuado. Para alguns, com a inserção da *Cannabis* chegou-se a um limite intolerável, quando muitos se retiraram em direção a outros grupos.

O fato central para nós, neste momento, é que o crescente trânsito na comunidade do Padrinho Sebastião inseriu o Santo Daime no mundo contemporâneo, com suas reconstruções e trocas simbólicas. Vasos comunicantes injetavam em duas mãos aquilo que seriam os conteúdos que caracterizariam a terceira fase histórica da religião.⁹⁸ Aproximava-se o Santo Daime da contracultura, identificado por aproximação com alguns de seus valores e, com isso, da classe média urbana dos grandes centros brasileiros.⁹⁹

⁹⁷ Lucio MORTIMER, *Bença, Padrinho*, p. 126-128.

⁹⁸ Cf. GUIMARÃES apud Clodomir MONTEIRO, O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir SENA Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 420.

⁹⁹ Cf. Beatriz Caiuby LABATE, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, p. 109.

Muitos destes visitantes voltariam para suas cidades de origem, tanto no Brasil como no exterior, e fundariam novas igrejas, promovendo seu crescimento. De outro lado, a *floresta* receberia suas influências através da introdução de novas noções e conceitos que interagiriam com a *doutrina* nos moldes em que, até então, fora elaborada. E ainda se inseriria em um mercado religioso mais amplo, com suas próprias demandas e dinâmicas, o que viria a exigir da nova liderança do Padrinho Alfredo a administração material e religiosa de um cenário novo e mais complexo.

1.3 – Expressões rituais do Santo Daime

Procuraremos descrever de modo sucinto a forma como se manifesta a particularidade daimista, quanto ao desenho de seus rituais.

Permeia o comportamento daimista o zelo pelos formatos rituais e toda uma tensão sobre qualquer desvio que possa ser considerado *invenção*. É corrente a expressão do tipo *gosto de fazer os trabalhos da linha do Mestre* embutindo uma crítica a desvios de formato, mesmo entre os integrantes do Cefluris, a saber, uma linha onde foram sendo introduzidas variações ritualísticas desde o tempo do Padrinho Sebastião e que não dão mostras de terem se esgotado.

Edward MacRae relata conclusões do grupo de trabalho do Confen, da qual fez parte, quanto “à notável uniformidade mantida na maioria das práticas ritualísticas realizadas nos núcleos do Cefluris, considerando sua diversidade geográfica”, e descreve como seu estatuto de então normatizava a questão¹⁰⁰, reconhecendo apenas em sua presidência - hoje, o Padrinho Alfredo – autoridade para legislar sobre o assunto.¹⁰¹

1.3.1 – Alguns elementos rituais

O Santo Daime tem no centro de sua prática religiosa a ingestão ritual daquilo que considera uma bebida sagrada e as *instruções* proporcionadas por

¹⁰⁰ Em 1997 o Cefluris imprimiu Normas de Ritual, com o qual avançava na institucionalização de seus formatos rituais.

¹⁰¹ Cf. Edward MACRAE, *O guia da floresta*, p. 98.

ela. O *daime*, como bebida com propriedades alteradoras da consciência, é quem permite o contato do adepto com o sagrado. Seu nome seria derivado de uma atitude devocional em que, ao ingeri-la, se roga pela interseção divina: *dai-me força, dai-me amor, dai-me luz*. Seu nome teria sido transmitido pela Rainha da Floresta diretamente ao Mestre Irineu. Segundo Goulart constata a partir de entrevistas, de acordo com a interpretação de alguns contemporâneos do Mestre Irineu, tratava-se de receber um nome “doutrinado” que marca seu afastamento do universo vegetalista.¹⁰² Monteiro especula se a origem da palavra *daime* não viria de uma secreta devoção à serpente Dã por parte dos negros vindos do Dahomé e presentes no tambor de mina maranhense, a cuja influência Irineu haveria sido exposto. Para ele essa também seria a raiz de outra palavra tão cara ao culto daimista, *Juramidã*¹⁰³, que representaria o comando espiritual com o qual se identificaria o Mestre Irineu, o *chefe* dessa *missão*.¹⁰⁴ Não encontramos dados que corroborem essa hipótese.

São variados os formatos rituais hoje praticados nos cultos do Santo Daime, cada um orientado para finalidades específicas, sendo que alguns deles remontam a época do Mestre Irineu e outros foram sendo paulatinamente introduzidos pelas novas lideranças, a saber, Padrinho Sebastião e Padrinho Alfredo. Em comum têm a centralidade da experiência extática produzida pela bebida e amparada pelo canto dos *hinos*, que expressariam a comunicação entre o mundo *astral* visitado e o participante e o conjunto dos preceitos que compõem a proposição religiosa do Santo Daime. É uma *doutrina* cantada. O conjunto destes hinos recebidos pelos principais dirigentes, os hinos *oficiais*, buscam amparar a experiência da *miração* nos diversos formatos rituais e direcioná-la para os propósitos explicitados pela *doutrina*.

1.3.2 - O espaço sagrado

¹⁰² Cf. Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 36.

¹⁰³ Também é utilizada a grafia *Juramidam*.

¹⁰⁴ Cf. Clodomir MONTEIRO da Silva, *O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições*, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir SENA Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 425-428.

As igrejas do Santo Daime possuem oficialmente um formato hexagonal, aceitando-se que, por limitações de ordem material, possuam o formato quadrado ou retangular.¹⁰⁵

No centro do salão é postada a mesa que comportará os objetos rituais: a Cruz de Caravaca, signo da maior importância, revelador para o pensamento daimista, da crença do retorno do Cristo expresso pelo segundo braço da cruz; santos reverenciados do panteão católico, como Nossa Senhora Aparecida, a Virgem da Conceição, São Miguel Arcanjo, São José e outros, de acordo com preferências locais, fotos dos antigos e atuais dirigentes, flores e incensos.

A mesa central, a partir de instruções recebidas pelo Padrinho Sebastião, passou a ter o formato de uma estrela de seis pontas, onde se sentam os dirigentes do trabalho e participantes escolhidos por eles de acordo com critérios de firmeza espiritual e reconhecimento, assim como músicos (violeiros, flautistas, por exemplo).

Existem trabalhos sentados, onde são colocadas cadeiras, e trabalhos bailados, onde os participantes se posicionam de pé no salão. Em ambos os casos são distribuídos segundo marcações no piso da igreja que seguem a formação hexagonal; ou seja, um círculo em torno da *estrela* dividido em seis alas. As alas são um conjunto de fileiras progressivamente maiores. Na maior parte dos salões, a primeira fileira é composta de três pessoas, a segunda de cinco e assim sucessivamente. Às vezes a igreja elege o critério de progressão de três para quatro, cinco, etc. Desenhos riscados no chão do salão organizam esta distribuição, no formato de retângulos, onde cada um se posicionará.

Assim como critérios organizam a distribuição (fardados à frente e maiores à direita, entre outros), as alas também são distribuídas do seguinte modo: homens ocupam metade do salão (três alas) e mulheres outra metade, não se mesclando durante os *trabalhos*. Destas três alas, uma é reservada aos mais jovens (no caso das moças, originalmente às virgens, isso tendo se

¹⁰⁵ De fato os trabalhos em formato hexagonal passaram a ocorrer a partir de orientação recebida pelo Padrinho Sebastião. O primeiro trabalho em formato hexagonal, que reproduziriam as seis pontas da mesa de Estrela, ocorreu no Mapiá em outubro de 1988, segundo relato de Mara Alice. Ainda na Colônia 5000, com parte do grupo já no Rio do Ouro, o Padrinho Alfredo havia construído uma mesa em formato de estrela de cimento na Colônia 5000. No Rio do Ouro foi realizado o primeiro trabalho com a mesa central em formato de estrela, somente uma mesa de madeira no meio de uma clareira na mata.

transformado posteriormente para simplesmente as jovens solteiras); a outra ala para jovens adultos e visitantes e a terceira ala para os mais velhos e dirigentes da casa.

Freqüentemente no terreiro em frente à igreja é instalada uma grande Cruz de Caravaca, também chamado simplesmente de Cruzeiro, voltada para leste, tal como a porta de saída do salão. Em geral homens e mulheres entram separados pelo cruzeiro, marcando aí a separação de gênero que irá vigorar no salão.

1.3.3 - As fardas

São duas as vestimentas rituais utilizadas pelos adeptos do Santo Daime: a farda branca e a farda azul.

A farda branca nos homens consiste de um paletó branco, de uma calça branca com listas verdes paralelas nas laterais, camisa social branca e gravata azul marinho; a farda azul substitui a calça pela cor azul marinho e dispensa o paletó. Entre as mulheres a farda branca é composta por muitos elementos: uma saia comprida plissada branca, um saiote verde curto plissado, sobreposto e uma faixa em forma de Y da mesma cor, que atravessa transversalmente o peito até o ombro. Uma camisa branca, fitas coloridas que caem pelo ombro, representando as *alegrias*; um broche de tecido verde no peito e uma coroa. Para as virgens esse broche é uma palma e para as outras mulheres, uma flor. Há diferenciação também quanto ao lado das *alegrias* e da faixa para as virgens e não virgens. A farda azul é composta de uma saia azul marinho plissada, uma camisa branca de manga curta com um bolso onde está bordada ou impressa uma insígnia com a sigla CRF, significando Centro da Rainha da Floresta.¹⁰⁶ Para os daimistas as fardas brancas seriam para ocasiões festivas, e as azuis para *trabalho*, querendo significar rituais mais densos, com objetivos menos comemorativos.

¹⁰⁶ O primeiro grupo da qual Mestre Irineu participou, junto com os irmãos Costa em Brasília, tinha o nome Centro de Regeneração e Fé. No Santo Daime, junto ao Mestre Irineu, a sigla CRF passou a significar Centro da Rainha da Floresta, que segundo relato obtido por Goulart, foi um nome cogitado por Mestre Irineu para seu grupo. Cf. Sandra GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 42-43.

Os fardados – que utilizam a farda – são aqueles que, no curso de seu contato com o Santo Daime, decidem se filiar espiritualmente àquela religião e compor, no linguajar daimista, o *batalhão da Rainha da Floresta*. Representa um compromisso espiritual assumido com a *doutrina* do Mestre Irineu. Nos primórdios do culto, consta que o Mestre Irineu permitia ao neófito fazer até três trabalhos, sendo que no terceiro ele deveria definir seu desejo de continuar, se *fardando*, ou então desistir de continuar. Atualmente, no Cefluris não existe esta exigência. Aquele que, após a primeira experiência, quiser continuar participando dos trabalhos de acordo com sua necessidade, disponibilidade ou desejo, poderá fazê-lo mesmo sem se fardar. Muitos ficam nesta condição por anos.

O fardamento é visto como um *chamado*. O relato recorrente desta decisão é aquele em que, a partir de uma *miração* se identifica uma ordem ou um convite vindo da parte de alguma entidade espiritual, ou mesmo diretamente do Mestre Irineu, do Padrinho Sebastião, ou outra antiga autoridade.

No fardamento, ocorrido normalmente em um trabalho de *hinário*, de farda branca¹⁰⁷, o novo integrante recebe sua *estrela*: um broche de metal, no formato de uma estrela de seis pontas, que contém uma águia pousada em uma meia lua no centro. A cerimônia de fardamento ocorre durante um trabalho de hinário, quando os dirigentes colocam a estrela no peito dos novos fardados.

1.3.4 – Ritos do Santo Daime

O Santo Daime se caracteriza por um variado elenco de rituais, distribuído em um calendário, oficial e não oficial, de trabalhos. Os rituais oficiais do Cefluris são a Concentração, os Hinários e os trabalhos de Estrela – sendo estes subdivididos no trabalho de Cura do Padrinho Sebastião, o trabalho de São Miguel e o de Mesa Branca, estes dois últimos introduzidos mais recentemente. Fora do calendário ainda existem o trabalho de Cruzes e o Feitio, realizados de acordo com a necessidade.

¹⁰⁷ Um dos formatos rituais, como descreveremos em seguida.

Concentração

O ritual de Concentração remonta à época do Mestre Irineu. Constitui-se de um trabalho sentado, em que, após a consagração do daime e dos hinos de abertura, os participantes mantêm-se em silêncio por cerca de uma hora, quando ocorre o segundo *despacho*¹⁰⁸ de daime. Ocorre então mais um período de concentração (todos em silêncio, com as luzes apagadas) e finalmente os hinos de encerramento. São realizados oficialmente em todas as igrejas nos dias 15 e 30 de cada mês. A Concentração manteve o formato de um trabalho chamado de *mesa branca*, originado no Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, organização espiritualista à qual Mestre Irineu era filiado. Quando o vínculo com o Círculo Esotérico se dissolveu, o ritual sofreu pequenas alterações: os dias de trabalhos deixaram de ser 07 e 27 de cada mês e os hinos foram substituídos por um hinário próprio. Hoje em dia ao final se canta o Cruzeirinho, um conjunto de hinos do Mestre Irineu que não faz parte de seu hinário inicial, O Cruzeiro. Também é lido durante o trabalho o documento conhecido como Decreto do Mestre Irineu, único documento elaborado por Raimundo Irineu Serra um ano antes de sua morte.¹⁰⁹

Em seus primórdios a Concentração cumpria o papel de um trabalho de cura, ainda que, ressalte-se, todos os formatos rituais são entendidos pelo daimista como ligados à dimensão terapêutica.

Hinários

Os trabalhos de hinário ou de bailado são conhecidos também como *festivos* e oficiais. Cumprem um calendário anual católico associado aos santos¹¹⁰ e remontam à época do Mestre Irineu, no momento de formatação do

¹⁰⁸ *Despacho* designa o instante e o ato em que a bebida é servida.

¹⁰⁹ Cf. Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 67-68.

¹¹⁰ Os trabalhos oficiais da época do Mestre Irineu são: Santos Reis em 6 de janeiro, São João em 24 de junho, Virgem da Conceição em 8 de dezembro e Natal, em 25 de dezembro, todos com o hinário do Mestre Irineu. Ainda nesta lista temos a Quinta Feira Santa e Finados, em 02 de novembro, onde são cantados os hinários dos antigos companheiros do Mestre Irineu, mas que, devido ao caráter da data, não são considerados festivos, e, portanto são de farda azul. Os outros trabalhos oficiais inseridos no calendário são: Aniversário do Padrinho Alfredo, em

Santo Daime. Posteriormente novos trabalhos foram acrescentados ao calendário oficial, como o do Aniversário do Padrinho Sebastião, da Madrinha Rita e do Padrinho Alfredo, assim como o do aniversário e morte do Mestre Irineu.

São chamados de *hinários* porque consistem em bailar e cantar um hinário completo, em geral um trabalho de uma noite inteira, chegando a durar mais de doze horas dependendo do número de hinos contidos naquele hinário. O hinário *O Cruzeiro*, do Mestre Irineu, contém 129 hinos, já o do Padrinho Sebastião, *O justiceiro*, chega a 156 hinos, aos quais se somam o *Nova Jerusalém*, com mais 26 hinos, que seria um outro hinário, mas muitas vezes cantados juntos. Nestas datas tidas como festivas, as únicas em que se utiliza a farda branca, é que ocorrem as cerimônias de casamento e de fardamento, assim como muitas vezes as de batismo.

Os rituais seguintes, designados trabalhos de Estrela, são realizados com as cadeiras dispostas como no trabalho de Concentração, com os participantes sentados.

Trabalho de Cura

O trabalho de Cura do Padrinho Sebastião, como explicitado no nome, consiste em um conjunto de hinos selecionados por ele, tidos como *chamadas*, que seriam hinos vinculados a determinadas entidades espirituais curadoras, ou dotadas de características especiais, reconhecidos pelo seu poder de chamar a *força*. Muitas vezes são agendados em uma seqüência de três, em benefício de um único doente ou da igreja como um todo (da *corrente*, como diriam os daimistas).

Atualmente, nos trabalhos de Cura do Padrinho Sebastião não é admitida a incorporação. No período em que estava sendo formatado, no

07 de janeiro, onde é cantado o Hinário do Padrinho Alfredo; o de São Sebastião, em 20 de janeiro, hinário do Padrinho Sebastião; Santo Antonio em 13 de junho, hinário de Maria Brilhante; São Pedro em 29 de junho, hinário do Padrinho Alfredo; Aniversário da Madrinha Rita, em 25 de junho, hinário do Padrinho Sebastião; Passagem do Mestre Irineu, em 6 de julho, hinário do Mestre Irineu; Aniversário do Padrinho Sebastião, em 7 de outubro, hinário do Mestre Irineu; Aniversário do Mestre Irineu, em 15 de dezembro, hinário do Padrinho Sebastião; e Ano Novo, em 01 de janeiro, hinário do padrinho Alfredo. A maioria dos hinários é iniciada na véspera da data.

entanto, era usual que servisse de espaço para trabalhos *de banca*, ainda sob o comando do Padrinho Sebastião. Com a criação do Trabalho de São Miguel os trabalhos mediúnicos de incorporação foram deslocados para ele. ¹¹¹

Trabalhos *de banca*: São Miguel e Mesa Branca

Existem ainda os trabalhos de São Miguel e de Mesa Branca, categorizados como de banca aberta, o que vem a significar a autorização para incorporar as entidades que se apresentem durante a sessão. São trabalhos de oficialização mais recente, já durante a presidência do Padrinho Alfredo. O de São Miguel é definido como de *limpeza da corrente*, enquanto que o de Mesa Branca objetivaria o desenvolvimento mediúnico. O primeiro é representado como um trabalho mais forte, em que se lidaria com os aspectos mais ocultos e sombrios dos participantes, influências de espíritos negativos e indisciplinados que viriam à tona sob o comando de São Miguel. Já o trabalho de Mesa Branca viria a ser um estudo mais meditativo, oportunidade para leitura de textos de instrução e com compartimentos que podem dar ênfase a entidades kardecistas, (como a “falange dos doutores”, ao espírito Emmanuel, ou à fluidificação das águas) ou a entidades da Umbanda, (como os orixás, ou os caboclos, pretos velhos, entre outros).

É designado como *Banca de Estudos Mediúnicos Professor Antônio Jorge*, denotando uma continuidade dos trabalhos do Padrinho Sebastião, que trabalhava com esta entidade. Oficialmente foram instituídos os dias 07 e 27 para sua realização, tal como os trabalhos do Círculo Esotérico dos primeiros tempos, embora não sejam datas obrigatórias. De toda maneira, são trabalhos maleáveis quanto às ênfases que se aplique à eles, de acordo com as escolhas do comando: a banca pode ser aberta ou não e determinadas linhas podem ou não serem chamadas.

De acordo com Polari¹¹², o Trabalho de Mesa Branca surgiu de uma derivação do São Miguel e refletia a proliferação de estudos variados da

¹¹¹ Cf. Alex POLARI, entrevista realizada pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, AM, janeiro de 2007.

¹¹² Entrevista realizada pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, AM, janeiro de 2007.

espiritualidade que se desenvolveram no Mapiá após o falecimento do Padrinho Sebastião. Era uma resposta à intensa demanda que, no entanto, propunha uma centralização desta proliferação em contornos rituais definidos.

113

Trabalho de Cruzes

O trabalho de Cruzes provavelmente é um dos formatos rituais mais fiel à época do Mestre Irineu, utilizado por ele para o afastamento dos espíritos malignos que afligiriam o necessitado. É um ritual com forte viés exorcista; no livro de Normas do Ritual do Cefluris ele é descrito como de *desobsessão*.

Um número ímpar de participantes, que pode variar de três a nove, utiliza uma vela na mão direita e uma cruz na mão esquerda. As cruzes devem sempre compor um total de nove, as excedentes (quando o número de participantes for menor) são colocadas na mesa. O ritual é relativamente curto e deve ser realizado por três dias consecutivos. A quantidade de daime servida é pequena e não necessariamente para todos. Depois de uma concentração de abertura e da oração católica Salve Rainha, é feita uma prece “Contra Encantos e Malefícios”, extraída de um livro de preces e sortilégios do século XIX, “A Cruz de Caravaca”, ligado ao tema da magia e ciências ocultas. São então cantados hinos selecionados.

Nos tempos em que foi instituído, era também chamado de *trabalho de mesa branca*, ou *trabalho de mesa*, sendo hoje conhecido no Cefluris como Trabalho de Cruzes. Goulart identifica nesta prática uma evidência de relação com o universo religioso afro-brasileiro, ainda que deslocada para um campo a ser combatido. “Encostos”, “maus-olhados”, “possessão por espíritos”, ou por “caboclos” são as expressões que designam os males dos quais procuram livrar o doente. De toda forma, localiza-se no Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento a origem deste ritual, sendo comum suas publicações divulgarem orações e conteúdos do livro “A Cruz de Caravaca”.¹¹⁴

¹¹³ O Trabalho de São Miguel é comentado também à página 186, e o de Mesa Branca, à página 190.

¹¹⁴ Cf. Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 63-66; e Edward MACRAE, *O guia da floresta*, p. 104.

Feitio

O feitio é considerado um dos mais importantes trabalhos da *doutrina*, pelo menos nos discursos dos dirigentes. A ressalva é feita porque é um trabalho realizado diante da necessidade e da possibilidade, não havendo calendário específico para sua execução. Ou seja, ainda que considerado como tal – um dos mais importantes – pode ocorrer que muitos passem longos períodos sem conhecer e participar de um feitio.

Trata-se do ritual em que a bebida é produzida e que exige grande número de participantes e esforço físico. Muitas vezes pode durar mais de uma semana, envolvendo dezenas de pessoas. Apenas algumas igrejas possuem uma “casa de feitio” e estão habilitadas para a produção do daime. Devido aos esforços exigidos, em geral o feitio é realizado com a participação conjunta de várias igrejas.

O feitio trata da cocção das duas plantas necessárias à produção do daime. É um ritual complexo que envolve a coleta do material, seu transporte ao local da produção, a limpeza das folhas e do cipó, sua maceração e cocção em grandes panelas, em uma grande fôrnalha. Há divisão de trabalho entre homens e mulheres, ficando a maior parte das funções para o homem.

Durante todo o tempo em que o feitio ocorre é servido o daime aos seus participantes.

Gira

A gira é um formato ritual que foge dos parâmetros acima estabelecidos. Não é oficial, é realizado apenas por algumas igrejas, não utiliza fardas e quase sempre é realizada fora do salão da igreja.¹¹⁵ Instituído desde o período do Padrinho Sebastião, não tem formas rigidamente estabelecidas, adaptável, portanto ao cabedal dos dirigentes que decidem empreende-lo.

¹¹⁵ Muitas vezes em uma clareira na mata, ou na área ao redor da igreja, em geral denominada *terreiro*.

Na Umbanda, *gira*¹¹⁶ designa as sessões religiosas.¹¹⁷ O modelo de referência daimista é explicitamente umbandista: faz as chamadas de suas *linhas* de caboclos, pretos velhos, exus¹¹⁸ e erês, e também é identificada como de desenvolvimento mediúnico. Nela há espaço para *atendimento* por parte dos *guias* (caboclos, pretos velhos, entre outros) dos quais os médiuns estão incorporados. Na gira são cantados tanto hinos para entidades, como pontos da Umbanda.

No decorrer do presente texto nos debruçaremos especificamente no histórico da mediunidade desde o período do Mestre Irineu até o presente, quando analisaremos mais profundamente este formato ritual.

1.4 – Como o trabalho espiritual é concebido

Descrever como o Santo Daime concebe a necessidade do trabalho espiritual, de que forma ele responde às questões existenciais mais profundas e produz sentido é tarefa multifacetada, tendo em vista a multiplicidade de matrizes que operam em seu bojo.

Espírita¹¹⁹, reconhece a relação entre este mundo e o mundo dos espíritos e desdobra, a partir desta relação, muitos dos seus conceitos centrais. Esta vida seria o ápice e resultado de uma longa fieira de encarnações em que, através das noções de carma¹²⁰ e dos créditos acumulados, a presente existência seria emoldurada. Livre para escolher, em meio à luta entre a atratividade da matéria e de todos os males à ela inerentes e a conquista das

¹¹⁶ “A palavra gira é de origem portuguesa, do verbo girar, rodar. Adaptada pelos negros, teria se tornado *engira*, designando a reunião dos Camanás, culto negro do fim do século passado [século XIX – n.d.a.], ocorrido no estado do espírito Santo. Durante a gira, os médiuns em desenvolvimento e alguns já desenvolvidos se põem a rodar, antes de estarem incorporados pelas entidades e/ou depois. O movimento rotativo tem o poder ritual de estabelecer condições de comunicação com o transcendente.” Brígida Carla MALANDRINO, *Umbanda: mudanças e permanências*, p. 109.

¹¹⁷ Para uma descrição de sessões umbandistas ver Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 104-110.

¹¹⁸ Por um período o Padrinho Alfredo pediu, no Céu do Mapiá, que não fossem abertas as linhas da *esquerda*.

¹¹⁹ Padrinho Sebastião em inúmeras passagens se refere à *vida espírita* como ideal a ser seguido. A ênfase que deu ao estudo da mediunidade, com as conseqüências que relatamos nesta pesquisa, teve prosseguimento em seu sucessor, Padrinho Alfredo, que em diversas ocasiões, em igrejas de São Paulo, recomenda o desenvolvimento da mediunidade em suas preleções.

¹²⁰ Cf. Maria Laura Viveiro de Castro CAVALCANTI, *Vida e morte no espiritismo kardecista*, p.4.

virtudes, identificadas pelo amor, misericórdia, perdão e das boas ações derivadas, a alma conquista consciência e se gradua, aproximando-se paulatinamente de sua faceta divina e *relembrando* de sua essência de luz.

Dentro de nós, o embate se daria entre o Eu superior, instância que iremos aprender a acessar através de nossa graduação e que representaria nosso 'eu crístico', e o eu inferior, impregnado das negatividades associadas ao mundo material. Para os daimistas, participar dos cultos é vivenciar um processo de autoconhecimento. Dentro dessa perspectiva, tomar o Santo Daime é entrar no Universo Sagrado através de um processo de iniciação, em busca do re-conhecimento de si.

A salvação, para o daimista, se dá pela evolução espiritual representada pela paulatina compreensão da natureza sagrada, em que vai se libertando de suas dívidas cármicas pregressas e se reorientando em direção a Deus. O Santo Daime pensa a caminhada espiritual, a tarefa do espírito encarnado em sua existência terrena, como uma graduação em que ele vence gradualmente as amarras da matéria – identificadas como nossos defeitos e ignorâncias – e faz renascer dentro de si sua porção divina. O Padrinho Sebastião, na entrevista que segue, explicita sua concepção de procura do aperfeiçoamento espiritual por parte do adepto:

... a doutrina é para quem a busca. Então, (trata-se) de buscar você mesmo lá no Astral para ter consciência aqui na Terra. A doutrina é um aprendizado para nós mesmos. Não é para nossa carne, mas para nosso "Eu Superior": aquele que habita dentro e fora. A doutrina que conheço é esta: saber quem somos. É procurar ser e não parecer. É poder dizer: eu sou na Terra como no Céu. ¹²¹

A busca do auto-conhecimento, portanto, se dá na intersecção com a natureza deste mundo, onde coabitariam a humanidade encarnada e espíritos das mais diversas naturezas. Ou seja, tal como na visão kardecista, há uma relação de interação entre nosso mundo e o mundo dos espíritos, compondo ambos um todo maior. Já da herança xamânica encontramos o mundo

¹²¹ Walter DIAS Jr., *Céu do Mapiá: A "Terra Prometida" ou uma nova "torre de Babel"?*, p. 4.

concebido como palco da luta entre o Bem e o Mal, aos quais foram acrescentadas as falanges de espíritos a ambos associados.

Os trabalhos no astral são concebidos como guerras ou batalhas contra a fraqueza, a impureza, a dúvida ou a doença. Os adeptos são os soldados ou os *midam* que, ao lado de Jura (Deus), formam o Império Juramidam, que dá força aos obedientes, humildes e limpos de coração. Assim, Juramidam significa tanto Deus quanto Deus e seus soldados, indicando uma noção ao mesmo tempo individualizada e coletiva da divindade.¹²²

Esta concepção perpassa várias instâncias da prática espiritual, como veremos adiante no deslocamento do sujeito que implica *cantar os hinos*.

1.4.1 – Os hinos

No Santo Daime os hinos são tidos como *recebidos do astral* e desempenham um papel central: o de livro sagrado, onde está contida a *doutrina* a ser revelada e obedecida. São neles que se manifesta a conexão com o sagrado, prova e expressão da relação do daimista com os *seres divinos da corte celestial* e com o mundo astral. Nos hinos estão as instruções, as explicações, as profecias e os esclarecimentos necessários ao desenvolvimento espiritual do adepto. São partes integrantes de todos os formatos rituais, juntos com a ingestão da bebida.

Os hinos são acompanhados com maracás¹²³ pelos participantes e se classificam por três ritmos que tomam emprestados nomes de ritmos populares: marcha, valsa e mazurca – cada um bailado de forma específica.

No período inicial das atividades, ainda no bairro Vila Ivonete, Mestre Irineu recebia melodias que eram assobiadas durante os trabalhos. Somente depois de um período é que os hinos foram introduzidos, quando Mestre Irineu iniciou o recebimento daquele que viria a ser o seu hinário denominado O Cruzeiro: “considerado a formulação básica da *doutrina* do Santo Daime. Lá

¹²² Edward MACRAE, *O guia da floresta*, p. 70.

¹²³ Espécie de chocalho que todo *fardado* deve utilizar nos trabalhos, concebido como uma *arma do soldado da Rainha*.

são descritas as mirações do Mestre Irineu, onde estariam presentes as entidades do panteão daimista, englobando entidades cristãs, indígenas e africanas”¹²⁴.

Tal é a importância de *O Cruzeiro* que ele é tido como o “terceiro testamento”, o que serve para demonstrar o caráter de ‘escritura sagrada’ dos hinos.

Luis Mendes, contemporâneo do Mestre Irineu e sucessor do Tetéo no CICLU, ainda hoje dirigente de uma das ramificações do Santo Daime no Acre, assim conta a respeito deste início:

Antes ele tinha chamadas e as executava assobiando. O primeiro hino recebido foi numa miração com a lua. Quando foi um dia, a Rainha da Floresta disse:

- Olha, vou te dar uns hinos, tu vai deixar de assobiar e aprender a cantar.

- Ah! Faça isso não, minha senhora, que eu não canto nada.

- Mas eu te ensino.

Quando foi um dia, ele estava olhando para a lua e ela disse para ele:

- Agora você vai cantar.

- Mas, como? – perguntou o Mestre Irineu.

- Abra a boca.

Ele abriu a boca e disparou cantando Lua Branca, o primeiro hino.¹²⁵

Nos hinos podemos observar uma das aproximações com o universo vegetalista, onde cantos mágicos são utilizados como ferramenta pelo curador, associados ou não ao uso de alucinógenos. Entre os vegetalistas era comum serem assobiados:

¹²⁴ Edward MACRAE, *O guia da floresta*, p. 67.

¹²⁵ Vera Fróes FERNANDES, *História do povo Juramidam*, p. 35.

Acredita-se que cada planta professora ensine ao vegetalista um canto ou uma melodia que represente a essência e seu poder e que pode ser usado por ele para curar e se proteger, assim como para atacar e fazer mal aos outros. Esses cantos são chamados ícaros, nome derivado do quíchua *yakaray*¹²⁶, que significa ‘assoprar fumaça para curar’.¹²⁷

Não por acaso é cantado em um dos hinos: “eu não me chamo daime, eu sou é um ser divino.”¹²⁸

Mantêm-se várias analogias entre os hinos e os ícaros; “em ambos os casos a música é a forma pelo qual os seres divinos se revelam aos homens”. Em outros dois aspectos, que nos interessarão em seguida, Goulart identifica *ligações essenciais*: “... igualmente ícaros e hinos estruturam as visões durante as cerimônias de *ayahuasca* ou Santo Daime. Também as duas espécies de melodias servem para comprovar o grau espiritual dos sujeitos”¹²⁹. Da mesma forma que os ícaros expressam o poder de um vegetalista, os hinos no Santo Daime servem de instância legitimadora em disputas de liderança, na criação de novos centros, na justificativa de iniciativas e, no que nos interessa especificamente neste instante, na difusão de valores a serem agregados em sua permeável e mutante configuração doutrinária.

Atualmente o conjunto de hinos que fazem parte do acervo ‘oficial’ utilizado pelo Santo Daime monta a várias centenas de hinos: um núcleo composto por hinos *oficiais* e outros em escala se afastando em menor ou maior grau dessa *oficialização*.

São considerados hinários¹³⁰ oficiais, aqueles dos antigos dirigentes. Da primeira geração há o hinário do Mestre Irineu, denominado *O Cruzeiro*, assim como os hinários dos conhecidos como *finados*, que vem a ser seus companheiros de primeira hora. São eles Antonio Gomes, Germano Guilherme, João Pereira e Maria Damião. Em seguida há o hinário *O Justiceiro*, do

¹²⁶ Ou *ikaray*, em Sandra Lucia GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, p. 94.

¹²⁷ Edward MACRAE, *O guia da floresta*, p. 41. Sandra Lucia GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, p. 94, também faz alusão ao estudo do tema por Luna e Dobkin de Rios (1971 e 1977).

¹²⁸ Sebastião Mota de MELO, *O justiceiro*, hino n° 06, *Eu vivo na floresta*, Céu do Mapiá, Pauini, AM, 235 p.

¹²⁹ Sandra Lucia GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, p. 95-96.

¹³⁰ *Hinário* é o conjunto de hinos recebido por uma pessoa, contendo o conjunto de instruções desenvolvido na sua trajetória espiritual. Também designa aqueles trabalhos oficiais, bailados, onde um hinário é cantado.

Padrinho Sebastião e algumas das lideranças espirituais contemporâneas a ele, o mesmo sucedendo com o Padrinho Alfredo (o hinário *Nova Era*), as duas consecutivas presidências do Cefluris. Lideranças locais, comandos de igrejas também recebem seus hinários, assim como membros de cada comunidade. Existem mecanismos pelos quais alguns hinos encontram grande receptividade em nível mais abrangente que o local, passando a ser oficiosamente aceitos como integrantes da *doutrina* e cantados nas igrejas em eventos oficiais.

Trata-se de uma *doutrina* cantada. O processo em que os hinos são *recebidos* e selecionados para comporem o *corpus* doutrinário instalam uma dinâmica na qual constantemente elementos, entidades, panteões e tradições são relidas, incorporadas ou excluídas do horizonte doutrinário. Verdadeira *obra aberta*, de construção coletiva, tal dinâmica dota de profunda maleabilidade os contornos deste conjunto de crenças que deste o início se autodenomina *centro eclético*.

CAPÍTULO II - AS MATRIZES DO SANTO DAIME

Se algo caracteriza o panorama religioso brasileiro, e isso já deve ter sido repetido á exaustão, é a variedade de suas expressões e suas matrizes étnicas: a branca, a indígena e a africana. Parece que os cinco séculos deste diálogo formatam um Brasil, arraigadamente religioso, mas heterodoxo, criativo, aberto e includente.

São radicais as transformações pelas quais passamos no curso do século passado: um poderoso incremento populacional, um inédito impulso de urbanização, o fim da hegemonia da Igreja Católica e o advento da pós modernidade, com a globalização em múltiplos níveis da existência, que embaralharam de forma ainda mais contundente os já múltiplos elementos do jogo.

Cabe debruçar-se, ainda que ligeiramente, sobre essas fontes, de modo a não nos perdermos apressadamente na profusão de dados, cores e misturas. Colonizado pelos portugueses, o Brasil viu se instalar em suas terras, progressivamente e em seqüência, uma massa popular de excluídos, degredados, padres de reputação duvidosa e em seguida missionários encarregados de preparar terreno para o projeto colonial, inclusive pondo ordem nas relações que se estabeleciam entre os portugueses e os habitantes locais, os índios. Já nos primeiros tempos a ausência de mulheres brancas favoreceu o crescimento de uma população mestiça, “brancos” criados por índias, em tudo educados nas práticas e olhares do mundo materno.¹³¹ Mesmo o incremento de novos habitantes, comerciantes e burocratas da Coroa, diluía-se na vastidão inexplorada desse Novo Mundo. É possível imaginar a distancia e o abandono destes colonos, mergulhados em uma floresta do além mar de

¹³¹ Encontramos um bom panorama a respeito do tema em Geraldo PIERONI, *Vadios e Ciganos, heréticos e bruxas - Os degredados no Brasil-colônia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Fundação Biblioteca Nacional, 2000.

proporções continentais. Por séculos desatendida pelas estruturas da Igreja e do Estado português - incapacitada de atender às demandas desta Colônia nascente - quase abandonada à própria sorte, esses habitantes não puderam deixar de expressar sua religiosidade a seu modo, reelaborada pelas solicitações e dificuldades da vida real, assim como pelos encontros com o universo nativo.

A cultura ibérica, dotada de sua própria visão religiosa de mundo, empreendeu relações com o mundo indígena, incomparavelmente mais preparado para dar conta das características próprias da natureza e dos perigos da nova Colônia. A mútua transfusão de valores haveria por indianizar o olhar do colono. Mesmo com a progressiva penetração dos missionários jesuítas e franciscanos, buscando exportar as concepções da Igreja e da cultura portuguesa dominante, a presença indígena em nosso olhar estaria definitivamente instalada.

Bem mais tarde aportaria o negro e suas contribuições culturais e religiosas. Com os anos, a Metrópole já havia conseguido se estruturar em suas novas terras e preparar seu projeto colonial.¹³² A lógica interna dos interesses econômicos locais havia escolhido a via da escravidão negra, trazendo para cá os milhões de africanos que, pelo mal ou pelo bem, interagiram com os brancos e os índios em um embate que construiu o modo de ser brasileiro, do modo como hoje se tenta compreender. A idéia de um Brasil mestiço é resultado deste laboratório multicultural em que nos transformamos, que faz nosso mundo religioso ser tão rico, variado e poroso, propenso às infinitas possibilidades de criação de pontes com o divino, assim como vemos proliferar entre nós.

O brasileiro se auto-representou por todo aquele século como “a maior nação católica do mundo”. Entendemos isso significar muitos catolicismos, uns muito próximos das formulações oficiais e outros reunidos nas alcunhas de catolicismo popular, ou catolicismo rústico, “... uma aglomeração de práticas e crenças que passou a chamar-se como tal”¹³³.

¹³² Ver Guilherme GIUCCI, *Sem fé, lei ou rei. Brasil 1500-1532*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

¹³³ Alexandre OTTEN, *Só Deus é grande*, p. 94.

Sob o manto do catolicismo vimos se abrigarem numerosos formatos e concepções do sagrado, gestados na solidão de um país de dimensões hiperbólicas, muitas vezes distantes de qualquer representante da Igreja oficial.

As tensões entre a Igreja oficial e as manifestações religiosas populares, sempre *católicas*, se expressaram várias vezes em nossa história de modo contundente. Nas décadas de trinta e quarenta, concomitantes ao nascimento do Santo Daime, o combate às manifestações deste catolicismo do *devocionário popular* por parte da Igreja oficial chega ao ápice. Conforme afirma Montes:

A adequação, a conveniência, a moderação e o recato, tão ao gosto da sociedade burguesa ao qual, com seu espírito elitista de então, se amolda a Igreja católica, só poderiam mesmo levar sua hierarquia a ver com horror e assim procurar enquadrar as manifestações do catolicismo popular, tão diametralmente opostas aos desígnios da romanização.¹³⁴

Associada ao Estado, a Igreja Católica sempre teve o poder de se fazer ouvir e de ditar suas políticas, centro em torno do qual qualquer dissidência religiosa necessitou orbitar, em situação de diálogo, voluntário ou não. Ao olhar dos ortodoxos, certamente, nada mais incômodo que o emaranhado cipal da religiosidade tupiniquim, mesmo que travestida de católica.¹³⁵

2.1 – As raízes religiosas do Santo Daime

É de reconhecimento geral entre os pesquisadores a presença na formação do Santo Daime de todas as três grandes matrizes constitutivas da cultura brasileira: a indígena, a européia e a africana. Bom número de pesquisadores¹³⁶ já empreendeu a inóspita tarefa de dissecar dessas matrizes os elementos pontuais que se recombinaram no Santo Daime. Uma das dificuldades é que, como afirmam Labate e Pacheco: “... muitos desses elementos pertencem a domínios amplos da cultura brasileira”¹³⁷, como o

¹³⁴ Maria Lucia MONTES, *As figuras do sagrado*, p. 113.

¹³⁵ Para um quadro geral destas relações, e do catolicismo popular brasileiro, ver Gunter Paulo SUESS, *Catolicismo popular no Brasil*.

¹³⁶ Para uma sintética exposição dessas pesquisas ver Beatriz Caiuby LABATE, *As origens históricas do Santo Daime*, In: Henrique Soares CARNEIRO; Renato Pinto VENÂNCIO, (orgs.). *Álcool e drogas na história do Brasil*, p. 231.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 232.

catolicismo popular, o espiritismo, entre outros, que já se mesclaram e recombinaram das mais diversas formas no curso de séculos e nas mais distintas regiões brasileiras. A pesquisa está devendo um estudo que recorte e mapeie no tempo e no espaço essas transfusões.

O Santo Daime se reconhece, enriquecido pela contribuição de muitos pesquisadores, como tributário das mais diversas tradições culturais, religiosas e filosóficas. A ele são identificadas raízes no vegetalismo peruano, na cultura dos seringueiros amazônicos e no catolicismo popular, com o que concordam unanimemente os pesquisadores que se dedicaram ao tema e com variado grau de concordância, do espiritismo kardecista, da pajelança, de elementos afro-brasileiros e do esoterismo europeu.

Para compreendermos o que é o Santo Daime é importante uma incursão sobre muitas das fontes que influíram em sua constituição, tal como apurado pelos pesquisadores.

2.1.1 - Catolicismo popular

Goulart e Monteiro¹³⁸ situam o nascimento do Santo Daime nas primeiras décadas do século 20 em um cenário em que a Amazônia vivia simultaneamente um segundo refluxo da borracha e o inchamento de sua população urbana. Seringueiros, expulsos de suas colocações pela crise, dirigiam-se para as cidades na situação de dificuldades econômicas e de incapacidade do Estado em proporcionar estruturas que os amparassem.

O culto do Santo Daime, para Goulart, seria resultado do trânsito entre o catolicismo rústico e sua visão de mundo que se desestruturava diante dessas profundas mudanças e a busca de sentido no novo cenário que se articulava. Pobres, desassistidos, expulsos para a periferia das cidades, ex-seringueiros agrupados em bairros distantes de Rio Branco encontraram na figura carismática de Raimundo Irineu Serra e em suas práticas ayahuasqueiras o *locus* onde reorganizar um mundo que havia ruído. Revisitando trabalho de Antonio Candido sobre estruturas presentes no mundo rústico a serviço da

¹³⁸ Clodomir MONTEIRO apud Beatriz Caiuby LABATE, As origens históricas do Santo Daime, In: Henrique Soares CARNEIRO; Renato Pinto VENÂNCIO, (orgs.). *Álcool e drogas na história do Brasil*, p. 233.

articulação das relações produtivas¹³⁹, Goulart conclui que “o compadrio, o mutirão, os festejos dos santos são redefinidos por este grupo religioso, de tal modo que seus membros possam contornar as conseqüências desestruturantes causadas pelas transformações sociais”¹⁴⁰. Para ela este é o tripé fundamental onde se assentou a construção da nova religião.

A releitura dessas concepções e atitudes estaria presente no momento seminal de constituição da *doutrina*, ressignificados nos entornos de 1930 pelo encontro com a tradição ayahuasqueira. Tanto é que será a partir do calendário de festas aos santos que se estruturará o calendário das práticas rituais daimistas.

2.1.1.1 - Os santos

A crença e o culto aos santos são uma faceta indissolúvel do catolicismo popular brasileiro, introduzido entre nós pela colonização portuguesa leiga, herdeira do Portugal medieval.¹⁴¹ Ele se dá em datas especiais, a partir de um calendário festivo que organiza o ano.

“Os santos viveram uma vida virtuosa, alcançaram neste mundo muitos méritos pelos quais, recompensados, agora se tornaram seres celestes com poderes sobrenaturais”¹⁴². São mediadores da relação com Deus, intercedendo junto a Ele para a obtenção de favores. A graça obtida por seu intermédio atesta sua posição em uma hierarquia entre mais e menos poderosos. Os santos também têm suas especializações, cada um sendo solicitado em sua área de especialidade: alimentos, contra cobras, causas impossíveis, amor, etc.

O milagre e a *promessa* são os pólos de uma relação mantida pelos devotos com o seu protetor. A falta de fé é punida pela não obtenção da graça pretendida; o não cumprimento do prometido também pode acarretar punições.

¹³⁹ Cf. Antonio CANDIDO, *Os parceiros do Rio Bonito*.

¹⁴⁰ Sandra Lucia GOULART, O contexto do surgimento do culto do Santo Daime, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 292.

¹⁴¹ Cf. Alexandre OTTEN, *Só Deus é grande*, p. 93.

¹⁴² *Ibid.*, p. 95.

Nas comunidades rústicas, a festa para o santo padroeiro seria uma dessas obrigações a serem cumpridas.

Outra importante característica do culto aos santos é seu caráter familiar; toda casa, toda comunidade têm seu santo protetor, pois entre a pessoa, ou o grupo, e o santo constitui-se um pacto permanente, uma aliança. Há uma relação, portanto, de familiaridade, que se expressará mais tarde, como veremos, nos encontros desta tradição popular com outras influências religiosas que serão acolhidas em nosso meio.¹⁴³

O catolicismo dos santos e o significado da festa para a religiosidade popular são ligados umbilicalmente, particularmente no Brasil de então, hegemonicamente católico. Gunter Süess dá uma definição apropriada deste catolicismo:

Atribuimos ao catolicismo popular festivo ou catolicismo de dias de festa todas aquelas manifestações de piedade que se externam sob os símbolos do catolicismo em ciclos condicionados pelas estações do ano e datas da vida. Pertencem a estas demonstrações principalmente as festas dos santos padroeiros, mas também dias de festa que voltam no ciclo do ano.¹⁴⁴

A Igreja como local da festa, a festa como lugar do sagrado, os santos como patronos da festa; tais entrelaçamentos encontrados na religiosidade do povo brasileiro estavam presentes na Amazônia.

Na Amazônia a trajetória *dos santos* tem suas especificidades. Sendo que no passado o “... curandeirismo e o catolicismo representavam diferentes tradições da religiosidade do caboclo”¹⁴⁵, é observado um movimento posterior de convergência em que ambos se mesclam. A busca de deslegitimação do curandeirismo frente ao catolicismo presente nos crescentes conflitos¹⁴⁶ entre a polícia e os curandeiros na região amazônica por volta de 1940, parte de uma política mais ampla da Igreja em todo o território nacional, estaria na origem desta combinação de elementos.

¹⁴³ Cf. Alexandre OTTEN, *Só Deus é grande.*, p. 93-98.

¹⁴⁴ Gunter Paulo SUESS, *Catolicismo popular no Brasil*, p. 147.

¹⁴⁵ Sandra Lucia GOULART, O contexto do surgimento do culto do Santo Daime, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 299.

¹⁴⁶ Cf. Eduardo Galvão apud Sandra Lucia GOULART, O contexto do surgimento do culto do Santo Daime, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 299.

No imaginário do caboclo amazônico a selva escondia perigos¹⁴⁷ que incluíam os *bichos visagentos*, capazes de adoecer as pessoas com o *assombrado de bicho* ou a *panema*¹⁴⁸, contra os quais eram necessárias certas proteções.¹⁴⁹ Até certo momento os santos pertenciam a uma categoria de entidades espirituais benéficas, mas ineficazes diante da *panema*. Contra o *assombrado de bicho* era necessária outra categoria de seres, os espíritos familiares. Só mais tarde os santos passaram também a ser identificados como espíritos familiares.¹⁵⁰ Essa migração do santo para papéis que até então não representava alude àquela referida aproximação entre o catolicismo popular e o curandeirismo amazônico.. Note-se que esse processo ocorria concomitante à popularização do espiritismo, que também se servia dos espíritos familiares, e à substituição do curandeiro tradicional pelo curandeiro espírita, certamente indicando aspectos de um mesmo conjunto de transformações.

2.1.1.2 - As festas

Também na Amazônia as festas aos santos são importantes elementos constitutivos da religiosidade popular, tanto no que diz respeito ao culto aos santos, como pelo caráter festivo de que se reveste a prática religiosa popular.

Os dois períodos mais intensos de *trabalhos* que fazem parte do calendário anual daimista (os do período dos festejos juninos e aquele próximo ao final do ano), da mesma forma que nas festas de devoção aos santos, são chamados de *festivais*. Goulart considera que "... isso indica que os membros do Santo Daime estavam profundamente ligados a uma religiosidade que não

¹⁴⁷ Cf. Edward MACRAE, *Guiado pela lua*, p. 38.

¹⁴⁸ *Panema*, segundo Arenz (2000; 91-92) é "comumente descrita como "má sorte", "azar" ou "infelicidade". Porém, trata-se de uma incapacidade temporária na realização de seus afazeres. (...) A *panema* é tida quase como um "envenenamento" perigoso de relações sociais fundamentais, mesmo sendo só um fenômeno temporário".

¹⁴⁹ "Entre os ribeirinhos, o pecado não é um conceito abstrato de cunho moral e individual, mas um desequilíbrio, ou melhor, uma *desordem* na convivência com os integrantes do imaginário e da comunidade. Qualquer exagero no comportamento (por exemplo, a devassidão na caça, a quebra intencional de uma *promessa* ou a *panema* causada pela inveja) atrai uma desgraça considerada um *castigo* como forma de uma retribuição imediata. Portanto, a *malineza* pode ser, também, uma consequência de um pecado cometido, pois ela revela um estado de desordem causado por alguém ou algo." Karl Heinz ARENZ. *A teimosia da pajelança*, p. 106.

¹⁵⁰ Cf. Sandra GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, p. 103.

separava a festa do sagrado”¹⁵¹, do modo como Maria Isaura e Antonio Candido encontram na “cultura rústica”. “Tal como nas velhas cidades da Amazônia, no culto daimista a igreja – o local por excelência da comunicação com os seres divinos – é também o lugar da festa”¹⁵². Ali a dança é tida como destaque nessa forma de expressão religiosa; cantando e dançando se entra em contato com os seres divinais e deles se recebe as graças pretendidas.

Esse aspecto festivo das práticas rituais do Santo Daime também se encontra manifesto nas fardas. Como já vimos, são dois os tipos de *fardas* que o daimista utiliza: a azul e a branca. A farda branca é utilizada em dias de *hinário*, ou de *bailado*, considerada a farda apropriada para as datas festivas, tal como são classificadas, sendo a farda azul, em contraposição, indicadas para *trabalhar*. Ou seja, para aqueles rituais considerados mais densos, em que os *soldados da Rainha* perfilados empreendem sua luta contra o mal: a busca de cura para os necessitados, a doutrinação dos espíritos rebeldes, a “correção da própria personalidade”¹⁵³.

No início da comunidade de Vila Ivonete, o Mestre Irineu também promovia festas onde o daime era utilizado, ainda que com um caráter menos ritual. Homens e mulheres dançavam forró, mas *com muito respeito*. Goulart descreve o movimento pelo qual uma nova ética e valores foram sendo elaborados, partindo daquele cenário de fundo da religiosidade cabocla, profundamente embebida de um catolicismo rústico e suas instituições sociais análogas e dirigindo-se para a releitura que culminou na *doutrina* do Santo Daime.¹⁵⁴

A rede de solidariedade até então existente no mundo rural, sustentada em valores morais que exaltavam o compromisso, a necessidade de honrá-los, a ajuda mútua coletiva, ruía com a urbanização. Isso ocorria na Amazônia debaixo de suas particularidades geográficas e históricas. O grupo social que compunha os fundadores do Santo Daime construía a ponte entre estes dois

¹⁵¹ Sandra Lucia GOULART, O contexto do surgimento do culto do Santo Daime, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 289-290.

¹⁵² *Ibid.*, p. 299.

¹⁵³ Raimundo Irineu SERRA, Decreto do Mestre Irineu, In: Cefluris, *Normas de Ritual*, p. 19. Este é o único texto deixado pelo Mestre Irineu.

¹⁵⁴ Cf. Sandra Lucia GOULART, O contexto do surgimento do culto do Santo Daime, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 293.

mundos: deslocados para as cidades, traziam consigo os valores do mundo que se ia e que precisavam ser readaptados para continuar desempenhando seu antigo papel: ampará-los em uma situação social de fragilidade. No nascente culto do Santo Daime encontraram lugar para fazer sobreviver, ressignificados, os antigos valores que lhes serviam de referência. Vemos resquícios do compadrio na designação *padrinho* para os comandantes das igrejas e do *mutirão* no ideário de comunidade existente no Santo Daime desde os primórdios.

2.1.2 - Xamanismo, pajelança, curandeirismo e vegetalismo

Provavelmente originado do sânscrito (*çramana*) e chegando a nós através do russo,¹⁵⁵ a expressão xamanismo, do vocábulo tungue *xamã*, indica um sistema religioso arcaico encontrado, em suas características principais, nas culturas de todos os continentes.¹⁵⁶

Na Amazônia as expressões xamanismo, pajelança, curandeirismo e vegetalismo têm contornos móveis, como conceitos que se interpenetram. Xamanismo amazônico ora alude às práticas indígenas menos influenciadas pelo contato com a cultura de outros povos, ora à sua versão mestiça, onde o *xamã* é o pajé detentor do conhecimento do sobrenatural e das técnicas de mediação deste com o homem, visando a obtenção de algum benefício, entre eles a cura de doenças, mas também a obtenção de vantagens no embate com o adversário – seja ele de que ordem for. Xamanismo e pajelança, portanto, para muitos autores, designariam a mesma coisa¹⁵⁷. Às vezes o xamanismo é alocado no campo indígena, ficando os curandeiros associados ao meio popular, já mesclado; este último manipulando uma forma de medicina popular que se apropriou do conhecimento indígena das propriedades curativas das plantas. Vegetalistas seriam ‘curanderos’¹⁵⁸ – expressão utilizada pelas populações rurais do Peru e da Colômbia – que se utilizam de alucinógenos

¹⁵⁵ Cf. Mircea ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, p. 378.

¹⁵⁶ Para um estudo do xamanismo ler: Mircea ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*; Luis Eduardo LUNA, *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*; Eduardo GALVÃO, *Santos e Xamãs*.

¹⁵⁷ Cf. Edward MACRAE, *Guiado pela lua*, p. 127.

¹⁵⁸ Cf. Beatriz Caiuby LABATE, A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO, *O uso ritual da ayahuasca*, p. 233.

vegetais para, através da manipulação dos espíritos que ‘habitariam’ estas plantas alcançar seus objetivos, seja obter informações a respeito da doença do necessitado e curá-lo, seja para se defender dos ataques, seja para obter sucesso na caça, etc. Com freqüência, no entanto, vemos autores se referirem aos xamãs a aos vegetalista como sendo uma coisa só.¹⁵⁹

O curandeirismo amazônico, de qualquer forma, é tributário deste xamanismo mestiço, ainda em contato com a sabedoria tradicional indígena e seu conhecimento médico das plantas, e a completa ausência de outros meios por onde se valer da medicina ocidental. Entenda-se aqui a categoria mestiça:

... mais do ponto de vista social e cultural do que racial. Entre os vegetalista, muitos seriam capazes de se fazer passar por espanhóis, portugueses e italianos, enquanto outros têm feições indígenas. (...) o termo mestiço equivale aos caboclos brasileiros”, que em termos ideológicos “operam segundo os padrões do difuso complexo cultural do alto Amazonas.¹⁶⁰

Há concordância em muitas pesquisas relativa à presença do xamanismo enquanto matriz do Santo Daime. Monteiro identifica a presença de elementos xamânicos e arrola características xamânicas básicas observáveis nas concepções e práticas do culto:

1) a idéia de um universo de múltiplos níveis, onde a realidade visível supõe sempre uma outra invisível; 2) um princípio geral de energia que unifica o universo; 3) um conceito nativo de poder xamânico ligado ao sistema de energia global; 4) um princípio de transformação, de eterna possibilidade das entidades o universo de se transformar em outra (Seeger *et al*, 1987); 5) o xamã como mediador que age, principalmente, em favor de seu povo; 6) experiências extáticas como base do poder xamânico.¹⁶¹

¹⁵⁹ Cf. Edward MACRAE, *Guiado pela lua*, p. 41.

¹⁶⁰ Edward MACRAE, *Guiado pela lua*, p. 29-30.

¹⁶¹ Clodomir MONTEIRO, O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir SENA Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 421-422.

Labate, mais cautelosa, relata controvérsias e identifica “elementos comuns com o referencial xamânico”¹⁶². De fato, boa parte dos pesquisadores aborda a presença do xamanismo a partir de aproximações diferenciadas. Monteiro é o primeiro a definir o Santo Daime como um tipo de *xamanismo coletivo*, o que La Roque¹⁶³ reafirmaria mais tarde.

Não é da tradição *curandera* a realização de “rituais em benefício de uma comunidade inteira”¹⁶⁴. Ressalte-se, no entanto, que da antiga prática xamânica ayahuasqueira, um dos aspectos que sobrevive no Santo Daime é seu objetivo medicinal, de cura, que vem a ser exatamente aquele de caráter mais individual. No Santo Daime há trabalhos de cura para a *corrente*, ou seja, para todos os participantes. MacRae¹⁶⁵ também aceita o *xamanismo coletivo* de La Roque.

Para Goulart, o *vegetalismo ayahuasqueiro* é uma das fortes influências presentes na formação do Santo Daime. Cemin, por sua vez, defende a presença integral, dentro do culto, dos padrões básicos do xamanismo ayahuasqueiro.¹⁶⁶

É de se questionar se estes trânsitos têm relação com sua interação com o espiritismo kardecista, que nas primeiras décadas do século XX se espalhava no horizonte cultural brasileiro, incluindo aí a região amazônica com suas próprias particularidades. À frente iremos discutir o kardecismo enquanto elemento constituinte do Santo Daime, mas no caso, pontuamos se seu perfil ‘democratizante’¹⁶⁷ não colaborou nesta reelaboração do xamanismo ayahuasqueiro que encontramos no Santo Daime.¹⁶⁸

¹⁶² Beatriz Caiuby LABATE, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, p. 48.

¹⁶³ Cf. Fernando de LA ROQUE COUTO, *Santos e xamãs*.

¹⁶⁴ Cf. Sandra Lucia GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, p. 13.

¹⁶⁵ Cf. Edward MACRAE, *Guiado pela lua*.

¹⁶⁶ Cf. Beatriz Caiuby LABATE, As origens históricas do Santo Daime, In: Henrique Soares CARNEIRO; Renato Pinto VENÂNCIO, (orgs.). *Álcool e drogas na História do Brasil*, p. 231-253.

¹⁶⁷ Cf. Cândido Procópio Ferreira de CAMARGO, *Kardecismo e umbanda*, p. 36.

¹⁶⁸ Democratizar o transe refere-se a torná-lo acessível. O espiritismo trouxe a possibilidade de *desenvolvimento mediúnico* para todos, inclusive como uma meta para o adepto. O que estava em jogo, a nosso ver, entre outros aspectos, era a possibilidade da experiência mística para seus integrantes: o acesso às forças espirituais capazes de realizar curas, conhecimento ou mesmo a realização dos objetivos demandados. Não se tratava mais, portanto, do pajé, do sacerdote, que mantinha a exclusividade do acesso ao sagrado. Do mesmo modo no Santo Daime, onde todos são convidados, através da experiência extática da *miração*, a acessar as

Havia uma relação de certa hierarquia nas sessões xamânicas do vegetalismo ayahuasqueiro, onde um xamã detinha o *poder*, o conhecimento, as ferramentas (ícaros, magias, virotes) solicitados pelos demandantes, estes, no papel de passivos consulentes à espera que o *especialista do sagrado*, o xamã, traga a solução para as suas questões.

Tal como em outros povos e culturas, esta figura – a do pajé, do xamã - presente entre os povos indígenas detém a responsabilidade de propiciar o contato com o “outro” mundo e de utilizar seus poderes, adquiridos através de seus próprios espíritos auxiliares e das técnicas por eles ensinadas ou transmitidas, para a obtenção do que lhe é solicitado: proteção contra os inimigos e as adversidades, a cura das doenças, o auxílio em caçadas e a orientação de sua existência frente ao divino.¹⁶⁹ “Ele deve obedecer às instruções dos espíritos e prestar atenção aos cantos e melodias que lhe são sussurrados para aprender os seus segredos”¹⁷⁰.

Já o daimista é chamado a ver, a se transformar, a aprender a *trabalhar* e pela graduação ser co-responsável pela sua cura, entendida por eles em sua dimensão extra-corpórea – ou seja, moral e espiritual. Ao cantar os hinos, no efeito da bebida, se desloca para o papel de sujeito das instruções e ações relatadas. A noção de *corrente* o transforma não apenas naquele que busca se *curar*, mas também, de auxiliar na cura dos eventuais necessitados presentes no *trabalho*.

De acordo com o modo de ser xamânico, a relação do xamã com o cosmos é entendida como uma batalha plena de perigos¹⁷¹, em que o vegetalista, ao estruturar suas defesas, recebe em seu auxílio toda sorte de entidades. Será através desses aliados que conquistará seu poder e seu cabedal, obtidos em sua aventura do conhecimento, exposto aos perigos a ela inerentes.

Aqui se repetem os mitos do herói que retorna vencedor, iniciado, depois de uma longa e perigosa jornada. O mito fundante do Santo Daime reproduz tal

verdades do mundo espiritual, e com elas galgar estágios mais avançados de poder na manipulação dessas forças.

¹⁶⁹ Cf. Mircea ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, passim.

¹⁷⁰ Edward MACRAE, *Guiado pela lua*, p. 28.

¹⁷¹ Cf. Mircea ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, p. 387-388; Edward MACRAE, *O guia da floresta*, p. 41.

empreitada no Mestre Irineu, que culmina em seu retiro na floresta, a mando de entidades espirituais, submetido a uma rigorosa dieta, no fim do qual pode estar pronto para o encontro com aquela que se identificou como a Rainha da Floresta, e que lhe entregou *as chaves da doutrina*.

O encontro do Padrinho Sebastião com a *doutrina* também encontra paralelo no universo xamânico: doente, foi transportado para um lugar onde *seres* retiraram seus órgãos e sua carne para remontá-lo novamente, já curado. Dele foram extraídos insetos responsáveis por sua doença, nele inseridos por algum tipo de malefício.

O daime, entendido como *um ser divino*, dá continuidade à tradição vegetalista, em que a *planta-espírito* é invocada para fazer a *limpeza* daquele que a utiliza. Temos, no entanto, outra forma de *limpeza*, associada a valores cristãos extraídos do kardecismo e do catolicismo popular. Pela “antiga lógica, que se pautava num minucioso ordenamento do meio ambiente, (...) os infortúnios dos sujeitos (...) eram entendidos como produto do rompimento dessa ordem”¹⁷², entendida como proveniente da natureza. Se por um lado, com os novos valores associados à *limpeza* (amor, caridade, humildade, perdão), segundo Goulart, serão a internalização desses ideais que permitirão o progresso espiritual, por outro entendemos que se mantém a idéia de que será o rompimento da ordem – ainda que a nova ordem – que produzirá a doença.¹⁷³

Como parte do repertório do curandeirismo amazônico, mantém-se no Daime a noção de comunhão entre homem e natureza, a partir da qual se espera, antes exclusivamente para o curandeiro, agora no Santo Daime para todos seus participantes que se *graduaram*, o domínio do trânsito entre estas dimensões.¹⁷⁴ Lembramos igualmente que a designação de “mestre” atribuída a Irineu indica traços da herança vegetalista no Santo Daime.¹⁷⁵

2.1.3 - O Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento

¹⁷² Sandra Lucia GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, p. 101.

¹⁷³ O que parece se alterar é o agregado de valores submetidos à *ordem*.

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 88.

¹⁷⁵ Cf. Edward MACRAE, *O guia da floresta*, p. 64.

A influência do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, que doravante chamaremos simplesmente de Círculo Esotérico, na elaboração empreendida pelo Mestre Irineu no nascedouro do Santo Daime é inferida pela identificação de vários elementos, à filiação do Mestre Irineu ao Círculo Esotérico desde os anos quarenta e ao espaço de destaque que este obtinha nas práticas rituais, junto ao Mestre Irineu, nos anos sessenta.

O Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento é uma sociedade espiritualista fundada em 1909 por Antonio Olívio Rodrigues, um comerciante português que chegou ao Brasil em 1890. Foi membro da Ordem Martinista, fundada pelo ocultista Papus, e da Ordem Alquímica da França. Dois anos antes de inaugurar o Círculo Esotérico fundou no Brasil a loja martinista Amor e Verdade. De sua trajetória podemos verificar a importância do esoterismo europeu em sua formação. O contato com as obras de Kardec, Blavatsky, Flammarion e Trine, reconhecidos pelo Círculo como influências centrais de seu trabalho, situam o espectro que delimitava seu ideário.¹⁷⁶

A revista *O Pensamento*, também criada por Antonio Rodrigues através da Editora Pensamento em 1917 e publicada até hoje, teria sido responsável, entre nós, “pela divulgação das idéias e temas de muitas das correntes esotéricas e ocultistas surgidas no século XIX nos Estados Unidos e na Europa,”¹⁷⁷ assim como do pensamento kardecista. Foi extensa a circulação da revista *O Pensamento* por todo o Brasil nas primeiras décadas do século XX, em uma época em que o mercado editorial era muito restrito e anterior aos veículos eletrônicos de comunicação.

Nos anos sessenta as atividades religiosas dirigidas pelo Mestre Irineu abriam espaço para rituais do Círculo Esotérico. Um paulista, Francisco Ferreira, que morava no Acre há muitos anos, filiado ao Santo Daime desde o final da década de cinqüenta e também membro do Círculo Esotérico, desempenhou um papel importante na realização dessas práticas. Vários membros do grupo do Mestre Irineu, neste período, eram filiados ao Círculo Esotérico, como é o caso do próprio Padrinho Sebastião e de seu filho e

¹⁷⁶ Informações colhidas no site www.circuloesoterico.org.br. Acesso em: 07/10/2006.

¹⁷⁷ Arneide Bandeira CEMIN apud Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 66.

substituto na direção do Santo Daime, Padrinho Alfredo. Eram sessões realizadas nas segundas-feiras e nos dias vinte e sete do mês, de acordo com a tradição do Círculo Esotérico:

No decorrer das cerimônias eram lidas orações como a “Chave de Harmonia” e a “Consagração do Aposento”, bem como cantados quatro hinos, todo o material sendo retirado da liturgia do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. É importante dizer, também, que a própria prática da concentração mental era desenvolvida e exercitada nas cerimônias desta sociedade esotérica.¹⁷⁸

Desentendimentos entre o Mestre Irineu e Francisco Ferreira puseram fim, ainda na década de sessenta, a estas sessões, que foram praticadas por anos. A disputa entre ambos parece ter colocado em oposição os ensinamentos do Círculo Esotérico e o Santo Daime. Ao final, o paulista se desfilou do grupo, que por sua vez deixou de realizar os rituais. Em seu lugar foi constituído o trabalho de Concentração, nos dias quinze e trinta de cada mês, diferente em muitos poucos aspectos das práticas anteriores. Alteraram-se, por exemplo, os hinos, substituídos hoje pelo conjunto de hinos do Mestre Irineu conhecido como Cruzeirinho.

É exatamente no trabalho de Concentração que podemos observar a presença dos elementos litúrgicos e das concepções do Círculo Esotérico e que viriam a ser contribuições que se espraariam pelos outros rituais do Santo Daime e em sua cosmovisão. A Concentração alterou a data, mas manteve a periodicidade; os quatro hinos do Círculo Esotérico foram substituídos pelos *novos hinos* do Mestre Irineu (o Cruzeirinho); manteve-se a leitura da Chave de Harmonia e da Consagração do Aposento, orações veiculadas pela revista *O Pensamento* e utilizadas em quase todos os outros rituais do Santo Daime até hoje.¹⁷⁹

Na Concentração buscava-se o desenvolvimento de uma postura mental silenciosa, tal como era concebida pelo Círculo Esotérico. Como podemos ler

¹⁷⁸ Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 67.

¹⁷⁹ Atualmente, no Cefluris, a “Chave de Harmonia” é lida em todos os trabalhos em que se canta a “Oração”, que vem a ser um conjunto de hinos do Padrinho Sebastião que abre os trabalhos de Concentração, de Cura, de São Miguel e de Mesa Branca. Além deste, nos hinários também se lê a “Consagração do Aposento”.

na pequena biografia de Antonio Olívio Rodrigues fornecida pelo Círculo Esotérico, ele:

... lançou os fundamentos da Comunhão Silenciosa, visando concentrar numa só e poderosa vibração os mais elevados pensamentos de todos os irmãos associados, para que de tal sintonia resultasse o bem estar geral, pois era um convicto do poder das forças mentais combinadas.¹⁸⁰

Podemos identificar igualmente todo um conjunto de princípios do Círculo Esotérico presentes no Santo Daime, como no caso das noções de “eu superior”, até hoje destacado como a fonte de sabedoria com a qual se conectar, “Deus em mim”¹⁸¹, e que se contrapõe ao “eu inferior”, aspecto transitório de nossa personalidade ligado ao plano mais denso da matéria. O Eu Superior corresponderia a uma dimensão divinal de que todos somos compostos, equivalente ao “Eu Sou”, concepção a que o Padrinho Sebastião retorna recorrentemente nas preleções que legou aos daimistas. Da mesma forma, os lemas “Harmonia, Amor, Verdade e Justiça” contidos na oração Chave de Harmonia, centrais no Círculo Esotérico até hoje, permanecem como referências entre os adeptos do Santo Daime. Outro conceito corrente é o de *luz astral*, onde podemos identificar a presença da teosofia de Blavatsky que, assim, chega ao Daime através do Círculo Esotérico.

Discute-se se o kardecismo seria uma das matrizes do culto fundado por Mestre Irineu. Pudemos observar que ele é constitutivo do Círculo Esotérico e que muitas de suas idéias estão presentes em seus ensinamentos. As noções kardecistas foram também divulgadas pela sua revista *O Pensamento*.

Arneide Cemin, que em sua tese de doutorado¹⁸² estudou a importância do Círculo Esotérico para o Santo Daime, contesta a presença do kardecismo na sua formação, alegando, entre outros aspectos, que no Círculo Esotérico o contato com os seres espirituais era obtido através da mente e não por

¹⁸⁰ Informações colhidas no site www.circuloesoterico.org.br. Acesso em: 07/10/2006.

¹⁸¹ Trecho da oração Consagração do Aposento.

¹⁸² Cf. Arneide Bandeira CEMIN, *Ordem, xamanismo e dádiva: o poder do Santo Daime, passim*.

incorporação. Goulart¹⁸³ discorda, de forma razoável, fazendo ver que o kardecismo, tal como Camargo¹⁸⁴ demonstra com seu conceito de gradiente mediúnico, se presta a diferentes modos de atuação mediúnica. Podemos observar, de todos os aspectos expostos, a presença do espiritismo kardecista também através do Círculo Esotérico, contemporâneo, portanto da elaboração doutrinária inicial empreendida por Mestre Irineu.

2.1.4 - Espiritismo kardecista

Muitos autores identificam a presença do espiritismo kardecista no Santo Daime. Conceitos chaves da doutrina espírita encontrados no meio daimista, como idéias reencarnacionistas, de carma, de evolução dos espíritos, de caridade espiritual, em muito se assemelham aos preceitos kardecistas. A Prece de Caritas, por exemplo, é utilizada nos rituais. Tanto o Alto Santo como o Cefluris compartilham essas concepções, indicando a presença kardecista já por ocasião da estruturação da *doutrina* pelo Mestre Irineu.

Atribui-se a presença do kardecismo através do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, ao qual o Mestre Irineu foi filiado desde os anos quarenta.¹⁸⁵ O Círculo Esotérico, associação paulista transmissora de concepções ligadas ao esoterismo europeu, no Brasil teria ajudado a divulgar importantes elementos da doutrina kardecista. Eram chamados de *trabalhos de mesa branca* aqueles realizados ainda nos anos sessenta pelo Mestre Irineu sob a influência do Círculo Esotérico. Para Goulart:

As idéias mencionadas (...), de “luz astral”, “eu superior”, “eu inferior”, presentes nos ensinamentos daquela sociedade, se relacionam à cosmologia kardecista, conforme reforçam uma dualidade complementar entre “mundo visível” e “mundo invisível”, “matéria” e “espírito”.¹⁸⁶

¹⁸³ Cf. Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 68-70.

¹⁸⁴ Cf. Cândido Procópio Ferreira de CAMARGO (org.), *Católicos, protestantes, espíritas*; Cândido Procópio Ferreira de CAMARGO, *Kardecismo e Umbanda*.

¹⁸⁵ Cf. Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 66-68.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 48.

A década de trinta, inaugural na fundação do Santo Daime pelo Mestre Irineu enquanto religião com sede, adeptos estáveis, calendário e normas rituais, é concomitante à expansão do espiritismo no Brasil. A conjuntura socioeconômica desta década, apontada por Goulart¹⁸⁷ como nova e individualista, não apenas teria influenciado o curandeirismo amazônico, mas aportado no Santo Daime através de fontes variadas. O kardecismo apresentava como novo paradigma a construção do sujeito em sua interioridade, onde em última instância seria ele o responsável pelas suas escolhas e conseqüente graduação. Democratizado o transe, perdia o xamã da tradição vegetalista a exclusividade do contato com o mundo espiritual.¹⁸⁸ Este é um dos prováveis fatores do trânsito do xamanismo individual para o xamanismo coletivo dentro do Santo Daime.¹⁸⁹

De toda maneira, o processo de construção da cosmovisão daimista não se encerrou em seu momento fundante, nas primeiras décadas do século vinte, quando da sua elaboração pelo Mestre Irineu. Já observamos a crescente elaboração dos conjuntos rituais desde os primórdios até o falecimento do Mestre Irineu, como é o caso da inserção dos hinos, ou a criação das fardas.

O seguimento histórico resultante da ascensão do Padrinho Sebastião à presidência do Santo Daime, na vertente do Cefluris, traria os elementos kardecistas para uma posição mais central na cosmologia daimista, representando um segundo momento de migração de elementos espíritas para o bojo do culto do Santo Daime. A trajetória religiosa de Sebastião Mota de Melo será um fator determinante neste deslocamento.

Como tratamos anteriormente, antes de seu encontro com o Mestre Irineu, o Padrinho Sebastião já atuava em banca espírita como médium, desenvolvido a partir das instruções de um paulista de quem se aproximara devido às doenças que assombravam sua mãe. Incorporava os espíritos de Antônio Jorge e Bezerra de Menezes, amplamente cultuados entre os kardecistas, prestando assistência à vizinhança. Quando em busca de cura

¹⁸⁷ Cf. Beatriz Caiuby LABATE, As origens históricas do Santo Daime In: *Álcool e drogas na história do Brasil*, p. 241-242.

¹⁸⁸ Sandra GOULART. *Raízes culturais do Santo Daime*, *passim*.

¹⁸⁹ Cf. Clodomir MONTEIRO, *O palácio Juramidam - Santo Daime*; Fernando de LA ROCQUE COUTO, *Santos e xamãs*; Edward MACRAE, *Guiado pela lua*.

encontrou-se com Mestre Irineu já era reconhecido como um curador em seu círculo de relações.

A trajetória do Padrinho Sebastião no comando do Cefluris se distingue, entre outros aspectos, pela importância que deu ao desenvolvimento da mediunidade. *Atuava* nos trabalhos e incorporado transmitia suas preleções. Aos poucos, sentindo a necessidade de ser ajudado por outros *médiuns* na execução de sua missão espiritual, agiu ativamente no sentido de trazê-los para a sua comunidade. Esse fato teve importância no encaminhamento do Santo Daime na direção do reconhecimento da incorporação, da instituição de novos rituais *de banca*¹⁹⁰ e de sua posterior aproximação com a Umbanda.

Cavalcanti¹⁹¹ defende que o kardecismo desempenha um papel de conexão de um lado com o catolicismo e, de outro, com o mundo afro-brasileiro. As noções de *reencarnação* dialogaram com as idéias cristãs de vida eterna e ressurreição, modificando-as, uma vez que elas implicam na existência de mundos em que permanecem os espíritos no intervalo das encarnações e na possibilidade de diálogo entre estes mundos.

O surgimento da noção de *purgatório*¹⁹² no mundo católico instituiu uma brecha na concepção de *ressurreição, uma só vida e o julgamento* a que seremos submetidos no *final dos tempos*. Instalava-se com ela um momento transitório entre esta vida e o Dia do Juízo Final; passava a existir um ‘lugar’ que as almas habitavam neste interregno.

A noção de mediunidade que desdobra deste diálogo com o kardecismo, sua idéia e experiência, também aproximou o espiritismo do *universo simbólico afro-brasileiro*. No Santo Daime vemos algo semelhante; diria que a noção de mediunidade, associada à experiência extática produzida pela ingestão do chá, foi um dos elos de ligação entre este mundo cristão revisitado e a Umbanda.

De todo modo, tratamos de distinguir a presença do kardecismo na formação inicial do Santo Daime daquela inserida posteriormente, com a chegada do Padrinho Sebastião, e de reelaborações ocorridas em vários outros

¹⁹⁰ Rituais *de banca*, ou *de banca aberta* são aqueles formatos rituais onde é permitida a incorporação, como é o caso dos trabalhos de São Miguel e de Mesa Branca.

¹⁹¹ Cf. Maria Laura Viveiros de Castro CAVALCANTI, *Vida e morte no espiritismo kardecista*, p. 3-5.

¹⁹² Cf. *Ibid.*, p 11-12.

momentos. Junto ao Mestre Irineu chegava o espiritismo kardecista no bojo do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, assim como nas alterações vividas pelo curandeirismo amazônico sob sua influência; de forma mais direta na prática do Padrinho Sebastião anterior ao Daime e mais tarde mesclados em outros contextos, como, por exemplo, via Umbanda, em decorrência da expansão do Cefluris.

Esta é uma questão sempre presente quando se trata de distinguirmos matrizes em meio ao cipoal de influências e interpenetrações de que se constitui a religiosidade brasileira. Ao identificarmos a onipresença do catolicismo popular na estruturação destas perspectivas religiosas do povo brasileiro, remontamos ao espírito católico lusitano como fontes. Mas é questão em aberto o modo como missionários possam ter sido influenciados com sua anterior experiência de contato com a África. Por sua vez, se nos referimos à influência negra no Brasil, há que se considerar que parte dos escravos recém chegados já haviam sido catequizados pelos católicos ainda em solo africano, estabelecendo sua própria leitura da cosmologia católica.

O espiritismo, já na década de trinta, havia se disseminado no território brasileiro, mesclando-se com os variados matizes das regiões em que pousava. No contato com a cultura nordestina tomava formas próprias; sabemos do profundo impacto que representou para o mundo rural, no tocante à sua religiosidade; no ambiente amazônico dialogava com curandeirismo: ao se encontrarem levados pelas correntes migratórias sintetizavam-se ainda em uma terceira expressão. Com isso queremos ressaltar a complexidade presente na busca de identificação de elementos puros na construção das expressões religiosas brasileiras. De toda forma, à frente pretendemos comentar as conseqüências desta multiplicidade de encontros.

A construção da identidade religiosa brasileira se deu a partir de encontros, em que o Outro foi recebido e assimilado. O que nos leva a perguntar se, por estas razões, não seria quase inevitável seu perfil altamente incluyente, que persiste mesmo nas religiões que cresceram formando sua identidade a partir de fortes oposições com religiões que a precederam, ainda que tomando delas parte considerável dos moldes de sua própria constituição.

2.1.5 - A presença afro-brasileira

Não há ênfase entre os pesquisadores quanto à presença de elementos da religiosidade afro-brasileira no momento da composição da *doutrina* do Santo Daime, ainda que seja uma possibilidade aventada por vários deles. De toda forma, são débeis os traços que se supõe existirem e que são apresentados como hipóteses, sem evidências diretas que as corroborem.

Seguramente podemos observar certo movimento na linha do tempo, a partir da presidência do Padrinho Sebastião, já enquanto Cefluris, em que estes elementos ganharam visibilidade. Questionamos, no entanto, se a presença cultural ou religiosa afro-brasileira no Santo Daime, contemporânea ao Mestre Irineu, tenha se manifestado de forma direta. Há discussão, que pretendemos descrever, quanto à esta hipótese. De toda forma, é uma questão em aberto se o ambiente amazônico, e o maranhense em particular, intensamente em contato com partículas em suspensão das manifestações afro-brasileiras, não houvesse sido o veículo através do qual outras manifestações culturais e religiosas, nele imersas, absorvessem esses conteúdos. O Santo Daime seria um destes receptáculos onde, indiretamente, estes elementos teriam se precipitado.

Na linha do Cefluris, o rumo dos acontecimentos sob a direção do Padrinho Sebastião (sua ênfase na mediunidade, o contato com os jovens *do sul* e a expansão desta linha do Santo Daime para o resto do Brasil) alteraram a posição dos elementos afro-brasileiros, particularmente da Umbanda, na constelação de ritos e visões de mundo que coabitam dentro do Santo Daime, conferindo-lhe relativa centralidade. Hoje, a presença de entidades e divindades da cosmologia africana é verificada nos hinários de muitas das principais lideranças espirituais¹⁹³; algumas igrejas, incluindo a central, o Céu do Mapiá, realizam rituais nos moldes da Umbanda (*as giras*) e o estudo da

¹⁹³ Alfredo Gregório de Melo, Presidente do Cefluris; Valdete Gregório de Melo, Presidente do Céu do Mapiá, Alex Polari, fundador do Céu da Montanha, em Visconde de Mauá, e atualmente, Secretário Nacional do Cefluris, Paulo Roberto, Presidente do Céu do Mar, maior igreja do Rio de Janeiro, Glauco Villas Boas, Presidente do Céu de Maria, maior igreja de São Paulo, entre outros exemplos. O hinário de Léo Artese, Presidente do Céu da Lua Cheia, e de Daniel Pesquero, Presidente do Céu da Nova Era, ambas já tradicionais igrejas do Santo Daime em São Paulo, sendo que o Céu da Nova Era representa a continuidade da antiga Flor das Águas, também são pontilhados de hinos que se referem aos orixás e a outras entidades da Umbanda.

mediunidade de incorporação é genericamente aceito. Realizaremos oportunamente a discussão de suas causas e conseqüências, assim como uma descrição do panorama atual.

O que desejamos, neste momento, é reunir os dados que permitam situar a questão: o quanto os elementos afro-brasileiros podem ser considerados matrizes fundantes do Santo Daime.

Os primeiros membros que compunham o grupo que se acercou do Mestre Irineu, já na Vila Ivonete, em Rio Branco, eram majoritariamente negros. Mestre Irineu, também negro, saiu de sua terra natal, no Maranhão, tendo chegado a Xapuri, no Acre, em 1912, com 20 anos de idade. Alguns autores inferem de suas origens a presença de elementos afro-brasileiros o acompanhando quando da constituição do Santo Daime. É necessário situarmos este ambiente com o qual interagiu o Mestre Irineu em seu processo de formação para avaliarmos melhor estas hipóteses.

O Maranhão é um dos estados em que a religiosidade afro-brasileira se expressou com força, a partir de tradições jejes e nagôs que resultaram no Tambor de Mina, equivalente ao candomblé baiano, o xangô pernambucano e o batuque gaúcho. A bem da verdade situe-se que, até as primeiras décadas do século XX esta religiosidade de matiz africana circunscrevia-se, relativamente isolada, a São Luis do Maranhão, uma ilha em meio a um mar indígena.

A Casa das Minas-Jeje e a Casa de Nagô são os dois terreiros mais antigos do Maranhão, fundadas em meados do ao século XIX. Ambas “forneceram o modelo básico a partir do qual se estruturou o que hoje conhecemos como Tambor de Mina, tanto no Maranhão como em outras regiões do Brasil nas quais a religiosidade afro-maranhense penetrou,”¹⁹⁴ ainda que permaneçam presentes na memória e na tradição oral do povo-de-santo maranhense outros grupos étnicos, como os cambinda, cachêu, fulupa, entre outros.

Dentre elas, foi a Casa de Nagô que gerou terreiros que se espalharam pelo Maranhão e pela Amazônia. Bastide descreve este encontro do negro

¹⁹⁴ Beatriz Caiuby LABATE, *O uso ritual da ayahuasca*, p. 313.

apartado de suas crenças com a pajelança dos aborígenes por certa analogia a suas práticas ancestrais, mas antes de tudo “por uma busca apaixonada do êxtase”¹⁹⁵. Em uma zona intermediária entre a cidade e o sertão, o Tambor de Mina se encontraria com o mundo indígena, a partir do catimbó, produzindo as mais diversas colagens. A articulação destas tradições com outras orientações religiosas presentes no Maranhão, como a pajelança cabocla¹⁹⁶, o catolicismo popular, o kardecismo, entre outras, acabaram por originar uma diversidade de práticas populares também designadas genericamente como ‘tambor de mina’.

De toda forma, mais tarde, estes elementos africanos fortemente arraigados na cultura maranhense se espalharam pela Amazônia a partir das levas de migrantes levados pela borracha. O grande fluxo de migrantes nordestinos que povoaram a Amazônia entre meados do século XIX e o início da década de 30, quando Mestre Irineu deu início aos *trabalhos* do Santo Daime¹⁹⁷, era composto em grande parte por maranhenses. Seriam estes migrantes, para Monteiro¹⁹⁸ - apoiando-se nos estudos de Furuya - os responsáveis pela *amazonização da umbanda*, que por sua vez seria independente daquela expansão da Umbanda iniciada a partir do Rio de Janeiro e São Paulo. Constituir-se-ia de uma vertente própria, nascida do Tambor de Mina. Monteiro conclui, tendo em vista estas particularidades da presença afro na Amazônia:

Considerando, porém, que a seleção cultural se faz enquanto fenômeno social total, em diálogo com seu tempo e espaço e com a participação ativa da memória e vivência religiosa anterior de seus participantes, não poderíamos deixar de situar o CSD entre os cultos afro-amazônicos.¹⁹⁹

¹⁹⁵ Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 258.

¹⁹⁶ Para uma discussão da pajelança cabocla ver Raymundo Heraldo MAUÉS; Gisela Macambira VILLACORTA, Pajelança e encantaria amazônica In: Reginaldo PRANDI, *Encantaria brasileira*.

¹⁹⁷ Mesmo considerando a trajetória do Mestre Irineu junto ao CRF, em Brasília, e posteriormente em Rio Branco, na Vila Ivonete, um grande número de autores situa o nascimento ‘oficial’ do Santo Daime em 1930, a partir dos *trabalhos* iniciados na Colônia Custódio de Freire.

¹⁹⁸ Cf. Clodomir MONTEIRO, O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir SENA Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 416-419.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 415.

As referências à influência do Tambor de Mina²⁰⁰ junto ao Mestre Irineu são em geral esparsas e pouco fundamentadas. Vera Fróes cita genericamente informantes do Alto Santo confirmando eventual contato do Mestre Irineu com a Casa das Minas maranhense; MacRae²⁰¹ e Monteiro²⁰² também se referem à este eventual contato ou ligação, sem nos fornecer maiores dados. Este último, por exemplo, buscando a genealogia das palavras “daime” e “juramidã”, as associa com as práticas religiosas daomeanas.²⁰³

Labate e Pacheco, no entanto, em sua bem sucedida pesquisa realizada no Maranhão²⁰⁴, na cidade natal do fundador do Santo Daime, São Vicente Ferrer, contestam a probabilidade do Mestre Irineu ter tido contato com o Tambor de Mina. Segundo eles, tendo o Tambor de Mina permanecido confinado a São Luis até o início do século XX, e não havendo referências à presença de casas de Tambor de Mina na Baixada Maranhense, onde se situa São Vicente Ferrer, a não ser a partir da década de trinta, acrescida à circunstância da precariedade de comunicação entre São Vicente Ferrer e São Luis à época, seria pouco provável o contato do Mestre Irineu com estas práticas antes de sua partida, na primeira década do século em questão.

Se houve contato, ele ocorreu depois da partida do Mestre Irineu, no intervalo da viagem que precede sua chegada ao Acre. São variados os relatos que descrevem essa trajetória; segundo uns ele teria ido diretamente para o Acre; em outros, teria ficado um tempo em São Luis ou em Belém; e até mesmo ido primeiro a São Paulo e ao Rio de Janeiro antes de se dirigir à Amazônia. Quarenta anos depois de sua partida, voltou o Mestre Irineu em 1957 para uma visita de dois meses à sua cidade natal. Não podemos excluir quaisquer influências, inclusive as de matrizes africanas, a sensibilizar Irineu neste retorno ao seu berço cultural, no que seria uma aproximação tardia – do mesmo modo que ocorreu com outras manifestações tipicamente

²⁰⁰ Culto de origem afro-brasileira presente no Maranhão, de matrizes jeje e nagô, similar ao candomblé baiano, ao xangô pernambucano e ao batuque gaúcho.

²⁰¹ Cf. Edward MACRAE, *O Santo Daime e outras religiões brasileiras*. Texto apresentado para a 5ª ABA Norte e Nordeste, maio de 1997.

²⁰² Cf. Clodomir MONTEIRO, O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir SENA Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 426-427.

²⁰³ Provenientes do Dahomé, na África, principal matriz das manifestações maranhenses.

²⁰⁴ Beatriz LABATE; Gustavo PACHECO, Matrizes maranhenses do Santo Daime, In: *O uso ritual da ayahuasca*.

maranhenses.²⁰⁵ Um exemplo seria a alteração da farda implementada por ele ao retornar de sua visita à terra natal, nos anos cinquenta, quando teria “recebido” um novo formato. Labate e Pacheco comentam a notável semelhança desta farda com as vestimentas utilizadas pelos participantes do baile de São Gonçalo, festividade maranhense típica.²⁰⁶

Hipótese que Labate e Pacheco ainda enunciam é a possibilidade de contato de Irineu com a pajelança maranhense, esta sim bastante difundida na Baixada Maranhense no período em que viveu em São Vicente Ferrer. São muitos os indícios levantados deste encontro.

Dentre os rituais estabelecidos por Irineu, cabe destaque o *trabalho* de Mesa Branca, hoje conhecido como “trabalho de Cruzes”, que para Goulart admitia “... crenças típicas de religiões afro-brasileiras, como a possessão e a obsessão por espíritos ou a manifestação de seres como caboclos”.²⁰⁷ Destaca, no entanto, que antes de manifestar uma aproximação com o mundo afro-brasileiro, marcava um distanciamento. Sendo as entidades do panteão afro-brasileiro vistas como “negativas” e origens dos malefícios dos que buscavam cura naquelas sessões, necessitando ser exorcizadas.

Walter Dias afirma que Irineu, preocupado em conferir legitimidade ao culto que recém elaborava, afastou-se da Umbanda.²⁰⁸ A favor desta hipótese, destaque-se a similaridade com o movimento que marcou a busca de espaço institucional pela Umbanda em parte considerável do século XX, particularmente no Rio de Janeiro e em São Paulo. Desde o final da escravatura registra-se intensa perseguição policial contra a “feitiçaria”, o “charlatanismo” e a “falsa medicina” com que eram identificadas as práticas religiosas dos negros. As categorias de “baixo” espiritismo ou magia “negra” reproduziam os preconceitos de uma sociedade branca, muito mais aberta à européia, científica e branca proposta do espiritismo kardecista que então também se implantava. Para a Umbanda, auto definir-se como espírita foi uma

²⁰⁵ Vide as inovações que introduziu na farda após esta viagem, e suas semelhanças com aquelas vestimentas encontradas na festa de São Gonçalo, tal como relatadas no artigo de Beatriz LABATE; Gustavo PACHECO, *Matrizes maranhenses do Santo Daime*, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO, *O uso ritual da ayahuasca*.

²⁰⁶ Cf. Beatriz LABATE; Gustavo PACHECO, *Matrizes maranhenses do Santo Daime*, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO, *O uso ritual da ayahuasca*, p. 334.

²⁰⁷ Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 109.

²⁰⁸ Cf. Walter DIAS JR., *O Império de Juramidam nas batalhas do astral*, p. 67-74.

forma de proteger-se da repressão policial, aproximando-se assim do que era mais aceito.²⁰⁹

O sincretismo ocorrido com o catolicismo popular e com o esoterismo europeu teria ocorrido, para Dias, a partir desta dinâmica; ou seja, os elementos brancos foram incorporados mais tarde com um objetivo legitimador.

Temos notícia de perseguições policiais a Irineu nos períodos de Vila Ivonete, que teriam sido neutralizadas devido a amizades com autoridades locais. Isso também não foge ao modelo acima descrito; a repressão à Umbanda – leia-se, a manifestações religiosas do universo afro – não acontecia de modo uniforme em todos os lugares. Um forte elemento de subjetividade era reservado à autoridade local responsável pela repressão, ficando à mercê de suas simpatias e oposições. Relações com a autoridade eram relevantes no rumo dos acontecimentos. É altamente provável que o novo culto, composto por negros, liderado por um curandeiro que se destacava, estivesse sujeito às acusações de “feitiçaria” e despertasse a curiosidade das autoridades. Assim como é provável algum esforço no sentido de descaracterizá-lo daqueles aspectos que o aproximavam do modelo estigmatizado. Tão presente esse cenário naquele momento que, como nota Goulart ao estudar *contrastos e continuidades* nas relações entre as religiões ayahuasqueiras, um dos elementos de diferenciação entre elas e depois entre fundadores e dissidências, eram justamente acusações de “feitiçaria”, “macumba”, “baixo espiritismo”, entre outros adjetivos que reproduziam o discurso oficial, sempre buscando a deslegitimação do outro em face da própria superioridade.

Seja como for, foi aquele conjunto de crenças que compunham o Santo Daime sendo construído pelo Mestre Irineu que acolheram o Padrinho Sebastião e sua bagagem marcadamente kardecista. Reconfigurada por este, abriu-se para o mundo. E curiosamente, o mundo que chegou, trazido nas mochilas dos jovens brancos da classe média do “sul” do Brasil, tinha entre seus pertences o sangue negro da Umbanda, que agora passava a correr entre os “soldados da Rainha”.

²⁰⁹ Cf. Lísias NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*.

2.1.6 - Contribuições da religiosidade maranhense

Apropriadamente Labate e Pacheco, em seu artigo *Raízes maranhenses do Santo Daime*, afirmam que:

... a quase totalidade de pesquisas dedicadas a investigação do Santo Daime têm focado o universo acreano e suas múltiplas influências, porém muito pouco foi dito sobre a relevância do Maranhão no *ethos* do Santo Daime e mesmo na biografia de Irineu.²¹⁰

Procurando preencher essa lacuna, foram a São Vicente Ferrer, terra natal de Irineu, investigar a existência de elementos religiosos e não religiosos da cultura regional que pudessem estar presentes na elaboração do novo culto, encontrando de fato novas informações a respeito.

Em uma manifestação típica da Baixada Maranhense, o Baile de São Gonçalo, identificaram muitas semelhanças. Uma delas que chamou a atenção dos autores foi a semelhança com a farda branca daimista; no Maranhão os participantes usam roupa branca; os homens usam vestem paletó e gravata; tanto os homens como as mulheres usam fitas coloridas, tal como as “alegrias” da farda daimista feminina, e que os homens também utilizavam antes de serem abolidas. As mulheres ainda usam coroas, muito parecidas com aquelas da farda daimista. Nos trabalhos daimistas de *hinário*, os hinos são *bailados*. Aliás, o formato ritual muitas vezes é designado como *bailado*. Nestas festividades destacam-se os ritmos de valsa e marcha, dois ritmos usados nos rituais já à época do Mestre Irineu. É hipótese dos autores a alta probabilidade de os Bailes de São Gonçalo serem fontes inspiradoras da “estilística” do Santo Daime.

Outro desses elementos seria a festa do Divino, ligada à devoção do Divino Espírito Santo, uma tradição já muito popular no início do século XIX na

²¹⁰ Beatriz LABATE; Gustavo PACHECO, *Matrizes maranhenses do Santo Daime*, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 306.

cidade de Alcântara, tendo se espalhado posteriormente pelo Estado entre as camadas mais pobres da população. É considerada uma importante “expressão da cultura negra do Maranhão”, e associada às mulheres negras oriundas do Tambor de Mina. Para os autores, entendendo como Goulart a importância do legado do catolicismo popular na formação do Santo Daime, essa transmissão se dá também a partir de uma “versão especificamente maranhense”: a festa do Divino. Embora não constatem a participação direta de Irineu nos festejos do Divino Espírito Santo, encontraram referências à sua participação em um folguedo realizado após a festa, como diversão, o bambasê de caixa.

São variadas e pontuais outras aproximações que Labate e Pacheco identificam entre a festa do Divino e o Santo Daime. Como no uso comum das expressões “império”, “reinado”, entre outras, e que no Santo Daime são recorrentes e centrais. Identificam ainda semelhanças de temas e formatos entre os hinos daimistas e versos cantados na tradição maranhense: possuem uma métrica aproximada, e utilizam referências ao Divino Espírito Santo e à Virgem da Conceição. O toque da alvorada, um dos mais importantes da festa do Divino, realizado às seis horas, meio dia e seis horas da tarde, estaria referenciado no hino “Seis horas da manhã”,²¹¹ do Mestre Irineu, do mesmo modo que em outros versos tradicionais da alvorada da festa maranhense.

Outra manifestação tipicamente maranhense seria a pajelança, ali nomeada também como *cura* ou *linha de pena e maracá*, que seria resultado das mais diferentes fusões de componentes da cultura religiosa maranhense: tambor de mina, medicina rústica, catolicismo popular, culturas indígenas, entre outros. Possui características que tornam aceitável sua associação com a pajelança cabocla da região amazônica e até mesmo com aquelas pajelanças não-indígenas presentes no Norte e Nordeste brasileiros.

São práticas voltadas para o tratamento de *doenças e aflições*, e caracterizada por um transe de possessão. Em São Luis seriam espécie de cerimônias públicas e festivas, realizadas como “obrigação” em alguns terreiros

²¹¹ Raimundo Irineu SERRA, *O Cruzeiro*, hino nº 27, *Seis horas da manhã*, Céu do Mapiá, Pauini, AM, 148 p., (mimeo).

de tambor de mina. Mantêm ambos, portanto, estreita relação e se confundem no interior do Estado, onde não são tão nítidos os seus contornos.²¹²

Neste ambiente, os autores também encontraram concepções e palavras de uso comum, ainda que às vezes ressignificados. O termo *doutrina*, por exemplo, tão importante no Daime, é utilizado na pajelança para designar preceitos sob a forma de cantigas. Expressões como *balanço* e *marezia*, assim como encontrados em hinos do Mestre Irineu, no contexto religioso da *encantaria* são utilizados para indicar a incorporação de uma entidade. Igualmente a expressão “firmeza” é usada em ambos os contextos. A idéia de guerra no astral daimista encontra similar nos rituais de cura dos pajés maranhenses, também utilizando uma linguagem de combate.

Tantas são as possibilidades de trocas simbólicas encontradas pelos autores entre manifestações do Maranhão e o culto constituído por Irineu que são levados a questionar se alguns dos traços habitualmente localizados como herança do curandeirismo amazônico não seriam em verdade originados na pajelança maranhense.

São demonstradas várias outras semelhanças. A nós interessa pontuar a existência de uma fonte rica de possibilidades de pesquisa e que se soma a já extensa lista de matrizes da qual o Santo Daime se serviu na criação de sua religião.

²¹² *Encantaria maranhense* seria um nome genérico utilizável para esse conjunto de práticas, em referencia aos *encantados*, categoria de entidades que são incorporadas nos terreiros.

CAPÍTULO III – CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE A **UMBANDA**

Se há algo com que concordam muitos pesquisadores é quanto à dificuldade de definir a Umbanda. Uma religião embrionária, “... a pique de fazer-se”²¹³- e por isso mesmo emaranhada às mais diversas formas e mitologias - eram razões para essa dificuldade no olhar de Bastide em 1960. Quase meio século depois, é de se perguntar se a Umbanda se *curou* dessa heterogeneidade, ou se ela não é inerente à própria Umbanda? É provável que alguns de seus traços façam da Umbanda um corpo em contínua transformação; e que nesta permanente reconstrução resida parte de sua força. Esperamos identificar no curso deste capítulo as raízes desta diversidade, o esforço empreendido para dotar a Umbanda de uma unicidade, quem foram os atores deste esforço, o grau de sucesso obtido e quais forças conspiraram no sentido contrário.

Esta plasticidade quase camaleônica da Umbanda não impede, de toda maneira, que vislumbremos sua especificidade. Ao encontrar-se com o Santo Daime e mais uma vez transformar-se, absorvendo as cores do ambiente em que ingressava, nos permite observar de perto o modo como foi recebida em cenários tão diversos de nossa espiritualidade. O espiritismo, entre os quais o da Umbanda, talvez esteja entre as características mais presentes da religiosidade brasileira.

Interessa-nos aqui destacar aqueles aspectos da Umbanda que nos parecem relevantes no presente estudo. Pinçamos aqui e acolá aquilo que consideramos úteis para nos ajudar a decifrar seu encontro com o Santo Daime. Concone é taxativa quanto às intenções de enquadrá-la: “... qualquer tentativa de caracterização absoluta está fadada, de antemão, ao insucesso”²¹⁴. Talvez a forma apropriada de abordar a Umbanda seja a do sobrevôo panorâmico, para que a observação continuada permita ir

²¹³ Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 440.

²¹⁴ Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda*, p. 65.

estruturando uma visão unitária, de conjunto. É este sobrevôo que intentamos realizar.

3.1 – História

Para situar a Umbanda entre as religiões afro-brasileiras, aceitamos a expressão - tal Concone - como se referindo à presença, em menor ou maior grau, de elementos africanos em sua constituição.²¹⁵ Observá-la da perspectiva história nos levaria desde a África (suas culturas e suas práticas religiosas) representada nas etnias que aportaram escravizadas no Brasil até às relações de dominação presentes no projeto colonial brasileiro, a que se submeteram²¹⁶ as multidões negras em condições sobrejamente conhecidas. Não é nossa intenção recuperar aqui a profusão destes elementos, a não ser pontualmente naqueles focos que nos auxiliem em nosso objeto.

3.1.1 – Raízes afro-brasileiras e outras matrizes

Aportaram no Brasil e se espraiaram pelas senzalas, africanos das mais diversas etnias, que Bastide²¹⁷ descreve, em seus principais troncos, como sendo: 1) os sudaneses, representados especialmente pelos iorubas (nagô, ijexá, egbá, ketu, etc.), pelos daomeanos do grupo gêge (ewe, fon...) e pelos fanti-axanti, chamados de mina e outros grupos menores; 2) os islamizados; os bantos do grupo angola-congolês; e os bantos da Contra-Costa representados pelos moçambiques.

Para explicitar a profunda heterogeneidade cultural que os caracteriza, é preciso que se entenda que,

... a África enviou ao Brasil negros criadores e agricultores, homens da floresta e da savana, portadores de civilizações de casas redondas e de outras de casas retangulares, de civilizações totêmicas, matrilineares e outras patrilineares, pretos conhecendo vastos reinados, outros não tendo mais que uma organização tribal, negros islamizados e outros

²¹⁵ Cf. Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda*, p.23.

²¹⁶ Submissão inerente às condições de escravização, não querendo conotar, entretanto, a inexistência de variados níveis de resistência.

²¹⁷ Cf. Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 67.

“animistas”, africanos possuidores de sistemas religiosos politeístas e outros sobretudo adoradores de ancestrais de linhagens.²¹⁸

Circunstâncias históricas as mais diversas (necessidades específicas da Colônia em função de seus ciclos econômicos, proximidades geográficas, guerras, tratados entre as potências européias, entre outras) fizeram chegar ao Brasil levas sistemáticas de escravos ora com uma predominância étnica, ora com outra (o que vale dizer, com distintos traços culturais, como podemos inferir da descrição acima, e profunda diversidade de crenças). A sobrevivência nas senzalas era curta, o que levava à necessidade de constante substituição; os grupos recém chegados traziam consigo suas tradições ainda vivas e assim iam se renovando, ainda que diversificados, os laços com a África ancestral.

O traço característico predominante do escravo, no entanto, era o da profunda diversidade, que se iniciava na captura e se aprofundava com a venda já aqui no Brasil. Iam para as senzalas negros de todas as origens; o critério étnico não era uma preocupação dos senhores, salvo pela necessidade de especialistas: os bantos eram bons agricultores, os minas eram melhores mineradores, entre outros exemplos.²¹⁹ Podemos inferir, portanto as dificuldades para que, nas condições de extrema precariedade - arrancados para sempre de seu meio, privados da liberdade, trabalhando de sol a sol, convivendo com negros das mais diversas culturas, religiões e hábitos – mantivesse o africano sua religião.

Este é o quadro geral que precedeu a constituição das religiões afro-brasileiras. Ressaltando, além daquela heterogeneidade, “... um certo ritmo histórico do tráfico que permitiu, diz Bastide, que cada etnia pudesse se estabelecer...”²²⁰ com suas peculiaridades. Assim,

... como cada século teve ainda assim sua característica étnica própria, cada grande grupo, banto, depois mina e de novo banto, pode estabelecer, ao menos em parte, sua civilização no Brasil, antes que a mistura das etnias tivesse um papel por demais desagregador.²²¹

²¹⁸ Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 67-68.

²¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 68-69.

²²⁰ Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda*, p.44.

²²¹ Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 69.

O papel que desempenharam certas escolhas políticas da sociedade escravista também deve ser considerado, particularmente o das associações étnicas²²², na conservação de elementos culturais negros entre seus integrantes e no posterior desenvolvimento das religiões afro-brasileiras. Percepções opostas do branco quanto à melhor maneira de levar seu projeto colonial o colocava diante de dois caminhos; de um lado, para maior eficiência do trabalho escravo, "... a necessidade de deixar uma certa liberdade de diversão (os cultos freqüentemente eram vistos apenas como diversão)... "223 e de outro o temor do senhor de escravos de que essa liberdade pudesse resultar em lideranças e núcleos de resistência negra, assim como da Igreja de que pudesse ser um estímulo à preservação do paganismo.²²⁴ O que não impediu que as confrarias fossem um projeto largamente promovido pelas autoridades e pela Igreja, às vezes mesmo à revelia dos senhores de escravos, com vistas a diversos objetivos: catequização, controle, mediação. Em pelo menos um aspecto os resultados foram opostos aos esperados. Foram essas associações étnicas - pensadas também como modo de perpetuar as diferenças étnicas e assim impedir uma eventual união dos escravos igualados pela opressão - as responsáveis pela preservação das religiões africanas. "Onde tais associações foram proibidas e perseguidas as religiões se perderam" ²²⁵.

O quadro delineado por Bastide²²⁶ é o de uma propagação não continuada de expressões religiosas na vigência da escravatura. Não é correta a idéia de que representassem formas de culto que se mantiveram em linha de continuidade através dos séculos até a atualidade. Cultos nasciam e se extinguíam, para outros surgirem, naquilo que denominou de *uma proliferação caótica*. Aquelas religiões que hoje conhecemos como afro-brasileiras encontraram oportunidade para se constituir a partir da libertação dos escravos, entre o final do século XVIII e o começo do século XIX. O candomblé, o batuque, o xangô, a Casa das Minas, as mais *puras* religiões

²²² Cf. Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*.

²²³ Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda*, p. 48.

²²⁴ Cf. Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda*, p. 48-54.

²²⁵ Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda*, p. 49.

²²⁶ Cf. Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 69-71.

afro-brasileiras, se organizaram efetivamente a partir da libertação e da “concentração de libertos nas áreas urbanas”²²⁷. De modo que “... a religião afro-brasileira nos parece menos ligada à escravidão que ao trabalho artesanal dos negros “livres””.²²⁸ Vale acrescentar que, a depender da região do Brasil onde se estruturou, prevaleciam os traços de determinada etnia em relação aos de outra. Assim, por exemplo, no candomblé da Bahia predominou a cultura ioruba em detrimento da banto, enquanto que no Tambor de Mina do Maranhão a prevalência foi da cultura daomeana.

3.1.2 - O século XIX

O século XIX encerrou intensas transformações no cenário sócio-econômico brasileiro, que para Ortiz²²⁹ estão na base do curso posterior seguido pelo desenvolvimento das religiões afro-brasileiras. Lentamente são minadas as bases da sociedade colonial pelo incremento de uma estrutura capitalista; estavam dadas as condições históricas para a Abolição em 1888.

Foi também um *século de mestiçagem*, onde a miscigenação com o negro se aprofunda e “... a ideologia do embranquecimento penetra, pois, a camada mulata dos intelectuais”²³⁰. Já aqui podemos encontrar as contradições e ambigüidades do meio afro-descendente que iria se expressar futuramente na Umbanda.

A imigração de mão de obra europeia, que se acentua nos fins deste século XIX e se mantém durante o século XX, representou profundo impacto para a sociedade brasileira, com repercussões no mundo afro-descendente. Consideremos, por exemplo, que os negros em 1835 representavam 51,4% da população e em 1940 tinham seu percentual reduzido a 14,65%.²³¹ Estas são evidências não apenas de uma inferioridade numérica, mas que se associam ao julgo cultural em um meio em que os ex-escravos eram desprovidos de todos os direitos. Também no campo das crenças disputavam espaços classes opostas, cuja divisão em muito coincidiam com critérios raciais. “O negro não

²²⁷ Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda*, p. 51.

²²⁸ Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 43.

²²⁹ Cf. Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 22-30.

²³⁰ *Ibid.*, p. 24.

²³¹ Cf. Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 26.

podia se defender materialmente contra um regime onde todos os direitos pertenciam aos brancos; refugiou-se, pois, nos valores místicos, os únicos que não lhe podiam arrebatam”²³². Para Ortiz, para além da questão quantitativa, será “... a dominação simbólica do branco que acarretará o desaparecimento ou a metamorfose dos valores tradicionais negros; eles tornam-se caducos, inadequados a uma sociedade moderna”²³³.

3.1.3 - A macumba

A transição para o capitalismo, com as intensas alterações que produziu, entre as quais a formação de uma sociedade de classes e a constituição de grandes cidades, trouxe novos desafios à integração do negro. Preterido diante do imigrante mesmo naquelas mais simples ocupações, despreparado para competir diante das novas exigências sociais, o ex-escravo viu ruir sua herança cultural africana, de toda a forma relativamente preservada no longo período da escravatura.²³⁴

Ao hiato entre a Abolição e o início da integração do ex-escravo na nova sociedade na condição de trabalhador assalariado, correspondeu, por parte do negro, um momento de desagregação social e cultural. Impelida a viver nas periferias dos novos centros econômicos constituídos pelas cidades, ali se mesclou a multidão negra com trabalhadores das mais diversas origens, agora igualados pelas precárias condições de vida.

Duas das grandes cidades que então se formaram, Rio de Janeiro e São Paulo, testemunharam seus marginalizados elaborarem nova teia de significados, quando tudo parecia perder sentido.

Quando traçamos o mapa da geografia religiosa do Brasil, vimos que existiu, no começo do século XX, no Rio, duas “nações” – a “nação” ioruba, que adorava os orixás, e a “nação” banto, cujo culto conhecemos sob o nome de *cabula*. A macumba é a princípio a introdução de certos orixás e de certos ritos ioruba, na *cabula*. E esse desaparecimento de “nações” em seitas organizadas é o primeiro efeito desagregador da grande cidade. Os laços étnicos ou culturais se

²³² Arinos de MELLO FRANCO apud Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 96.

²³³ Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 27.

²³⁴ Cf. Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 27-30.

dissolvem no interior da plebe de cor. Nasce uma outra solidariedade, que ainda não é uma solidariedade de classe, mas da miséria, das dificuldades de adaptação ao mundo novo, do desamparo.²³⁵

A macumba seria definida, no endosso de Bastide a Arthur Ramos²³⁶, pelo sincretismo entre os cultos africanos, ameríndios, católicos e espíritas. Muito rapidamente os brancos seriam tão numerosos quanto os negros na macumba; elementos de todas essas origens se justapunham em um sistema da qual não se esperava muita coerência.²³⁷ Ali se fundiram os santos do catolicismo popular – que já então eram correspondidos aos orixás, no candomblé, por exemplo - e em seguida os elementos do espiritismo kardecista.

Expressão da desagregação da cultura negra, degradação mágica ou construção mítica²³⁸, a depender do intenso debate sociológico iniciado por Bastide em base durkheimiana e desenvolvido por Ortiz, Negrão, Trindade, Brumana e Martinez, entre outros, a macumba é o berço a partir do qual desenvolveu-se a Umbanda. Muitos dos traços que iremos encontrar posteriormente na Umbanda já estavam ali: os sacrifícios, as defumações, os pontos riscados, os orixás, os exus, os caboclos. “As sessões de cabula chamavam-se *mesa* (...). O chefe de cada mesa chamava-se *embanda* e era secundado pelo *cambone*; a reunião dos adeptos formava a *engira*.”²³⁹

Constata-se aí a presença kardecista que, ao espriar-se no cenário religioso brasileiro, fornecia “... quadros de interpretação bastante coerentes às crenças de origem banto”.²⁴⁰ Os bantos fundamentavam a religião no culto aos mortos, o que facilitava sua permeabilidade aos conceitos espíritas, onde viam explicações de suas crenças melhor adaptadas ao universo em que se encontravam, ou seja, em solo brasileiro, branco e por onde também se entrecruzavam o mundo católico e seus santos e a comunicação com os mortos da pajelança indígena. Essa porosidade da mentalidade religiosa banto

²³⁵ Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 407.

²³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 407.

²³⁷ Cf. Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil* p. 407. Pela condição de subordinação, pela multiplicidade de etnias, pelos efeitos desagregadores da urbanização, pela introdução das novas relações econômicas, pelo sincretismo justapondo dois sistemas de crenças.

²³⁸ Cf. Liana Maria Sálvia TRINDADE, *Construções míticas e história*.

²³⁹ Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p 37

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 37.

é parte da origem da includência umbandista e que oportunamente aprofundaremos.

O espiritismo kardecista, de toda forma, ajudava a cimentar estas fusões, ainda que, em contrapartida, nestas relações visse acentuar-se os elementos mágicos em suas práticas e que são parte das transformações que viriam sofrer o espiritismo kardecista no Brasil.²⁴¹ De toda forma a esse movimento correspondia a inserção na cabula de um grande número de participantes brancos, brasileiros nativos, mas também portugueses e imigrantes de primeira geração associados nas favelas pela marginalização a que eram levados pelo novo modelo econômico que se implantava no Brasil.

3.1.4 - As tensões do nascimento da Umbanda

Esse foi um instante de desorganização social em múltiplos níveis, em que se encontravam indivíduos em um meio a que não pertenciam: imigrantes naturalmente desenraizados e egressos da escravidão, agora em vias de aprender a atuar como proletários - todos necessitados de novos parâmetros que os amparasse diante da perplexidade e lhes permitisse um mínimo sentimento de pertença e que iria se expressar também no campo religioso.

À desagregação seguiu-se a progressiva acomodação diante do novo cenário sócio-econômico. “Constataremos que o nascimento da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes”²⁴². Ortiz afirma que seria particularmente no interior das nações bantós, justamente a contribuição africana central na formação da Umbanda, que ocorreria uma maior deterioração da memória coletiva negra²⁴³, em cuja porosidade abriu-se às mais diversas contribuições culturais e religiosa.

No decorrer do século passado, pelo menos até o início da década de 80, a Umbanda experimentou um crescimento espetacular.²⁴⁴ Os anos 30 do

²⁴¹ Cf. Bernardo LEWGOY, *O grande mediador*.

²⁴² Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 15.

²⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 36.

²⁴⁴ Cf. Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, p. 132. Ver também Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 51-66

século XX²⁴⁵ são considerados pelos pesquisadores e pelos umbandistas como o marco do nascimento da nova religião, sendo 1930, com a ascensão de Vargas ao poder, o limite para muitos historiadores e sociólogos entre dois períodos distintos da nossa história. ²⁴⁶ Brumana e Martinez situam a sua organização oficial “a partir dos anos 20 deste século por obra de um grupo de médiuns dissidentes do kardecismo.” ²⁴⁷

A Umbanda seria o produto da relação de uma profusão de manifestações religiosas oriundas de uma base comum com a posterior tentativa de intelectuais umbandistas de as codificarem e unificarem em um corpo coerente. Uma seria a Umbanda, portanto, próxima ao cotidiano dessas populações, experimentada, sentida e vivida na prática pelos seus adeptos, afinada com as idiossincrasias do chefe do terreiro e do povo que arrebanhava, e outra seria a Umbanda produto da elaboração de uma camada intelectual que procurou dota-la de uma teologia e de uma unidade de crenças e ritos. ²⁴⁸

Essa tensão entre a manifestação espontânea, própria de suas origens, de seu meio, das circunstâncias históricas, de suas matrizes, e as tentativas de estruturá-la (a Umbanda) em uma organização que lhe permitisse relacionar-se com a sociedade em condições mais favoráveis, tal como foi tentado pelas Federações, perpassa toda a história da Umbanda.

3.1.5 – O kardecismo e o mundo católico

Uma referência a estas duas importantes matrizes da Umbanda (o catolicismo e o espiritismo kardecista) é necessária para entender em que sentido se deu o movimento pendular que acabou por caracterizar a Umbanda. A idéia de um *continuum* das religiões mediúnicas tendo o kardecismo e Umbanda em pólos opostos, em meio ao qual transitam variadas formas de culto elaboradas a partir de elementos comuns, tal como expressa no estudo

²⁴⁵ Este foi também o século da corrosão da hegemonia católica e a proliferação de outras confissões, marcadamente as conhecidas como neopentecostais.

²⁴⁶ Cf. Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 31.

²⁴⁷ Fernando G. BRUMANA; Eida G. MARTINÉZ, *Marginália sagrada*, p. 62.

²⁴⁸ “Diz Geertz que os atos de cognição ou de expressão são mediados por modelos e que tais modelos “são antes retirados da cultura popular que da grande arte ou dos rituais religiosos formais”. Maria Helena Villas Boas CONCONE, *Umbanda*, p. 57.

pioneiro de Camargo²⁴⁹, dá o tiro de largada para a pesquisa das ambigüidades contidas na Umbanda, mais tarde aprofundadas com estudos como o de Ortiz e Negrão.

A religiosidade popular brasileira foi até fins do século XX sinônimo de catolicismo popular, marcada pela onipresença da Igreja Católica. Assim como esteve sincretizado em outras religiões afro-brasileiras (o candomblé, por exemplo) o catolicismo faz parte dos conteúdos presentes na formação da Umbanda, do mesmo modo como anteriormente se constatou na cabula.

A segunda metade do século XIX também viu chegar ao Brasil o espiritismo kardecista²⁵⁰, eivado da mentalidade científica do positivismo e caro, portanto, à República recém-instalada, também positivista e em oposição à monarquista Igreja. Esta afinidade se constata inclusive no grande número à época de kardecistas entre os militares. Seu crescimento foi rápido, se instalando em pouco tempo mesmo nos distantes grotões brasileiros. No final deste mesmo século o espiritismo penetrava nas camadas inferiores da população brasileira.²⁵¹

No Brasil, a doutrina de Allan Kardec, se reconhecendo como *científica*, aproximou-se rapidamente do pólo religioso e mágico, ou seja, *abrasileirou-se*. Transformou-se assim em referência aceitável para interligar alguns dos centros de sentido da religiosidade brasileira, entre os quais o mundo africano²⁵². O espiritismo acabou por desempenhar o papel de elo, quando por um lado, a partir da “... noção e também da experiência da *mediunidade* – aproximou-se – do universo simbólico afro-brasileiro”²⁵³, e de outro, a partir da idéia de *reencarnação* permitiu um diálogo entre seus preceitos e o mundo católico brasileiro.²⁵⁴

²⁴⁹ Cf. Cândido Procópio Ferreira de CAMARGO, *Kardecismo e Umbanda*.

²⁵⁰ Cf. Candido Procópio Ferreira de CAMARGO (Org.), *Católicos, protestantes e espíritas*, p. 160.

²⁵¹ Cf. Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 34.

²⁵² Segundo Maria Helena Villas Boas CONCONE, *Umbanda*, p. 140: “Toda esta formulação umbandista na qual há uma grande adesão ao cristianismo, associada a diferentes formas de dosar o elemento africano, gerou inconsistências que o quadro kardecista ajuda a resolver”.

²⁵³ Maria Laura Viveiro de CASTRO, *Vida e morte no espiritismo kardecista*, p 05.

²⁵⁴ Cf. Bernardo LEWGOY, *O grande mediador*, p. 43. O médium Chico Xavier teve importante papel na elaboração de conceitos adicionais à doutrina kardecista que lhe deram uma face distinta no Brasil.

A Umbanda, a partir de suas matrizes religiosas e culturais, foi palco de uma disputa simbólica em que buscavam predomínio de um lado os elementos sobreviventes do mundo negro e, de outro, a busca de legitimação via *embranquecimento* diante de uma sociedade que se modernizava. As oscilações a partir desta disputa se daria entre maior ou menor distância dos traços africanos, que se davam na proporção contrária em que afirmavam seus elementos kardecistas. Ou seja, dentro de um *continuum*²⁵⁵ em que os adeptos circulavam, o pólo kardecista vinha a ser a direção do aceitável, do legítimo, do *bem* – leia-se, dentro dos limites da religiosidade branca, européia e racionalmente superior. Quanto mais afastada deste pólo, mais se conspurcava a prática religiosa com elementos *do mal* – leia-se, da feitiçaria, primitiva, inferior e negra. Já na primeira década do século XX, expressando essa divisão, começam a ser elaborados os conceitos de *baixo e alto espiritismo*.²⁵⁶ A importância do Espiritismo kardecista como quadro de referências conceituais para a Umbanda também pode ser aferida em sua *incontestável* predominância até meados do século XX; somente a partir da década de cinquenta a Umbanda vem a superá-lo no cenário religioso brasileiro.²⁵⁷

3.1.6 - A perseguição

O desenvolvimento da Umbanda se deu sob o açoite da perseguição policial. Negrão, no *Entre a cruz e a encruzilhada* faz uma rica e extensa pesquisa em que recupera, através das notícias em jornais, desde o Império até a década de oitenta do século passado, a longa e sinuosa trajetória da Umbanda em busca de sua legitimação. As razões desta perseguição e suas conseqüências, como não poderia deixar de ser, deixaram cravadas marcas em seu corpo de crenças, em sua cosmologia, em seus ritos e em sua face institucional.

Havia nítida consciência da parte dos *senhores* do perigo de uma revolta negra, estes representando uma fatia majoritária da população; “... os negros

²⁵⁵ Cf. Cândido Procópio Ferreira de CAMARGO, *Kardecismo e Umbanda*.

²⁵⁶ Cf. Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, p. 57.

²⁵⁷ Cf. Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, p.69.

em 1835 representavam 51,4% da população”.²⁵⁸ Ao fosso cavado pelas relações de dominação somava-se o abismo cultural. O medo e a diferença já se insinuavam entre os dois mundos e ali permaneceria para além da escravatura.

O Código Penal do período republicano, de outubro de 1890, inaugura a repressão institucional às *práticas de curandeirismo e feitiçaria*, até então apenas esporádica.²⁵⁹ De todo modo, desde meados do século XIX se encontra registrada a perseguição a curandeiros negros, no mesmo ambiente das “... fugas de escravos, de capturas de negros fugidos e de advertências contra o perigo das revoltas contra o cativoiro”²⁶⁰. Este é o cenário em que a divisão social se instala e que iria se reproduzir no campo religioso.

Em 1931 ocorre uma importante alteração legal, vinda no bojo de uma reestruturação policial e a criação da Inspetoria de Entorpecentes e Mistificações, encarregada de reprimir no Distrito Federal (então o Rio de Janeiro), além de tóxicos, as práticas mágicas e de curandeirismo. O que chama a atenção é que são deixadas de fora da repressão “... as experiências de telepatia, sugestão, ilusionismos e equivalentes, realizados em espetáculos públicos fiscalizados pela polícia”²⁶¹, o que equivale excluir o kardecismo da ilegalidade.

O crescimento da Umbanda e a persistência da perseguição policial levaram à organização em 1939 da primeira federação umbandista, a União Espírita de Umbanda do Brasil, que tinha entre seus escopos exatamente proteger seus adeptos da violência institucional.²⁶² “Essa primeira federação realizou, em 1941, o I Congresso Nacional de Umbanda”²⁶³, mas será apenas em meados desta década, que a democratização e o advento do populismo fariam cessar o ataque sistemático do Estado à Umbanda.

A década de cinqüenta, no entanto, testemunhou a Igreja Católica eleger o espiritismo como seu maior adversário, ataques em que encontrava como aliada a imprensa; mesma década, no entanto, que viu a Umbanda tornar-se

²⁵⁸ Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 24.

²⁵⁹ Cf. Yvone MAGGIE apud Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, p. 44.

²⁶⁰ *Ibid.*, p.43.

²⁶¹ Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, p. 75.

²⁶² Em São Paulo, as duas primeiras Federações surgiram apenas em 1953. Cf. *Ibid.*, p. 81.

²⁶³ *Ibid.*, p.76.

majoritária no cenário mediúnico brasileiro. Os termos com que eram descritas em editoriais de *O Estado de São Paulo*, por exemplo, oscilavam de *insulto à civilização a indescritível podridão*.²⁶⁴

Constatamos, portanto a primeira metade do século XX, berço do vigoroso desenvolvimento da Umbanda, também o palco em que tais titãs da vida social brasileira a elegeram como alvo de acirrados ataques; leia-se o Estado, a imprensa dominante e a hegemônica Igreja Católica, momentaneamente aliados contra, para uns, a ameaça à civilização e modernização do Brasil e, para outros, o desregramento e degeneração primitivos face à ortodoxia religiosa.

Este foi um dos papéis desempenhados pelas Federações umbandistas e pelos intelectuais quase sempre a elas ligados: repercutir, internalizando a crítica, a avassaladora onda que à Umbanda se opunha, tornando-a mais palatável aos olhos das elites e da opinião pública por elas direcionada.

3.2 – A narrativa umbandista

O gradual nascimento da Umbanda em seu nascedouro se deu a partir de uma profusa e fragmentada precipitação de elementos comuns presentes na religiosidade popular, como vimos, a que - a partir do volume de incidências, expressas na presença de cultos sob as mais diversas denominações, particularmente nos grandes centros populacionais em que se constituíram São Paulo e o Rio de Janeiro - viu somar-se uma intelectualidade religiosa, que se ocupou de dotá-la de uma face a mais racionalizada possível.

Tal foi o papel das Federações umbandistas e de intelectuais que, a partir de seus congressos e livros trataram de explicar e justificar doutrinariamente a Umbanda. A Umbanda seria filha, portanto, desta herança tensa entre um *sentido subalterno da realidade brasileira* que atuaria como um código religioso subjacente a várias expressões desta subalternidade e o papel

²⁶⁴ Cf. Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, p.86.

institucionalizador das organizações federativas que surgiram em grande número e buscam até hoje unificar as práticas e explicações da Umbanda.²⁶⁵

Duas são, portanto as instâncias da Umbanda em sua elaboração cosmológica: a das Federações e aquela, vital, que nasce no cotidiano dos terreiros, aparentemente fragmentada e sem unidade, mas que de fato fariam parte de “um todo coerentemente articulado”²⁶⁶ da qual a Umbanda seria um subsistema.

A vida destes terreiros em grande número de vezes passa ao largo das Federações, que sobre eles tem muito pouca ascendência. Suas elaborações doutrinárias na direção do *embranquecimento*, procurando *limpá-la* da *magia negra* (ou seja, dos elementos mais caracteristicamente africanos, como os trabalhos com os exus e as pombas-giras, o uso da pólvora, do álcool, os sacrifícios animais) que a tornavam menos palatável aos olhos da nova *civilização* branca brasileira, se de um lado foi divulgada ao conhecimento da opinião pública, não impediu os terreiros de permanecerem como centros independentes de elaboração doutrinária. Exu e suas falanges continuaram a ser cultuados às escondidas. E assim mesmo, o grande discurso da Umbanda não deixaria de se espriar pela tentacular rede de terreiros que se esparramou pelas bordas das grandes cidades e que depois se interiorizou pelo Brasil profundo. A narrativa umbandista é, portanto, o produto deste tenso diálogo.²⁶⁷

3.2.1 – A especificidade da Umbanda

A especificidade da Umbanda é marcada pelo culto aos espíritos, por um *panteão* que mescla divindades africanas, os orixás, com classes de espíritos como os caboclos, os pretos-velhos, pela presença de entidades espirituais

²⁶⁵ Sobre ORTIZ, em *A morte branca do feiticeiro negro*, se diz ter dado demasiada, senão exclusiva, atenção ao relato das Federações, já BRUMANA; MARTINÉZ, em *Marginália Sagrada*, p. 41, por sua vez desprezam o papel das Federações. Já NEGRÃO, em *Entre a cruz e a encruzilhada*, p. 145, reconhece sua importância, para quem, sem a qual “...não teria a Umbanda se tornado um movimento nacional, dotado de um mínimo de organização transcendente aos limites de suas unidades, não fosse a atuação dos líderes federativos.”

²⁶⁶ Fernando G. BRUMANA; Elda G. Martinez, *Marginália sagrada*, p. 49.

²⁶⁷ Informação adicional fornecida por NEGRÃO, em *Entre a cruz e a encruzilhada*, p.312: “A difusão da doutrina e da conduta ético-religiosa do Kardecismo no interior da Umbanda realiza-se, pois, através do trabalho religiosos de pais de santos egressos e ainda imersos dentro de seu universo simbólico. Não há nada nas entrevistas que faça supor uma influência predominante das federações nesta direção.”

que vêm à Terra ajudar os aflitos, pela possessão, pela consulta realizada nos terreiros e por uma receita aos seus adeptos das ações necessárias para a sua defesa e para a consecução de seus objetivos.

3.2.2 – Os deuses da Umbanda

A novidade da Umbanda foi apresentar seu panteão como disponível em seus terreiros em que, através da incorporação pelos *médiuns*, poderiam oferecer-se à consulta dos necessitados e orientá-los em suas adversidades.

Os orixás²⁶⁸, que no candomblé desciam para serem cultuados e reproduzir “... as aventuras e desventuras dos deuses (...) são substituídos por espíritos que cavalgam o corpo do médium”.²⁶⁹ São eles espíritos ancestrais de índios de nossa terra, os caboclos; antigos escravos, os pretos-velhos, espíritos de crianças, os erês e antigos delinqüentes e prostitutas, os exus e as pombas-giras, que ora se dispõem a trabalhar para a *Luz*, os exus de Lei, ora permanecem no campo do mal, os exus pagãos.²⁷⁰ Acima de todos está Olorum, a divindade suprema, da qual os orixás são manifestações que compartimentam o mundo e seu campo de atuação: assim temos Yemanjá no mar, Oxum nos rios, Xangô nas pedreiras, etc. A cada orixá corresponderia uma das *linhas* da Umbanda

... que são grandes exércitos de espíritos que obedecem a um chefe (Orixá); estes espíritos teriam no espaço uma missão, uma tarefa, uma função. A noção de tarefa, função, é assinalada também no pensamento de Allan Kardec, para quem “os espíritos são ministros de Deus, agentes de sua vontade, e é através dele que Deus governa o mundo. Existe portanto um paralelismo entre esta concepção espiritual do mundo e a que se verifica na mitologia africana, onde cada compartimento do universo pertence a um Orixá específico...”²⁷¹

²⁶⁸ Como em tudo na Umbanda, seu modelo explicativo pode sofrer grande variação de terreiro para terreiro. Os Orixás na forma descrita por ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, reproduzem a elaboração intelectual disseminada pelas Federações e aceita por muitos terreiros – são divindades que raras vezes e em alguns terreiros baixam em modelo aproximado ao Candomblé, e que são chefes das falanges de Caboclos e Pretos Velhos que, estes sim, *vem trabalhar*. Em muitos outros terreiros o termo *orixá* designa os *guias* em geral (Caboclos e Pretos Velhos, por exemplo).

²⁶⁹ Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 70.

²⁷⁰ Uma geração recente de entidades foram introduzidas nos terreiros da Umbanda, e hoje compõem novas *linhas*: são eles os Marinheiros, Boiadeiros e Baianos.

²⁷¹ Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 80.

Os caboclos e os pretos-velhos, definidos pelos mais diversos matizes tal como tudo neste culto, são as *falanges* mais características da Umbanda, talvez seus personagens principais. De forma generalizada são entendidos pela oposição que Concone reputa como do *maior interesse*: os primeiros, os índios, representando o valente, o agressivo, o altivo, enquanto que os segundos, os velhos negros, simbolizando a humildade, a mansidão, o sofrimento sem que, como alerta a autora, isso impeça de serem considerados dotados de poderes mágicos e, portanto, *perigosos*. Para Concone, seriam a expressão da “... oposição de dois modelos ideológicos”²⁷².

A Umbanda se define pelas *sete linhas* espirituais. Em cada uma dessas *linhas*, sob o comando do orixá correspondente, se perfilaria uma hierarquia e complexa rede de espíritos, e que reproduziriam as qualidades de seu orixá regente, vindo à Terra para *trabalhar* e assim realizar uma espécie de resgate cármico: uma vez cumpridas as suas obrigações neste mundo, através da caridade, poderiam ascender à um plano onde não necessitariam mais reencarnar.²⁷³ Também aí há grande diferenciação: varia enormemente em cada terreiro os orixás que seriam *chefes* dessas linhas. A noção de *linha* é uma elaboração tardia do culto nascente, especulando-se sua origem nos entornos da década de trinta.²⁷⁴

Brumana e Martinez²⁷⁵ analisam a necessidade²⁷⁶ da Umbanda em estereotipar seus *personagens*, o que vêm acompanhado de uma prolixa classificação gestual, de símbolos, grafias, objetos mágicos e preferências. Segundo eles, essa lógica limitará a criação e caracterização de novos grupos

²⁷² Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda: uma religião brasileira*, p.150-151.

²⁷³ Este é um dos tópicos onde se evidencia a presença kardecista na Umbanda, pela noção de reencarnação e redenção pela caridade, preceitos que o espiritismo, por sua vez, retirou das culturas orientais.

²⁷⁴ Cf. Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 114-117.

²⁷⁵ Cf. Fernando G. BRUMANA; Eida G. MARTINÉZ, *Marginália sagrada*, p. 261-264.

²⁷⁶ A forte acento nos elementos que explicitassem o mais claramente possível os valores que buscam conotar (que se dá pela presença de atitudes corporais e de ornamentos externos inconfundíveis) seria a estratégia da comunicação da Umbanda. “O tipo de significado que deve ser corporalmente expresso e a capacidade socialmente aceita de significação dos diferentes registros expressivos do corpo são limitados de tal forma que logo saturam seu jogo de possibilidades e as entidades começam a ser redundantes uma da outra. É por essa razão que, por maior dinamismo que a Umbanda possa mostrar, dificilmente chega a alterar as “linhas” do panteão”. *Ibid.*, p. 263.

de entidades no panteão umbandista, como os baianos, marinheiros, boiadeiros, que são falanges de espíritos que não estavam presentes na elaboração dos primeiros tempos.

3.2.3 – O lugar da possessão

O transe de possessão é um dos elementos centrais da construção umbandista, com o que concordam muitos dos pesquisadores da religião. Ortiz afirma que “... é uma herança dos cultos afro-brasileiros, onde a possessão desempenha um papel primordial”²⁷⁷. Para Negrão “... é o fenômeno religioso mais importante neste contexto, em que o sagrado se manifesta de maneira a ser percebido pelos sentidos comuns, entrando em contato com o profano”²⁷⁸. Brumana e Martinez, por sua vez crêem que

... é na possessão que todo edifício umbandista adquire sentido: é através dela que os espíritos se manifestam a nós e perante os homens; é a instância ritual que permite que seu trabalho seja feito, que os Orixás colaborem com as necessidades humanas e que sejam recompensados por isso.²⁷⁹

Só é possível decifrar a possessão a partir das interpretações *de dentro*, ou seja, das expectativas dos umbandistas em relação á ela. Possessão para Ioan Lewis é o diagnóstico cultural do transe.²⁸⁰ Será o código umbandista, portanto que situará a possessão em nossa pesquisa.

A afinidade com o êxtase da incorporação, que permeia a religiosidade africana como um todo, que “... se constitui no marco mais significativo das religiões afro-brasileiras...”²⁸¹, foi o elo em território brasileiro de uma grande variedade de encontros e relacionamentos com outras expressões religiosas: tal como se deu na Cabula e depois na Macumba, constata-se no encontro com o Catimbó no Maranhão, e nas pajelanças amazônicas de forma geral -

²⁷⁷ Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 69.

²⁷⁸ Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, p. 289.

²⁷⁹ Fernando G. BRUMANA; Eida G. MARTINÉZ, *Marginália sagrada*, p. 329.

²⁸⁰ Cf. Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda*, p. 101.

²⁸¹ Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda*, p 113.

que será objeto de nossa atenção – assim como junto ao kardecismo presente na gestação da Umbanda.

A possessão e as entidades na Umbanda ficam a meio caminho do candomblé e do kardecismo. Não se trata mais da posse do *cavalo* por parte da divindade, a única que aquele *filho* de fato incorpora, de quem se espera o cumprimento de obrigações para o seu *santo*. Este é o orixá do candomblé, a quem se faz oferendas e rende culto; entidade que na maior parte das vezes, durante os rituais, não fala. Já no kardecismo temos as incorporações contidas dos *trabalhos de mesa*, aonde descem espíritos individualizados que necessitam de doutrinação, aconselhamento ou de quem se espera instruções do além. Na “... passagem do espiritismo para a Umbanda, é a assunção do que se costuma chamar mediunidade ostensiva e fenomênica...”²⁸² que caracteriza a nova religião.

A classe de entidades que vêm *trabalhar* na Umbanda é mais individualizada que os orixás do candomblé, mas não são aqueles espíritos familiares do kardecismo; tios, pais, sobrinhos que já se foram e com os quais se estabelece contato. São *guias*, espíritos graduados e semi-individualizados, que se apresentam agora com nomes genéricos, como *Caboclo Sete Flechas* e não mais José Bonifácio, ou Fulano de Tal, de quem se conhece a história e os laços terrenos.

Os *guias* se prestam à consulta para atender às necessidades da *clientela*. Poder conversar com os mensageiros das divindades é uma das especificidades da Umbanda, assim como receber seus conselhos e atender suas *demandas* – ambos inseridos na narrativa umbandista de cura e aflição.

O espírito fala: pergunta, prescreve, ordena, aconselha, promete, pede; o que ele diz tem a força que o desempenho corporal lhe outorga, é a palavra de *Orixá*. Por último a ação torna ao corpo da entidade para fechar o circuito: passes, cruzamentos, danças, *trabalhos* transformam as palavras ditas em fatos materiais. Os gestos rituais percorrem em sentido inverso a trilha que a palavra abriu: os maus fluidos se descarregarão, o agressor receberá seu castigo, os caminhos se abrirão.²⁸³

²⁸² Fernando G. BRUMANA; Eida G. MARTINÉZ, *Marginália sagrada*, p. 88.

²⁸³ Fernando G. BRUMANA; Eida G. MARTINÉZ, *Marginália sagrada*, p. 90.

A possessão nos interessa como parte central dessa narrativa; ela nos diz a que veio através de sua manifestação. Seja como veículo das mensagens de Aruanda²⁸⁴, das quais os espíritos são porta-vozes; seja no significado que se constrói a partir da manifestação da incorporação; seja em seu papel significante, a partir das expectativas geradas pelo transe em si.

Concone²⁸⁵ escolhe referir-se como transe de possessão porque identifica aí um estado alterado – transe - preenchido de significados - possessão. A possessão “... se explica pela presença em determinado indivíduo, de seres ou forças sobrenaturais”²⁸⁶. Quem são eles, o que vêm fazer, a razão pela qual são invocados e qual é o resultado de sua presença entre nós é que compõem o cenário pela qual a Umbanda se define.

3.2.4 – A consulta

O terreiro de Umbanda, para existir, é composto de um corpo de leigos, a *clientela*, que utiliza seus serviços, quais sejam, as orientações transmitidas pelos Guias através dos médiuns da casa. É ali que se expressa sua visão de um mundo cheio de perigos e das ações indicadas que forneçam a proteção demandada.

Um dos núcleos da sabedoria religiosa, aquela que os chefes de *terreiro* detêm e que seus subordinados pouco a pouco adquirem, é a clara determinação destes e das “cartas de navegação” que permitem agir e transitar sem danos: uma topologia e uma cronologia meticolosas que exigem comportamentos e precauções estritas.²⁸⁷

Espera-se um vínculo de lealdade com o seu Guia protetor, àquele a quem se solicita ajuda ou ao seu *santo de cabeça*, através de oferendas e

²⁸⁴ Aruanda, para os umbandistas, adquiriu significado similar ao céu católico.

²⁸⁵ Cf. Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda*, p. 91-117.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 99-100.

²⁸⁷ Fernando G. BRUMANA; Eida G. MARTINÉZ, *Marginália sagrada*, p.310.

cumprimento das ações mágicas solicitadas.²⁸⁸ A quebra deste vínculo está na raiz de boa parte das aflições; outra parte é debitada aos ataques místicos vindos dos inimigos, espirituais ou encarnados. “Esta dinâmica entre um interior ameaçado e um exterior ameaçador é a chave de todo sistema umbandista e aparece, mais uma vez, como metáfora da relação “rua/casa””.²⁸⁹

De toda forma a Umbanda oferece a proteção através do conhecimento e poder de seus espíritos; as consultas servem para identificar a ameaça ou o dano e pela identificação de sua origem, contra-atacar com as medidas necessárias, através das fórmulas mágicas e oferendas ao seu panteão. A ameaça pode vir não apenas de um ataque, mas de uma situação de aflição da qual o consulente procura se defender: uma perda amorosa, instabilidade profissional, entre outras.

Do kardecismo extrai a noção de carma, ou seja, o que acontece aos indivíduos se refere a dívidas oriundas de seus atos no passado. Maior proteção obterá o consulente na medida em que corrigir suas faltas e fechar as portas de seus erros ao inimigo. A prevalência dessas noções, entretanto ocorre na proporção em que os elementos kardecistas em seu meio sejam mais acentuados. Naqueles em que os traços africanos predominam, essa perspectiva moral esmaece, dando vez a uma visão utilitária e prática, em que ganham importância as fórmulas mágicas que resolvam a demanda.

A *consulta* representa um modelo de relação que se reproduz em todos os níveis do terreiro, em ordem ascendente, do leigo desvinculado da religião, mas que vai ao terreiro solicitar ajuda dos médiuns que, se de um lado oferecem com as suas entidades a possibilidade de serem consultados, por outro são também *clientes* do conhecimento superior do pai ou mãe de santo. A *consulta* é um modelo de relação que estabelece um corte entre duas instâncias do sistema umbandista, onde o conhecimento do sagrado é monopólio de apenas uma das partes. Este corte, de se um lado desautoriza o cliente no papel de elaboração da compreensão, por outro outorga aos muitos subcentros, quando no papel do porta-voz do sagrado, a responsabilidade de

²⁸⁸ “Para a maioria dos umbandistas a relação com os Orixás se resolve caso a caso, por um lado com os favores ou castigos destes, e por outro, com oferendas e obediência”. Fernando BRUMANA; Elda MARTINÉZ, *Marginália Sagrada*, p.335.

²⁸⁹ Fernando G. BRUMANA e Elda G. Martinez, *Marginália sagrada*, p. 124.

criação da doutrina. Ou seja, Ihe transmite a autoridade dos Guias, que seus *aparelhos* saberão utilizar nas relações de poder presentes em seu meio.

3.2.5 - A esquerda e a direita

A divisão do campo religioso umbandista em direita e esquerda representa uma das reinterpretações que a distinguem, em sua sinuosa trajetória, de suas origens. Expressa deste modo a introdução das noções de bem e mal, caras ao pensamento cristão, mas completamente alheias ao modo de ser africano, na custosa reelaboração de sua religiosidade.²⁹⁰ De todo modo encaixa-se na própria divisão social brasileira, que sobrepõe as polaridades centro e margem, ricos e pobre, brancos e negros e, dentro da mesma lógica que preside essas divisões, bons e maus.

Trabalhos de *esquerda* seriam aqueles da Quimbanda²⁹¹, que utilizariam *entidade* malignas e que visariam a fazer o mal. Na Umbanda eles seriam os exus e as pombas-giras, espíritos de malfeitores e desregradas sexuais, que ao custo de oferendas se disponibilizariam a atender aos pedidos que Ihe fizessem: mortes, separações conjugais, danos físicos, etc. Em oposição estaria a *direita* e seu panteão de benignos orixás, caboclos e pretos-velhos, mas enquanto não há possibilidade da *direita* empreender o mal, à *esquerda* introduz-se uma ambigüidade; seu panteão pode se colocar a serviço do bem. Também neste aspecto o kardecismo oferece chaves interpretativas, que em última análise acabam por dividir os exus entre *exus pagãos* e *exus-de-lei*; os primeiros apenas espíritos do mal, enquanto que os segundos, espíritos

²⁹⁰ Cf. Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 454-455; Reginaldo PRANDI, *Segredos guardados*, p.76; Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p.127.

²⁹¹ A Quimbanda sempre foi descrita como uma religião existente onde se pratica o mal. O que ressalta das pesquisas, no entanto é uma Quimbanda que só existe enquanto oposição à Umbanda. A dita pendularidade que caracteriza a Umbanda faz com que ela admita também as demandas que visam o ataque mágico aos adversários, sem preocupações de ordem moral. Estes agentes assim veiculam e se apropriam de uma atitude da espiritualidade africana: prática, amoral e distante da noção cristã de pecado. As possibilidades destes ataques foram e são utilizadas nos terreiros de Umbanda, em diferentes níveis de intensidade. Como aos olhos dos valores sociais dominantes não conseguiria justificar essas posturas, vacinou-se a Umbanda com a Quimbanda. Em outras palavras, muitas pesquisas sugerem a Quimbanda como uma invenção da Umbanda. Como afirma Reginaldo PRANDI, *Segredos guardados*, p. 80: "Esse território – que a umbanda chamou de quimbanda para demarcar fronteiras que a ela interessava defender a fim de manter sua imagem de religião do bem – passou a ser o domínio de Exu, agora sim definitivamente transfigurado no diabo, aquele que tudo pode, inclusive fazer o mal".

caídos que se colocaram a serviço *da Luz* para assim empreenderem um resgate cármico e poderem gradualmente voltar a ascender espiritualmente.²⁹² Mesmo entre eles, no entanto, mantém-se a ambigüidade. Enquanto *agentes do carma*, poderiam ser solicitados a serviços que imputem danos a terceiros, uma vez que são amorais, danos estes que só atingirão o alvo se forem *merecidos* e mesmo assim gerando carma àqueles que utilizaram os serviços da esquerda com intenções nefastas.

De fato a polaridade bem/mal que delimita o campo da esquerda na Umbanda camufla o embate que opõe o anseio modernizador e civilizatório à *primitiva* África e toda a sua cosmovisão. Exu seria assim “... o que resta do negro, de afro-brasileiro, de tradicional na moderna sociedade brasileira. Eliminar o mal se reduz, portanto, a desfazer-se dos antigos valores afro-brasileiros, para melhor se integrar na sociedade de classes.”²⁹³

Empurradas para o campo do mal, mais do que o deus Exu, foram as fórmulas mágicas que sintetizavam a “receita” para lidar com os perigos este mundo. Prática, utilitária, amoral nos termos cristãos, as relações com as falanges da *esquerda* eram como que a última trincheira de onde se defendiam os traços da religiosidade africana. Ambigüidade maior, portanto, que a possibilidade de também fazer o bem pelo *povo da rua* era a de relativizar o mal assim concebido pela *sociedade* branca.

A Umbanda, internalizando as críticas que lhe eram feitas pelos setores dominantes da sociedade brasileira, aceitou transmutar um dos orixás do candomblé, o Exu, em uma falange de demônios. Com o discurso visando o público externo, tanto das Federações como dos pais e mães de santo, rejeitou oficialmente em seus quadros esses serviços, expulsando-os para a Quimbanda, que seria a religião do mal e da qual se apartava. Era como se decantasse suas *impurezas* para, se de um lado torná-las visíveis aos olhos da sociedade branca na qual queria ser aceita e delimitar o que *não era*, de outro, poder escondê-las sem abandoná-las completamente. Não conseguindo desvencilhar-se do demônio que criou, entranhado que estava em suas raízes, elaborou a permanência de seus vínculos, transformando-o no seu perigoso

²⁹² Cf. Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, p. 341.

²⁹³ Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 134.

protetor. Se, em um primeiro momento, atirou seu deus nos abismos do inferno, como tomada de *remorso*, acharemos “... no espiritismo de Umbanda um segundo momento, um esforço desesperado de salvar esse deus.”²⁹⁴

Na prática, para o público interno, às escondidas de olhos estranhos, continuou a praticar rituais para essa *esquerda*, quem entendia como de importância capital para sua proteção. Essa pendularidade, que Brumana e Martinez²⁹⁵ reputam como indissociável à condição da subalternidade de que a Umbanda é voz, encontra nas relações da Umbanda com a esquerda sua mais nítida expressão. Concone se pergunta se a Quimbanda não representaria “o papel de questionador da estrutura, um representante da contracultura num nível pouco sofisticado”²⁹⁶. Antes de tudo parece ser um modo não condicionado de interpretar o mundo, de quem não digeriu o olhar dominante e sua lógica tão bem esculpida no Olimpo da civilização quanto distante da realidade incontornável da periferia.

Com a modernização da sociedade brasileira e certa liberalização também no campo dos costumes, a *esquerda* deixou de se esconder, tornou-se menos clandestina para ser aceita sem grandes camuflagens nos terreiros. “Aos poucos o culto do Exu na Umbanda foi perdendo seu caráter secreto e escondido. Mas nunca houve quem admitisse, seja na Umbanda ou no candomblé, trabalhar para o mal por meio de Exu”.²⁹⁷ A tensão parece ter se transferido para a oposição do neo-pentecostalismo que, pelo inverso, se apoderou da *esquerda* para demonizá-la em seus rituais. Um estudo por ser empreendido é o impacto das profundas transformações culturais e dos costumes vividas pelo mundo no último quartel do século passado, e dos quais o Brasil não esteve imune, sobre o papel da esquerda no ambiente umbandista. Os campos do bem e do mal que tão apropriadamente se ajustavam àquela divisão social entre setores dominantes e submetidos cederam vez à um mundo multipolar nos mais diversos recortes. A hegemonia de um código moral corroeou-se em fragmentos colados ao sabor do indivíduo.

²⁹⁴ Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 455.

²⁹⁵ Cf. Fernando G. BRUMANA; Eida MARTINÉZ, *Marginália Sagrada*.

²⁹⁶ Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda*, p. 151.

²⁹⁷ Reginaldo PRANDI, *Segredos guardados*, p.87.

Como as ambigüidades de religiões *subalternas* como a Umbanda se relacionam com este novo cenário está a merecer futuras pesquisas.

3.2.6 – A interpretação da aflição

Aflições seriam desordens que afetam *os centros mais vitais, íntimos e pessoais do indivíduo*, dos quais a doença, enquanto perturbação orgânica, seria um dos seus aspectos; talvez o mais intenso e objetivo. A cura, essencial para o reconhecimento da capacidade do culto, seria a “sua capacidade de integrar essas desordens numa ordem mais abrangente que lhes dá sentido, as torna inteligíveis e operáveis”.²⁹⁸

A religiosidade brasileira é marcada agudamente pela relação entre religião e a busca da cura, seja ela interpretada em termos orgânicos ou espirituais. A incapacidade de trabalhar terapêuticamente a doença, ou em termos gerais a aflição, em moldes oficiais, encaminha o necessitado para as agências de cura oferecidas pelas religiões.²⁹⁹

Sendo recente o declínio da hegemonia católica, dominante em todos os séculos que nos precederam, é o catolicismo que oferece o cenário de fundo para os modelos de resolução de aflição, depois desdobrados nas outras propostas religiosas. As benzedeadas, curandeiros e rezadores que proliferaram em nosso meio rural são nitidamente agentes religiosos de cura inseridos *dentro* do mundo católico. Será a urbanização que lhes retirará esse papel de mediadores entre a Igreja e os aflitos em busca de cura mística, e será no vácuo deixado que se instalarão os pais-de-santo e agentes de outras confissões.³⁰⁰ Tais agentes sugerem dar face a uma necessidade da relação do fiel com sua religião; o serviço suprimido em uma necessitou ser buscado aonde se apresentasse. E não se restringiam à proposições terapêuticas genéricas, mas a determinado modo de atendimento que implicasse em uma relação pessoal com o agente. Quanto a este aspecto, assim se refere MacRae à Umbanda e ao Santo Daime:

²⁹⁸ Fernando G. BRUMANA e Eida G. Martinez, *Marginália sagrada*, p. 381.

²⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 52.

³⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p. 53.

Al mismo tiempo, a pesar de haber sido estigmatizadas como hechicería, patologia por los sectores dominantes de la sociedad, ofrecen modelos más personales de atención a los conflictos de esa población que los ofrecidos por la Iglesia Católica y por las diferentes vertientes del protestantismo erudito.³⁰¹

Já verificamos os resultados da imersão do kardecismo neste caudal. Propondo uma abordagem *científica e racionalista* na relação com os espíritos, como que a esconjuram as primitivas paixões que acompanhariam a fé, rapidamente disseminou-se no Brasil, não sem antes lhe pagar o tributo: inclinar-se para o viés religioso e transformar-se em solução para as aflições e as doenças.

Com efeito, o poder de cura é ainda hoje um dos principais critérios para o recrutamento de novos adeptos espíritas. Cândido Procópio mostra, num estudo sobre o kardecismo, que em São Paulo, sobre um total de 580 pessoas interrogadas, 62% indicam como razão de sua conversão, o poder de cura.³⁰² O espiritismo adquire, pois um caráter de consolo dos sofrimentos e moléstias; é sob essa forma lenitiva que ele penetra, como vimos anteriormente, nas classes baixas da sociedade, onde se associa a outras práticas mágicas.³⁰³

A Umbanda, interpretando este mundo como o teatro de uma intensa relação entre os vivos e os espíritos, localiza esta relação como de mútua necessidade. Tanto os espíritos mais *evoluídos* como os mais *atrasados* dependem da caridade aos necessitados – *encarnados* - para o resgate de suas dívidas cármicas adquiridas ao longo de sua jornada evolutiva. Aos aflitos cabe recorrer à ajuda destes anjos da guarda, orixás, caboclos, ou outras deidades disponíveis. “Grande parte das aflições humanas são explicadas, seja em termos de “perseguição” intencional ou não de espíritos atrasados, seja em termos de “resgatar débitos passados” (e aqui a linguagem kardecista é bem evidente)”³⁰⁴.

Ainda para Concone, o duplo referencial umbandista, agora pelo seu lado africanista, se expressa também pela possibilidade de manipular as

³⁰¹ Edward MACRAE, *Santo Daimé e a espiritualidade brasileira*, p. 68-69.

³⁰² Cf. Cândido Procópio, *Kardecismo e Umbanda*, p. 171.

³⁰³ Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 41.

³⁰⁴ Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda*, p. 129.

entidades de acordo com as necessidades humanas, com isso concluindo que em um “... mundo assim concebido o intercâmbio entre os espíritos é algo não apenas normal como necessário”³⁰⁵.

As doenças, portanto, para a Umbanda, podem ser provocadas pelo ataque dos inimigos através da manipulação das entidades, ou pela ação de entidades diretamente contra ele, seja pela atratividade de seus defeitos nesta vida ou pelas dívidas cármicas adquiridas em outras encarnações. Outra fonte das doenças está na negligência do adepto em relação às suas entidades, nas oferendas e obrigações devidas e tem sua origem no castigo pela falta cometida.

A mediunidade não desenvolvida está entre estas negligências, neste caso representando uma falta cometida com a *missão*, e cuja resolução se dá pelo ingresso do indivíduo na Umbanda e o conseqüente desenvolvimento mediúnico e sua disponibilidade para *trabalhar*.

Em alguns terreiros encontra-se também a interpretação da doença derivada do não cumprimento de certas leis cósmicas. “Um dos grandes motivos apontados para a ocorrência das doenças é devido a falta de harmonia, ou o desequilíbrio do indivíduo em relação ao meio ambiente, ou seja, em relação à ordem e às leis que regem o universo”³⁰⁶ Percebemos nestas concepções uma aproximação de conceitos caros à chamada *cultura alternativa*.

A incorporação dos espíritos seria um dos momentos chaves em que se manifesta a relação entre os dois mundos, em que o aflito pode solicitar a resolução de seu impasse e onde a narrativa umbandista insere o doente na *sua* (da Umbanda) proposta de cura. Assim, para Concone, “... o ritual pode ser tomado como uma mensagem e o transe como um signo, o que nos levaria a inferir a existência de um código que explique e possibilite a referida mensagem”.³⁰⁷ Código este que, para Brumana, não é exclusivo da Umbanda, mas pertence a “... uma realidade religiosa mais vasta, extremamente rica e complexa; os diferentes cultos que nela se encontram não são realidades

³⁰⁵ Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda*, p. 129.

³⁰⁶ Maria Beatriz Lisboa GUIMARÃES, *A Lua Branca de seu Tupinambá e de Mestre Irineu*, 95.

³⁰⁷ Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda*, p. 128.

autônomas, fechadas, mas estreita e fortemente ligadas entre si.”³⁰⁸ Da existência deste código comum, que “... formam um todo coerentemente articulado”³⁰⁹, resultaria este intenso trânsito entre as religiões do campo mediúnic definido como um *continuum* por Camargo.³¹⁰

3.2.7 - Expectativas a que a Umbanda atende

A possessão, do modo inovador apresentado pela Umbanda, ostensiva e corporal, caíram no gosto da população marginal brasileira, demonstrando atender a expectativas fortemente arraigadas. O amor pelo transe enquanto forma aceitável de experiência religiosa emana de extensos segmentos da população brasileira, encontrando-se particularmente atuante nas práticas religiosas indígenas e africanas. Ao conjunto de considerações sociológicas que identificam a Umbanda aos deslocamentos vividos por setores da população em decorrência de transformações sócio-econômicas, o *ethos* brasileiro parece vincular-se de modo especial ao êxtase e ao corpo enquanto suporte do sagrado.

Retomemos brevemente a assertiva de Brumana e Martinez quanto às conseqüências do enfraquecimento das benzedeadas e curadores que circulavam dentro do mundo católico. Para eles, como para Negrão³¹¹ ao enfatizar um *caráter mais controlador e penitencial* via confessionários a Igreja negligenciou uma necessidade de orientação que acabou sendo assumida pela Umbanda. Aos rezadores e benzedeadas sucederam os pais-de-santo e médiuns com seus guias e os pastores pentecostais, que possibilitavam o retorno àquele modelo de relação dos fiéis com a agência formuladora de sentido. Esta parece ser uma forte razão para aceitação da Umbanda no mercado religioso: a de dar uma face mais pessoalizada no encontro do adepto como sagrado.

³⁰⁸ Fernando G. BRUMANA e Eida G. Martinez, *Marginália sagrada*, p. 49.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 49.

³¹⁰ NEGRÃO posteriormente, em *Entre a cruz e a encruzilhada*, ampliaria aquele “gradiente” proposto por CAMARGO para incluir o candomblé; BRUMANA e MARTÍNEZ verificariam este trânsito de sentidos também entre o candomblé e o pentecostalismo; MACRAE agrupa o Santo Daime a este *continuum* cujos “códigos comuns” que lhes permite o intenso intercâmbio.

³¹¹ Cf. Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, p. 303.

A possibilidade de relação com o *outro mundo*, fornecendo aquela *prova* tão ansiosamente buscada da existência da vida após a morte seria uma outra demanda satisfeita pelo espiritismo, entre os quais os da Umbanda. “Tais fatos – crê Concone – podem muito bem responder também pela popularização da Umbanda, inclusive em estratos sociais mais elevados da população” ³¹². Ainda segundo a autora, “... existe, aparentemente, um interesse maior pelas religiões que fazem um apelo mais emocional, propondo soluções sobrenaturais, recorrendo com frequência, ao aspecto milagreiro” ³¹³. Estes são também aspectos a considerar quando se buscam razões para a grande atração exercida pela Umbanda no transcorrer do século XX.

³¹² Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda*, p. 75-76.

³¹³ *Ibid.*, p. 75.

CAPÍTULO IV – O ENCONTRO DO SANTO DAIME COM A **UMBANDA**

O modo como a Umbanda se insinuou na cosmovisão, no discurso e nas práticas rituais do Santo Daime se deu aos poucos. Não vislumbramos ruptura, um salto substantivo; antes uma continuidade, quase que a do bom filho que à família torna. Não foi planejado, parece ter acontecido por força do destino - acaso para os céticos -, mas uma vez instalada sentiu-se em casa, e aos anfitriões não ocorreu que não fosse dela. Apenas foi acolhida, como aquele parente que, depois de uma longa viagem, passado o impacto do retorno, insere-se no ritmo das coisas, para em breve ser como se nunca houvera partido.

4.1 – A presença da Umbanda

Buscando verificar a presença de elementos que pudessem nos ajudar a compreender o futuro desenvolvimento da Umbanda dentro do Cefluris, é importante realizar um breve sobrevôo panorâmico para além das fronteiras estritas do Santo Daime, e observar seus entornos. Acreditamos que alguns aspectos observáveis dentro do campo das religiões ayahuasqueiras³¹⁴ nos ajudam de forma indireta a situar a presença de traços africanos ou da Umbanda no culto que então Irineu elaborava.

Como verificamos, apenas no Brasil as tradições vegetalistas ayahuasqueiras transformaram-se em religiões. Não deixa de ser emblemático verificarmos, em relação às duas outras religiões ayahuasqueiras nascidas no Brasil³¹⁵, a presença das tradições afro-brasileiras; uma delas, a Barquinha, caracterizada por fortes associações com a Umbanda pela centralidade da possessão em suas disposições cosmológicas; a outra, a União do Vegetal,

³¹⁴ Expressão utilizada por Beatriz LABATE, em *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, emprestando do conceito de campo religioso de Pierre BOURDIEU, *A economia das trocas simbólicas*.

³¹⁵ A União do Vegetal, conhecida pela sigla UDV, e a Barquinha.

pelos estreitos vínculos de seu fundador com terreiros de Umbanda, antes de vincular-se à tradição ayahuasqueira.³¹⁶

A Barquinha

Daniel Pereira de Matos, fundador da Barquinha, tal como Irineu, era maranhense, negro, chegou à Amazônia na primeira década do século XX e foi seringueiro. Consta que era barbeiro e sofria com o alcoolismo, quando o amigo Irineu lhe propôs um *tratamento* com daime. A este encontro sucedeu um relacionamento religioso, até Daniel separar-se e decidir seguir o que definiu como um *chamado* para desenvolver seu próprio rumo.

Segundo os relatos, Mestre Irineu forneceu-lhe daime ainda por cerca de um ano para os trabalhos que realizava. A separação se deu de forma amigável, o que o episódio de uma visita do grupo de Irineu a um trabalho de Daniel corrobora. A visita ocorreu por ocasião do casamento de Daniel, em que a comitiva do Mestre Irineu assistia, entre surpresa e crítica, às incorporações características da Barquinha. A testemunha conta que Mestre Irineu procurou coibir qualquer manifestação crítica, apelando ao respeito pelo que era uma *outra linha*.³¹⁷

Considera-se a Barquinha, pelas entidades com que trabalha, como os pretos velhos e os caboclos, pelo propósito de desenvolver mediunicamente seus adeptos e pelo papel de destaque que imprime à possessão, como sendo aquela, dentre as religiões ayahuasqueiras, a mais próxima do universo afro-brasileiro. O que, em tese, a aproximaria do Cefluris, no entanto, não ocorre sem um complexo jogo de distinções e oposições.

A União do Vegetal

A União do Vegetal marca com mais veemência sua separação do mundo afro-brasileiro, observável não apenas no discurso com que interpreta

³¹⁶ Desenvolvo o relato sobre ambas apoiado na tese de doutorado de Sandra GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 215 – 240.

³¹⁷ Cf. Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 115.

suas religiões, mas também pelo modo como concebe a interação com os seres espirituais, onde a possessão é claramente excluída. Curiosamente, por sua vez, são sobejamente conhecidas as relações do fundador da União do Vegetal, o baiano José Gabriel da Costa, com o universo afro-brasileiro, antes de ele iniciar sua trajetória com a ayahuasca.³¹⁸

Tendo atuado junto a vários grupos de *macumba* – para utilizar as classificações utilizadas pelos seus contemporâneos³¹⁹ - Mestre Gabriel, como veio a ser conhecido entre seus discípulos, foi figura de destaque em um terreiro famoso de Porto Velho. O terreiro de São Benedito, dirigido por Chica Macaxeira, provavelmente filiado à tradição daomena proveniente do Maranhão, é tido como responsável pela difusão das tradições afro-brasileiras em amplos domínios da Amazônia. Consta que por um período, quando já desenvolvia os rituais com ayahuasca, continuou a relacionar-se com Chica Macaxeira e seu terreiro.

Goulart questiona a dimensão da ruptura do Mestre Gabriel, e por extensão da UDV, de seu passado dentro da religiosidade afro-brasileira. Para ela, participação de tal modo intensa haveria de marcar sua identidade e estabelecer a presença daqueles traços tão ciosamente recusados. Outras necessidades, no entanto, sustentariam a estratégia de distanciamento.

A ruptura afirmada pelos adeptos da UDV expressa uma lógica típica de mitos legitimadores de *doutrinas, missões* e ritos, nos quais é preciso enfatizar uma descontinuidade radical no tocante a outras tradições e personagens religiosos.³²⁰

4.1.1 – Possessão: demarcando as fronteiras

Acreditamos que também por estas ocorrências possamos verificar a extensão da penetração da Umbanda no ambiente amazônico. Sua presença, pelo inverso, é atestada no modo pelo qual se constituiu um discurso

³¹⁸ Ou *huasca*, como é designada na UDV.

³¹⁹ “Em vários outros depoimentos que se reportam, também, às participações de José Gabriel da Costa em religiões afro-brasileiras, estas são designadas, genericamente, de “macumba”, “umbanda”, “batuques”, “tambores” ou, simplesmente, de “terreiros””. Sandra GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p.216.

³²⁰ Cf. Sandra GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p.220.

discriminatório onde macumba e tudo que lhe é derivado são adjetivos depreciativos com que uma religião instrumentaliza a desqualificação da outra. Contribuição enriquecedora neste sentido nos fornece Goulart³²¹, em *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca* que, como o título sugere, aborda como objeto de estudo exatamente esta dinâmica.

Segundo Goulart, “Brissac considera que a criação da União do Vegetal é marcada simbolicamente pelo momento em que José Gabriel da Costa rejeita a possessão, antes por ele vivenciada através do Sultão das Matas no contexto de cultos afro-brasileiros”³²². De modo que a UDV interpreta a passagem de seu criador pela Umbanda “... como representante de uma ação superior no interior de um culto inferior”.³²³

Este mesmo jogo de diferenciação a partir de um afastamento das práticas religiosas afro-brasileiras continuaremos encontrando, em maior e menor grau, em todo o espectro das religiões ayahuasqueiras, reproduzindo, por sua vez, um padrão generalizado no tempo e no espaço brasileiros, nos mais variados intercruzamentos religiosos. O próprio projeto de construção de uma identidade para a Umbanda, a partir das federações ou fragmentado no cotidiano dos terreiros, se fez contrastando *alto* e *baixo* espiritismo, este último pertencente às práticas de viés mais africano.

Na Barquinha, as tentativas de afastamento da Umbanda se apresentam com matizes variados: ora separando a Umbanda do Candomblé, onde este seria recusado como inferior em benefício da Umbanda, ora aceitando-se como pertencente a uma Umbanda *diferenciada*, ou até mesmo recusando tal parentesco e se descrevendo como uma prática religiosa distinta.

No interior do Santo Daime, a aproximação com a Umbanda e com a possessão compõem uma das principais críticas elaboradas pelo Alto Santo em relação ao Cefluris. Aqui vemos essa crítica em geral denotar um afastamento dos ensinamentos do Mestre Irineu. Assim a proximidade do Cefluris com o universo afro é interpretada como uma aproximação da *feiticeira*

³²¹ Cf. Sandra GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*.

³²² *Ibid.*, p. 219.

³²³ *Ibid.*, p. 218.

e do *maligno*, ou com o *inferior*, ou o *primitivo*, como um desvio da superioridade dos ensinamentos que fundamentaram o Santo Daime.

Encontraremos essas mesmas categorias acusatórias reproduzindo-se dentro do Cefluris, entre os grupos mais ou menos próximos da Umbanda. O tom crítico não raro se dá pela expressão: “*Isso não é da linha do Mestre*”. Malgrado a resistência de alguns - até mesmo expressivos - daimistas, o espaço da Umbanda alargou-se de geração em geração, como poderemos verificar.

4.2 – A inserção da Umbanda através das gerações

Identificamos três momentos distintos que contam a história da inserção da Umbanda no Santo Daime, desde que era talvez, apenas, uma memória esmaecida, implícita, subjacente, até a crescente objetivação de sua presença. O que chamamos de primeira geração refere-se aos tempos pioneiros do Mestre Irineu quando a Umbanda não fazia parte das proposições do culto em gestação, mas onde podemos investigar a presença daqueles traços que posteriormente sustentariam sua chegada. Traços da religiosidade afro-brasileira em suspensão, originados em múltiplos recortes, mas que ainda não compunham um corpo estruturado. A segunda geração refere-se ao resultado da cisão empreendida pelo Padrinho Sebastião, aonde centramos nossa pesquisa, e que coincide com a intensificação de trocas entre o que seria o núcleo original de participantes, composto pelas famílias de um povo humilde da floresta e seus agregados e os *novos nativos*, ou seja, a chegada do *povo do sul*, que iria iniciar aquele intenso intercâmbio de culturas, religiosidades e costumes a que nos referíamos e que deu início à *expansão da doutrina*. No bojo deste processo encontramos a recepção da Umbanda pelo Padrinho Sebastião e seu posterior desenvolvimento. Pretendemos recuperar os primeiros dias na casa do Padrinho Sebastião e os fatos que coloriram sua chegada.

Elegemos esta geração como foco central de nossa pesquisa por considerar que ele embute os modelos que conformarão a presença da Umbanda no interior do Santo Daime. O cenário que inaugura este encontro

fornece a lógica das elaborações e ressignificações posteriores. Os densos acontecimentos em torno de um *macumbeiro* – tal como afirmam seus co-participantes – tomou o rumo de um mito fundante que orientaria, à frente, o imaginário coletivo. Em seguida, a expansão propiciaria o encontro com um terreiro de Umbanda carioca que se aproximaria do Santo Daime e que foi veículo da aliança que instituiria o reconhecimento da Umbanda enquanto conjunto de crenças acolhido no eclético bojo daimista. Por fim, a terceira geração, que se inicia com o falecimento do Padrinho Sebastião e sua substituição no comando do Cefluris por Alfredo Gregório Mota de Melo seria a da *oficialização* desta presença, expressa na elaboração de novos rituais e na crescente, ainda que tensa, demanda por este modelo de *estudo*.

Neste momento, a Umbanda já tinha história dentro da *doutrina*; muitos daqueles *do sul* já compunham a narrativa *nativa* e o Cefluris se via às voltas com sua expansão por todo o Brasil e por muitos outros países, com todos os desafios administrativos, institucionais e religiosos que tal cenário implicava. Outras eram as questões gerais levantadas, diante das quais o Padrinho Alfredo elaborou respostas. A Umbanda, consciente ou inconscientemente, fez parte desta elaboração.

4.2.1 – Primeira geração - A viagem de Irineu a Mestre

Muitos dos elementos úteis à compreensão deste período constam da reflexão à respeito da presença afro-brasileira entre as matrizes constitutivas do Santo Daime, conforme colocado no capítulo II.

Recuperemos em poucas palavras a trajetória de Raimundo Irineu Serra: até a chegada da juventude, quando decidiu ir embora, viveu em sua cidade natal, São Vicente Ferrer, na chamada Baixada Maranhense. Por um tempo indeterminado circulou por várias localidades até desembocar nos seringais do Acre. Provavelmente esteve um pequeno tempo em São Luis do Maranhão e em seguida Belém e Manaus, antes de adentrar a floresta. No Acre, viveu em algumas cidades antes de se estabelecer em Rio Branco, onde deu início às práticas religiosas que, mais tarde, geraram o Santo Daime.

Será deste cenário de fundo em que circulou Irineu que serão extraídos os componentes que configurarão a *doutrina* que nasceria de suas mãos. Muito já se especulou sobre a presença de elementos da religiosidade africana, ou ao menos afro-brasileira, na composição original da religião nascente. Monteiro, por exemplo, enxerga a presença do culto de Dã, ligado aos Fon de Dahome como uma matriz daimista.³²⁴ A grande maioria dos autores³²⁵ se repete na afirmação da presença de elementos da religiosidade africana, junto à branca e indígena, na formação do Santo Daime. Alguns são específicos quanto à influência do Tambor de Mina.³²⁶ Não se conhece, no entanto, evidências concretas da influência das tradições religiosas afro-maranhenses no período em que Irineu viveu em sua região natal, a não ser de forma indireta. É possível, no que se refere à constância com que se afirma a presença destas tradições, que em parte estejamos diante daquela situação de auto-referência tão comum no mundo acadêmico. De todo modo, observamos um distanciamento respeitoso, mas prudente, com relação a essas afirmações, de pesquisadores como Labate³²⁷, que foi à cidade natal do Mestre Irineu levantar suas possíveis raízes. Verificou que somente bem depois de sua partida da Baixada Maranhense ali foram instaladas casas de Tambor de Mina; e que eram precárias as condições de comunicação ou locomoção entre São Vicente Ferrer e a capital maranhense.³²⁸ Goulart, por sua vez, reconhecendo a persistência com que se afirma a presença das tradições afro-brasileiras presentes no Maranhão, como o Tambor de Mina, junto ao Mestre Irineu, faz a ressalva: "... no decorrer das minhas pesquisas, jamais consegui informações precisas acerca do envolvimento ou do Mestre Irineu ou de seus familiares com esse tipo de culto"³²⁹.

³²⁴ Cf. Clodomir MONTEIRO, O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições, In: Beatriz LABATE; Wladimir SENA (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 424.

³²⁵ Cf. Vera Fróes FERNANDES. *História do povo Juramidam*; Walter DIAS JR. *O Império de Juramidam nas Batalhas do Astral*; Maria Beatriz Lisboa GUIMARÃES, *A "Lua Branca" de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu*; Alberto GROISMAN, *Eu venho da floresta*; Edward MACRAE, *Guiado pela lua*; Sandra GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*; Sandra GOULART, *As raízes culturais do Santo Daime*, entre outros.

³²⁶ Realizamos uma breve descrição do Tambor de Mina, e reflexão quanto à possibilidade de contato com Irineu, nas páginas 90-92.

³²⁷ Cf. Beatriz LABATE; Gustavo PACHECO, Matrizes Maranhenses do Santo Daime. In: Beatriz LABATE; Wladimir S. ARAUJO (Orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*.

³²⁸ Beatriz LABATE; Gustavo PACHECO, Matrizes maranhenses do Santo Daime. In: Beatriz LABATE; Wladimir S. ARAUJO (Orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 314.

³²⁹ Sandra GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 31.

No Maranhão, se os cultos afro-brasileiros mais tradicionais, como é o caso da Casa das Minas, se restringiam à capital, São Luis, já verificamos que no interior maranhense as manifestações da pajelança eram mais extensas. As relações dos africanos com essas tradições indígenas no interior do Maranhão, como, por exemplo, o catimbó³³⁰, é que dão vida à afirmação de Bastide, descrevendo “as mais estranhas fusões” que se sucederiam destes encontros³³¹. Tambor de Mina seria um *nome genérico* para as mais diversas manifestações religiosas em que a influência deste culto afro se fazia sentir e não mais aquelas religiões afro-brasileiras presentes em São Luis.³³² Labate e Pacheco indagam quanto á possibilidade de que o “... possível impacto do Tambor de Mina sobre Irineu talvez tenha sido exagerado em detrimento da presença de outras vertentes menos conhecidas da religiosidade popular maranhense, em especial a *pajelança*”³³³.

A pajelança maranhense, enquanto expressão religiosa típica, é também formada de uma mescla de cultura indígena, medicina rústica, do Tambor de Mina e de elementos do catolicismo popular. São vários os elementos coletados por Labate e Pacheco indicando maior visibilidade dos traços da pajelança na elaboração ritual e cosmológica do Mestre Irineu.

Assim, consegue-se no máximo especular sobre os possíveis contatos que teria estabelecido no impreciso percurso de sua viagem até o Acre; se visitou ou freqüentou terreiros durante sua estadia em São Luis, Belém ou Manaus, ou até mesmo Rio de Janeiro,³³⁴ permanece como hipótese em aberto.

De todo modo registra-se a formação de um *horizonte dos cultos afro-amazônicos* a partir da migração nordestina nas primeiras décadas do século passado. Monteiro, utilizando os estudos de Furuya, afirma que “... na mesma época em que por todo o Brasil disseminavam-se correntes espíritas populares, entre elas a Umbanda sulista, na Amazônia surgiam e se fortaleciam

³³⁰ Cf. Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p.253-254.

³³¹ Cf. *Ibid.*, p.256.

³³² Cf. Beatriz LABATE; Gustavo PACHECO, *Matrizes Maranhenses do Santo Daime*, In: Beatriz LABATE; Wladimir S. ARAUJO (Orgs.), *O uso ritual da ayahuasca* p. 313.

³³³ *Ibid.*, p. 315.

³³⁴ Segundo diversos autores, estas são possíveis localidades por onde passou em sua viagem à Amazônia.

manifestações religiosas levadas por migrações procedentes principalmente do Maranhão”³³⁵.

A peregrinação da Umbanda se deu concomitante e paralela à do kardecismo, sendo este último aquele que lhe forneceu parte do aparato de sua custosa *legitimação*. Encontramos a entrada do espiritismo no Brasil nos estertores do século XIX e sua disseminação nas primeiras décadas do século XX. Já observamos o modo pelo qual parte da religiosidade popular brasileira se apropria da codificação de Kardec, ressignificando suas proposições originais e aproximando-se de seu pólo mágico, imprimindo-lhe uma função terapêutica e deixando-se marcar pelo forte acento religioso³³⁶. Ao espriar-se pelo território brasileiro, insinuou-se nas variações regionais das expressões religiosas, matizando-as com suas interpretações do mundo. Constatamos o papel que desempenhou em sua aproximação com o catolicismo de um lado e com o mundo africano do outro, dando sentido e costurando essas múltiplas cosmovisões, tal como se expressa na Umbanda. O espiritismo transformado pela brasilidade alterou a religiosidade do mundo rural. Na Amazônia influenciou profundamente o curandeirismo, que no dizer de Goulart, “... junto com o culto dos santos cristãos, formou, durante séculos, a religião do caboclo”³³⁷.

O catolicismo popular não desempenhou na Amazônia ou no Maranhão papel muito diferente daquele representado nas outras regiões brasileiras. Séculos de hegemonia católica haveriam de se imprimir no *ethos* religioso brasileiro como o território exportador de significados às outras manifestações regionais. Na Amazônia conviveu com a herança indígena e depois a cabocla.³³⁸

³³⁵ Clodomir MONTEIRO da Silva, O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime, In: Beatriz LABATE; Wladimir S. ARAUJO (Orgs.), *O uso ritual da ayahuasca* p. 416-417.

³³⁶ Cf. Candido Procópio Ferreira de CAMARGO, *Católicos, protestantes e espíritas*, p. 160-163.

³³⁷ Sandra GOULART, *As raízes culturais do Santo Daime*, p.130. GOULART faz referência à QUEIROZ, *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*, quanto ao impacto do espiritismo no mundo rural, e à GALVÃO, *Santos e visagens*, quanto à sua influência no curandeirismo amazônico.

³³⁸ Caboclo é uma expressão genérica que na cultura ribeirinha amazônica designa seus habitantes, independente do grau de aproximação étnica com os indígenas. Assim pode designar tanto o índio aculturado quanto o branco que compartilhe de seus valores.

Se podemos reconhecer a influência de alguma tradição religiosa junto à Irineu no Maranhão, é a desse catolicismo que se expressa, por exemplo, na festa do Divino Espírito Santo. Tradição católica que remonta ao mundo ibérico, e difundida, com características locais, em todas as regiões do país, esteve presente no Maranhão provavelmente desde o século XVII, ali se destacando como “uma das mais importantes expressões da cultura negra do Maranhão, identificando-se especialmente com as mulheres negras ligadas a terreiros de tambor de mina” ³³⁹, o que dá à Festa do Divino maranhense *uma feição bem particular*. Labate utiliza, para sublinhar a possibilidade de Irineu ter vivenciado essa tradição, o fato de sua mãe ser muito católica.

Deste cenário religioso multifacetado, tão tipicamente brasileiro, destaquemos como os elementos de diversas tradições se entrecruzam. Uma festividade católica tão tradicional como a festa do Divino, contemporânea a Irineu, seria uma *das mais importantes expressões da cultura negra do Maranhão*, identificando-se, por outro lado, com as mulheres ligadas ao Tambor de Mina. A pajelança, parte do cenário religioso vivenciado por Irineu, traz no bojo também os traços do Tambor de Mina e do catolicismo popular. Uma alquimia tupiniquim onde quase nunca é fácil dizer onde entra e onde sai, ou onde se sobressai, tal e qual elemento de tal ou qual tradição. Constatamos, no entanto, no interior das tradições com as quais há fortes evidências de Irineu ter interagido, a presença ativa do mundo africano.

Este seria o panorama geral em meio ao qual Mestre Irineu dava seus primeiros passos enquanto líder espiritual, ainda configurando os traços da religião que criava, junto aos seus primeiros discípulos.

Os dias inaugurais do Santo Daime

Os primeiros acompanhantes do Mestre Irineu eram majoritariamente negros, nos dias em que se iniciavam, sob seu comando, as práticas rituais do Santo Daime. ³⁴⁰ São variados os relatos que descrevem perseguições da parte da polícia, aliás, concomitantes a um bom relacionamento com políticos que o

³³⁹ Cf. Beatriz LABATE; Gustavo PACHECO, Matrizes maranhenses do Santo Daime, In: Beatriz LABATE; Wladimir S. ARAUJO (Orgs.), *O uso ritual da ayahuasca* p. 324.

³⁴⁰ Walter DIAS JR., *O Império de Juramidam nas batalhas do astral*, p. 68.

auxiliaram - como na aquisição das terras em Vila Ivonete, na década de 20 - e o protegeram quando de tentativas de repressão policial.³⁴¹ Apoio de pessoas influente no caso da Umbanda, como vimos na obra de Negrão³⁴², foram fundamentais para subtrair o culto do campo da ilegalidade e inscrevê-lo no espaço de religião reconhecida.

As perseguições sofridas pela nova religião não fugiram ao padrão estabelecido em outras regiões do país, sendo as manifestações religiosas negras o principal alvo da repressão.³⁴³ Amparado em portaria da Inspetoria de Entorpecentes e Mistificações, de 1931³⁴⁴ e pelos sistemáticos ataques da Igreja e da grande imprensa representativa do projeto civilizador branco, o aparelho policial empreendeu com zelo sua perseguição às práticas de feitiçaria e curandeirismo, quase sempre identificadas aos traços marcantes da religiosidade africana: possessão, crença nos espíritos, manipulação mágica. O espiritismo kardecista que então se disseminava, no entanto, malgrado os ataques da Igreja, alcançou legitimidade, uma vez que se associava ao lado branco, racionalista, científico e, portanto, *civilizado*, do nosso mundo. Apoiar-se em seus pressupostos e fachada foi o outro padrão no quadro daquelas perseguições. Dele se emprestava a legitimidade e a relativa garantia do apoio da lei.

Nestas circunstâncias não é difícil inferir a fragilidade social e legal em que se encontrava o grupo de negros e pobres ex-seringueiros, entre os quais seu próprio líder, ademais minoritários em uma região de poucos afro-descendentes. É provável que seja este o quadro que permitiu à Dias especular sobre as razões que teriam levado Mestre Irineu a se afastar da Umbanda: “Desde o início, contrariando a tendência dominante na região até

³⁴¹ “Sustenta-se que por volta de 1920 ele se estabeleceu em Rio Branco. Os dados são mais precisos a partir da década de 1930, quando Irineu Serra, com certeza, já residia no bairro de Vila Ivonete, em Rio Branco, naquela época zona rural da capital acreana. Ele possuía, aí, uma colônia, que foi conseguida, segundo se conta, a partir de seus contatos com políticos e pessoas de prestígio na região do Acre. Notaremos, mais adiante, que esse tipo de relações marcou a atuação religiosa do Mestre Irineu em Rio Branco, ocorrendo ao mesmo tempo em que ele e seu culto eram alvo de estigmas e perseguição local. Na ocasião, a Vila Ivonete abrigava seringais e pequenas colônias agrícolas, as quais em geral eram arrendadas pelo governo estadual”. Sandra GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 43.

³⁴² Cf. Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*.

³⁴³ Cf. *Ibid.*

³⁴⁴ Cf. *Ibid.* p. 70.

aquele momento, ele procura se afastar das influências da Umbanda, sem excluí-la totalmente de seu universo simbólico”³⁴⁵.

A nosso ver, as religiões espíritas e mediúnicas, pelas suas diversas expressões ³⁴⁶, eram suficientemente difundidas na Amazônia por ocasião do nascimento do Santo Daime, particularmente nas camadas mais populares, para serem ignoradas pelo grupo do Mestre Irineu. O maior ou menor afastamento do líder dos traços mais característicos da religiosidade africana, seja por quais razões tenha ocorrido, se deu no contexto em que eram opções à mão daquele que então elaborava a nova *doutrina*.

A possessão, um dos traços distintivos da Umbanda e da religiosidade africana como um todo, no entanto, não esteve presente na cosmologia elaborada pelo Mestre Irineu. Tal fato merece ainda mais atenção quando sabemos ser a possessão também constitutiva da pajelança, tanto a maranhense quanto a amazônica mais geral, e que reconhecidamente contribui com muitos elementos na construção original do Santo Daime.

O kardecismo, por sua vez, presente através da filiação do Mestre Irineu ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, acabou por desempenhar dentro da nova religião função semelhante àquela que emprestou à Umbanda: o Santo Daime, dentro do *gradiente* proposto por Camargo³⁴⁷, penderia para os traços mais “brancos” (menos estigmatizados), afastando-se do pólo africano.

A “forte influência do catolicismo popular na composição dos valores centrais da doutrina”, “embora” empreendida por um grupo composto por “negros”, no dizer de Dias ³⁴⁸, também é parte de um padrão geral brasileiro. Os adeptos da pajelança se consideravam católicos, tal como muitos praticantes das religiões afro-brasileiras e ainda muitos adeptos ou freqüentadores das sessões da Umbanda ou do espiritismo kardecista. Séculos de hegemonia da Igreja haveriam de deixar seus rastros. O catolicismo popular com suas variações regionais - catolicismo dos santos, no caso amazônico - esteve presente em praticamente todas as derivações da religiosidade

³⁴⁵ Walter DIAS JR., *O Império de Juramidam nas batalhas do astral*, p. 68.

³⁴⁶ Leiam-se religiões afro-brasileiras da estirpe do tambor de mina e do Candomblé, o Espiritismo kardecista e as muitas manifestações da Umbanda, mescladas ou não com elementos da religiosidade local, no caso amazônico, a pajelança e o curandeirismo.

³⁴⁷ Cf. Cândido Procópio Ferreira de CAMARGO, *Kardecismo e Umbanda*.

³⁴⁸ Cf. Walter DIAS JR., *O Império de Juramidam nas batalhas do astral*, p. 68.

brasileira, em todas as regiões do Brasil. Este mesmo catolicismo que, junto com o kardecismo, forneceria a base para um código comum pelos quais transitarium as mais diversas confissões religiosas.³⁴⁹

De todo modo, os trabalhos de Mesa Branca, a que já nos referimos como influência do Círculo Esotérico, traziam muitos dos traços espíritas postados no trânsito religioso identificado por Camargo, entre o kardecismo e a Umbanda: a presença dos espíritos, a possessão e a desobsessão, por exemplo. Goulart escolhe entendê-los como a admissão de “crenças típicas de religiões afro-brasileiras”, ainda que, à medida que eram combatidas, marcavam de fato um distanciamento daquela cosmologia. As entidades associadas ao panteão afro-brasileiro eram responsabilizadas pelas aflições; a possessão não era alvo de desenvolvimento mediúnico, mas de exorcismo.³⁵⁰

Goulart³⁵¹ realiza um debate com Cemin que, nos parece, adiciona luz ao ambiente em que o Santo Daime era elaborado. Cemin contesta em seu trabalho a presença de elementos afros ou kardecistas entre os fundamentos do Santo Daime, onde, pela influência do Círculo Esotérico, o contato com os seres espirituais se daria sem a manifestação física, apenas no plano mental. Por isso, para a autora, o xamanismo ayahuasqueiro – onde não haveria espaço para a possessão – seria mais central, enquanto matriz dessa elaboração. Para essas afirmações Goulart elabora as seguintes contra-considerações:

- A idéia que no sistema xamânico não há possessão é contestada por vários autores, para quem co-habitam a possessão e o vôo xamânico.
- O Círculo Esotérico divulgava os preceitos kardecistas, sendo possível encontrar muitos conceitos comuns no Kardecismo, no Círculo Esotérico e no Santo Daime;
- O Kardecismo pressupunha uma variedade de modelos de incorporação, desde a mais mental e não corporal até aquela *inconsciente*, o *transe de possessão* a que se refere Concone;

³⁴⁹ Cf. Fernando BRUMANA; Elda MARTINÉZ, *Marginália Sagrada*, p. 49-69.

³⁵⁰ Cf. Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 109. GOULART também se refere à “manifestação de seres como caboclos”.

³⁵¹ Cf. Sandra Lucia. GOULART, *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica*.

- A presença do Círculo Esotérico no Cefluris continuou forte, sem que isso impedisse ali a abertura de espaços progressivamente maiores para a manifestação da possessão.

Goulart conclui que “... diferentes matrizes ou sistemas de crenças podem contribuir na formação de um culto religioso, combinando-se de modo original numa nova cosmologia”³⁵².

Constata-se, portanto a atuação do kardecismo na cosmovisão daimista, entre outros aspectos na receptividade que lhe é inerente. Essa abertura marcaria Sebastião Mota de Melo mais tarde³⁵³ e abriria a porta para Umbanda.

Vimos assim que, se o Mestre Irineu não acentuou as cores do mundo africano na religião que fundava, não foi devido à sua ausência no meio em que transitava. Pelo contrário, o mundo em que viveu estava imerso em uma religiosidade onde o espiritismo, os cultos afro-brasileiros e a Umbanda eram balizas fundamentais de orientação. Suas escolhas (do Mestre Irineu) se deram com aquelas opções à mão e sua rejeição parece encontrar explicação no modelo da recusa dos elementos afros pela sociedade dominante. Estamos devendo, a meu ver, para um maior aprofundamento dos trânsitos encontrados dentro do *sistema daimista*, uma etiologia que coloque lado a lado as diferentes expressões religiosas do sistema e nos auxilie a identificar o código mais geral que permite esse fluxo.

4.2.2 – Segunda geração: a expansão do Padrinho Sebastião

A trajetória independente que, sob a liderança de Sebastião Mota de Melo, deu origem ao Cefluris, foi marcada pelo intenso fluxo em dupla direção de novos participantes daquela religião até então exclusivamente amazônica; egressos das regiões economicamente mais desenvolvidas do Brasil – do *Sul* – abraçaram a causa da Rainha da Floresta. Convertidos ao Santo Daime,

³⁵² Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 68-70.

³⁵³ Não possuímos elementos para afirmar que o kardecismo tenha sido a base da notável receptividade que marca a trajetória e a personalidade de Sebastião Mota; apenas constatamos que comungam ambos desta mesma característica, e tal aproximação possibilita seu mútuo reforço.

afluíram para o Acre em grande número, para depois – muitos deles – levarem sua prática religiosa para o Rio de Janeiro, Minas Gerais, Brasília, São Paulo e, em ondas sucessivas, para um número cada vez maior de lugares e países. Muitos de seus integrantes originais, moradores da floresta, por sua vez, obtiveram a possibilidade de viajar e conhecer estes lugares distantes. A intensa troca de conteúdos que decorreu desta expansão transformou intensamente posturas e preceitos que delimitavam o Santo Daime tal como elaborado pelo Mestre Irineu. A Umbanda é um destes traços que decantaram a partir do revolvimento promovido pela expansão, a ponto de se tornar uma das distinções do Cefluris em relação a outras linhas derivadas do Mestre Irineu.

4.2.2.1 – O embate com o macumbeiro Ceará

O rompimento com o Alto Santo abre novo capítulo na história do Santo Daime, em que este se fez conhecido para além de suas fronteiras originais. Inaugura também o que consideramos a segunda geração da inserção da Umbanda em seu meio. Entre o rompimento e aquele momento em que já floresciam novas igrejas em outros Estados brasileiros, a conseqüente intensificação de novas filiações, aumento dos fluxos e a presença da nova religião nos meios de comunicação, há um período intermediário, dos primórdios da expansão, prenhe de acontecimentos que se imprimiriam na memória grupal e preparariam as bases do crescimento da Umbanda em seu interior, objeto do presente estudo. Será destes eventos que nos ocuparemos neste tópico, quais sejam, a chegada de um *macumbeiro* que fascinaria a comunidade e introduziria um conjunto de práticas e preceitos de caráter proto-umbandista no seio do grupo daimista comandado pelo Padrinho Sebastião. Marcados pela fulminante e breve passagem do personagem Ceará, estavam preparados para receber novos frutos da expansão que se aceleraria e materializaria a Umbanda em seu meio.

Os últimos dias juntos ao Alto Santo

O falecimento de Raimundo Irineu Serra, como já verificamos, enfraqueceu a coesão do grupo que liderava no Alto Santo e abriu espaço para várias dissidências. Sebastião Mota de Melo foi um dos seguidores de sua confiança, o que podemos inferir inclusive pela autorização que possuía em produzir o daime, na condição de *feitor*. Dentro da cosmologia do grupo, para além de uma função técnica, o papel de *feitor* embutia reconhecimento e *status* espiritual.³⁵⁴ Uma razão de ordem prática, no entanto, para o fato de Sebastião ser autorizado a produzir daime era o de morar longe com o seu grupo e assim não poder participar amiúde dos trabalhos dirigidos pelo Mestre Irineu.³⁵⁵

A Colônia Cinco Mil, onde habitavam Sebastião e seu grupo, ficava a algumas horas de caminhada do Alto Santo. Chegando com a esposa e filhos pequenos do Juruá, no interior do Amazonas, no final da década de 50, foi naquela gleba de terra, então distante de Rio Branco, que Sebastião veio encontrar-se com membros da família de sua esposa e ali se reunir com um pequeno núcleo de parentes. Trazia consigo a prática mediúnica de atendimento para a cura, onde incorporava o conhecido espírito do médico Bezerra de Menezes e do professor Antônio Jorge, entidades oriundas do espiritismo kardecista. Em pouco tempo, tal como na terra natal, tornou-se conhecido pelas sessões de cura à qual afluíam seus vizinhos necessitados.

O início de sua participação junto ao grupo do Mestre Irineu marca o progressivo abandono das sessões espíritas.³⁵⁶ Pouco a pouco as pessoas de seu círculo de influência se converteram ao Santo Daime, de modo que, nestes primórdios, já liderados por Sebastião, um grupo crescente dirigia-se até o Alto Santo para fazer os trabalhos de Concentração e Hinário.

Muitas vezes no verão meu marido alugava um ônibus pra levar a turma todinha do Padrinho toda pra lá, para eles não irem a pé pro Alto Santo. E aqui perto tinha todos os vizinhos que gostavam do Padrinho, aquela vizinhança toda de que padrinho era líder, que era a pessoa que trabalha com a espiritualidade, se atuava, fazia trabalho de cura pra

³⁵⁴ Estamos devendo pesquisa que aprofunde a questão da legitimidade obtida a partir da graduação implícita na função do feitor, trabalho que foge aos nossos propósitos atuais. Registre-se, no entanto, que muitos dos líderes de futuras dissidências eram *feitores*.

³⁵⁵ Extraímos as considerações deste parágrafo de Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 78-79.

³⁵⁶ Consta que seus *guias* espirituais o avisaram que iriam deixá-lo por dez anos, para que seguisse pelo seu novo caminho.

peças, rezava e tudo. Então ele ia criando aquele núcleo ali centrado ao redor dele. Justamente os vizinhos dele de Colônia, quando ele começou a tomar daime, era o grupo que ia com ele lá pro Alto Santo. Também tinha a turma da madrinha Cristina, que nesse tempo só era ela e uma filha que é a Madrinha Sílvia. E a Tetê, que é irmã do Padrinho Nelson, o Padrinho Sebastião, com o Alfredo, a madrinha Rita, os filhos eram tudo criança. Juntando com os vizinhos é que faziam o grupo que ia lá pro Mestre Irineu.³⁵⁷

De posse do daime e da autorização do Mestre Irineu, durante os finais de semana, quando não coincidiam com os trabalhos oficiais do Alto Santo, Sebastião abria sessões na própria Colônia Cinco Mil, de modo que, além dos vizinhos, conhecidos de mais longe conheceram o Santo Daime diretamente das mãos do Padrinho Sebastião, tornando-se participantes assíduos dos trabalhos realizados na Colônia. É natural que criassem com seu grupo vínculos diferenciados.³⁵⁸

Assim destacava-se o *peçoal do Sebastião* como um subgrupo do corpo maior da igreja. Líder de um grupo expressivo, feitor, de personalidade marcante³⁵⁹ e dono de um hinário que crescia, produziam-se rivalidades da parte de outros membros da igreja do Alto Santo em relação a Sebastião, mesmo antes do falecimento do Mestre Irineu. A *passagem* do Mestre Irineu,

³⁵⁷ R.P.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁵⁸ “Dessa leva da expansão do Padrinho Sebastião, do povo de fora, eu fui a primeira que acompanhou o Padrinho Sebastião. Quando eu cheguei pra tomar Daime no Alto Santo eu tinha uma amiga, a dona Clíce, que me recebeu em Rio Branco. Eu com muita vontade de tomar Daime, ela disse: “Então calma, que no fim da semana eu vou te levar na casa do Sebastião”, que era o Padrinho, né. A gente foi lá, tomei Daime lá na casa dele, tive uma miração muito incrível, foi muito bom. Começamos então a fazer parte, todo final de semana, dos trabalhos na casa dele, e dos trabalhos no Alto Santo junto com a turma. Eu morava em Rio Branco. Aí fizemos amizade com o Padrinho, que quando a gente chegava no Alto Santo a gente já se identificava com o grupo do Padrinho. A gente já ficava ali, ao lado do grupo do Padrinho. Então todos os ensinamentos, tudo que a gente queria saber era do lado do Padrinho”. R.P.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁵⁹ Seu filho, Alfredo, é quem relata uma dessas ocorrências dentro de um trabalho de hinário do Mestre Irineu: “Uma vez ele ficou assim meio atuado, uma atuação já dentro do poder do Santo Daime. Foi quando ele recebeu aquele hino: *Sou eu, sou eu*. Foi muito incrível: ele estava cantando o hinário do Mestre Irineu, bailando e mirando bem forte assim. O pessoal se engasgou para puxar o hino e interrompeu. Ele puxou este, no meio do hinário, no meio do salão, com uma vozona assim: *Sou eu, sou eu, sou eu, eu posso afirmar*. Os fiscais se arrojavam lá, inclusive a finada P. que era chefe da ala feminina - nem ela se controlou, veio lá onde estava o papai: *Seu Sebastião, Seu Sebastião, calma, se controla aí! Só se via gente falando pro Mestre: Oh, o homem passou, foi demais*. O fiscal passou por lá, o papai ainda contou que o Mestre chegou falando: *Vocês ainda não viram nada neste Estado Maior*.” A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu de Maria, São Paulo, Capital, maio de 2006.

deu ensejo à várias dissidências no Alto Santo, dentre as quais a do grupo do Padrinho Sebastião, que seguiu realizando os rituais do Santo Daime, agora de forma independente, na Colônia Cinco Mil.

A chegada do Ceará

Em 1974, o episódio do hino *Levanto essa bandeira* culminou com a separação de Sebastião Mota do grupo deixado pelo Mestre Irineu, conforme colocado no capítulo I. No ano seguinte, na data de São João - considerada como das mais importantes do calendário oficial daimista - durante o trabalho de hinário na Colônia Cinco Mil realiza-se uma cerimônia de hasteamento da bandeira, que caracterizaria simbolicamente o início de uma nova fase da missão do Padrinho Sebastião. Em pouco tempo cresceu a participação de pessoas nos trabalhos da Colônia Cinco Mil; a igreja do Padrinho Sebastião tornava-se conhecida em Rio Branco. Não tardaram a chegar os primeiros hippies, dos quais alguns se assentaram definitivamente e viriam a marcar profundamente o destino do Cefluris, que então dava seus primeiros passos.

A idéia de comunidade, tão familiar ao ribeirinho amazônico³⁶⁰, agora reforçada pelo discurso da contracultura, fora abraçada pelo Padrinho Sebastião e seu povo. As notícias da presença dos jovens hippies e o evento da consagração da Santa Maria³⁶¹ não tardaram a espalhar-se pelas estradas e atrair os mochileiros em busca de experiências transcendentais. Os jovens de Rio Branco não estavam alheios ao *clima* de sua época e engrossavam o movimento de peregrinos que afluía. Em fins da década de 70 a Colônia Cinco Mil contava com cerca de quatrocentos moradores. Este era o cenário do período em que chegou à comunidade Jose Lito, alcunhado como Ceará, personagem central dos episódios que buscamos recuperar e que viriam a imprimir na cosmologia daimista parte dos elementos que, a nosso ver, fundam a presença da Umbanda em seu meio.

Uma integrante do grupo que sofria constantes alterações, como desmaios e outras manifestações diagnosticadas como *atuações*

³⁶⁰ Cf. Karl Heinz ARENZ, *A teimosia da pajelança*, p.144.

³⁶¹ O mesmo que Cannabis sativa.

descontroladas de espíritos seria a razão original da busca por alguém capaz de lhe proporcionar assistência. Ceará era um jovem moreno, magro, entre 25 e 30 anos, levado para a Colônia Cinco Mil por Wilson Carneiro, antigo e respeitado companheiro do Padrinho Sebastião, morador de Rio Branco. “José Lito era o seu nome, natural da Paraíba, mais conhecido por Ceará, pelo seu forte sotaque nordestino e pela mania de comer jabá, seu prato predileto”³⁶². Corria o mês de fevereiro de 1977 quando chegou, apresentado como um homem dotado de capacidades espirituais que poderiam ajudar membros necessitados da comunidade. Em pouco tempo, exerceria profundo fascínio junto ao Padrinho Sebastião. “Era engraçado, às vezes o Padrinho parecia um cordeirinho; tudo que ele falava o Padrinho fazia”³⁶³.

Foi grande a perplexidade daqueles que depositavam confiança na liderança espiritual do Padrinho Sebastião. Em muitos relatos encontramos a explicação, da parte dos discípulos do Padrinho Sebastião, de que, não gostando daquela linha de trabalhos ou do indivíduo Ceará, assim mesmo o acompanharam por lealdade a seu líder. Constatamos também, no entanto, o interesse de membros da comunidade em resolver pendências (um dinheiro não recebido, uma necessidade de cura, uma facilitação nos negócios), tão próprios ao ambiente da *macumba*³⁶⁴. As interpretações, mesmo *a posteriori*, combinam o entendimento de que Padrinho Sebastião esteve como que submetido ao fascínio de um feiticeiro à narrativa pela qual cumpria diligentemente uma trajetória da qual fora prevenido. Por ela, afirma-se que o Padrinho havia sido instruído a deixar Ceará seguir seus *trabalhos* pelo prazo de cinco a seis meses.

Alex Polari, no *Livro das Mirações*, relata que nos mesmos dias em que o Padrinho recebia do *astral* as instruções de erigir seu templo e comunidade

...teve vários anúncios desse enfrentamento que se avizinhava com uma linha espiritual ainda pouco conhecida por ele. Na primeira visão

³⁶² Lúcio MORTIMER, *Bença Padrinho*, p. 142.

³⁶³ J.C.S., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁶⁴ Aqui simplesmente designando a relação clientelística entre solicitante e agente mágico, própria do ambiente da religiosidade popular brasileira, vagamente, ou não, identificada com o ambiente afro-brasileiro.

que teve, ele andava por uma estrada quando viu um cavaleiro negro que o seguia de longe. À medida que caminhava o cavaleiro vinha se aproximando, até que finalmente se encontravam no final do caminho. O entendimento que o Padrinho teve durante a visão era de que a chegada do mensageiro negro representava uma coisa pesada que estava preste a acontecer.

Depois disso ele viu uma entidade que fumava um cachimbo, uma espécie de um saci. Este ser encostou-se nele com muita força e disse que ia botá-lo para correr da Doutrina. O Padrinho, depois desta segunda visão, ficou meio ressabiado e preocupado, como se esperasse, no dia-a-dia, um sinal mais concreto da chegada desta ameaça. Mais adiante teve outra miragem, na qual se atracava com um negro muito grande, que lhe falava de uma grande prova pela qual o Padrinho teria de passar para obter o grau de conhecimento a ele destinado. Esses avisos lúgubres estavam no ar.³⁶⁵

Ceará apresentou-se como aquele que viria ajudar a revelar verdades ocultas do povo do Padrinho Sebastião, a disciplinar e domar as entidades malignas que campeavam em seu grupo e a transmitir ao próprio Padrinho conhecimentos que ele ainda não possuía. Nas palavras do Padrinho Alfredo, “ele chegou como um macumbeiro que ia ajudar aquele povo que não se curava no Daime. Por aí foi que ele entrou”.³⁶⁶ As interpretações posteriores que recolhemos mantêm estas interpretações: considera-se, de fato, que Ceará ajudou a desvelar impurezas ocultas e a ensinar, não apenas sobre a existência daquelas presenças negativas, mas como relacionar-se com elas de forma a proteger-se de seus perigos.

As entidades de Ceará

As categorias de espíritos com que Ceará trabalhava eram aquelas pertencentes ao panteão umbandista. À *direita* ficam os *caboclos*, como os acima citados, e *orixás*, como Ogum Beira Mar, que viria a desempenhar um papel crucial no desfecho desta narrativa. Tranca Rua, Zé Pelintra, Exu Caveira são exus umbandistas que trabalham à *esquerda* de seu panteão.

Ele trabalhava com vários espíritos. Ele demonstrou que trabalhava

³⁶⁵ Alex POLARI, *O guia da floresta*, p. 123-124.

³⁶⁶ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu de Maria, São Paulo, Capital, em maio de 2006.

com Pena Verde, Pena Branca³⁶⁷, só que aquilo tudo, ele trabalhava, mas não gostava. Ele gostava de trabalhar na linha do Tranca Rua, fazer o mal. Aí foi se confessando, dizendo que tinha vindo pra topar com meu pai e que só existiam dois maiores no mundo: Deus que estava com meu pai e o Tranca que estava com ele.³⁶⁸

A heterogeneidade da Umbanda, como já observamos, permite grande flexibilidade e plasticidade no surgimento de novas entidades, que variam a depender do contexto regional em que se apresentam. Assim, Galo Preto, por exemplo, um dos exus que Ceará incorporava, poderia assumir papel de destaque em algumas regiões e ser desconhecido em outras; ou eventualmente só se manifestar em um terreiro, ou no *aparelho* exclusivo de um médium.

Ele abria a gira ali rapidinho, cantava umas coisas, inventava muita cantiga também. Ele trabalhava assim com um monte de cachaça, muito cigarro. Tudo com essas coisas mesmo. Cantava pro Galo Preto. Cantava assim: *Já chegou seu Galo Preto com vontade de bailar*. E dali já: *fofoquiiiiiooooo, eeieieiebabaquioiiu!*. E ali não viesse logo se compor, que ele se invocava com as pessoas! Ele dizia que tava dando uma lição pro povo de papai, que era muito do descrente.³⁶⁹

Passados os eventos e seu final trágico, encontramos no olhar em retrospectiva dos personagens e testemunhas daqueles dias uma ambigüidade no julgamento das influências do Ceará. Ao mesmo tempo em que é colocado como aparelho encarnado do Mal, são reconhecidos seus conhecimentos e contribuições. “Eu digo que o cara trabalhava bem, porque não era só pra macumba não, ele conhecia todos os lados, mas dizia: *A minha linha é essa aqui, eu só quero fazer o mal!*”³⁷⁰.

³⁶⁷ Entidades da linha de caboclos na Umbanda.

³⁶⁸ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁶⁹ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu de Maria, São Paulo, Capital, maio de 2006.

³⁷⁰ “Aí, e baixa Galo Preto, baixa Exu Caveira, baixa Taca Caveira, baixa Zé Pelintra e baixa isso e baixa aquilo e baixa todo mundo, mas aí, quando terminava de baixar todo mundo, dizia: *“Isso aí eu baixo mesmo que é pra fazer alguma cura, mas o meu “plá” é fazer macumba.”* E baixava Tranca Rua e metia o pau fazer coisa assim, forte mesmo. Fazia coisa pro pessoal do Rio Branco, tudo.” A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

As macumbas do Ceará³⁷¹

Logo que chegou Ceará passou a realizar em Rio Branco os mais variados rituais³⁷², entendidos pelos seus acompanhantes – o povo do Padrinho - como *macumba*. Nos meses que se seguiram Padrinho Sebastião e seu grupo acompanharam Ceará nos trabalhos que esse se dispusesse a realizar. E eles aconteciam de forma desordenada, sem obedecer a um calendário, ou muitas vezes até mesmo uma combinação prévia. Não era incomum chegar alguém a seu mando de madrugada, na casa do Padrinho Sebastião, para convocá-lo a um trabalho em algum lugar. “E lá ia o Padrinho com a turma dele, com dez, quinze, vinte pessoas”³⁷³.

A gente estava bem, ele chegava na cidade pra fazer um trabalho...la nos buscar, onde nós estivéssemos. Ele dizia: *barbudo, nós vamos fazer um trabalho... quero todo seu grupo*. Pegava todos nós e íamos fazer o trabalho.³⁷⁴

Ele fez muitas viagens, chegou a dominar mesmo. Uma vez a gente estava num trabalho dele na [Colônia] Cinco Mil, quando dava três da manhã ele se invocava e dizia: *Tão cansado? Pois agora vai todo mundo pro Rio Branco. Vamos fazer um trabalho agora lá em Rio Branco*. E o povo ia.³⁷⁵

Cinco a seis meses seria o tempo que o Padrinho Sebastião acompanharia as práticas do Ceará. Às vezes este período aparece como um

³⁷¹ “O cara botou o olho no Padrinho e de repente arrumou um monte de trabalho pra ele, muito isso, muito aquilo... e agora, hoje eu fico meditando assim, como foi que a gente entrou nisso tudo com tanta luz no Daime. Mas também era pra gente aprender, porque era uma linha que, mais tarde nós iria entrar.” R.P.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁷² “Os trabalhos eram realizados em dois locais. Seu Manoel Moraes havia construído um galpão ao lado de sua casa na cidade. Na Colônia ergueu-se a tronqueira, uma casa dento da mata”. Lúcio MORTINER, *Bença Padrinho*, p. 143.

³⁷³ “O padrinho tava na casa dele e chegava meia noite, uma hora, duas horas, um carro lá chamando ele que o cara tava fazendo trabalho em tal lugar e tava precisando do Padrinho lá. E lá ia o Padrinho com a turma dele, com dez, quinze, vinte pessoas”. R.P.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁷⁴ J.C.S, entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁷⁵ A.G.M, entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

prazo dado ao macumbeiro – ou dado pelo próprio³⁷⁶ - para demonstrar sua eficácia; em outras é relatado como uma instrução recebida e que o Padrinho obedeceu diligentemente: ele deveria deixar essa pessoa trabalhar livremente, para que se cumprisse o que estava anunciado.

*Aí eu pensava: não sei como é que nós vamos ficar livre deste homem, meu Deus, mas quando? Pois é, nós acompanhamos muito este homem. Ele chegava, fazia aqueles trabalhos - eram horríveis - mas era pra nós vermos como era o trabalho dele. Ele falou pro Padrinho que ia trabalhar cinco meses, e justinho cinco meses trabalhou. Foi o que ele falou e foi realizado tudinho.*³⁷⁷

As resistências sentidas pelo grupo eram contrabalançadas pelos fortes vínculos de fidelidade ao seu líder. De modo que, se alguns tentaram se afastar, voltaram para acompanhar o Padrinho Sebastião, movidos pelos laços de lealdade.

Ele [o Padrinho] reclamava pra mim: *é, meus companheiros me deixaram só*. Aí findou-se que eu fui, voltei a freqüentar. O cara me testava muito... Numas horas assim procurava: *qual é o homem de confiança sua?* O Padrinho sempre me apontava e ele me botava no teste. Uma vez ele disse assim: *Vai buscar um buda, tá lá dentro daquele camburão, na casa de farinha*. Estava alta noite e eu não sabia o que era buda (risos). Eu perguntei a ele: *como é que pega?* Ele disse: *cuidado que é valente*. Eu disse: *Como é que pega?* Ele disse: *o homem que sabe lutar, sabe pegar*. Eu digo: *pode deixar*. Fui pra lá e ele pra me assustar: *cuidado lá tem uma surucucu*. Cobra né. Eu cheguei ali, me agachei, meti a mão devagarinho dentro do camburão, a primeira coisa que topei foi um galo...um frango, né. Eu agarrei o bicho e trouxe. Quando fui entregar, ele pegou assim e estourou o pescoço do bicho no dente. Ele jogou no meio da casa, o bicho pulando, a sangueira espalhando, melando tudo, todo mundo.³⁷⁸

Ceará era um homem carismático: alegre, falante, homens e mulheres o consideravam simpático e agradável como companhia. Seu comportamento

³⁷⁶ “Ele (Padrinho Sebastião) tinha prometido ao camarada que ia acompanhar ele tantos tempos, tal, pra ver”. F.C.S., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁷⁷ J.C.S., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁷⁸ F.C.S., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

usual, no entanto, diante daqueles que o procuravam tendo em vista uma solução ou uma defesa para suas aflições, era o do amedrontamento como estratégia. G., a integrante do grupo que sofria de desmaios e *atuações*, motivação primeira da chegada do Ceará, viveu essa experiência: “Eu tava grávida da minha segunda filha. Ele tinha jurado que eu ia morrer de parto, o Ceará. Aí eu disse: *Padrinho me proteja, não deixe ninguém tocar em mim*. Eu me concentrei e ele quebrou umas garrafas”³⁷⁹.

As advertências, ou ameaças, se reproduziam em outras *consultas*, marcando uma forma de relacionamento em que o *macumbeiro*, engrandecendo as dificuldades, se apresentava como solução.

Daí o cara disse: “*Ah, porque você vai morrer...*” Eu disse: *Ah, isso? Tá marcado o dia?* Porque desde a hora que eu nasci eu sei que vou morrer, mas isso não é novidade pra ninguém, né. Agora se você me disser que é amanhã me fala que eu quero me preparar. “*Ah, porque a senhora vai morrer cercada de Exu.*”³⁸⁰

Em um ambiente fortemente marcado pela guerra espiritual, as ameaças do Ceará ecoavam nos temores nativos.

Ele amedrontava com os pontos dele. Ele armava junto com os seres e armava também uns desenhos, uns pontos e enfiava uns ferros, flechas... Aquilo tudo amedrontava as pessoas. Quem não tem medo daquelas coisas? Ainda pode jogar uma magia no outro, não é? Que não existe estas coisas? Ali não se defende muito, não. Só Deus que sabe defender a gente, que dá o corpo fechado...³⁸¹

Parte das soluções propostas para os perigos dos quais se buscava defesa eram os *despachos*³⁸² exigidos pelas entidades. Ceará tinha sua

³⁷⁹ G.T.S., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁸⁰ R.P.M, entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁸¹ F.C.S., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁸² *Despacho* na Umbanda é a oferenda solicitada por uma entidade (caboclo, preto-velho, exu) como um procedimento mágico que visa sua colaboração na resolução de um problema. Pode ser utilizada com fins maléficos (um ataque espiritual a um adversário) ou benéficos (um pedido de cura).

clientela também fora do círculo daimista; a presença do povo do Padrinho Sebastião ajudava a legitimar seu poder diante dos impressionáveis. São variadas as descrições das macumbas que foram acompanhadas pelo grupo da Colônia Cinco Mil.

O trabalho dele era diferente, era com cachaça, frango, ele fazia trabalho de admirar. Tinha vezes que ele dizia: *olha quero tantas garrafas*, quebrava aquelas garrafas todas, ficava lá, coitado, passando mal. O bicho era poderoso e vinha da parte dele mesmo, mas isso foi o que, graças à Deus, nos deu o conhecimento de muita coisas. Ele apresentou o que é satanás.³⁸³

Em algumas ocasiões mandava quebrar garrafas de vidro para andar, dançar e rolar sobre elas e comprovar seus poderes não se machucando.

Ele se atuava de muitas coisas que eu não me lembro, mas tinha um que fazia ele comer vidro. Ele quebrava os vidros tudo e rolava nos vidros assim. E não se cortava, não se arranhava nada. Tomava muita cachaça sabe assim. No trabalho dele ele tomava umas duas, três garrafas de cachaça.³⁸⁴

Nas vezes em que ele acabava se cortando, ele possuía explicações.

Acho que foi o último trabalho que ele fez em cima disso, que teve garrafas quebradas, caco de vidro dessa altura, caco de todo jeito, daí ele ia pra cima pra chamar Lúcifer. Aí cortou o pé assim, e ficou desse tamanho. E o pessoal disse: Ih, Ceará, você cortou o pé! E ele diz: *Nada, foi o sangue que eu dei pro diabo. Isso aqui pra mim não é nada, não. Eu tinha que fazer isso mesmo tinha que dar sangue pra ele.* Bem assim, sabe, normalmente falando.³⁸⁵

Mortimer, em seu livro, assim descreve Ceará:

³⁸³ J.C.S., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁸⁴ R.P.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁸⁵ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

O homem era um *show-man*. O povo sentava nos bancos ordenados, como uma platéia, e ele, na frente, garantia o espetáculo por toda a noite. Garrafas e mais garrafas de cachaça eram bebidas e derramadas. Fazia parte de seu ritual despejar a aguardente na cabeça dos participantes chamados ao palco.³⁸⁶

As ciladas do Ceará

As testemunhas são unânimes em considerar o Ceará como uma pessoa ardilosa e capacitada em suas artimanhas.³⁸⁷ Buscava se impor não só pelo medo, como pela capacidade de produzir desconfiança e discórdia entre os casais.³⁸⁸

Pelo o que ele fez comigo eu acho que ele fez com os outros, acho que todo mundo caiu na cilada dele. Quando ele via os casais, ele tentava botar um inimigo entre o casal. Daí o meu marido nessa época também era topógrafo e tava com muitos problemas, com muito dinheiro pra receber. Daí foi lá na história desse cara também, porque o Padrinho tinha isso lá, então ele foi lá pra fazer um trabalho pra receber o dinheiro dele, né. Fomos lá na casa dele, numa tarde, num dia. Aí ele queria falar em particular com meu marido sobre mim, sabe assim? Aí nessa hora me tocou um negócio assim, que eu digo: o que esse cara quer falar pro meu marido de mim que eu não posso saber? Que negócio é esse? Me deu uma coisa assim, então eu disse: *Não! Você não tem nada pra falar com meu marido de mim que eu não possa saber. Que negócio é esse?*³⁸⁹

Cheguei, peguei a faca e botei assim na perna. O cara pegou a faca, tirou da bainha e veio me abraçar com aquela faca encostando na minhas costas. Pra me assustar, né? faquinha amolada tal e coisa. Eu resisti tudo, quando foi mais tarde ele na conversa disse que eu era gente boa e não sei o quê, mas tinha uma coisa: a minha mulher tinha

³⁸⁶ Lúcio MORTIMER, *Bença Padrinho*, p. 142.

³⁸⁷ “Porque este envolvimento? Por que aquele ritual horrível com cachaça e aquele ser que se alimentava da intriga e da fofoca? O poder do macumbeiro está na discórdia, na confusão e na guerra entre as pessoas. Ele era mestre em jogar uns contra os outros. Também previa grandes desgraças, como a morte de um filho ou até do próprio freguês, e se dizia capaz de mudar o curso tenebroso da vida. Cobrava caríssimo para resolver questões. Dizia precisar do dinheiro para comprar o material do despacho”. *Ibid.*, p. 143.

³⁸⁸ “Eu entendi assim... Ele queria falar com o meu marido pra botar desconfiança entre nós. Eu acho que ele ia dizer pro meu marido que eu tinha traído ele. Você ta entendendo? Porque foi o que ele fez com os outros. Ele tinha uma trama pra fazer, né, porque quando ele botou os casais assim... por exemplo, tinha um rapaz que tinha aqui, ele começava a falar...ele botava inimizade entre os casais pra eles se separar, aí então a mulher ficava apaixonada por ele.” R.P.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁸⁹ R.P.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

me chamado de sem vergonha. Me botou em boa posição e depois corta em baixo e me deixa relaxado. Eu fiquei bravo e disse: *não chamou*. Ele disse: *chamou*. Eu disse: *Não chamou. Eu trago ela aqui pra lhe provar que ela não chamou*. Eu sabia, de certeza, que ela não tinha chamado, eu sei como trato minhas companheiras, e como nós nos tratávamos. Ele disse: *pode trazer*. Eu fui em casa buscar a mulher e voltei pra prova no meio da sessão.

Quando cheguei fiquei insistindo com ele: *cadê, quem é que vai falar comigo?* Ele; *ah, o Zé Pimenta, é esse, é aquele outro*. Ficava naquela e eu sempre cutucando. E atuava outro e eu: *cadê, vamos ver?* Ele: *não, o Zé Pimenta ainda não chegou*. Ficou naquela. Tinha setenta garrafas quebradinhas no meio da casa, vidro quebrado. Ele me deu uns abraços, batia na minhas costas, eu fiz o mesmo, abracei ele, bati, e do jeito que era minha mão ficou a marca nas costas dele, batia com força mesmo. Aí ele pegou meu cabelo e fez assim, oh! Eu também peguei no cabelo dele...

Eu fiz o mesmo com ele, agarrei no cabelo dele, pisamos por cima dessa ruma de caco de vidro, setenta garrafas quebradas. Ele fazia aquilo tudo pra amedrontar e eu era muito assombrado. Trouxe uma cachaça, bebia e me dava pra beber...

Aí ele tomou aquela cachaça me deu e disse: *pegue, beba*. Eu olhei pro Padrinho, eu já não bebia mais. O Padrinho ria, passava a mão na barba e ria. Quando o Padrinho balançou, falou: *pode tomar*. Peguei, tomei aquelas goladas boas e virei pra ele e disse: *agora pegue, agora toma*. Ele encostou, tapou com o beijo a boca da garrafa, fez que bebeu e não bebeu. Aí me entregou, eu disse: *tu bebe assim*. Eu virei ela alta assim, tomei mais um tanto, virei o resto e disse: *agora toma toda, você vai tomar*. Aí ele gelou, ele tomou mesmo, porque se ele não tomasse nós íamos brigar. Eu era muito afoito, o cara atuado e eu ainda queria brigar com ele.³⁹⁰

Apresentando-se como um feiticeiro poderoso, seguido por um período pelo líder da comunidade sem contestação, intrépido e carismático, não foi difícil para Ceará exercer seu poder de sedução sobre as mulheres da comunidade. Preparava assim o cenário de sua derrocada.

O homem era meio bonito, daqui a pouco as mulheres já estavam assim encantadas por ele, e que o cara tinha ponto de Umbanda e que era bom de Quimbanda e aquilo ali e então dançou a mulher do N., dançou a mulher do M. M., dançou uma série de outras, que tudo era do Daime mas nunca tiveram respeito pelo barbudo. E ele dizia na cara: *Vocês não tão com o barbudo mesmo. Quem não tá com o barbudo, tá comigo*.³⁹¹

³⁹⁰ F.C.S, entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁹¹ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

Ele tinha um carisma, né? Agradável, sabe, aquela pessoa delicada. Ele era assim. E aí as mulheres caíram na dança. Mas também depois elas explicaram que elas caíram na dança com ele porque elas ficaram obcecadas, assim, não tinha como, o cara... Na lábia, né? ³⁹²

Os ensinamentos do Ceará

Encontramos no Santo Daime muitos elementos introduzidos a partir das vivências com o Ceará e são reconhecidos como ensinamentos transmitidos por ele. Às vezes são referências a práticas ou espaços rituais não utilizados no cotidiano das igrejas, como a *Tronqueira*, mas que estabelecem uma continuidade com a Umbanda e estão disponíveis para reinterpretações que expressem maior aproximação ou distância. O mesmo pode ocorrer com atividades rituais, como *firmar o ponto do Tranca Rua* antes do início dos trabalhos em qualquer igreja³⁹³: como pedir a proteção desse polêmico personagem da Umbanda sem implicitamente afirmar que a Umbanda é uma fonte de entidades e conhecimentos legítima? Verifiquemos algumas dessas contribuições do Ceará que, uma vez inseridos como neologismos na atividade ritual cotidiana das igrejas do Cefluris, trouxeram encapsuladas concepções que filtraram o conjunto da linguagem e assim prepararam o desenvolvimento da inserção da Umbanda no Santo Daime.

Tronqueira

Tronqueira, em muitos centros da Umbanda, denomina a casa de Exu, o local em que, através de determinados ritos e objetos mágicos se concentra o *axé* daquele orixá. Sua origem seria o *tronco* onde os escravos eram castigados; para sua proteção estes teriam feito o *assentamento* de Exu nele.

³⁹² R.P.M, entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁹³ Encontramos aqui uma similaridade com a Umbanda, que possui seus *assentamentos* como locais que, através de procedimentos mágicos, estabelecem a proteção ao terreiro de determinados Orixás. É o caso da *tronqueira*, local de proteção de Exu. Há assentamentos para Ogum, Oxalá, Oxossi, entre outros. No Santo Daime se define o *ponto* do Cruzeiro, “para as almas”, o *ponto* de São Miguel e o *ponto* do Tranca Rua, que, segundo Padrinho Alfredo, poderia ser um só. Várias igrejas, no entanto, *firmam* os dois pontos separadamente. Em uma das explicações, São Miguel se encarregaria da proteção interna da Igreja, enquanto que o exu Tranca Rua, na *porteira*, se encarregaria da proteção de inimigos externos.

Como é usual na Umbanda, também algumas denominações sofrem grande flexibilidade. Aqui, seguindo a orientação de Ceará, era um espaço no meio da mata dedicado a trabalhos com espíritos mais *pesados*, ou negativos. Ao dedicar um espaço onde combater os espíritos trevosos, o Santo Daime reserva um *locus* de atuação da *esquerda* e se insere na ambigüidade tão característica da Umbanda, conforme colocado no capítulo III. Os trabalhos na *Tronqueira* não se tornam uma prática comum entre as igrejas daimistas, mas incorporam-se à sua cosmologia, expressando o espaço da possessão e a afinidade com a Umbanda dentro do Santo Daime.

Ele perdeu a batalha. Mas antes ensinou tudo, como é que papai devia de fazer. Até essa *tronqueira* no mato a gente tinha que ter, pra quando tivesse as coisas muito encravadas, muito ruim, pra aquela *tronqueira* fazer aquele despacho. É um terreiro na floresta, mas não grande. Ele chegou um dia: *Alfredo, agora eu tô lascado*. Mas nisso ele já tinha feito uma *tronqueira* lá no mato do papai, pra quando o papai tivesse muito aperreado. É que a gente não entendeu bem, o cara queria entregar uma Força.³⁹⁴

Casa de Estrela

A *casa de Estrela* é uma das contribuições marcantes do Ceará – neste caso através da entidade Tranca Rua.³⁹⁵ Consistia em uma casa de qualquer tamanho dedicada exclusivamente a trabalhos de cura, e entendida como um local de *trabalhos fortes*, particularmente para aqueles casos de *doutrinação de espíritos* sofredores, necessitados da caridade espiritual, ou espíritos malignos, a quem era imputada a origem de algum malefício: doença, obsessão, entre outros.

Aí foi quando ele disse que - outro dado histórico do Tranca Rua - vocês têm que ter uma casa, nem que seja do tamanho de uma caixa de fósforo, pra tratar desses assuntos de doenças de espíritos. Aí foi que saiu a Estrela. Qualquer coisa que tava ruim, que tava emperrada no

³⁹⁴ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁹⁵ “Não sei se foi ele mesmo (o Ceará) que deu o nome da Estrela, ou se foi o Padrinho”. A.P., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

papai, no aparelho de papai, a gente ia na Estrela, trabalhava todos os espíritos sofredores e aliviava.³⁹⁶

A *casa de Estrela* serviu de modelo para outras igrejas externas à floresta, como, por exemplo, a do Céu da Montanha, em Visconde de Mauá, Rio de Janeiro, dirigida por Alex Polari, e que foi palco dos primeiros trabalhos mediúnicos dos quais participaram a mãe-de-santo Baixinha e membros de seu terreiro. Desse encontro resultaram as primeiras giras dentro do Santo Daime e fora da Amazônia. Aonde as condições econômicas ou geográficas não permitiam a sua existência material³⁹⁷, de todo modo a *casa de Estrela* servia de modelo de trabalho mediúnico e de chave interpretativa. A idéia do *trabalho de Estrela*, ou mesmo sua realização, importavam as concepções expressas na *casa de Estrela*.³⁹⁸ Obliquamente afirmava a presença de espíritos sofredores como fonte de males, cuja resolução passava pela sua doutrinação por meio de um trabalho de caridade que se realizava mediunicamente através da incorporação, seja dos próprios espíritos a serem doutrinados, ou daqueles outros espíritos de luz a quem se recorria em busca de auxílio.³⁹⁹

Daime para os sofredores

A solução ritual, em meio à sessão, quando da ocorrência em algum médium, desenvolvido ou não, vir a ser tomado por um *sofredor*, ou qualquer outra categoria identificada como *exu*, de ministrar uma pequena dose de

³⁹⁶ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

³⁹⁷ Igrejas que se constituíram na cidade de São Paulo, por exemplo, devido aos custos, encontravam dificuldades em dispor de terras e instalações grandes o suficiente para fazer funcionar tais estruturas.

³⁹⁸ Os trabalhos *de Estrela* ocorriam também em igrejas que não tinham sua *casinha de Estrela*, um espaço exclusivo dedicado às curas naquelas condições descritas, mas procuravam manter seus propósitos originais. Tornou-se sinônimo de trabalhos fortes, espaço para a *atuação* de espíritos sofredores; onde a manifestação mediúnica garantia seu espaço.

³⁹⁹ Trabalhos de *caridade* e de *doutrinação* dos espíritos são conceitos kardecistas presentes na Umbanda. *Mediunidade de transporte*, quando um médium de determinadas características incorpora os espíritos que eventualmente estejam obsediando alguém, para então doutriná-lo, também é uma concepção presente na cosmologia kardecista e, derivadamente, na umbandista. A centralidade da incorporação, com sua linguagem corporal mais ostensiva e socializada de acordo com posturas reconhecidas, é que dá o tom umbandista da manifestação.

daime ao espírito com a finalidade de *iluminá-lo*, é disseminada em todas as igrejas do Santo Daime, seja dentro de um trabalho mediúnico ou não.

A gente continuou, mesmo no São Miguel, a cultivar várias coisas que aprendeu com o Ceará; que era considerar os espíritos sofredores e tentar lhes dar Daime. Porque o Ceará é que começou a inventar de dar Daime pros Exus. A gente já tratava espírito com Daime, mas não era muito assim, não. Ele que conseguiu deixar pra nós mais essa missão, que é iluminar os espíritos do escuro. Dando a entender que maior que o Daime ninguém, maior que a Luz ninguém, entendeu? ⁴⁰⁰

Identificando Daime e Luz, com poder na iluminação dos espíritos perdidos e dos exus, o Santo Daime afirma sua superioridade diante da Umbanda. Ao rememorar eventos relacionados com o encontro da Umbanda não é incomum entre os dirigentes do Cefluris realçar que foi a Umbanda quem procurou o Santo Daime e não o contrário.

Ogum Beira-Mar

Uma das ocorrências considerada emblemática por muitos dos participantes daquele período foi a participação do Ceará no primeiro contato do Padrinho Sebastião com a entidade da Umbanda Ogum Beira Mar.⁴⁰¹ Como veremos à frente, seria esta entidade, em condições dramáticas, que viria anunciar a submissão do *rei dos exus* Tranca Rua à missão do Padrinho Sebastião.

Uma coisa também muito incrível foi que lá pelo meio dessa temporada em que o Ceará estava mostrando as linhas em que ele trabalhava, mas dizendo que o lado dele era o lado da perdição, do inferno, era o lado negro, da linha negra do Tranca Rua, ele igualmente destacava bem este lado, que era o que mais precisava ser curado e iluminado. Uma vez ele foi lá em casa, fez um trabalho de dia, baixou lá e disse: *Padrinho vou mandar fazer uma farda pra você. Papai: uma farda pra*

⁴⁰⁰ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴⁰¹ Ogum é um dos Orixás que compõem o panteão afro-brasileiro, e da Umbanda, identificado como um guerreiro e sincretizado, entre outros, com o santo católico São Jorge. Ogum Beira Mar é uma criação umbandista, como um *orixá menor*, intermediário de falanges subordinadas ao Ogum regente de sua linha. Assim existem outros Oguns: Ogum Iara, Ogum Megê, entre outros.

mim? Ele: é uma roupa, vou fazer uma roupa pra você. Papai: é tudo bem, mas pra que? Ele: deixa... Poucos dias depois ele voltou, já com uma farda toda branca, bonitinha, meio ajustadinha, escrito atrás: Ogum Beira Mar, era só o que tinha.

Ele chegou lá de dia com esta roupa e disse: *está aqui, trouxe sua farda, você vai vestir essa roupa.* Foi só ele vestir e começou a ficar assim..., e o Ceará: *hahahaha.* E ele: *É, tá vendo?* E não é que baixou uma coisa em papai e era Ogum Beira Mar? O bicho era sabido, não era brincadeira não, ficou rindo do papai... E o papai ficou ali no balanço do mar.⁴⁰²

O Padrinho Alfredo, em um de seus hinos, faz a primeira referência em um hinário oficial daimista a entidades do panteão umbandista: “Agradecendo ao Pai Eterno e à Rainha Iemanjá, agradecendo a todos seres da corrente Ogum Beira Mar”⁴⁰³. Como vemos, a citação à Ogum Beira Mar vem acompanhada de citação à outro orixá, Yemanjá. A partir de então se reproduziram em muitos hinários importantes do Santo Daime a referência a divindades do panteão umbandista.

4.2.2.2. – Ceará viu que ia perder

Ceará era explícito ao manifestar sua aliança com as entidades da esquerda. Para ele essa preferência também tinha o sentido de desapareço em fazer o bem. Demarcava assim nitidamente dois campos de atuação e manifestava sem constrangimento a que campo pertencia.

*Aí teve um dia: Alfredo, tu quer saber de uma coisa, só existe dois maiorais; um tá com o teu pai o outro tá comigo. Agora eu só quero fazer o mal mesmo, num tô pra essa história não. E ele trabalhando e dizendo: Ninguém se engane comigo, quem não estiver com o barbudo, tá comigo. Agora, eu não levo prô Céu, não.*⁴⁰⁴

⁴⁰² A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴⁰³ Alfredo Gregório de MELO, *O Cruzeiroinho*, hino n° 131, *Ogum Beira Mar*, Céu do Mapiá, Pauini, AM, 210 p., (mimeo).

⁴⁰⁴ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

A partir de um dado momento, no entanto, Ceará transformou seu discurso, repercutindo uma alteração na correlação de forças naquilo que ele mesmo apresentava como um embate entre dois maiores: um, representando as falanges da Luz, do qual o Padrinho Sebastião seria veículo, e o outro, manifestado no Ceará, representando as falanges do Mal, dirigido pelo rei dos exus, o Tranca Rua. Ceará passou a afirmar que as muitas entidades da esquerda que o acompanhavam começavam a manifestar a intenção de tomar daime, isso significando o desejo de serem doutrinadas.

Foi chegando a hora em que esse próprio aparelho, o Ceará, foi demonstrando que o meu pai estava com o maioral da verdade. Quando ele viu que não ia vencer, então fez o contrário: começou a dar Daime no aparelho dele, pra todo tipo de Exu e sofredores: Exu, Caveira, Exu não sei de que, Galo Preto. Ele já chamava de Exu. Uma vez o Ceará falou: *Ah Alfredo, não vai dar certo não, o Tranca Rua está querendo tomar Daime. Se o Tranca Rua tomar Daime está lascado.*

Eu disse: *tu toma também, pra gente conversar.* Ele disse: *Eu! Eu não! Eu quero lá saber de crui* (ele não chamava de cruz, chamava de crui). *Não gosto de crui!* Quando foi com poucos dias o Tranca Rua baixou, pediu Daime. Quando o Tranca Rua começou a tomar Daime, ele disse que estava terminada a tarefa dele. A tarefa dele estava vencida.

O Tranca gostou e agora tenho certeza que ele vai se curar, se iluminar, então não tem mais pra mim. Eu disse: *então vamos fazer o bem*, ele disse: *Ah, faço o bem nada. Só gosto de fazer mal!* Eu sei que ele foi entregando os espíritos, entregando, entregando... Tinha vez que a gente ficava até com dó do cara, porque ele ficava triste, entregando toda a força dele. O papai tinha vencido. Sei que o último foi o Tranca Rua.⁴⁰⁵

Incorporado dos exus, o *aparelho* do Ceará tomava o daime por eles, entendendo-se que as entidades é quem estavam utilizando a bebida, e não a pessoa do Ceará.

Mas eu não tomo, nem tomo e nem deixo o Tranca Rua tomar. Se eu der Daime pro Tranca Rua eu tô lascado, porque ele não quer mais fazer o que eu quero: miséria, desgraça! É só isso, eu não gosto dessas outras coisas, não. Eu vou dar Daime pros outros, que pegue. Se atuou com todos os espíritos de macumbeiro, de Exu, esses Exus conhecidos. Ele se atuou e vinha pra mesa pra beber o Daime. Aí quando terminava

⁴⁰⁵ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu de Maria, São Paulo, Capital, maio de 2006.

dizia: *Bebeu então! Deu Daime pra todos os espíritos. Aí dizia: Mas pro Tranca Rua eu não dou. Tranca Rua já tá com vontade, mas eu não deixo. Se ele tomar, vai passar pro lado do teu pai, e aí eu tô lascado.*
406

O Tranca Rua tomar daime representou simbolicamente o início da derrocada do Ceará. Para o *aparelho*, o embate havia sido perdido.

Aí deu o daime e o Tranca (sons), todo torto, todo quebrado, tomou e falou em seguida: *Vou ficar tomando esse negócio.* E ficou mesmo. Aí ele disse: *Alfredo, agora eu tô lascado, eu estou no atoleiro. Seu Tranca não quer mais ficar comigo, ele vai ficar com o seu pai. Eu tô muito ruim, mas eu não posso tomar, se eu tomar eu tô perdido.* Aí achou que papai já tinha conseguido a vitória, né. Aí chegou os meses certos que tinham dado de prazo pra papai, que era de cinco a seis meses ele ia ficar fazendo.⁴⁰⁷

O próximo passo para a derrota final do Ceará seria ele próprio tomar o daime. Isso não demorou a ocorrer.

Eu sempre ia no Padrinho Wilson. Estava lá. seis horas pra sete, lá vem aquele cara, ele andava assim, meio tombando, tipo assim, meio atuado. Quando foi chegando na casa do Padrinho Wilson, ele: *Oi, Alfredo!* Eu: *Oi, Ceará, é tu?, É, sou eu, tu tá aqui? É, tô aqui hoje.* Daí ele: *Seu Wilson, vim tomar Daime!* Padrinho chegou a tomar um susto: *Mas tu não disse que não queria? É, resolvi tomar um Daime.* Do nada, era só pra fechar, só pra fechar. Padrinho Wilson foi no Pronto Socorro, que era um cantinho que o Mestre Irineu tinha entregue pra ele. Abriu, deu a dose pra ele, tomou uma dose e me deu outra pra nós dar assistência a ele. Ficou ali e num prazo de dez minutos disse que já estava vendo. Em vinte minutos: *Tô vendo tudo.* Daí acho que não foi meia hora: *Seu Wilson, já vi tudo, vou embora.* Padrinho Wilson: *Não! Não, Mestre Irineu disse que tem que ficar duas horas com a pessoa, Ah não, seu Wilson, já vi tudo, já me vou, tchau!*⁴⁰⁸

A derrocada do Ceará

⁴⁰⁶ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu de Maria, São Paulo, Capital, maio de 2006.

⁴⁰⁷ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴⁰⁸ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

Para um daimista, o zelo ritual é uma manifestação do zelo espiritual. Cumprir o calendário ritual, participar dos trabalhos realizados, é uma das demonstrações de seu perfilamento com a Rainha da Floresta e, por extensão, de Sua missão. Um critério que ajuda a aferir quão profundo foi o envolvimento com as práticas do Ceará é fornecido pela circunstância em que, em muitas ocasiões, desmarcava-se uma sessão agendada do Santo Daime para acompanhá-lo em trabalhos marcados de improviso, quase sempre na cidade de Rio Branco. O trabalho da Semana Santa, por exemplo, um daqueles que compõe o calendário oficial daimista deixado pelo Mestre Irineu, neste ano não foi realizado, para revolta silenciosa de muitos dos membros da comunidade.

Ele era o cara que dominava, o Padrinho fazia tudo o que ele queria. O hinário da Semana Santa desse ano não teve. Porque o cara fez um trabalho na cidade, no terreiro dele na cidade e levou nós. Aí um bocado de gente ficou revoltado por causa disso, inclusive eu também, mas quem sou eu, né, com o Padrinho na frente... Aí quando foi para preparação da fogueira de São João ele falou que alguém tinha feito um feitiço pro Padrinho, tinha enterrado alguma coisa em tal lugar e assim... Eu sei que fizeram um buraco na frente da Igreja que tinha sete metros e num sei quanto, e as pessoas cavando ali pra achar, que tinha um feitiço ali enterrado, uma macumba que tinham feito pro Padrinho ali. Por ali o cara já ficou meio assim, porque o pessoal cavou, cavou, e não achou nada. E ele ficava assim dando ordem, sabe? Então fez a turma construir duas fogueiras de sete metros parece, uma com tantos metros e a outra mais sei lá quantos. Eu sei que perto desse São João, a gente em preparação, ele chegou pra fazer um trabalho... Aí o Padrinho chamou e disse assim: *Nós temos que sair da mão desse cara!* Então o Padrinho nos convidou pra fazer um Trabalho de Cruzes pra gente se libertar.⁴⁰⁹

Por essa ocasião, o Padrinho Sebastião havia tido uma *miração* em que era levado a olhar um terreiro coberto por uma lona preta. Debaixo dela toda sorte de imundícies representavam as macumbas realizadas pelo Ceará.

Com cinco meses papai tomou um Daime. O Mestre o chamou: *Vem ver aqui o trabalho do homem que tu deixaste fazer.* O Mestre disse: *Puxa a lona!* Era só caveira, só osso, de cara, cabeça de gente. *Está aí o trabalho do homem!* Aí papai disse: *Agora o Ceará vai pagar.*⁴¹⁰

⁴⁰⁹ R.P.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴¹⁰ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

O Trabalho de Cruzes foi realizado, balizando o distanciamento que se instalava na relação da comunidade com o Ceará. O Trabalho de Cruzes como já descrito, é um trabalho de exorcismo e desobsessão formatado pelo Mestre Irineu, curiosamente apontado como aquele em que estão mais visivelmente manifestos traços da herança afro-brasileira.

Concomitante à progressiva entrega de seus guias, foram vindo à tona as trapaças do Ceará. No período em que se relacionou com a comunidade, Ceará havia seduzido moças e esposas, e isto foi sendo descoberto. Outros membros do grupo que acompanharam o Padrinho Sebastião no intenso ciclo de demandas e feitiçarias proposto por Ceará, por sua vez, estavam cansados e gradualmente pareciam se libertar de seu fascínio.

Aí nós estávamos um dia no Trabalho de Cruzes. E ele chegou pra fazer o Trabalho justamente na mesma hora. Aí o Lúcio disse: *Não. Nós agora vamos fazer o nosso trabalho*. Que era pra expulsar ele, né. Daí eles marcaram ele e, desse dia em diante, ele não conseguiu mais se firmar. Ele não conseguiu mais se firmar.⁴¹¹

Não concordar em participar de um trabalho do Ceará em detrimento de um trabalho *na igreja* denotava a perda de fascínio pelo *macumbeiro*. Havia um sentimento de libertação entre as pessoas. Muitos dos mais fiéis escudeiros do Padrinho Sebastião, se em um primeiro momento quiseram se utilizar de seus serviços, seguiram a contragosto ao seu líder nos meses que sucederam. Quando o próprio Padrinho decidiu empreender seu afastamento, foi seguido imediatamente pelos discípulos.

Entre alguns, como relata o sucessor e filho do Padrinho Sebastião, Alfredo, havia a esperança de que o Ceará, utilizando o daime, se *doutrinasse*. Os temores do Ceará, no entanto, de que se ele próprio consagrasse o daime, seria seu fim, se confirmaram. Por esse período algumas das esposas infiéis acabaram por relatar seus tropeços aos maridos, que foram tomados por uma forte e previsível indignação. “Papai deu o conselho: *“Ó, se a mulher foi falsa*

⁴¹¹ R.P.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

com você, larga essas mulheres, mas não vão se precipitar.” Mas não teve jeito, eles se precipitaram mesmo “⁴¹².

Alguns poucos dias separaram seu fim daquele em que apareceu no Pronto Socorro do Padrinho Wilson pedindo por daime. Em conversas com os maridos traídos, Padrinho Sebastião havia logrado convencê-los a não adotar uma atitude mais drástica, mas o acaso, desta vez, não conspirou a favor do Ceará. Transcorria o dia 02 de agosto de 1977 quando coincidiu dele voltar ao Pronto Socorro e lá encontrar reunidos os seus desafetos.

O cara vinha dizendo que ia perder a batalha mesmo, sabe? Foi entregando tudo, até que quando foi tomar esse daime, lá nessa casa, ele disse: *Agora a minha miséria tá completa!* - que o Daime mostrou. Na casa do Pronto Socorro mesmo. Na sala ele tomou Daime, na cozinha foi o ato.⁴¹³

O assassinato do Ceará repercutiu em Rio Branco. Seus algozes se apresentaram ao Padrinho Sebastião e aguardaram a chegada da polícia. Foram julgados em júri popular por duas vezes e absolvidos por unanimidade. Para o *povo de Juramidam* sob a guarda do Padrinho Sebastião, a guerra não se encerrava com a morte do *aparelho* do Tranca Rua. Uma forte agonia ainda os aguardava em batalhas que agora se deslocavam para o plano espiritual, ao final das quais o *rei dos exus*, o Tranca Rua, viria a se *doutrinar* e se perfilar junto ao batalhão da Rainha da Floresta.

O morcego e a águia

Alguns anos se passaram até a comunidade da Colônia Cinco Mil se transferir para sua prometida Nova Jerusalém, o Rio do Ouro. Poucos, mas suficientes para a Colônia viver um intenso crescimento; no final da década de 70 já contava com mais de trezentos integrantes.⁴¹⁴ Os *hippies* injetavam novas dinâmicas, entre as quais a prática de uma vida comunitária, que o

⁴¹² A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴¹³ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴¹⁴ Cf. Lucio MORTIMER, *Bença Padrinho*, p. 172.

Padrinho adotou. A introdução, com eles, do uso da *Cannabis sativa* entre alguns de seus membros, entre os quais o próprio Padrinho Sebastião, seria uma destas novidades que marcariam o Cefluris e o curso dos acontecimentos. Para Goulart, seriam os contratempos com a autoridade constituída pelo uso da planta proibida um dos motivos que motivou a mudança para o interior da floresta.⁴¹⁵ O crescimento de Rio Branco, que progressivamente aproximava a Colônia Cinco Mil da vida urbana, e a inviabilidade de sustentar uma comunidade com um número cada vez maior de membros, seriam outras razões de ordem logística. No discurso religioso, Padrinho Sebastião alertava para a necessidade de uma vida mais *santa*, sem os desvios produzidos pelo *mundo da ilusão*. E o embate com a *doutrinação* do Tranca Rua justificaria a busca de um local *de força* para sustentá-lo.⁴¹⁶

Foi em meio a este processo que o Padrinho Sebastião deu os primeiros sinais da agonia que iria viver nos próximos anos. Mais uma vez durante um trabalho de São João, recebeu o anúncio da luta que travaria. Ele bailava durante uma forte miração quando foi sacudido por algo que o fez arremessar-se entre as fileiras. Alfredo, seu filho, foi em seu socorro.

Meu pai disse que se abriu uma gaiola dentro dele, quando ia passando um morcego do tamanho de um homem. Isso dentro da igreja da [Colônia] Cinco Mil. Uma águia voou até lá e agarrou aquele negócio. Arrastou o morcegão e fechou a gaiola, prendendo ela dentro dele.⁴¹⁷

Neste dia teria começado o sofrimento do Padrinho Sebastião, que duraria cerca de três anos. Desde o último São João, Padrinho Sebastião piorava dia a dia. Sem condições de lutar ali, de acordo com sua própria concepção, o Padrinho “se avexou pra ir pro mato”. Em sua ida para conhecer o Rio do Ouro teve a primeira manifestação mais forte de sua doença.

⁴¹⁵ Cf. Sandra Lucia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 106.

⁴¹⁶ “Em 1978 ele já tava achando que ele já não ia ficar mais na Colônia Cinco Mil”. R.P.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴¹⁷ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Maria, São Paulo, Capital, maio de 2006.

Uma vez ele tava vomitando sangue preto e já não falava mais com a velha ali. E mamãe já chorando... (Faz um som estranho) Era o Tranca Rua dizendo que a gente não se afobasse, não, porque senão era pior. Que aquele sangue era das caveiras pretas que ele tinha chupado pra fazer macumba. Quando a gente ia quase trazendo a vela pra mão do meu pai, ele falava lá dentro: *Não se aperreia não, isso não é dele. Isso tudo é o sangue que eu bebi.* Era o Seu Tranca.⁴¹⁸

Do Rio do Ouro ao Céu do Mapiá

Em 1980 a comunidade se transfere para o Rio do Ouro, compondo em pouco tempo um grupo de cerca de 200 pessoas. Alfredo ficara na Colônia Cinco Mil, encarregado de administrá-la durante o período de transição. O Rio do Ouro é lembrado como de um período de grandes dificuldades. Para lá, os que decidiram acompanhar o Padrinho, se deslocaram gradualmente. Os primeiros roçados de mandioca foram plantados, as primeiras clareiras abertas, as primeiras construções levantadas. Com a comida racionada, em muitos momentos seus moradores chegaram a passar fome. A comunicação com a cidade era precária e demorada.⁴¹⁹ E a malária atacou com força, colocando a maioria do grupo debaixo de seus convulsivos efeitos. Neste cenário o Padrinho Sebastião abriu no Rio do Ouro os primeiros *trabalhos de Estrela* – aqueles pedidos pelo Tranca Rua ainda no *aparelho* do Ceará - em um descampado na mata que mandou preparar. Esta foi a primeira vez que a mesa em formato de uma estrela de seis pontas – que hoje distingue os trabalhos do Cefluris – foi instituída. A *casinha de Estrela* só seria construída dali a poucos anos, no Mapiá, para onde se mudariam definitivamente.

Na Colônia Cinco Mil, Alfredo, que ficara para organizar a retaguarda, também iniciava um momento intenso de apuro íntimo, interpretado pelos seus pares e por ele próprio como uma passagem espiritual a partir da qual se instituiria o trabalho de São Miguel. Padrinho Sebastião revezava sua presença em ambos os lugares, prestando assistência espiritual também ao lado de seu filho, em Rio Branco. Lúcio Mortimer (2000) especula se a base fisiológica das perturbações do Alfredo não seria uma malária não diagnosticada. De toda forma, ficaria imunizado para sempre daquele mal amazônico. Testemunha

⁴¹⁸ A.G.M, entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴¹⁹ MORTIMER faz um relato vívido deste período em seu livro, *Bença, padrinho!*

direta dos eventos que caracterizam o período, Mortimer descreve um período de mais de quinze dias⁴²⁰ em que Alfredo, febril e enfraquecido recusava-se a comer, alimentando-se apenas de líquidos e do daime com o qual esperava obter o esclarecimento daquela passagem e a sua cura.

Estes dias que se seguiram foram de grandes atribuições para o novo comandante, que além de estar com a saúde física abalada ainda travava uma batalha espiritual com o macumbeiro. Isso mesmo, aquele velho personagem voltou a perturbar, em sonhos e delírios de febre. Não posso deixar de comentar esse detalhe: a história trágica daquele homem nunca abandonou o inconsciente das pessoas.⁴²¹

No meio desta passagem o já então Padrinho Alfredo conclamou os moradores da comunidade a realizarem uma grande limpeza na Colônia, eliminando lixos, monturos, qualquer sorte de impurezas. Recebia no mesmo período hinos relacionados a São Miguel, o arcanjo guerreiro que o inspirava e em quem se apoiava nas suas atribuições. Segundo Mortimer "... foi nesse tempo que incorporamos na doutrina o trabalho de São Miguel. Eu ajudei a armar o ritual com hinos selecionados e preces mediúnicas de limpeza espiritual"⁴²². De fato, o trabalho de São Miguel seria o primeiro ritual oficial de banca aberta, dedicado a trabalhar as impurezas, as sombras e a iluminar os espíritos sofredores.⁴²³ Alinhava-se assim à concepção dos *trabalhos de misericórdia* junto aos espíritos trevosos, necessitados da doutrinação e da iluminação passível de ser conquistada com a ajuda de médiuns empenhados nesta tarefa. A longa luta do Padrinho Sebastião junto aos exus, inicialmente com o macumbeiro Ceará dando a bebida sagrada às suas falanges da esquerda e depois em seu próprio corpo, na tentativa de doutrinação do Tranca

⁴²⁰ Dezoito dias, segundo Alfredo Gregório de Melo.

⁴²¹ Lúcio MORTIMER, *Bença Padrinho*, p. 192.

⁴²² Lúcio MORTIMER, *Bença Padrinho*, p. 194.

⁴²³ Aquele que seria mais tarde conhecido como o Trabalho de Cura do Padrinho Sebastião formatou-se progressivamente. Era um trabalhos de *banca aberta*, como os trabalhos de Estrela, a depender do encaminhamento do dirigente da sessão. Talvez em face da ainda incipiente institucionalização do Cefluris, não foi à época definido e documentado, como mais tarde seriam os trabalhos de São Miguel e de Mesa Branca. Com a criação do trabalho de São Miguel, os trabalhos de *banca* se concentraram nele. Em seguida o trabalho de Mesa Branca, apoiando-se em certa parte na estrutura do São Miguel é que veio a desempenhar esse papel. Em ambos, emblematicamente, verificamos a colaboração de agentes *do sul* com o Padrinho Alfredo, desempenhando o papel institucionalizador: Lucio Mortimer, na Trabalho de São Miguel e Alex Polari, no Trabalho de Mesa Branca.

Rua, parecia abrir mais um modo de operar a mediunidade, agora dentro do Santo Daime.

Tão logo curado, Padrinho Alfredo programou uma visita ao Rio do Ouro para apresentar o novo trabalho ao seu pai. O Rio do Ouro é identificado como o primeiro local das atuações do Padrinho Sebastião.⁴²⁴ Sua vivência com a passagem do filho, recém constituído herdeiro de sua liderança espiritual, associada ao intenso período em companhia do Ceará, parecem ter aberto as portas para trabalhos *incorporados*, ainda que o Padrinho Sebastião fosse praticamente o único a incorporar. Ele, por sua vez, ficava mais e mais doente, sem que isso viesse a impedir uma nova mudança, desta vez para as beiras do igarapé Mapiá. Em janeiro de 1983, devido a problemas fundiários, deixavam seus roçados e construções e, de novo, se aventuravam para outro local da floresta.

No Mapiá rapidamente foi construída a casa de Estrela e nela se deram sessões de doutrinação dos espíritos que ficaram impressas na memória coletiva. Ali muitos puderam testemunhar o Padrinho voltar a *trabalhar atuado*. Curiosamente, no entanto, não eram nem exus, nem caboclos, nem seus antigos guias por quem o Padrinho era possuído.

O Padrinho quando começou, ele só se atuava com as coisas que perturbavam a comunidade, que seriam: o ciúme, a inveja, a ignorância. Praticamente as primeiras atuações do Padrinho foram com os sete pecados capitais. Quando chegou aqui na Estrela ele se atuava, ficava

⁴²⁴ “Uma vez eu vi num trabalho no Rio do Ouro. Ele levantou-se da mesa e entrou no quarto e lá ele atuou e quando ele veio, já vinha atuado. Chegou, passou pela turma todinha assim, na concentração, todo mundo quieto e quando ele chegou no derradeiro, na ponta do banco, ali deu com a mão assim, PAH, no topo da orelha! O cara embolou no meio da casa, caiu de cima do banco (risos). Quem tinha pegado a bordoadada era o Osvaldo, que nós chamávamos ele de Boliva, um caboclo. Aí pulou o compadre Rodolfo, o marido da tia Regina, achando que ia pegar o Padrinho Sebastião. Eu estava de serviço (fiscal) no terreiro. Quando vi aquilo pulei na porta, pensei assim: *Só passa o Padrinho, o Rodolfo não vai passar*. Porque eu ia pegar. Quando eu vi atrapalhar o Padrinho, eu ia pegar ele, não tinha conversa. Pula o Ricardo, Ricardo Moraes saiu da mesa também e pegou o Rodolfo pelo pescoço. Levou na mesa e bateu a testa dele na mesa 3 vezes encostado no pé do cruzeiro. Eu estava no terreiro, aí pulo o finado João (?), ainda era vivo, pulou também, desceu, foi um bocado de gente atuada nesta hora. Mas o caboclo que levou a bordoadada depois se levantou tranqüilo. Ficou quieto, porque sabia que alguma falha ele tinha com certeza. Se o Padrinho veio e deu um tapa, vinha atuado, porque ele merecia. Ele trabalhava com a gente a tempo e aí também não esquentou não, recebeu e conformou-se”. F.C.S., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

assim, feio e depois falava numas línguas que ninguém entendia e depois dizia que aquilo tudo, por exemplo, “era o ciúme”.⁴²⁵

O pacto com o Tranca Rua

Entre a vida e a morte, muitas vezes desenganado, Padrinho Sebastião agonizava em seu quarto. Seus seguidores peregrinavam em vigília pela sala, procurando por notícias. Muitas vezes, temendo sua hora final, uma vela acesa era colocada em sua mão. Certo dia, consagrando Santa Maria na presença de seus filhos Alfredo e Valdete, todos foram surpreendidos por uma alteração do Padrinho. Há tempos ele não se manifestava daquela maneira: apresentou-se uma entidade como sendo Ogum Beira Mar e pedia para levarem o Padrinho Sebastião para a sala, onde o Tranca Rua queria fazer uma explanação. Na sala, imediatamente voltou a *atuar*.

Primeiramente chorou uns vinte minutos. Depois de vinte minutos começou a dar uma explanação, falando dos bens dessa Doutrina, dos bens da cura que estava recebendo daquele aparelho; que graças àquele aparelho ele estava recebendo a luz e recebendo aqui a cura. Depois ele perguntou se a gente o aceitava como irmão, que ele tinha se curado aqui dentro. A gente aceitou. *Só que de agora pra frente eu quero mais respeito com as plantas, que não existe nem no Céu nem na Terra remédio igual ao Daime e a Santa Maria. Principalmente para curar a legião de espíritos necessitados. Porque se orgulho fosse Deus, quem estava no trono era eu. Porque se a ignorância fosse boa, quem estava no Trono era eu. Eu era um aleijado perante Deus, e hoje...* Aí foi falando.⁴²⁶

Este foi o dia em que o Padrinho começou a melhorar. Foram anos de doença, no final da qual saiu com a saúde abalada. A agonia que o colocava à porta da morte, no entanto, se encerrou ali. Aquele momento em que trazido por Ogum Beira Mar, - aquele mesmo a quem Ceará invocara no episódio da farda, narrado neste capítulo - marcava uma aliança que extrapolava a cura imediata do Padrinho; o exu Tranca Rua se colocava a serviço da *Doutrina*.

⁴²⁵ R.P.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴²⁶ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu de Maria, São Paulo, Capital, maio de 2006.

“Eu disse: *Tá bom, bem-vindo aí! Que seja pra nós um guardião dos nossos terreiros, dos nossos pontos*”⁴²⁷.

O pacto selado com o Tranca Rua abriu a *esquerda* na cosmologia daimista e emerge como um mito fundante da presença da Umbanda em seus trabalhos: De um kardecismo popular e pouco letrado em que o Padrinho embebeu sua prática mediúnica, mesclado tão ao gosto brasileiro com a prática curandeira e *rezadora* de nossa religiosidade e, particularmente, com sua nuance amazônica, caminhava agora o Padrinho Sebastião pelo reconhecimento desta re-significação afro-brasileira onde os exus e as pombas-giras encontram seu lugar no panteão.⁴²⁸ Não se falava em Umbanda ainda, mas ela era vivida na ênfase ao transe de possessão, na relação com os espíritos e agora através de seus deuses e nas relações passíveis de serem estabelecidas com eles - uma delas apresentada pelo *quimbandeiro* Ceará. “Mas isto é um estudo pra nós sabermos lutar com aquela força, que nós não podíamos viver só numa. Tinha que vir aquela pra gente saber destrinchar e sair do mal e entrarmos no bem”⁴²⁹.

4.2.2.3 - A expansão e o chamado do Padrinho

Os meados da década de oitenta assistiram o nascimento de igrejas no Rio de Janeiro, em Visconde de Mauá e em Brasília. A igreja Céu do Mar, do Rio de Janeiro cresceria com rapidez e muitos artistas famosos abriam espaço na mídia, garantindo extensa divulgação da religião recém-chegada da floresta. Em Visconde de Mauá, no estado do Rio de Janeiro, o ex-guerrilheiro Alex Polari fundava a igreja Céu da Montanha, aonde também em pouco tempo os

⁴²⁷ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴²⁸ Cabe ressaltar que, na interpretação do sucessor e filho do Padrinho Sebastião, Alfredo, o paulista Oswaldo, que fora o primeiro instrutor de Sebastião nas práticas mediúnicas, na verdade trazia ensinamentos “da Umbanda”, na medida que, de acordo com seu olhar, trabalhava “com várias categorias de seres”. Entendia com isso que a presença de uma diversidade de entidades mais ampla que aquela presente na prática kardecista indicava a presença da Umbanda. Tal interpretação, distinguindo-se daquela dos pesquisadores que vêem ali a presença kardecista, mantém a mesma lógica do âmbito popular, que interpreta a presença da Umbanda a partir de características bem mais genéricas que sua configuração real. É fato que tal postura amplia os domínios da Umbanda para além de sua presença física ou institucional.

⁴²⁹ J.C.S., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

trabalhos oficiais viriam a receber mais de 400 participantes. Outros núcleos menores ensaiavam seus primeiros passos: em São Paulo, por exemplo, viriam a constituir as igrejas Céu de Midam e Flor da Águas. Do intenso intercâmbio decorrente dessa proliferação, em especial a partir daquelas duas igrejas acima citadas (Céu do Mar e Céu da Montanha) a Umbanda traria os primeiros agentes dessa fase em que ela poderia se apresentar mais explicitamente denominada.

Certamente a personalidade extraordinariamente aberta do Padrinho Sebastião, no contexto de uma religião de viés carismático da qual era líder incontestado, haveria de repercutir de forma emblemática naquilo que já era, por si, eclética e incluyente. É extensa a lista de atitudes que corroboram esta avaliação: médium espírita procurou sua cura no Santo Daime do Mestre Irineu; possuía aquela perspectiva tão caracteristicamente vegetalista de receptividade ao estudo das plantas de poder, dentre as quais se destacou a *Cannabis sativa*, ressignificada na cosmologia daimista; recebeu e abriu espaço para os *cabeludos* em sua comunidade, convertendo assim muitos deles; permitiu-se estudar com entusiasmo uma variada gama de obras do universo *new age* trazidas para a floresta pelos novos conversos; aceitou a presença e os ensinamentos do *macumbeiro* Ceará; e acolheu um a um muitos daqueles médiuns - egressos ou não da Umbanda - e sua cota de conhecimentos, que puderam ser agregados à *doutrina*. Ao realizar sua primeira viagem ao Sul, travou conhecimentos com uma mãe-de-santo e membros de seu grupo que instalariam finalmente a Umbanda com todas as suas letras no corpo de experiências legítimas do Santo Daime, fato que se desdobra até hoje e cujas conseqüências estão longe de um fim previsível.

Os novos fardados do terreiro da Baixinha

Os primeiros anos da década de 80 são prolixos em eventos marcantes. Enquanto no Rio do Ouro, em meio às agonias do Padrinho Sebastião, tem seguimento seu embate espiritual com o Tranca Rua, de onde resultam os primeiros *trabalhos de atuação* e a primeira Estrela na mata. Na Colônia Cinco Mil, o Padrinho Alfredo, nos dias iniciais de sua direção espiritual, vive as *limpezas* em suas atuações de São Miguel - de onde surgiria o trabalho

mediúnico de São Miguel -, no Sul começam a brotar as pioneiras igrejas da expansão.

No ano de 1982 nasce o Céu do Mar, a igreja do Rio de Janeiro dirigida pelo psicólogo Paulo Roberto, enquanto Alex Polari inicia seus trabalhos com o grupo que viria a constituir o Céu da Montanha, em Visconde de Mauá. Em 1984 o Céu da Montanha estabelece uma próspera comunidade. Assim quando o Padrinho Sebastião, em 1985, viajou pela primeira vez ao Rio de Janeiro, já pôde se encontrar com um grande e novo contingente de daimistas.

Dentre os novos contatos mantidos pelo Padrinho Sebastião, aquele realizado com um pequeno grupo umbandista do interior do Rio de Janeiro foi o de maiores conseqüências para o objeto da presente pesquisa. Um breve resumo da trajetória deste grupo, até sua mãe de santo, a Baixinha, e uma de suas médiuns, a Maria Alice, virem a manter um estreito relacionamento com o Padrinho Sebastião e com o Santo Daime, nos auxiliará na panorâmica que pretendemos traçar.

Maria Alice, uma ex-guerrilheira, exilada política com passagens pelo Chile à época do golpe militar de Pinochet e depois pela Suíça e por Guiné Bissau, na África, em programas de educação da ONU, retornará ao Brasil depois de uma longa ausência. Logo ao chegar foi colocada em contato com um grupo de Umbanda dirigido pela Baixinha, no Rio de Janeiro. Um homem, Luis, a quem casualmente conhecera em uma repartição pública, a levou para uma primeira *gira* na praia.

Luis, filho de uma mãe de santo, era membro de um grupo de teatro de rua, em um molde que o mundo *alternativo* disseminou nos ambientes mais urbanizados do sudeste brasileiro, entre os quais o Rio de Janeiro. Parte deste grupo, como seria de se esperar, peregrinou pelas rotas estabelecidas da contracultura brasileira, acabando por chegar à Colônia Cinco Mil, em Rio Branco, e tendo sua primeira experiência com a bebida sagrada. Acometido por uma forte *passagem* nesta primeira experiência com o Daime, foi assistido pelo Padrinho Mário, tido na memória do grupo daimista como *um grande padrinho*. Nesta experiência recebeu *instruções* de reconciliar-se com sua mãe e sua religião, a quem renegava. Posteriormente foi presenteado pelo Padrinho Mário com uma garrafa de daime, que trouxe para o Rio de Janeiro e guardou.

Este pequeno grupo de jovens cariocas – provavelmente do mesmo perfil que os chamados *cabeludos* da comunidade daimista em Rio Branco – compuseram o núcleo inicial do terreiro que a Baixinha dirigiu. Foi com esse grupo que Maria Alice se encontrou, para em seguida vir a fazer parte de seu corpo de médiuns e mudar-se para as terras que o mesmo grupo decidira comprar nas serras cariocas – seguindo as orientações das mirações do Luis no distante Acre. Conexões em série levaram seus membros, em um primeiro momento, a experimentar aquele daime trazido da Colônia Cinco Mil. E em seguida a conhecerem o Céu do Mar, a igreja carioca do Santo Daime. No trabalho de Reis de 1984, importante ritual do calendário daimista, o grupo desceu para o Rio de Janeiro.

Ficamos sabendo que haviam chegado uns padrinhos da floresta, e aquilo foi uma força que nos chamou. Ai o Padrinho Mário foi pra Mauá e o Padrinho Corrente veio para o Céu do Mar fazer o [Trabalho de] Reis. O Padrinho Sebastião não estava. Eu fui para o Céu do Mar, e o Luis, quando soube que o Padrinho Mario estava em Mauá, foi pra lá. Ai foi uma história - todos nós, que éramos membros dessa comunidadezinha de Umbanda, resolvemos nos fardar.⁴³⁰

Os trabalhos de banca do Céu da Montanha

A mãe de santo, vendo seus filhos aproximando-se de uma outra prática religiosa, passou um período descontente com seus *filhos* e refratária a qualquer envolvimento com o Santo Daime. Sua resistência só arrefeceu quando, em 1985, o Padrinho Sebastião veio visitar no Rio de Janeiro seus novos discípulos pela primeira vez.

O Padrinho Sebastião chegou no Rio de Janeiro muito doente e ela sentiu a força do Padrinho lá onde estava. Conheci o Padrinho em um hinário que fui fazer no Céu do Mar. Quando fui a uma *mesa* dela, a Baixinha me falou: *Quero conhecer esse véio. Eu preciso ajudar esse homem.* Ai ela me deu essa missão: *Eu não quero conversar com esses padrinhos daqui, eu quero conversar é com ele.*⁴³¹

⁴³⁰ M.A.F., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, São Paulo, Capital, outubro de 2006.

⁴³¹ M.A.F., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, São Paulo, Capital, outubro de 2006.

Coube a Maria Alice fazer a aproximação da Baixinha com o Padrinho Sebastião, então uma figura quase mítica para os daimistas do Rio de Janeiro e de difícil acesso para os novatos. Posta em contato por um conhecido comum com Chico Corrente como alguém que *trabalhava com os caboclos* e que queria apresentar uma mãe de santo interessada em cuidar do Padrinho Sebastião, deu início ao processo que fecundaria uma relação de amizade e respeito espiritual entre ambos.

Quando eu vim a saber, ele [Chico Corrente] tinha articulado com o Padrinho Sebastião um trabalho de Estrela lá em Mauá, com o Alex [Polari] - o Chico Corrente botou o Alex no meio- e aí o Paulo [Roberto] foi também. Alex fez toda a manobra, facilitou tudo. E o Padrinho Wilson também estava; aquela pessoa maravilhosa, um coração incrível. Ai ele abraçou a Baixinha, virou um guarda da Baixinha.⁴³²

Teria sido neste trabalho *de Estrela*, de acordo com a interpretação religiosa comum aos participantes, que o caboclo Tupinambá teria se apresentado ao Padrinho Sebastião e firmado com ele uma aliança espiritual.

Foi em Mauá que o Caboclo Tupinambá se junta com o Padrinho Sebastião, e com a presença do Padrinho Alfredo também. Quis se aliar com a Doutrina e se botou, com toda a banca dele, dentro do comando Juramidam ali representado. Expressou a intenção e de alguma maneira o Padrinho também abriu, de ele [o caboclo] ser um auxiliar na lapidação da mediunidade do povo do Padrinho.⁴³³

Este encontro⁴³⁴ produziu desdobramentos que marcariam a Umbanda nesta fase de seu relacionamento com o Santo Daime. Levada pelo Padrinho

⁴³² M.A.F., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, São Paulo, Capital, outubro de 2006. Convém lembrar que o Padrinho Wilson era um relativamente próspero comerciante e um veterano membro do Santo Daime desde à época do Mestre Irineu, de quem recebeu a missão de estar à frente de um espaço na cidade que ficou conhecido como Pronto Socorro, onde podia dar assistência aos necessitados de amparo espiritual oriundos da Igreja do Mestre. Era respeitado enquanto liderança espiritual, e como um bom curador. Com a cisão liderada pelo Padrinho Sebastião uniu-se ao Cefluris. Foi ele quem apresentou o Ceará para o Padrinho Sebastião.

⁴³³ A.P., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴³⁴ “E o Padrinho Sebastião, na época tinha ficado doente, em 86, uma das crises que ele teve. Nós então tínhamos levado ele para o Sul. Ele se encontrava nessa época lá no Rio, já melhor, e foi a primeira visita que fez às igrejas lá, que estavam começando a crescer. Então ele

Wilson, integrante histórico da *Doutrina* desde os tempos do Mestre Irineu, Baixinha realizou também trabalhos espirituais no Céu do Mar. Com Alex Polari desenvolveu uma sólida amizade: “o Padrinho Sebastião foi embora e o Alex ficou sendo uma grande referência pra Baixinha”⁴³⁵.

Deu-se início à época em que, junto com a Baixinha, Alex Polari abriu uma sucessão de trabalhos *de banca*, incluindo giras, que ele mesmo classifica de *memoráveis*. Neste período vários membros do grupo da Baixinha já eram fardados e participantes da igreja Céu da Montanha; alguns vieram morar em sua comunidade, como foi em seguida o caso de Maria Alice. Em pouco tempo a Baixinha se fardaria. Entrelaçavam-se dois grupos que, embora vindo de religiões distintas, compartilhavam a cultura *underground* que caracterizava a juventude da época.

Baixinha era uma mãe-de-santo aculturada, e tinha uma Umbanda arejada, com um povo jovem...Muitos do povo dela estavam conhecendo o Daime nessa época, principalmente em Mauá. O que levou ela a ter essa curiosidade, fazer o contato, tomar o Daime, ter essa relação com o caboclo, com o Padrinho e começar assim um movimento de ficar ligada com a nossa igreja lá. A partir daí a gente abriu um terreiro e ela sistematicamente vinha fazer algumas giras conosco.⁴³⁶

A igreja de Visconde de Mauá, assim como a do Rio de Janeiro, eram grandes modelos para os recém chegados ao Santo Daime. Alex Polari acrescentava à sua biografia um passado de lutas políticas e produção poética que certamente emprestavam uma aura romântica, senão mítica, ao líder da próspera comunidade. As notícias dos trabalhos mediúnicos circulavam de boca em boca na rede daimista e os hinos recebidos por ele, cantados nos grandes trabalhos oficiais do Céu da Montanha, ajudavam a proliferar as

também foi lá em Mauá. Quando ele foi em Mauá, a Baixinha que já tinha feito eu acho que um ou dois trabalhos com a gente, que ela ia visitar o Mota, a Cristina, começou a haver esta aproximação. Foi também para conhecer o Padrinho, e a gente fez lá muitos trabalhos memoráveis. Foi a inauguração da estrelinha lá de Mauá, que tem lá até hoje, pequenininha. Muitos trabalhos muito bonitos.” A.P., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴³⁵ M.A.F., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴³⁶ A.P., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

percepções positivas à respeito do lugar da Umbanda na cosmologia do Santo Daime. Um deles expressava a aliança produzida por este encontro: “Viva o Rei Ogum/ ele veio anunciar/ que as linhas estão abertas/ que é pra nós se aliar”⁴³⁷.

A mãe-de-santo Baixinha tornou-se uma referência de proposta mediúnicamente para o contingente daimista que crescia exponencialmente nos estados brasileiros do sudeste, à época chancelada por um hino do Padrinho Alfredo que, pela primeira vez, saudava explicitamente as entidades do panteão umbandista⁴³⁸, ofertado ao dirigente da igreja Céu do Mar, Paulo Roberto⁴³⁹. Não muito depois ele receberia um hino que dizia: “Salve a Linha da Umbanda/ da Rainha Iemanjá”.⁴⁴⁰ Pela primeira vez o nome Umbanda era invocado em um hinário oficial daimista, no caso, pelo seu próprio presidente.

Pouco tempo depois, Baixinha apresentaria a Umbanda aos moradores do Céu do Mapiá. Antes, dois eventos fundamentais transformavam mais e mais em cores fortes os traços então esmaecidos da Umbanda

No primeiro deles, Baixinha se ocuparia de fundar, ela mesma, uma igreja do Santo Daime nas serras do Rio de Janeiro. Assim Goulart descreve esses primeiros passos:

É na comunidade fundada por Alex, em Mauá, que os trabalhos de gira começaram a ocorrer de uma forma mais sistemática. Isto se deu através de uma aproximação entre esta comunidade e um terreiro de Umbanda localizado na cidade do Rio de Janeiro. Alguns membros do terreiro “Tata Ojú”, comandado pela mãe-de-santo conhecida como Baixinha, começaram a freqüentar o grupo daimista de Mauá, iniciando um trânsito entre os dois cultos. O contato constante entre o terreiro de Baixinha e o centro daimista de Alex acabou culminando na criação de um novo grupo, representado pelo terreiro “Lua Branca”, fundado por aquela mãe-de-santo em Lumiar, município de Nova Friburgo, do Rio de

⁴³⁷ Alex POLARI, *Nova Enunciação*, hino n° 53, *Ponto de São Jorge*, Céu do Mapiá, Pauini, AM, 214 p., (mimeo).

⁴³⁸ Alfredo Gregório de MELO, *O Cruzeiroinho*, hino n° 131, *Ogum Beira Mar*, Céu do Mapiá, Pauini, AM, 210 p., (mimeo).

⁴³⁹ Paulo Roberto, dirigente da maior igreja do Santo Daime do Rio de Janeiro, é casado com Nonata Gregório de Melo, uma das filhas do Padrinho Sebastião. Embora não pertença oficialmente ao Cefluris, a Igreja Céu do mar, devido aos laços familiares com a família do Padrinho Sebastião, continua sendo considerada como integrante espiritual dele. O Hinário do Paulo Roberto, “Luz na Escuridão” contém muitos hinos com referências às entidades da Umbanda.

⁴⁴⁰ Alfredo Gregório de MELO, *O Cruzeiroinho*, hino n° 147, *Sara*, Céu do Mapiá, Pauini, AM, 210 p., (mimeo).

Janeiro, (Guimarães 1992). O terreiro vai fundir elementos da Umbanda e do Santo Daime, criando toda uma outra estética e simbologia ritual, e reordenando a cosmologia destas duas religiões num novo sistema.⁴⁴¹

No segundo destes eventos, o Padrinho Sebastião em uma segunda viagem ao Rio de Janeiro, chega acompanhado do Manoel Corrente, carinhosamente conhecido como *Vô Corrente* no meio daimista. Nesta viagem visitou com uma grande comitiva o terreiro e igreja da Baixinha, agora Lua Branca, no dia de uma *gira* sem daime. Assim narra Maria Alice aquele momento do encontro:

A gira já estava rolando, desde cedo. Quando o Padrinho chegou, seu Tupinambá disse pra mim: *vai buscar ele*. Ai eu disse: *Padrinho, estão chamando o senhor pra vir pra gira*. Quando ele entrou na roda, foi muito forte, porque a Baixinha tem uma irmã chamada Antonia -é muito forte aquela mulher- e quando ela tinha que fazer uma gira muito desafiadora, ela chamava a Antonia com aquele Sete Flechas. E a Antonia não sabia nada, nada, de daime, estava lá na gira dela, atuada com o Sete Flecha. Quando o Padrinho Sebastião entrou na roda, ela começou a cantar: “*Meu Pai São João Batista Ele é Xangô / Senhor do meu destino até o fim.*”⁴⁴²

Foi tudo muito incrível, sabe? O Padrinho se atuou na mesma hora, muito, extraordinário! Tinham feito tipo um trono cheio de folha, arrumado pra ele e pra Madrinha se sentar, pra receber eles. Ele atuado lá, dele mesmo, era muito forte, sentia aquela dor no coração, atuado... Sentaram ele ali. Aí começou a descer todos os caboclos de Xangô, e aqueles aparelhos que não sabiam nem o que era daime, foram todos se jogando nos pés do Padrinho, batiam cabeça prô Padrinho Sebastião. O Padrinho chorou, foi muito incrível essa passagem! Depois da gira fomos lá na casa tomar daime e cantar a Oração; o Padrinho se sentou na cabeceira da mesa e puxou a Oração todinha, coisa mais linda do mundo ele puxando! Nessa hora a Madrinha Rita falou assim pra mim: *gostei de ver o seu trabalho!*⁴⁴³

⁴⁴¹ Sandra GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 113.

⁴⁴² M.A.F., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, São Paulo, Capital, outubro de 2006. Esse é um ponto tradicional da Umbanda, às vezes também chamados de *corimbas*, em referência a um ritmo de origem africana. No Santo Daime há uma interpretação, oficiosa, de que o Mestre Irineu seria a reencarnação de Jesus Cristo e o Padrinho Sebastião a reencarnação de São João Batista. O nome de seu hinário é “O Justiceiro”, sendo que a Justiça é um dos atributos de Xangô, e na Umbanda muitas vezes Xangô é sincretizado com São João Batista.

⁴⁴³ M.A.F., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, São Paulo, Capital, outubro de 2006.

Assim foi que paulatinamente a Baixinha se inseriu no circuito daimista como uma referência; mãe de santo, curadora, respeitada pelos comandos das igrejas e aceita pelos padrinhos da floresta, como o caso do Padrinho Manoel Corrente, do Padrinho Wilson e, principalmente, do Padrinho Sebastião, e dirigente de uma igreja, Baixinha passou a ser reconhecida como uma liderança espiritual e o seu Caboclo Tupinambá como aquela entidade espiritual que se materializava, dando corpo às referências difusas dos caboclos citados nos hinários oficiais.

A Umbanda vai ao Mapiá

Era traço característico do Padrinho Sebastião a relevância que imputava ao estudo da mediunidade.⁴⁴⁴ É provável que os anos de agonia, naquilo interpretado como a luta pela doutrinação do exu Tranca Rua, tenham acentuado sua necessidade de contar com um corpo de médiuns para apoiá-lo nos embates da espiritualidade. De toda forma, desde antes de seu contato com o Santo Daime, no período dos trabalhos de *mesa* que realizava na Colônia Cinco Mil, essa sua percepção já se manifestava; ali desenvolveu mediunicamente seus primeiros companheiros.⁴⁴⁵

A vinda do Padrinho Sebastião para o *Sul* promoveu novos relacionamentos e o convite para juntar-se a ele no Mapiá. Este foi um período prolixo de acontecimentos desse gênero; em 1988, mudou-se para o Mapiá Clara Iura, uma nisei, médium, com passagens pelo candomblé. Em outubro deste mesmo ano, Maria Alice fez sua primeira visita ao Mapiá. No dia de sua chegada ocorria a inauguração do bailado hexagonal na igreja, que viria a caracterizar as igrejas do Cefluris. No início de 1989 se mudaria definitivamente para a floresta.

⁴⁴⁴ “Ele já lutava por médium antes dele conhecer o Daime. Ele desenvolveu a tia Cristina só na mesa. Todo mundo tremia, todo mundo se balançava, o Valdete começou a se balançar, tia Cristina recebeu o guia dele através do professor Antonio Jorge. O papai tinha a capacidade de desenvolver os médiuns e indicar um guia, só que era difícil porque o povo não queria nada”. A.G.M., Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴⁴⁵ Como foi o caso da Madrinha Cristina, sua cunhada, já falecida, que foi desenvolvida mediunicamente nos trabalhos *de banca* que o Padrinho Sebastião realizava na Colônia Cinco Mil antes de ingressar no Santo Daime.

No dia seguinte à sua chegada, após um forte trabalho no dia anterior, o Padrinho já lhe dava uma tarefa:

Pois é, minha filha, - ele disse - eu quero que tu vá lá na mata pra abrir uma clareira, pra tu chamar seus caboclos pra curar os meus doentes. Isso é muito importante, por que eu falei: Padrinho, mas o senhor tem tudo, por que o senhor precisa de caboclo? E ele disse: Eu preciso por que o meu povo tem a luz, mas está sujo. Não estão preparados para receber a luz do Santo Daime. Quem vai me ajudar a limpar eles são os caboclos...⁴⁴⁶

A responsabilidade que o Padrinho Sebastião transferia à Maria Alice reforçava-se pela consciência de que não tinha, de fato, formação na Umbanda; havia escolhido, ao conhecer o Santo Daime, não cumprir os ritos iniciáticos característicos da religião umbandista, e assim lhe parecia, naquele momento, não possuir os fundamentos que a amparassem naquela missão a qual era solicitada.

Dessa primeira vez que fui lá no Mapiá, em um trabalho de hinário eu tive uma passagem muito forte. De repente uma coisa me pegou, e eu não dava conta da força, sem saber o que fazer. Saí da corrente, fui pra fora, não tinha parede naquele tempo... Nessa aí eu fiz uma passagem: o Mestre Irineu me levou pra fazer meu fundamento, me levou no fundo do mar e fez um monte de coisa comigo. Quando voltei pra Mauá, eu quis contar essa história pro Alex, e ele: *Ah! Recebeu uma coisa, de quem?* Eu disse: *Do Mestre Irineu.* Ele disse: *Então guarda. Não conte pra ninguém, que o que você recebe do Mestre tem o dia certo de apresentar.*

Quando o Padrinho me mandou chamar os caboclos e que fiquei apavorada, no outro dia fui conversar com ele. Eu disse: *Pois é, o senhor me pediu pra fazer isso, mas eu não recebi da linha de Umbanda esse trabalho. Esse fundamento, eu recebi do Daime.* Conte pra ele o que tinha acontecido e ele disse: *Não diga assim, diga eu recebi da Luz da Verdade. Diga!* E eu disse. E ele falou: *diga de novo.* E ele disse: *então pronto!*

Na Concentração o Mestre Irineu me disse certinho o que eu tinha que fazer, como eu ia chamar as almas, como eu ia abrir o trabalho. Aí comecei.⁴⁴⁷

⁴⁴⁶ M.A.F., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, São Paulo, Capital, outubro de 2006.

⁴⁴⁷ M.A.F., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, São Paulo, Capital, outubro de 2006.

O próximo passo foi construir aquele pequeno espaço no meio da floresta. A pedido do Padrinho Sebastião, o encarregado de acompanhá-la foi Manoel Corrente. A abertura desta clareira sinaliza simbolicamente a inauguração de um formato de trabalho espiritual claramente associado à Umbanda. Até então, os *trabalhos de Tronqueira* realizados por recomendação do Ceará, ainda que originado na cosmologia umbandista, não era percebido como tal; este e os trabalhos *de Estrela* se associavam, e à Umbanda, na possibilidade da possessão – de *atuação*, no vocabulário daimista. Tinham em comum a perspectiva da cura, mas com o viés kardecista de iluminação das almas mais acentuado.

O Vô com o terçado na mão, eu e ele; ele tirou a camisa, ficou cheio de abelha, suou o velhinho. Ele mesmo foi quem abriu o primeiro terreirinho, bem pequenininho, lá no meio da floresta, nós dois. Começou a levar umas pessoas para tratar. Fomos chamando umas pessoas que eram meio médium, que já tinham sentido algumas coisas. Aí não tinha tambor, ninguém sabia cantar um ponto.⁴⁴⁸

Os últimos momentos do Padrinho Sebastião

Neste mesmo ano de 1989, Baixinha surpreendeu com uma visita ao Mapiá. Sua presença acabaria por escancarar a presença da Umbanda às vistas de todos os membros da comunidade, a esmagadora maioria dos quais jamais tinham descido ao *Sul*, e não tinham conhecimento, a não ser de forma indireta, da ebulição que vivia sua *doutrina* por aquelas paragens.

Um belo dia a Baixinha desembarcou por lá. Ela mandou abrir um terreirão e fez o maior girão, botou todo mundo pra girar e tal. Quando ela foi embora, eu falei pro Padrinho: *e agora?* Por que eu trabalhava só com poucas pessoas. Ele disse: *Agora fé em Deus e pé na tábua*. Aí fomos em frente, trabalhando.⁴⁴⁹

⁴⁴⁸ M.A.F., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, São Paulo, Capital, outubro de 2006.

⁴⁴⁹ M.A.F., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, São Paulo, Capital, outubro de 2006.

A Baixinha voltaria uma segunda vez ao Mapiá, cerca de um ano depois, mas nesta ocasião o Padrinho Sebastião já falecera - o que ocorreu poucos meses depois da visita inicial da Baixinha. Na memória dos antigos, ficara a *gira*, dirigida pela Baixinha e pelo seu caboclo Tupinambá, como o momento em que conheceram a Umbanda.⁴⁵⁰ O falecimento do Padrinho Sebastião encerra, a nosso ver, a segunda geração da inserção da Umbanda no Santo Daime. A terceira geração corresponde à ascensão do seu filho, Alfredo Gregório de Melo ao comando do Cefluris, com contribuições que *de fato* oficializam a presença da Umbanda em seu conjunto ritual, como veremos adiante.

Ainda que tenha sido alçado oficialmente à direção do Cefluris com a *passagem* de seu pai, o processo pela qual assumira a presidência espiritual da *doutrina* se dera de forma gradual, à medida que as doenças do Padrinho Sebastião o enfraqueciam e o desabilitavam às árduas tarefas do comando. Isso equivale a dizer que a passagem da segunda para a terceira geração se dá gradualmente, podendo ser distinguidas quanto mais distanciamento se tem daquele momento, mas se interpenetram cronologicamente.

De todo modo, consideramos emblemático o testemunho de uma mãe-de-santo ligada a uma outra igreja do Santo Daime do Rio de Janeiro que, em sua autobiografia, relata como acompanhou os últimos dias do Padrinho Sebastião. Poderíamos afirmar, se me for permitida licença poética, que a Umbanda o acompanhou até seus últimos minutos. Segundo ela, Paulo Roberto, o dirigente da igreja Céu do Mar, a procurou porque o Padrinho solicitava a ajuda de uma mãe-de-santo por se sentir enfeitiçado. “Você veio tirar esses atrapalhos da minha vida. Parece que estou enlinhado. Não pertenco mais a esse mundo. Só quero é me livrar dessas coisas ruins pra largar esse corpo cansado, que não está mais prestando pra nada”⁴⁵¹.

⁴⁵⁰ “A Baixinha veio aqui e fez [a gira] com o Padrinho, mas eu não conhecia nada desses seres não. Eu vim conhecer depois que teve a gira aqui. Nunca tinha feito este trabalho, vim conhecer com a Baixinha”. J.C.S., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴⁵¹ As informações que seguem são extraídas da biografia de Marlicene Figueiredo organizada por Mauro Sá Rego Costa, *Karma ou Destino: Trajetória de uma mãe de santo*, p. 158-162.. Ed Salamandra, 1992. RJ.

Autorizada, em sua primeira sessão de atendimento, ela mesmo serviu a bebida sagrada para o Padrinho e para os presentes, entre os quais Vera Fróes, dirigente feminina⁴⁵² da igreja Rainha do Mar. *Aparelhada* do espírito do médico Bezerra de Menezes, aquele mesmo com quem o Padrinho trabalhara nos primórdios de sua trajetória espírita, fez a primeira das três sessões que solicitara. Para surpresa de todos, a entidade pedira que os trabalhos restantes fossem na igreja Rainha do Mar, dirigida por Marcos Imperial. A última das sessões seria na sexta-feira, dia do trabalho de São Sebastião, oficial no calendário daimista.⁴⁵³

Depois desci com ele para o salão da Igreja. Os trabalhos já iam começar. A Igreja estava muito bonita, com muita gente, inclusive convidados de outras igrejas. Entre os dirigentes estava o do Céu do Mar, Paulo Roberto, que também era genro do Padrinho. Marcos Imperial e Vera Fróes, dirigentes da Rainha do Mar, só estavam esperando o Padrinho entrar no salão e ocupar o seu lugar para dar início aos trabalhos. O Padrinho e eu entramos no salão de braço dado. Muitos olhavam com curiosidade o ídolo da Doutrina do Santo Daime.⁴⁵⁴

Em meio ao trabalho, a mãe de santo realizou sua terceira sessão. “Alguns médiuns e o dirigente do Céu do Mar me acompanhavam”, testemunha.⁴⁵⁵ Padrinho Sebastião ainda participou mais um pouco do trabalho, cantando com animação para surpresa dos que conheciam seu estado. Só então pediu para ir descansar. Pouco depois veio a notícia de seu falecimento.

O Padrinho partiu exatamente na hora em que eram encerrados os trabalhos do dia de São Sebastião, na Igreja Rainha do Mar, diante das águas de lemanjá, ao som dos violões e dos hinos do Santo Daime e, ao longe, o dos atabaques de Umbanda e dos fogos de artifício que os devotos de São Sebastião ofereciam ao seu Padroeiro e seus Caboclos.⁴⁵⁶

⁴⁵² E autora da segunda obra acadêmica sobre o Santo Daime: *História do povo Juramidam: introdução à cultura do Santo Daime*, 1986.

⁴⁵³ Atualmente a data é referida como da *passagem* do Padrinho Sebastião.

⁴⁵⁴ Marlicene FIGUEIREDO, *Karma ou destino: a trajetória de uma mãe de santo*, p. 160-161.

⁴⁵⁵ Marlicene FIGUEIREDO, *Karma ou destino: a trajetória de uma mãe de santo*, p. 161.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 162.

O período em que esteve à frente do Cefluris, Sebastião Mota de Melo levou o nome do Santo Daime a ser conhecido em amplos domínios do território brasileiro e em um grande número de países de todos os continentes. Seu espírito livre e sua personalidade aberta permitiram a essa religião sair de seus restritos limites acreanos e ganhar o mundo. Seguindo as balizas de seu líder, acolheu a modernidade em suas fronteiras cosmológicas, transformando-se em prolífico tubo de ensaio dos mais diversos encontros interculturais. Na era em que ditou os passos da expansão daimista, o Padrinho Sebastião, homem simples do mundo ribeirinho amazônico, mas sábio a ponto de cativar ilustres representantes da cultura letrada do fluente sudeste brasileiro, criou as condições para que, no interior do Santo Daime, a Umbanda viesse se manifestar e se legitimar.

A religiosidade popular em que se movia era povoada de espíritos, de guardiões a obsessores; de doenças e curas provocadas pelas suas interferências; de oferendas pelas quais se solicitava suas intercessões benéficas ou maléficas e da possibilidade do contato com os espíritos através da mediunidade, entendida de modos bastante variados. Os espíritos, enquanto *língua franca* da religiosidade brasileira, haviam ocupado imensurável espaço em nossa cosmogonia. O espiritismo kardecista e o de Umbanda disseminaram-se pelos interstícios da informalidade brasileira, neste caso a religiosa, e permitiram as mais diversificadas reinterpretações a partir das cores regionais, acentuadas pelos vastos e isolados territórios.

Chegaram com fortes acentos kardecistas aos igarapés do Alto Juruá, junto a Sebastião Mota de Melo, por intermédio de um negro paulista chamado Osvaldo. Seu filho, testemunha de primeira hora, decifra ali também a presença umbandista⁴⁵⁷. Passagens como a vivenciada com as macumbas do Ceará se inscreviam no vocabulário rústico daquela população, não representando absoluta surpresa ou estranhamento. Outros mais letrados as interpretam

⁴⁵⁷ “Porque essa porta aberta já havia desde quando meu pai foi desenvolvido com uns quinze, dezesseis anos já nessa parte espírita, que as pessoas chamavam Umbanda, porque ele teve esse diálogo de umbanda. Mas o cara que desenvolveu meu pai era um Umbandista de São Paulo. Ele era Umbandista, porque ele entendia vários tipos de atuação”. A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

como a presença da Quimbanda – em exclusão à Umbanda.⁴⁵⁸ Os estudos da Umbanda, no entanto, já demonstraram em sua construção o mecanismo como foram preteridos e negados os traços da herança africana, deslocados nesse processo para fora da visão do olhar dominante – branco – com a criação de um campo à *esquerda* demonizado e muitas vezes só aparentemente rejeitado. É o caso da Quimbanda e de seus exus e pombas-giras.⁴⁵⁹ A Quimbanda seria a face oculta dessa matriz religiosa cujo nome oficial de batismo é Umbanda. A nosso ver, são elementos em suspensão de uma visão de mundo comum, de matriz indígena, africana e popular branca, que ora se decantam acentuando certos aspectos, ora outros, mas que compõem uma unidade, talvez mais vasta que o *continuum* explicitado por Camargo⁴⁶⁰ e que Brumana; Martinez⁴⁶¹ identificam como uma estrutura *isomórfica à visão da sociedade da perspectiva dos cultos periférico*, comum a quatro religiões pesquisadas: espiritismo kardecista, candomblé, pentecostalismo e Umbanda. No Santo Daime, sob a batuta do inquieto e carismático espírito do Padrinho Sebastião, decantou-se sob a forma da Umbanda.

4.2.3 – Terceira geração: a Umbanda através do Padrinho Alfredo

Este foi o período em que o conjunto de experiências derivado da possessão e do maleável conceito de mediunidade do povo do Padrinho Sebastião permitiu o acolhimento da Umbanda sem grande estranhamento. A familiaridade com que foi reconhecida e abraçada, entre outras razões, deriva da fisionomia que o *ethos* religioso brasileiro imprime àquela religiosidade ribeirinha amazônica. Os acontecimentos específicos vividos por aquela comunidade daimista pareciam adequar-se precisamente àquela situação de *acaso objetivo*, que livremente emprestamos do jargão marxista. O encontro com o Ceará e o modo como seu desfecho trágico é interpretado em termos religiosos pelo grupo, e o advento da expansão com suas conseqüências, pela

⁴⁵⁸ “Acho que foi um contato com a Quimbanda. Por que a maneira do Ceará trabalhar já era uma maneira assim, ativada pra esse lado”. A.P., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴⁵⁹ Cf. ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*; NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, PRANDI, *Segredos guardados*.

⁴⁶⁰ Cf. Cândido Procópio Ferreira de CAMARGO, *Kardecismo e Umbanda*.

⁴⁶¹ Cf. Fernando BRUMANA; Elda MARTINEZ, *Marginália sagrada*.

nossa interpretação, constituem o momento da fecundação da Umbanda neste grupo religioso, que, no entanto, só se materializaria sob a forma de novos rituais, e de sua expressão nos hinos – lembremos, onde a doutrina reconhece o seu livro sagrado – a partir das iniciativas do Padrinho Alfredo. De fato entre seus méritos estaria o de reconhecer uma situação dada e canalizá-la dentro de limites rituais, de modo que o Santo Daime pudesse seguir sem sobressaltos sua tentacular e eclética disposição de assimilar componentes próprios aos meios por onde circula.

Isso não ocorreria, entretanto, sem as tensões inerentes ao parto. De posse do comando do Cefluris, Padrinho Alfredo necessitava situar-se em relação às profundas e céleres transformações sofridas pela religião que dirigia. Se a acolhida da Umbanda resultava de uma aparentemente irresistível pressão da base dentro do Santo Daime, o que por si demonstra a importância do papel que vinha cumprir, não menos verdade é que mobilizou energias que necessitavam ser enquadradas, quando menos pela óbvia necessidade de manter sob controle as rédeas de comando. Era uma incógnita o rumo que poderia advir de tantas mudanças; dentre elas, a Umbanda, com suas peculiaridades, poderia ser um fermento perigoso à manobrabilidade e coesão da instituição, então mais do que nunca necessitada de uma estrutura que orientasse seu crescimento. Nesta época, Padrinho Alfredo decidiu pela suspensão dos trabalhos mediúnicos. Estes momentos iniciais da oficialização da Umbanda nos limites doutrinários do Santo Daime são férteis de possibilidades interpretativas e lançam luz mais uma vez, entre outros aspectos, aos conflitos que emergem da erupção da possessão, neste caso através da Umbanda, em sistemas religiosos às voltas com um processo de institucionalização.

Uma breve descrição do período que sucedeu ao falecimento do Padrinho Sebastião, quando seu sucessor, Padrinho Alfredo, ainda consolidava sua liderança, ilustram essas tensões.⁴⁶² Na comunidade elas tomavam a forma de um certo desconforto, da parte de alguns, com as experiências da Umbanda. A abertura e o estímulo de Padrinho Sebastião aos trabalhos

⁴⁶² Cf. M.V.T., entrevista realizada pelo autor, gravação em fita de áudio, São Lourenço da Serra, SP, agosto de 2007.

espirituais que enfatizavam a mediunidade sancionavam a nascente presença da Umbanda no Céu do Mapiá, sob a orientação de Maria Alice. Sem sua carismática proteção, as oposições emergiram de muitos quadrantes, de alguma forma próximos aos líderes da comunidade. Os primeiros integrantes “de fora” do grupo do Padrinho Sebastião apresentaram resistências à novidade. Foi assim com Lúcio Mortimer, Murillo, Daniel, Regina Pereira, entre outros; e também com algumas importantes lideranças locais. Uma ocorrência exemplar destes conflitos está em um *assentamento* que Maria Alice encaminhou. Como vimos, os terreiros de Umbanda em geral tem seus locais que garantem magicamente a proteção aos trabalhos espirituais de cada terreiro, e Maria Alice não chegava a ser uma iniciada formalmente nos ritos da Umbanda. No Céu do Mapiá procurou fazer uma junção ritual entre a Umbanda e o Santo Daime, de acordo com as *instruções* que ia recebendo das *mirações*. Assim se realizou um ritual onde, para a proteção daquele terreiro, enterraram alguns objetos, sementes e um pouco de daime e Santa Maria. Um grupo, liderado por Pedro Dario, interpretou aquilo como uma profanação das plantas sagradas e, às escondidas, desenterrou e destruiu o *assentamento*. Expressavam, de acordo com nossa interpretação, relações de poder que a chegada da Umbanda reacomodava, como veremos no Capítulo V.

A “passagem” de São Miguel

Um momento que, a nosso ver, distingue a segunda da terceira geração da presença da Umbanda no Santo Daime, tal com estamos tentando classificar, é aquele conhecido pelos próprios membros e testemunhas como o das *atuações de São Miguel do Padrinho Alfredo*. Refere-se a um momento de profunda expiação e sofrimento do filho do Padrinho Sebastião, que as circunstâncias recém alçavam à condição de liderança espiritual da linhagem inaugurada por Sebastião Mota.⁴⁶³ Por aqueles dias já havia se deslocado um contingente de vanguarda para o Rio do Ouro com a missão de criar condições estruturais para a mudança completa do povo que seguiria o chamado do Padrinho Sebastião. Abrir uma colocação em meio à selva amazônica e criar condições de sustentabilidade para mais de duas centenas de indivíduos é

⁴⁶³ Cf. Lúcio MORTIMER, *Bença Padrinho*, p. 184-185.

uma tarefa de grande porte e que demanda grandes esforços. Desde a sua primeira visita às novas terras havia se manifestado uma doença com a qual o Padrinho haveria de lutar de forma mais intensa nos próximos anos e que alcançaria remissão apenas no Mapiá, com a doutrinação e cura daquele interpretado como o responsável pela agonia; o exu Tranca Rua encostado ao *aparelho* do Padrinho Sebastião.

Na Colônia Cinco Mil ficara o Padrinho Alfredo na condição de administrador, com a função de apoiar a empreitada do Rio do Ouro e a progressiva mudança dos que ficaram temporariamente para trás. Esta foi a época em que ele também se viu acometido de uma avassaladora aflição, que o obrigou a ficar retirado por semanas, apenas bebendo água e daime, sendo assistido por uns poucos companheiros destacados para essa vigília⁴⁶⁴. Chico Corrente e o Lúcio Mortimer estavam entre eles, sendo este último a quem seria ofertado o extenso hino “O poder do Céu”⁴⁶⁵, que hoje abre o Trabalho de São Miguel e as chamadas de São Miguel do trabalho de Mesa Branca, os dois novos rituais introduzidos pelo Padrinho Alfredo, com importantes implicações para o objeto de nosso estudo. “Estes dias que se seguiram foram de grande atribulação para o novo comandante, que além de estar com a saúde física abalada ainda travava uma batalha espiritual com o macumbeiro” – analisa Mortimer.⁴⁶⁶ Não por acaso o hino anterior⁴⁶⁷, também recebido em meio a estas agruras, que se inicia com “vou fechar as minhas portas para o inimigo não entrar” é dedicado à M.M., uma das vítimas das ciladas do Ceará e, ao final, também um de seus algozes.

Mais uma vez a lembrança do Ceará justificava as agruras e os desafios espirituais pela qual a comunidade passava; o sofrimento era interpretado

⁴⁶⁴ “É, foi muito grande a passagem, foi muita coisa. Mas não sei se eu estava muito alto, irradiado que eu quase não lembro da passagem. Eu sei que eu passei dezoito dias sem comer. Tipo sem comer, em jejum. Trabalhando direto, mas assim, foi dessa forma. Foi uma coisa que veio pelo Trabalho do Daime e pela espiritualidade, né?. O Trabalho de São Miguel foi assim, acho que uma necessidade de vários ataques, de espíritos, de outros Seres, ou seja, alguma coisa mediúnica que estava muito pesada no nosso meio, e que daí mirei esse Trabalho. E veio mesmo! Escrevi, foi formado e teve seus resultados”. A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴⁶⁵ Alfredo Gregório de MELO, *O Cruzeiroinho*, hino nº 98, *O poder do céu*, Céu do Mapiá, Pauini, AM, 210 p., (mimeo).

⁴⁶⁶ Cf. Lúcio MORTIMER, *Bença Padrinho*, p. 192.

⁴⁶⁷ Alfredo Gregório de MELO, *O Cruzeiroinho*, hino nº 97, *Portas fechadas*, Céu do Mapiá, Pauini, AM, 210 p., (mimeo).

como a insuficiente doutrinação não mais do Rei dos Exus, mas da própria alma do feiticeiro e das falanges pagãs que ainda o acompanhavam, presas nas sombras e agentes dos males que acometiam a comunidade à qual ainda permanecia – negativamente - ligado. As *instruções* que o Padrinho Alfredo recebia em seu presente embate mobilizaram a Colônia Cinco Mil em um verdadeiro mutirão de limpeza. Era necessário combater as impurezas escondidas por uma assepsia deficiente desde o plano material até o espiritual.

Aquelas fogueiras exigidas à título de *despacho* pelo Ceará foram lembradas; os carvões e cinzas que ele pediu para serem enterrados em frente à igreja precisavam ser desenterrados. Estas ocorrências explicam o modo como se imprimiu ao Trabalho de São Miguel, em sua origem, o caráter de oportunidade de entrar em contato com as impurezas da própria alma, ou com os espíritos conspurcados que as originam e assim proceder à eliminação das sombras da alma. Verificamos também o quanto os eventos em torno do Ceará introduziram-se no imaginário local a ponto de adquirir uma aura mítica e compor-se em quadro de explicações religiosas do mundo.

Só depois que estava trabalhando o São Miguel que me toquei que aquilo era uma coisa que deveria ser arrancada de lá. Ainda mandei e tentaram, cavaram e não acharam. Abriram o buraco, ficou aberto um horror de tempo, parecia uma cova, e não acharam o carvão. O Chico Corrente me disse que depois, com a Baixinha vindo na Colônia Cinco Mil com um aparelho... Segundo o Chico, o cara atuado, no maior dos berros: “Ah, eu não falei que tu não fizesse essa coisa, agora vai arrancar!” Esse espírito baixou no cara chorando, berrando e disse que tinha que tirar aquilo, que ele tinha feito mal, que tinha feito tipo macumba pra nós e tal. Eu sei que acabou arrancando.⁴⁶⁸

O Trabalho de São Miguel foi instituído nessa perspectiva da limpeza espiritual, apoiado pelas falanges dos arcanjos, sob o comando daquele que é considerado o guerreiro. Como nota pitoresca, neste período foi solicitado, em nome da *depuração*, também aos hippies que cortassem o cabelo comprido, que passou a ser estigmatizado pela comunidade.

⁴⁶⁸ A.G.M., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

O Trabalho de São Miguel representava então o escoadouro de uma sucessão de formatos rituais que aceitavam a incorporação como ferramenta de trabalho espiritual; inicialmente os trabalhos de Estrela, que eram um desenvolvimento dos trabalhos de cura com *banca aberta*; “... saiu de uso a *banca* no Trabalho de Cura, aí foi tudo para o São Miguel” ⁴⁶⁹.

O rescaldo da Umbanda

As viagens do Padrinho Sebastião, do Padrinho Alfredo e de outras lideranças espirituais às igrejas recém fundadas do Sul, já em intensa efervescência, e a intensificação do fluxo de visitas ao Céu do Mapiá de novos conversos a partir destes pontos, produziram impactos variados em diversos aspectos da vida comunitária e espiritual. No que nos tange, o intercâmbio entre o terreiro da Baixinha e o Santo Daime, particularmente com a igreja Céu da Montanha; as giras e outros trabalhos mediúnicos realizados por Alex Polari em conjunto com a mãe de santo; o encontro do Padrinho Sebastião com essa manifestação da Umbanda carioca, também aproximados pelos ares da contracultura; a vinda da Baixinha ao Mapiá e a mudança para o Mapiá de médiuns colhidos pelo Padrinho Sebastião, como o caso da Maria Alice, trouxeram novamente à baila os trabalhos mediúnicos, desta vez claramente caracterizados pela Umbanda. Àquele “... florescimento do trabalho mediúnico e de caridade na Doutrina do Santo Daime” ⁴⁷⁰ a que Polari se refere, que atravessou o Rio do Ouro e desembocou nos primórdios do Mapiá, veio se somar o caudaloso afluente da Umbanda.

Dois níveis de recepção da Umbanda

A ampliação do espaço da Umbanda no Mapiá e mesmo nos novos grupos que se perfilavam ao Santo Daime, não ocorreu sem resistência. A oposição à Umbanda, às vezes obstinada, está ligada, como vimos, à própria trajetória do nascimento e legitimação desta religião ao longo do século XX. ⁴⁷¹

⁴⁶⁹ A.P., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴⁷⁰ Alex Polari, *O Guia da Floresta*, p. 80.

⁴⁷¹ Cf. Lisias NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*.

Os fortes preconceitos ligados à história brasileira da escravidão forneceram substância às perseguições sofridas por aquela nova religião afro-brasileira e seria de se esperar que se reproduzissem no interior do agrupamento original onde o Cefluris se gestara. Todos os malefícios vividos por aquele povo em seu contato com as macumbas do Ceará pareciam confirmar os estigmas que acompanhavam as manifestações religiosas de inspiração africana e deixaram sua cota de profunda rejeição. A ausência aglutinadora do Padrinho Sebastião tornava explícita a divisão que a Umbanda produzia no interior do Santo Daime. Polari define como de “dois níveis” a receptividade em relação aos trabalhos com viés umbandista sendo realizados no Céu do Mapiá:

No nível da massa, havia uma receptividade até exagerada, que deu margem a muitos problemas, por que havia uma festividade, né? Havia também uma valorização daquilo que, vamos dizer assim, a Umbanda não tinha de melhor e que nós tínhamos, que era a *doutrina* e a disciplina.⁴⁷²

Por outro lado, os traumas da comunidade se fizeram sentir em parcela do grupo que não sentia afinidade com trabalhos com espaço para a incorporação e para sua interpretação em termos afro-brasileiros.

Mas esse outro lado mais festeiro, mais solto, desencadeou assim também uma resistência no nosso lado mais conservador, de quem nunca tinha trabalhado com aquilo. Talvez pudesse até ter visto o Padrinho atuar ali, que conseguia aquela coisa mesmo dos rituais, dos hinários. Então, trouxe isso também: não há como não associar a uma polêmica que surgiu quando a gente fez essa aliança.⁴⁷³

A síntese da Mesa Branca

Com o crescimento da população devido à chegada de novos integrantes *do sul*, assomavam igualmente adeptos das mais diversas filosofias ou práticas religiosas. No Mapiá se constituíram alguns grupos de estudos mediúnicos distintos: um grupo de Umbanda, outro ligado ao estudo de Alan

⁴⁷² A.P., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴⁷³ A.P., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

Kardec e outro mais próximo ao espírito *Emmanuel*⁴⁷⁴. No *Sul*, a convite da jovem igreja daimista holandesa, formava-se uma comitiva para ir à Europa com a presença da Baixinha, da Maria Alice, entre outros. A ainda incipiente igreja Flor das Águas, pioneira em São Paulo, por sua vez se via às voltas com experimentos levados a cabo por um líder ligado ao candomblé, também com efeitos desagregadores e polarizadores. Notícias assim chegavam aos ouvidos dos líderes da floresta e indicavam a efervescência derivada do interesse por trabalhos mediúnicos, particularmente os considerados de Umbanda.

E então chegou numa fase que estava esse quadro: havia assim uma turma da Baixinha, uma turma da Maria Alice, uma turma não sei o que, e tal. Nesse momento o Alfredo nos chamou e a gente teve uma conversa. Ele disse “Bem...então?”. Eu acho que era um momento de definir um padrão, alguma coisa. Aí ele criou esse trabalho, e eu até participei bem da criação do começo desse trabalho da Mesa Branca. E esse trabalho foi criado nesse momento como uma proposta unificadora, para acabar de espalhar oficialmente o resultado dessa aliança, um modelo sacramentado como até hoje, de alguma maneira, está por aí.⁴⁷⁵

A proliferação no Mapiá de trabalhos ligados à Umbanda, talvez chamados com certa liberdade genericamente de *giras*, ocorreu concomitante à resistência de uma parcela da comunidade. Maria Alice, à época, desempenhou o papel de adaptar a chegada da Umbanda ao meio daimista e sua linguagem ritual. Segundo Sonia Palhares, “... quando a Umbanda chegou aqui [no Mapiá] através da Maria Alice, foi ela quem começou a organizar melhor, a colocar uma ordem nos trabalhos: hora de entrar, hora de sair, o que era, a organização da gira e tudo mais”⁴⁷⁶.

A percepção de uma indisciplina que vinha acompanhando a Umbanda era uma das fontes daquela aversão e combatê-la passava por uma tentativa de enquadrá-la em moldes rituais mais aceitáveis. De todo modo, o entusiasmo que à época os trabalhos mediúnicos proporcionaram poderia ser encarado

⁴⁷⁴ Espírito mentor de Chico Xavier, um dos responsáveis pela divulgação do Kardecismo no Brasil, conforme Bernardo LEWGOY, em *O grande mediador*. Para uma análise de seu papel na reconfiguração do espiritismo brasileiro em LEWGOY, ver p. 49-61.

⁴⁷⁵ A.P., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

⁴⁷⁶ S.P., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

como uma ameaça de desvirtuamento da religião original, encruzilhada que coube ao Padrinho Alfredo enfrentar. Os trabalhos mediúnicos foram então interditados por um período de dois anos, tempo que, recém empossado à presidência do Santo Daime, o novo comandante julgou necessário para compreender o significado e direção daquelas metamorfoses. Foi ao fim deste processo, já com a *banca* sendo autorizada a retomar seus trabalhos de incorporação, que foram criados os trabalhos de Mesa Branca - Mesa de Instrução de Estudos Esotéricos e Mediúnicos Professor Antônio Jorge.

O trabalho da Mesa Branca veio para poder criar um prefixo baseado no trabalho de São Miguel, que já era um trabalho de banca nosso e abrir pra todos esses estudos esotéricos, não só os mediúnicos, mas também outros aprofundamentos da espiritualidade. Na verdade o trabalho sempre ficou pelo menos 99% direcionado para a parte mediúnica, por questão mesmo da demanda do povo ser muito mais essa, mas que também tem essa abertura para ser, vamos dizer assim, uma escola do ABC, que eu chamo, da doutrina e da espiritualidade.⁴⁷⁷

Há neste formato ritual uma flexibilidade que permite ao dirigente do trabalho encaminhá-lo de acordo com suas escolhas, dando maior ou menor ênfase a aspectos que determinarão seu perfil, voltando-se para um trabalho de viés mais kardecista, ou aprofundando leituras de cunho esotérico, dentre muitas possibilidades. Um destes aspectos, é se o trabalho se encaminhará ou não para manifestações de incorporação e a atuação de entidades. É um exemplo adequado daquela *receptividade exagerada* a que se refere Alex acima que, de fato, hoje o trabalho de Mesa Branca seja identificado na maioria das igrejas quase exclusivamente como um trabalho de *banca* aberta. Uma conseqüência derivada da criação do trabalho de Mesa Branca foi a unificação, a pedido do Padrinho Alfredo, daqueles múltiplos grupos mediúnicos que agiam separadamente no Mapiá. Maria Alice, Clara Iura, Isabel Barsé, Sônia Palhares são exemplos de lideranças femininas que viram sintetizados seus estudos dentro do novo ritual.

⁴⁷⁷ A.P., entrevistado pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, Amazonas, janeiro de 2007.

A fase final

O retorno dos trabalhos de *banca* à categoria oficial restabelece o espaço da Umbanda no calendário de atividades rituais. Os médiuns, agora unidos em um grupo único, estabelecem seus *estudos* emoldurados pela Mesa Branca, entre os quais, o espaço para as chamadas dos caboclos e das outras entidades da Umbanda. Pelos relatos verificamos a forte demanda pelo modelo ritual que prioriza a manifestação mediúnica, particularmente aquela mais *fenomênica* associada à Umbanda. O transe de possessão, com seu espaço assegurado, parece encontrar na linguagem da Umbanda a estrutura de que necessita para se manifestar. Assim é que, no Mapiá, retornam as *giras* modeladas por Maria Alice em uma aproximação com o Santo Daime.

Um rápido comentário sobre São Paulo nos permite averiguar a influência deste momento para as outras regiões onde o Santo Daime se instalara e para quem o Céu do Mapiá continuava sendo modelo. Os experimentos com *giras* realizados pelo então dirigente da igreja Flor das Águas, Pedro Malheiros, ocorreram concomitantes a um perturbado processo de estabilização da comunidade. Mais uma vez a manifestação ritual no modelo afro-brasileiro produzia rachas e polaridades, no caso potencializados pela explosiva instabilidade do grupo. Igrejas como o Céu de Maria, atualmente a maior igreja de São Paulo, são resultados de dissidências sofridas a partir deste momento. Havia nos novos grupos uma intensa resistência a trabalhos com espaço para a incorporação, seqüelas, entre outras razões, daquelas perturbações vividas na igreja Flor das Águas.

A reabertura dos trabalhos mediúnicos no Céu do Mapiá, por sua vez, acabou por revestir de autoridade espiritual pessoas como Maria Alice, Clara lura, Isabel Barsé, que, em visitas às igrejas *do sul*, chegavam como professoras autorizadas do estudo da mediunidade, que o Padrinho Alfredo em longas preleções pelas igrejas afirmava ser necessário ao *soldado da Rainha da Floresta*.

A necessidade de espaço menos resistentes a estes estudos, da parte de um grupo simpatizante, levou ao nascimento de uma igreja manifestamente simpatizante da Umbanda, o Reino do Sol, que possui um calendário de *giras* além dos trabalhos oficiais do Santo Daime. Em muitas outras igrejas

daimistas, a busca pelos estudos *dos caboclos* também se desenvolveu. A Umbanda, para a necessidade de uns e o desagrado de outros, ocupara um espaço na cosmologia daimista difícil de camuflar mesmo aos olhares mais refratários. A resistência a ela se reproduz em muitos grupos e igrejas, mas algo a Umbanda parece dizer ao universo daimista que soa como um apelo difícil de resistir. Pesquisas que aprofundem seus significados nestes novos nichos urbanos e que descrevam seus desdobramentos ainda dentro desta terceira geração da Umbanda no Santo Daime, estão entre os objetos de estudos que ficamos devendo.

CAPÍTULO V – INTERAÇÕES ENTRE O SANTO DAIME E A UMBANDA

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 uma 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 das 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 desregramento⁴⁷⁸ questionava algumas das normas estabelecidas para o comportamento ritual.

É complexa a profusão de elementos com os quais o Santo Daime necessitou se relacionar em sua jornada para fora da floresta, em direção ao Brasil urbano e moderno e depois no contato com o mundo globalizado de outros continentes. Levava consigo a porosidade tão característica do *ethos* religioso brasileiro e não pôde permanecer imune ao assédio de um sem número de posturas, conceitos e atitudes que caracterizam hoje o teatro da pós-modernidade.

De um lado encontramos em território brasileiro um palco em que se relacionam atores dos três mundos que nos constituíram, à revelia do fato de terem sido utilizados em projetos de elaboração da nossa identidade nacional; brancos, índios e negros interagiram em mútua e dinâmica transfusão intercultural ao longo de alguns séculos, produzindo as mais heterogêneas

⁴⁷⁸ *Desregramento* a partir da perspectiva daimista.

criações em todos os âmbitos da nossa cultura e, particularmente, no campo que nos interessa: o da religiosidade.⁴⁷⁹

Todas as transformações a que o Santo Daime foi submetido neste processo, em que foi solicitado a uma reelaboração que permitisse acomodar em sua cosmovisão fragmentos de outros universos religiosos, abrem caminhos investigativos que aguardam o olhar perscrutador de mais pesquisadores. Provavelmente ocultam uma riqueza que poderá desvelar aspectos ainda não visitados de nossa alma, que se referem a ambientes mais vastos do que aquele a que se circunscreve o Santo Daime. Nota-se em seu bojo eclético, verdadeiro microcosmo de nossa vastidão mestiça, muitos dos elementos característicos do universo religioso brasileiro.

Ali se encontram não apenas o caldeirão de nossas matrizes étnicas, mas o imaginário do cidadão desterritorializado, desencantado e re-encantado da pós-modernidade, que entrecruza seu isolamento metropolitano com a mítica saudade da Floresta. Traz para dentro do Santo Daime o bombardeamento de informações, a relativização dos hábitos, a flexibilização moral contemporânea; e ainda assim encontra sentido naquela religião amazônica.

No que nos toca para o presente estudo e que buscamos descrever, a Umbanda encontrou ali um ninho acolhedor onde pudesse se desenvolver. É nessa encruzilhada, a do Santo Daime com a Umbanda, que muitos daimistas vêm fazer suas oferendas e de onde esperam o favorecimento de seus deuses. Possuem em comum – o Santo Daime e a Umbanda - a origem na mesma mescla de matrizes; o período em que se organizam enquanto religião, as proximidades da década de trinta; os extratos sociais que compuseram seus primeiros quadros, os dos despossuídos e marginalizados; as transformações sócio-econômicas brasileiras às quais estes setores da população buscavam se adaptar e a sua expansão para além dos limites de seu berço.

⁴⁷⁹ Beatriz LABATE; Gustavo PACHECO, Matrizes maranhenses do Santo Daime, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 250, escrevem: "Parece-nos pertinente indagar então; em que medida o modelo explicativo que atribui, como matriz fundadora da religião daimista, o tripé índio - branco - negro não tem sido criado e apropriado por intelectuais daimistas com fins ideológicos no sentido de conferir ao Santo Daime uma identidade (e legitimidade) genuinamente brasileira?".

Buscamos no presente capítulo uma panorâmica dos múltiplos componentes com os quais o Santo Daime veio a se relacionar, particularmente a inserção da Umbanda, e que contribuíram para a paciente obra artesanal, ainda em elaboração, para a qual se dirige. Dar-nos-emos por satisfeitos se conseguirmos recolher alguns dos motivos pelos quais a Umbanda entranhou-se naquele outro corpo brasileiro que chegava da floresta e assim compreender a síntese que se produzia.

5.1 – As matrizes includentes comuns

O Santo Daime e a Umbanda são religiões tributárias de uma grande diversidade de matrizes que em grande parte vêm a ser as mesmas. São matrizes que têm em comum um aspecto de porosidade e que vieram se potencializar no acentuado perfil includente com que se caracterizam: tanto o Santo Daime quanto a Umbanda são corpos religiosos altamente capazes de absorver noções as mais heterogêneas e díspares, e de compor aquele *sentido unitário* anteriormente reclamado à religiosidade brasileira. Constatamos aí a persistência de um código comum que abraça a ambas, passível de ser identificado pelas suas origens.

Verifiquemos adiante estas matrizes:

O espiritismo kardecista, ao expandir-se só ou mesclado das mais variadas formas em outras cosmologias, levou consigo, entre outras visões, a idéia da evolução dos espíritos a que todos estavam fadados, modulada pela noção de carma, que submetia pelas dívidas ou créditos acumulados as almas em suas múltiplas existências. Reencarnacionista, defende a idéia de sucessivas chances nas múltiplas vidas em que, pelo aprimoramento, o indivíduo resgata progressivamente seus débitos; graduando-se, portanto, na sua caminhada em direção a Deus. “Por conta de seu compromisso com a idéia de progresso e com a idéia de verdades apenas parcial e gradualmente reveladas através da mediunidade, o espiritismo percebe-se naturalmente, como uma doutrina em aberto”⁴⁸⁰.

⁴⁸⁰ Maria Laura Viveiro de Castro CAVALCANTI, *Vida e morte no espiritismo kardecista*, p.4.

Central no espiritismo é a percepção de permanente relação entre o mundo dos vivos e dos mortos; relação que possibilita aos espíritos de ambos os lados (*encarnados* e *desencarnados*) se ajudarem mutuamente na longa jornada do progresso através das reencarnações. A própria codificação empreendida por Alan Kardec para elaborar a doutrina espírita (fornecida a médiuns por espíritos) é fruto dessa relação; o conceito de uma doutrina em construção já se expressa na forma como foi concebida.

A idéia desta relação, por sua vez, também distingue o catolicismo popular brasileiro, “onde essa comunicação é constante, assegurada que está pelas “graças”, “milagres” e aparições.”⁴⁸¹ As *assombrações* são personagens constantes dos nossos relatos de infância. A relação com os mortos, revigorada no kardecismo, parece demonstrar o papel da matriz católica em seu *abrasileiramento*. Para DaMatta⁴⁸², é essa idéia relacional a possível gramática comum que no Brasil compartilham o catolicismo popular, o espiritismo e a Umbanda. A continuidade e a interação entre os vivos e os mortos “... promovem a possibilidade de uma síntese entre espaços sociais descontínuos e apontam para uma alternância social e moral que parece ser importante em todas as sociedades relacionais”⁴⁸³.

Cavalcanti recupera de DaMatta a constatação de que, ao contrário do protestantismo, “... o mundo católico é múltiplo e segmentado”⁴⁸⁴ e, assim, como *cosmologia matriz*, justifica o “... apelo discreto que essa religião [o kardecismo] vem exercendo no panorama religioso brasileiro há mais de cem anos”⁴⁸⁵. Süess verifica que, imerso em sincretismos que datam de sua origem no Brasil, “... para muitos [o catolicismo] se parece tornar uma espécie de federação”.⁴⁸⁶ São nos espaços deixados por sua heterogeneidade, pelas suas combinações regionais em um vasto território marcado pela multirracialidade e pelo apelo que a relação com os mortos exerce que o catolicismo popular deixa expor uma atitude aberta para com o outro e o diferente.

⁴⁸¹ Cf. Roberto DA MATTA, *A Casa & A Rua*, p. 157.

⁴⁸² *Ibid.*

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 157.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 152.

⁴⁸⁵ Maria Laura Viveiro de Castro CAVALCANTI, *Vida e morte no espiritismo kardecista*, p. 4

⁴⁸⁶ Gunter Paulo SÜESS, *Catolicismo popular no Brasil*, p. 41.

Süess entende que “... com o aumento do vazio da vida nas grandes cidades e o crescimento da sobriedade da vida católica eclesiástica, as “regiões mágicas da alma sedentas de êxtase” não são mais atingidas”, razão pela qual a conjuntura religiosa atual no Brasil favorece o catolicismo popular sincretista “. ⁴⁸⁷

Considerando, no entanto, a trajetória do catolicismo em todo o curso de sua história no Brasil, verificamos este pendor sincrético⁴⁸⁸ presente como estratégia das massas católicas em todas as regiões do Brasil desde o período colonial.

O mundo indígena, por sua vez, também empresta com ênfase suas concepções à religiosidade brasileira. Foram séculos da relação entre os colonizadores e os índios, ora pautada pela ausência do Estado português, ora dentro do contexto dos projetos missionários. Na Umbanda emerge algumas vezes como uma matriz imaginada, emprestada das ficções literárias da época, e outras vezes como resultado desta presença, residual mas determinante, nos costumes e na língua. A raiz banto, por seu lado, de acordo com sua visão de mundo, apropriou-se dos ancestrais locais como objeto de culto. No Santo Daime, o próprio berço de nascimento já explicita sua importância como matriz: a floresta e as práticas religiosas de seus habitantes, os índios e os caboclos.

Na perspectiva do índio brasileiro há um traço altamente incluyente que Chamorro denomina de *expectativa assimilacionista*. Emprestando do filósofo espanhol-hindú Panikkar o conceito de *principio de identidade*, a autora entende que para o índio “... o mais importante não é distinguir-se dos outros, mas empenhar-se em reconhecê-lo como parte de si mesmo, por acreditar-se que sem isso ninguém pode chegar a ser pessoa em pleno sentido”. ⁴⁸⁹

Nas sociedades do tronco tupi-guarani, segundo proposição de Florestan Fernandes utilizada por Chamorro, a educação do indivíduo se dirigiria não para “...preparar o ser humano para a “experiência nova”, mas para “conformar-se aos outros” (internos), sem perder a capacidade de realizar-se

⁴⁸⁷ Gunter Paulo SÜESS, *Catolicismo popular no Brasil*, p. 151.

⁴⁸⁸ Emprestando a expressão de CAVALCANTI, *Vida e morte no espiritismo kardecista*, p. 01.

⁴⁸⁹ Graciela CHAMORRO, *A comunidade na perspectiva indígena*, p. 99.

como pessoa e de ser útil à comunidade como um todo”⁴⁹⁰. A prática do *cunhadismo*, relatada por Darcy Ribeiro como “... velho uso indígena de incorporar estranhos à sua comunidade”⁴⁹¹, é emblemática dessa atitude. O modo como os primeiros missionários jesuítas e franciscanos foram prestigiados pelos indígenas como pajés é outro exemplo da “... tolerância que este modo de pensar possibilita”⁴⁹².

A cosmovisão indígena aporta no Santo Daime através do complexo de crenças *ribeirinhas* do caboclo amazônico. “O sistema religioso dos moradores do “beiradão” do Baixo Amazonas é, basicamente, um conjunto complexo de conceitos e práticas xamânicos “herdados” dos povos indígenas, chamado *pajelança*”⁴⁹³, que interage com elementos do catolicismo popular. Pesquisadores já relataram a surpreendente semelhança de variados aspectos da *pajelança*, essa manifestação peculiar do xamanismo amazônico, com as linhas características mais gerais com que os estudos clássicos descrevem a manifestação do xamanismo em continentes distantes.⁴⁹⁴

Os xamãs, em suas respectivas sociedades, seriam os agentes responsáveis pela interação entre o nosso mundo e o mundo invisível, deteriam o dom do trânsito entre eles, o que lhes conferiria poderes para, na relação com os seres espirituais aliados ou a ele submetidos, proteger o indivíduo e a comunidade. Ao xamã seria possibilitado transitar entre a sua perspectiva e a dos seres, a partir dos quais realiza sua intervenção. Senhor das passagens e das perspectivas, o xamã “é justamente aquele capaz de ver de diferentes modos, colocar-se em perspectiva, assumir o olhar de outrem...”⁴⁹⁵. Ao se oferecer como intérprete perspectivante é que acaba por permitir que o *novo penetre no mundo*.

⁴⁹⁰ Graciela CHAMORRO, *A comunidade na perspectiva indígena*, p. 102-103.

⁴⁹¹ Darcy RIBEIRO, *O povo brasileiro*, p. 81.

⁴⁹² Graciela CHAMORRO, *A comunidade na perspectiva indígena*, *Estudos da Religião*, p 102-103.

⁴⁹³ Karl Heinz ARENZ, *A teimosia da pajelança*, p. 12.

⁴⁹⁴ Karl Heinz ARENZ, *A teimosia da pajelança*, p. 118, cita descrição de Alix de Montal que verifica estas semelhanças entre pajés amazônicos e xamãs siberianos, norte-americanos e australianos: “A presença de um *assistente*, a *defumação*, a *sucção* das partes afetadas, o uso de um *instrumento* musical (tambor, chocalho) e de cantos, e principalmente o *transe*...”

⁴⁹⁵ Manuela Carneiro da CUNHA apud Beatriz Caiuby LABATE, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, p. 93-94.

Ao pesquisar os vegetarianos e identificar a rede de relações que mantêm entre si, entre a selva e as cidades, Luna discorre, segundo Labate, a respeito desta inclinação intrínseca ao xamanismo: "... o xamã é aquele que transcende as fronteiras da sociedade e vai para fora, onde existe o poder. Os mais poderosos - observa ele - são aqueles que freqüentemente obtêm uma arma secreta de um grupo distante. Isso reforçaria o sincretismo"⁴⁹⁶.

A pajelança ribeirinha, cuja cosmovisão e práticas se encaixam tão coincidentemente às dos sistemas xamânicos estudados a nível planetário e que tem sua raiz local nas tradições religiosas tupis, ao aportarem nas ressignificações do Santo Daime, ajudaram a realçar seus traços de porosidade. "A flexibilidade de adaptar-se às novidades, mesmos as impostas, é um aspecto próprio da cultura ribeirinha"⁴⁹⁷. Para Arenz, sua *teimosia* reside na capacidade de adaptação, permitindo, em meio a essa adaptabilidade, a preservação de seus aspectos mais marcadamente ameríndios.⁴⁹⁸ Encontraríamos essa mesma abertura expressa na pessoa do Padrinho Sebastião e, dentro da atuação do Cefluris, na trajetória de sua expansão.

A cosmologia afro-brasileira, por sua vez, reconhecida no caldo original em que se desenvolveu o Santo Daime, chega, no Cefluris, embutida principalmente a partir da Umbanda. Como tivemos oportunidade de relatar, a Umbanda resulta de práticas predominantemente bantos acrescidas de elementos iorubas nas primeiras décadas do século XX.

Seriam as matrizes bantos as responsáveis, do lado africano, pela permeabilidade original da Umbanda. Uma diferença fundamental entre a religiosidade banto e a sudanesa é que a primeira implicava na adoração aos ancestrais, ligados ao território em que viveram, enquanto que a religião dos sudaneses se associava estreitamente aos clãs e nações de onde eram oriundos. Bastide, ao explicar a razão da permeabilidade dos negros a uma religião estrangeira – no caso o catimbó – sublinha a mitologia menos desenvolvida dos bantos em relação aos negros da Guiné, o que abriria espaços para novas elaborações.

⁴⁹⁶ Beatriz Caiuby LABATE, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, p. 93.

⁴⁹⁷ Karl Heinz ARENZ, *A teimosia da pajelança*, p. 139.

⁴⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 74-83.

Acreditavam em espíritos, porém estes espíritos estão ligados às florestas, aos rios ou às montanhas de seus países; estão presos aos acidentes geográficos, aos pântanos, às grutas, e não podem migrar como os homens, são deuses locais. O Banto, passando para as Américas, deixou atrás de si, além de seu território, os espíritos que o povoavam. O que conservou foi apenas sua mentalidade animista e, chegando numa terra nova, que estava, ela também povoada de espíritos, devia ao mesmo tempo que era obrigado a aceitar o novo território em que devia viver, aceitar também forçosamente seu duplo sobrenatural.⁴⁹⁹

Seriam os moldes da cosmovisão banto que encontrariam no kardecismo os paralelos que fariam deste último a ferramenta de aproximação com a religiosidade dos brancos.

Outro aspecto a considerar quanto ao alto nível de includência presente nas matrizes comuns à Umbanda e ao Santo Daime é que o contexto desta aproximação se deu concomitante e decorrente em alto grau da expansão vivida pelo segundo à época do Padrinho Sebastião. Dentre as intensas trocas originadas no fluxo de adeptos do *sul* em direção à floresta e de integrantes do grupo do Padrinho Sebastião às novas igrejas, destaca-se a presença do aglomerado de posturas e concepções identificadas ao movimento da contracultura, vigente naquele período. A convivência com a pluralidade, por exemplo, é central nas disposições ideológicas do misticismo alternativo, dela derivando uma atitude *experimentalista* diante da religiosidade⁵⁰⁰, o que abre seus integrantes às mais diversificadas proposições.

A chegada dos *hippies* à Colônia 5000, o surgimento das novas igrejas no Rio de Janeiro, Brasília e São Paulo, e o encontro com a Umbanda no bojo deste movimento estavam envolvidos pelo ambiente da cultura *alternativa* que caracterizou aqueles anos. As religiões afro-brasileiras, neste mesmo período cada vez mais popularizadas, entre outras razões, através de referências aos orixás nas músicas de sucesso, proporcionavam uma boa alternativa às expectativas místicas do período.

⁴⁹⁹ Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 250.

⁵⁰⁰ Cf. Maria Beatriz Lisboa GUIMARÃES, *A "Lua Branca" de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu*, p. 02-03, p. 86.

Esse consumo não era de pobre, mas do jovem universitário, do estudado, do branco de classe média, levou primeiro essa classe aos terreiros da Bahia: havia um novo universo no mercado religioso interno, à altura das formas mais originais e herméticas do Oriente.⁵⁰¹

Este foi o período em que a Umbanda, ao lado das alternativas entre as religiões de inspiração afro, tornou-se popular junto à juventude de um Estado que inspirava os movimentos culturais dos quatro cantos brasileiros, o Rio de Janeiro. A década de 70 foi efervescente em termos gerais para a Umbanda e para o Candomblé, descrita por Negrão como *das catacumbas à glória*.⁵⁰² Se o ritmo deste crescimento arrefeceu na década seguinte, já haviam porém estas expressões instalado sua aura, que permaneceria entre as referências imaginárias difusas dentro da religiosidade de extensas camadas da população. Prandi concebe que

De todo modo a importância cultural da umbanda, do candomblé, do xangô, do tambor de mina, do batuque e de outras denominações menos conhecidas no cenário cultural brasileiro tem sido sempre maior que seu alcance demográfico em termos de efetiva filiação de seguidores. A presença dos orixás na alma brasileira é forte, como também acontece noutros países americanos em que se constituíram religiões de origem negro-africana.⁵⁰³

O mesmo segmento jovem que buscava um reencontro com a experiência religiosa no estado alterado de consciência da religião originária da mítica Floresta, ia à obrigatória Bahia encontrar-se com suas misteriosas possibilidades de encontro com o divino. Não casualmente o terreiro de Umbanda liderado pela Baixinha era formado por jovens alternativos; nem estava em descompasso com tal dinâmica que estes *alternativos* se aproximassem do Santo Daime e tivessem desempenhado papel fundamental, entre outros, na chegada da Umbanda ao seio daquela religião.

Assim Magnani descreve aquela disposição:

⁵⁰¹ Reginaldo PRANDI, *Segredos guardados*, p. 206.

⁵⁰² Cf. Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, p.103-129.

⁵⁰³ Reginaldo PRANDI, *Segredos guardados*, p.237.

...à decantada falência das religiões institucionalizadas com seus dogmas, esquemas de poder e burocracia se sucederiam práticas ditadas pela livre experimentação e associação: cada buscador seria levado a montar seu próprio *kit* devocional a partir de um mercado que expõe, lado a lado, elementos oriundos das mais diversas, distantes e opostas tradições espirituais.⁵⁰⁴

Soares⁵⁰⁵ propõe, para a interpretação da cultura alternativa, a presença de um trinômio no cerne do *ethos* alternativo, *corpo – espírito – natureza*, sendo a natureza a instância totalizadora, que em si tudo reúne, interligados a partir da categoria *energia*, que conecta todas as instâncias:

O sentido dinâmico da *energia* torna a articulação simbólica do trinômio realmente um processo (...) e a integração do *espírito* na *natureza* confere ao processo uma tonalidade mística, cuja expressão primeira seria a modalidade fraca de panteísmo de que parece estar revestido o culto ecológico, sempre presente no mundo alternativo.⁵⁰⁶

A *lógica da ordem natural*, de acordo com as idéias alternativas, que regem “as condições sob as quais se pode efetivar o acesso do homem aos segredos universais”, coloca no centro de suas disposições a expectativa diante dos “... ensinamentos revelados e as experiências místicas, nos casos mais expressamente religiosos, e a sensibilização receptiva da intuição”⁵⁰⁷ quando a razão se subordina às demais *vias de conhecimento*. O meio pelo qual o conhecimento foi obtido é mais importante do que a substância daquele conhecimento.

Ao conferir à natureza correlação com o *cosmos*, em que tudo se interliga e faz sentido (que Soares denomina de *totalidade motivada*, ou seja, como que dotada de uma lógica e inteligência última), o mundo alternativo não escapa do forte acento religioso. Não importa o acervo particular de crenças que individualiza o agente alternativo; ele está como que imantado pela relação

⁵⁰⁴ José Guilherme C. MAGNANI, *Mystica Urbe*, p. 81.

⁵⁰⁵ Este parágrafo é embasado nas análises de Luiz Eduardo SOARES, Religioso por natureza. In: Luiz Eduardo SOARES, *O rigor da indisciplina*, p. 189-212.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 193.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 194.

que propõe (*corpo e espírito*) com a *natureza* (ou *cosmos*), dinamizada pela *energia*, que fornece os vasos comunicantes entre as muitas sub-culturas, pelas quais peregrinará em experimentação.

O “trabalho espiritual”⁵⁰⁸ aproxima as tendências religiosas entre si, ensaiando uma linguagem comum: as práticas são diferentes, as orientações são distintas, mas toda a diversidade é posta entre parênteses quando os interlocutores se põem de acordo quanto ao sentido comum que subjaz às particularidades.⁵⁰⁹

Destes fundamentos o universo alternativo extrai sua atitude eclética diante da diversidade.

A concepção, por sua vez, que privilegia a experiência mística e a revelação a partir do contato direto com o Mistério, encontra sua correspondência no transe de possessão da Umbanda e na miração do Santo Daime. Se não podemos atribuir à contracultura o *status* de matriz comum à Umbanda e ao Santo Daime – o que de fato não é -, constata-se que converge com elas em seu alto nível de includência. Não se pode negligenciar o papel desempenhado na ligação entre ambas as religiões pela presença de jovens alternativos entranhada nos dois grupos.

O chamado *espírito da nova era*, embrionário no mundo *alternativo* das décadas de sessenta e setenta e atuante na transformação do Santo Daime após sua expansão através daqueles inquietos místicos brasileiros da década de oitenta, emoldurou também o encontro da Umbanda com o Santo Daime e alimentou mais uma vez aquela porosidade presente em muitas de suas matrizes comuns. Não casualmente o novo hinário do Padrinho Alfredo, iniciado concomitantemente à intensificação da expansão do Cefluris, é denominado *Nova Era*.

Partilhando muitas das mesmas matrizes, dentre outros traços o deste perfil tão acentuadamente receptivo à contribuição do Outro, a nosso ver o

⁵⁰⁸ *Trabalho* seria outra categoria de relevância, referindo-se “à ação humana, governada pela vontade individual”, denotando a responsabilidade pessoal de busca prevalecendo sobre as diversas opções de conteúdos (sub-sistemas de crenças) que podem ser acessados. Luiz Eduardo SOARES, Religioso por natureza. In: Luiz Eduardo SOARES, *O rigor da indisciplina*, p. 199.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 199.

Santo Daime e a Umbanda puderam se encontrar e conviver. E uma vez juntos, ajudar a elaborar entre seus adeptos respostas novas a necessidades e inquietações não satisfeitas.

5.2 – Doutrinas em construção

Descrita a seqüência de acontecimentos principais que a nosso ver aplainaram o terreno da penetração da Umbanda no Santo Daime, é importante entender o que a precedeu, aquilo que eventualmente estivesse por trás do palco, imprimindo a lógica dos acontecimentos, ou ao menos a interpretação realizada pelos seus autores e que monitorava suas falas.

Traçamos em rápidas pinceladas quem era essa Umbanda; qual era a sua fisionomia, de onde vinha e o que contava sobre seu mundo. Antes, descrevemos o Santo Daime em seu processo histórico e a partir de sua construção cosmológica. Interessa-nos agora estabelecer os traços deste parentesco que fizeram dela uma presença tão assimilável pelo mundo daimista. Qual era o terreno comum em que ambos se assentavam, enquanto expressão da religiosidade. Religiosidade brasileira, resalte-se; ambas são tidas, e se tem como brasileiras⁵¹⁰. Concone ocupou-se em distinguir a Umbanda do conjunto das manifestações religiosas afro-brasileiras para caracterizá-la especificamente como uma religião nativa. Sem desconhecer suas muitas matrizes, entre as quais a que lhe acentua os traços - especificamente a africana - entende a Umbanda, no entanto como uma construção religiosa nacional, marcada pelas condições sócio-econômicas e culturais brasileiras e pelos mitos gerados a partir desse meio.⁵¹¹

Quando buscam descrever ou categorizar a Umbanda, muitos autores iniciam por reconhecer a dificuldade da tarefa. Sincrética, “a síntese que se estabeleceria entre os materiais culturais diversificados não ofereceria um produto final homogêneo”⁵¹². A tentativa de uniformizá-la atravessa quase todo

⁵¹⁰ A respeito da Umbanda, Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p.16-17, afirma que, ao contrário do Candomblé que recria uma África para a ela retornar nostalgicamente, a Umbanda “... tem consciência de sua brasilidade, ela se quer brasileira”.

⁵¹¹ Cf. Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda*, p. 23.

⁵¹² Liana TRINDADE apud Fernando G. BRUMANA; Eida G. MARTINEZ, *Marginália sagrada*, p. 36.

o século XX, liderada pelas Federações e por intelectuais umbandistas. Mesmo hoje setores da Umbanda procuram lapidar-lhe uma teologia, um código, um discurso único⁵¹³. A profusão de partes em constante tensão e conflito entre si apenas atestam seu insucesso e fazem, para Negrão,

...uma questão fora de lugar falar de teologia neste contexto. Como fenômeno religioso popular, estaria ela mais próxima da sistematicidade objetiva própria ao pensamento mítico do que da coerência intencionalmente buscada pelo pensamento teológico, conforme oposição elaborada por Bourdieu em sua análise do campo religioso.⁵¹⁴

Na apresentação de *Marginália Sagrada*, Roberto DaMatta conclui quanto “a ausência de uma “teologia” ou princípio organizador escrito e explícito, capaz de dividir o campo entre a área dos autênticos – nós – e o grupo dos inautênticos ou os “outros”⁵¹⁵, de onde infere um terreno *sempre inclusivo e altamente criativo* da Umbanda. Faz mais sentido para Brumana e Martinez descrevê-lo como um “...código para a interpretação e para a ação que permeia a sociedade brasileira e cujas marcas se manifestam em diversos registros”⁵¹⁶, dos quais a Umbanda seria apenas um deles.

O Santo Daime também é o escoadouro de múltiplos afluentes cujas sínteses a partir da tradição vegetalista, como já vimos, se constituíram em religiões exclusivamente no Brasil. Aqui compuseram o que Labate chama de *religiões ayahuasqueiras brasileiras*.

Ambas têm em comum essa certidão brasileira de nascimento, com todos os traços fisionômicos que lhes são tão próprios, a saber, o cruzamento das mais diversas paternidades; isso que justificaria, a seu tempo, o mito da nação mestiça. A profusão de heranças étnicas, a porosidade, o ambiente propício às trocas simbólicas, o sincretismo, parecem ser alguns dos mais distintivos traços de nossa religiosidade. Como parafraseia Guimarães

⁵¹³ Vide o conjunto de obras de Rubens SARACENI, das quais destacamos *O Código da Umbanda*.

⁵¹⁴ Pierre BOURDIEU apud Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, p.146.

⁵¹⁵ Roberto DAMATTA, Prefácio preliminar e profano para Fernando Brumana e Elda González, In: Fernando G. BRUMANA; Elda G. MARTINEZ, *Marginália sagrada*, p. 23.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

Não há na religiosidade brasileira um centro simbólico que lhe dê sentido unitário, ou uma hierarquia que discipline as variações. Mas não há confusão tampouco. As pessoas sabem distinguir os gestos, os sentidos e os sentimentos. Movimentam-se com facilidade entre as linhas cruzadas da espiritualidade, como se participassem de uma composição polifônica cuja execução dispensasse a batuta de um maestro.⁵¹⁷

Se, como vimos, a Umbanda desde Bastide pode ser entendida como aquela religião a “pique de fazer-se”⁵¹⁸, e cujas características intrínsecas nos fazem crer que esta profusão criativa deve-se menos à sua relativa juventude que a algo entranhado em sua própria identidade, o Santo Daime igualmente carrega este traço de permanente reelaboração. “Ecletismo evolutivo” é a atitude que Groisman (1999) pinça da auto-representação daimista, para explicar sua receptividade a diferentes sistemas cosmológicos que unifica dentro de um único corpo doutrinário. Para ele “... ecletismo, neste caso, é muito mais um conjunto de valores do que uma escola de pensamento. Este conjunto de valores tem como base essencial a aceitação de tradições espirituais diversas na busca espiritual com o Daime”⁵¹⁹.

Em sua pesquisa junto a um terreiro de Umbanda que fez uma junção com o Santo Daime, Guimarães afirma que “... ambas [as religiões] se caracterizam ainda como um sistema de crenças em formação, não se apresentando como um sistema acabado, pronto e fechado; talvez por isso mostrem-se capazes de incorporar recortes de outras tradições”⁵²⁰.

Relacionamos algumas razões que acreditamos contribuir no Santo Daime para esta abertura e permanente ressignificação: o conjunto de matrizes includentes, dentre as quais o kardecismo se sobressai como ligação e chave interpretativa do conjunto; a independência carismática do *padrinho*, razão pela qual seu perfil se imprime às interpretações daquele grupo; e o privilégio do

⁵¹⁷ Rubens César FERNANDES apud Maria Beatriz Lisboa GUIMARÃES, A “*Lua Branca*” de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu, p.18.

⁵¹⁸ Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 440.

⁵¹⁹ Alberto GROISMAN, *Eu venho da floresta*, p. 46.

⁵²⁰ Maria Beatriz Lisboa GUIMARÃES, A “*Lua Branca*” de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu, p.06.

êxtase (*miração*) como fonte espiritual dos *ensinamentos* e sua relação com o lugar onde eles se expressam e se formalizam, os hinos.

5.2.1 - A autonomia do pai-de-santo e do padrinho

A autonomia que possuem pais-de-santo⁵²¹ e padrinhos em suas respectivas religiões, a nosso ver, se relaciona com esta disposição doutrinária receptiva e tem conseqüências para o presente estudo. O pai-de-santo é a autoridade máxima do terreiro, não existem vínculos hierárquicos entre ele e as federações, nem com qualquer outra instância superior a que se subordine. Guimarães considera

... extremamente difícil abordar a Umbanda como um sistema religioso mais geral e globalizante, pois como é consensual para diferentes pesquisadores sociais, cada pai de santo tem autonomia em seu terreiro, não existindo nenhuma autoridade por ele reconhecida.⁵²²

À frente abordaremos alguns aspectos das relações de poder dentro de um terreiro e outras de suas implicações para o nosso estudo; para o momento nos basta reconhecer que a liderança carismática do pai-de-santo resulta em uma maleabilidade do conjunto que contribui para a ausência de um pólo irradiador a partir do qual se constitua uma unidade mais geral.

Apesar do árduo empreendimento das federações em padronizar a doutrina e os ritos da Umbanda, movidas pelos mais diversos interesses, a Umbanda segue sendo uma religião de desenvolvimento horizontal⁵²³, passível de reelaboração a partir do cabedal e da trajetória do pai-de-santo em cada terreiro. Daí a dificuldade de falar de uma Umbanda singular, dotada de um clero e uma organização central, quando o que vemos é a pluralidade de manifestações umbandistas, nas mais diversas combinações, e que no entanto é identificada como Umbanda por uma série de quesitos maleáveis que

⁵²¹ Sempre que nos referirmos à função sacerdotal do pai-de-santo estará implícita sua correspondente feminina, a mãe-de-santo.

⁵²² Maria Beatriz Lisboa GUIMARÃES, *A "Lua Branca" de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu*, p.23.

⁵²³ Como desenvolvimento horizontal nos referimos aos contínuos desmembramentos onde egressos de um terreiro abrem um outro terreiro, sem a constituição de uma hierarquia vertical que oriente e gerencie este desenvolvimento.

circulam dentro de uma nebulosa de concepções, no entanto reconhecíveis no meio em que circulam. Como afirma Negrão, “... não obstante as idiosincrasias de cada terreiro e as influências religiosas que os atingem diferencialmente, há na Umbanda um universo simbólico comum claramente delineado e associado à criatividade do imaginário popular brasileiro”⁵²⁴.

O *padrinho* dirigente de uma igreja do Santo Daime também possui um alto grau de independência na elaboração das interpretações doutrinárias, ressalvadas algumas importantes distinções: o Santo Daime possui uma hierarquia e as relações com a *matriz* são mediadas pela disponibilização da bebida sacramental, o que já implica na elaboração de relações institucionais mais complexas. No entanto, já vimos que a liderança carismática é uma característica presente no Santo Daime desde seus primórdios e se mantém enquanto proposição no nível local de suas igrejas.

No processo de expansão do Cefluris a questão logística apresenta suas implicações: no espaço de poucas décadas, mas que remontam ao início da expansão, ocorreram algumas profundas transformações. À época da formação das primeiras igrejas, a par da falta de estrutura institucional (uma burocracia organizada), a comunicação entre as igrejas *do sul* e o Céu do Mapiá era muito mais difícil. Uma viagem de canoa entre Boca do Acre e o Mapiá poderia durar muitos dias⁵²⁵. Não havia possibilidade de comunicação telefônica, menos ainda via internet, e as dificuldades financeiras inerentes ao desenvolvimento ainda incipiente do Cefluris dificultavam a obtenção do daime. As visitas das comitivas, pelas mesmas razões, eram raras. De forma geral, também por estas razões, o distanciamento e independência das igrejas eram praticamente inevitáveis. Atualmente, malgrado o grande avanço do processo de institucionalização, é provável que a expansão não tenha possibilitado criar quadros que possam atender à demanda crescente. Os frágeis laços institucionais continuam colaborando para uma relativa autonomia das igrejas.

5.2.2 - Interpretação doutrinária e licença poética

⁵²⁴ Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, p. 145.

⁵²⁵ Hoje, com a utilização das *voadeiras*, canoas com certo tipo de motor de popa, a duração das viagens foi reduzida para algo em torno de cinco ou seis horas.

Diferente da Umbanda, o Santo Daime possui uma estrutura hierarquizada a nível institucional, um comando único e um corpo padronizado de normas rituais⁵²⁶, mas os preceitos que professa e que compõe seu aparato doutrinário, à parte um conjunto de categorias e conceitos centrais, é permanentemente reelaborado. Não possuindo um *livro sagrado* em que estejam registradas de forma organizada suas proposições religiosas, é na totalidade dos hinários oficiais onde o daimista considera se manifestar sua doutrina. O hinário do Mestre Irineu, por exemplo, é referido como o *terceiro testamento*.

No entanto, constatamos que:

a) A forma poética simples da letra de seus hinos permite um alto grau de interpretação, sujeita a profunda subjetividade;

b) A interpretação, pelo indivíduo e pela coletividade, é permanentemente atualizada quando vivida no ritual, mediada pela alteração da consciência produzida pelo chá, a *miração*, a instância onde a bebida-professora passa seus ensinamentos;

c) Novos hinos são adicionados ao conjunto e passam a ter valor (local, regional ou geral), trazendo uma nova instrução, corroborada ou não pela miração ou pelo senso comum da comunidade;

d) Os novos hinos corroborados passam a se constituir em novos eixos interpretativos que, em um encadeamento progressivo, serão por sua vez atualizados em novos trabalhos, em novas mirações, por novos ou antigos adeptos.

Extraímos da relação entre o líder carismático, sua autonomia e a flexibilidade do que é a *doutrina* um resultado semelhante ao que encontramos na Umbanda: uma afinidade de estrutura e uma abertura ao novo. A composição de elementos extraídos de diversas heranças religiosas, intrínseca ao *ethos* religioso daimista, potencializam os espaços por onde novos conteúdos vêm se somar. Vários pesquisadores extraem deste aspecto a afirmação de que se trata de religiões ainda em processo de formação. Uma questão é se esta não seria uma característica inseparável de tais propostas

⁵²⁶ Como é possível verificar em Normas de Ritual, publicação do Cefluris de 1997, mimeo.

religiosas; se a permanente elaboração não faz parte de um modo de entender a espiritualidade e de uma atitude diante do mundo religioso, mais do que representar uma formação *ainda* incipiente.

Recorrentemente o daimista se refere aos seus *trabalhos* espirituais como um *estudo*. Encontramos aí a idéia, presente no kardecismo, do indivíduo enquanto obra aberta, em processo de burilamento, de aperfeiçoamento, em direção a um grau superior de consciência à medida que se aprimora. Ambas as concepções, do Santo Daime e da Umbanda, se assentam também nesta matriz. Baixinha, a mãe-de-santo umbandista, assim expressa o modo como realizou seu aprendizado espiritual:

O descobrimento dos trabalhos umbandistas dentro da espiritualidade que eu conheço é exatamente isso, ele vai sendo descoberto para você, ele vai vindo para você, as suas próprias entidades, os seus caboclos, ele vai instruindo você, você vai aplicando para você; está tudo aí, nós temos tudo é só ir trabalhando um pouquinho a gente para ir buscar.⁵²⁷

Da mesma forma o Padrinho Sebastião, em ocasião distinta afirma:

...a doutrina é para quem a busca. Então, (trata-se) de buscar você mesmo lá no Astral para ter consciência aqui na Terra. A doutrina é um aprendizado para nós mesmos. Não é para nossa carne, mas para nosso "Eu Superior": aquele que habita dentro e fora. A doutrina que conheço é esta: saber quem somos. É procurar ser e não parecer. É poder dizer: eu sou na Terra como no Céu.⁵²⁸

Estas afinidades explicitam parcialmente as razões pelas quais a Umbanda pôde ser acolhida no Santo Daime, encontrando nele um ninho onde se acomodar razoavelmente, mesmo que à custa de algum conflito. Pelo reverso, como no caso do terreiro "Tata Ojú" pesquisado por Guimarães⁵²⁹, a Umbanda também acolheu o Santo Daime como uma possibilidade de

⁵²⁷ Baixinha apud Maria Beatriz Lisboa GUIMARÃES, A "Lua Branca" de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu, p.22.

⁵²⁸ Walter DIAS Jr, Céu do Mapiá: A "Terra Prometida" ou uma nova "torre de Babel"?, p.4-5

⁵²⁹ Cf. Maria Beatriz Lisboa GUIMARÃES, A "Lua Branca" de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu.

coabitação. Pertencentes ao campo das religiões “periféricas”⁵³⁰, descomprometidas com a defesa dos valores associados à cultura dominante, constitutivamente receptivas a colagens múltiplas tão ao gosto das manifestações religiosas marginais, assim como das posturas associadas a pós-modernidade e compartilhando matrizes cada uma ao seu modo receptivas a novos conteúdos, nada havia que impedisse sua inscrição associada (do Santo Daime e da Umbanda) a estes traços distintivos da religiosidade brasileira, que são a crença nos espíritos e a abordagem *entusiasmada* do divino.

5.2.3 - A relação da miração com os hinos

A experiência da *miração*, central no modo de ser e pensar a prática religiosa do daimista, também é fortemente responsável por sua característica de obra em construção. Provavelmente deriva do verbo castelhano *mirar*, que significa ver, olhar. Trata-se do mergulho produzido pelo chá, um poderoso alterador de consciência que proporciona a erupção de sentimentos, *insights* e imagens de cenários e seres, que é concebido pelo adepto como o local de estudo proporcionado pela planta-divindade. É na *miração* que o daimista pode acessar o conhecimento que o graduará, que o tornará consciente das próprias imperfeições e do que necessita para se *curar*. Serão nestes mergulhos que entrará em contato com seus *guardiões* e toda a sorte de seres do *astral*, que vem a ser a dimensão sutil, celestial, onde tais seres habitam. Uma expressão corrente no meio daimista refere-se ao *trabalho no astral*.

Há um intrincado jogo de relações entre estas categorias (os preceitos, os hinos e a miração) que produzem o modo de pensar a espiritualidade e a *doutrina* para o daimista. De fato, o *corpus* doutrinário é relatado como sendo o conjunto de hinários *recebidos* pelos comandantes e líderes de prestígio entre os fiéis. Os hinários tidos como oficiais são os *recebidos* pelos integrantes da primeira geração de daimistas, como o Mestre Irineu e seus contemporâneos; em seguida pelos hinários do Padrinho Sebastião, do Padrinho Alfredo e de seus contemporâneos.

⁵³⁰ No sentido fornecido por Ioan LEWIS, *Êxtase religioso*.

Os hinos, em sua maioria, são compostos por letras simples, ora de louvação, ora de aconselhamento, cujos conteúdos só podem ser elaborados dentro dos limites que lhes são próprios: por exemplo, frases concisas, escrita poética, figuras de linguagem como metáforas. Ou seja, deste conjunto de mensagens não é possível extrair preceitos de forma concatenada e facilmente delimitada. Ainda que afirme possuir o seu *livro sagrado*, o Santo Daime não possui um texto que articule de maneira ordenada a relação entre seus adeptos e a realidade transcendente, de modo que seus adeptos possam distinguir como a *doutrina* é elaborada. Diferencia-se neste aspecto das religiões *do livro*, tal como nas tradições cristãs, judaicas ou islâmicas. Como é próprio da linguagem poética, há grandes espaços para interpretações, arranjos variados e subjetividade, que tornam imprecisas as fronteiras do que seria a *doutrina*.

Nos primeiros tempos, o Mestre Irineu designou uma zeladora dos hinos⁵³¹, responsável pela verificação junto ao grupo da veracidade dos hinos recebidos, mas esta prática não existe mais, ao menos no Cefluris. Hoje, uma das instâncias legitimadoras dos hinos é a autoridade espiritual atribuída àquele que o recebeu. Por exemplo, temos hinos cantados em todas as igrejas, ou em grande parte delas, do Alex Polari, conhecida liderança do Cefluris e fundador da igreja de Visconde de Mauá, que já teve seu período de grande afluência de visitantes; do Paulo Roberto, fundador da primeira igreja fora do Acre, a Céu do Mar, no Rio de Janeiro; ou mesmo do Glauco Vilas Boas, dirigente do Céu de Maria, maior igreja de São Paulo, de safra mais recente, entre outros.

Outra instância legitimadora é a recepção alcançada pelo hino, aceito por diversas razões junto à coletividade, em um processo de filtragem coletiva. Os critérios que transferem ao hino o status de mensagem do Astral precisariam ainda ser estabelecidos, mas se pautam por grande subjetividade: porque são tidos como bonitos, *fortes*, ou portadores de uma mensagem à qual se dá credibilidade, por exemplo.

⁵³¹ Trata-se de D. Percília Ribeiro, uma das mais antigas adeptas do Mestre Irineu, já falecida. Era de sua responsabilidade zelar pela manutenção do hino, tal como foi recebido. À época desenvolveu-se também a prática de “passar a limpo” o hino; qual seja, verificar sua autenticidade espiritual. Era um período que enfatizava a oralidade. Os fardados tinham a responsabilidade de conhecer memorizar os hinários. Foi o Cefluris que instituiu os caderninhos de hinário. Pondere-se que, com a proliferação de hinos (que atualmente montam a mais de mil, dentre os oficiais) aumentavam as dificuldades de tê-los na memória.

Há uma relação hierárquica aceita por consenso entre os hinários tidos como *oficiais*, no caso o do Mestre Irineu e de seus companheiros (conhecidos como os *finados*) e, em seguida, dos hinários de seus sucessores na Presidência do Cefluris (Padrinho Sebastião e Padrinho Alfredo) e seus contemporâneos e os hinários *não-oficiais*. Também há uma hierarquia, por exemplo, entre o hinário do Mestre Irineu e os outros. Na prática, com exceção dos trabalhos onde a definição do hinário é estabelecida em normas de ritual (no trabalho de São João, por exemplo, se canta o Mestre Irineu), os hinos cantados durante a sessão são validados pela sua *força*, ou pela *força da miração*. Naquele instante não é colocado em questão seu grau na hierarquia (que, aliás, é estabelecida de forma genérica nos documentos que tratam do tema) e sim sentidos como mensagem do *astral* que se manifesta viva na percepção sutilizada pela bebida. E, corroborados pela miração, na forma de sensibilização, instruções e entendimentos têm sua aceitação pelo poder curador que nele em si, ou durante sua execução, supostamente se manifestou.

Trata-se de indagar se no interior de um grupo, composto por uma diversidade de matrizes, não ocorreriam processos semelhantes àqueles de intercâmbio provenientes do encontro de horizontes culturais distintos, como já observamos no diálogo entre as matrizes brancas e africanas, ou brancas e indígenas, na construção da identidade brasileira. Integram-se complexos culturais que se articulam a partir de chaves históricas que situam o encontro no espaço e no tempo de ambas as heranças; dialogam diferentes cosmologias que guiarão a reconstrução simbólica; e escolhas serão realizadas a partir de estratégias de reprodução social dos grupos em contato. Trata-se, em ambos os contextos, da conciliação entre as dimensões míticas e históricas, filtradas pela capacidade destas respostas atenderem à demanda do conjunto de subjetividades envolvidas.

Assim, à subjetividade que já é própria dos hinos e das emoções religiosas que emergem do estado alterado de consciência, se soma a inserção permanente de novos conteúdos que remodelam continuamente a *doutrina*. É portanto nos hinos que se verifica a veracidade das mensagens que vão direcionando a reconfiguração permanente dos preceitos; neles estarão

presentes as novas *instruções*. O seguinte comentário de Almeida enriquece a compreensão dessa possibilidade:

Os hinos não são preces; em vez disso, ao cantar o hino, o sujeito é a própria divindade que fala através deles. Haveria aqui um ‘deslocamento de sujeito’, recurso ‘simples, porém sutil’, que ‘provoca uma identidade entre aquele que escuta’ e um outro. Bia Labate continua: “...é como se a Realidade houvesse encontrado uma voz através da qual expressar-se”. (...) Assim, continua Labate, na posição de “realidade verdadeira”, o indivíduo “vive cada substantivo, metáfora e verbo como realidade plena de significado, e de significados mais reais do que os da vida cotidiana”.⁵³²

A vivência da miração intensifica os aspectos acima considerados. Os hinos, em grande parte, são *recebidos* em uma miração; ou diretamente, ou repercutindo os *insights* dela provenientes. Já aí estabelecem um vínculo com o estado alterado de consciência. Vemos um processo de “... constante codificação e decodificação simbólica. Isto somente se torna possível a partir da característica essencialmente extática do culto, que se opõe radicalmente a toda e qualquer estrutura religiosa mais rígida e dogmática”⁵³³. Queremos dizer com isso que miração e hinos dialogam; os hinos estruturam as visões e as compreensões obtidas do êxtase, mas por outro lado a carga de emoções envolvidas, muitas vezes corroboradas por imagens a ela associadas, empresta veracidade de contornos dificilmente refutáveis para quem a vivencia. Do mesmo modo as mirações introduzem um enorme espaço de subjetividade e reinterpretação com o qual a maior rigidez de um preceito se chocaria. Daí decorre, a nosso ver, uma das razões para a permeabilidade e capacidade de adaptação do Santo Daime.

Outro aspecto a considerar diz respeito à socialização das *instruções* pela qual os hinos são responsáveis; são nas disposições do *ethos* e dentro da moldura da visão de mundo que se apoiarão as inspirações *transmitidas pelo Astral*. Serão os elementos em suspensão daquele grupo social que fornecerão substância com a qual irão trabalhar as mensagens contidas nos hinos. Já relatamos como as concepções espíritas estão presentes na formação do

⁵³² Mauro Almeida apud Beatriz LABATE, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, p.18-19.

⁵³³ Walter DIAS JR., *O império de Juramidam nas batalhas do astral*, p. 50.

Santo Daime e o modo como se disseminaram em todo o Brasil, produzindo a mais variada sorte de ressignificações, dentre elas a Umbanda.⁵³⁴

Com isso queremos ressaltar que o imaginário que envolve as crenças espíritas, entre as quais as da Umbanda, já eram referências culturais, explícitas ou em suspensão, capazes de fornecer o repertório das instruções materializadas pelos hinos. O que os hinos fazem é corroborar, a partir de sua perspectiva original, preceitos conhecidos, ou introduzir um elemento *novo* àquele conjunto – ainda que se ampare na base pré-existente. Às constantes mutações deste caleidoscópio somam-se as interpretações da experiência religiosa do indivíduo vivida “em sua solidão”, para emprestarmos a definição de Willian James.⁵³⁵

Tomemos como exemplo o hino “Ogum Beira Mar”, do Padrinho Alfredo sendo ouvido em um intenso trabalho, em meio às profundas emoções experimentadas pelo recém egresso ao Santo Daime. As referências deste hino surgiram das perturbadoras experiências do Padrinho Sebastião com o *exu* Tranca Ruas, que já relatamos, certamente vivas no repertório do Padrinho Alfredo. Sua condição de líder incontestado empresta legitimidade ímpar à mensagem: “Agradecendo a todos os seres da corrente Ogum Beira Mar.” Mais à frente em outro hino⁵³⁶ ele saudaria pela primeira vez a *linha da Umbanda*, também em associação com este orixá umbandista. Verificamos igualmente que uma das primeiras igrejas a se constituir no sul, o Céu da Montanha, em Visconde de Mauá, interior do Rio de Janeiro, foi palco da aliança do Caboclo Tupinambá com o Santo Daime, e dos primeiros trabalhos de *gira*, com a presença da mãe-de-santo Baixinha e de membros de seu terreiro que se filiaram ao Santo Daime. É importante que se tenha em mente que em São Paulo, a maior metrópole do país, as igrejas do Santo Daime se desenvolviam mais lentamente. A Flor das Águas ainda era um pequeno grupo em processo de estabilização, arrebanhando seus primeiros adeptos. Enquanto isso, o Céu da Montanha concentrava em seu salão, em dias de hinário oficial, mais de 400 pessoas – número que impressionava os daimistas paulistanos mesmo nos

⁵³⁴ Cf. Reginaldo PRANDI, *Segredos guardados*, p.237.

⁵³⁵ Willian JAMES, *As variedades da experiência religiosa*, p. 31.

⁵³⁶ Alfredo Gregório de MELO, *O Cruzeirinho*, hino nº 147, Sara, Céu do Mapiá, Pauini, AM, 210 p. (mimeo).

anos seguintes ao seu apogeu⁵³⁷ e fazia parte daquele grupo de relatos que compunham as conversas ao redor da fogueira, depois de mais um *trabalho*. Era, portanto a igreja de referência ao alcance do adepto paulistano, o local por onde se aproximar da fonte. Alex Polari, enquanto dirigente e além do seu extravagante passado como guerrilheiro e preso político, tornara-se conhecido pelos bons e primeiros livros nativos relativos ao Santo Daime: *O livro das mirações*, e *O guia da floresta*, recomendados a este autor por um antigo companheiro que, notem, ingressara na União do Vegetal. No Céu da Montanha fardou-se Léo Artese, dirigente da igreja Céu da Lua Cheia; para ela ia, em comitiva, o jovem grupo que, dirigido por Glauco Villas Boas, dava os primeiros passos na criação da igreja Céu de Maria.⁵³⁸

Alex Polari, à parte introduzir nos hinários daimistas traços que enunciavam sua proximidade com a religiosidade *alternativa*, como referências a Buda, Krishna, entre outros, refletia em seu hinário as experiências de aliança com a Umbanda: assim no seu hino n° 53, Ponto de São Jorge, declara: “*Viva o Rei Ogum! /Ele veio anunciar/ que as linhas estão abertas / que é pra nós se aliar*”. A partir daí seu hinário é pontuado com referências aos caboclos, à Pena Verde, à Oxalá, até mesmo o “*Viva /São Miguel que veio,/ veio abrir a banca /lá dos Orixás*”⁵³⁹, indicando também com ele, voluntariamente ou não, sua interpretação de um eixo possível para o Trabalho de São Miguel. Situemos a situação do recém convertido: ele desconhece os elementos históricos, é incapaz de situar factualmente as referências que o hino expressa. De fato, durante o trabalho, mergulhado na profunda sensibilidade da consciência alterada, entregue ao fluxo de conteúdos e imagens que emergem do inconsciente, não são relevantes as referências históricas; de fato é *a voz da Realidade* que lhe fala diretamente, pela corrente e através dele, nos hinos. E a *Realidade* lhe fala através de línguas e nomes conhecidos, que remetem a sistemas cosmológicos familiares. É a *Doutrina* falando que devemos saudar a um orixá, à Linha da Umbanda; em outras palavras, é a *doutrina* informando e admitindo do Que ou de Quem se constitui.

⁵³⁷ Final dos anos oitenta.

⁵³⁸ E que em pouco tempo ocuparia o posto de maior igreja daimista de São Paulo.

⁵³⁹ Alex POLARI, *Nova Enunciação*, hino n° 107, *A chave da justiça*, Céu do Mapiá, Pauini, AM, 214 p., (mimeo).

Dentre centenas de neófitos que imprimiram estas experiências e interpretações na memória, vários receberão hinos, a maior parte dos quais permanecerá desconhecida. Alguns se tornarão veteranos, outros terão sua autoridade espiritual reconhecida, um ou outro iniciará a criação de uma igreja, uma ou outra se tornará uma igreja conhecida e seu dirigente possuidor de um hinário relativamente oficial. Se a mensagem de aproximação com a Umbanda repercutir neste indivíduo, seja por qualquer razão, e isso se expressar de modo bem aceito em seu hinário, a Umbanda terá conquistado um espaço ainda maior no conjunto das igrejas, agora com um simpatizante em condições de amplificar seu anúncio. E seu hinário continuará plantando novas sementes, entre as quais as da Umbanda, que se reproduzirão de modo incontrolável nas gerações vindouras. Apoiados em um *ethos* e uma visão de mundo, claro, mas permanentemente sujeitos às novas elaborações à mercê dos ventos de sua época. Mais uma vez a Realidade ditará suas necessidades.⁵⁴⁰

5.3 – A perspectiva marginal e a afirmação do desejo

Não pretenderíamos retomar a discussão que polariza religião e magia, desde a abordagem durkheimiana até Max Weber e que, para o estudo da Umbanda, fundamentou Bastide, Ortiz e Concone. Segundo essa visão a religião expressaria um nível superior da religiosidade de uma sociedade, pela complexidade de seus ritos e preceitos capazes de agregar a coletividade. A magia seria a degradação individualizada daquelas crenças que deram origem à religião e desempenhariam um papel distinto, mais instrumental e utilitário, dentro das manifestações religiosas daquela mesma sociedade. São estas as chaves interpretativas que, segundo alguns autores, fizeram Bastide deter-se no estudo dos cultos afro-brasileiros que elegeu como paradigmáticos (o candomblé da Bahia, por exemplo), descrevendo a Umbanda como uma manifestação inferior daquele conjunto de crenças. A rica contribuição de Ortiz para a compreensão da Umbanda enquanto objeto da sociologia apoiou-se nas bases *bastidianas*, embora não compartilhando da visão que posicionava a Umbanda em um patamar inferior enquanto religião. Uma maior compreensão

⁵⁴⁰ Para emprestar, mais uma vez, a saborosa imagem fornecida por Beatriz LABATE, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, p. 18.

da Umbanda de novas gerações de autores (Concone, Brumana, Martinez e Negrão, entre outros) acabou por afastar ainda mais aquela concepção, quando a Umbanda passou a ser entendida como uma legítima manifestação religiosa brasileira. A polaridade religião/magia é enriquecida quando Concone se apropria de G. Gurvitch e de seu pressuposto da magia enquanto “... afirmação do desejo e do diverso frente à moralidade estabelecida”⁵⁴¹. Neste caso, a aproximação de um pólo marcado pelas práticas mágicas não seria mais (ou apenas) a manifestação daquela deterioração, e sim a apropriação de ferramentas que permitissem ao relegado - ao preterido, ao submetido - se fazer ouvir.

No seu estudo sobre a possessão, central na Umbanda, Lewis destaca a função que cumpre enquanto estratégia viável de questionamento não radical da ordem estabelecida. “A pessoa possuída manipula seu superior sem questionar radicalmente sua superioridade. Ele ventila suas animosidades reprimidas sem questionar a legitimidade última das diferenças de *status* compreendidas na ordem hierárquica estabelecida”⁵⁴².

Assim, a nosso ver, a *elaboração da subalternidade* de Brumana e Martinez ganharia um sentido mais largo: se amplos setores da população colocados na periferia da sociedade brasileira encontraram na Umbanda um meio de construir sua própria descrição e respostas, a Umbanda viria a se transformar em um *código para a interpretação* válido também para os mais diversos setores da sociedade que circunstancialmente estivessem à margem do discurso dominante e não necessariamente apenas os representantes das classes mais oprimidas sócio-economicamente.

A Umbanda expressando a elaboração e o olhar subalterno frente a uma sociedade multipolar em que se manifestam as vozes de seus muitos segmentos, não é difícil imaginá-la como capaz de catalisar a perspectiva marginal e atender aos anseios de alguns daqueles setores que, por diversas razões, não se perfilam ao olhar oficial. A nosso ver é o caso, por exemplo, das gerações contemporâneas às transformações da contracultura, no âmbito do

⁵⁴¹ G. GURVITCH apud Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, p 24

⁵⁴² Ioan LEWIS, *Êxtase religioso*, p. 34.

comportamento e da contestação dos valores, assim como da relativização dos valores presentes na narrativa da pós-modernidade.

Identificamos o segundo momento da inserção da Umbanda no Santo Daime no período que se inicia com a cisão liderada pelo Padrinho Sebastião, que compreende a trágica história do Ceará, as mudanças para o Rio do Ouro e depois para o Mapiá, o encontro com o terreiro da Baixinha, as primeiras giras no Céu da Montanha e a chegada de médiuns ao Céu do Mapiá, imediatamente antes do falecimento do Padrinho Sebastião. Como já relatamos, aquela que chamamos de terceira geração interpenetra a segunda geração em um momento de transição, e tem início aproximadamente nos eventos espirituais que culminaram na formação e oficialização do Trabalho de São Miguel. Este período compreende um espaço de cerca de vinte anos, de 1974 a meados da década de noventa, anos da intensa expansão vivida pelo Santo Daime, que prossegue até hoje. No mesmo período observamos uma transformação do cenário cultural e religioso brasileiro, alinhado com as profundas alterações ocorridas a nível global. A gradual perda da hegemonia da igreja católica, a falência dos grandes discursos, o nascimento de um mundo multipolar, o salto tecnológico das comunicações e dos transportes, a revolução da estrutura familiar, a emergência da juventude enquanto mercado e segmento da cultura; é infindável a lista das radicais transformações vividas pela humanidade na segunda metade do século XX, às quais o Brasil não poderia ficar incólume.⁵⁴³ No âmbito do moral e dos costumes e da relação da sociedade com as religiões as metamorfoses foram igualmente profundas: aqui todos os impactos se inter-relacionam e todas as certezas se fragilizam.

No encontro do recém convertido com a doutrina do Santo Daime verificamos, em um primeiro momento, a aceitação da nova moralidade e sua rigidez quando comparadas àquelas vigentes no *mundo exterior*. Não são poucos os relatos em que o daimista *do sul* se destaca pelo rigor – em relação ao caboclo amazonense - na defesa de comportamentos mais moralizadores, como a saia comprida e a separação homens/mulheres, mesmo que tenha sido hippie ou, no mínimo, de comportamento heterodoxo quando de seu encontro

⁵⁴³ Para uma visão panorâmica ler Eric HOBSEBAWN, *Era dos extremos*.

com a nova religião. MacRae⁵⁴⁴ ao registrar as *notáveis mudanças entre os seguidores* do Santo Daime, constata que “estes são muitas vezes recrutados entre indivíduos socialmente estigmatizados”⁵⁴⁵, caso do pobre ribeirinho amazônico e do heterodoxo egresso do mundo alternativo. Para ele, Tunner elabora explicações adequadas, quando afirma que o símbolo ritual efetua um intercâmbio entre dois pólos de sentidos: as normas sociais se preenchem de emoção, que por sua vez são enobrecidas com o contato com os valores sociais.⁵⁴⁶

As profundas diferenças, no entanto, entre a moralidade do caboclo amazônico ressignificada no Santo Daime e aquelas concepções que chegavam do Brasil rico, urbano e desenvolvido - sob alguns aspectos identificados pela contestação aos valores oficiais, mas em seguida assimilados pelos agentes da cultura dominante – haveriam de promover transformações no conjunto de valores daimistas. Os novos adeptos, por sua vez, orientados por concepções menos rígidas nos campos da sexualidade, do comportamento, do trato com o corpo, do trânsito entre gêneros e do moral em seu sentido mais amplo, ainda que transformados pelo impacto da conversão, *negociaram* seus valores mais abertos no diálogo com a cultura mais regrada do ribeirinho amazônico, com a conseqüente ressignificação daquilo que poderíamos chamar de modelo ideal de comportamento proposto pela nova religião.

Verificamos, portanto, uma transformação das expectativas religiosas e existenciais dos recém egressos ao Santo Daime. A proliferação de novas práticas religiosas e terapêuticas do *campo ayahuasqueiro*⁵⁴⁷ trouxe para dentro do Santo Daime um neófito diferente daquele das décadas pioneiras. Entre as alterações do cenário, temos:

- A floresta, nos idos do Padrinho Sebastião, era mais distante e o intercâmbio de informações era mais lento; demorava-se dias para chegar; não havia internet, a telefonia no Brasil era menos universal, os meios de comunicação eram menos ágeis. O relativo isolamento da Amazônia

⁵⁴⁴ Cf. Edward MACRAE, *Guiado pela lua*.

⁵⁴⁵ Cf. Edward MACRAE, *Guiado pela lua*, p. 124.

⁵⁴⁶ Cf. Victor TUNNER, *La selva de los símbolos*, p. 33

⁵⁴⁷ Para um estudo mais detalhado ver Beatriz LABATE, *A reinvenção do uso da ayahuasca*.

proporcionava um mergulho mais intenso e isolado, enquadrado pelas expectativas do mundo *underground* em relação ao encontro com um caminho espiritual, tal como relatados nas narrativas de referência da época.

- O jovem contemporâneo chega ao Santo Daime mais informado, seja sobre ele especificamente, seja sobre a ayahuasca em geral – o que não deixa de produzir uma flexibilização das expectativas; ele já havia ouvido falar do Santo Daime, e parte das vezes já havia tido a experiência com a bebida nos mais variados formatos. Ao contrário dos convertidos dos anos 70, estimulados pelos ventos da contracultura, que viveram uma conversão mais radical.

- No nível do comportamento houve profundas mudanças. Se os anos sessenta e setenta foram marcados pelo discurso da *revolução sexual* empreendida ainda por jovens reprimidos, um novo comportamento sexual se instala no ambiente pós-moderno, se não banalizado, trazido para a normalidade e não mais uma bandeira de liberação de um controle social rígido anterior. Os hippies envelheceram, transformaram-se em pais, em seguida em avós;

As transformações não se restringiram ao campo da sexualidade; uma nova abordagem em relação a um agregado de valores compunha a paradigmática diferença trazida pelos novos egressos ao Santo Daime no final da década passada e no início desta. É ele – esse novo olhar - que pode, se não explicar, ao menos matizar seu encontro com o Santo Daime e com a Umbanda dentro do Santo Daime. Arrisco afirmar que não são integralmente as mesmas razões que explicam a atratividade da Umbanda entre os novos convertidos e aquele integrante nativo da Nova Jerusalém do Padrinho Sebastião.

Com isso queremos dizer que a Umbanda chegará ao Santo Daime, entre outros motivos, por admitir que se expressem outras perspectivas complementares à oficial; no Mapiá permitirá que se façam ouvir os interlocutores de alguma forma oblíquos à *fala* oficial: marginalizados sociais, mulheres, ou aqueles que pelas mais diversas razões são *outsiders* da estrutura de poder local. O mesmo encontro intercultural que a permitiu também fará da Umbanda o espaço de contestação oblíqua que se expressaria

nas polaridades referidas à página 244. Novas atitudes diante de um modelo que pode ser interpretado como rígido e moralizador pelos conversos das grandes cidades parece ser umas das respostas que a Umbanda permitiu dentro do Santo Daime.

5.3.1 - Os sem-voz

A proverbial ausência do Estado brasileiro em amplos setores da nação; sua incapacidade de prover a todos os brasileiros as instituições que assinalem sua presença e controle são traços impressos em nossa identidade pela informalidade, pela heterogeneidade, pela ausência de um corpo coeso que inspire um sentimento inquestionável de unidade. São nestes espaços vazios, não ocupados pelo sistema,⁵⁴⁸ onde fermenta livre a alma subalterna. Religiões subalternas expressam essa situação. As manifestações religiosas subalternas são tentativas da parte de seus adeptos, no plano simbólico, de tornarem-se sujeitos, nas áreas que lhes são pertinentes. Na *resolução das aflições* seriam ferramentas que a periferia tem à mão, no sentido de atuar – ela mesma – ali onde não pode contar com assistência do Estado. A Umbanda é uma dessas elaborações e, como tal, fala de seus adeptos e de seu círculo de influências.

Ela seria a possibilidade de fala aos *sem-voz*, em uma estrutura hierárquica de pouca mobilidade. Groisman⁵⁴⁹, em sua etnografia da vila Céu do Mapiá, descreve o cenário social onde os papéis dentro do Santo Daime são gerados. Verificamos em suas considerações, e de nossa própria vivência no campo, que a vida comunitária e as atividades rituais se misturam na *central da doutrina*. Um pequeno vilarejo balizado pelas condições de seu nascimento, com a marca da proposta comunitária original do Padrinho Sebastião ainda viva na memória de seus habitantes (mesmo que não mais realizada na prática) e que tem como eixo a vida religiosa e o calendário ritual, no Céu do Mapiá mesclam-se funções rituais e *status* social, originando um modelo que irá compor sua proposta religiosa e será muitas vezes incorporado em igrejas distantes e de realidade muito distinta.

⁵⁴⁸ Cf. Fernando G. BRUMANA; Eida G. MARTINÉZ, *Marginália sagrada*, p. 113-114.

⁵⁴⁹ Cf. Alberto GROISMAN, *Eu venho da floresta*.

As condições específicas da comunidade - ribeirinha, amazônica, calcada nas famílias, entre outras - se projetam naquele primeiro núcleo de relações. Tal é o caso da constatação do papel dos *curadores* dentro da estrutura, aqui reconhecida por Groisman:

Uma outra posição social⁵⁵⁰ ocupada pelos daimistas no Mapiá é a de curador. Os curadores são pessoas, padrinhos ou não, autorizadas a exercer atividades de cura. Nesta categoria estão incluídos os padrinhos com sua habilidade e conhecimento ritual e as pessoas que trabalham com mediunidade, plantas medicinais, benzeção, massagem e outros métodos.⁵⁵¹

As precárias condições de vida no meio da floresta em si já explicariam a importância adquirida por aqueles dotados do perfil de curador. É o caso dos *curandeiros* e pajés de quem já tratamos. No Santo Daime estas habilidades são ressignificadas a partir de suas próprias referências cosmológicas, onde a mediunidade assumirá um papel central. São exatamente *médiuns* que se ocuparão desta tarefa no Céu do Mapiá, onde serão reconhecidos e ocuparão espaços relevantes tanto na vida comunitária como na religiosa. Não por acaso serão em sua maioria mulheres, intimamente ligadas às práticas da Umbanda e que terão papel de destaque na exportação dos preceitos e práticas da Umbanda para o restante do corpo daimista, nas muitas regiões para onde esta religião se expandiu.

Essa é a razão pela qual, nos parece, interpretar as necessidades de se expressar do *sem-voz*, através da Umbanda, na comunidade do Mapiá, lança luz sobre necessidades semelhantes em outros locais onde a Umbanda ocupou espaço dentro do Santo Daime. Sem deixarmos de atentar para o fato de que, em cenários e atores sociais distintos, haveria de anunciar matizes distintos de um mesmo modelo.

Enquanto no Santo Daime tradicionalmente a voz pertence apenas ao Padrinho, em transmissão hereditária, a Umbanda permite aos pequenos expressar sua “qualidade” espiritual; seja por sua excelência como médium,

⁵⁵⁰ O autor se refere anteriormente à posição do *padrinho*.

⁵⁵¹ Alberto GROISMAN, *Eu venho da floresta*, p. 29.

seja pela graduação de seus *Guias*, seja pela possibilidade de se fazer ouvir, enquanto incorporado em meio à sessão. Qual a relação possível de se estabelecer entre estas duas manifestações, ambas *subalternas*⁵⁵² ou *periféricas*⁵⁵³? Uma forma de buscar proximidades pode ser observando como se dão as relações de poder internas em cada um dos agrupamentos.

5.3.2 - As relações de poder no Santo Daime

Um eixo interpretativo seria aquele que contrasta o Santo Daime e a Umbanda na forma como se distribuiriam em cada um as hierarquias do culto, seus diversos centros e subcentros de poder e o modo como se relacionam entre si.

Encontramos no Santo Daime a figura incontestável do dirigente máximo, do *comandante*, ou do *padrinho*, secundado pelo da *madrinha*, ambos respectivamente os dirigentes das *alas* masculinas e femininas. Na realidade, como regra, o poder de fato é exercido pelo homem e reconhecido nele. Apesar da expoente máxima da *doutrina* ser uma figura feminina, a Madrinha Rita, viúva do Padrinho Sebastião – sendo assim considerada pelo discurso oficial daimista e reverenciada como a matriarca – o poder de fato é exercido pelo seu filho, Padrinho Alfredo. Na maioria das igrejas daimistas são os homens a referência de comando: La Rocque, Paulo Roberto, Glauco Villas Boas, Léo Artese. Mesmo quando, como é o caso da Igreja Céu do Mar, a primeira igreja daimista fora da Amazônia, sediada no Rio de Janeiro, a *madrinha* é a filha do Padrinho Sebastião, bastante considerada como referência de *força e firmeza* e tida como o *aparelho* pelo qual o espírito do Padrinho Sebastião hoje em dia se comunica, aquela continua sendo a *igreja do Paulo Roberto*. A exceção é a *igreja da Baixinha*, não por acaso também mãe-de-santo umbandista, e talvez alguns centros *levantados* pela persistência de uma personalidade feminina forte. A presença de uma mulher, a Baixinha, à frente de uma igreja do Santo Daime está de acordo com a tradição que as coloca à frente dos cultos afro-brasileiros, como o candomblé e a Umbanda,

⁵⁵² Cf. Fernando G. BRUMANA; Eida MARTINÉZ, *Marginália Sagrada*.

⁵⁵³ Cf. Ioan LEWIS, *Êxtase religioso*.

que a têm como referência. Para Bernardo⁵⁵⁴, esta é uma herança que remonta ao papel da mulher negra no continente africano e que, ressignificado, emergiu nestes cultos. No Santo Daime, a separação de gênero com predomínio masculino é nítida e acentuada, o que se verifica já no *feitio*, por exemplo, onde todas as principais funções são exercidas por homens, não sem queixas de muitas mulheres *do sul* que vêem aí a continuidade do domínio machista.

Em torno da autoridade máxima, o padrinho, orbitam no Santo Daime outras funções rituais que, em menor ou maior grau se constituem em *subcentros* de poder: *despachadores* de Daime; corpo de *fiscais*; músicos e *puxadoras*. Outra função, esta burocrática, mas que também pode funcionar como *subcentro* é a secretaria.

Ainda que naturalmente, por motivos técnicos, haja a necessária interação entre cantoras – as *puxadoras* – e músicos, o eixo de relações onipresente é entre o Padrinho e cada uma das funções, de modo praticamente estanque. É o padrinho que determinará os parâmetros sob os quais cada um exercerá suas funções. Ele estabelecerá:

- No caso das *puxadoras*, quais hinos serão cantados e, quando pré-determinados (como, por exemplo, nos hinários), quando começarão, quando será a hora do intervalo, o ritmo que será impresso e eventualmente a correção dos tons. Assim como quais cantoras serão as responsáveis por *puxar o trabalho*. Considere-se que a alta especialização exigida (afinamento, potência de voz e o estudo de uma infindável lista de hinos que, de acordo com o “rigor ritual” daimista, deve ser dominado ao nível dos detalhes) acaba por colocar o *comando* em negociação com as cantoras, a depender de um conjunto de variáveis: o tamanho do centro, a quantidade de cantoras disponíveis e o domínio da técnica por parte do comando, por exemplo. Não é incomum a cantora *saber mais* do que o dirigente, o que determina o grau de interação e diálogo.

- No caso dos músicos, é o padrinho quem autoriza sua participação enquanto tal nos *trabalhos*. Em algumas igrejas é permitido o uso

⁵⁵⁴ Cf. Teresinha BERNARDO, *Negras, mulheres e mães*.

de instrumentos⁵⁵⁵ apenas na *estrela*⁵⁵⁶, em outras se organiza o uso nas primeiras fileiras. Seja como for, tocar em trabalho, apenas com a autorização do padrinho. Com o tempo, nas igrejas maiores, acaba se estabelecendo um corpo *oficial* de músicos. Mesmo bons músicos *de fora* podem não ser autorizados, de acordo com as regras estabelecidas naquele centro, as idiossincrasias do *comando* ou os acordos estabelecidos com os outros músicos. Valem para os músicos as mesmas considerações quanto à questão da *especialização técnica* em relação às cantoras, inclusive suas repercussões nas relações com o *comando*.

- No caso dos *fiscais*, cada igreja mantém um corpo de fiscais de acordo com o seu tamanho, não raro estruturado em torno de um chefe geral, ou de chefes masculinos e femininos. As normas pedem fiscais de salão (que podem ser mais de um), de porta, de terreiro e de ronda. Os fiscais são importantes para o amparo dos participantes necessitados, aqueles a quem a bebida proporcionou uma experiência forte, ou uma *peia*, mas antes de tudo, na prática, são os agentes do zelo das regras rituais, aqueles que irão procurar fazer a sessão – às vezes com centenas de participantes em estado alterado de consciência – ocorrer *nos conformes*: a correção do bailado, o uso dos maracás e um sem fim de pequenas normas que orientam a participação dos adeptos e dos muitos *novatos* a cada ritual. Devido à necessidade de muitos fiscais, a seguir o prescrito ritualmente, ocorre às vezes um alto grau de rotatividade entre os participantes – portanto vários em situação de aprendizado. O esperado seria a constituição de um corpo de fiscais estável e com as orientações do comando devidamente introjetadas.

O *rigor ritual*, onipresente enquanto discurso e parâmetro ideal, encontra uma razoável faixa de variação quanto à flexibilização de certas regras e tolerância em relação a *desvios*. A depender das concepções do comando e de sua interpretação destas regras, algumas igrejas são concebidas como *mais rígidas* que outras ou, em contrapartida, algumas como mais flexíveis.

De toda maneira é ao fiscal que compete fazer valer as orientações do comando para o ritual, o que lhes outorga um nível de poder; a ele cabe a

⁵⁵⁵ Principalmente violão, acordeom, flauta e tambor.

⁵⁵⁶ A mesa central, espécie de altar no Santo Daime.

orientação e a advertência. Um dos lugares onde se expressa a importância de um participante, por exemplo, é sua localização na igreja durante a sessão – quanto mais à frente, maior prestígio. É o fiscal que posiciona o participante nas filas, quase sempre – respeitadas algumas regras gerais - de acordo com seu discernimento, o que faz do bom relacionamento com o fiscal algo a ser buscado pelos estrategistas de ocasião.

- A função de zeladoria e *despacho* do daime implicam no reconhecimento das *qualidades espirituais* de quem é escolhido. Sendo o daime o sacramento central da *doutrina*, um *ser divino*, lidar com ele em todos os seus aspectos exige um alto nível de responsabilidade e de discernimento. O ato do despacho, aquele em que o participante se dirige a um local pré-designado onde uma dose da bebida é servida aos participantes, o que se repetirá várias vezes durante o ritual, é um momento crucial para a qualidade individual e coletiva do *trabalho*; só a experiência e a sensibilidade, entendidos como *dons espirituais desenvolvidos*, capacita o despachante a ministrar a dose adequada ao participante. Existem daimes mais fortes que outros, ou ao menos com propriedades distintas, e a cada trabalho, onde muitos despachos são realizados, cada pessoa pode estar em um momento do trabalho mais difícil, em *passagem* quando o daime daquela vez chegou de maneira particularmente forte, dentre variadas situações. O despacho exige, portanto um alto grau de atenção e experiência, diante de muitas variáveis, que só alguns *reconhecidos* pelo comando podem exercer.

- No caso da Secretaria, uma função essencialmente burocrática e fora do âmbito ritual, restrita a questões de contabilidade e acerto de mensalidades, ou documentais, reconhecemos igualmente um âmbito de poder no interior da igreja. Aí, mais uma vez, são a confiabilidade e o reconhecimento os critérios de escolha, o que por si confere certo status à função. Muitas vezes é uma função exercida por um membro de outros dos setores descritos, concomitantemente.

É inerente à formação dos grupos o mecanismo pelos quais seus membros busquem distinguir-se, e assim se diferenciar da massa amorfa. Não por acaso um dos hinos do Padrinho Alfredo afirma: “Não querer ser tão

amado, e nem tão considerado (...) sem antes considerar”⁵⁵⁷. Seja por motivos de vaidade, auto-afirmação, competição, ou por necessidade de defesa diante do *perigo*, a proteção ou a aliança para a consecução dos seus objetivos é buscada junto ao poder vigente.

No ambiente do grupo daimista o poder máximo, como já vimos, é exercido pelo Padrinho, e em seguida pela Madrinha, a quem em muitas ocasiões são transferidas decisões chaves no tocante ao ritual, e que repercutem em todas as funções e subcentros de poder. A preferência da Madrinha por uma cantora, por exemplo, ou sua antipatia por um fiscal, pode determinar seu reconhecimento em algum ponto do eixo de confiabilidade, crucial para a continuidade na função. Assim são formados núcleos que se agrupam em torno do centro e dos subcentros, a partir dos quais se articulam sua relação com os demais. Os desarticulados, ou desinteressados, ou novatos, compõem a massa designada genericamente como *corrente* – ainda que dela todos façam parte.

5.3.3 - As relações de poder na Umbanda

Examinaremos agora como essas relações de poder se estabelecem no interior do agrupamento umbandista e quais são suas especificidades, para então verificarmos a possibilidade de contrastes e interpretar seus significados e importância para o presente objeto de estudo.

Ainda que legitimada em instâncias distintas da do Santo Daime, ambas as lideranças com características carismáticas, a figura do pai-de-santo, no terreiro da Umbanda, também representa a autoridade máxima e inquestionável. Autoridade máxima, no caso do pai-de-santo, antes de tudo representa a posse de conhecimentos espirituais em nível acima de todos os outros participantes, incluindo *segredos* que não transmitirá, ao custo de *perda de poder*. Neste caso conhecimento e poder são indissociáveis. O carisma do pai ou mãe-de-santo compreende

⁵⁵⁷ Alfredo Gregório de MELO, *Nova Era*, hino n° 12, *Juramidam*, Céu do Mapiá, Pauini, AM, 20p., (mimeo).

...uma série de elementos que têm como centro irradiador, por uma parte, a força, o poder deste agente e, correlativamente, de seus espíritos, e por outra parte, conhecimentos esotéricos, “mistérios”, que o agente possui ou porque lhe tenham sido transmitidos por outro agente, ou como produto de sua experiência, ou comunicados por algum espírito e/ou apropriados por algum tipo de vidência.⁵⁵⁸

De sua função, reconhecimento e legitimidade derivam os outros poderes associados às funções estruturantes do terreiro; é o pai-de-santo que, em última instância, designa e destitui todos os ocupantes das funções que Brumana e Martinez⁵⁵⁹ descrevem como constitutivas do culto umbandista: pai ou mãe pequena, ogãs, médiuns, atabaqueiros e cambones.⁵⁶⁰ Tal como é reconhecida em toda a Umbanda, sua heterogeneidade se estende às características dessas funções que, dentro de determinado espectro, podem se diferenciar de terreiro para terreiro. Para essa diferenciação contribuem as particularidades do pai e mãe-de santo, e a história do terreiro, incluindo-se seu grau de sucesso quanto à estabilidade e número de participantes.

O *pai* ou *mãe pequena* ocupam, em tese, o segundo posto da hierarquia do terreiro; circunstâncias da constituição do terreiro podem, no entanto, relativizar seu poder. São os encarregados de acompanhar a *feitura de santo*⁵⁶¹, determinar o que o médium deve levar em suas obrigações, assim como de acompanhar a educação ritual dos novos componentes, ensinando-lhes a respeito das cerimônias e comportamentos rituais, entre outras tarefas em geral denotadas como de alto grau de importância.

Os *atabaqueiros*, em geral homens jovens, são escolhidos por critérios técnicos – apesar do discurso religioso buscar associar as escolhas a justificativas místicas. Sua importância varia de acordo com o terreiro, mas o atabaque é quase sempre um dos objetos mais sagrados do culto. Em geral os atabaqueiros não são médiuns, ou ao menos não exercem a mediunidade enquanto atabaqueiros. Há uma distância, no entanto, entre a sacralidade do atabaque na constelação do ritual e o critério final pelo qual o atabaqueiro é escolhido: saber tocar, conhecer os ritmos, entre outras qualidades técnicas.

⁵⁵⁸ Fernando G. BRUMANA; Eida G. MARTINEZ, *Marginália sagrada*, p. 153.

⁵⁵⁹ Cf. *Ibid.*

⁵⁶⁰ Para um estudo mais detalhado ver *Ibid.*, p. 147-227.

⁵⁶¹ Uma espécie de iniciação umbandista.

Por mais importantes que sejam - às vezes de forma crucial - ao culto, não atuam os atabaqueiros no mesmo campo das outras funções, razão pelo qual também não entram em oposição ou competição com elas.

Os *cambones*, em termos gerais, têm a função de auxiliar os médiuns e seus Guias em suas necessidades rituais, como intérpretes das entidades que vêm trabalhar incorporadas nos médiuns. Homens e mulheres de todas as idades podem ser cambones, que serão ou não candidatos a médiuns – a depender da posse de atributos para tal desenvolvimento.

Os *médiuns*, por fim, compõem o principal corpo de oficiantes do terreiro, em relação com o papel central do pai-de-santo. Não é demais lembrar que o atendimento aos necessitados através das entidades espirituais incorporadas nos médiuns caracteriza a Umbanda. A afluência dos consulentes aos terreiros, na proporção de sua confiança no poder e eficiência dos guias e orixás que os sustentam, é uma das principais medidas do sucesso da casa. Casa cheia de consulentes e de médiuns tem estreita relação com, e em última instância confirma, o poder dos protetores espirituais do chefe maior, o pai-de-santo.

Por mais que se tente nunca se conseguirá traduzir a precariedade da aventura umbandista. Abrir um *terreiro* é custoso e difícil, mais ainda mantê-lo aberto. A cara de desapontamento de um pai-de-santo diante de seus dois ou três clientes quando passou a hora prevista para o início dos *trabalhos* e nenhum dos médiuns ou dos *atabaqueiros* chegou é um dos espetáculos mais tristes a que se pode assistir.⁵⁶²

É o carisma do pai-de-santo que sustenta a tarefa de formar e manter um eficiente corpo de médiuns, bem desenvolvido nos fundamentos da religião, capaz de oferecer um bom atendimento e um convincente espetáculo ritual. Do pai-de-santo e do corpo de médiuns depende a população de consulentes que fará o sucesso e o sustento do terreiro.

⁵⁶² Fernando G. BRUMANA; Eida G. MARTINÉZ, *Marginália sagrada*, p. 150.

5.3.4 – Assistência: o diferencial da Umbanda

Do quadro exposto gostaríamos de realçar, no recorte das relações internas aos grupos – na igreja do Santo Daime e no terreiro da Umbanda – algumas diferenças que julgamos importantes.

Vimos como são vitais para o sucesso do projeto empreendido pelo dirigente umbandista a constituição de um terreiro estruturado – com um corpo forte e disponível de oficiantes, entre os quais os médiuns – e reconhecido pela sua força espiritual – mensurável, como já comentamos, na presença de uma clientela numerosa e estável. Ainda que a Umbanda⁵⁶³ e o Santo Daime não sejam religiões proselitistas, cada uma a seu modo estrutura estratégias de conquista de novos clientes. A grande diferença que, de início, repercute nestas estratégias é a presença da *assistência* na Umbanda.⁵⁶⁴

A assistência, ou clientela, é composta por indivíduos que demandam os bens e serviços religiosos oferecidos pela Umbanda, mas cujos vínculos com a religião são absolutamente fluidos; as mais heterogêneas disposições caracterizam esse consulente. Temos desde assíduos freqüentadores, dos mais diversos graus, que se reconhecem como pertencentes àquele segmento religioso, até egressos, nos mais diversos graus, de outras religiões, que estão dando uma *escapada* até a Umbanda na expectativa de complementarem parte de suas expectativas religiosas. Podem estar ali testando a eficiência daquela agência ou agentes específicos, mas já compartilham *a priori*, de um código *espiritualista*, dentro do qual a Umbanda se inscreve e que permeia o *ethos* religioso brasileiro. Como ressalta DaMatta: “... o ponto fundamental (...) é que todos brasileiromente acreditam *mais ou menos* nos valores apresentados pelo sistema geral”⁵⁶⁵.

No Santo Daime, a categoria *assistência* não existe, pelo menos nos moldes umbandistas descritos, que implicam em uma nítida divisória e uma

⁵⁶³ Fernando G. BRUMANA; Elda G. MARTINEZ, *Marginália sagrada*, p. 142.

⁵⁶⁴ Cf. Lísias NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, p. 286: “Quanto aos clientes, como estes são eventuais, seu relacionamento com pais-de-santo e médiuns é episódico. Mesmo no caso em que este se torna mais freqüente e renovado, enquanto leigos, não há a concorrência com os especialistas. É possível, sim, a concorrência entre estes, que inclusive pode conduzir a conflitos, pela preferência dos leigos”.

⁵⁶⁵ Roberto DAMATTA, Prefácio preliminar e profano para Fernando Brumana e Elda González, In: Fernando G. BRUMANA; Elda G. MARTINEZ, *Marginália sagrada*, p. 19.

relação entre os *de dentro* e os *de fora*: no caso, ou de dentro daquele terreiro em particular, ou da Umbanda em termos gerais. Em um *trabalho* daimista, de certa forma, todos são oficiantes. Dentro do ritual, a heterogeneidade encontrada inclui os fardados da casa (entre os quais os estruturantes), outros fardados e não-fardados (que podem contar com indivíduos em primeira participação até não-fardados com longa experiência, ou mesmo anos de participação). Todos, sem exceção, são participantes igualados pela experiência extática produzida pela bebida sacramental e pelas obrigações rituais, que incluem cumprir com os regulamentos, tocar os maracás e cantar os hinos durante a sessão. Esse formato, ainda que reconheça os desníveis produzidos pela experiência (tempo) e de compromisso com a *doutrina* (entre fardados e não-fardados, por exemplo), coloca todos os participantes em um mesmo campo, em contato pessoal e intransferível com a *força* e as instruções dela emanadas, cabendo aos oficiantes sustentar a estrutura ritual do início ao fim. Ou seja, a relação possível é de cada indivíduo com o efeito do Daime, ou com o *astral*, com as instruções e *insights* permitidos pelos hinos e com alguma eventual, e sempre rara, preleção do comando.

Se identificarmos ambas, a Umbanda e o Santo Daime, como religiões *em aberto*, - a *pique de fazer-se* tal como Bastide descreve a Umbanda⁵⁶⁶ - os mecanismos que as caracterizam como *obras abertas* são distintos: no Santo Daime a dinâmica se processa a partir das *mirações*, dos hinos e da interferência das escolhas e interpretações dos *padrinhos* que, pela força da posição, inevitavelmente imprimem seu perfil à igreja que dirigem.

De toda forma, é um processo de construção e reconstrução submetido a normas de ritual codificadas, e pelo parâmetro da disposição de *rigor ritual* encontrada no meio. Já na Umbanda inexistente uma estrutura hierárquica central a ser obedecida, a despeito das Federações, nem um conjunto de normas de ritual padronizado, de onde, entre outras razões, decorre sua imensa heterogeneidade e que potencializa a diferenciação que emana da autoridade máxima, o pai-de-santo.

O recorte das relações entre as diversas partes do todo oficiante fornece um eixo interpretativo: enquanto verificamos no Santo Daime, no campo dos

⁵⁶⁶ Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 440.

saberes e, portanto, da autoridade espiritual, uma espécie de escala que distribui sem ruptura ao longo de um gradiente seus membros mais ou menos *graduados*, na Umbanda identificamos uma linha divisória que separa nitidamente dois campos, sendo que em um dos lados está a autoridade espiritual e, do outro, o cliente; divisória que se reproduz nas relações internas do grupo, onde os médiuns são também clientes de seus superiores hierárquicos e assim com todas as funções até o topo da pirâmide, onde o pai-de-santo não é cliente de ninguém. As relações clientelísticas do chefe do terreiro e de todos os seus médiuns com a *assistência* e entre si, produzem uma expectativa religiosa substancialmente distinta daquela que encontramos no Santo Daime.

O que explica a escolha de determinado terreiro pelos seus consulentes é o reconhecimento da força e legitimidade de seus médiuns; ou seja, a aceitação de que são, de fato, bons intermediadores do sagrado. Em outras palavras, mensageiros convincentes das verdades espirituais e portadores da sabedoria dos orixás, caboclos e outros *guias* que dizem aparelhar. Entre os consulentes não está em questão o código umbandista, aceito implicitamente por todos, mas sim a efetividade de seus agentes, ou daquela agência em particular, que está sendo testada permanentemente, quando será aceita ou não, tendo como resultado o rompimento ou a manutenção da relação entre ambos (agentes e clientes). Este mesmo padrão relacional é encontrado entre os médiuns e o pai-de-santo, quando na condição de clientes deste.

No Santo Daime, o que a *corrente* espera do *padrinho* é que estruture bem o ritual, podendo escolher *desaparecer* dentro da estrutura; as mensagens e a resolução das aflições são esperadas da *bebida sagrada*, cabendo ao ritual proporcionar a experiência em segurança.

Por sua vez, aos médiuns na Umbanda é facultado o papel de *portavozes* do sagrado.

O agente em transe já não é um intermediário entre homens e espíritos: desaparece para que esse contato seja direto. Mas essa imediatez não chegaria às últimas conseqüências se não houvesse, além do corporal, um contato verbal entre clientes e o espírito. É no diálogo entre eles que se chega ao centro da questão: pedido de auxílio, descrição do dano do

cliente, elaboração do diagnóstico, estipulação de *trabalhos* e oferendas, etc, estabelecem o lugar nuclear da resolução da aflição (...) Assim, a palavra recebida pelo cliente não é uma interpretação de um intermediário, mais sábio e poderoso que ele, mas da mesma natureza. É a intervenção direta e personalizada do sagrado que não só fala, mas que conjura em ações materiais o que sua palavra ditou.⁵⁶⁷

Temos, portanto, uma relação em que um dos lados, o cliente, apresenta a sua demanda e espera ouvir do outro, o médium e seu *guia*, a satisfação dela; seja na forma de conselho, esclarecimento, passe ou tarefas. Ao médium é outorgado um papel e um poder que não poderia passar despercebido ao cliente: é ele próprio o sagrado. Ou seja, do lado do consulente, parte da resolução da aflição buscada já se encontra no próprio contato com o sagrado, na possibilidade de dialogar com ele e de confirmar que compartilha de um mesmo sistema. A cura ocorre porque o mundo do cliente é reorganizado por um código que ele compartilha, de forma explícita ou implícita, com a agência religiosa.⁵⁶⁸

Entendemos que o papel de cliente é assumido, em algum momento, por todos os participantes da Umbanda, incluindo os médiuns de um terreiro que, ora são consulentes do pai-de-santo, ora são consulentes, como todos os outros, visitando outras agências que compartilham o mesmo código: sejam terreiros de Umbanda ou outros cultos de possessão, na forma de um intenso trânsito pelo gradiente exposto por Camargo.⁵⁶⁹

Assim, em um dos pontos em que aqui nos detemos, verificamos o quanto a possibilidade de encontrar o sagrado *cara a cara*, de conversar com ele; o quanto na postura de quem demanda já se explicita uma perspectiva – passiva, receptiva, demandante⁵⁷⁰; o quanto a relação *clientelística* já emoldura uma necessidade e uma satisfação que não se expressava, ao menos deste modo, no Santo Daime. DaMatta afirma que (na Umbanda) o “... acesso democrático e pessoalizado às fontes do sagrado, e sobretudo o sagrado como poder, constitui sem dúvida o ponto central que as “marginálias sagradas”

⁵⁶⁷ Fernando G. BRUMANA; Eida G. MARTINÉZ, *Marginália sagrada*, p. 89-90.

⁵⁶⁸ Cf. *Ibid.*, *Marginália sagrada*.

⁵⁶⁹ Cf. Cândido Procópio Ferreira de CAMARGO, *Kardecismo e Umbanda*.

⁵⁷⁰ Ou se preferirmos, de reconhecimento da autoridade espiritual dos espíritos e, indiretamente, de seu porta-voz, o médium, de onde decorre a distribuição daquela autoridade para todo o corpo de médiuns alocados no pólo oposto à assistência.

mobilizam”⁵⁷¹. No Santo Daime o acesso é *democrático* na medida em que a miração chega para todos, corroborando ou corroborada pelos hinos (no sentido de que é a *miração* a fonte das *instruções*, obtidas através da consagração do *ser divino* contido na bebida sagrada). A lacuna que a inserção da Umbanda busca suprir encontra-se na ausência do *acesso personalizado*; o pajé na tradição xamânica amazônica, por exemplo, cumpria essa função de mediador do sagrado. Malgrado o forte impacto emocional produzido pelo êxtase produzido pelo daime, capaz de redirecionar a vida de seus adeptos, as instruções parecem carecer dos ingredientes da *personalidade*, neste caso, observada em dois ângulos opostos: a dos que necessitam *ouvir* e a dos que necessitam *ter voz*. A perda de espaço de um componente notável do catolicismo brasileiro; as benzedeadas, os rezadores enquanto agentes místicos integrados à nossa paisagem cultural e religiosa produziu repercussões desta ordem. Integrantes do cenário católico rural, são progressivamente alijados nas cidades pela atuação eclesiástica. Em consequência foram absorvidos pela Umbanda e por outras confissões dispostas a conferir-lhe papel de acesso aos “... remédios místicos para o dano”⁵⁷². Dentro do Santo Daime é a esta necessidade que atende, encontrando no médium a ferramenta de reencontro com aquela relação direta perdida.

Em que pese a grande diferença de contexto entre uma comunidade religiosa como o Mapiá, na Amazônia, e o de uma igreja daimista plantada em solo metropolitano, como é o caso do Reino do Sol, em São Paulo, a Umbanda parece oferecer, em ambos os cenários, os canais por onde se expressar o contato pessoal com o divino. Por outro lado, à impessoalidade solicitada aos *perfilados* daimistas em um trabalho oficial, de acordo com a tradição que remonta ao Mestre Irineu, a Umbanda contrasta a possibilidade do indivíduo se apresentar. Como conclui Sônia Palhares: “... no Daime a pessoa é anônima, na Umbanda ela é alguém”⁵⁷³. Esta afirmação é próxima de Concone, que afirma:

⁵⁷¹ Roberto DAMATTA, Prefácio preliminar e profano para Fernando Brumana e Elda González, In: Fernando G. BRUMANA; Elda G. MARTINEZ, *Marginália sagrada*, p. 23.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 53.

⁵⁷³ “A *doutrina* tem aquilo que todo muito está ali igual, bailando e cantando, e a Umbanda começa assim: “*Eu sou Iemanjá*”, compreende? “*Eu sou Jurema, eu sou Iansã, eu sou o caboclo não sei o que*”. A pessoa começa a se sentir mais confortável aí com a Umbanda, por

Exemplos da importância dada a este fator, podemos buscar em Metraux, Bastide, Jahn: a satisfação de homens miseráveis, isto é, a grande clientela dos cultos estudados por eles, de poder desempenhar no culto um papel de importância, de ser por algum tempo uma realeza mítica, uma divindade.⁵⁷⁴

Podemos inferir o que isto representará em uma comunidade amazônica composta em grande parte por habitantes vivendo em condições muito precárias para os parâmetros do Brasil mais rico, e cujas possibilidades de expressão acompanham este nível de precariedade.

5.3.5 – As mulheres

Um aspecto que consideramos relevante, e que desejamos apontar na expectativa de aprofundamentos futuros, é o papel desempenhado pela Umbanda na conquista de um espaço que acabou por privilegiar particularmente as mulheres no Mapiá, cujas causas identificamos com algumas de nossas constatações acima descritas.

O papel da mulher dentro das práticas rituais do Santo Daime é marginal. Na confecção do daime lhes resta a limpeza das folhas que compõem o chá e a estruturação dos bastidores (a cozinha, por exemplo); além da fiscalização da ala feminina e do estudo do canto, não desempenham nenhuma função ritual de relevo. O *trabalho* é dirigido por um homem, e a bebida é servida por homens. Até mesmo os *vivas* são exclusividade masculina.⁵⁷⁵ Não seria exagerado afirmar que as madrinhas – referindo-se, portanto, ao comando feminino – desempenham papel quase decorativo, quando não nos bastidores.

que lá ela é aquilo que fica horas em torno de si. Do que na *doutrina* do Mestre, em que ela é uma anônima pessoa, ali, na fila, cantando e bailando.” S.P., entrevista realizada pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, AM, janeiro de 2007.

⁵⁷⁴ Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda*, p. 106.

⁵⁷⁵ Segundo Cefluris, Normas de Ritual, p. 17: “Os vivos são sempre dados pelo presidente da mesa, comandante do trabalho ou pessoa previamente designada para tal. (...) Com ele saudamos o festejo do dia. (...) Pode-se saudar os elementos da natureza, o dono do hinário que esteja sendo cantado, igrejas ou comunidades, visitantes e aniversariantes.” Segundo explicação corrente no ambiente daimistas, as mulheres não necessitam dar *Vivas* porque, enquanto mães em potencial, já dão *Vida* a seus filhos.

Neste contexto é correto afirmar que as mulheres se alinham aos grupos *subalternos*, como acima os descrevemos, compartilhando das mesmas condições que constroem a necessidade de se fazer ouvir, a que a erupção da possessão busca atender. Coincide com as conclusões colhidas por Lewis na pesquisa de muitas sociedades onde a possessão desempenhou tal papel, particularmente onde esses cultos exerciam posições periféricas em relação à religião central.

Além de toda a sua dedicação à doença e seu tratamento, tais cultos de possessão femininos são também acredito movimentos de protesto tenuemente disfarçados dirigidos contra o sexo dominante. Eles desempenham assim papel significativo na guerra dos sexos nas sociedades e culturas tradicionais em que as mulheres não têm meios mais óbvios e diretos para promover seus objetivos. Até um ponto considerável eles protegem as mulheres contra os abusos masculinos e oferecem veículo eficiente para a manipulação de maridos e parentes masculinos.⁵⁷⁶

Às possibilidades de expressão oferecidas pela possessão àqueles que não contam com outros canais para fazer valer suas demandas, neste caso as mulheres, somam-se os traços da herança cultural africana que privilegiaram as mulheres na elaboração dos cultos afro-brasileiros, e que se conservaram na Umbanda. Nela, como no candomblé, as mulheres desempenharam papel central, estando à frente dos mais importantes terreiros da Bahia, por exemplo, o que também se verifica na grande quantidade de mães-de-santo à frente dos centros umbandistas. Emblematicamente, a Umbanda chegou *oficialmente* ao Santo Daime representada por mulheres, a Baixinha e a Maria Alice.

O desenvolvimento posterior da Umbanda no Céu do Mapiá contou com a direção de Maria Alice, apoiada por outras mulheres, entre nativas e originárias de outras regiões. Apesar da presença masculina, nos *trabalhos* de Umbanda esta sempre foi secundária em relação à preponderância feminina. Atualmente são mulheres que permanecem como agentes ativas de trabalhos que estruturaram certa assistência ao povo do Mapiá. Clara Lura e Isabel Barsé, que vieram de um histórico de estudos mediúnicos, estão à frente da

⁵⁷⁶ Ioan LEWIS, *Êxtase religioso*, p. 31-32.

Santa Casa, um híbrido de hospital e centro de atendimento espiritual. Maria Alice criou um projeto de pesquisas de plantas amazônicas que resultou na criação do Centro Medicina da Floresta e, junto com Barsé, da elaboração dos Florais da Amazônia, com preocupações terapêuticas embasadas em *instruções* mediúnicas e pesquisas de tradições curadoras locais. Junto a elas se alinham muitas mulheres de importantes troncos familiares locais e moradoras originárias de outras regiões, em geral as militantes mais ativas no cumprimento do preceito de caridade espiritual compartilhado pelo Santo Daime. Madrinha Regina, uma das primeiras a se juntar ao Padrinho Sebastião entre os *de fora*, e sem afinidades iniciais com a Umbanda, mas com importante histórico na zeladoria dos hinos e enquanto liderança local, de toda forma hoje compõe com o grupo a liderança comunitária, e a busca de preenchimento de lacunas nos projetos sociais, “... aonde os homens falharam”.⁵⁷⁷

A Umbanda foi a catalisadora desse movimento, o espaço onde as mulheres puderam colocar suas demandas, quem garantiu o canal onde, pelo veículo de seus *guias*, apresentaram suas reivindicações por espaço e justiça, utilizando a possessão “(consciente ou inconscientemente) (...) como um meio de insinuar seus interesses e demandas diante da repressão masculina”⁵⁷⁸.

5.4 - Disciplina daimista versus catarse umbandista

Colocando o Santo Daime lado a lado com a Umbanda é possível identificar vários aspectos em que as atitudes frente ao ritual contrastam. Um destes aspectos diz respeito à *disciplina* como discurso e no modo como ela se manifesta enquanto comportamento esperado durante o ritual. *Disciplina* para o daimista tanto significa uma condição interior, a ser obtida, como o controle sobre o *eu inferior*, sobre a *ilusão* e os atrativos da matéria, quanto se refere a uma postura dentro do ritual, qual seja, o estrito acatamento das normas.

⁵⁷⁷ R. P. M., entrevista realizada pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, AM, janeiro de 2007.

⁵⁷⁸ Cf. Ioan LEWIS, *Êxtase religioso*, p. 98.

5.4.1 – Disciplina e festa

O Santo Daime em suas origens trazia a perspectiva da festa do catolicismo popular como uma das formas de relacionar-se com o divino. Um conjunto de fatores presentes no bojo das profundas transformações históricas que se processavam no início do século XX, como nos demonstrou Goulart⁵⁷⁹, leva seus adeptos a ressignificar todo um rol de preceitos e posturas, inclusive diante da festa.

Ainda que tributário do catolicismo popular, onde a festa é o lugar onde sagrado e profano se entrecruzam, observamos no Santo Daime um movimento que marca progressivamente a ruptura com um conjunto de comportamentos consagrados pelos costumes locais. Outras necessidades e cenários sociais impunham um deslocamento dos valores que até então regiam o mundo rural amazônico. No caso do Santo Daime, o seringueiro, expulso de suas *colocações*, desamparado pela inadequação dos antigos costumes em relação ao novo momento histórico, transformou com o material disponível os antigos preceitos que sustentavam sua religiosidade. As festas e os santos são apenas alguns destes pilares a dar sustentação ao arcabouço remodelado da religião nascente. Pudemos ver em Goulart⁵⁸⁰ os muitos modos como procurou re-elaborar as tradições que forneciam os conjuntos simbólicos para a elaboração do culto. A antigos formatos forneciam-se novas interpretações, a gosto das expectativas contemporâneas e de acordo com as condições encontradas. Herdeiro das festas do catolicismo popular, presenciamos agora uma *moralização* dos comportamentos individuais e coletivos, assim como um *espírito* militar na *doutrina* em formação, que se manifesta amplamente nos preceitos e na organização ritual.

5.4.2 – O rigor ritual

O rigor ritual é importante componente do discurso daimista. Todo *trabalho* necessita da presença de *fiscais*, integrantes com função no ritual de ajudar aos necessitados, de orientar, mas também de, como o nome diz,

⁵⁷⁹ Cf. Sandra GOULART. *Raízes culturais do Santo Daime*.

⁵⁸⁰ Cf. Sandra GOULART. *Raízes culturais do Santo Daime*.

garantir que todos os participantes se comportem de acordo com o prescrito pelas normas. Algumas igrejas são mais rigorosas, outras menos; há todo um conjunto de pequenos códigos que, tendo origem alhures, são importantes em determinado centro e relegadas em outro. Comportamentos como o corte de cabelo: as mulheres devem tê-los compridos, os homens curtos; as cores das vestimentas: não se deve usar as cores pretas e vermelhas, em alguns locais não se usa nenhuma cor mais berrante, em outros apenas o branco; entre muitos exemplos.

Os adeptos são entendidos como um *batalhão*, *soldados da Rainha*⁵⁸¹ de quem se espera estarem todos *perfilados*, ou seja, se comportando nos moldes esperados, como defensores da *doutrina*, coerentes com seus valores morais; mas também querendo dizer se portando no ritual segundo o determinado, na *firmeza*: não sair do *bailado*, cantar, tocar maracá, obedecer. Na porta da igreja do Céu do Mapiá, a igreja matriz, havia uma tabuleta onde se lia: *Renda obediência ao fiscal*.

Aqueles que se filiam ao Santo Daime são *fardados*, ou seja, utilizam uma *farda* ritual. Nos primórdios, uma hierarquia nitidamente militar distinguia os membros de acordo com seu reconhecimento espiritual, e insígnias marcavam o grau a que cada um pertencia. No *Decreto do Mestre Irineu*, único documento escrito deixado por ele, há referência ao Estado Maior, referindo-se aos membros do grupo. Este documento, aliás, marca a extinção da hierarquia por iniciativa do Mestre Irineu, devido aos desentendimentos que produzia, quando todos passaram a ser considerados como pertencentes a um mesmo grau hierárquico, e todos compondo o Estado Maior.

Homens e mulheres participam dos rituais separados por critérios estritos. O chão pintado designa onde cada um deve *bailar*; é direito do participante sair para descansar por no máximo três hinos em um *trabalho* que às vezes atravessa a noite. Muitas dessas normas se flexibilizaram no Cefluris, nas novas igrejas que se foram formando pelo Brasil, mas permanecem como quadro de referência, a meta a ser alcançada. O próprio Cefluris é responsável por um sem número de inovações adicionadas ao modelo elaborado pelo Mestre Irineu, de onde poderia se supor atitude contrária àquela que

⁵⁸¹ Referência à Rainha da Floresta.

designamos como de rigor ritual. Mantém-se, entretanto, no centro de suas posturas religiosas o entendimento da importância de seguir estritamente o código ritual, visto como a comprovação da graduação do adepto, e condição para o *trabalho* cumprir seus elevados objetivos.

5.4.3 – A nova moral e a dimensão do corpo

A moralização que se segue afasta os gêneros no contexto ritual - homens e mulheres têm espaços separados nos *trabalhos* do Santo Daime. O próprio mundo *lá fora* passa a ser considerado *o mundo da ilusão*, do qual o adepto deve se proteger ficando *dentro* das práticas e preceitos da *Doutrina*. Pelos relatos que possuímos dos tempos contemporâneos ao Padrinho Sebastião, constatamos uma moral rígida no trato com a sexualidade. Observamos traços destas atitudes na valorização acentuada da castidade feminina, por exemplo. A separação de gêneros é às vezes ainda mais rígida entre novos integrantes *do sul*. Ainda na década de noventa, no Céu de Midam, uma das primeiras igrejas de São Paulo, era pedido aos participantes do *feitio* que, mesmo durante o café da manhã, fora do espaço onde se desenvolvia o trabalho, respeitassem a divisão, em que homens e mulheres deveriam fazer a refeição em separado. Fora dos rituais, as mulheres só poderiam circular na área da igreja com saias compridas, sendo vedado até o uso de calças compridas. Defendia-se a importância, em todas as igrejas, da “separação das energias”. Nos trabalhos coíbe-se blusa cavada, barrigas à mostra, saias curtas, porque isso *deslocaria a atenção dos homens da perspectiva espiritual*.⁵⁸²

Dentre os focos que nos ajudam a visualizar e entender estas diferenças e aproximações entre a Umbanda e o Santo Daime está a dimensão do corpo. Há uma expectativa diferente diante do corpo na sua função ritual, enquanto suporte da experiência com o sagrado, por tudo que ele permite, assim como por tudo o que ele significa no conjunto de valores agregados a cada sistema de crenças específico – no caso o Santo Daime e a Umbanda. Para Brumana e Martinez, “... o núcleo da Umbanda – e, de fato, de toda a religiosidade

⁵⁸² Este tipo de afirmação é usual, e foi ouvida pelo autor, de um número grande de adeptos, no curso de sua relação com o meio.

subalterna – é (...) o corpo como objeto de ameaça ou de reparação”⁵⁸³. Não por outra razão ambas as religiões se encontram nas expectativas terapêuticas de suas respectivas *práxis*, alinhavadas adicionalmente pelo novo lugar ocupado pelo corpo nas concepções da classe média *alternativa* que vimos agenciar o trânsito entre as duas religiões.

Como verificamos em Guimarães⁵⁸⁴, os anos da cultura *underground* assistiram o corpo virar moda e centro das atenções no florescimento de um diversificado leque de práticas terapêuticas. Brumana e Martinez destacam ainda que, “na cultura brasileira o corpo ocupa um lugar diferente do que outras culturas lhe outorgam. No esporte, na dança, na religião, no simples andar pela rua, o corpo está sempre presente de uma forma privilegiada”.⁵⁸⁵ É instigante a sua interpretação, que associa a preponderância do *registro corporal* em nossa cultura, e que transborda para *todos os setores sociais brasileiros*, “com a facilidade com que estes cultos [da religiosidade subalterna] transpuseram as fronteiras sociais ameaçando transformar-se em religiões nacionais”⁵⁸⁶.

Mais uma vez aqui ouvíamos a voz das margens emitirem sua mensagem, desta vez tendo o corpo como o ponto para onde convergiram suas atenções. Na Umbanda, a possessão é o lugar deste corpo a que nos referimos, enquanto *instrumento de expressão religiosa dos setores subalternos*; no Santo Daime, enquanto veículo do encontro com o divino marcado pelo êxtase, parecia se ressentir com uma abordagem por demais apolínea, distante da catarse que posicionava o corpo em uma região mais central da experiência religiosa. À moralização empreendida por Raimundo Irineu Serra em um contexto de fragilização institucional, conforme colocado no Capítulo II, que pareceram nortear a criação do Santo Daime na sua origem e que afastava seus fiéis de atitudes tão incrustadas quanto genericamente presentes na religiosidade popular, seguia-se um movimento pendular que reclamava o retorno daquela instância relegada. A atitude menos rígida e temerosa em relação ao corpo injetada pelos novos membros daimistas da *contracultura*, junto com *sua* Umbanda, parece ter sido a fermento que viria a

⁵⁸³ Fernando G. BRUMANA; Elda G. Martinez, *Marginália sagrada*, p. 384.

⁵⁸⁴ Cf. Maria Beatriz Lisboa GUIMARÃES, *A “Lua Branca” de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu*.

⁵⁸⁵ Fernando G. BRUMANA; Elda G. Martinez, *Marginália sagrada*, p. 385.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 385.

fazer visível aquela possibilidade e aquela lacuna: a do corpo se expressar em sua centralidade, através da catarse da incorporação.

5.4.4 – O corpo no Santo Daime e na Umbanda

A perspectiva moralizadora no que tange a *disciplina* e a sexualidade se expressa nas expectativas em relação ao corpo no mundo daimista. No Santo Daime o corpo é tratado com desconfiança, como possível fonte da tentação e do mal. A sobriedade nos gestos e na postura é esperada dos participantes dos rituais; nos *hinários* a expectativa é que cada um *se componha em seu lugar*, querendo dizer, entre outras coisas, que se mantenha *perfilado*, sem grandes *atuações*, ou seja, sem grandes manifestações que o distingam dos outros no *bailado*. Espera-se que *cada um faça o seu trabalho*, sem dar muita atenção aos trabalhos *dos outros*, o que também implica que os gêneros não interajam.

A conexão com as instruções e com o mundo espiritual se dá na *miração*, em atitude de concentração, vale dizer, no mergulho interior sem manifestações visíveis da corporeidade. O contato mediúnico deve se efetivar sem a exteriorização, quando todos ainda se mantêm *perfilados*. Pode se entender, portanto que o transe de incorporação tal como na Umbanda, com giros, manifestações corporais bruscas, gritos e danças, representa um nítido afastamento da atitude corporal defendida pelo daimista *clássico*.

A *gira* dentro do Santo Daime é um ritual não-oficial, originado na tradição da Umbanda. Não possui assento no livro de Normas de Ritual, e varia de acordo com o dirigente ou a igreja onde se realize. Em comum, no entanto, verificamos a permissão para a mediunidade de incorporação, ou seja, para o trabalho das entidades da Umbanda, como os caboclos e os preto-velhos; e uma radical flexibilização de muitas das normas que caracterizariam o rigor daimista.

Ali se diluem a separação entre homens e mulheres, podendo interagir seja no intercâmbio dos espaços anteriormente separados por gênero, seja nos passes e na relação entre ambos os sexos que se originem das consultas tão característica da Umbanda. Verificamos uma variação de atitudes, em relação à flexibilidade, dependendo de onde ela ocorre. Em *gira* realizada na igreja da

Baixinha observamos uma preocupação de separação de gêneros maior do que a encontrada no Reino do Sol, por exemplo; mas uma vez iniciado o *trabalho*, a interpenetração dos espaços é praticamente inevitável.

A expectativa corporal também é outra: à noção de *soldados* perfilados se sobrepõe o transe *caótico* da incorporação, a dança no ritmo dos atabaques, e atuações que, se resultarem em quedas ou em se deitar, não fogem do esperado neste tipo de ritual. A própria presença dos tambores e os ritmos da Umbanda, como as *corimbas*, marcam o afastamento das expectativas corporais deste ritual em relação às atitudes esperadas nos trabalhos oficiais de Concentração ou de Hinários: sobriedade, perfilamento, contrição.

Encontramos assim dois olhares distintos na direção do corpo: o do Santo Daime e o da Umbanda. No primeiro contido, desconfiado, moralizado, regrado, ameaçador; no segundo catártico, livre, aceito, *desregrado*. É de se perguntar como co-habitam dentro de um mesmo sistema religioso, e aí nos deparamos novamente com esta atitude tão comum no meio da religiosidade popular, em que fragmentos aparentemente dispersos e desconexos se *colam* e convivem, compondo um conjunto aceitável para seus adeptos.

OPOSIÇÕES

SANTO DAIME	UMBANDA
Apolíneo	Dionisiaco
Perfilado	Solto
Posição definida	Posição fluida
Vôo da Miração	Incorporação
Gêneros separados	Gêneros mesclados
Manifestação coletiva	Manifestação individual
Marcial	Carnavalesca

Para os contrastes que encontramos entre o Santo Daime e a Umbanda, seja na comparação entre os dois universos de crenças, seja observados isoladamente em seu próprio sentido – acreditamos que relacionar ambas as perspectivas amplia nossa capacidade de ver – vale a máxima de Veron, aproveitada por Concone, de que “... em uma mensagem o conteúdo não é o único que “significa”. Quando digo algo, o modo como digo e o que não digo são aspectos inseparáveis do que digo”⁵⁸⁷.

Brumana e Martinez descrevem a Umbanda como uma “elaboração da subalternidade”⁵⁸⁸, descrição aplicável em vários quadrantes. Nessa perspectiva, afirmam que “... não é da salvação da alma que a Umbanda trata e sim da proteção do corpo. Não são bens de salvação os que põe à disposição de sua clientela, mas de manipulação da realidade cotidiana”⁵⁸⁹. Próprio da religiosidade popular, e que encontramos nas elaborações culturais periféricas como um todo, este sentido utilitário de aproximação com a realidade se expressa menos em elaborações teológicas e mais no viés terapêutico e de cura e das soluções mágicas que acompanham suas abordagens.

O corpo, o grande mediador do sagrado, ocupa um espaço privilegiado nas diversas confissões religiosas brasileiras. A emoção religiosa emana de nosso *ethos*, embebendo as tradições que aportam no Brasil, sempre à custa da perda de um papel central da racionalização. É deste berço que nasce o catolicismo festivo, muitas vezes regado a dança e pinga até hoje nos remotos vilarejos do norte e nordeste brasileiro, entre outras localidades. Da mesma fonte origina-se essa atração pelo transe que caracterizam as manifestações religiosas afro-brasileiras e as catarses da pajelança, e que se atualizam no neo-pentecostalismo e na vertente católica representada pela Renovação Carismática. A atração pelo transe, pela catarse, em nossa relação com o divino, talvez esteja entre os traços mais marcantes de nossa religiosidade.

O encontro deste olhar tão próprio da cultura africana, poligâmica, matriarcal, distante da dicotomia cristã de bem e mal, da noção de pecado, com séculos de repressão sexual embutida no catolicismo, não poderia ocorrer

⁵⁸⁷ Eliseo VERÓN apud Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda*, p. 24.

⁵⁸⁸ Fernando G. BRUMANA; Eida G. MARTÍNEZ, *Marginalia sagrada*, p. 286.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 325.

sem profunda tensão, que se expressam na ambigüidade da Umbanda, em sua *esquerda e direita*, e no papel que o corpo representa nela.

A Umbanda representa uma flexibilização, se não uma quebra, da proposição daimista de contenção. Alex Polari analisa que

... no nível da massa, havia uma receptividade até exagerada [quando a Umbanda se aproximou do meio daimista], que deu margem a muitos problemas porque havia uma festividade. E havia também assim uma valorização daquilo que a Umbanda não tinha de melhor, e que nós tínhamos, que era a Doutrina e a disciplina.⁵⁹⁰

É minha hipótese ser esta uma das razões que fazem a Umbanda, neste contexto, ser atrativa. Ela representou, para seus simpatizantes, a possibilidade de experimentar alternativas menos rígidas de controle e, junto com elas, um contato com os próprios sentidos através da manifestação corporal.

Uma atitude menos temerosa em relação ao corpo, por sua vez, era parte integrante das questões levantadas pela contracultura, às quais o jovem urbano era sensível. Era a época da revolução sexual, do feminismo e da emergência de novos padrões de relacionamentos afetivos até então interditados pelos valores vigentes. O corpo passa a ser valorizado, inclusive pelas suas possibilidades terapêuticas. Em seu estudo do terreiro “Tata Ojú”, Guimarães nota que

O cuidado com o corpo já fazia parte do cotidiano das pessoas inseridas no Terreiro em estudo. Vivemos um momento em que o culto ao corpo tornou-se geral, porque não dizer que virou moda, principalmente para os indivíduos de camadas médias universitárias. Assim, inúmeras maneiras de lidar com o corpo foram introduzidas, criadas ou ainda revalorizadas em nossa sociedade: academias de ginástica, dança, aeróbica, anti-ginástica, bio-energética: as práticas orientais, tais como: ioga, tai chi, kum nye, algumas delas podendo ter um cunho espiritual.⁵⁹¹

⁵⁹⁰ A.P., entrevista realizada pelo autor, gravação em fita de áudio, Céu do Mapiá, Pauini, AM, janeiro de 2007.

⁵⁹¹ Maria Beatriz Lisboa GUIMARÃES, *A “Lua Branca” de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu*, p. 80.

Esse era o ambiente da época, quando o contato fragmentado de múltiplas tradições, conhecimentos e técnicas, tão ao gosto da posterior pós-modernidade, já se instalava. Na Umbanda, para esse jovem *alternativo*, não se exigia uma ruptura de sua recém-conquistada relação com o corpo, mais arejada e menos temerosa. Já no Santo Daime podemos afirmar que se criava um tenso hiato entre duas posturas distantes; as relações fluidas entre os gêneros, as conquistas do mundo feminino, a experimentação da sexualidade em novos recortes de relação, são alguns exemplos de atitudes do *mundo da ilusão* difíceis de se conciliarem com os comportamentos de maior rigor assimilados pelo universo religioso daimista. De modo que a Umbanda, dentro do Santo Daime, ao trazer para as possibilidades aquele amor pelo êxtase tão próprio da religiosidade africana, apresentava-se como uma alternativa mais aceitável aos egressos da modernidade.

CONCLUSÃO

O fragmentado cenário religioso brasileiro é um rico laboratório onde é possível observar o modo como se processam as interpenetrações culturais, tão amiúde pesquisadas pelos cientistas das religiões. No ambiente de uma religião nascente, em que ainda encontramos maleável a massa com que se constituem, se destacaram os movimentos e a dinâmica pelos quais posturas e interpretações se encontram, se enriquecem e se transformam.

Foi o caso do acolhimento da Umbanda pelo Santo Daime. Em retrospectiva, poderíamos afirmar que tal encontro foi possível à medida que aquele conjunto de crenças elaborado a partir do *ethos* religioso ribeirinho amazônico colocou-se à disposição da intensa rede de trocas fornecidas pela modernidade. A intensa expansão vivida pelo Cefluris abriu um fluxo, em mútuas direções, de intercâmbios inter-regionais, sociais, comportamentais e de visões de mundo: trouxe os filhos da classe média urbana para o seu interior, levou seus adeptos do interior da floresta para o mundo. Gravitava no interior destes elementos a Umbanda que, em meio às trocas, encontrou um ambiente propício para florescer.

A inserção da Umbanda, no formato que tomou, é fruto da expansão do Santo Daime. O contexto deste florescimento são os anos setenta e oitenta do século passado, e, entre seus agentes, os jovens representantes da contracultura nascidos nos ricos estados do sudeste brasileiro representaram um papel central. Deste ambiente saíram os primeiros umbandistas a se converterem em daimistas, significando entre outros aspectos o quanto estas duas religiões brasileiras se aproximavam das expectativas espiritualistas *undergrounds*.

Não queremos afirmar com a expressão “primeiros umbandistas” que não houveram outros eventuais umbandistas antes daquele momento, mas sim que, naquele movimento, aportavam com a nitidez capaz de imprimir sua marca. Não chegavam individualmente apenas, mas caracterizados pela “aliança” entre as linhas. Uma relação de caráter coletivo, quase institucional, na medida em que podemos caracterizar assim essa embaixada subjetiva onde duas comitivas trocam seu *agreement*. Podemos designá-los como

umbandistas também por já possuírem sua identidade religiosa desenvolvida e seus sentimentos de pertença constituídos - com tudo o que isso significa na Umbanda.

A expansão modelou “a” Umbanda a ser acolhida: aquela que fazia sentido ao mesmo tempo para o jovem egresso das searas da contracultura (que preparava a emergência da pós-modernidade) e para o nativo que compôs os primeiros quadros da *doutrina*.

Do lado dos caboclos, ribeirinhos, ex-seringueiros, que compunham o grupo de daimistas que se agruparam em torno do Padrinho Sebastião quando de sua separação do Alto Santo, outras eram as expectativas religiosas. Na intensa mestiçagem que caracteriza o cenário religioso brasileiro é muito difícil identificar matrizes puras, que já não tragam memórias encapsuladas de outros encontros. O mundo afro, ao ocupar os vários quadrantes da religiosidade nacional, chega também pelas portas mais insuspeitas: está presente na pajelança cabocla, na cultura nordestina, entre os curandeiros amazônicos e por aí vai. Assim se embutem no *ethos* e na visão de mundo, sem precisar seu nome.

No período que designamos de segunda geração de inserção da Umbanda no Santo Daime, aquela comandada pelo Padrinho Sebastião, justamente concomitante aos primeiros passos da expansão, verificamos o modo pelo qual os acontecimentos haviam preparado o terreno daimista para a fecundação da Umbanda. Os eventos em torno do macumbeiro Ceará, se por um lado demonstram o quanto os rudimentos daquele “código comum” a que se referiam Brumana e Martinez já emolduravam a visão de mundo daimista, por outro, forneceram as primeiras chaves a delinear a Umbanda como a lente por onde ler os acontecimentos. Não se falava necessariamente em Umbanda ainda (nem pelo seu avesso, a quimbanda), mas fornecia um vocabulário que já era seu e que era compreendido por aqueles que nele se iniciavam. Não havia estranhamento nas testemunhas das macumbas, dos exus, dos caboclos, das demandas, contra-demandas, nem de toda a parafernália que faziam do Ceará um *show-man* de primeira linha, de acordo com a visão de Mortimer - aquilo tudo já compunha suas chaves de leitura e fazia sentido.

Parece que o Padrinho Sebastião se deixou seduzir – por uns tempos – pelos poderes do macumbeiro. Sua força não foi contestada; é reconhecida ainda hoje – a tal ponto que parte de seus ensinamentos foi assimilada à *doutrina*. O encontro com o Ceará foi o encontro com a Umbanda; seus ensinamentos aplainaram a capacidade de recepção do daimista no momento em que ela pôde se apresentar pelo seu próprio nome. Como se todos já conhecessem os significados, e Ceará viesse apresentar os significantes, para posteriormente a Umbanda chegar e interligá-los com sua gramática. De forma que, se de um lado a expansão foi quem forneceu os quadros para a elaboração da presença da Umbanda, de outro a experiência do encontro com o *feiticeiro*, o embate e posterior vitória sobre o *rei dos exus*, o Tranca Rua, e todos os acontecimentos e elaborações deles derivados, tomaram a forma de um mito fundante da inserção da Umbanda.

Realizando um balanço, constatamos algumas conquistas recompensadoras. Recuperamos a seqüência de acontecimentos que derivaram da presença do macumbeiro Ceará – tal como era visto pelos seus contemporâneos e pelo modo como foi interpretado *a posteriori*. Depois de excluído do convívio com o grupo do Padrinho Sebastião, sua presença permaneceu no imaginário daquela coletividade, deslocada agora para o plano espiritual no duelo entre a Luz e o exu Tranca Rua, assim como pelas práticas e conceitos que introduziu. Na *doutrinação* do rei das sombras e suas falanges, o Santo Daime afirmou a superioridade de sua proposição, ainda que a custo de reconhecer, em contrapartida, a eficácia complementar da Umbanda.

Ao proliferar em ambientes tão distantes do original, tanto geográfica quanto culturalmente, o Santo Daime se viu diante do desafio de levar adiante sua cosmovisão e de dialogar com o jorro de novidades que importava através de seu poroso tecido. O que levou Labate a interpretá-lo como *um sistema que convive com a pluralidade*, bem sucedido em sua estratégia exatamente pela sua “capacidade de incorporar a diversidade”.⁵⁹² Estes relacionamentos que resultaram do nascimento das novas e primeiras igrejas, particularmente as do Estado do Rio de Janeiro, foram cruciais para que a presença da Umbanda tomasse a forma que tomou. Ainda *quente* a memória das informações que

⁵⁹² Cf. Beatriz Caiuby LABATE, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, p.113.

aportaram com a vivência completa do evento Ceará, a *aliança* com o terreiro de Umbanda dirigido pela mãe-de-santo Baixinha foi uma espécie de oficialização deste reconhecimento. O fardamento de muitos de seus médiuns intensificou a permuta, e seria um deles, a Maria Alice, quem daria continuidade à obra de formatação que promulgasse a síntese entre ambas, primeiro no âmbito do ritual e em seguida naquele intercâmbio entre normas e emoções bem desenhado por Tunner⁵⁹³ que acabaria de legitimar a inserção. Registrar a seqüência e conexão dos acontecimentos neste primeiro momento da expansão, tal como se deu no Céu da Montanha junto a Alex Polari, por exemplo, a nosso ver documenta momentos preciosos para todos quantos desejem futuramente estudar a Umbanda no interior do Santo Daime.

Outros aspectos, no entanto, demonstram que havia fortes razões para as duas religiões se reconhecerem. Pelas nossas hipóteses, a nosso ver confirmadas, não apenas eram sínteses de diferentes combinações das mesmas matrizes; mas estas matrizes possuíam em comum um alto grau de receptividade que imprimiram à Umbanda e ao Santo Daime essa capacidade assimiladora, que permitem conviverem em seu interior elementos das mais heterogêneas origens. Há um tom altamente includente no Santo Daime, que Groisman designa de “ecletismo evolutivo”, e que tem origem na quase incontornável mobilidade da religiosidade brasileira. O modo como o Santo Daime penetrou nas camadas médias dos centros fluentes do Brasil, mesmo que à custa de uma adaptação, ou a maneira como a Umbanda e o conjunto de crenças afro-brasileiras espalharam-se por todo o Brasil fornecendo material para as mais diversificadas uniões são os dois bons exemplos que este objeto de estudo fornece.

A intensidade com a qual a Umbanda penetrou e se desenvolveu na cosmovisão daimista já demonstra a continuidade presente no trânsito; ambas são partes de um conjunto mais amplo, a partir do qual se reconhecem mutuamente como legítimas aspirantes a intermediadoras dos homens com o Sagrado, e por conseqüência, aceitam o poder – para o bem e para o mal - de seus panteões e fórmulas mágicas. Nisto implica reconhecer a realidade da ameaça que vem de fora de seus grupos religiosos. Brumana e Martinez

⁵⁹³ Cf. Victor TURNER, *La selva de los símbolos*, p.33.

estabelecem o feiticeiro como o eixo a partir da qual as religiões pertencentes ao conjunto se reconhecem. “Para quem é mais fácil amoldar-se à figura do feiticeiro? Aquele cujo próprio código pode facultá-lo a desempenhar tal papel.”

⁵⁹⁴ Com todas as suas nuances, este seria o *código comum* ao qual agora o Santo Daime se matricula. Relacionar-se com o feiticeiro e ao mesmo tempo reconhecer seu poder, assim, diz respeito ao lugar ocupado pelo Outro em suas respectivas cosmogonias. E seja qual for este lugar, é parte da mesma Realidade. E o Outro, na perspectiva marginal, é prenhe de possibilidades, agentes de uma realidade não domada com a qual é imprescindível negociar, e não apenas excluir, como sempre intentam os setores dominantes.

A pesquisa desta inserção nos permitiu verificar também o que as distinguia. Ao observarmos o preenchimento de lacunas pela Umbanda, não pudemos evitar o olhar sobre as mesmas lacunas. Identificamos a demanda por um canal de expressão a partir dos *sem-voz*. Em uma religião aparentemente sem espaços para a manifestação individual, a possessão e seu aparato ideológico, colocados à disposição pela Umbanda, introduziam essa possibilidade. Na sociedade relacional de DaMatta a personalidade cobrava seu lugar e manifestava-se na satisfação obtida em ambos os lados da consulta. O consulente exigia a atenção direta e pessoal da divindade, a quem expunha suas mazelas e de quem ouvia seus conselhos; de outro lado, o anônimo, temporariamente alçado à condição de cavalo dos deuses, transmitia a todos suas mensagens e seu valor. Não subestimamos o papel desempenhado pelo amparo destas atenções em uma população desassistida e quase que completamente apartada dos cuidados do Estado.

Destacamos o papel do corpo como suporte da religiosidade marginal. A catarse da incorporação talvez esteja mais próxima da linguagem reconhecível pelos setores periféricos. A emoção é um dos traços disseminados de uma vertente da nossa religiosidade; o distanciamento dela é citado entre as causas do enfraquecimento da presença da Igreja Católica e das vertentes tradicionais do protestantismo no decorrer do século passado no Brasil. A chegada dos novos adeptos do Santo Daime nos primeiros tempos da expansão introduziu, com eles, uma reflexão diferenciada sobre o papel do corpo em sua relação

⁵⁹⁴ Fernando G. BRUMANA e Elda G. Martinez, *Marginália sagrada*, p. 68.

com a existência. O movimento pendular, que nas condições atuantes nos tempo inaugurais da *doutrina* pelo Mestre Irineu e pelas razões que inferimos, levou a um regramento moralizador das atitudes mais *festivas* da religiosidade presente, agora cobrava o *retorno do oprimido*: a catarse e a corporeidade. Às necessidades contidas, mas presentes, no repertório da religiosidade popular, vinham se somar os estímulos do mundo *alternativo*. Um corpo mais reconhecido e também suporte da experiência espiritual – a partir das concepções espiritualistas disseminadas pela contracultura – era importado para dentro de uma religião contida e interiorizada. Desta vez - emprestando com alguma liberdade o termo - era o corpo quem reclamava voz. A se considerar o papel que o corpo desempenha nas manifestações religiosas da periferia, e que a centralidade do corpo no cenário brasileiro só potencializa, era de se esperar que reivindicasse sua repatriação.

São diversificados e intrincados os caminhos percorridos nas resignificações que resultaram do encontro destes dois sistemas cosmológicos. Recuperar e descrever os fatos que lhe deram base foi um dos objetivos deste trabalho, dentro daquela perspectiva do sobrevôo panorâmico que anunciamos. O entusiasmo em lembrar e relatar, da parte dos entrevistados, os conteúdos da memória daqueles eventos, já demonstravam seu impacto sobre o curso dos acontecimentos futuros. A viagem ao Céu do Mapiá, sempre um desafio - as entrevistas obtidas - ofereceram os conteúdos necessários para interligar as análises, obtidas a partir do que podemos considerar um bom acervo bibliográfico sobre o Santo Daime, as manifestações afro-brasileiras e a religiosidade popular brasileira. Nas entrelinhas dos acontecimentos muitas são análises possíveis, a partir das perspectivas mais diversas. O modo como essa recepção se deu, o que fundamentou o espírito criativo que a permitiu, o fundo sociológico que respaldava as subjetividades envolvidas, as emoções que imprimiam seus contornos ao curso dos acontecimentos, o generoso caldeirão simbólico em que estavam mergulhados e a lógica dos filtros que orientavam suas combinações são aspectos apontados a exigir atenção. Futuras pesquisas poderão preencher essas lacunas, e cremos que seus resultados adicionarão compreensão aos mecanismos mais gerais por onde se move a religiosidade brasileira.

Chamou a nossa atenção, no curso da elaboração deste trabalho, a prevalência da emoção religiosa no ambiente das religiões populares brasileiras. Mais uma vez verificamos expectativas comuns entre elas e os *novos marginais*. O aprofundamento da subjetividade, enquanto dimensão religiosa esperada pela pós-modernidade, parece ter encontrado no êxtase da *miração* daimista um casamento mais do que ajustado. Verificamos que, por um acumulado de fatores, tanto o Santo Daime quanto a Umbanda são religiões ainda abertas a uma contínua reconstrução; a permanente recombinação de fragmentos cosmológicos forma aquela *bricolage* tida como inerente ao caráter das expressões religiosas subalternas. A centralidade da experiência religiosa, se para uns representa a possibilidade, enquanto sujeitos, de elaborar seus próprios sistemas de sentido à margem do discurso oficial, para outros preenche a necessidade de busca de auto-conhecimento, realizada a partir do mergulho em si mesmo. Cada um por sua abordagem favorece aquela mobilidade e maleabilidade que aqui se intensificam na incorporação e na *miração*.

Questão que nos ocorreu é quanto à existência de um *continuum* dos estados alterados de consciência que facilite os trânsitos de significados e práticas, ou que ao menos imprima uma lógica às atitudes diante deste trânsito. Lewis⁵⁹⁵ já demonstrou quão persistente é no xamanismo a co-habitação do *vôo xamânico* e da incorporação. O deslocamento do sujeito para um olhar em perspectiva é o traço comum à possessão, ao deslocamento do espírito em *viagens astrais*, e a quaisquer alterações de consciência que permitam *insights* e experiência de emoções e sentidos inusuais na existência cotidiana. É possível que, removido de sua posição assentada pela consciência hodierna, o indivíduo se abra para a *perspectiva*, adotando uma atitude mais receptiva, tanto ao fluxo de informações e imagens próprias dessas experiências, quanto às técnicas em geral capazes de fazê-lo experimentar esse deslocamento perspectivante. Daí a facilidade, para aquele familiarizado com os mergulhos nas mais diversificadas experiências e cenários proporcionados pela *miração*, em aceitar o contato com seres do mundo espiritual, entre os quais os espíritos. E dentre os variados formatos que este contato pode tomar, está

⁵⁹⁵ Ioan LEWIS, *Êxtase religioso*, 1977.

aquele que admite a interação corporal entre ambos os mundos, interpretada como incorporação, a depender da cosmologia a que o indivíduo pertença. Assim, *miração*, transe, incorporação, *vôo*, podem ser percebidos como experiências próximas e intercambiantes. Temos aí mais uma possibilidade a facilitar a aproximação entre o Santo Daime e a Umbanda.

No caso do Santo Daime, a relação de seus adeptos com os hinos oficiais em particular, mas também com os hinos de forma geral, traz promissores elementos aonde aprofundar pesquisas. Os hinos são considerados o local onde estão contidos os preceitos daimistas. Dentro dos rituais são eles que emolduram a sessão e a experiência extática; as *mirações* são amparadas pelo canto e pela música. Os mesmos hinos, executados em diferentes sessões, permitem à consciência alterada pelo daime as mais variadas abordagens. No mergulho da *miração*, o mesmo indivíduo em diferentes sessões, ou diferentes indivíduos na mesma sessão, podem interpretar o mesmo hino de diferentes ângulos e interpretar a seu modo o que seria uma *instrução do Astral*. As possibilidades interpretativas são infinitas, mas um filtro coletivo vai fazendo sobressair certos conteúdos em detrimento de outros. É possível estabelecer padrões destes filtros que falem do *ethos* religioso brasileiro? Fazer uma arqueologia dos traços afro-brasileiros, e da Umbanda em particular, que foram se manifestando no curso das gerações nos hinos do Santo Daime, é tarefa a ser empreendida, que denunciará uma trajetória preta de possibilidades interpretativas.

Como verificamos no substancial material recolhido em nossa pesquisa de campo, o complexo cenário do encontro da Umbanda com o Santo Daime oferece oportunidade a uma variada gama de abordagens aguardando serem desenvolvidas. Questões permaneceram em aberto, lacunas aguardam preenchimento. Esperamos, de nossa parte, ter oferecido uma contribuição para o entendimento e aberto vias exploratórias para futuras pesquisas.

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologia do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

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, SP, Editora da Unicamp, 1999.

ARENZ, Karl Heinz. *A teimosia da pajelança: o sistema religioso dos ribeirinhos da Amazônia*. Santarém: Instituto Cultural Boanerges Sena – ICBS, 2000.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.

BERNARDO, Teresinha. *Negras, mulheres e mães. Lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo – Rio de Janeiro: EDUC - Pallas, 2003.

BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo recriando gêneros: possessão e diferença de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BOURDUIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BRUMANA, Fernando G.; MARTÍNEZ, Elda G. *Marginália sagrada*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1991.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de (org.) *Católicos, Protestantes, Espíritas* São Paulo: Vozes, 1973.

_____. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMPBELL, Joseph. *As transformações do mito através do tempo*. São Paulo: Cultrix, 1990.

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito: um estudo sobre o caipira paulista e a transformação de seus meios de vida*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.

CARNEIRO, Henrique Soares; VENÂNCIO, Renato Pinto (orgs.). *Álcool e drogas na História do Brasil*. São Paulo: Alameda, 2005.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiro de Castro. *Vida e Morte no Espiritismo kardecista*. s. n. t.

CEFLURIS. *Normas de ritual*. Rio de Janeiro: Folha Carioca, 1997.

CEMIN, Arneide Bandeira. Os rituais do Santo Daime: sistemas de montagens simbólicas. In: LABATE, Beatriz Labate; SENA, Wladimir Araújo (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2004, p. 347-382.

_____. *Ordem, xamanismo e dádiva: o poder do Santo Daime*, 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social) USP. São Paulo.

CHAMORRO, Graciela. A comunidade na perspectiva indígena. *Estudos da Religião*, São Bernardo do Campo, ano XIII, n. 17, dez 1999.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. *Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: Editora FFLCH/USP-CER, 1987.

COSTA, Mauro Sá Rego (org.). *Karma ou destino: trajetória de uma mãe de santo*. Rio de Janeiro: Ed Salamandra, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro. Etnicidade. In: *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

DA MATTA, Roberto. A morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro. In: DA MATTA, Roberto, *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Rocco, 1997.

_____. Prefácio preliminar e profano para Fernando Brumana e Eida González. In: Fernando G. BRUMANA; Eida G. MARTINEZ, *Marginália sagrada*, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1991, p. 17-26.

DIAS JR, Walter. *O Império de Juramidam nas Batalhas do Astral: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime*, 1992. 325 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) PUC/SP. São Paulo.

_____. *Céu do Mapiá: A "Terra Prometida" ou uma nova "torre de Babel"?*, Céu do Mapiá, Pauini, 2004. 76 p. (Mimeo)

DROOGERS, André. A religiosidade mínima brasileira. *Religião e Sociedade*, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 62-86, 1987.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *O Profano e o Sagrado*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE, 1976.

FERNANDES, Vera Fróes. *História do povo Juramidam: introdução à cultura do Santo Daime*. Manaus, SUFRAMA, 1986.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP/Fapema, 1995.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Xamãs*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1955.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A. , 1989.

GIUCCI, Guilherme. *Sem fé, lei ou rei. Brasil 1500-1532*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

GONZÁLEZ, J. L.; BRANDÃO, C. R.; IRARRÁZAVAL, D. *Catolicismo popular: história, cultura, teologia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

GOULART, Sandra Lucia. *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca, 2004 -a. 357 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) UNICAMP, Campinas.*

_____. O contexto do surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO, *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado de Letras, 2004 - b, p. 277-301.

_____. *Raízes culturais do Santo Daime*, 1996. 262 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) USP, São Paulo.

GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis, SC, Editora da UFSC, 1999.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. *A “Lua Branca” de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda*, 1992. 124 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) UFRJ, Rio de Janeiro.

HALL, Stuart. *A questão da identidade cultural*. Textos Didáticos, s.l.: IFHC / Unicamp, 1996.

HOBBSAWM, Eric. *A era dos extremos. O breve século XX – 1914-1991*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

HOUZNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro. 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1978.

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo, Editora Cultrix, 1992.

LA ROQUE COUTO, Fernando de. *Santos e xamãs*, 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). UNB, Brasília.

LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. As origens históricas do Santo Daime, In: Henrique Soares CARNEIRO; Renato Pinto VENÂNCIO, (orgs.). *Álcool e drogas na História do Brasil*. São Paulo: Alameda, 2005, p. 231-255.

_____. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado de Letras, 2004 - a, p. 231-276.

_____; PACHECO, Gustavo. Matrizes maranhenses do Santo Daime. In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado de Letras, 2004 - b, p. 303-344.

_____. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LEWGOY, Bernardo. *O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira. Bauru: Edusc, 2004*.

LEWIS, Ian M. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

LUNA, Luis Eduardo, *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo: Almquist and Wiksell International, 1986.

MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. *O Santo Daime e outras religiões brasileiras*. In: 5º ABA Norte e Nordeste. Campina Grande, maio de 1997.

_____. *El Santo Daime y la espiritualidad brasileña*. Quito, Equador: Ediciones Abya-Yala, 2000.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

MAGNANI, José Guilherme C., *Mystica Urbe*. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole. São Paulo, Studio Nobel, 1999.

MALANDRINO, Brígida Carla. *Umbanda: mudanças e permanências. Uma análise simbólica*. São Paulo: EDUC - Fapesp, 2006.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA Gisela Macambira, Pajelança e encantaria amazônica In: PRANDI, Reginaldo (org.), *Encantaria brasileira*. O livro dos mestres, caboclos e encantados. São Paulo: Pallas, 2001, p. 11-58.

MELIÀ, Bartomeu. *El Guaraní conquistado e reducido: ensayos de etnohistoria*. Assunção: CEADUC, 1988.

MONTEIRO, Clodomir. O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 413-444.

MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. P. 64-177. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.), *História da vida privada no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

MORTIMER, Lúcio. *Nosso Senhor Aparecido na Floresta*. São Paulo: Edição Céu de Maria, 2001.

_____. *Bença, Padrinho*. São Paulo: Edição Céu de Maria, 2000.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: EDUSP, 1996.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

OTTEN, Alexandre. *Só Deus é grande*. São Paulo: Loyola, 1990.

PACHECO, Gustavo. *Os hinos são a corrente: notas para um estudo antropológico da música no Santo Daime*. Texto apresentado para a disciplina Antropologia da Religião. Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional/UFRJ, 1999.

PALEARI, Giorgio. *Religiões do povo: um estudo sobre a inculturação*. São Paulo: Ave Maria, 1990.

PELAEZ, Maria Cristina. *Luminoso Amanecer*. primeiras interpretaciones sobre el "Himnario", actividad ritual de la Doctrina Del Santo Daime. Texto apresentado para a disciplina Métodos e Técnicas da Pesquisa Antropológica. Rio de Janeiro: PPGAS - UFSC, 1990.

PIERONI, Geraldo. *Vádios e Ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil-colônia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Fundação Biblioteca Nacional, 2000.

POLARI, Alex. *O evangelho segundo Sebastião Mota*. Céu do Mapiá: Cefluris Editorial, 1998.

_____. *O Livro das Mirações*. Rio de Janeiro: Nova Era, 1995.

_____. *O Guia da Floresta*. Rio de Janeiro: Nova Era, Record, 1984.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Um sopro do espírito*. 2ª ed. São Paulo: EDUSP, 1998.

QUEIROZ, José J. As religiões e o sagrado nas encruzilhadas da pós-modernidade. In: QUEIROZ, José J. et al. *Interfaces do sagrado em véspera de milênio*, São Paulo, CRE PUC- SP, 1996, p. 9-22.

- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis, Vozes/São Paulo, EDUSP, 1973.
- RIBEIRO, Darci. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, Fernando. *Os incas, as plantas de poder e um tribunal espanhol*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- SERRA, Raimundo Irineu. *Decreto do Mestre Irineu*. Normas de Ritual do Cefluris. Rio de Janeiro: Cefluris, 1997.
- SILVA, Leandro Okamoto. *Marachimbé chegou para apurar: estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no Santo Daime*, 2004. 182 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). PUC-SP
- SOARES, Luiz Eduardo. Religioso por natureza. In: SOARES, Luiz Eduardo. *O rigor da indisciplina: ensaios de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: ISER – Relume Dumará, 1994.
- STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- SUESS, Gunter Paulo. *Catolicismo Popular no Brasil: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*. São Paulo: Loyola, 1979.
- TURNER, Victor. *La selva de los símbolos*. Aspectos del ritual ndembu. Madrid, SigloXXI de España Editores, 2005 (4º edição).
- VELHO, Gilberto. *Indivíduo e religião na cultura brasileira: sistemas cognitivos e sistemas de crença*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- ZULUAGA, Germán. *A cultura do yagé: um caminho de índios*. In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado de Letras, 2004, p. 129-145.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília-DF. Ed. UnB, vol. 1, 1991, 3ª ed.
- ZALUAR, Alba, *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

Sites

Senad. <http://obid.senad.gov.br/OBID/Portal/index.jsp?ildPessoaJuridica=1>.
Acesso em: fev 2006.

Santo Daime. <http://www.santodaime.org/institucional/seminario2.htm> . Acesso em: 29/11/2006.

Círculo Esotérico. www.circuloesoterico.org.br. Acesso em: 07/10/2006.

Outras fontes

Hinário O *CRUZEIRO* – Raimundo Irineu Serra

Hinário O *JUSTICEIRO* – Sebastião Mota de Melo

Hinário O *CRUZEIRINHO* – Alfredo Gregório de Melo

Hinário *NOVA ERA* – Alfredo Gregório de Melo

Hinário *NOVA ENUNCIACÃO* – Alex Polari

Fontes orais - Entrevistas⁵⁹⁶

Alfredo Gregório de Melo – 24/01/2007

Alfredo Gregório de Melo – 12/05/2006. Céu de Maria, São Paulo, SP.

Alex Polari – 18/01/2007

Daci – 08/01/2007

Francisco Chagas de Souza – 08/01/2007

Gecila Teixeira de Souza – 23/01/2007

Julia Chagas da Silva – 16/01/2007

Lucy Dias – 06/05/2007. Trancoso, Porto Seguro, BA.

Manuel Gregório da Silva – 23/01/2007

Márcia Santa Rita – 09/01/2007

Maria Alice Freire – 16/10/2006. São Paulo, SP.

Maria Brilhante – 22/01/2007

Maria Cristina Cunha Bueno – 23/04/2007. Visconde de Mauá, RJ.

Marcos Vicente Trench – 22/07/2007. São Lourenço da Serra, SP.

Raimunda Corrente – 6/08/2007. São Lourenço da Serra, SP.

Regina Pereira de Matos – 06/01/2007

Sonia Palhares - 18/01/2007

⁵⁹⁶ As entrevistas foram realizadas na localidade Céu do Mapiá, cidade de Pauini, Amazonas, salvo indicação em contrário.

ANEXOS

HINOS CITADOS

Hinário: O CRUZEIRO

Autor: MESTRE IRINEU

27 - SEIS HORAS DA MANHÃ

Seis horas da manhã
Eu devo cantar
Para receber
A meu Pai Divinal

O pino do meio-dia
A luz do esplendor
Eu devo cantar
A meu Pai Criador

Seis horas da tarde
O Sol vai se por
Eu devo cantar
A meu Pai Salvador

A Terra é quem gira
Para mostrar
Toda criação
A meu Pai Divinal

Autor: Padrinho Sebastião

Hinário: O Justiceiro

89 – LEVANTO ESTA BANDEIRA

Levanto esta bandeira
Porque assim meu pai mandou
Todos que olharem pra Ela
Têm o mesmo valor

Benedito é meu pai
É meu Mestre Ensinador
E a minha Virgem mãe
Foi Quem nos acompanhou

No braço deste Cruzeiro
Aonde o meu Mestre expirou
E a minha Virgem mãe
Suas lágrimas derramou

É aonde está a Força
É onde está o Poder
É aonde os pecadores
Todos têm que vir gemer

Pai, Filho, Espírito Santo
Todos Três em Um Só se encerra
Nós precisamos de paz
E não precisamos de guerra

06- EU VIVO NA FLORESTA

Eu vivo na Floresta
Eu tenho os meus ensinios
Eu não me chamo Daime
Eu sou é um Ser Divino

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

Muito tenho que te dar
Também tenho pra te dizer
Quem tem dois olhos enxerga
Mas os cegos também vêem

Os ensinios da Rainha
Todos eles são divinal
Eles são das cortinas
Lá do alto do Astral

Eu te entrego estes ensinios
Como que seja uma flor
Gravai bem no teu peito
Este tão grande amor

Este tão grande amor
É para todos os meus irmãos
Os ensinios da Rainha
E do Mestre Juramidam

Meus amigos e meus irmãos
Todos vão gostar de ver
Que aqui neste salão
Tem muito que se aprender

Aquele que não aprender
É porque não presta atenção
Muito terá que sofrer
Aqui na reunião

O Mestre e a Rainha
Eles têm um grande amor
Eles estão fazendo a paz
Como Cristo Redentor

Jesus Cristo veio ao mundo
E sofreu até morrer
Mas deixou os seus ensinamentos
Para quem quiser aprender

Autor: Padrinho Alfredo

Hinário: O Cruzeiroirinho

131 – OGUM DA BEIRA MAR

Aqui eu abro meu diálogo
Para dizer aos meus irmãos
Escutem tudo direitinho
E prestem bem atenção

Eu estou sempre trabalhando
Em vista clara para todos ver
Se examinarem direitinho
E todos vejam o que vão fazer

Que eu agora estou chegando
E quando chego faço estremecer
Com o Amor de Nossa mãe
Vamos todos praticar e ser

O equilíbrio desta força
Tem Nosso Mestre para nos dizer
É ser fiel e humanitário
E ter amor ao Nosso Senhor Deus

Agradecendo ao Pai Eterno
E a Rainha Iemanjá
Agradecendo a todos os seres
Da corrente Ogum Beira-Mar

97- PORTAS FECHADAS

Vou fechar as minhas portas
Para o inimigo não entrar
Para que todos se firmem
Nas alturas onde está

Nas alturas onde está
É o Sol e é na Lua
Nestes primores das matas
Que são primozas suas

Todas as estrelas são minhas
Tudo quem manda sou eu
Porque Meu Pai é positivo
E sempre está mais eu

Eu dou viva a todos os seres
Que rodeiam São João
Vossa vontade é feita
Isso quer queira ou quer não

As minhas portas estão fechadas
Com ordem de São Miguel
Que é Nosso Protetor
E vive conosco no céu

Meu Senhor Rei Salomão
Vivi Vós aonde está
Vós me dê o discernimento
Do que ainda restar

Com o meu corpo sobre a terra
Porque aprendo com ela
Esta Lua é tão linda
E esta mata é muito bela

Viva São João Batista
Confirmado no Jordão
Que batiza na água
Para lavar o coração

Se firmando na verdade
Tudo quanto é ruim sai
Dou viva ao sol e a Lua
E agradeço a Meu Pai

98- O PODER DO CÉU

Com o poder do céu
 Da terra e também do mar
 Ordeno a São Miguel
 A força, Deus é quem dá

A força, Deus é quem dá
 Para quem tem conhecimento
 Reconhecendo os primores
 E não tirar do pensamento

Só Deus, só Deus, só Deus
 É quem pode nos segurar
 Para nós vencer a batalha
 Para diante se alcançar

Para diante se alcançar
 O que custa grande sofrimento
 Que é amar com firmeza
 A Deus Pai do Firmamento

O Deus do Firmamento
 É o Sol e a Lua
 No firmamento está o carreiro
 E o Cruzeiro caminhada sua

A constelação chegou
 Bem juntinho da Virgem Maria
 No Cruzeiro está o rosário
 Dos pedidos em agonia

A força quem tem é o Rei
 Jesus Cristo, o Mestre de sempre
 Tudo no coração de Maria
 Na Terra, em todo Firmamento

147- SARA

Sara corpos velhos
 Judiados dos judeus
 Sou eu quem estou aqui
 Quem está dizendo sou eu

Recebe corpo humano
 Que vem da graça de Deus
 Destes grandes sofrimentos
 A recompensa do Céu

O saber é muito fino
 Vindo do Espiritual
 Fazer julgamento em terra
 Separando o bem do mal

Daqui pra para o fim dos tempos
 Todos nós temos que ver
 Se estivermos vivos vemos
 E se vê também se morrer

Julgando os vivos e os mortos
 Até todos conhecer
 Que Deus reina em harmonia
 E Deus não pode morrer

Salve o sol e salve a Lua
 Salve a terra e salve o mar
 Salve a linha da Umbanda
 Da Rainha Iemanjá

Viva o Meu Juramidam
 Que vive a governar
 Do principio até o fim
 Jesus bem louvado está

Hinário: Nova Era
Autor: Padrinho Alfredo

12 – JURAMIDAM

O Senhor Juramidam
 É Quem vem me ensinar
 É preciso ter amor
 E é preciso rezar
 Para poder merecer
 E é preciso calar

Quem não ouvir os hinos
 Não devem mais procurar
 Não vai ouvir a meu Pai
 O Mestre que sempre está
 Não ouve a Natureza
 E não pode participar

Eu olhando para o Céu
 Vejo Estrelas brilhar
 É um grande livro aceso
 Que podemos se firmar
 O leia quem merecer
 E quem souber respeitar

Neste Livro se encontra
Nossa Mãe e nosso Pai
E todos Seres Divinos
Que todos brilham iguais
Aonde está a Divindade
Não existe Satanás

Para ser filho de Deus
É preciso mais amar
Não querer ser tão amado
E nem tão considerado
Neste mundo deserdado
Sem antes considerar

Hinário: Nova Anunciação

Autor: Alex Polari

53- PONTO DE SÃO JORGE

São Jorge está aqui
São Jorge está aqui
Com seu cavalo branco
Guerreiro melhor não há

Viva o Rei Ogum !
Ele veio anunciar
Que as linhas estão abertas
Que é pra nós se aliar

107- A CHAVE DA JUSTIÇA

Eia vem aqui no meio
Vem aqui com o relho
Eia eu vou chegar
Viva São Miguel que veio
Veio abrir a banca
Lá dos Orixás

Eia São Miguel que veio
Com balança e espada
Veio pra avisar
Que Jesus Cristo é o dono
Aqui nesse terreiro
E é pra se entregar

Eia São Miguel que veio
Balançando a tropa
Veio dominar
Peia pra quem é rebelde
O fiscal que veio
Foi para apurar

Salve o meu Mestre Império
Que nesse Cruzeiro
Bem firmado está
Deu para São João na Terra
A chave da Justiça
No Santo Daime está