



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

JOSUÉ SILVA ABREU JÚNIOR

**“PELAS ESTRELAS DE UMA BANDA”: SINCRETISMO E
ECLETISMO EM UM CENTRO DE SANTO DAIME DA BAHIA**

Salvador

2021

JOSUÉ SILVA ABREU JÚNIOR

“Pelas estrelas de uma banda”

Sincretismo e ecletismo em um centro de Santo Daime da Bahia

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (PPGA/UFBA), como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Edward John Baptista das Neves MacRae

Salvador

2021

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

—
A162 Abreu Júnior, Josué Silva,
“Pelas estrelas de uma banda”: sincretismo e eclecismo em um centro de Santo Daime da Bahia / Josué Silva Abreu Júnior, 2021.
189 f.

Orientador: Prof.º Dr.º Edward John Baptista das Neves MacRae.

Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2021.

Religião – Brasil. 2. Santo Daime. 3. Cura – Aspectos religiosos. 4. Cultos.
5. Sincretismo - Bahia. I. MacRae, Edward John Baptista das Neves. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 299.8



Universidade Federal da Bahia

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA)

ATA Nº 20

Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA), realizada em 10/01/2022 para procedimento de defesa da Tese de DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA no. 20, área de concentração Antropologia, do(a) candidato(a) JOSUÉ SILVA ABREU JÚNIOR, de matrícula 217119612, intitulada Pelas estrelas de uma banda: Sincretismo e ecletismo em um centro de Santo Daime da Bahia. Às 15:00 do citado dia, "por videoconferência", foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Prof. EDWARD JOHN BAPTISTA DAS NEVES MAC RAE que apresentou os outros membros da banca: Prof. Dra. FATIMA REGINA GOMES TAVARES, Prof. Dr. VILSON CAETANO DE SOUSA JUNIOR, Prof. Dr. Lucas Kastrup Rehen e Prof. Dr. PAULO ALVES MOREIRA. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(à) examinado(a) para apresentação do trabalho de Doutorado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo candidato, tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

Dr. Lucas Kastrup Rehen, UFRJ

Examinador Externo à Instituição

Dr. PAULO ALVES MOREIRA

Examinador Externo à Instituição

Dra. FATIMA REGINA GOMES TAVARES, UFBA

Examinadora Interna

Dr. VILSON CAETANO DE SOUSA JUNIOR, UFBA

Examinador Interno

Edward John Baptista das Neves Mac Rae

EDWARD JOHN BAPTISTA DAS NEVES MAC RAE, UFBA

Presidente

JOSUÉ SILVA ABREU JÚNIOR

Doutorando(a)

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço à minha mãe que infelizmente não pôde ver a realização do meu sonho de me tornar doutor em antropologia por ter deixado este mundo em 2020, em função da pandemia de COVID-19. Além de ter fornecido as condições materiais para que eu pudesse realizar os meus estudos, foi ela quem primeiramente me guiou pelos caminhos da espiritualidade e da consciência política. Agradeço ao meu pai e irmãs, pelo apoio em todos os níveis. Como não poderia deixar de ser, deixo um agradecimento muito especial ao meu orientador, Edward MacRae, por todo apoio e incentivo que tem me dado desde os primeiros contatos que tivemos por e-mail em 2013, pela amizade estabelecida ao longo destes anos e por toda contribuição dada à doutrina do Santo Daime. Agradeço a todos os participantes do Brilho das Águas, da Flor da Montanha e do Céu do Mapiá pelos trabalhos que participamos juntos e pela co-criação da tese. Agradeço ao Mestre Irineu, ao Padrinho Sebastião, à Baixinha, a Catarina Knoedt e a todas as lideranças que trabalham todos os dias para levar adiante a doutrina do Santo Daime. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (PPGA/UFBA), aos professores desta instituição pelas aulas ministradas e aos colegas pelos debates acadêmicos e vivências extraclasse. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos concedida.

RESUMO

O Brilho das Águas é um centro da religião chamada Santo Daime, fundado em Salvador, em 1995. É reconhecido como o primeiro centro do Santo Daime a ser fundado no estado da Bahia. Este coletivo teve início em um momento no qual as religiões afro-brasileiras passavam por um período conhecido por africanização, no qual buscavam se reaproximar de suas matrizes africanas que haviam sido apagadas durante o período chamado de embranquecimento. Ao estudar o caso específico da igreja Brilho das Águas, esta tese questiona de que forma as concepções e práticas deste centro se relacionam ao período da africanização. Observou-se que o Brilho das Águas foi impactado pela africanização, por meio dos diálogos que estabelece com a igreja Flor da Montanha, localizada em Nova Friburgo/RJ, fundada pela falecida Ialorixá Arlete Coutinho (Baixinha). Esta fundou terreiros de Umbanda no estado do Rio de Janeiro e era confirmada no Candomblé. O Brilho das Águas também está próximo aos trabalhos realizados por Dona Dinorá, em Sergipe. Dinorá, de forma análoga à Baixinha, realiza trabalhos de Umbanda, Candomblé e Santo Daime. O Brilho das Águas e a Flor da Montanha, embora sejam centros autônomos, são influenciados pela Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo (ICEFLU), localizada na comunidade Céu do Mapiá, no município de Pauini/AM. Este centro amazonense já havia se aproximado da Umbanda desde a década de 1970, assim como acolhido indígenas e indigenistas em seu seio. É preciso considerar, neste contexto, que o Santo Daime é uma religião de matriz afroindígena, tendo, dessa forma, se reaproximado de elementos que já faziam parte da sua história, mas que foram esquecidos durante o período do embranquecimento. O primeiro capítulo desta tese traz a história da formação e fundação do Santo Daime por Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu) e seus seguidores, assim como a história de Sebastião Mota de Melo (Padrinho Sebastião) e da Baixinha. No segundo capítulo, apresenta-se a história do Brilho das Águas, igreja que é foco deste estudo. No terceiro capítulo, por meio de uma auto-etnografia e uma etnografia, são expostas as vivências do autor junto aos sujeitos de pesquisa do Brilho das Águas, Flor da Montanha e Céu do Mapiá, onde realizou trabalhos e incursões de

campo. São abordadas, igualmente, algumas experiências religiosas vivenciadas pelo autor antes de entrar para o Santo Daime. O quarto e último capítulo traz uma revisão histórica de conceitos antropológicos relacionados ao sincretismo, fazendo-os reverberar sobre as informações apresentadas nos três primeiros capítulos. Para a análise das informações foram utilizados as noções de sincretismo, embranquecimento e africanização, propostas por Prandi. No caso específico do Santo Daime, o autor se vale dessas noções, levando em conta o contexto sociocultural da época em que estavam sendo mobilizadas: O sincretismo entre 1890 e 1920, o embranquecimento entre 1930 e 1970 e a africanização de 1980 até atualmente.

Palavras chave: [Santo Daime] [Africanização] [Sincretismo]

ABSTRACT

Brilho das Águas is a center of the religion called Santo Daime, founded in Salvador, in 1995. It is recognized as the first Santo Daime center to be founded in the state of Bahia. This collective began at a time when Afro-Brazilian religions were going through a period known as Africanization, in which they sought to reconnect with their African matrixes that had been erased during the period called whitening. By studying the specific case of the church Brilho das Águas, this thesis questions how the conceptions and practices of this center relate to the period of Africanization. It was observed that Brilho das Águas was impacted by Africanization, through the dialogues established with the church Flor da Montanha, located in Nova Friburgo/RJ, founded by the late Ialorixá Arlete Coutinho (Baixinha). She founded Umbanda centers in the state of Rio de Janeiro and was confirmed in Candomblé. The Brilho das Águas also follows the work done by Dona Dinorá, in Sergipe. Dinorá, similarly to Baixinha, performs Umbanda, Candomblé and Santo Daime ceremonies. Although Brilho das Águas and Flor da Montanha are autonomous centers, they are influenced by the Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo (Church of the Eclectic Worship of Fluent Universal Light Patron Sebastião Mota de Melo) -ICEFLU, located in the Céu do Mapiá community, in the municipality of Pauini/AM. This Amazonian center has been close to Umbanda since the 1970s, and welcomes indigenous people and indigenists into its midst. One must take into account, in this context, that Santo Daime is an Afro-indigenous religion, and has reclaimed elements that were already part of its history, but that were forgotten during the whitening period. The first chapter of this thesis brings the history of the formation and foundation of Santo Daime by Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu) and his followers, as well as the stories of Sebastião Mota de Melo (Padrinho Sebastião) and Baixinha. The second chapter presents the history of Brilho das Águas, the church that is the focus of this study. In the third chapter, through an auto-ethnography and an ethnography, the author's experiences are told alongside those of other interlocutors from Brilho das Águas, Flor da Montanha and Céu do Mapiá, where he carried out field work and incursions. Some religious experiences lived by the author before

joining the Santo Daime are also addressed. The fourth and last chapter brings a historical review of anthropological concepts related to syncretism, making them reverberate on the information presented in the first three chapters. For the analysis of the information, the notions of syncretism, whitening and Africanization, proposed by Prandi, were used. In the specific case of Santo Daime, the author makes use of these notions, considering the sociocultural context of the time in which they were being mobilized: Syncretism between 1890 and 1920, whitening between 1930 and 1970 and Africanization from 1980 until today.

Key words [Santo Daime] [Africanization] [Syncretism]

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 – CONTEXTUALIZAÇÃO DO DAIME	14
1.1 – Mestre Irineu e o Daime	15
1.1.1 – Os primeiros anos do Mestre Irineu no Maranhão	16
1.1.2 – A mudança para o Acre e a iniciação ayahuasqueira	18
1.1.3 – A fundação do Santo Daime	21
1.1.4 - A cisão entre Alto Santo e CEFLURIS	27
1.1.5 - A linha do Alto Santo	28
1.2 – O Padrinho Sebastião e o CELURIS	33
1.2.1 – A vida do Padrinho Sebastião no Amazonas.....	33
1.2.2 – A mudança para o Acre e a continuação dos trabalhos espíritas.....	35
1.2.3 - Os anos do Padrinho Sebastião junto ao Mestre Irineu.....	36
1.2.4 - A estruturação do CEFLURIS.....	41
1.2.5 - Os cabeludos e a Santa Maria.....	42
1.2.6 – A aproximação com a Umbanda.....	45
1.2.7 – O início do comunitarismo na Colônia Cinco Mil.....	48
1.2.8 – O Seringal Rio do Ouro.....	49
1.2.9 – O Céu do Mapiá e a expansão do CEFLURIS.....	51
1.3 – Baixinha e a aliança com a Umbanda.....	55
1.3.1 – Os primeiros anos da Baixinha em Pirapitinga/RJ.....	56
1.3.2 – A aproximação da Baixinha ao Espiritismo e à Umbanda.....	56
1.3.3 – O início dos trabalhos no Rio de Janeiro.....	58
1.3.4 - A aproximação ao Santo Daime.....	62
1.3.5 – A mudança para Lumiar.....	63
1.3.6 - A fundação da igreja Flor da Montanha.....	67
1.3.7 - Os últimos anos encarnada.....	69
1.4 - Conclusão da história.....	71
2 - A HISTÓRIA DO BRILHO DAS ÁGUAS.....	83
2.1 – Edward MacRae.....	83
2.2 – Walter Dias e os trabalhos em Rio de Contas.....	87
2.3 – Socorro e Tromboni conhecem a igreja Flor das Águas.....	88
2.4 - O início dos trabalhos com Daime na capital baiana.....	90
2.5 - Marcos Luciano assume o comando e o ponto se transforma em uma igreja.....	94
2.6 - O comando de Flora Paranhos.....	95
2.7 - O comando de Flávio Fucs.....	102
2.8 - O comando da Madrinha Catarina.....	103
2.9 - Análise antropológica da história do Brilho das Águas.....	110
3 - AUTOETNOGRAFIA DO BRILHO DAS ÁGUAS	140
3.1 - Minha vida antes do Daime e da antropologia.....	142
3.2 - O mestrado.....	146

3.3 - Trabalhos e incursões de campo para o doutorado.....	151
3.3.1 - O trabalho de campo no Brilho das Águas.....	152
3.3.2 – Lumiar.....	180
3.3.3 - Céu do Mapiá.....	182
3.4 - O Daime e a COVID-19.....	187
4 – SINCRETISMO, EMBRANQUECIMENTO E AFROINDIGENIZAÇÃO.....	201
4.1 – Sincretismo e Aculturação.....	201
4.2 – Hibridismo ou hibridização.....	210
4.3 - Crioulização ou criolização.....	217
4.4 - Ecletismo e tradição	219
4.5 - Conclusão sobre a série de conceitos.....	227
4.6 – Sincretismo, embranquecimento e afroindigenização no Santo Daime.....	231
4.6.1 - O período do sincretismo.....	232
4.6.2 - O período do embranquecimento.....	238
4.6.3 - O período da afroindigenização.....	248
4.7 - Palavras finais.....	273

INTRODUÇÃO

Em 1999, o antropólogo Edward MacRae fundou a *igreja*¹ de *Santo Daime*² conhecida como Brilho das Águas. No entanto, desde 1995, MacRae já reunia algumas pessoas em seu apartamento, e o *ponto*³ levava o mesmo nome. Este centro foi fundado em um período conhecido por africanização (ou reafrikanização), que teve início na década de 1980, no qual as religiões afro-brasileiras buscavam o resgate de elementos africanos que haviam sido apagados durante o período chamado de embranquecimento (PRANDI, 1999). Desde 2006, o Brilho das Águas é presidido por Catarina Knoedt que, por sua vez, foi participante do centro conhecido por Flor da Montanha, localizado na região de Nova Friburgo/RJ. Este centro foi fundado pela falecida Ialorixá Arlete Coutinho (Baixinha) que, além de ser confirmada no Candomblé, foi fundadora de terreiros de Umbanda. Tanto o Brilho das Águas, quanto o centro Flor da Montanha, são influenciados pela Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo (ICEFLU)⁴, localizada em Pauini/AM, que é análoga a uma matriz. Desde meados da década de 1970, este centro passou a adotar elementos da Umbanda e, na década seguinte, recebeu diversos umbandistas, dentre eles, a Baixinha. O Brilho das Águas vem se aproximando de elementos presentes na Umbanda e no Candomblé por meio de cerimônias que envolvem a possessão mediúnica⁵ e dos ritos conhecidos por *bori*⁶ e *sacudimento*⁷.

As *linhas*⁸ tradicionalista e eclética do Daime possuem diferentes formas de dialogar com outras religiões e culturas, apresentando, dessa forma, distintas concepções e práticas de saúde e cura. Uma questão notável, embora não seja a única, é a aproximação dos coletivos ecléticos com a Umbanda e o Espiritismo kardecista por meio da incorporação, ou possessão mediúnica, e da invocação de Orixás. A invocação de *caboclos*⁹ existe nas duas linhas, no entanto, tal palavra é entendida de distintas formas por participantes dos diferentes

1 A palavra igreja é utilizada para se referir à estrutura utilizada para realizar rituais específicos, que envolvem uma dança cerimonial chamada de bailado. Em alguns casos, a palavra igreja pode ser utilizada como sinônima de centro. Os termos nativos, quando aparecerem pela primeira vez, serão escritos em itálico.

2 O Santo Daime é uma religião ou doutrina, fundada em 1930, no Acre. É também o nome da bebida utilizada durante os rituais desta religião.

3 A palavra ponto é utilizada para se referir a pequenos coletivos do Santo Daime, que realizam apenas trabalhos nos quais os participantes permanecem sentados a maior parte do tempo.

4 Antigo Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS)

5 Possessão mediúnica ou incorporação refere-se ao momento no qual um espírito supostamente ocupa a “cabeça” ou *psiqué* de médium

6 Considerado como um trabalho de limpeza da “cabeça”

7 Considerado como a limpeza de todo o corpo

8 Linha é o termo utilizado para se referir aos diferentes seguimentos ou vertentes do Santo Daime

9 A palavra caboclo se refere tanto a seres espirituais e a pessoas encarnadas. Ao longo da tese, este conceito será problematizado.

coletivos. Dessa forma, a noção de caboclo será problematizada. Os participantes dos diferentes centros do Santo Daime contam a história do Mestre Irineu e desta doutrina de formas diferentes de modo a justificarem suas práticas atuais. Vale ressaltar que, ao investigar as origens e desdobramentos dessas divergências, não se pretende imputar aos agentes em campo má fé ou oportunismo, entendendo que elas advêm de diferentes processos históricos dos quais muitos interlocutores desta pesquisa, assim como os pesquisadores, não têm consciência plena.

As diferenças de concepções e práticas de saúde e cura variam de centro para centro, ainda que estes pertençam à mesma linha. Conforme observamos, enquanto uma linha adota a incorporação e a invocação de Orixás como ferramenta de cura, a outra repudia tais práticas. Porém, mesmo dentro da linha eclética existem diferenças nas formas como os trabalhos que envolvem incorporação se dão. Existem centros ecléticos que, assim como os tradicionalistas, são contrários a tais práticas. Cabe ressaltar que a possessão mediúnica e a invocação de Orixás são elementos marcantes nas religiões afro-brasileiras. Dessa forma, ao estudar o caso específico da igreja Brilho das Águas, esta tese busca enfatizar a maneira como as concepções e práticas de cura deste centro se relacionam ao período denominado de “africanização”, por Prandi (1999) e estendido aqui para discutir também o contexto amazônico. Este estudo também questiona de que forma as práticas que envolvem possessão mediúnica e a invocação de caboclos e Orixás no Brilho das Águas se relaciona com a mobilização dos símbolos presentes historicamente no Daime. Para tanto este trabalho se propõe a registrar e compreender o ecletismo e a africanização presente no Brilho das Águas, relacionando suas concepções e práticas de saúde e cura com outros centros do Santo Daime com os quais esta igreja possui maior proximidade, como é o caso da Flor da Montanha e do Céu do Mapiá. Para tanto, buscou-se reconstruir histórias acerca dos diálogos interculturais e inter-religiosos vivenciados pelos participantes do Brilho das Águas, assim como pelo Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e Baixinha.

A tese fundamenta-se em informações bibliográficas sobre a temática levantadas ao longo de todo o processo de pesquisa e escrita. Foram realizados trabalhos de campo no Centro Espiritualista Brilho das Águas, entre julho de 2017 e junho de 2018, uma incursão de campo na região de Nova Friburgo/RJ, junto a participantes da igreja Flor da Montanha, entre setembro e novembro de 2018, e outra no Céu do Mapiá, por um mês, entre dezembro de 2018 e janeiro de 2019. A metodologia para o trabalho de campo foi inspirada principalmente na ideia de participação observante, proposta por Favret-Saada (2005). Assim, o autor participou dos rituais, tomou Daime, bailou, cantou, ensaiou, auxiliou nas

atividades cotidianas do centro, dentre outras ações que buscavam colocá-lo sob as mesmas intensidades específicas dos sujeitos de pesquisa. Inspirado nas ideias trazidas por Favret-Saada (2005) e Márcio Goldman (2003), o autor considera suas experiências místicas ou religiosas, junto aos sujeitos de pesquisa, como informações a serem trabalhadas neste estudo. Para analisar as informações, foram utilizados os conceitos de sincretismo, embranquecimento e africanização, inspirado na obra de Prandi (1999), de acordo com os períodos históricos que estes conceitos estavam em voga.

CAPÍTULO 1 - CONTEXTUALIZAÇÃO DO SANTO DAIME

Neste capítulo, é apresentada a história do Santo Daime, passando por sua fundação e sua expansão. A história da igreja Flor da Montanha também é apresentada, uma vez que esta se relaciona diretamente com o Centro Espiritualista Brilho das Águas, foco desta pesquisa. Embora esta seja uma tese de antropologia, a ausência de um método diacrônico traria prejuízos para a pesquisa antropológica, como aponta Shalins (2008) e Fabian (2013). Sahlins (2008) afirma que a antropologia estrutural foi fundada em uma oposição radical entre relação e história. O autor busca superar esta barreira. Em sua crítica ao estruturalismo, Sahlins aponta que esta abordagem privilegia o sistema em detrimento do evento e a sincronia no lugar da diacronia. Para o autor, a análise estrutural também exclui a prática mundana e ação individual, exceto quando estas representam a execução ou projeção do sistema vigente. De forma contrária, Sahlins propõe que existe uma estrutura na história e vice-versa. O autor afirma que a história se organiza por estruturas de significação. A partir dessa ideia, Shalins chama a atenção para a estrutura da conjuntura, isto é, para ciclos de curto prazo, em diálogo com a estrutura, os ciclos de longo prazo. A percepção de tais estruturas só pode ser possível por meio de um estudo histórico.

O funcionalismo de Malinowski tampouco está isento de críticas em relação à forma como lidou com a história. Os dados utilizados pelos discípulos de Malinowski eram obtidos no momento presente do coletivo por meio da observação participante. Por esta razão, tais estudos são chamados de sincrônicos. Fabian (2013) observa que o funcionalismo foi importante para compreender o tempo dentro de cada cultura, no entanto, o autor afirma que este foi encapsulado, uma vez que investigações interculturais não eram possíveis por meio deste método considerado atemporal. De acordo com Fabian, a negação da história serviu para melhor dominar os coletivos estudados. Um exemplo disso teria sido os escritos de Ruth Benedict e Margareth Mead no contexto da Segunda Guerra Mundial. Mead defendia a utilização dos estudos antropológico de países inimigos para fins políticos como a implementação de programas governamentais específicos, a facilitação de relações com aliados, a orientação de relações com grupos partidários nos países sob o controle do inimigo, a avaliação dos pontos fortes e fracos do inimigo, dentre outros. Dessa forma, para que o Daime seja visto dentro de sua história e desafios políticos atuais e para que a pesquisa possa também contribuir para este coletivo, os dois primeiros capítulos desta tese se dedicarão à história, indicando também as transformações que ocorreram na estrutura.

A história do Daime foi escrita em diversos trabalhos científicos, além de ser difundida oralmente entre os participantes deste coletivo (MOREIRA E MACRAE, 2011; SOUZA, 2012, MACRAE, 1992). Embora seja certo que antropólogos com conhecimentos prévios sobre a temática avaliarão a tese e que sujeitos de pesquisa serão possíveis leitores, não se pode considerar que todas as pessoas que terão acesso a este texto estarão a par destes conhecimentos básicos sobre o Daime. Por esta razão, algumas informações apresentadas já são bem conhecidas por pessoas familiarizadas com a temática. Para evitar um excesso de repetições, esta tese faz um recorte da história focando o diálogo do Santo Daime com outras religiões e culturas, com as distintas concepções e práticas de cura¹⁰ presentes no Santo Daime e com as questões suscitadas por estas diferenças. Tais informações são necessárias para a compreensão do que este trabalho apresenta de inédito, que é o estudo do Centro Espiritualista Brilho das Águas e a análise antropológica dos processos de sincretismo, embranquecimento e afroindigenização pelos quais o Daime passou.

1.1 - Mestre Irineu e o Daime

O Daime é uma religião/*doutrina*¹¹, fundada em 1930, em Rio Branco/AC, pelo maranhense Raimundo Irineu Serra, conhecido como Mestre Irineu. Esta religião *toma* uma *bebida*¹², também chamada de Daime, e conhecida de forma genérica como *ayahuasca*. Algumas especulações apontam que a *ayahuasca* pode ter começado a ser utilizada há 4 mil anos (MERCANTE, 2012). A palavra *ayahuasca*, na língua quíchua, falada por indígenas do Peru, significa cipó das almas e, em uma tradução mais livre, não *strictu sensu*, como vinho das almas. Além do Santo Daime, a União do Vegetal (UDV) e a Barquinha são consideradas religiões tradicionais que ritualizam o uso da *ayahuasca*. Cada coletivo em questão chama a bebida de uma forma particular. A palavra *ayahuasca*, embora remetesse inicialmente a um contexto específico, passou a ser difundida para além dos falantes da língua quíchua. Corruptelas como *oasca* e *auasca* passaram a ser utilizadas, inclusive por coletivos que conheciam esta bebida por outro nome. A palavra *ayahuasca* foi generalizada

10 O conceito de cura será desenvolvido ao longo da tese. Neste primeiro caso, foi utilizado de forma ampla, podendo abarcar a definição biomédica e nativa.

11 O Santo Daime é considerado pelos participantes como uma doutrina. No entanto, desde a década de 1980, o Daime é reconhecido pelo governo brasileiro como uma das três religiões tradicionais da *ayahuasca*. A palavra doutrina, utilizada sozinha, é utilizada para se referir ao próprio Daime, quando dita pelos participantes deste coletivo.

12 No contexto do Daime, as palavras tomar e bebida são utilizados da mesma forma que no dicionário da língua portuguesa. Estas palavras aparecem em itálico, pois, geram estranheza em algumas pessoas que consideram que a palavra bebida refere-se exclusivamente a bebidas alcoólicas. Além disso, em alguns contextos no qual a *ayahuasca* é ritualizada, como na União do Vegetal (UDV), o verbo tomar é evitado.

por antropólogos, sociólogos e outros pesquisadores para se referir a qualquer bebida extraída por meio da decocção do cipó conhecido por *jagube* (*banisteropsis caapi*). No Santo Daime e em diversos coletivos, a folha conhecida por *chacrona* (*Psychotria Viridis*), também é cozida junto ao cipó. Outras plantas podem ser acrescentadas em outros contextos. O Santo Daime foi a primeira religião a incluir a *ayahuasca* em seus rituais.

1.1.1 – Os primeiros anos do Mestre Irineu no Maranhão

Existem poucas informações sobre os primeiros anos do Mestre Irineu. As informações sobre este período da vida do líder *daimista*¹³ são poucas e os diferentes seguimentos do Santo Daime interpretam a história de formas distintas, buscando legitimar as concepções e práticas que possuem atualmente. As questões que parecem cruciais neste embate são as experiências religiosas vivenciadas pelo Mestre Irineu antes de fundar o Santo Daime, assim como sua abertura para a inclusão de outras práticas religiosas nos trabalhos desta religião. Coletivos daimistas que são considerados mais ortodoxos ou tradicionalistas afirmam que Mestre Irineu não permitia a inclusão de rituais de outras religiões no Santo Daime, ao passo que os coletivos ecléticos chamam a atenção para elementos do Daime que são comuns a outras expressões religiosas. A história do Mestre Irineu é sentida como ameaçadora por alguns participantes de centros ortodoxos, uma vez que trazem indícios e evidências da participação do fundador do Santo Daime em outros contextos nos quais pôde aprender sobre espiritualidade. A história ameaça também a concepção de que Mestre Irineu aprendeu os rituais e práticas de cura exclusivamente por meio do contato com seres espirituais, pois, traz indícios de que parte deste conhecimento pode ter sido aprendido no mundo material, através do contato com outras expressões religiosas e pessoas de carne e osso. Os participantes dos centros ecléticos, por sua vez, juntam os pedaços de uma história pouco conhecida para saber as influências do Mestre Irineu e os locais onde ele aprendeu parte dos conhecimentos que transmitia. Para alguns destes daimistas, não há contradição entre o aprendizado vindo do mundo espiritual com a possibilidade do Mestre Irineu ter participado de outros contextos religiosos.

O fundador do Santo Daime nasceu em 1890, em São Vicente Ferrer/MA, na localidade chamada Santa Tereza. Mestre Irineu foi batizado na igreja católica, porém, não é certo o impacto desta experiência em sua vida religiosa. O batismo do Mestre Irineu pode, ou não, ter passado de mera formalidade. Em 1937, quando o Daime já estava consolidado

13 Daimista é a forma como os participantes do Daime são chamados.

no Acre, Mestre Irineu se casou na igreja católica com Dona Raimunda. Nos trabalhos do Santo Daime, são realizadas as orações Pai Nosso, Ave Maria e Salve Rainha, que também fazem parte da liturgia católica, embora não possamos saber se Mestre Irineu aprendeu tais orações neste contexto. É preciso considerar que tais orações são rezadas de formas distintas no Daime e na igreja católica. Alguns autores chamam a atenção para a similaridade dos rituais do Santo Daime para com expressões do catolicismo popular maranhense, como a Festa do Divino e o Baile de São Gonçalo. A Festa do Divino ocorre no período de pentecostes que, no catolicismo, representa a descida do espírito santo sobre os apóstolos de Jesus, simbolizado por uma pomba (FERRETI, 2007). É comum a participação de adeptos de religiões de matriz africana nestas festas. Para os participantes do Tambor de Mina¹⁴, a descida do espírito santo é comparada ao processo de incorporação ou possessão mediúnica, no qual um espírito passa a se manifestar através de um *médium*¹⁵. O Baile de São Gonçalo, por sua vez, é um festejo que envolve diversos tipos de danças, conhecidas por *bailado*¹⁶, realizadas em homenagem ao santo homônimo, geralmente para pagar promessas (PEREIRA, 2008).

O relato de Marciano Bonifácio Siqueira, sobrinho de uma ex-namorada do Mestre Irineu, indica que o fundador do Santo Daime participou de ao menos uma festa de Tambor de Crioula (BAYER NETO, 1992, APUD MOREIRA E MACRAE, 2011). O Tambor de Crioula pode acontecer no contexto do Tambor de Mina, porém, sem exclusividade. Embora seja raro, é possível que ocorram possessões mediúnicas durante estas festas. Para alguns daimistas, estas questões são indícios de que o Mestre Irineu poderia frequentar estas festas com alguma regularidade e ter conhecido também o Tambor de Mina. De acordo com o relato de Marciano Siqueira, Mestre Irineu se envolveu em uma briga no Tambor de Crioula, após ter ficado embriagado. No dia seguinte, Mestre Irineu levou uma surra do seu tio Paulo Serra, que exercia um papel análogo ao de pai. A briga no Tambor de Crioula, a surra que levou do seu tio, dentre outros motivos, levaram Irineu Serra a abandonar a sua terra natal e seguir viagem em direção à capital maranhense, São Luís. Alguns daimistas concebem que Mestre Irineu absorveu muito conhecimento acerca do catolicismo popular e de alguma expressão religiosa afroindígena, como a *Pajelança*¹⁷, antes de seguir para São Luís, enquanto outros, consideram que ele era apenas um jovem rebelde durante o tempo em que

14 Religião de Matriz Africana comum no Maranhão e outros Estados do Brasil.

15 Médium é uma considerada capaz de emprestar o seu corpo para que um espírito possa se manifestar.

16 A palavra *bailado* é utilizado no Baile de São Gonçalo e no Daime para se referir a um conjunto de danças cerimoniais realizadas durante os rituais. No Baile de São Gonçalo, no entanto, o termo mais utilizado é “trocado”.

17 A pajelança, também chamada de cura, é uma prática na qual um pajé (geralmente um negro não indígena), em transe mediúnico, realiza tratamento de doenças, assim como indica receitas.

viveu em São Vicente Ferrer. Tal concepção, no entanto, se deve, em partes, à briga que teve no Tambor de Crioula.

De acordo com relatos de Daniel Serra, sobrinho do Mestre Irineu, o fundador do Daime serviu ao exército por um ano em São Luís (SOUZA, 2012). Caso Mestre Irineu tenha conhecido o Tambor de Mina (ou a Casa das Minas), provavelmente foi na capital maranhense. É possível, no entanto, que Mestre Irineu tenha conhecido o Tambor de Mina na Baixada Maranhense, uma vez que a Cabocla Anastácia, conhecida médium dessa religião e fundadora do Terreiro da Turquia, em 1899, em São Luís/MA, realizava visitas esporádicas ao interior do estado, conforme aponta Mundicarmo Ferretti (1992). Ao longo dos anos, Anastácia viajou bastante, principalmente para Manaus, “onde preparava outras pessoas e continuava seu aprendizado (FERRETI, 2000, p. 71).

1.1.2 – A mudança para o Acre e a iniciação ayahuasqueira

Por diversos motivos, incluindo o Ciclo da Borracha e as promessas de riqueza na região amazônica, Mestre Irineu deixou o Maranhão com destino ao Acre em 1909. Antes de chegar ao Acre, Mestre Irineu trabalhou alguns meses como jardineiro em Belém/PA e, posteriormente, como magarefe em Manaus/AM. Chegando ao Acre, ele teve uma segunda experiência no exército, trabalhando na Comissão de Limites, delimitando a fronteira entre o Acre, a Bolívia e o Peru. De acordo com um interlocutor de um centro tradicionalista, nesta época, Mestre Irineu se deslocava de barco e era acompanhado por um indígena de etnia desconhecida. Este indígena conhecia algumas práticas de cura, dentre elas o tratamento do reumatismo com o mururé (*brosimopsis acutifolia*). Paulo Serra, filho do Mestre Irineu, afirma que nesta época Mestre Irineu tomou Daime pela primeira vez com os “Incas”. É improvável que Mestre Irineu tenha tomado Daime com os Incas (compreendidos como os povos quéchua ou aymara do Altiplano), mas é possível que tenha tomado com os indígenas Ashaninka, conforme sugere o *sheripiari* (análogo a pajé) desta etnia, Benki Piyanko (LABATE E COUTINHO, 2014). Os indígenas Huni Kuin, conhecidos como Kaxinawa, também afirmam que Mestre Irineu passou por suas terras.

Por volta de 1914, Mestre Irineu conheceu os irmãos, também maranhenses, Antônio Costa e André Costa (MOREIRA E MACRAE, 2011). Antônio levou Mestre Irineu para um ritual ayahuasqueiro entre indígenas ou *vegetalistas*¹⁸. Alguns relatos indicam que esta

18 Os vegetalistas são vistos, como não indígenas que aprenderam práticas desta cosmologia de forma “fragmentária” ou como indígenas “mestiços” (MOREIRA E MACRAE, 2011).

poderia ser a primeira experiência de Irineu com a *ayahuasca*, apesar do relato de Paulo Serra. Mestre Irineu concebia que o ritual entre os indígenas ou vegetelistas se tratava de um pacto satânico para ganhar dinheiro. Ele também já possuía a noção de que se tratava de uma bebida que fazia *ver as coisas*. De acordo com o relato de Francisco Grangeiro (MOREIRA E MACRAE, 2011), Mestre Irineu não pôde ver nada durante os três primeiros rituais que participou. Mestre Irineu pensou em desistir dos rituais, porém, em um dia de quarta-feira ele decidiu ir novamente. Durante o ritual, vários espíritos eram invocados e ele considerava que eram nomes do diabo. Mestre Irineu também chamava estes seres pelos nomes. A cada nome invocado, uma cruz aparecia em miração. Em um determinado momento, ele pediu para falar com o chefe dos diabos. Uma grande cruz apareceu em sua frente. Mestre Irineu concebeu, então, que o trabalho era algo de Deus, pois, nesta concepção, o diabo teria medo da cruz. Ainda entre os indígenas ou vegetelistas, Mestre Irineu teve uma experiência com um ser denominado Caboclo Pizango. Alguns daimistas consideram que o Caboclo Pizango é uma *entidade*¹⁹ conhecida, no contexto, por ser descendente dos “Incas”. Outros daimistas, porém, concebem que Caboclo Pizango é uma referência a Crescêncio Pizango, um conhecido *xamã* peruano que teria iniciado Antônio Costa (COUTO, 1989). Pizango teria dito que apenas o Mestre Irineu tinha condições de trabalhar com a *ayahuasca* (MOREIRA E MACRAE, 2011).

Pouco tempo após as primeiras experiências do Mestre Irineu com a *ayahuasca* junto a Antônio Costa, os maranhenses já possuíam *ayahuasca* para beberem sozinhos em suas casas. Antônio Costa foi quem ensinou Mestre Irineu a reconhecer o cipó, assim como a fazer *ayahuasca*, de acordo com o relato de Luís Mendes e Francisco Grangeiro (MOREIRA E MACRAE, 2011). Durante um trabalho que os dois fizeram juntos, uma senhora chamada Clara apareceu para Antônio em *miração*²⁰. Esta Senhora, em trabalhos posteriores, entregou uma laranja ao Mestre Irineu, simbolizando o mundo. Em uma das aparições de Clara para o Mestre Irineu, ela veio na lua cheia. Perguntou ao Mestre Irineu se ele tinha coragem de dizer que a *ayahuasca* era uma cobra. Mestre Irineu respondeu dizendo que ele estava vendo uma princesa na lua e não o diabo. Reforçou dizendo que estava vendo uma princesa e não uma cobra. Nesta suposta fala, é possível observar a relação entre a serpente e o diabo, amplamente propagada no cristianismo. O que os indígenas viam na lua como sendo uma serpente, Mestre Irineu concebia que era uma princesa. Clara disse que, mesmo entre os chefes ayahuasqueiros, ninguém havia visto o que o Mestre Irineu estava vendo. Dessa

19 A palavra entidade, neste contexto, é utilizada para se referir a seres espirituais.

20 Miração é o nome dado para as visões e *insights* vivenciados durante os trabalhos de Daime.

forma, Mestre Irineu começou a substituir determinadas expressões do contexto em que conheceu a *ayahuasca* por imagens que remetiam ao cristianismo. É possível que, com esta mesma finalidade, Mestre Irineu alterou o termo *borracheira*²¹ para *afluído*, termo considerado mais polido. O nome *oasca* (corruptela de *ayahuasca*) também teria sido alterado por meio do contato que o Mestre Irineu teve com Clara.

A entidade nomeada Clara solicitou ao Mestre Irineu que fizesse uma dieta de oito dias dentro de uma mata, se alimentando apenas de macaxeira insossa, erva cidreira e Daime (SOUZA, 2012). A dieta envolvia também abstinência sexual. Este ritual é análogo aos ritos de iniciações de pajés amazônicos. Antônio Costa era quem levava a macaxeira para o Mestre Irineu, enquanto este passava os dias na mata. Diz-se que, certo dia, Antônio Costa teve pena de Irineu e decidiu colocar um pouco de sal na comida dele. Antes mesmo de provar a comida, Mestre Irineu teria perguntado a Antônio se ele estava querendo o enganar colocando sal em sua comida. Antônio Costa pôde então perceber as capacidades que Mestre Irineu estava desenvolvendo.

Os irmãos Costa fundaram um coletivo *ayahuasqueiro*²², junto ao Mestre Irineu, denominado CRF (Círculo de Regeneração e Fé), possivelmente influenciados pelo Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento (CECP), que já atuava no Acre naquela época. Durante os ritos do CRF, havia um momento no qual as pessoas podiam se consultar com entidades sobre questões relacionadas à saúde ou outro problema urgente. O grupo realizava cânticos, conhecidos por *chamadas*, para invocar seres espirituais, dentre eles o Rei Titango, o Rei Tituma e o Rei Agarrube, também invocados no Daime. Estes seres são geralmente associados aos três reis magos que visitaram Jesus no dia do seu nascimento. Os médiuns do CRF também escreviam os comunicados que recebiam dos espíritos. Este grupo utilizava uma roupa cerimonial, chamada de farda, com a inscrição CRF. A farda feminina do Daime traz a mesma inscrição.

Em 1920, motivado possivelmente por disputas na liderança do CRF, Mestre Irineu se mudou para Rio Branco (MOREIRA E MACRAE, 2011). Chegando nesta cidade, Mestre Irineu já conhecia práticas de saúde e cura e pôde demonstrá-las. No bairro onde Mestre Irineu residia, as pessoas estavam morrendo de um mal desconhecido. Mestre Irineu descobriu que, na vertente do rio que abastecia a localidade, havia uma planta chamada *capança*, que estava envenenando a água. Ele retirou a planta da água e as pessoas pararam de morrer. É possível observar que os conhecimentos do Mestre Irineu relativos à saúde, não

21 Borracheira é um termo que vem do Espanhol e significa embriaguez. No contexto, a palavra borracheira se refere aos efeitos da ayahuasca.

22 A expressão ayahuasqueiro se refere aos coletivos e pessoas que fazem uso cerimonial da ayahuasca.

estavam relacionados apenas com a *ayahuasca*. O fundador do Daime conhecia os efeitos curativos e venenosos de diversas plantas como o mureré e a capança.

1.1.3 – A fundação do Santo Daime

O trabalho que é considerado como sendo o primeiro do Daime ocorreu em 1930. José das Neves, que era um dos participantes, diz que este trabalho foi de concentração (MOREIRA E MACRAE, 2011, p. 131). A evocação do termo concentração reforça a ideia de que Mestre Irineu era influenciado pelo CECP desde a década de 1920, quando participava do CRF. O relato de Dona Percília também indica que os trabalhos recebiam este nome (MOREIRA E MACRAE, p. 133). De acordo com ela, nesta época, as quartas-feiras eram dedicadas aos trabalhos de concentração e os sábados aos trabalhos de cura. Nestes primeiros trabalhos de concentração, os participantes tomavam Daime e permaneciam em silêncio por uma hora e meia. Enquanto isso, Mestre Irineu fumava tabaco e realizava chamadas de forma balbuciada para invocar seres espirituais para virem curar. Os chamados levam os seguintes nomes: Família Real, Rei Titango, Rei Tituma, Rei Agarrube, Princesa Tremira, Manacá, Maraximbé, Tamaracá, Senso-cheiroso ou Senso-perfumoso, Canarinho, Pakaconshinawa e Amansador. Para realizar curas, Mestre Irineu soprava a fumaça do tabaco no copo de Daime, tapava com as mãos e, em seguida, oferecia ao participante necessitado. Em suas mirações, Mestre Irineu enxergava a causa das doenças e, com certa frequência, indicava tratamentos variados como compressas, escalda pés, remédios de farmácia, dentre outros. Este processo podia ser feito fora dos trabalhos quando uma pessoa o procurava em sua casa. As curas não se restringiam ao momento dos rituais, mas “podiam acontecer em outros momentos e lugares” (MOREIRA E MACRAE, p 151).

Ainda na década de 1930, Mestre Irineu realizava trabalhos denominados de cura, seguindo o mesmo modelo da concentração. Neste contexto, é interessante observar que a palavra “cura”, além do sentido biomédico, relacionada ao tratamento de doenças listadas no Código Internacional de Doenças (CID), se refere à prática da Pajelança na região onde Mestre Irineu e outros pioneiros do Daime nasceram. No contexto do Tambor de Mina e de outras religiões de matriz africana, a invocação de seres, acompanhada pela utilização do tabaco, pode indicar que o médium está incorporado, conforme indica Mundicarmo Ferretti (1992). Apesar disso, grande parte dos contemporâneos do Mestre Irineu afirmam que este não incorporava espíritos e que estes o influenciavam à distância, isto é, por meio da *irradiação*. Outros, no entanto, afirmavam que a incorporação se dava de forma discreta.

Neste contexto, é importante observar que, no Tambor de Mina, as incorporações também são discretas e muitas pessoas sequer percebem que os médiuns estão recebendo espíritos (FERRETTI, 1992). Mundicarmo Ferretti (1992) aponta que os médiuns dançam no salão por horas sem se destacarem individualmente. Eles “cantam, conversam com outros encantados e com os devotos, apresentam um comportamento semelhante ao dos devotos e às vezes chegam no início do toque e permanecem na guma (barracão) até o seu encerramento” (1992, p. 57). Mundicarmo Ferretti também aponta que “alguns caboclos gostam de fumar mas, ao contrário dos voduns, em geral, não gostam de cachimbo, preferindo cigarros e charutos” (1992, p. 57). De forma similar, quando o Daime já estava mais estruturado, Mestre Irineu permanecia longo tempo em seu quarto, retornando apenas para fechar o trabalho. Assim como os caboclos do Tambor de Mina, Mestre Irineu fumava tabaco e charuto durante os rituais, evitando o cachimbo e se comportava de forma análoga aos demais participantes. Para alguns daimistas, no entanto, o uso do tabaco pelo Mestre Irineu não possuía conotações espirituais. Outros afirmam que, embora Mestre Irineu utilizasse o tabaco como ferramenta de cura, ele não repassou este conhecimento para os seus seguidores.

O primeiro trabalho de *hinário*²³ ocorreu em 1935, na véspera do dia de São João. Nesta época, Mestre Irineu havia *recebido*²⁴ apenas cinco *hinos*, João Pereira dois e Germano Guilherme²⁵ dois. Desta forma, os nove hinos foram repetidos até o amanhecer. Em seus cinco hinos, Mestre Irineu faz referência aos seguintes seres espirituais: Virgem da Conceição, Tuperci, Jaci, Ripi Iaiá e Tarumim.

A Virgem da Conceição é apresentada como sendo a Lua Branca. É considerada também a mais delicada e bela flor do país e a estrela do universo. Jaci não é considerada um ser por vários daimistas, no entanto, em cosmologias do tronco Tupi, assim como em terreiros de Umbanda, Jaci é considerada a Lua que, por sua vez, é vista como uma Deusa, uma pessoa dotada de agência. As concepções que os participantes possuem antes de chegarem ao Daime são de extrema importância para a compreensão que estes possuem sobre a doutrina. Neste caso específico, as pessoas que, em suas experiências anteriores conheciam mitos ou ritos relacionados a Jaci como a Deusa da Lua, poderiam compreender

23 *Hinário* é o conjunto de canções cerimoniais, chamadas de hinos, que seriam recebidos do mundo espiritual por uma pessoa. Os trabalhos de *hinário* são aqueles nos quais são cantados este conjunto de hinos.

24 O verbo receber é utilizado para indicar que os hinos não são compostos, diferentemente de músicas, e sim recebidos do mundo espiritual.

25 Germano Guilherme foi o primeiro seguidor do Mestre Irineu. João Pereira foi um dos primeiros seguidores. Juntamente ao Mestre Irineu, a Antônio Gomes e Maria Damião, os dois seguidores citados receberam *hinários* que são considerados os mais importantes do Daime.

o hino como uma invocação a este ser. Aqueles que não conheciam os mitos de Jaci, podem entender a palavra de outra forma, como sendo uma árvore homóloga, apenas a lua, dentre outras interpretações possíveis. Tarumim é apresentada como a Mãe d'Água. Embora o nome Tarumim apareça principalmente no contexto do Daime, mitologias que fazem referência à Mãe d'Água são amplamente difundidas no Brasil. Dessa forma, os daimistas tendem a associar os seres misteriosos invocados pelo Mestre Irineu a alguma referência que possuíam antes de chegarem ao Daime.

O contato com conceitos e nomes e outras expressões que ainda não foram representadas exerce uma influência significativa no processo de cura. Não é por acaso que, Dona Percília afirmou que estes seres são invocados para vir curar (MAIA NETO, 2003, APUD, BONFIM 2006). O próprio Mestre Irineu já havia passado por experiências transformadoras nas primeiras vezes que tomou *ayahuasca* ao ouvir e chamar por seres que ele não conhecia. Tal experiência foi crucial para que ele viesse posteriormente a fundar o Daime e auxiliar outras pessoas em seus processos de cura.

Antes de realizar o trabalho considerado como o primeiro, Mestre Irineu já havia iniciado Germano Guilherme, dois anos antes. Germano sofria de uma ferida na perna para a qual buscava a cura (MOREIRA E MACRAE, 2011). Tal ferida não melhorou e, no final da vida, ele passou a se locomover em uma cadeira de rodas. Apesar disso, Germano Guilherme é considerado como uma pessoa que recebeu a cura espiritual. A cura espiritual, neste contexto, é considerada como a preparação do espírito para o processo de *desencarne*²⁶. Neste sentido, é possível observar que, desde o seu início, o Daime era uma doutrina reencarnacionista. Em suas experiências espirituais, Germano concebeu que, na vida anterior, ele teria sido um cruel senhor de escravos e que, por isso, ele desenvolveu tal ferida. Atualmente, este processo é compreendido por alguns daimistas como *karma*²⁷, possivelmente pela proximidade com o espiritismo kardecista e com o CECP.

Germano Guilherme foi um dos seguidores mais próximos do Mestre Irineu. Seu hinário passou a ser cantado em trabalhos de cura, dentre outras ocasiões. Alguns daimistas consideram que o hinário do Germano Guilherme é focado na cura, exatamente pelo processo de cura espiritual pelo qual ele estava passando. Neste sentido, é possível perceber que, em contraponto à cura física, que se relaciona ao sucesso no tratamento de questões como a malária e feridas no corpo, existe a cura espiritual, que se refere à preparação do

26 Neste contexto, o desencarne é uma palavra utilizada para se referir à separação que ocorre entre o corpo e o espírito, no momento da morte do corpo.

27 Karma é uma palavra em sanscrito que significa ação. No contexto do espiritismo, a lei do karma é a lei da ação e reação, na qual uma pessoa reencarna para pagar pelas suas más ações cometidas na vida anterior.

espírito para o desencarne. Assim como Germano Guilherme, diversas pessoas se tornaram seguidoras do Mestre Irineu após terem recebido uma cura.

Os primeiros participantes do Daime, embora sejam conhecidos por serem imigrantes nordestinos, negros e seringueiros, também exerciam outras profissões com maior remuneração, assim como havia entre eles algumas pessoas de pele clara e cabelos loiros (ou castanhos claros). Mestre Irineu, Germano Guilherme e João Pereira foram policiais. Ao longo dos quinze primeiros anos do Daime, dois políticos importantes se aproximaram do Mestre Irineu: O Coronel Fontenele de Castro e Guiomar dos Santos. O Coronel Fontenele de Castro trabalhava na mesma força policial, na qual Mestre Irineu, Germano Guilherme e João Pereira se conheceram. Em função do preconceito existente em relação ao Daime, por volta de 1942 ou 1943, Mestre Irineu teve sua casa invadida por quarenta policiais que o conduziram à delegacia. No entanto, em função do intermédio do Coronel Fontenele de Castro, este não foi preso. No ano de 1945, Mestre Irineu adquiriu quinhentos hectares de terra na localidade que foi nomeada por ele como Alto Santo. Para comprar o terreno, Mestre Irineu contraiu dívidas no banco que foram pagas por Guiomar dos Santos. É possível dizer que, nesta época, Mestre Irineu possuía um grande patrimônio em terras, embora não fosse rico e continuasse a ter pouco dinheiro. Diversos participantes do Daime foram morar no Alto Santo, em terrenos cedidos pelo Mestre Irineu. Neste contexto, os moradores do Alto Santo trabalhavam de forma semicomunitária na agricultura e na organização dos trabalhos, embora cada pessoa tivesse sua própria profissão.

A realização de ritos com *ayahuasca* e a invocação de seres misteriosos por uma população de maioria negra e parda, despertava o preconceito de parte da população acreana o que certamente influenciou as perseguições sofridas pelo fundador do Daime. É provável que alguns contornos que o Daime ganhou ao longo dos anos tenham sido influenciados por tais perseguições. O uso de fardas, por exemplo, remete a um formalismo popular que possivelmente trazia a imagem do Daime enquanto um grupo ordeiro. Mestre Irineu concebeu várias versões de fardas. Alguns elementos da farda foram incluídos após a sua morte, no entanto, concebe-se que tais mudanças teriam sido sugeridas por ele antes do seu falecimento. Os hinários executados passaram a fazer cada vez mais referência a figuras bíblicas como Jesus, Maria, José, São João, São José, dentre outros, aproximando a cosmologia do Daime, dessa forma, à cosmologia católica dominante. Apesar disso, conforme veremos no capítulo 4, essa não foi uma atitude passiva frente ao catolicismo e sim uma forma de subvertê-lo. Os seres misteriosos e os seres do universo cristão são invocados para dar saúde e realizar curas, dentre outros motivos. Outros seres misteriosos

como Currupipiraquá, Cacheado, Juramidã, Estrela d'Água, Princesa Soloína, Caboclos, dentre outros, também foram aparecendo aos poucos nos hinos recebidos pelo Mestre Irineu e seus companheiros. Algumas expressões contidas no hinário do Mestre Irineu, como Iaiá, são consideradas seres espirituais para algumas pessoas e, para outras, meras palavras ou cantarolares.

No ano de 1945, quando o coletivo em torno do Mestre Irineu se mudou para o Alto Santo, o também maranhense Daniel Pereira de Matos, fundou a doutrina conhecida por Barquinha na Vila Ivonete. Os dois se reaproximaram em Rio Branco, após Mestre Irineu ter curado Daniel, que sofria com o alcoolismo. Após sua cura, Daniel passou a frequentar os trabalhos do Daime, ganhando grande destaque enquanto músico. Durante alguns trabalhos, Daniel tocava valsas compostas por ele e que não eram consideradas como hinos, o que, de certa forma, indicava um papel diferenciado. Inicialmente, o grupo em torno de Daniel funcionou como uma extensão filiada do Daime, porém, após incluir trabalhos que envolviam a incorporação como forma de promover cura, o grupo passou a funcionar como uma nova doutrina denominada Barquinha, com o beneplácito do Mestre Irineu.

Os dois líderes religiosos permaneceram amigos. Irineu Serra foi ao enterro de Daniel, e, no dia do seu falecimento, recebeu um hino em homenagem ao seu amigo. Alguns daimistas reforçam a separação entre o Daime e a Barquinha para indicar que Mestre Irineu não permitia a incorporação no Daime. Outros daimistas, no entanto, reforçam a autorização de fundar um centro, dada por Mestre Irineu a Daniel, para indicar que ele não era contrário a tais práticas. É possível que esta forma discreta de incorporar (ou a ausência da incorporação) se dava em função da legislação da época, que proibia este tipo de prática, e das perseguições policiais que o Mestre Irineu sofria.

Algumas pessoas chegavam ao Alto Santo supostamente incorporadas por espíritos considerados demoníacos. Para lidar com estes casos, Mestre Irineu desenvolveu o Trabalho de Mesa, contendo orações, hinos e objetos rituais que buscavam expulsar o espírito. Este é um dos argumentos utilizados por alguns daimistas para afirmar que Mestre Irineu não via a incorporação com bons olhos. Outras pessoas, no entanto, consideram que a incorporação de espíritos de cura é distinta da incorporação de espíritos demoníacos. O nome escolhido para o ritual, Trabalho de Mesa, reverbera intensamente sobre a prática kardecista conhecida como Trabalho de *Mesa Branca*, um pouco menos estigmatizada por congregar brancos e membros da classe média. Estes trabalhos de Mesa Branca podem envolver limpezas espirituais, estudos, orações, passes, consultas mediúnicas, dentre outros. No espiritismo kardecista também existe a concepção de espíritos obsessores e ocorrem rituais específicos

para afastá-los. O Trabalho de Mesa, do Mestre Irineu, possui orações em latim, dentre outros elementos, que aproximam este ritual aos exorcismos que ocorriam na igreja católica.

Por meio de Daniel Pereira de Matos, Mestre Irineu retomou contato com publicações do Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento (CECP) que versavam sobre astrologia, Budismo, Cabala judaica, dentre outras temáticas. As publicações também eram influenciadas pelas obras de Helena Blavatski, fundadora da Teosofia, e pelo guru yogue indiano Swami Vivekananda. Na década de 1960, Mestre Irineu estreitou os laços com o CECP. Ele se filiou a este centro e incentivou seus seguidores a fazerem o mesmo. O documento que indica a filiação, ao menos regional, é um diploma no qual Mestre Irineu é apresentado como o presidente de honra do Centro de Irradiação Mental – Tattwa Luz Divina, fundado em 1963, assim como o registro deste centro entre as filias do CECP (MOREIRA E MACRAE, 2011). Mestre Irineu passou a realizar leituras de publicações do CECP nos trabalhos de concentração, assim como a utilizar o Daime nos rituais do CECP. Além das leituras deste centro, Mestre Irineu deu novos contornos ao trabalho de concentração, embasado nos ritos esotéricos. Nesta época, o Daime não possuía um estatuto. A aliança entre o Daime o CECP foi desfeita em 1970, quando uma liderança local denunciou o uso do Daime durante os rituais para as lideranças nacionais. No ano seguinte, o Daime passou a funcionar com estatuto próprio e foi registrado como CICLU (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal). Alguns daimistas reforçam a relação do Daime com o CECP e se iniciam neste Círculo. Em centros ecléticos foram mantidas as orações “Consagração do aposento” e “Chave de harmonia”, que chegaram ao Daime por meio do CECP. No entanto, outros daimistas acentuam a separação entre os grupos e não realizam tais orações.

Por volta da década de 1960, Mestre Irineu designou algumas mulheres, como Adália Grangeiro, como *enfermeiras espirituais* (ABREU JÚNIOR, 2016). De acordo com Adália, durante os trabalhos ela permanecia sentada em seu lugar e fazia orações para os participantes que estavam necessitados. Adália percebia a necessidade dos participantes por meio dos sons e movimentos que estes faziam durante o trabalho. Quando uma pessoa se encontrava nesta situação de inquietude, esta podia ser levada para um quarto separado, onde recebia atenção especial. Este foi o caso de Dona Lurdes Carioca, quando foi ao Daime pela primeira vez, em busca da cura de um cisto. Após ter feito sons e movimentos que indicavam que ela necessitava de atenção, Adália começou a rezar por Dona Lurdes. Outras pessoas levaram Dona Lurdes para o quartinho. Enquanto estava deitada, Lurdes mirou enfermeiras lhe dando atenção e reconheceu Adália como uma destas. Adália conta que

também teve uma miração na qual Dona Lurdes era assistida por médicos e enfermeiras. Adália conta que Lurdes recebeu a cura logo após este trabalho.

À medida que o grupo ia crescendo, algumas pessoas foram autorizadas a realizar trabalhos de concentração e cura em suas residências. Nesta época, os trabalhos de cura consistiam na execução de hinários considerados pequenos, como os de Maria Damião, Antônio Gomes, Germano Guilherme e João Pereira, uma vez que o hinário do Mestre Irineu, que contém aproximadamente 132 hinos, já era extenso nesta época. Neste contexto, é possível observar que os trabalhos de cura, que inicialmente chamavam a atenção pelo uso do tabaco e pelas chamadas balbuciadas, passaram a ser marcados pela execução de hinos, cantados por todos participantes em uníssono, e por maiores invocações a seres do universo cristão. Os participantes, com os anos de experiência, foram aprendendo elementos importantes para a organização dos trabalhos. Alguns participantes aprenderam todas as tarefas envolvidas no *feitio*²⁸ do Daime, desde a identificação da chacrona e do jagube, passando pela limpeza destas plantas, *bateção*²⁹, cozimento, dentre outras atividades necessárias para se fazer o Daime. Certos seguidores, conforme indicado, passaram também a receber hinos. Em diversos trabalhos, Mestre Irineu não estava presente e indicava algum participante, como Dona Percília, para coordená-los. Com a experiência adquirida, os seguidores começaram a fundar extensões filiadas na década de 1960. Estes grupos tinham autorização para realizar trabalhos de concentração e cura, porém, nos dias de trabalhos bailados, os participantes destas extensões iam para o Alto Santo.

1.1.4 - A cisão entre Alto Santo e CEFLURIS

Mestre Irineu faleceu em 1971 e não deixou sucessor para o seu cargo de Mestre Imperador. Irineu Serra designou Leôncio Gomes como Mestre Imediado e este passou a comandar os trabalhos do Alto Santo, isto é, do CICLU. As extensões filiadas realizavam trabalhos de feitio, concentração e cura em suas respectivas sedes e seguiam para o Alto Santo nos dias festivos. Parte do Daime feito nas extensões filiadas era enviada ao Alto Santo e outra parte era destinada aos trabalhos da própria extensão, no entanto, desde que chegou ao cargo de Mestre Imediado, Leôncio Gomes buscava a centralização do feitio de Daime. Nesta época, o Daime começou a passar por diversos conflitos. Em 1974, ocorreu a segunda cisão no Daime. A primeira havia sido entre o Daime e a Barquinha, o que gerou

28 Feitio é o ritual no qual o Daime é feito.

29 Bateção é o nome dado ao ritual no qual o jagube é macerado por meio de marretas de madeira.

duas doutrinas ou irmandades distintas, porém, a segunda cisão resultou em duas linhas da mesma doutrina. As linhas daimistas, foram chamadas de linha do Mestre Irineu e linha do Padrinho Sebastião (ainda que os seguidores do Padrinho Sebastião se dissessem seguidores do Mestre Irineu), a partir de diálogos com participantes destas instituições. A linha do Alto Santo era composta por Leôncio Gomes, Peregrina Gomes (esposa do Mestre Irineu), dentre outros contemporâneos do Mestre Irineu, ao passo que o CEFLURIS foi fundado por Sebastião Mota, um seguidor direto do Mestre Irineu que fora autorizado por este a criar sua extensão filiada. O processo de cisão envolve detalhes mais complexos que não serão aqui abordados, mas que podem ser observados na tese de Paulo Moreira (2013).

1.1.5 - A linha do Alto Santo

Conforme indicado, o que hoje é chamado de linha do Alto Santo foi resultado das relações estabelecidas entre os distintos centros de Daime ao longo dos anos que se passaram após a cisão. Os participantes do CICLU, localizado na comunidade denominada Alto Santo, se reivindicavam como a origem do Daime, uma vez que funcionavam legalmente com o estatuto encomendado pelo Mestre Irineu, realizavam seus trabalhos no centro erguido pelo fundador do Daime e seus companheiros, possuíam a esposa dele em suas fileiras, além de afirmarem seguir os trabalhos da forma proposta por ele. No entanto, o Alto Santo passou por outra cisão após o falecimento de Leôncio Gomes, que havia sido indicado pelo Mestre Irineu como Mestre Imediato. Maiores detalhes sobre esta nova cisão, também são apresentadas na tese de Paulo Moreira (2013). Apresento, no entanto, uma versão resumida. O coletivo em torno da Madrinha Peregrina seguiu realizando os rituais no centro erguido pelo Mestre Irineu, no entanto, o grupo dissidente levou consigo o estatuto (atualmente nenhum centro funciona com este estatuto). Diferentemente da Barquinha, que se tornou outra doutrina, e da ICEFLU, que se tornou uma outra linha de Daime, esta nova cisão resultou em dois coletivos que se identificavam com o termo Alto Santo. Com esta nova cisão, uma nova sede foi construída a um quilômetro do centro erguido pelo Mestre Irineu, ainda dentro dos limites da localidade conhecida por Alto Santo. O grupo que permaneceu utilizando a igreja construída pelo Mestre Irineu passou a funcionar com o nome CICLU Alto Santo. Cisões posteriores no CICLU, resultaram ao longo dos anos na fundação do Centro Rainha da Floresta (CRF), do Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado (CEFLI), do Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado Maria Marques Vieira (CEFLIMMAVI), do Centro Livre Caminho do Sol (CLCS), dentre outros. Todos os

coletivos citados neste parágrafo afirmam seguir a linha do Alto Santo, exceto o coletivo liderado por Peregrina Gomes. Os participantes deste centro afirmam que Alto Santo não é uma linha e sim o nome do centro que eles fazem parte³⁰. O CICLU Alto Santo enfatiza que não possui nenhuma filial. Apesar disso, atualmente existem diversos centros, fora das antigas terras denominadas Alto Santo e fora do Acre, que afirmam seguir a linha do Alto Santo. Muitos coletivos que se identificam com esta linha mantêm relações amistosas com o CEFLURIS, chegando a realizar trabalhos próprios desta linha. Neste sentido, é interessante observar que o CEFLI e o CEFLIMMAVI, embora remetam à ortodoxia ao seguir a linha do Alto Santo, também fazem menção ao ecletismo nos nomes que adotaram para si e nos trabalhos que realizam. Outros coletivos, no entanto, estabelecem laços conflituosos com o CEFLURIS e não veem com bons olhos a ideia de ecletismo.

Entre janeiro e março de 2015, realizei trabalho de campo em Rio Branco/AC e região, para a minha dissertação de mestrado (ABREU JÚNIOR, 2016). Morei por três meses no Centro Livre Caminho do Sol, participando dos trabalhos e da vida da comunidade. Participei também de rituais no CEFLI e CEFLIMMAVI e entrevistei participantes do CICLU Alto Santo. Minha dissertação versou sobre as concepções e práticas de saúde e cura destes centros do Alto Santo. Observei que o CICLU Alto Santo e o Centro Livre estão próximos no que se refere a concepções e práticas de saúde e cura, ao passo que o CEFLI está mais próximo ao CEFLIMMAVI. Nesta tese, nomeio o CICLU Alto Santo, o Centro Livre e o Centro Rainha da Floresta (CRF) como tradicionalistas, considerando o termo êmico e, ortodoxos, de uma maneira ética, isto é, como uma noção atribuída de fora. Para o contexto desta pesquisa, optei por diferenciar os grupos tradicionalistas dos ecléticos, considerando questões como a formas como se realizam os feítios do Daime, os hinários cantados, os seres invocados, os trabalhos realizados, a relação com outras religiões e enteógenos³¹. Os termos tradicionalista e eclético podem ser problematizados, pois, até mesmo os coletivos que se autodenominam ecléticos, afirmam seguir os trabalhos propostos pelo Mestre Irineu e fazem esforços para que estes trabalhos permaneçam no Daime, apresentando, dessa forma, elementos tradicionalistas.

O Daime, elemento central nos processos de cura, é feito pelos centros ortodoxos por meio de dois cozimentos de jagube e chacrona, dentro de um ritual específico³². Este Daime é conhecido como Daime do Mestre ou Daime de primeiro grau. Os centros ecléticos, embora façam o Daime de primeiro grau, também submetem esta bebida a outros

30 Formalmente CICLU (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal) Alto Santo.

31 O termo enteógeno se refere a substância que propiciam experiências de contato com o divino.

32 Para maiores detalhes sobre o ritual de feitio do Daime consulte Moreira e MacRae (2011).

cozimentos com jagube e chacrona, visando desperdiçar menos a agora mais escassa matéria prima ou deixar o Daime mais concentrado, aumentando assim o seu grau ou facilitando seu transporte. Na concepção de alguns participantes dos centros tradicionalistas, esta bebida não pode ser chamada de Daime e faz mal à saúde.

Um trabalho de Daime, independente da linha, consiste em tomar a bebida cerimonial e cantar hinários. O hinário do Mestre Irineu, assim como os de Antônio Gomes, Germano Guilherme, João Pereira e Maria Damião são considerados os mais importantes. Estes hinários são executados por todas as linhas do Daime e representam quase a totalidade dos trabalhos *oficiais*³³ realizados pelos centros ortodoxos. Apesar disso, dependendo da ocasião, variando de acordo com os centros, os hinários de pessoas importantes como Leôncio Gomes, Peregrina Gomes e Francisco Grangeiro podem ser executados em trabalhos oficiais e não oficiais.

Os seres espirituais invocados nos trabalhos do CICLU Alto Santo e no Centro Livre são aqueles que estão presentes nos hinários que são executados nestes centros. Conforme apontado anteriormente, os seres presentes nestes hinários são personagens bíblicos, assim como seres pouco conhecidos, associados por participantes de ambas as linhas a caboclos, índios (seres espirituais associados a cosmologias indígenas) e ao próprio Mestre Irineu. Neste contexto, Mestre Irineu também é considerado Jesus Cristo, o que indica uma identificação de diversos seres invocados com aspectos do próprio fundador do Daime. Outros seres, por outro lado, aparecem como guias do Mestre Irineu, como é o caso da Virgem da Conceição. Tais seres são invocados para auxiliar os participantes em seus processos de cura, seja por meio de uma atuação direta ou por meio de uma revelação esclarecedora sobre a doença. Nos centros ecléticos da linha do Alto Santo, outros seres espirituais são invocados por meio de diferentes hinários. Além de seres pouco conhecidos, frequentemente identificados como índios e caboclos, estes centros invocam orixás, indicando assim um maior diálogo com as religiões de matriz africana. Tais invocações indicam também as diferentes formas que os centros do Alto Santo se relacionam com outras religiões.

Os participantes dos centros ortodoxos evitam frequentar rituais de outras religiões, assim como adotar elementos destas religiões no contexto do Daime. Os participantes dos centros ecléticos, por sua vez, costumam participar de ritos de outras religiões e, por vezes, incluí-los nos trabalhos do Daime. Ao entrar em contato com outras religiões e formas de espiritualidade, os participantes dos centros ecléticos passaram a se interessar pelas

33 Os trabalhos considerados oficiais são aqueles que constam no calendário dos centros.

chamadas *plantas de poder*³⁴, como a Jurema, o *San Pedrito*, o *Peyote*, o Tabaco, o Rapé, a *cannabis sativa* e a *Caiçuma*³⁵. No Daime a caiçuma é preparada de modo a não ter teor alcoólico ou baixo teor. No entanto, bebidas análogas, como o *piyarentsi*, utilizado pelos Ashaninkas, possuem um teor alcoólico considerável e uma centralidade análoga à da ayahuasca, chamada de *kamarampi*, neste contexto (LESSIN, 2011). Quando consideramos *kamarampi* como um tipo de *ayahuasca*, observando as diferenças locais, podemos considerar o *piyarentsi* como um tipo de *caiçuma*. Além dos nomes *caiçuma* e *piyarentsi*, é possível encontrar outras variações de nome referentes a bebidas análogas como *cauim* e *massato* (LESSIN, 2011). Todas estas bebidas são produzidas por meio da fermentação da mandioca. É certo que tais variações não são apenas em relação ao nome, mas também ao preparo e à cosmologia. No caso do Daime, em função das normas rituais, era necessário que a caiçuma não tivesse teor alcoólico. De forma semelhante ao Daime, ou *kamarampi*, o *piyarentsi* dá nome a uma bebida e a um rito.

Apesar do uso e admiração por estas plantas de poder, alguns participantes dos centros ecléticos do Alto Santo afirmam que tais plantas não podem ser comparadas ao Daime, de forma distinta ao Padrinho Sebastião, que comparava a Santa Maria ao Santo Daime. Os participantes dos centros ecléticos da linha do Alto Santo, no entanto, reconhecem que, de forma análoga ao Daime, estas plantas possuem um espírito e são consideradas como seres. Nos centros ortodoxos, a caiçuma é utilizada durante os trabalhos festivos, uma vez que tal prática era incentivada pelo Mestre Irineu. É comum observar a utilização de rapé em centros ortodoxos, porém, os participantes preferem a receita deixada pelo Mestre Irineu aos rapés de outras procedências, como os que são feitos por indígenas. Os participantes dos centros ortodoxos também evitam a utilização dos aplicadores de rapé, conhecidos por *Tepi* e *Curipi*, diferentemente dos participantes dos centros ecléticos. No contexto dos centros ortodoxos, o rapé é muitas vezes utilizado para prevenir resfriados em casos de mudanças bruscas de temperatura, como no momento do banho e do feitio do Daime.

Geralmente, quando uma pessoa é fardada de algum centro, considera-se que esta possa participar dos trabalhos dos demais centros utilizando a farda, indicando a validade do

34 A expressão plantas de poder se refere não apenas a plantas consideradas sagradas, mas também a bebidas e rapés produzidos a partir destas plantas.

35 A jurema é uma bebida extraída de espécies como a *Mimosa Hostilis*, *Mimosa Teuniflora*, dentre outras. O *San Pedrito* é comum no Peru e Bolívia, e é produzido pelo cactu *Echinopsis pachanoi*. O *peyte* é uma bebida produzida por meio da planta homóloga, cientificamente conhecida por *Lophophora williamsii*. A *caiçuma* é uma bebida comum entre indígenas do Brasil, produzida por meio da fermentação da mandioca. Também conhecida por *cauim*, dentre outros nomes.

rito de fardamento, independentemente de onde ele tenha acontecido. Por outro lado, quando um daimista de outro centro deseja participar dos trabalhos do CICLU Alto Santo, ele deve primeiramente observá-los sem utilizar a farda e sem tomar Daime. Após um tempo de observação, a pessoa pode tomar Daime. Caso a pessoa aceite os preceitos do CICLU Alto Santo, faça uma reforma íntima e assuma compromisso com este centro, esta é autorizada a utilizar a farda. É interessante observar que este processo é como um novo fardamento, indicando assim que este centro não legitima os fardamentos ocorridos em outros locais. De forma análoga, os participantes do CICLU Alto Santo não estão autorizados a frequentar trabalhos de outros centros e, quando isso ocorre em casos excepcionais, não estão autorizados a irem fardados. O fardamento, neste caso, é um processo de cura. A pessoa que deseja ser iniciada no CICLU Alto Santo, mas que adota comportamentos considerados doentios, deve primeiramente se curar. O desejo de se tornar um participante deste importante centro pode levar muitas pessoas a realizarem uma reforma íntima que, neste contexto, é uma cura. Esta cura, no entanto, é parcial, pois a pessoa deve seguir participando dos rituais buscando progredir cada vez mais em seu trabalho espiritual. O CICLU Alto Santo, o Centro Livre e o C.R.F, tratados neste estudo como ortodoxos ou tradicionalistas, possuem fortes laços de parentesco, assim como uma visão próxima acerca do Daime. Quando morei no Centro Livre em 2015, este centro era comandado por Adália Grangeiro³⁶, tia e madrinha de Peregrina Gomes. Os participantes do Centro Livre me disseram que seguem a linha do Alto Santo, desta mesma Madrinha. O calendário dos rituais é muito próximo ao do CICLU Alto Santo, porém, existem pequenas diferenças em relação aos hinários executados em dias específicos. No dia de São José, por exemplo, o Centro Livre executa o hinário do Mestre Irineu e de Francisco Grangeiro, fundador do Centro Livre e precursor da festa de São José, o que poderia ser considerado como novidade ou moda por outros centros tradicionalistas. O CICLU Alto Santo, por exemplo, executa apenas o hinário do Mestre Irineu neste dia. É comum que cada centro execute hinários das pessoas consideradas importantes no contexto específico sem deixar de executar os hinários indicados pelo Mestre Irineu. O Centro Livre, embora não adote rituais do CEFLURIS, estabelece laços amistosos com centros desta linha em Belo Horizonte, organizando visitas frequentes a esta cidade. Atualmente, o coletivo mantém uma filial em São José dos Salgados, distrito de Carmo do Cajuru/MG.

36 Anteriormente Adália Gomes. Adotou o sobrenome Grangeiro após se casar com Francisco Grangeiro. Adália faleceu em 2020.

De forma geral, é possível entender o termo Alto Santo como uma referência a uma suposta ortodoxia do Daime que remeteria à execução inalterada dos conceitos e trabalhos deixados pelo Mestre Irineu. No entanto, alguns coletivos que se identificam como linha do Alto Santo executam trabalhos que foram propostos por Sebastião Mota e outros daimistas importantes, além de executarem os trabalhos deixados pelo Mestre Irineu. Neste contexto, os trabalhos não são percebidos como desviantes da linha do Mestre Irineu e sim uma continuidade do trabalho deixado. Dessa forma, os centros ecléticos do Alto Santo podem ser vistos como possuindo características ortodoxas e ecléticas. O que há de comum entre os centros do Alto Santo é a concepção de que o Daime é uma bebida sagrada que, além da possibilidade de curar doenças, é capaz de mostrar a causa destas doenças por meio da miração. Após descobrir a causa das doenças, os participantes adotam uma postura ativa no seu tratamento, buscando realizar uma transformação em seus comportamentos que geralmente estariam na origem da enfermidade. As principais diferenças em relação às concepções de saúde curam estão relacionadas ao que significa seguir a linha do Mestre Irineu, uma vez que todos os centros afirmam seguir esta linha. Tais concepções implicam em práticas distintas, relacionadas principalmente aos trabalhos realizados, aos hinários que são executados, aos seres espirituais invocados e às plantas utilizadas.

1.2 – O Padrinho Sebastião e o CELURIS

Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS) era o nome institucional do coletivo atualmente conhecido por Igreja do Culto Eclético Fluente Luz Universal Patronomo Sebastião Mota de Melo (ICEFLU). É atualmente a linha do Daime que possui a maior quantidade de seguidores. A instituição CEFLURIS foi fundada por Sebastião Mota de Melo, conhecido por Padrinho Sebastião, um seguidor direto do Mestre Irineu. Tal instituição se expandiu para outros países e estados do Brasil, ao passo que a linha do Alto Santo ficou restrita ao Acre por muitos anos. Para compreender a história do CEFLURIS, é necessário conhecer a vida do Padrinho Sebastião desde a sua infância, passando pela sua integração à família Gregório, seu desenvolvimento enquanto médium kardecista, sua aproximação com o Daime, a fundação do CEFLURIS, a abertura para influências de outras religiões e plantas de poder, as mudanças para o Rio do Ouro e o Céu do Mapiá, além da expansão para outros países e Estados do Brasil.

1.2.1 – A vida do Padrinho Sebastião no Amazonas

Filho de imigrantes cearenses que vieram trabalhar nos seringais do Amazonas, Sebastião Mota de Melo nasceu no Seringal Monte Lígia, no município de Eirunepé/AM, em 1920. Desde muito jovem, Sebastião Mota aprendeu a reconhecer as plantas e animais e se tornou um habilidoso caçador e pescador. Herdou do seu pai o gosto pela música, aprendendo assim a tocar violão. O seringal onde Sebastião Mota nasceu era vizinho a uma comunidade indígena. Desde criança, Sebastião escutava histórias sobre os pajés que se transformavam no *mapinguari*³⁷ e no curupira (MORTIMER, 2.000). O curupira era “um indiozinho encantado, que entre outros detalhes tinha o pé virado pra trás e andava vigiando a mata e castigando o caçador que fizesse malvadeza com os bichos” (MORTIMER, 2.000, p. 14 e 15). Sebastião também ouvia histórias do boto encantado que seduzia moças e crianças e cobras sucuris que alagavam as canoas para engolir os ocupantes.

Aos 18 anos, Sebastião foi trabalhar no seringal vizinho, conhecido como Adélia. Com a chegada de novos imigrantes nordestinos durante o Segundo Ciclo da Borracha, Sebastião Mota conheceu a potiguar, Rita Gregório, com quem se casou e constituiu família. Em sua aproximação com a família de Rita, Sebastião Mota participava de leituras bíblicas lideradas por seu sogro, Idalino, que possuía uma bela voz e entoava hinos protestantistas. Sebastião e Rita tiveram o primeiro filho, Valdete, em 1947. O segundo filho, João Batista, nasceu em 1948 e faleceu poucos dias depois. Nos anos seguintes nasceram Alfredo, atualmente o líder da ICEFU (antigo CEFLURIS), Ivanildo e Pedro Mota. O nascimento de Valdete, revela um pouco sobre as práticas de saúde destas pessoas que viviam afastadas de centros médicos. O nascimento foi feito por uma parteira com o auxílio da mãe de Rita. Após o parto, Rita fez quarenta dias de resguardo. De acordo com Mortimer (2.000), durante este período, ela evitou carne de caça reimosa, como tatu, paca, anta e veado roxo (*mazama nemorivaga*). Era permitido apenas o veado capoeiro (*mazama americana*) e embiara, da família dos nambús (*Crypturellus parvirostris*). Peixes de couro, como o pirarucu, malpará e surubim eram evitados, sendo permitidos apenas os peixes de escama.

Mortimer (2.000) aponta que “nos seringais, remédios alopáticos eram raros”, que “de médico nem se falava” e que “os males do corpo se resolviam com os rezadores e as ervas”. Em 1955, preocupado com a saúde de sua mãe, que apresentava problemas psíquicos concebidos como mediunidade mal trabalhada, Sebastião conheceu Mestre Oswaldo, que era rezador e conhecedor das ervas de cura. Oswaldo era também espírita kardecista e realizava trabalhos de Mesa Branca nos casos mais difíceis. O trabalho de mesa realizado para a mãe

37 Criatura lendária, descrita como sendo coberta por um pelo vermelho.

de Sebastião Mota não pôde evitar o óbito desta, porém, ela teve grande alívio no momento do seu falecimento. Depois deste episódio, Mestre Oswaldo permaneceu por um tempo no seringal Adélia. Ele considerava que os problemas enfrentados por Mota também eram resultantes da sua mediunidade que ainda não havia sido trabalhada. Ele disse a Sebastião: - “Você é um médium. Precisa trabalhar e desenvolver este dom. Eu posso ver muito mais e por isso lhe garanto: você tem uma missão e veio ter comigo não foi por acaso. Eu lhe ensinarei muitas coisas e você vai além de mim, se Deus quiser” (MORTIMER, 2000, p. 28). Junto ao Mestre Oswaldo, Sebastião Mota desenvolveu suas habilidades como rezador e médium passando a incorporar o doutor Bezerra de Menezes e o professor Antônio Jorge³⁸. A casa de Sebastião e Rita começou a receber pessoas doentes, principalmente recém-nascidos com quebrante³⁹. O tratamento para esta doença era a reza.

1.2.2 – A mudança para o Acre e a continuação dos trabalhos espíritas

Certo dia, Mestre Oswaldo disse a Sebastião Mota: “Vá para o Acre, lá descobrirá muito mais coisas, pois a vida está pulsando mais forte naquelas bandas!” (MORTIMER, 2.000, p. 29). Uma das habilidades de Sebastião Mota era construir canoas. Foi em uma destas canoas que a família deixou o Seringal rumo a Cruzeiro do Sul/AC. Chegando ao Acre, a família se instalou no município de Porto Acre, na localidade conhecida por Colônia 5.000, onde a família de Rita já havia se instalado anteriormente. Eram mais de setenta hectares de terras cultiváveis com fatura de água. Passado algum tempo após ter se instalado na Colônia 5.000, Sebastião Mota começou a ser conhecido localmente por suas habilidades como rezador e médium. No ano de 1957, Cristina, esposa de Nel (irmão da Madrinha Rita), queixava-se de dores e mal-estar. Naquele ano, médico ainda era coisa rara em Rio Branco e as pessoas costumavam se consultar na farmácia. Apesar dos medicamentos indicados pelo farmacêutico a Cristina, ela não melhorava. Sebastião Mota conduziu um trabalho espírita em volta da mesa da cozinha, onde incorporou o espírito do Dr Bezerra de Menezes, realizando assim o atendimento à paciente. No dia seguinte, Cristina estava muito melhor. Sebastião Mota passou a ser conhecido na região e, com

38 Bezerra de Menezes foi um médico e político brasileiro que, em vida, contribuiu para difusão do espiritismo no Brasil. Após o seu falecimento, considera-se que seu espírito passou a atuar por meio de médiuns na promoção de curas espirituais. O Professor Antônio Jorge é apresentado como uma entidade espírita, no entanto, é mais conhecido dentro do contexto do Santo Daime.

39 O quebrante é considerado popularmente como uma doença provocada por olhares que entristecem a criança, muitas vezes de forma não intencional. O quebrante provocaria falta de apetite, crises de choro, dor de barriga, dentre outros sintomas.

frequência, aparecia uma mãe aflita pedindo que rezasse por sua criança. Em certas ocasiões, apareciam mulheres em trabalho de parto, pessoas picadas por cobra e com indigestão. Buscando aprimorar os seus conhecimentos, Sebastião passou a frequentar um centro espírita da região, porém, por pouco tempo, em função da distância (MORTIMER, 2000).

Após ter se estabelecido na Colônia 5.000, a família de Sebastião e Rita continuou crescendo. Nasceram Iracema, Maria das Neves, José Mota, Raimunda Nonata e Marlene, somando assim onze filhos. No início da década de 1960, no entanto, a família teve uma grande perda (MORTIMER, 2000). Ivanildo, que estava com apenas nove anos, comeu frutos venenosos pensando que eram azeitonas pretas. As orações e remédios não conseguiram salvar a vida da criança. Anos mais tarde, Iracema faleceu em função de um surto de meningite no Acre. Apesar da perda dos seus filhos, Sebastião Mota seguiu confiando nos trabalhos espirituais que realizava. Em um destes trabalhos, o Padrinho Sebastião curou Nel, o seu cunhado. Trabalhando no roçado, Nel havia sentido um impacto no estômago e uma forte dor. Durante o trabalho, Mota incorporou um médico que explicou a causa da doença. Nel teria incorporado o espírito de uma pessoa que havia sido morta a facadas. Tal espírito havia baixado em Nel porque este estaria muito vulnerável. Após a sessão, Nel se sentiu melhor, não voltou a sentir tais dores e passou a confiar mais no cunhado. É interessante observar que, de forma análoga ao Mestre Irineu, o Padrinho Sebastião, por meio dos trabalhos de mesa, lograva afastar maus espíritos.

1.2.3 - Os anos do Padrinho Sebastião junto ao Mestre Irineu

Na década de 1950, a fama do Mestre Irineu havia chegado à Colônia 5.000 e Sebastião Mota logo se interessou em conhecê-lo. Na primeira oportunidade, não teve sucesso, pois, Mestre Irineu havia viajado para o Maranhão para rever parentes. Nesse período, Sebastião Mota tomou o Daime pela primeira vez em um ritual da Barquinha, conduzido pelo Sr. Antônio Geraldo, mas não *ficou pegado*, isto é, não sentiu os efeitos da bebida cerimonial (MORTIMER, 2000). Sebastião Mota só foi conhecer o Mestre Irineu em 1964. Desta vez, não foi por curiosidade, mas, em função de um problema de saúde. Para compreender as concepções e práticas de saúde e cura envolvidas neste encontro, é preciso saber como Mota concebia a causa desta doença.

A narrativa acerca da cura de Sebastião Mota pelo Mestre Irineu geralmente aceita foi escrita por Lúcio Mortimer (2000, p. 55). Certa manhã, Sebastião não estava conseguindo fazer suas atividades cotidianas com a precisão de sempre. Durante a ordenha

de uma vaca, esta bateu o pé e derrubou o leite. À tarde, enquanto tomava um copo de leite, Sebastião Mota foi incomodado por um besouro que se esquivava dos seus tapas. Embora parecesse apenas um bicho inoportuno, o besouro fez Sebastião se engasgar quando bateu em sua nuca. A partir deste momento, sua saúde começou a piorar. Ele sentia náuseas, refluxo e falta de apetite. Comia apenas caldo de peixe e *caldo de caridade*⁴⁰. É possível observar que o início da doença de Sebastião Mota foi atribuído a um azar durante as atividades cotidianas, ilustradas pelo leite caindo e o besouro batendo em sua nuca, de forma análoga à ideia de *panema*. De acordo com Braga (2020), os significados mais comuns de *panema* são azar, má sorte e infelicidade. O autor aponta também que a *panema* está ligada ao insucesso na caça, na pesca, dentre outras atividades. De forma geral, a *panema* está associada a “expectativas frustradas, algo que não age como deveria, que não produz o que se esperaria, tendo normalmente viés negativo” (BRAGA, 2020).

Em função da sua doença, Sebastião Mota buscou auxílio na farmácia e no pronto socorro (MORTIMER, 2000). Os remédios que lhe foram oferecidos não tiveram eficácia. Mota, então, decidiu ir ao Alto Santo para um trabalho de cura. Antes de iniciar o trabalho, Sebastião conversou com o Mestre Irineu e pôde lhe contar sobre as suas dificuldades. Mestre Irineu lhe disse: “Vai com os outros, entre na fila e tome o Santo Daime que é o nosso remédio. Depois do trabalho você me procura pra dizer o resultado” (MORTIMER, 2000, p. 55). Quando tomou o Daime, Sebastião sentiu um arrepio da cabeça aos pés e foi se sentar no local indicado pelo fiscal. Sebastião sentiu o seu senso de observação aguçado e começou a mirar. As luzes do centro ficaram mais brilhantes e ele concebeu que estava em outra dimensão. Sebastião ficou assustado e começou a pensar coisas consideradas negativas. Pensou que não deveria ter tomado o Daime, pois, poderia piorar o seu estado de saúde. Pensou em correr para fora do salão, mas se conteve ao ver que todos ao redor estavam quietos. Ao ver-se fraco, ele começou a rezar e a pedir misericórdia e cura para Deus. Em sua mente, fez um desafio ao Mestre Irineu. Pensou que se Irineu Serra tivesse realmente o poder, ele, Sebastião Mota, sairia daquela casa curado. Os clarões das luzes foram se apagando e então Mota perdeu a firmeza nas pernas e caiu no chão, onde permaneceu por dez minutos. Mirou que estava na sala de cirurgia de um hospital rodeado por homens vestidos de branco. Olhando da perspectiva de um espectador, ele viu seu corpo ser colocado sobre uma mesa. Sebastião começou a se sentir bem e a observar o que era feito em seu corpo. Na miração, sua barriga foi aberta com um bisturi e seu fígado foi

40 O caldo de caridade é feito com farinha de mandioca e é amplamente conhecido no nordeste e no norte por seus efeitos terapêuticos.

retirado inteiro. Três larvas do tamanho de uma polegada foram extraídas e mostradas a Sebastião. Após ter o seu fígado retirado durante a miração, Sebastião Mota viu seus ossos serem retirados um a um, limpados e colocados de volta. Após ver esta cirurgia espiritual, Sebastião Mota acordou e retomou seu lugar que ainda estava vago. Além da cura recebida no corpo, ao retornar à Colônia 5.000, Sebastião viu que sua vaca havia voltado a dar leite com fartura.

Assim como faziam outros seguidores do Mestre Irineu, Sebastião Mota passou a frequentar a casa do fundador do Daime para o encontrar em sua intimidade. As conversas que estes estabeleciam acerca da espiritualidade são cruciais para se compreender as distintas linhas do Daime. De acordo com Mortimer (2.000), Mestre Irineu não se incomodava com os trabalhos de mesa branca, realizados por Sebastião Mota, ao passo que participantes do Alto Santo afirmam que o fundador do Daime não aceitava a realização de trabalhos alheios ao Daime. Apesar da suposta indiferença de Mestre Irineu com os trabalhos de Mesa Branca, Sebastião Mota os abandonou por um tempo para se dedicar exclusivamente ao Daime. Tal decisão teria se dado em função de uma ordem das entidades espirituais que trabalhavam com o Padrinho Sebastião. A suspensão dos trabalhos de Mesa Branca, no entanto, não se apresentavam como uma negação da fé anterior, pois, Mota enxergava um potencial para a mediunidade dentro do Daime. Em uma das conversas com o Mestre Irineu, Padrinho Sebastião revelou o desejo de se fardar no Daime e o pedido foi estendido aos seus filhos Alfredo e Valdete que já demonstravam grande interesse pela doutrina. Mais tarde, Rita, os demais filhos do casal e parte dos outros familiares também passaram a fazer parte do Santo Daime. Sebastião Mota teve um crescimento muito rápido dentro da doutrina e, com pouco tempo de fardado, recebeu litros de Daime para organizar trabalhos de cura na Colônia 5.000.

De forma análoga ao Mestre Irineu, Sebastião Mota curou diversas pessoas que sofriam com o alcoolismo. Pela quantidade de relatos sobre este tipo de cura, é possível observar que o alcoolismo era algo muito comum no Acre naquela época. Geralmente é recomendado que as pessoas façam uma dieta de três dias sem álcool e sexo antes de participarem de um trabalho de Daime. No entanto, o Senhor Chagas, amigo de Sebastião Mota, demonstrava grande interesse em tomar o Daime, embora não conseguisse fazer a dieta recomendada (MORTIMER, 2000). Percebendo que ele não conseguia fazer a dieta, o Padrinho Sebastião deu Daime para Chagas em um dia que ele havia bebido. Os relatos da cura recebida não estão acessíveis, no entanto, é possível pressupor que este participante viveu momentos de grande mal estar.

As curas de crianças com quebrante, que Sebastião já possuía grande experiência em realizar, seguiram ocorrendo. Dona Maria⁴¹, uma participante do coletivo tradicionalista conhecido por Centro Livre Caminho do Sol, me relatou a cura do seu filho Vicente, quando Sebastião Mota ainda frequentava o Alto Santo. Dona Maria percebeu que seu filho tinha dificuldades para se movimentar e que os olhos da criança estavam virando. Na ocasião, Dona Maria relatou o episódio para o Mestre Irineu e este enviou alguns dos seus seguidores, como Luís Mendes e Leôncio Gomes, para rezar na criança, pois esta não estava próxima a ele. No entanto, as pessoas designadas para a tarefa não conseguiram reverter o quadro da criança. Mestre Irineu disse a Dona Maria que não se preocupasse porque Sebastião Mota iria chegar ao Alto Santo. Sem que nada fosse combinado, Mota veio de Porto Acre para o Alto Santo e, em seguida, foi designado para rezar na criança. Mestre Irineu pediu a Sebastião que enviasse um recado dizendo se a criança iria ou não viver. Sebastião, ao analisar a criança, enviou o recado ao Mestre Irineu dizendo que a criança iria sim viver. A reza realizada por Mota em Vicente foi eficaz, o que gerou um vínculo eterno da família de Dona Maria com o Padrinho Sebastião. Embora Dona Maria faça parte de um centro tradicionalista, que frequentemente se opõe a Sebastião, esta possui uma grande admiração por esta liderança eclética.

Assim como outros seguidores do Mestre Irineu, Padrinho Sebastião passou a receber os seus próprios hinos. Mestre Irineu analisava e autorizava os hinos recebidos por Mota. Tal atitude era diferenciada, pois até mesmo os hinários considerados mais importantes, como os de João Pereira, Maria Damião e Antônio Gomes eram, por vezes, corrigidos e autorizados por Dona Percília. Inicialmente, o Mestre Irineu corrigia os hinos dos irmãos, porém, quando uma quantidade grande de participantes começou a recebê-los, Mestre Irineu foi repassando tal atividade para Dona Percília (MOREIRA E MACRAE, 2011, p 165). Embora o hinário do Padrinho Sebastião não fosse cantado em trabalhos considerados oficiais, este foi executado no Alto Santo, em trabalhos a parte, autorizados pelo Mestre Irineu (MORTIMER, 2000). Assim como alguns daimistas, Sebastião Mota possuía uma curiosidade em relação aos seres espirituais, invocados pelo Mestre Irineu, que eram pouco conhecidos. Um destes seres é chamado Juramidã (ou Juramidam). Em certa ocasião, Sebastião Mota perguntou ao Mestre Irineu “o que é Juramidã” (MORTIMER, 2000. p. 72) e não “quem é Juramidã”, como se esta palavra não se referisse a um ser espiritual. É possível perceber, neste contexto, que diversas palavras pouco conhecidas contidas no hinário do Mestre Irineu, referentes a seres espirituais, não são percebidas

41 Dona Maria em entrevista concedida ao autor em 2015, durante meu trabalho de campo para o mestrado.

inicialmente como tal. A meditação sobre estas palavras, no entanto, é capaz de produzir diversas transformações na vida de um daimista. Mestre Irineu não respondeu a pergunta do Padrinho Sebastião de forma objetiva. Irineu pediu que Sebastião procurasse na luz do Daime e que visse onde está o Mestre e quem ele é na terra e no astral. Irineu complementou dizendo que “os hinários são os livros” (MORTIMER, 2000, p. 72). Depois disso, Sebastião recebeu dezenas de hinos que dão mais detalhes sobre a identidade de Juramidã, ao passo que esse ser é citado apenas uma vez no hinário do Mestre Irineu. Tais hinos foram autorizados pelo fundador do Daime, indicando que as referências a Juramidã no hinário do Padrinho Sebastião estavam em consonância com as concepções do próprio Mestre Irineu. Antes do falecimento de Irineu Serra, este autorizou cinquenta e cinco hinos recebidos por Sebastião Mota. Dentre estes cinquenta e cinco hinos, é possível destacar a invocação à Princesa Janaína, que reverbera intensamente sobre os participantes de religiões de matriz africana, e a sua afirmação enquanto São João na terra. A concepção presente no CEFLURIS, na qual o Padrinho Sebastião seria uma reencarnação de São João ou alguém que trabalha com a força desta entidade, teve seus primórdios quando o Mestre Irineu estava ainda em vida.

Outro cargo de confiança delegado ao Padrinho Sebastião foi o de feitor (MORTIMER, 2000). Sebastião Mota apreendeu a reconhecer o jagube e a chacrona na mata andando com um daimista. Nos dias de feitorio, Sebastião se apresentava com toda a disposição para o trabalho. Ele também fez parte da *equipe da mata*, comandada por Francisco Grangeiro (ABREU JR, 2016). Nesta equipe de 12 pessoas, estava também Luís Mendes, fundador do CEFLI. A equipe da mata aprendia todo o processo relacionado ao feitorio com Seu Chico Grangeiro. Com a experiência adquirida, Padrinho Sebastião passou a realizar trabalhos de feitorio na Colônia 5.000 e parte deste Daime era destinada ao Alto Santo.

Conforme abordado anteriormente, Mestre Irineu faleceu em 1971 e não deixou um sucessor para o seu cargo de Mestre Imperador. Leôncio Gomes foi designado Mestre Imediato e passou a comandar os trabalhos do Alto Santo. Nos primeiros três anos, os participantes da então extensão filiada da Colônia 5.000 organizavam trabalhos de concentração, cura e feitorio nesta localidade e se dirigiam ao Alto Santo nos dias de trabalhos bailados. Apesar disso, no dia 6 de outubro de 1969, o hinário do Padrinho Sebastião foi bailado em sua residência para comemorar o seu aniversário. Este trabalho teria sido autorizado pelo Mestre Irineu. Parte do Daime produzido na Colônia 5.000 era enviado para o Alto Santo e a outra parte era utilizada para a realização dos trabalhos comandados pelo Padrinho Sebastião. No entanto, desde o falecimento do Mestre Irineu, as lideranças do Alto

Santo decidiram proibir o feitio de Daime nas diversas extensões, incluindo a Colônia 5.000, porém, tal atitude não foi aceita pelos líderes desses grupos associados ao CICLU, como Padrinho Sebastião e outros. O rompimento do CEFLURIS com o Alto Santo se deu em 1974. O estopim para esta separação, além da questão relacionada ao feitio do Daime, foi um ritual de hasteamento de uma bandeira, proposto por Sebastião Mota. Leôncio Gomes teria dito que, se Sebastião quisesse realizar tal ritual, ele deveria fazê-lo na Colônia 5.000. O desgaste de Leôncio e o carisma do Padrinho Sebastião levaram mais de 70% dos participantes do Daime daquela época a frequentar a Colônia 5.000 depois da cisão.

1.2.4 - A estruturação do CEFLURIS

Em 1974, o CEFLURIS ainda estava se estruturando. Os trabalhos eram bem organizados e o Padrinho Sebastião podia contar com o auxílio dos seus familiares que posteriormente passaram também a ser reconhecidos como Padrinhos e Madrinhas. O Senhor Wilson Carneiro, que participava dos trabalhos com o Mestre Irineu desde 1961, foi uma figura importante para a consolidação dos trabalhos na Colônia 5.000. O site ligado à ICEFLU (SANTODAIMES.ORG)⁴², aponta que Wilson Carneiro era filho de imigrantes cearenses e que trabalhou nos seringais do Acre, seu Estado de origem, desde a sua infância. Ele chegou ao Daime, assim como diversos participantes, após ter recebido uma cura e presenciado a cura do próprio filho. Antes de chegar ao Alto Santo, ele já havia buscado sua cura em centros espíritas e em religiões de matriz africana. Com o passar dos anos, Wilson Carneiro recebeu do Mestre Irineu a autorização para ter Daime em sua residência, para atender pessoas necessitadas, de forma análoga a um Pronto Socorro. É interessante observar que as analogias entre o Daime e a medicina convencional começavam a aparecer de forma mais explícita nesta época, quando o Mestre Irineu ainda estava em vida. Pronto Socorro foi exatamente o nome que Wilson Carneiro deu para o centro que veio a fundar mais tarde. Wilson era muito amigo de Sebastião Mota e prestou auxílio aos daimistas da Colônia 5.000, muitas vezes levando-os para o Alto Santo durante as festas que ocorriam na época em que os grupos ainda não haviam se separado. Após a separação entre o CEFLURIS e Alto Santo, Wilson Carneiro, além de auxiliar o Padrinho Sebastião na consolidação dos trabalhos, também passou a desenvolver o seu próprio trabalho de cura, denominado linha do *Arrochim*. A entidade denominada Arrochim aparece primeiramente no hinário de Raimundo Gomes e é considerada um espírito curador que aparece sob a forma de

42 Disponível em <[<Pad. Wilson Carneiro \(santodaime.org\)>](http://Pad.WilsonCarneiro(santodaime.org))>. Acesso em 07/10/2021

um beija-flor. Tal concepção também influenciou Sebastião Mota, que mais tarde veio a invocar o beija-flor durante os trabalhos de cura que desenvolveu.

Outra pessoa que conheceu o Mestre Irineu em vida e que passou a acompanhar o Padrinho Sebastião foi o ex-seringueiro piauiense Manuel Corrente. Ele chegou ao Alto Santo após o seu filho Francisco Corrente ter participado de trabalhos no Alto Santo junto ao Mestre Irineu. Antes de conhecer o Daime, no entanto, eles conheceram a Umbanda. Manuel Corrente pôde conhecer o Mestre Irineu, porém não chegou a tomar Daime com ele. Após o falecimento do Mestre, Manuel Corrente começou a frequentar o Alto Santo, presidido por Leôncio Gomes naquela época. Após o rompimento entre o Alto Santo e o CEFLURIS, Manoel Corrente foi conversar com Leôncio Gomes, então presidente do Alto Santo, para saber qual seria o destino dele. De acordo com Manoel Corrente, Leôncio Gomes e Dona Peregrina sugeriram que ele acompanhasse Sebastião Mota (SANTODAIOME.ORG)⁴³. Dessa forma, Manuel Corrente tornou-se participante do CEFLURIS juntamente à sua numerosa família. Ao longo do tempo, Manuel Corrente ganhou o título de Padrinho e tornou-se conhecido não apenas pelo seu trabalho, mas também por sua capacidade de cura. Manuel Corrente não fazia nenhum ritual específico ou rezas para curar. As pessoas contam que se sentiam bem apenas por estarem próximas a ele.

1.2.5 - Os cabeludos e a Santa Maria

Na década de 1970, o Brasil atravessava o regime ditatorial civil-militar, um contexto de perseguições políticas e censuras. Em oposição a este regime, alguns jovens brasileiros, influenciados pela cultura hippie e Nova Era, passaram a adotar um estilo de vida peculiar. Estes jovens viajavam pelo Brasil e outros países vivendo de pequenos serviços e comércios. Havia um interesse pelas chamadas plantas de poder e suas relações com a espiritualidade. Embora sejam geralmente identificados como “hippies”, o documentário “Malucos de Estrada II”, indica que, entre si, estas pessoas se identificam como “malucos de estrada”, “malucos de BR”, dentre outras terminologias (BELEZA DA MARGEM, 2015)⁴⁴. Estes reconhecem a influência do movimento hippie em seus estilos de vida, no entanto, consideram que o movimento no Brasil e outros países da América Latina, como o Chile e a Argentina, tomou contornos diferentes. De acordo com alguns malucos, os hippies dos Estados Unidos eram geralmente filhos de famílias estáveis economicamente que

43 Disponível em: <[Manoel Corrente \(santodaime.org\)](http://santodaime.org)>

44 Canal Beleza da Margem. Disponível em <[Malucos de Estrada II - Cultura de BR - YouTube](#)>

sustentavam suas andanças. Os artesanatos feitos pelos hippies eram geralmente destinados para o uso próprio e não para o *mangueio*⁴⁵. Na América Latina, por outro lado, os malucos de estrada dependem da venda dos artesanatos para financiarem suas viagens e suas vidas como um todo. No Santo Daime, no entanto, alguns dos primeiros viajantes que chegaram à Colônia 5.000 eram oriundos da classe média. A diferenciação entre hippies e malucos se deu provavelmente ao longo das décadas. Ao se referir aos seus colegas, Lúcio costumava utilizar a palavra hippie. No universo dos malucos de BR, existe uma outra cultura interna, representada pelos *micróbios*, uma terminologia igualmente utilizada por Mortimer para se referir a um tipo específico de hippie. De acordo com Lúcio Mortimer, os micróbios são pessoas de mau caráter, um “tipo de gente que prefere roubar a trabalhar. Um autêntico parasita” (MORTIMER, 2000, p. 158). Entre os malucos de estrada, os micróbios também podem ser vistos de forma positiva. Geralmente são pessoas que possuem um pano pequeno com poucos artesanatos para que possam realizar viagens com maior facilidade. Os micróbios também são conhecidos pela capacidade de produzir o artesanato no mesmo momento da venda. A expressão pode ser utilizada com orgulho pela própria pessoa que se identifica e é identificada por micróbio. Os hippies, como Lúcio Mortimer e Maurílio Reis, no entanto, eram chamados de cabeludos pelos moradores da Colônia 5.000. Com o passar dos anos, os hippies, que participaram de protestos contra a guerra do Vietnã, nos Estados Unidos e Europa, também vieram a somar as fileiras da Colônia 5.000. Apesar das diferenças, a visão de mundo dos hippies vindos dos EUA e Europa reverberava intensamente sobre os hippies brasileiros e vice-versa. Um elemento que os une é o interesse por plantas de poder, como a *cannabis sativa*.

Lúcio e Maurílio, que eram estradeiros usuários de *cannabis sativa*, decidiram plantar alguns pés desta planta, em segredo, na Colônia 5.000. Certo dia, durante um trabalho de Daime, Lúcio sentiu sua consciência pesar e acabou se confessando para um fiscal. Ele foi levado à presença do Padrinho Sebastião e lhe mostrou algumas mudas. Para sua surpresa, Sebastião Mota lhe contou um sonho que tivera. De acordo com o Padrinho, sonhou que uma pessoa havia chegado em uma montaria branca, utilizando uma capa preta, anunciando que ele, o Padrinho, iria se mudar para outra linha espiritual (MACRAE, 2016, p. 454). Em seguida, Sebastião continuou caminhando até chegar a um roçado onde havia um homem vestido de branco que lhe entregou a planta dizendo que aquela era para curar. Mota então reconheceu a *cannabis* como sendo aquela planta. No dia seguinte, Mota *pitou*⁴⁶ junto ao

45 O mangueio é a forma que o maluco possui para obter algum dinheiro. É análogo à venda, porém, a diferença nos conceitos se dá em função da cultura específica dos malucos de estrada.

46 O verbo pitar é preferível ao verbo fumar, no contexto em questão.

Cabo Morais e pôde assim conhecer os efeitos da cannabis. Tendo provado e aprovado, o Padrinho Sebastião autorizou o prosseguimento do cultivo. As lideranças daimistas desenvolveram trabalhos específicos para a consagração da Santa Maria. Os pitos podiam ser consagrados durante trabalhos de concentração ou de cura, porém, existem trabalhos específicos nos quais são cantados hinos selecionados em louvor à Santa Maria. De forma análoga ao que Mestre Irineu fez com as palavras *oasca*, *borracheira*, dentre outras, os participantes do CEFLURIS desenvolveram expressões como Santa Maria e defumar (no lugar de fumar), dentre outras, para serem utilizadas durante o uso religioso da cannabis. Porém, em função da própria lei, que proíbe o uso desta planta, estes trabalhos acabaram deixando de ser realizados nas igrejas do CEFLURIS, embora o uso ritualizado e consagrado da Santa Maria continue a ocorrer em certos lares daimistas, de forma clandestina.

A Santa Maria certamente foi um importante motivo que acentuou o distanciamento do Alto Santo para com o CEFLURIS. Muitos participantes do Alto Santo concebiam o uso da cannabis como uma aberração. É certo que o Mestre Irineu nunca fez uso explícito da cannabis durante os trabalhos, porém, existem relatos que reforçam a concepção de alguns participantes do CEFLURIS de que ele poderia ter conhecido os efeitos desta planta. Um destes relatos foi feito pelo Cabo Morais, frequentador do Alto Santo que posteriormente passou a frequentar o CEFLURIS (MORTIMER, 2000). Quando estive no Céu do Mapiá, escutei relatos afirmando que, durante os trabalhos, o Mestre Irineu saía para fumar supostamente charuto. Algumas pessoas afirmam que o cheiro que entrava no salão era diferente. Há relatos entre moradores do Céu do Mapiá de que, durante os trabalhos, Mestre Irineu convidava algumas pessoas para fumar charuto na mata. Estas pessoas, que até então não conheciam a cannabis, teriam dito que os efeitos do charuto eram muito semelhantes aos da Santa Maria quando vieram a consagrar esta planta posteriormente. O Padrinho Sebastião afirmava que certa vez ouviu o Mestre Irineu dizer que a cannabis poderia ser benéfica para as pessoas que sabem usar (MORTIMER, 2000). De acordo com Luiz Mendes e João Rodrigues Facundes, Mestre Irineu dizia que alguns de seus primos e amigos frequentavam rituais que envolviam o uso da Diamba (nome dado à cannabis) no Maranhão (OLIVEIRA, 2011, p. 163). É perfeitamente compreensível que os daimistas que consagram a Santa Maria enxerguem Mestre Irineu como alguém aberto ao uso de psicoativos e que os coletivos que negam o uso ritual desta planta afirmem que Mestre Irineu jamais experimentou fumá-la, pois, todos estes coletivos buscam seguir os ensinamentos deixados por ele.

De acordo com o Padrinho Sebastião, a Santa Maria é a colhedora e o Daime o Salvador. Ele dizia isso para expressar que os usuários da *cannabis sativa* encontrariam o Daime mais facilmente. A consagração da Santa Maria trouxe diversas pessoas para a linha do Padrinho Sebastião. O Padrinho Alfredo, que veio a assumir o comando sobre os trabalhos de Santa Maria, na época, reforçava a ideia de que a consagração deveria ser feita apenas nos horários corretos e durante os trabalhos. Lúcio Mortimer (2.000) comenta que a Santa Maria servia de ânimo até mesmo para as pessoas mais preguiçosas participarem dos mutirões que ocorriam na comunidade. O uso da *cannabis sativa* já era amplamente difundido no Brasil e estava presente não apenas no universo dos chamados hippies e malucos. Estes viajantes se juntaram às fileiras do CEFLURIS, porém, pessoas que faziam uso da cannabis em contextos distintos também vieram a fazer parte da instituição. Um exemplo, é Mario Rogério. Ele era maçom e possuía o hábito de fumar cannabis juntamente ao seu filho. Embora o uso da cannabis não estivesse presente na maçonaria, ele e o seu filho tinham aquele ritual como coisa de iniciado, isto é, um ritual secreto (MORTIMER, 2000). Diversos estudantes de sociologia, antropologia, psicologia, medicina, dentre outras áreas, começaram a frequentar a Colônia 5.000. Assim como Lúcio Mortimer, alguns destes estudantes eram influenciados pela obra de Carlos Castañeda e acreditavam no valor de certos psicoativos, que achavam capazes de proporcionar experiências espirituais. Na década de 1960, Bob Marley havia tornado a cultura rastafari amplamente conhecida no mundo e a concepção de que a *cannabis sativa* era uma planta sagrada. Para os praticantes de Yoga e conhecedores do Hinduísmo, a ideia de que a cannabis sativa havia nascido das lágrimas de Shiva possivelmente reverberava. O Daime parecia oferecer, a muitos jovens da época, uma oportunidade de utilizar a cannabis em um contexto religioso onde não seriam julgadas de forma preconceituosa.

1.2.6 – A aproximação com a Umbanda

Trabalhos envolvendo incorporação voltaram a acontecer na Colônia 5.000, ainda na década de 1970, porém, de uma forma bastante aflitiva para os moradores. Nesta época, tais trabalhos eram organizados por uma pessoa considerada *macumbeira*⁴⁷, conhecida por Ceará. O Padrinho Sebastião havia autorizado esse suposto médium a organizar tais trabalhos. Diferentemente dos trabalhos mediúnicos na linha espírita kardecista, realizados

47 Termo de cunho pejorativo usado na época, na Colônia Cinco Mil, para categorizar Joselito Freitas dos Santos, o Ceará.

pelo Padrinho Sebastião, que incorporava o médico Bezerra de Menezes, Ceará invocava diversas entidades da cosmologia umbandista e de outras religiões de matriz africana. Alves Júnior (2007) afirma que, no panteão invocado por Ceará, estavam os caboclos Pena Verde e Pena Braca, assim como orixás, dentre eles Ogum Beira Mar, trabalhando na *linha da direita*⁴⁸. À esquerda do panteão, estavam os Exus como o Tranca Ruas, Zé Pilintra, Galo Preto e Exu Caveira. De acordo com Mortimer (2.000), o médium se dizia o rei dos Exus e incorporava frequentemente o caboclo conhecido por Tranca Ruas. Durante os trabalhos, Ceará derramava cachaça sobre a cabeça dos participantes. O médium também realizava demonstrações do seu poder por meio de apresentações nas quais ele andava e se deitava sobre cacos de vidro. Quando incorporado pelo Zé Pilintra, Ceará chegava a realizar roleta russa⁴⁹ na frente de todos os participantes (MORTIMER, 2000). Ceará cobrava pelos trabalhos e afirmava que o dinheiro servia para comprar o material do despacho. Embora estivesse realizando trabalhos na Colônia 5.000, ele tomou Daime apenas uma vez, durante um trabalho no qual foi *disciplinado*⁵⁰. As entidades incorporadas por ele, no entanto, já tomavam Daime por meio do Padrinho Sebastião.

A história do médium Ceará teve um trágico fim que, no entanto, foi sentido como um aprendizado pela comunidade. No auge do seu poder, Ceará chegou a estuprar uma criança de doze anos (MORTIMER, 2000). Ele também foi acusado pela comunidade de apalpar o corpo das mulheres sem o consentimento destas. O suposto médium passou também a seduzir mulheres casadas da comunidade. Relatos também indicam que Ceará gerava medo nos participantes para que estes se dedicassem às cerimônias que realizava. Em um destes casos, ele disse a uma mulher grávida que ela morreria no parto, o que não ocorreu. Durante o trabalho de São João de 1977, Ceará apareceu pela primeira e única vez portando uma farda branca (MORTIMER, 2000). Ele não quis tomar Daime e retornou para a sua casa. Naquele dia, grande parte da comunidade já estava ciente dos abusos cometidos pelo médium. Dona Percília, que naquele momento frequentava a Colônia 5.000, decidiu recuperar o Trabalho de Mesa realizado pelo Mestre Irineu para exorcizar espíritos demoníacos. Logo que o grupo iniciou o trabalho, Ceará chegou à igreja propondo que o ritual fosse substituído por outro, organizado por ele. O coletivo não aceitou, porém, ficou

48 As expressões linha da esquerda e linha da direita se referem ao tipo de trabalho que é feito e aos seres que são invocados. Geralmente, os seres da linha da direita são considerados de luz e vêm para auxiliar os participantes. Os seres relacionados à linha da esquerda são considerados geralmente como maus, porém, alguns deles são capazes de resolver as demandas dos participantes.

49 Roleta Russa é uma espécie de jogo de azar. Consiste em colocar uma bala no tambor do revólver, girá-lo, para em seguida disparar. Caso tenha sorte, o atirador sobrevive.

50 Neste contexto, a palavra disciplina é utilizada para se referir a efeitos desagradáveis que podem estar associados a um comportamento do participante que se desvia das normas da doutrina.

combinado que após o trabalho, eles poderiam se reunir na *tronqueira*, local no qual o médium realizava os seus trabalhos. Neste dia, ele foi questionado sobre suas investidas sexuais e confessou parte delas, negando, no entanto, as acusações mais graves. Após esta reunião, Ceará foi afastado da comunidade e foi para Brasileia, no entanto, retornou para Rio Branco pouco tempo depois. Certo dia, ele se encontrou com quatro homens da Colônia 5.000 que decidiram se vingar. Os homens cortaram o órgão sexual do médium e o mataram. Em seguida os quatro homens foram até o Padrinho Sebastião e confessaram o crime. O Padrinho Sebastião ordenou que eles se entregassem à polícia. O ocorrido foi noticiado nas rádios e jornais de Rio Branco. O caso foi julgado pelas autoridades competentes. Os homens foram absolvidos em primeira e segunda instância.

Embora trágica, as vivências com o médium Ceará são cobertas de uma mística que abriu portas para os trabalhos de Umbanda no CEFLURIS. Pouco antes do médium chegar à Colônia 5.000, o Padrinho Sebastião teve uma miração durante um trabalho de cura. Ele estava sentado na mesa de centro, com o cotovelo apoiado como se fosse enfrentar uma queda de braço, quando uma entidade apareceu e agarrou o seu pulso, como em uma competição. O Padrinho saiu derrotado. A entidade era um homem gordo, com braços fortes. Ao derrotar o Padrinho, a entidade soprou um pó nos olhos dele, deixando-o cego. Em seguida, Sebastião saiu da igreja para lavar os seus olhos e só aos poucos retomou sua visão (MORTIMER, 2000).

Alex Polari Alvarenga (1984) também relata algumas mirações que o Padrinho Sebastião teve antes que Ceará chegasse à comunidade. Em uma miração, o Padrinho Sebastião andava por uma estrada, quando viu um cavaleiro negro que o seguia de longe até se aproximar. O entendimento de Sebastião Mota era de que uma “coisa pesada” iria acontecer. Em outra miração, ele viu uma entidade, semelhante a um Saci, que fumava cachimbo e dizia que iria botá-lo para correr. Por fim, teve uma miração na qual um negro alto lhe falava de uma grande prova que ele iria ter que passar para obter o conhecimento a ele destinado.

Após a passagem do Ceará pela Colônia 5.000 e o trágico desfecho, considerou-se que os espíritos associados ao médium ainda pairavam na comunidade. Durante um trabalho, o Padrinho Alfredo teve a miração de um morcego voando dentro da igreja (ALVES JR, 2007). Uma águia saiu de dentro do Padrinho Sebastião, agarrou o morcego, e voltou com ele para dentro de Sebastião Mota. O espírito do Ceará e as entidades a ele associadas, teriam permanecido nove meses dentro do Padrinho Sebastião sendo doutrinadas por meio da ingestão de Daime. A doutrinação, neste caso, seria uma preparação destas

entidades para trabalharem na doutrina fundada pelo Mestre Irineu. A entidade conhecida por Tranca Ruas, por meio do médium Ceará, já havia falado sobre a necessidade de se construir a chamada *Casa de Estrela*⁵¹, ainda que fosse do tamanho de uma caixa de fósforo, para realizar trabalhos de cura. O Padrinho Sebastião, após estar com os espíritos dentro dele, afirmou que os *trabalhos de estrela*⁵² mereciam um local maior. Dessa forma, o Padrinho Sebastião, que não tinha como construir uma casa naquele momento, mandou construir uma mesa em formato de estrela em uma clareira, onde os rituais passaram a acontecer. Ao longo dos anos, este trabalho foi ganhando novos contornos e se tornando um dos principais rituais de cura da linha do CEFLURIS.

1.2.7 – O início do comunitarismo na Colônia Cinco Mil

A presença dos cabeludos influenciou de maneira significativa a vida na Colônia 5.000. Inicialmente, os participantes viviam próximos uns dos outros, havia algum trabalho coletivo, porém, de forma geral cada um cuidava de sua própria terra, com ajuda de familiares. Este estilo de vida era análogo, mas não idêntico ao que Mestre Irineu vivia com os seus seguidores no Alto Santo. Na Colônia 5.000, cada família possuía a propriedade das terras onde morava, diferentemente do Alto Santo, onde a terra pertencia ao Mestre Irineu. Por meio de conversas, os moradores da Colônia 5.000 passaram a organizar plantações em conjunto (MORTIMER, 2000). O Padrinho Sebastião aprovou a ideia e, através do seu carisma, conseguiu reunir diversas pessoas para participar dos trabalhos coletivos. A produção da Colônia 5.000 era suficiente para alimentar os moradores da localidade. Havia arroz, feijão, macaxeira, farinha, frutas e verduras. Havia também um rebanho bovino que garantia carne e leite, três açudes que provinham peixes, uma plantação de cana de açúcar e um engenho para produzir rapadura e melaço. Neste mesmo ano, por meio do trabalho coletivo, foi construída a igreja na qual os trabalhos passaram a acontecer. Os moradores da Colônia 5.000 radicalizaram o projeto comunitário e doaram parte de suas terras para o CEFLURIS, a instituição religiosa que eles faziam parte. Dessa forma, a propriedade das terras também era coletivizada. Após a abertura de uma estrada que liga o Acre ao Peru, diversos mochileiros que tinham Machu Pichu como destino passaram a conhecer a Colônia 5.000 e alguns deles se mudaram definitivamente para a localidade. No final da década de 1970, havia mais de trezentos moradores na comunidade (MORTIMER, 2000).

51 A casa de estrela é uma casa de qualquer tamanho, com uma mesa em formato de estrela no centro.

52 Os trabalhos de estrela são trabalhos de cura marcados pela incorporação.

1.2.8 – O Seringal Rio do Ouro

O crescimento da Colônia 5.000 preocupava o Padrinho Sebastião. Embora a Colônia 5.000 fosse um local relativamente afastado, a vizinhança que se aproximava gerava certo temor. Sebastião Mota estava consciente que a consagração do Santo Daime e da Santa Maria não eram bem vistas por grande parte da sociedade. Além disso, observando o crescimento da vida comunitária, o Padrinho Sebastião temia que não houvesse lugar para plantar comida para as gerações seguintes. Sebastião Mota, que havia nascido seringueiro, empregado por um seringalista, via aquele momento como a oportunidade para fundar um seringal no qual ele não tivesse patrão e que a renda pudesse ser dividida entre os trabalhadores. Ele também previa um grande aumento no número de moradores. O Padrinho já demonstrava a vontade de seguir uma nova vida por meio do seu hinário. Ele finalizou o hinário que estava recebendo, chamado “O Justiceiro”, e começou a receber o hinário denominado “Nova Jerusalém”, em referência à igreja citada no livro do Apocalipse. Por volta de 1980, o coletivo conseguiu uma autorização de ocupação de um seringal já no Estado do Amazonas (MORTIMER, 2000). A localidade foi denominada Rio do Ouro. O grupo foi se transferindo aos poucos. Durante o mês de junho, caracterizado pelo *festival*⁵³, um primeiro grupo de daimistas se mudou para o Rio do Ouro. Com o Padrinho Sebastião viajando, o Padrinho Alfredo assumiu o comando dos trabalhos da Colônia 5.000. Wilson Carneiro se tornou o administrador chefe da Colônia.

A partida da Colônia 5.000 também possuía propósitos espirituais, conforme indicado no novo hinário que o Padrinho Sebastião estava recebendo. Havia entre os daimistas, a concepção de que o fim dos tempos estava próximo e que era necessário um porto seguro para viver este momento. O próprio livro do Apocalipse realiza tais profecias. A Nova Jerusalém, de acordo com este livro, é uma igreja que descerá do céu e que será a morada dos 144 mil salvos. O conhecimento acerca deste livro por parte dos moradores do Mapiá é expresso no hinário do Padrinho Valdete, intitulado “Livrinho do Apocalipse”. No entanto, a mudança coletiva para dentro da floresta amazônica em busca de uma terra prometida já era uma constante nas Américas desde os mitos de muitas etnias indígenas envolvendo o *El Dorado* (CLASTRES, 2003 [1974]). Durante os séculos XV e XVI, milhares de indígena *karai*, por exemplo, partiram em migrações em busca do que

53 Festival, neste contexto, se refere às festas em homenagem a Santo Antônio, São João, São Pedro e ao falecimento do Mestre Irineu. Estas festas ocorrem entre os meses de junho e julho.

chamavam de “pátria dos Deuses” ou “Terra sem Mal”. Profecias análogas estavam presentes entre os participantes do movimento *New Age* e possivelmente reverberavam no CEFLURIS. Estes concebiam que o mundo passaria por um cenário apocalíptico antes de se iniciar a Nova Era, a Era de Aquário. O Mapiá seria a cidade onde poderiam viver este momento. Mesmo entre os primeiros seguidores do Mestre Irineu, a ideia de uma hecatombe estava presente. No hinário da Maria Damião, por exemplo, há um hino que versa sobre um vulcão que vai aparecer. Maria Damião coloca este episódio como o dia dos exames, remetendo assim a uma ideia de juízo final. Para se defender do vulcão, as pessoas devem trabalhar. Germano Guilherme, por sua vez, afirma que “O mar sobre / A terra desce / Em diversas partes / Do Universo”, remetendo assim à ideia de dilúvio em seu hinário.

Após a partida em direção ao Rio do Ouro, Sebastião Mota ordenou que as plantações de Santa Maria fossem extintas na Colônia 5.000, no entanto, algumas pessoas não cumpriram a recomendação (MORTIMER, 2000). Em 1981, houve uma operação da Polícia Federal (PF) na localidade em busca de estrangeiros que estavam em situação ilegal no Brasil. Durante a operação, a PF não encontrou estrangeiros em situação irregular, uma vez que estes haviam se mudado para o Rio do Ouro. Neste dia, a PF não viu as plantações de Santa Maria, porém, cinco dias mais tarde, um micróbio roubou uma quantidade de cannabis da Colônia 5.000 quando deixou a comunidade e foi flagrado pela polícia em posse da planta já no centro de Rio Branco. Durante o interrogatório, ele revelou que havia obtido a cannabis na Colônia 5.000. Com esta informação em mãos, a PF fez nova operação, levando o rapaz consigo. Lá chegando, a PF se deparou com uma situação inusitada. Não havia tráfico, contrabando ou dinheiro. Apenas uma comunidade que vivia em torno a uma igreja e que afirmava que as plantas eram utilizadas para fins espirituais. No dia seguinte, Wilson Carneiro prestou depoimento e responsabilizou o Padrinho Sebastião pelas plantações (MORTIMER, 2000, p 207). Dias depois, a PF foi até o Seringal Rio do Ouro em busca do Padrinho, que foi intimado a prestar depoimento. Os policiais foram bem recebidos pela comunidade e pernoitaram por lá. Nenhuma pessoa foi presa, pois, inicialmente não havia um acusado e sim uma comunidade que fazia uso religioso da cannabis. Apesar disso, as autoridades intensificaram a fiscalização ao Daime, realizando operações até em centros do Alto Santo que reprovavam a consagração da Santa Maria.

Uma das doenças enfrentadas pelos seguidores do Padrinho Sebastião, quando mudaram para o Rio do Ouro, foi a malária. Algumas pessoas vieram a óbito no Seringal Rio do Ouro em função desta doença (MORTIMER, 2000). Nesta época, os moradores do seringal enviaram um pedido de ajuda à Superintendência de Campanhas de Saúde Pública

(SUCAM), um órgão pertencente ao Ministério da Saúde, e esta enviou cartelas de cloroquina para a comunidade. O Seringal Rio do Ouro foi dedetizado, cortando assim o ciclo dos carapanãs, vetores da doença, e a cadeia de contaminação. Foram realizados exames de sangue nos moradores. As pessoas que estavam com malária foram levadas para a casa do Padrinho Sebastião, onde eram tratados com chás medicinais para o fígado. Algumas pessoas se tratavam com Daime e há relatos de pessoas que se curaram desta forma. O Padrinho Alfredo, por exemplo, conforme me relatou em entrevista, quando obteve o diagnóstico de malária, recebeu comprimidos de cloroquina, mas não tomou. No dia seguinte, ele partiu para uma viagem de barco. Ao longo da viagem, o piloto do barco também contraiu malária. Alfredo realizou um trabalho de Daime, próximo a uma cachoeira, no qual ele teria sido curado. O piloto seguiu com os sintomas da doença. Alfredo então lhe entregou os comprimidos de cloroquina que ele possuía, auxiliando desta forma na cura do piloto. É interessante observar que, mesmo estando abertos para a medicina convencional, os daimistas não abrem mão das práticas caboclas de saúde e cura. Lúcio Mortimer, que estava com malária, foi tratado com cloroquina. Conta que teve uma leve melhora, mas que não foi douradora. Desta forma, Lúcio decidiu viajar para Belo Horizonte, capital do seu estado de origem. Chegando à SUCAM de Belo Horizonte, ele foi diagnosticado com malária falcíparum, considerada a mais danosa. Lúcio recebeu tratamento na própria SUCAM. Atualmente, os participantes do CEFLURIS evitam tratar casos de malária no Céu do Mapiá (atual sede do grupo) pois, temem o aumento da contaminação, embora algumas pessoas possam receber tratamento na comunidade. Pessoas que são diagnosticadas com malária na comunidade, podem ser encaminhadas para Boca do Acre, Rio Branco ou outras cidades. No caso das pessoas que são tratadas na comunidade, há uma pessoa responsável para certificar se os doentes de malária estão tomando corretamente os medicamentos.

1.2.9 – O Céu do Mapiá e a expansão do CEFLURIS

O seringal aberto no Rio do Ouro estava crescendo em ritmo acelerado, no entanto, foi descoberto que o terreno utilizado pelo grupo possuía um proprietário. O grupo passou então a negociar com o INCRA uma solução para o caso. O Padrinho Sebastião estava disposto a sair do local, porém, solicitava tempo para fazer isso e uma nova localidade para o coletivo poder ocupar. O INCRA ofereceu duas opções de terreno, dentre elas, as terras localizadas no igarapé Mapiá, para onde os participantes do CEFLURIS se mudaram em 1983. Nesta localidade foi construída a comunidade Céu do Mapiá, onde funciona ainda

hoje a sede da instituição. Com a transferência do coletivo para o Céu do Mapiá, Maurílio Reis passou a comandar os trabalhos da Colônia 5.000. A mudança foi análoga à anterior. Um grupo foi na frente para preparar as habitações e plantações. As demais pessoas chegaram na época da colheita. Nesta época a plantação não foi farta e os moradores amargaram um grande período de fome (MORTIMER, 2000).

O período de mudança para o Mapiá foi marcado por uma maior atenção das autoridades policiais em relação ao Santo Daime. Era o início da regulamentação da *ayahuasca*. Uma expedição do governo brasileiro foi ao Seringal Rio do Ouro e, no ano seguinte, realizou outra expedição no Céu do Mapiá. Em 1985, a comunidade também recebeu a visita de Nabor Júnior, então governador do Acre, embora a comunidade esteja situada no estado do Amazonas (MORTIMER, 2000). O Céu do Mapiá faz parte do município de Pauni/AM. Neste mesmo ano, a *ayahuasca* foi incluída na lista das substâncias proscritas pela Divisão Médica (DIMED) do então Conselho Nacional de Entorpecentes (CONFEN)⁵⁴. No entanto, no lugar de reprimir os coletivos ayahuasqueiros, o CONFEN criou um grupo multidisciplinar de trabalho para estudar o uso da *ayahuasca* e os coletivos que faziam uso desta bebida. Por meio deste estudo, a *ayahuasca* foi retirada da lista de substâncias proscritas da DIMED em 1987, uma vez que não foram encontrados prejuízos sociais resultantes do seu uso. Naquela época, o grupo podia se valer dos primeiros estudos acadêmicos sobre o Santo Daime, realizados por Clodomir Monteiro da Silva (1983) e Vera Fróes (1986). O psicólogo da equipe foi Paulo Roberto Silva e Souza, que mais tarde veio a ser o fundador da primeira igreja do sudeste. O estudo antropológico ficou por conta de Fernando de La Roque. Aléx Polari, que havia produzido um documentário sobre o Daime, também participou da equipe. Todos estes profissionais fundaram pontos ou igrejas de Daime posteriormente. A liberação dada pelo CONFEN sofreu questionamentos. O senso comum e os meios de comunicação não entendiam como uma substância como DMT (*Dimetiltriptamina*, um dos princípios ativos da *ayahuasca*), cuja molécula era tão similar ao LSD, poderia ser liberada, mesmo que fosse para uso religioso. Assim, em 2004, um novo Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) foi constituído para estudar e regulamentar oficialmente o uso religioso da *ayahuasca*. Além de estudar o uso da *ayahuasca* feito pelas religiões tradicionais ayahuasqueiras Santo Daime (incluindo a chamada “linha do Padrinho Sebastião”), a União do Vegetal e os grupos independentes (os líderes da Barquinha não quiseram enviar um representante, deixando sua vaga para um participante do Alto Santo). Este grupo também discutiu as possibilidades de uso terapêutico a ser realizado por

54 Atualmente Conselho Nacional de Política Sobre Drogas (CONAD)

profissionais das ciências da saúde, porém, o GMT concluiu que havia poucas pesquisas científicas sobre o assunto e não deu nenhum tipo de permissão nesse sentido, antes de se ter acesso a mais estudos. Assim, o chamado uso terapêutico permaneceu proibido, enquanto o uso religioso foi autorizado, por meio da resolução nº 1 do CONAD em 2010. Neste contexto, a abordagem religiosa foi considerada como simples ato de fé, diferindo dos tratamentos científicos da área da medicina. O relatório apontou para a necessidade de maiores estudos que avaliem a eficiência da *ayahuasca* no tratamento de doenças. Neste relatório, a abordagem antropológica ficou a cargo de Edward MacRae, fundador da igreja Brilho das Águas, foco desta tese.

Paulo Roberto, Alex Polari e Fernando de La Roque, receberam cinco litros de Daime, cada um, em 1983 (MORTIMER, 2000). Dessa forma, foram fundadas as igrejas Céu do Mar, no Rio de Janeiro, Céu da Montanha, em Visconde de Mauá/RJ e o Céu do Planalto, em Brasília, respectivamente. Não demorou muito para que Vera Fróes e Marco Imperial fundassem a igreja Rainha do Mar, também no Rio de Janeiro. Vera Fróes e Marco Imperial auxiliaram também na fundação da primeira igreja daimista de São Paulo, conhecida por Flor das Águas, que, por sua vez, inspirou a fundação do Centro Espiritualista Brilho das Águas. O Céu do Mapiá, o Céu do Mar, o Céu da Montanha, e o ponto Rainha do Mar também tiveram influência direta para a consolidação da Igreja Flor da Montanha, em Nova Friburgo/RJ, que também exerce grande influência sobre o Brilho das Águas. Nesta época o Céu do Mapiá passou a receber diversos visitantes que também traziam auxílio financeiro à comunidade.

Na década de 1980, o Padrinho Sebastião começou a realizar viagens para o Rio de Janeiro para tratamento médico e, nessas ocasiões, dava apoio à consolidação das novas igrejas em outras regiões do Brasil e até do exterior. Não demorou muito para que o Daime chegasse aos Estados Unidos e países da Europa. No final da década de 1980, a saúde do Padrinho Sebastião estava debilitada. Ele havia contraído a doença de chagas e não lograva se curar. O Padrinho Sebastião, que se interessava pela medicina alternativa, pela Pajelança e pela Umbanda, contava com o auxílio de Clara, que ele havia pedido que viesse do Rio de Janeiro para o Mapiá para lhe atender por meio de massagens e chás medicinais. Ele também contava com Maria Alice para estas funções. Certa vez, uma senhora de Rio Branco, chamada Iracema, atendeu o Padrinho Sebastião por meio de rezas, rituais mediúnicos e um trabalho que envolvia a sucção do ventre do paciente, de onde eram supostamente retirados objetos como ponta de cigarro, cabelo, agulha ou alguns insetos (MORTIMER, 2000). Tal prática, é bastante comum em contextos indígenas, como é o caso dos Apurinã. Francisco

Apurinã (2020) aponta que, durante os ritos de cura, os *kusanaty*⁵⁵ realizam sessões de sucção e, em seguida, “já com a(s) pedra(s) nas mãos, eles mostram o tipo de doença e quem a jogou” (2020, p.20). O Padrinho Sebastião já havia passado por um processo análogo durante a cura que recebeu no Alto Santo, a diferença foi que o objeto foi extraído por meio de cirurgia durante uma miração. Dessa forma, a cura recebida pelo Padrinho Sebastião, naquela época, é também análoga às cirurgias espirituais que acontecem no kardecismo, onde se faz forte analogia entre a espiritualidade e a medicina.

No final de 1989, o Padrinho Sebastião foi mais uma vez levado para o Rio de Janeiro para receber tratamento médico. Tendo recebido alta, ele foi passar a festa do santo homônimo na igreja Rainha do Mar, que havia sido fundada por Marco Imperial, com o auxílio de Vera Fróes. No entanto, pouco antes do término do trabalho, Sebastião Mota se retirou para seus aposentos, para dormir. Faleceu enquanto o trabalho de São Sebastião estava ocorrendo. Ele se levantou para ir ao banheiro, onde veio a falecer. Os trabalhos relativos à passagem do Padrinho Sebastião duraram uma semana. Uma capela foi construída no Céu do Mapiá para abrigar o seu corpo. O falecimento de Sebastião Mota foi difundido pela mídia. A revista Manchete publicou uma matéria falando da passagem do Padrinho Sebastião que ocorreu no mesmo dia do falecimento do conhecido mestre espiritual indiano chamado Osho. O fato do Padrinho Sebastião ter falecido no dia de São Sebastião leva alguns daimistas a conceberem este episódio como um indício de que ele teria controle sobre o seu espírito, podendo deixar o corpo quando quisesse, de forma análoga ao que supostamente fazem os gurus indianos, por meio do processo conhecido por *Maha Samadi*⁵⁶. Tal concepção já estava presente entre os daimistas. Em 1986, por exemplo, Manuel Corrente faleceu cantando o seu próprio hinário. É dito que este episódio é digno de ser comparado “às passagens dos Mestres orientais, que desencarnam de forma consciente, em *samadhi*, ou êxtase místico” (SANTODAIOME.ORG)⁵⁷. É dito que esta “passagem é própria também dos homens de poder, como os anciãos, os velhos xamãs das tribos norte-americanas, por exemplo, os quais sabem e podem escolher o melhor dia para atender o chamado do mundo dos espíritos”.

Com o falecimento do Padrinho Sebastião, o comando do CEFLURIS foi transferido para o Padrinho Alfredo. Diferentemente do Mestre Irineu, que não havia deixado um sucessor de forma clara, o Padrinho Sebastião deixou explícito quem daria continuidade ao seu trabalho. Atualmente, o Céu do Mapiá é uma comunidade internacionalmente conhecida,

55 Análogo ao pajé, no contexto apurinã.

56 O Maha Samadi consiste no processo de deixar o corpo de forma consciente, isto é, falecer de forma consciente.

57 Disponível em <[Manoel Corrente \(santodaime.org\)](http://Manoel Corrente (santodaime.org) >)>

que desempenha um papel central para as igrejas que seguem a linha do CEFLURIS, mesmo quando não diretamente subordinadas a ela de maneira oficial. O Céu do Mapiá funciona como uma Meca para os daimistas de outros estados e do mundo. Além de ser a sede do CEFLURIS, o Céu do Mapiá abriga pessoas que estiveram próximas ao Padrinho Sebastião e até mesmo do Mestre Irineu. Esta é uma grande oportunidade que os daimistas de outras regiões têm de aprender um pouco sobre a história dos seus líderes. A ida ao Céu do Mapiá é considerada por alguns daimistas como uma graduação. É um momento no qual a pessoa cresce enquanto participante do Daime. Embora as igrejas dos outros estados nem sempre se filiem oficialmente ao CEFLURIS, pagando mensalidades, estas costumam seguir o calendário de trabalhos propostos por esta instituição. Por outro lado, cada centro vive uma dinâmica própria, conforme poderemos ver no tópico seguinte, por meio da história da igreja Flor da Montanha, fundada por Baixinha.

1.3 – Baixinha e a aliança com a Umbanda

Arlete Coutinho Pereira, mais conhecida como Baixinha, foi fundadora de terreiros de Umbanda no Estado do Rio de Janeiro, uma Ialorixá confirmada no Candomblé e fundadora da igreja daimista conhecida por Flor da Montanha. A Flor da Montanha se define, dentre outras formas, como um coletivo híbrido, “um cantar de Áfricas no Brasil, um cheiro de amazônia no sudeste. É Umbanda e é também Santo Daime” (HÍBRIDOS - FLOR DA MONTANHA)⁵⁸. Baixinha é conhecida entre daimistas de vários estados como uma figura importante para a união entre a Umbanda e o Daime. Embora o termo *Umbandaime* tenha sido bastante difundida, os daimistas, principalmente do Mapiá, se referem a estes trabalhos apenas como Umbanda. De forma genérica, o termo Umbandaime é utilizado para se referir a rituais de Umbanda nos quais o Daime é ingerido e a rituais de Daime nos quais há incorporação e louvação aos Orixás. A importância da Baixinha nesta pesquisa se dá em função da influência que o seu trabalho exerce sobre o Centro Espiritualista Brilho das Águas, a igreja que é foco desta tese. Neste tópico apresentarei a história da Baixinha, passando por sua infância, seu desenvolvimento no Espiritismo, Umbanda e Candomblé, sua aproximação com o Daime, a fundação da igreja Flor da Montanha e o desenvolvimento dos trabalhos que uniram o Daime e a Umbanda. Como referência para este tópico, usarei principalmente a obra de Alba Lírio (2011), jornalista que foi escolhida pela própria Baixinha para escrever sua biografia.

58 Disponível em: <[Híbridos - Flor da Montanha \(hibridos.cc\)](http://hibridos-flor-da-montanha.com.br)>

1.3.1 – Os primeiros anos da Baixinha em Pirapitinga/RJ

Baixinha nasceu no dia 15 de maio de 1936 em Pirapitinga/MG, cidade próxima à divisa de Minas Gerais com o Rio de Janeiro. Ela nasceu prematuramente de parto natural. O seu apelido, Baixinha, se deu anos mais tarde em função de sua baixa estatura. Seus dons mediúnicos começaram a aparecer desde a sua infância. Seu pai, Antônio, era filho de uma indígena com um branco. Ele era conhecido como curandeiro na região. O trabalho de Seu Antônio misturava conhecimentos indígenas, rezas cristãs e práticas espíritas. Por meio do contato com filhos de escravos, Seu Antônio aprendeu a cantar diversos *pontos*⁵⁹, especialmente para os *Pretos Velhos*. A mãe de Baixinha, Dona Maria, era rezadeira e parteira. Dessa forma, Baixinha cresceu “numa casa onde reinava a disposição natural para a cura, o dom da espiritualidade, o conhecimento das ervas e rituais” (LÍRIO, 2011, p. 21). Seu Antônio *aparelhava*⁶⁰ as entidades denominadas Seu Tira-Teima e Seu Teimoso e receitava ervas para os enfermos que o procuravam. Desde pequena, Baixinha auxiliava o seu pai nos trabalhos espirituais e, depois de adulta, herdou as entidades incorporadas por ele. Durante algumas sessões, ela apontava para algumas crianças que ela concebia estar com alguma doença. Nos dias seguintes, sua intuição era confirmada, em um momento no qual a criança já estava curada. Ela também afirmava que conseguia prever quando uma pessoa iria falecer. Baixinha gostava muito de animais e, por vezes, utilizava seus conhecimentos para tratar problemas de saúde que estes apresentavam. Ela contava que era capaz de conversar com animais desde muito nova para saber se eles estavam precisando de algo. Ao longo do tempo, trabalhando ao lado do pai, Baixinha passou a se destacar. Quando ainda era criança, algumas pessoas necessitadas de tratamento chegavam à casa de Seu Antônio, procurando diretamente por aquela criança que dava os seus primeiros passos no universo da cura. Dessa forma, desde muito jovem, as capacidades de cura da Baixinha já eram notadas e, em certos casos, eram consideradas como análogas ou mais eficazes que a de outros médiuns desenvolvidos, como era o caso do seu próprio pai (LÍRIO, 2011).

1.3.2 – A aproximação da Baixinha ao Espiritismo e à Umbanda

59 Pontos, neste caso, são cânticos espirituais realizados durante trabalhos de algumas religiões de matriz africana, como a Umbanda.

60 A palavra aparelhar pode ser utilizada como sinônimo de incorporar, isto é, ter o corpo tomado por um espírito.

Em função de problemas com o pai e falta de emprego, Baixinha foi trabalhar em casas de família. Permaneceu menos de um ano na primeira casa, porém, em seguida passou a cuidar dos filhos de uma senhora conhecida por Dona Odete por vários anos. O cuidado com crianças foi uma das influências para que mais tarde Baixinha pudesse ser vista como uma mãe por diversas pessoas. Junto a Dona Odete, Baixinha se mudou para Barra Mansa aos quatorze anos, passando a viver longe dos pais e irmãos. A família de Dona Odete era espírita kardecista e logo passou a frequentar um centro. Quando era possível, Baixinha acompanhava a família aos Trabalhos de Mesa Branca. Ao longo dos anos, ela passou a frequentar o centro espírita com maior regularidade (LÍRIO, 2011).

Após conflitos com sua mediunidade, Baixinha passou a frequentar a igreja metodista. Ela dizia que queria ser ela mesma e que a mediunidade a fazia acreditar que era outra pessoa. Baixinha não se adaptou à igreja evangélica, pois, em certas ocasiões ela tomava a palavra do pastor e começava ela mesma a pregar. Após a experiência com a igreja evangélica, Baixinha começou a frequentar um centro de *Vovó Cambinda*⁶¹, onde eram realizados trabalhos de Mesa Branca, assim como um ritual conhecido por Rosa Vermelha. Estes trabalhos consistiam em fazer perguntas direcionadas a um espírito que se utilizava de um copo d' água com uma rosa dentro para responder às perguntas. Os participantes colocavam os dedos sobre o copo que, por sua vez, estava em cima de uma mesa. O copo se movia sem que nenhuma pessoa fizesse alguma força aparente. Porém, após certo tempo, esse centro encerrou suas atividades. Nesta época, Baixinha já se tornava conhecida por *fluidificar* água⁶². Algumas pessoas começaram a dizer que haviam sido curadas após bebê-la e filas começaram a ser formadas em frente a sua residência para solicitar tal água (LÍRIO, 2011).

A família de Dona Odete também era próxima à Umbanda e com o passar dos anos começou a frequentar a unidade 21 da Tenda Espírita Mirim, onde Baixinha foi confirmada como médium, passando a receber suas entidades, em especial o Seu Tira-Teima, herdado do seu pai. A unidade 21 era uma filial de um dos primeiros terreiros de Umbanda do Rio de Janeiro, fundado em 1920 por Benjamin Gonçalves Figueiredo, médium desenvolvido por Zélio de Moraes, considerado como o fundador da Umbanda. Benjamin Gonçalves incorporava o Caboclo Mirim, homenageado no nome do centro. O espírito do Seu Tira-Teima chegou ao centro bastante bravo e rebelde, no entanto, o chefe da casa, o Capitão

61 Vovó Cambinda é uma entidade, considerada como um preta velha, conhecida em terreiros de Umbanda.

62 A fluidificação da água é uma prática comum em centros espíritas. De acordo com a concepção espírita, a fluidificação é a transformação da água para que ela adquira propriedade de cura. Para isso, o participante realiza uma prece e solicita aos espíritos que fluidifiquem a água. Os participantes de centros espíritas também costumam levar a água para as sessões para que participantes experientes possam intermediar a fluidificação.

Hélio, por meio da entidade conhecida por Arranca-Toco, ajudou Baixinha a aperfeiçoar suas capacidades mediúnicas. Ela frequentava as mesas de desenvolvimento mediúnico uma vez por semana, porém, ia ao centro quase todos os dias. Para incorporar, Baixinha apenas abaixava a cabeça, no entanto, o Seu Arranca Toco insistia que a incorporação deveria se dar no corpo todo. Além do Seu Arranca-Toco, o Capitão Hélio incorporava duas entidades que se apresentavam como Tupinambás, um de Niterói e outro de Cabo Frio. Na Tenda Mirim, Baixinha também pôde acompanhar outros médiuns que incorporavam os caboclos Sete Flechas, Pena Branca, Roxo, Cobra Coral, Peri, Iara, Jupira, Iracema, dentre outros. Um médium do centro que incorporava um Caboclo Tumpinambá do Amazonas precisou se ausentar do centro, então Baixinha passou a trabalhar com esta entidade que se tornou uma das suas principais (LÍRIO, 2011).

1.3.3 – O início dos trabalhos no Rio de Janeiro

Em 1968, Baixinha se mudou para o Rio de Janeiro. Sua irmã, Antônia, que trabalhava nos cuidados de uma pessoa idosa, havia se mudado para Niterói/RJ e, por isso, sugeriu que Baixinha a substituísse no serviço que havia deixado na capital fluminense. Dessa forma, as duas irmãs puderam ficar mais próximas. Ao mesmo tempo em que Baixinha desenvolvia sua mediunidade em Barra Mansa, Antônia também havia se aproximado do espiritismo no Rio de Janeiro. Ela começou a frequentar um centro kardecista desde os 14 anos. Quatro anos mais tarde, durante uma sessão de Mesa Branca, ela incorporou o Caboclo Sete Flechas, uma entidade conhecida na Umbanda. Dessa forma, o chefe do centro sugeriu a Antônia que procurasse diretamente uma casa de Umbanda. Pouco antes de Baixinha se mudar para o Rio de Janeiro, Antônia havia enfrentado um tumor maligno no pescoço e logrado a cura. Ela conta que o médico havia lhe desenganado e que seu pai de criação a levou no Centro Caminho da Verdade, onde ela foi atendida pelo Caboclo Pena Branca. O caboclo disse a Antônia que ela iria ser operada e que ele, juntamente a sua falange, estaria junto na operação. Após ser curada, Antônia prometeu trabalhar e fazer caridade. Dessa forma, as duas irmãs que já eram médiuns desenvolvidas, puderam trocar os seus conhecimentos e práticas de forma mais intensa (LÍRIO, 2011).

Logo que a Baixinha chegou ao Rio de Janeiro, os moradores da residência onde trabalhava perceberam seus dons mediúnicos. Por meio de um sonho, Baixinha preveu a morte de um conhecido da família. Ela indicou precisamente a família em que o evento havia ocorrido e solicitou que a levassem até a presença dos familiares da vítima. Fátima,

esposa do falecido, afirma que naquele mesmo dia o seu marido teve o rompimento de um aneurisma cerebral e que veio a óbito quatro horas depois. A viúva estava grávida de oito meses. Foi neste contexto difícil e misterioso que ela conheceu Baixinha e o Caboclo Tupinambá e estes lhe deram o conforto espiritual para atravessar aquele momento. Fátima e sua filha, Ana Paula, fizeram estudos espíritas com a Baixinha e ambas se tornaram *cambonas*, isto é, médiuns de sustentação. Diferente dos médiuns de incorporação, os cambonas não participam diretamente dos atendimentos que envolvem a possessão mediúnica. Os cambonos dão sustentação energética ao trabalho por meio de pensamentos e sentimentos considerados elevados. Na época em que se aproximou de Fátima, Baixinha começou a sofrer com crises de enxaqueca tão fortes que, por vezes, desfalecia. Após ter consultado médicos sem encontrar respostas, Baixinha foi convencida pelo seu guia, o caboclo Tupinambá, a se iniciar no Candomblé. Ela foi iniciada pelo pai de santo, conhecido por Pai Gilberto de Bombogira. Baixinha foi *raspada*⁶³ para Oxum, tendo Obaluaê como segundo santo (LÍRIO, 2011).

Baixinha conheceu o seu companheiro de vida, Marcelo Bernardes, durante o aniversário de um ano da filha dele, que estava sendo comemorado na casa de Fátima. Marcelo havia passado por problemas de saúde que psiquiatras consideraram como um surto psicótico, conforme me relatou em entrevista. No entanto, por intermédio dos seus guias espirituais, Marcelo começou a conceber que se tratava de um surto mediúnico. Conversando com Baixinha sobre estas questões, ela o ajudou a compreender e a superar seus problemas. Durante o processo de cura de Marcelo, Baixinha o levava para caminhar por locais de natureza exuberante (LÍRIO, 2011). Baixinha trabalhava por meio verbal e não verbal. Por vezes ela se dirigia a Marcelo por meio de palavras e, em outros momentos, trabalhava silenciosamente no plano espiritual. Marcelo também passou por diversas sessões de cura enquanto dormia. Ao longo dos anos, Marcelo deu apoio aos trabalhos comandados pela Baixinha. Sua função era dar forma e rumo ao trabalho. Marcelo, como *Ogã*⁶⁴, também tem a responsabilidade de tocar atabaque durante alguns trabalhos.

Baixinha começou a realizar seus trabalhos de Umbanda na mata da Tijuca e posteriormente na casa do médico e psicoterapeuta Carlos César Galliez. Carlos César era frequentador da casa de Fátima. No final da década de 1970, Fátima, Ana Paula e Baixinha foram morar na casa do médico, estreitando assim a amizade. Os trabalhos na casa de Carlos começaram a ocorrer entre 1979 e 1981. Durante as sessões, eram realizados Trabalhos de

63 Durante este rito, as pessoas têm suas cabeças raspadas e passam a conhecer os orixás que são os seus guias.

64 Neste contexto, ogãs são sacerdotes que permanecem lúcidos durante os trabalhos, mas, recebendo intuições espirituais. A certos ogãs, é designada a tarefa de tocar o atabaque, durante alguns trabalhos.

Mesa, nos quais apenas as entidades incorporadas por Baixinha falavam pois, somente ela tinha desenvolvimento mediúnico. As duas entidades tinham personalidades bastante diferentes. Enquanto o Caboclo Tupinambá ensinava por meio da gentileza e carinho, o Seu Tira-Teima ensinava de forma mais disciplinadora. Nestas sessões, Baixinha também incorporava os Erês conhecidos por Maneco-Sim e Maneco-Não. A estrutura do trabalho ia se modificando de acordo com as necessidades apresentadas. Os rituais atraíam também médiuns que não haviam se adaptado em outros centros. Para disciplinar estes médiuns, era necessário abertura e flexibilidade. De forma análoga ao CEFLURIS, o centro da Baixinha era aberto a pessoas de diversos perfis, incluindo aqueles que eram considerados *rebeldes*⁶⁵ em seus centros de origem. Apareciam também médiuns de outros cultos, como do Candomblé baiano e do Catimbó maranhense. Durante estes trabalhos, diversas curas ocorreram, como foi o caso de Maron, filho de Carlos César, quando este tinha apenas um ano de idade. Após procurar tratamento médico, sem sucesso, Carlos buscou a ajuda do Caboclo Tupinambá, por meio da Baixinha. O tratamento se deu por meio de ervas, emplastos de inhame, argila na barriga e passes (LÍRIO, 2011).

Em função de uma gravidez, Baixinha precisou interromper momentaneamente os trabalhos, porém, indicou a seus seguidores que frequentassem a Tenda Mirim e assim foi feito. Neste contexto, é interessante observar a manutenção do contato e da cooperação com o seu terreiro de origem. Após o nascimento de Nilo Maia, o filho de Baixinha com Marcelo, a família se mudou para uma casa na rua Cardoso Júnior, no bairro das Laranjeiras, onde retomaram os trabalhos. Eram realizados trabalhos de *gira*⁶⁶ em matas e os Trabalhos de Mesa ocorriam na residência da Baixinha e Marcelo. Nesta casa, incentivada pelo médico e terapeuta, Carlos Cesar, Baixinha passou a atender como massoterapeuta, embora o termo não compreendesse a totalidade da prática realizada por ela. Nestes atendimentos, Baixinha era guiada pela sua intuição. Ela costumava sugerir quatro sessões ao cliente para que o trabalho fosse considerado completo. Em um destes atendimentos, uma de suas clientes chegou reclamando de uma visão recorrente que ela estava tendo. Era sempre a mesma silhueta, gestos, expressões faciais e indumentárias. Tais visões resultavam em insônia e enrijecimento dos músculos. Baixinha perguntou à cliente se a imagem que ela via estava sentada em uma cadeira, usando luvas brancas, terno, gravata e um chapéu de palha. A cliente se espantou, pois, era exatamente essa a visão que tivera. Ela teve uma catarse

65 As pessoas consideradas rebeldes são aquelas que se desviam do caminho, isto é, aquelas que não estão disciplinadas.

66 As giras são rituais difundidos na Umbanda e reúnem diversos espíritos incorporados em seus médiuns.

emocional e neste momento foi iniciada a sua cura e o desenvolvimento dentro da Umbanda. Com o tempo ela também se tornou uma médium (LÍRIO, 2011).

Baixinha buscava conciliar o trabalho do corpo com o trabalho sobre a mente e outras esferas que compõe o ser humano dentro de sua concepção, o que a levou a denominar o seu trabalho, que inicialmente era de massoterapia, como “*Balanceamento da aura*” (LÍRIO, 2011). A aura é considerada como um corpo de luz ou energia que circunda os seres humanos. Concepções análogas a esta estão presentes no Hinduísmo, Budismo e escolas esotéricas como a Teosofia, o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e o Espiritismo (por meio da obra de Chico Xavier), dentre outros contextos. Na concepção espírita e esotérica, os médiuns clarividentes, como a Baixinha, seriam capazes de enxergar os corpos energéticos de cada pessoa, podendo, desta forma, dizer se a aura está desbalanceada. Com esta informação em mãos, o médium pode traçar uma estratégia terapêutica. Baixinha se aproximou também do psiquiatra e terapeuta especializado no uso terapêutico de cristais, José Rosa. Junto a José Rosa, Baixinha realizou grupos de capacitação nesta linha terapêutica. José Rosa desenvolveu também um trabalho terapêutico que conciliava os saberes da medicina com o uso da *ayahuasca*. Nesta época, diversos psicólogos e psiquiatras estavam fazendo o chamado uso terapêutico da *ayahuasca*, apesar da proibição imposta pelo governo.

As giras são trabalhos difundidos entre umbandistas e consistem na reunião de vários espíritos de uma determinada categoria, incorporados em médiuns. Existem giras de Preto Velho, Caboclos, Ciganos, dentre outros. O primeiro encontro com finalidade de desenvolvimento mediúnico, realizado por Baixinha, ocorreu em Coroa Grande/RJ, ao pé de uma cachoeira. No trabalho, estavam presentes Baixinha, Marcelo e Fátima. Neste dia se apresentaram as entidades conhecidas como Flecheiro, Cobra Coral, Beira Rio, Sete Folhas, Tupinambá, Sucuri Jiboia e Arranca-Toco. Vieram também sete Pretos Velhos e sete Exus. Baixinha já carregava consigo toda esta *falange*⁶⁷. Em outros trabalhos, o Seu Tira-Teima e o Seu Teimoso, que eram heranças do pai da Baixinha, também começaram a se manifestar. Posteriormente os trabalhos foram transferidos para Várzea Grande e, em seguida, para diferentes pontos da mata do Horto Florestal. Assim como em Coroa Grande, a área do Horto Florestal era cortada por um rio. Neste rio, Baixinha lavava a cabeça dos participantes uma vez por ano. Ela ficava em posição de cócoras sob uma pedra, incorporada com seu guia e auxiliada pelos cambonos, lavava a cabeça dos participantes que se organizavam em filas. Dependendo da necessidade dos participantes, estes poderiam ter todo o seu corpo

67 O termo falange se refere a diversos espíritos de uma mesma linhagem espiritual.

mergulhado no rio. A prática de lavar a cabeça ou o corpo está relacionada à ideia de limpeza ou purificação espiritual. Após o ritual, os participantes saíam com suas cabeças enroladas em cangas e adentravam à mata para iniciar uma gira. No terreiro haviam *pontos firmados*⁶⁸ para Oxalá e Exu. As giras no Horto Florestal ocorreram entre 1980 e 1989. Em um destes trabalhos, o Caboclo Tupinambá se despediu, porém, Baixinha começou a incorporar um outro Caboclo Tupinambá posteriormente. Nesta época, muitos participantes do Santo Daime começaram a se aproximar da Baixinha (LÍRIO, 2011).

1.3.4 - A aproximação ao Santo Daime

Marcelo Bernardes conheceu o Daime antes da Baixinha, na igreja Céu da Montanha, em Visconde de Mauá, na década de 1980. Posteriormente, Marcelo foi à igreja Céu do Mar, no Rio de Janeiro, conhecer o Padrinho Sebastião, que estava de visita à capital fluminense. Em um determinado momento, Marcelo pôde dizer ao Padrinho Sebastião que sua mulher era chefe de um terreiro de Umbanda e que ela estranhava um pouco o Daime. O Padrinho Sebastião lhe disse para não se preocupar, porque tudo daria certo. O primeiro trabalho dela foi no ponto Rainha do Mar. Neste dia, o ponto estava recebendo o Padrinho Wilson Carneiro. Era um trabalho de cura, sendo executado o hinário de Maria Damião. Em plena sessão, Baixinha deitou-se de barriga para baixo e passou por uma cirurgia espiritual nos rins, de forma bastante similar à cura recebida pelo Padrinho Sebastião durante seu primeiro trabalho no Alto Santo. Há muitos anos, Baixinha sofria com problemas renais. Considerou que recebeu a cura neste dia. Baixinha conheceu o Padrinho Sebastião em Visconde de Mauá, na ocasião em que seria realizado um trabalho de cura. Ela dizia que, quando o viu, parecia que já o conhecia de longa data. Em 1988, Baixinha se fardou no Céu da Montanha. Não demorou muito para que o Caboclo Tupinambá introduzisse hinos do Santo Daime durante as sessões de Mesa Branca que Baixinha realizava no Rio de Janeiro (LÍRIO, 2011).

Baixinha e Marcelo conheceram o Céu do Mapiá em 1989 e realizaram uma segunda viagem em 2009. Alguns moradores já haviam conhecido a Baixinha anteriormente, como era o caso de Chico Corrente. Antes de conhecer o Mestre Irineu, Chico Corrente já havia conhecido a Umbanda, porém, era ainda muito novo. No Céu do Mapiá, foi o guardião da Tronqueira, na época em que o médium Ceará realizava trabalhos neste local. Quando

68 Os pontos, neste contexto, são construções similares a altares, destinadas a uma entidade específica, de forma análoga aos assentamentos no candomblé. Conforme vimos anteriormente, a palavra ponto também pode se referir a cânticos cerimoniais ou a pequenos coletivos daimistas.

participou de uma gira de Umbanda com a Baixinha no Rio de Janeiro, Chico Corrente pôde se aprofundar ainda mais no caminho espiritual que ele já buscava. Ele afirma que, na época em que conheceu Baixinha, “o pessoal do Daime parecia desejoso de saber um pouco mais sobre a Umbanda também” (LÍRIO, 2011, p. 71). Durante a primeira visita da Baixinha ao Céu do Mapiá, ela se aproximou ainda mais da família Corrente e do Padrinho Sebastião. Os moradores do Mapiá, como haviam tido problemas com trabalhos análogos aos da Umbanda anteriormente, ficavam um pouco desconfiados. No entanto, como Baixinha dava Daime para as entidades por meio dos médiuns incorporados, o coletivo ficava mais tranquilo. Esta havia sido exatamente a estratégia que o Padrinho Sebastião havia adotado para doutrinar as entidades incorporadas pelo médium Ceará. No lugar de repudiar as entidades que o médium incorporava, o Padrinho Sebastião passou a doutriná-las por meio do Daime. A experiência junto a Baixinha trouxe novos conhecimentos para os moradores do Céu do Mapiá. No entanto, como o coletivo já havia realizado outros tipos de trabalho de Umbanda anteriormente, a prática que se desenvolveu no Mapiá é distinta daquelas conduzidas pela Baixinha. Como Baixinha não era moradora do Céu do Mapiá, os trabalhos de Umbanda nesta localidade eram coordenados principalmente por Maria Alice e Clara, a pedido do Padrinho Sebastião. Estas introduziram diversas práticas e noções próprias. Formavam-se, assim, linhas de Umbanda distintas dentro do próprio Daime. Neste contexto, cabe ressaltar que outros umbandistas também visitavam o Céu do Mapiá nesta época com suas concepções e práticas específicas.

1.3.5 – A mudança para Lumiar

Desde a década de 1970, Baixinha passava alguns finais de semana com Fátima em Lumiar, um pequeno distrito de Nova Friburgo/RJ. Quando os seus trabalhos de Umbanda já estavam estruturados, alguns seguidores sentiram a necessidade de compartilhar uma terra em um local com belezas naturais como cachoeiras e montanhas. O grupo comprou um terreno em Galdinópolis, próximo a Lumiar, onde havia também um coletivo de daimistas. Deixar os trabalhos que já estavam bem estruturados no Rio de Janeiro não foi tarefa fácil para a Baixinha. Em Galdinópolis, foi construído um *roncô*⁶⁹ para a realização de trabalhos chamados de *linha de nação africana*. Estes trabalhos estavam relacionados à experiência que Baixinha adquiriu no Candomblé. Ao se completarem os vinte e um anos de feitura da Baixinha, Gilberto de Bombogira, o seu babalorixá, visitou o local e fez o assentamento dos

69 Roncô é um quarto onde os iniciados ficam recolhidos para posteriormente serem apresentados aos irmãos.

santos. Os trabalhos da linha de nação africana são considerados como distintos dos umbandistas. Uma das diferenças é que, na linha africana, não há o toque de atabaques. Nessa linha eram realizados trabalhos de *bori* e *sacudimento*. O *bori* consistia em um trabalho de limpeza, realizado com ervas na cabeça do iniciado com intuito de *firmar os guias*⁷⁰. Durante estes trabalhos, havia também a oferta de alimentos. O *sacudimento*, por sua vez, consistia na limpeza do corpo por meio de folhas e alimentos (LÍRIO, 2011).

Após viver um tempo em Galdinópolis, Baixinha e Marcelo, junto com outras pessoas, foram morar em Lumiar, no bairro Santiago, ao longo do rio Macaé (LÍRIO, 2011). Neste momento, o coletivo estava experimentando uma vida comunitária, de forma similar ao que ocorria no Céu do Mapiá, apesar de certas diferenças. Na década de 1980 e 1990, muitas pessoas, influenciadas pelo movimento hippie, ansiavam por viver em comunidade. Para um coletivo que havia se aproximado do Daime e conhecido a vida no Céu do Mapiá esta vontade foi reforçada. Baixinha e Marcelo ainda seguiam suas agendas de trabalho em Visconde de Mauá e no Rio de Janeiro. Estas viagens só eram possíveis em função da vida comunitária que levavam, pois, Marcelo e Baixinha dependiam de seus amigos para cuidar dos seus filhos pequenos em suas ausências. Os trabalhos no Rio de Janeiro ocorriam mesmo sem a presença da Baixinha, uma vez que, naquele momento, já havia um grupo de médiuns desenvolvidos e capacitados para organizar os rituais.

As giras de Umbanda que ocorriam no Rio de Janeiro passaram a ocorrer também em Lumiar, em um terreno do bairro Santiago que ficava entre um córrego e uma pedreira. Em um destes eventos, no ano de 1988, o coletivo recebeu a ilustre visita do Padrinho Sebastião. No trabalho, também estavam presentes o Padrinho Alfredo, Paulo Roberto, Madrinha Rita, Alex Polari, Fernando de La Roque e Maria Alice. Na ocasião, o Padrinho Alfredo pediu para que fosse servido Daime aos fardados. A partir deste dia, o despacho de Daime tornou-se aberto durante os trabalhos de gira. Durante o trabalho, o Caboclo Tupinambá, por meio da Baixinha, apresentou ao Padrinho Sebastião o projeto de construção de um imóvel denominado Casa do Caboclo. Ele disse ao Padrinho que queria levantar esta casa para trabalhar com seus *manos caboclos* por meio do Daime e ensinar os daimistas a trabalhar com os *manos caboclos*. A autorização foi dada.

Neste mesmo ano de 1988 foi erguida a Casa do Caboclo que ganhou o nome de Cabana Lua Branca (LÍRIO, 2011). Nesta localidade, ocorriam tanto trabalhos de Umbanda quanto trabalhos de Daime. A inauguração contou com a presença de Alex Polari e do

70 Firmar um guia significa levar a pessoa a conhecer quais são os seus guias para que desta maneira possam se conectar a estes.

Padrinho Nonato, filho do Padrinho Wilson Carneiro. Alguns seguidores da Baixinha estranharam a inclusão do Daime nos trabalhos de Umbanda e se afastaram. Outros participantes que não queriam tomar o Daime, continuaram participando das giras sem fazer uso da bebida cerimonial. Por consequência, estes umbandistas também não participavam dos trabalhos de Daime. Havia também daimistas que não participavam dos trabalhos de Umbanda. Dessa forma, a diferença entre os ritos de Umbanda e os ritos do Daime se tornaram evidentes na Cabana Lua Branca apesar da aproximação. Tais diferenças, contudo, não significam que a cultura daimista e umbandista são estáticas e que não careçam de diálogos e negociações para serem construídas. Tais diferenciações, indicam as vivências subjetivas dos participantes de um coletivo específico. Estas diferenças davam a oportunidade de daimistas e umbandistas conviverem em um mesmo local, podendo participar dos trabalhos com os quais mais se identificavam. Era a oportunidade também para uma aliança entre o Daime e a Umbanda, possibilitando que uma quantidade significativa de pessoas pudesse participar das duas religiões ao mesmo tempo, promovendo, assim, a síntese, por vezes, entendida como *Umbandaime*. Os trabalhos de gira, apesar da inclusão do Daime, são considerados trabalhos de Umbanda. Tais trabalhos requerem uma farda própria, que é diferente da farda do Daime. Os trabalhos de Daime, por sua vez, são marcados pela execução de hinários e pela farda própria. O uso da bebida cerimonial e os processos de incorporação, neste caso, não são sinais diacríticos para a diferenciação entre Daime e Umbanda, pois tanto a incorporação quanto a ingestão do Daime podem ocorrer em trabalhos das duas religiões.

No início da década de 1990, Baixinha começou a receber instruções do mundo espiritual para realizar um trabalho de cura intitulado “Mensageiros da Cura”. Mais tarde, quando Baixinha fundou sua própria igreja, este trabalho passou a ser realizado todos os dias vinte e sete de cada mês. De acordo com Baixinha, este é um trabalho de cura espiritual que conta com a força e benção dos orixás, dos seres da floresta e dos caboclos de Umbanda, na luz do Santo Daime. Segundo a médium, o objetivo do trabalho é “conhecer, aprender, doutrinar e encaminhar os espíritos” (LÍRIO, 2011, p. 75). O trabalho “Mensageiros da Cura” é composto por trinta e seis hinos, recebidos principalmente pela Baixinha, no entanto, inclui igualmente hinos do Mestre Irineu, Maria Damião e outros daimistas. Os hinos da Baixinha, presentes no Mensageiro da Cura, fazem parte de uma seleção feita a partir de todos os hinos recebidos por ela. Ao longo de sua vida ela recebeu dois hinários, o “Hinário da Baixinha e seu Guia Mestre Caboclo Tupinambá” e o “Hinário da Fé”. O

trabalho “Mensageiros da Cura” é realizado com os participantes vestindo a farda do Daime, indicando, dessa forma, que, na concepção da Baixinha, este é um trabalho desta religião.

Apesar da utilização da farda e da execução de hinos no trabalho “Mensageiros da Cura”, que são características do Daime, os participantes são autorizados a incorporar, o que é uma característica mais notada na Umbanda. Por outro lado, aqui, as incorporações ocorrem de forma mais discreta que nas giras. No trabalho de cura, é possível ver médiuns movimentando as mãos e braços, porém, não há uma reunião de médiuns dançando ao centro da igreja, como ocorre nas giras. Alguns médiuns em desenvolvimento ou pessoas iniciantes podem incorporar espíritos *zombeteiros* ou *sofredores* de forma involuntária e sem compreender o que está acontecendo. Os zombeteiros podem rir, importunar os participantes do ritual, dentre outros comportamentos. Os sofredores, por outro lado, podem gemer, chorar, perder a força do corpo, dentre outras atitudes que caracterizam o sofrimento. Quando pessoas começavam a chorar, Baixinha, por vezes, incorporava o Caboclo Tupinambá e dava instruções aos participantes (LÍRIO, 2011). Em seu hinário, Baixinha se refere a sete cruzeiros, em uma analogia com o Trabalho de Mesa do Mestre Irineu, buscando assim lidar com estes casos de obsessão por zombeteiros e sofredores. Quando um médium desenvolvido incorpora um zombeteiro ou sofredor, acredita-se que ele seja capaz de ajudar estes espíritos a fazerem suas passagens para o mundo espiritual, pois, estes ainda estariam apegados ao plano terreno. O trabalho de cura da Baixinha é também marcado por uma prática conhecida por corrente de cura. Com a mão direita levantada, os participantes rogam por vida, saúde, felicidade, caminhos abertos, saúde no corpo, paz no espírito e amor no coração. Os participantes podem dizer o nome da pessoa que necessita de uma cura. Tal prática pode ocorrer em qualquer trabalho desde que haja a necessidade. Geralmente, a corrente de cura é feita para pessoas que estão com alguma doença grave.

Antes de cantar os hinos, Baixinha realizava uma prática de preparação corporal, de forma análoga a uma professora de yoga. Ela guiava a atenção dos participantes por diversas partes do corpo e pedia que estas fossem relaxadas. Pedia às pessoas que olhassem para dentro de si mesmas e que prestassem atenção à mente, ao pensamento e ao coração. Ela dizia, no entanto, que o momento era para o participante pensar em si próprio e não nas questões exteriores. Solicitava também que os participantes respirassem fundo e que pedissem pela própria cura. Ela também incorporava entidades como o Caboclo Tupinambá e o Mestre dos Cristais que traziam mensagens para os participantes no início e fim dos trabalhos. Quando era necessário disciplinar algum participante, Baixinha incorporava o Seu Tira-Teima. Durante o trabalho “Mensageiros da Cura”, também são invocados, por meio

dos hinos, diversos caboclos e orixás que não costumavam ser chamados no Daime, como o Caboclo Tupinambá, a Cabocla Jurema, o Caboclo Roxo, Seu Tranca Rua, Oxossi, Ogum Megê, Ogum Beira Mar, Ogum Iara, Xangô, Oxalá, Atotô Obaluaê, Oxum, Cosme e Damião, Boiadeiro, Preto Velho, Nanã, Nanã Boruquê, Oxumaré, Iemanjá, Iansã e Omolu. Vejamos o que Baixinha diz sobre os Orixás.

Nós todos dependemos do comando de um orixá, comandam a energia cósmica, comandados pelos seres do sol, da lua; e nós somos pequenininhos, um fiozinho dessa energia que vem para a gente, só um fiozinho, como se fosse um fio de linha, linhas mesmo, linha pra lá, linha pra cá, e a gente depende disso. (Lírio, 2011, p. 206)

Baixinha utiliza igualmente a palavra “vício” e diz que estes devem ser curados. Tal expressão é muitas vezes marca de uma cultura moralista e proibicionista em relação a comportamentos considerados desviantes, entre eles o uso de drogas, porém, o que é possível observar neste contexto específico é algo diferente. Provavelmente, Baixinha utilizava o termo em uma linguagem corriqueira que não associava a palavra ao sentido moralista e preconceituoso. Ela era uma daimista, fazendo uso, dessa forma, de uma bebida com efeitos psicoativos e que chegou a ser incluída por um breve período na lista de substâncias proscritas pela DIMED. Além disso, embora não fosse tabagista no dia a dia, quando incorporada, Baixinha fumava charuto e cachimbo. Ela não apoiava a consagração da Santa Maria, mas, por outro lado, jamais proibiu um *mariano*⁷¹ de frequentar os seus trabalhos. Baixinha permitia que seus seguidores bebessem álcool, porém, pedia moderação e que estes evitassem frequentar botecos, pois, de acordo com ela, estes são locais que abrigam muitos *eguns*⁷². É possível observar que Baixinha, mesmo concebendo a ideia de vício, não adotava uma visão proibicionista e sim uma concepção na qual é possível fazer uso responsável de psicoativos para fins de cura e recreação. A cura nem sempre implica em uma abstinência total de determinada substância, podendo se dar em pessoas que passaram a fazer um uso menos danoso. Neste sentido, a palavra vício pode estar relacionada a um uso considerado problemático e não a qualquer uso. A palavra vício pode se estender também para outros significados, como o desvio do caminho proposto. Uma pessoa pode ser viciada, por exemplo, em fofoca ou no *correio da má notícia*, como dizem os daimistas.

1.3.6 - A fundação da igreja Flor da Montanha

71 A palavra mariano se refere a pessoas que consagram Santa Maria.

72 Refere-se à alma de uma pessoa falecida.

Apesar da quantidade de pessoas que seguia a Baixinha, ela não estava no comando da Cabana Lua Branca. Nesta época, o casal Carlos Roberto e Valéria eram os dirigentes da casa. Este casal optou por realizar apenas trabalhos de Daime e, por isso, construíram a igreja Céu da Lua Branca, também em Galdinópolis, nas proximidades da Cabana Lua Branca. Dessa forma, os trabalhos de Umbanda se concentraram na cabana enquanto os trabalhos de Daime se concentraram na igreja. A dissidência entre os participantes da Cabana Lua Branca, no entanto, não se deu logo que a igreja foi construída. Baixinha participou durante um tempo dos trabalhos no Céu da Lua Branca. Utilizando-se de sua versatilidade, ela propôs a execução do hinário/trabalho, “Mensageiros da Cura”, que ela havia organizado como sendo um trabalho de Daime. O trabalho foi executado, porém, não demorou muito para que ela e Marcelo construíssem uma nova igreja, em Macaé de Cima, a cinco quilômetros do Céu da Lua Branca. A igreja foi nomeada Flor da Montanha. Tal necessidade veio a Marcelo por meio de um sonho. Neste sonho uma voz lhe dizia: - “concentração para o estudo, trabalho de cura para os necessitados e todos perfilados para cantar hinário”. Para Baixinha, o sonho de Marcelo foi uma confirmação (LÍRIO, 2011).

Havia, entre os participantes do Céu da Lua Branca, outro fator que levou à dissidência⁷³. As lideranças do centro organizavam trabalhos de Santa Maria e estabeleciam uma *dieta* vista por algumas pessoas como muito rígida. Esta dieta consistia em passar vários dias sem fazer uso da cannabis, o que não foi aceito por todos, pois alguns deles faziam uso diário. Havia pessoas que, como Baixinha, não consagravam Santa Maria. A consagração da Santa Maria, conforme apontado anteriormente, se difere do ato de fumar maconha por se tratar de um trabalho religioso específico do Santo Daime. As regras estabelecidas para participar do trabalho de Santa Maria acabou por unir aqueles que não consagravam e aqueles que consagravam todos os dias em torno de uma dissidência. Catarina (atual presidente do Brilho das Águas) e seu então esposo, Carlos Bergamini, se uniram à Baixinha e à Flor da Montanha durante este processo.

Inicialmente, as giras da Flor da Montanha começaram a ocorrer na mata, um pouco acima da igreja que estava sendo construída. Posteriormente, com a fragilização da saúde da Baixinha, as giras passaram a ocorrer em uma área ao lado da igreja e, posteriormente, dentro da própria igreja, da forma que acontece ainda hoje. Os seguidores da Baixinha passaram a se organizar na comunidade denominada Mãe d’Água, no bairro Santiago. Na Mãe d’Água, as ações comunitárias se dão no auxílio mútuo por meio do contato diário,

73 Entrevista concedida por Catarina Knoedt ao autor.

porém, cada morador possui sua própria profissão. Um trabalho de destaque que os daimistas realizam junto à comunidade de Lumiar é a “Oficina Escola Mãos de Luz”. Tal projeto foi empreendido por Maria Cristina Moraes, seguindo o desejo do caboclo Tupinambá. Nesta instituição, as crianças aprendem com os mais velhos os conhecimentos de diversas tradições culturais, além de saberes relacionados à saúde e preservação da natureza. A escola abriga também os projetos Boi de Luz (cantos e danças ligados à tradição do Boi), o Carnaval Limpeza e Saberes da Terra (relacionado à memória dos erveiros da região), dentre outros (LÍRIO, 2011).

1.3.7 - Os últimos anos encarnada

No ano 2.000, Baixinha passou pelo rompimento de um aneurisma. Por meio de intervenção médica, ela logrou a cura, mas, apesar disso, alguns seguidores consideraram o evento como um milagre. Para Marcelo Bernardes foi uma prova de fé e uma benção e não exatamente um milagre. Enquanto Baixinha estava internada no hospital, os seguidores realizaram um trabalho de cura na igreja, o que é comum em casos de doenças graves. Antônia, irmã da Baixinha, foi ao hospital durante a operação, sob o comando da sua entidade, e realizou um trabalho com coco seco (simbolizando a cabeça), sem água, e colocou velas e flores em uma fonte do Hospital São Lucas, em Nova Friburgo, onde o procedimento estava acontecendo. Durante este processo, Antônia incorporou um erê e entoou uma *corimba*⁷⁴. Após a cirurgia, Baixinha voltou para casa, porém, teve uma decaída e precisou voltar ao hospital. Durante a segunda internação, diversos seguidores entravam no hospital na esperança de poder ver a Baixinha ou ter notícia delas. A recepcionista do hospital ficou curiosa em saber quantos filhos a Baixinha possuía, pois, mais de cinquenta pessoas haviam passado pelo hospital se apresentando como filhos dela. Era assim que seus seguidores a enxergavam, como uma mãe, a Mãe Gamo de Oxum. Baixinha era uma *Ialorixá*, isto é, uma Mãe de Santo. Atualmente é mais comum ouvir a expressão Mamãe Baixinha, embora algumas pessoas a chamem de Madrinha Baixinha, como é comum no Daime. Embora muitos seguidores considerem Baixinha como uma mãe, havia uma relação especial e diferenciada dela com Nilo Maia, o seu filho biológico. Durante os trabalhos de Umbanda este veste uma farda diferente, indicando, desta forma, que não se trata de um filho igual aos demais. Baixinha conta que nos dias em que ficou em coma no hospital, ela esteve em contato com entidades e mestres desencarnados, intermediados por Rosinha, o seu

74 Neste contexto, corimba é o nome dado aos cânticos cerimoniais da Umbanda.

Erê. Ela diz que, após muita negociação, obteve do Astral a permissão para continuar encarnada até que se completasse sua missão na terra. Após a cirurgia, Baixinha ficou com um lado do corpo paralisado, porém, teve ótima recuperação por meio de fisioterapia. Na concepção da Baixinha, este episódio ocorreu em função do *karma*. Ela dizia que, quanto mais médium é uma pessoa, mais *karma* ela tem pra resgatar. Marcelo Bernardes diz que Baixinha saiu da cirurgia mais aberta, espontânea e amorosa do que já costumava ser (LÍRIO, 2011).

Em 2012, por ocasião da Conferência Rio + 20, no Rio de Janeiro, Baixinha conheceu Bira, filho de um cacique Yawanawá. Em sua comunidade, no Acre, Bira já havia escutado falar sobre a Baixinha e o trabalho que realizava. Os dois participaram de um trabalho realizado na casa de amigos, na Gávea, na capital fluminense. Neste encontro, Bira sentiu Baixinha como uma madrinha, uma mãe protetora. Por esta razão, ele continuou participando dos trabalhos organizados pela Baixinha no bairro das Laranjeiras e em Lumiar. Durante os trabalhos, Baixinha convidava Bira para dar passes nos participantes, pois sabia que ele trabalhava com massagens para tirar a doença do corpo. Bira estava acompanhado da sua mulher, Putani, que corria risco de vida por ter engravidado com apenas 12 anos. Putani foi a primeira mulher entre os Yawanawa a se tornar uma *pajé*, título conferido anteriormente apenas aos homens. Quando engravidou, ela e seu marido pensaram em abortar, no entanto, Baixinha convenceu o casal que era possível realizar o parto em segurança, o que realmente se concretizou. Baixinha interveio também, em uma doença que Mucavini, o segundo filho de Bira e Putani, estava atravessando. A criança havia nascido muito fraca. Quando foi atendida por Baixinha, a criança estava com dois anos. Baixinha entregou uma folha e um recipiente com água à criança que logo colocou a folha na água e aspergiu o líquido sobre os participantes em um gesto que foi considerado como uma limpeza (LÍRIO, 2011).

De forma análoga ao CEFLURIS, que começou a expandir suas concepções e práticas para o Brasil e o mundo, Baixinha também levou o seu trabalho para outros países e estados. Baixinha realizou viagens para igrejas de São Paulo, Belo Horizonte, Brasília, Acre, Amazonas e Bahia (igreja foco deste estudo). A igreja Divina Luz, em Brasília, teve forte influência da Baixinha para ser erguida (LÍRIO, 2011). Em 1993, Conceição Carvalho, que já era médium desenvolvida, estava conversando com Baixinha em Visconde de Mauá. Durante esta conversa ela descobriu que seu destino no Daime não era como participante e sim como dirigente. Sete anos mais tarde, em 2010, a igreja de Brasília foi inaugurada. Em 1998, Baixinha foi à igreja Den Haag (Céu dos Ventos), na Holanda, a convite de Hans

Bogers, que fazia parte de um grupo de europeus daimistas. Na Holanda, Baixinha realizou atendimentos. Hans tornou-se filho de Tupinambá. Em 2009, Baixinha realizou uma segunda visita a esta igreja. Ela conheceu também uma igreja em Ashland, nos Estados Unidos. Esta igreja foi fundada por Jonathan Goldman, que chegou ao Daime por meio do psiquiatra José Rosa. Goldman realiza um trabalho terapêutico clínico que aprendeu com José Rosa e que envolve o uso da *ayahuasca*.

Baixinha faleceu no dia 26 de novembro de 2014 após vinte dias internada em função de um acidente vascular cerebral (AVC). Durante o velório, foi cantado o seu hinário à capela na Flor da Montanha com o corpo presente (LÍRIO, 2011). Havia por volta de 500 pessoas no trabalho. Conforme desejo da própria Baixinha, o caixão foi enterrado sem a tampa, pois ela queria estar em contato direto com a terra. A entrega do seu espírito, como Ialorixá, foi realizada dentro dos preceitos da nação Jeje, pela zeladora de santo, Mãe Iva. Após a passagem da Baixinha, a Flor da Montanha continuou com os trabalhos sob a liderança de Marcelo Bernardes, além dos daimistas e umbandistas mais antigos da casa. O coletivo cumpre o calendário daimista, inspirados em grande parte no calendário do CEFLURIS. A Flor da Montanha também realiza giras mensais, assim como o trabalho Mensageiros da Cura, desenvolvido pela Baixinha. De acordo com o desejo da Baixinha, a comunidade Mãe d'Água está se consolidando como um local para retiros espirituais, cursos e atividades voltadas para a saúde. Na cidade do Rio de Janeiro, no bairro da Glória, acontecem trabalhos semanalmente, organizados por médiuns desenvolvidos pela Baixinha. Este grupo também promove visitas mensais a Lumiar para participar dos trabalhos na Flor da Montanha. O crescimento da Flor da Montanha, conforme citado anteriormente, resultou na fundação ou na aproximação com diversas igrejas consideradas amigas, como é o caso do Brilho das Águas, foco deste estudo.

1.4 - Conclusão da história

Por meio da análise da história das principais lideranças daimistas, é possível observar como as concepções e práticas de saúde e cura no Daime foram se construindo ao longo dos anos. Tais concepções e práticas se dão desde o nascimento destas pessoas. Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e Baixinha nasceram em suas respectivas casas. Ao longo dos anos, passaram a possuir formas de auxiliar no processo de parto. Mestre Irineu contava com a parteira Maria Gomes, esposa de Antônio Gomes, e ele dava apoio no plano espiritual. A família da Madrinha Rita também possuía experiência no parto, conforme observamos no

nascimento do Padrinho Valdete. Além do apoio da parteira, havia também um resguardo de quarenta dias que envolvia uma dieta especial. Quando Sebastião Mota já era uma liderança daimista, ele contava com a Madrinha Cristina como parteira, dentre outras mulheres. Baixinha, conforme vimos, era filha de parteira e rezadeira. Ela própria auxiliou mulheres grávidas, como foi o caso da pajé, Putani, que pensava em abortar.

Os três líderes daimistas nasceram em cidades do interior, em locais de baixa densidade demográfica, eram oriundos de famílias simples e possuíam baixa escolaridade. Exerciam profissões consideradas simples, como seringueiro, regatão, agricultor e empregada doméstica. Mestre Irineu possivelmente se diferenciava pela sua experiência no exército e na polícia. Victor Turner (1974) chama a atenção para a noção de “poder dos fracos”, que confere poderes religiosos aos “povos autóctones” em oposição ao “poder jurídico dos fortes” e ao sistema político com suas hierarquias e segmentações internas. Tal ideia parece se aplicar às lideranças daimistas em questão. Os três líderes, além de serem prestigiados nos meios em que viviam, também adquiriram grande prestígio entre políticos e pessoas de grande poder aquisitivo. É possível observar um crescimento econômico destas pessoas ao longo da vida.

Todas as lideranças já manifestavam sua mediunidade desde a infância, por meio de sonhos ou visões. De acordo com relato de Jairo Carioca, quando Mestre Irineu praticava alguma malcriação com os mais velhos durante sua infância, ele sonhava que era duramente castigado por uma Senhora (MESTREIRINEU.ORG)⁷⁵. Mortimer (2.000) aponta que o Padrinho Sebastião tinha visões e sonhos revelatórios desde a sua infância, quando andava solitário pelas matas. Baixinha, por sua vez, desde a tenra infância seria capaz de se comunicar com os mortos e animais, além de saber se uma pessoa estava doente ou iria morrer (LÍRIO, 2011). O trabalho mediúnico aparece para estas três pessoas como uma missão ou uma obrigação. O não cumprimento dessa missão resultaria em problemas. O Padrinho Sebastião conheceu o Mestre Oswaldo quando sua mãe estava com problemas psíquicos que foram consideradas como mediunidade mal trabalhada. Os problemas enfrentados pelo próprio Sebastião Mota eram resultantes de sua mediunidade ainda não trabalhada, de acordo com o Mestre Oswaldo. Baixinha, por sua vez, também apresentava comportamentos considerados rebeldes e precisou ser doutrinada pela entidade Arranca Toco, incorporada pelo Capitão Hélio na Umbanda. Sua raspagem no Candomblé se deu em funções de fortes crises de enxaqueca que a levava a desmaios, acreditando-se que a causa destas dores fosse o não cumprimento da obrigação. É interessante que, Marcelo Bernardes,

75 Relato: Jairo da Silva Carioca. Disponível em <[Mestre Irineu - Jairo da Silva Carioca](#)>

companheiro de vida da Baixinha, tenha sido levado a psiquiatras quando começou a apresentar sua mediunidade. Assim como na história da mãe do Padrinho Sebastião, a mediunidade não trabalhada foi considerada como “problemas psíquicos” ou vice-versa, dependendo do ponto de vista. Ao longo da história, diversos médiuns foram considerados psicóticos e internados em hospitais psiquiátricos, onde foram vítimas do sistema manicomial. Para evitar tais distorções, a psiquiatria e a psicologia podem se valer atualmente de contribuições para diagnósticos diferenciais entre experiências espirituais e psicóticas (MOREIRA-ALMEIDA, CARDEÑA, 2011). No caso do Mestre Irineu, a ideia de que o desenvolvimento da mediunidade seria uma obrigação que, quando não cumprida, poderia resultar em problemas, não é tão clara. Apesar disso, é possível observar que ele era castigado em sonhos por uma senhora, quando fazia alguma malcriação. Diferentemente da surra que levou do tio, no sonho, Mestre Irineu era castigado por uma pessoa que mais tarde veio ser considerada como a Virgem da Conceição ou a Rainha da Floresta. Neste sentido, é possível conceber, ainda que em um sentido mitológico, que Mestre Irineu apanhava por não seguir, até aquele momento, a missão que a senhora lhe ordenava.

As lideranças daimistas possuíam experiência em outras religiões e/ou culturas, doutrinas ou práticas espirituais antes de fundar ou conhecer o Daime. Mestre Irineu veio do Maranhão com experiência no catolicismo popular. Diversos autores especulam sobre este ter conhecido a Casa das Minas, o Tambor de Mina e/ou a Pajelança (LABATE E PACHECO, 2004). Existem relatos de sua participação nas festas de Tambor de Crioula. Mestre Irineu também aprendeu sobre a *ayahuasca* junto a indígenas ou vegetalistas, assim como pôde participar de forma mais ativa no Centro de Regeneração e Fé (CRF). De forma análoga, o Padrinho Sebastião já conhecia histórias de pajés, o protestantismo, a Barquinha, assim como era médium desenvolvido no Espiritismo. Baixinha também já era médium desenvolvida no Espiritismo, Umbanda e Candomblé quando entrou para o Daime, além de ter aprendido bastante sobre incorporação desde sua infância junto ao seu pai. As experiências de cada uma destas lideranças, influenciou na forma como compreenderam os ritos *ayahuasqueiros* e no desenvolvimento subsequente que deram aos seus trabalhos. Mestre Irineu trouxe elementos cristãos para o culto que inicialmente ele concebia como um pacto com o diabo. O Padrinho Sebastião, por sua vez, por ter experiência com incorporação, permitiu que estas ocorressem na Colônia 5.000 e, com isto, ele pôde conhecer práticas que envolviam a incorporação de caboclos e exus, além da presença dos Orixás. A doutrinação das entidades invocadas na Umbanda já era uma necessidade quando Baixinha conheceu o Padrinho Sebastião. Dessa forma, o conhecimento que ela possuía

antes de entrar para o Daime foi bastante auspicioso para o momento que o CEFLURIS atravessava.

O cristianismo era uma referência para as três lideranças daimistas. A mãe do Mestre Irineu se afirmava enquanto católica e ele foi batizado nesta religião. Mais tarde, em 1937, Mestre Irineu se casou com Dona Raimunda na igreja matriz de Rio Branco. O Padrinho Sebastião, por sua vez, nasceu em uma localidade desprovida de igreja, embora houvesse um padre que passasse uma vez no ano para realizar a desobriga e casamentos. O cristianismo, na vida dele, foi reforçado por meio do seu sogro, Idalino, durante as leituras bíblicas que este realizava em sua casa. O cristianismo também foi reforçado em Mota por meio do contato com o Mestre Oswaldo e o Espiritismo. De forma análoga, Baixinha se aprofundou no cristianismo por meio do Espiritismo, da Umbanda e do protestantismo.

Apesar do cristianismo presente nos trabalhos destas lideranças, é possível observar que outros tipos de seres espirituais são invocados. Mestre Irineu, antes de fundar o Daime, já realizava invocações ao Rei Titango, ao Rei Tituma e ao Rei Agarrube. Tais seres continuaram a ser invocados no Daime, por meio de chamados e hinos. Quando analisamos a história do Padrinho Sebastião e da Baixinha em relação aos seres espirituais que estes invocavam, é possível observar que as entidades se aproximaram após o contato que estes tiveram com alguma instituição religiosa ou com alguma liderança relacionada a estas religiões. Dessa forma, o Padrinho Sebastião aprendeu a incorporar os espíritos de Bezerra de Menezes e Antônio Jorge durante o seu contato prolongado com o Mestre Oswaldo. Após conhecer o Mestre Irineu, o Padrinho Sebastião passou a invocar os seres espirituais chamados por ele, como é o caso de Juramidã. Em seguida, Padrinho Sebastião passou a trabalhar com o Seu Tranca Ruas, dentre outras entidades que herdou do médium Ceará. Baixinha, por sua vez, herdou o Seu Tira-Teima, dentre outros espíritos, do seu pai. Passando pela Tenda Mirim aprendeu a incorporar outros espíritos como o Caboclo Tupinambá e, com a experiência no Candomblé, passou a trabalhar com os seus orixás guias, Oxum e Obaluaê. Dessa forma, é possível observar que os seres invocados ou incorporados por um médium, carregam consigo a história desta pessoa.

Dentre os seres invocados historicamente, os caboclos merecem aqui um destaque. Dona Percília, em depoimento a Maia Neto, quando questionada acerca do hino Papai Paxá (deve-se considerar que, no depoimento ela havia sido questionada sobre os cinco hinos anteriores que invocam Tuperci, Jaci, Ripi Iaiá e Tarumim) afirmou que há caboclos, indígenas e seres de outras linhas (MAIA NETO, 2003, APUD, BONFIM, 2006). Disse que todos são da linha do bem e que podem fazer uma cura. É claro que os seres de cosmologias

indígena possuem importância para este estudo, porém, a opção por dar enfoque aos caboclos se deve a maior facilidade ao material empírico disponível, neste caso, o hinário do Mestre Irineu. No hino, “As Estrelas”, Mestre Irineu apresenta os caboclos “de braços nus e pés no chão”, trazendo “remédios bons para curar os cristãos”. Por outro lado, alguns daimistas de centros ortodoxos consideram que os caboclos citados pelo Mestre Irineu se referem aos seus companheiros, como Germano Guilherme, João Pereira, dentre outros. Neste contexto, é necessário lembrar que a palavra “caboclos”, além de fazer referência a seres espirituais, também se refere a pessoas de carne e osso. Inicialmente a palavra caboclo era utilizada para se referir a indígenas, porém, posteriormente passou a ser utilizada para se referir a pessoas simples ligadas a atividades rurais (TROMBONI, 1994), como era o caso do Mestre Irineu e seus seguidores. É possível observar que, enquanto o CEFLURIS amplia o leque da palavra caboclo, associando-os aos caboclos da Umbanda e do Candomblé, os centros ortodoxos do Alto Santo buscam restringir o significado da palavra dentro de um campo que não extrapole as fronteiras do Daimé.

As três lideranças analisadas neste tópico tiveram contato com indígenas ou indígenas ditos mestiços. Um interlocutor de um centro ortodoxo me informou que Mestre Irineu, enquanto trabalhava na Comissão de Limites, era acompanhado por um indígena em um barco. Tal evento é pouco narrado, no entanto, alguns autores consideram que Mestre Irineu passou por diversas comunidades indígenas quando trabalhava na Comissão de Limites (MOREIRA E MACRAE, 2011). No site da ICEFLU, considera-se que Mestre Irineu teve contato “com as tribos indígenas, aprendendo um pouco de sua língua e seus segredos de cura”. Além disso, Mestre Irineu conheceu a *ayahuasca* em rituais indígenas ou de vegetais, isto é, de indígenas mestiços (MOREIRA E MACRAE, 2011). Alguns seres espirituais invocados pelo Mestre Irineu eram considerados por seguidores próximos como índios (MAIA NETO, 2003, APUD, BONFIM, 2006). Diversos seres invocados pelo Mestre Irineu, como Tuperci, Jaci e Ripi possuem nomes relacionados ao tronco linguístico Tupi. O próprio Mestre Irineu se afirmava enquanto falante deste tronco linguístico. Já, o Padrinho Sebastião, passou toda sua infância ao lado de uma comunidade indígena ouvindo histórias dos pajés (MORTIMER, 2000). A Baixinha, por sua vez, era neta de indígenas e acompanhava os trabalhos realizados pelo seu pai desde sua infância (LÍRIO, 2011). Mais tarde, ela estreitou seus laços com os indígenas Ayanawa, após ter auxiliado a xamã, Putani, no seu parto, além de ter curado o seu filho. Baixinha também incorporava os Caboclos Tumpinambás, em uma clara referência aos indígenas desta etnia. É possível observar que a

influência indígena no Daime se deu tanto em termos materiais, por meio do contato, quanto em termos espirituais, por meio dos seres invocados.

Os líderes daimistas também eram hábeis em suas capacidades artísticas, principalmente no que se refere à música e à poesia. Neste contexto me refiro aos hinos como músicas e as letras dos hinos como poesia. É certo que existe a diferença entre hinos, que são recebidos, e músicas, que são compostas, no entanto, Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e Baixinha se comunicavam por meio de suas sensibilidades para com as melodias e letras. Mestre Irineu tocava tambor grande (de acordo com seu sobrinho), comum no Tambor de Crioula, e maracá. Quando chegou em Rio Branco, estreitou os seus laços com João Pereira, que era músico da banda da polícia. O Padrinho Sebastião tocava violão desde cedo e era filho de um sanfoneiro. Baixinha gostava de cantar e dançar desde jovem e pôde aprofundar os seus conhecimentos em música após ter conhecido Marcelo Bernardes, que é um músico conhecido nacionalmente. Os Padrinhos e a Madrinha desenvolveram trabalhos específicos embasados nos hinos que receberam ao longo das suas vidas.

O primeiro trabalho organizado pelo Mestre Irineu consistia em tomar Daime, ficar em silêncio por uma hora e meia, enquanto ele entoava chamadas de caboclos e realizava curas e outras intervenções por meio do tabaco. Não se sabe ao certo se as invocações resultavam em irradiação ou em incorporação. A prática de ficar em silêncio durante uma hora e meia, pode remeter a uma influência das práticas de meditação apresentadas pelo Buda Sidarta Gautama ou pelo iogui Swami Vivekananda, mestres orientais que Irineu teve acesso por meio de livros e publicações do CECP, e possivelmente pelo contato com o CRF. O próprio Mestre Irineu, em seu Decreto, se referia à concentração como uma meditação. O primeiro trabalho organizado pelo Padrinho Sebastião, consistia em rezas para curar quebranto, na época em que ele já estava se preparando para invocar e incorporar os espíritos de Bezerra de Menezes e Antônio Jorge em sessões espíritas de Mesa Branca. Os primeiros trabalhos comandados pela Baixinha eram de Mesa Branca e Gira. É possível observar que Baixinha e Mestre Irineu, em seus primeiros trabalhos, faziam invocações a seres espirituais considerados caboclos, enquanto o Padrinho Sebastião incorporava o espírito de um médico e de um professor. Tanto Baixinha como o Padrinho Sebastião, iniciaram seus comandos de trabalhos por meio de Mesas Brancas, apesar da diferença dos seres incorporados. Tal diferença é compreensível, pois, cada médium trabalha com suas próprias entidades. Tais práticas podem revelar a diferença entre a matriz africana maranhense, o Espiritismo e a Umbanda. A matriz africana maranhense é expressa por meio da forma discreta que o Mestre Irineu lidava com a questão da incorporação, o Espiritismo

por meio da invocação de seres espirituais associados às elites financeiras e intelectuais, como médicos e professores, e a Umbanda por meio da incorporação de caboclos de forma frenética⁷⁶.

Mestre Irineu foi o grande precursor dos trabalhos denominados cura, no contexto do Daime. O Padrinho Sebastião e a Baixinha realizavam curas durante os seus rituais, no entanto, estes trabalhos eram denominados “reza” ou “Mesa Branca”. Mestre Irineu, por outro lado, começou a realizar trabalhos denominados cura desde os primeiros anos de formação do Daime. Trabalhos denominados cura são encontrados no Maranhão e são análogos à pajelança. Para o Mestre Irineu, a cura não era apenas relacionada à saúde e à espiritualidade, mas era também o nome de um ritual. Os trabalhos denominados cura que o Padrinho Sebastião e Baixinha vieram a desenvolver posteriormente, foram influenciados pelo trabalho desenvolvido pelo Mestre Irineu. Inicialmente, os trabalhos de cura ocorriam aos sábados e eram análogos aos trabalhos de concentração em seu desenrolar. Posteriormente, quando Mestre Irineu e seus seguidores já haviam recebido diversos hinos, os trabalhos de cura passaram a consistir na execução de um hinário considerado pequeno. O Padrinho Sebastião pôde se valer de diversos hinos recebidos por diferentes daimistas ao longo dos anos, referentes à temática da cura, para compor o seu hinário e trabalho de cura. Baixinha, por sua vez, utilizou a estrutura concebida pelo Padrinho Sebastião, que inclui hinos do Mestre Irineu e seus companheiros, para estruturar o trabalho chamado Mensageiros da Cura, que também inclui uma seleção de hinos recebidos por ela. A primeira pessoa a realizar seleções de hino no Daime foi o próprio Mestre Irineu, quando desenvolveu o trabalho chamado Santa Missa. A seleção de hinos foi uma consequência quase que inevitável diante da quantidade de hinos que os daimistas passaram a receber.

Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e Baixinha compartilhavam a noção de cirurgias espirituais. No Alto Santo, o Padrinho Sebastião e Dona Lurdes Carioca receberam curas durante um processo que pode ser concebido como cirurgia espiritual. O Padrinho Sebastião possuía acesso a analogias entre a medicina e a espiritualidade desde o seu contato com o Mestre Oswaldo, por meio da incorporação do médico Bezerra de Meneses. Baixinha, que também conheceu o kardecismo, passou por um processo análogo ao de cirurgia espiritual na primeira vez em que tomou Daime. Tal concepção era certamente partilhada pelo Mestre Irineu e seus seguidores mais próximos, uma vez que ele distribuía para algumas mulheres o cargo de enfermeiras espirituais que, por vezes, enxergavam as curas recebidas pelos participantes ocorrendo em hospitais. Apesar das analogias realizadas entre o Daime e o

76 A palavra frenética, neste contexto, é utilizada em oposição à incorporação discreta.

sistema médico, Mestre Irineu não costumava ir a hospitais, embora tomasse remédios comprados na farmácia. Da mesma forma que nasceu em casa, também morreu em casa. O Padrinho Sebastião, por sua vez, teve atendimento médico no Rio de Janeiro em função do auxílio recebido pelos seus seguidores. Apesar da alta recebida, o Padrinho Sebastião faleceu nos dias seguintes, durante a festa de São Sebastião. Além dos tratamentos médicos, o Padrinho Sebastião também havia buscado tratamentos mediúnicos, massoterapia e ervas medicinais. Baixinha faleceu após vinte dias internada em um hospital de Nova Friburgo. Trabalhos de cura foram realizados para as três lideranças quando estas atravessavam os problemas de saúde que resultaram em seus óbitos.

Os três líderes daimistas também eram considerados como grandes conhecedores das plantas e suas propriedades de cura. Mestre Irineu aprendeu a tratar o reumatismo por meio do mureré, o Padrinho Sebastião era um mateiro nato e a Baixinha aprendeu a trabalhar com diversas plantas na Umbanda e no Candomblé. Para realizar os banhos de descarrego, por exemplo, Baixinha indicava flores ou folhas de arruda, guiné, colônia (*Alpinia speciosa* ou *Alpinia zerumbet*), mangueira, amora e alecrim. Mestre Irineu e Baixinha também receitavam tratamentos para as pessoas que os procuravam. Mestre Irineu, dependendo do caso, indicava infusões, compressas, escalda pés, urina, pílulas e xaropes de farmácia. Baixinha utilizava emplastos de inhame e argila. O Padrinho Sebastião, por sua vez, nasceu em um seringal, no qual tinha contato diário com diversas plantas e animais. As plantas eram utilizadas para a alimentação, para a construção de casas e canoas, dentre outras funções. Não encontrei, no entanto, registros de que o Padrinho Sebastião receitava tratamento para as pessoas que o procuravam, da forma que Baixinha e Mestre Irineu faziam.

As três lideranças possuem proximidades e diferenças na relação que estabeleciam com psicoativos, como o tabaco, as bebidas alcoólicas e a cannabis. Mestre Irineu, desde sua adolescência, tinha contato com bebidas alcoólicas. Chegando ao Acre, Mestre Irineu, por vezes, frequentava os bares de Rio Branco. Algumas pessoas afirmam que ele possuía problema pessoal com o álcool e que há relatos dele caído por terra. Mestre Irineu também organizava forrós nos quais os participantes optavam por tomar Daime ou cachaça. Mais tarde, porém, ele precisou abandonar o uso da cachaça, pois, alguns de seus seguidores haviam sofrido com o alcoolismo. O Padrinho Sebastião não frequentava bares e Baixinha desestimulava os seus seguidores a frequentarem estes locais. No entanto, os participantes de seus grupos eram autorizados a beber com moderação. O uso do tabaco como uma ferramenta de cura era feito pelo Mestre Irineu e pela Baixinha. Mestre Irineu e alguns dos seus seguidores também fumavam em outros momentos, que não eram relacionados aos

trabalhos. Tanto Baixinha quanto o Mestre Irineu fumavam charuto, porém, apenas Baixinha, quando incorporada, fumava cachimbo. O Padrinho Sebastião ficou conhecido por auxiliar no desenvolvimento da consagração da Santa Maria e na abertura para experiência com outras plantas de poder. É possível observar que as três lideranças eram abertas a utilização de determinados psicoativos como ferramenta de cura ou, até mesmo, como recreação. Tal abertura é expressa pela própria fundação e participação no Daime. O uso danoso de psicoativos também era notado por estas lideranças. Mestre Irineu e o Padrinho Sebastião atenderam diversas pessoas que faziam uso abusivo de álcool. Ao longo dos anos, as igrejas ligadas ao CEFLURIS começaram cada vez mais a auxiliar em casos de dependência de crack e cocaína.

A noção de reencarnação, karma, comunicação com os espíritos e *vidência*⁷⁷ estava presente na concepção do Mestre Irineu, da Baixinha e do Padrinho Sebastião. Mesmo antes de tomar a *ayahuasca*, Mestre Irineu já acreditava que essa bebida provocava visões. Posteriormente, estas visões foram chamadas de mirações, porém, em alguns casos, estas são análogas ao que é chamado de vidência no Espiritismo. Fato é que o Mestre Irineu afirmava a sua capacidade de ver espíritos, como foi o caso do seu contato com Clara. A capacidade de vidência do Padrinho Sebastião se dava principalmente por meio dos sonhos, mirações e recebimento de hinos. A comunicação que o Padrinho Sebastião tinha com os espíritos também se dava em grande parte por meio da incorporação. A Baixinha, por sua vez, afirmava ser capaz de incorporar espíritos e enxergar a aura das pessoas. A noção de que uma pessoa que não se prepara para o desencarne fica presa no plano terreno após a sua morte também era compartilhada. O Padrinho Sebastião e a Baixinha chamava estes seres de sofrendores ou zombeteiros. Tais termos são comuns na linha do CEFLURIS. Mestre Irineu, os denomina como “espírito vagabundo”, isto é, que fica vagando. Baixinha e Padrinho Sebastião realizavam trabalhos de Mesa Branca para lidar com estes espíritos que por vezes incorporavam ou influenciavam de outra forma os participantes. É curioso que o Mestre Irineu tenha desenvolvido o Trabalho de Mesa para lidar com situações análogas. A grande diferença das mesas espíritas para com o trabalho realizado pelo Mestre Irineu é que, no Espiritismo, o oficiante costuma incorporar espíritos de cura, ao passo que, no Trabalho de Mesa do Daime, apenas o paciente estaria incorporado. Mestre Irineu revelou sua crença na reencarnação no hino “Só eu cantei na barra”, porém, esta concepção o acompanhava desde antes. Mestre Irineu já havia ajudado Germano Guilherme a descobrir que sua ferida na perna se deu em função da sua vida passada, na qual ele era um cruel senhor de escravos. Tal

77 Refere-se à capacidade de ver espíritos ou energias.

noção reverberava intensamente sobre os participantes que possuíam contato com o kardecismo, concebendo desta maneira a existência da lei do karma e da reencarnação.

As causas das doenças foram se desenvolvendo aos poucos. Na primeira cura registrada do Mestre Irineu, a causa da doença era simplesmente uma planta que estava envenenando a água. Mestre Irineu estava ciente das causas ditas naturais para as enfermidades que levaram seus seguidores à morte, como um acidente de trabalho ou um choque térmico. Mestre Irineu apresenta a possibilidade de uma doença ser provocada por algum comportamento desviante na vida anterior, durante o seu contato com Germano Guilherme, conforme apontado no parágrafo acima. Esta é a noção que os daimistas entendem hoje como karma. Na concepção do Mestre Irineu, os comportamentos desviantes também geravam doenças na vida presente. Isto é, a doença pode ser provocada por rebeldia. Havia também a concepção de que espíritos demoníacos poderiam incorporar nas pessoas ou influenciá-las à distância. Doenças, como o quebrante, eram provocadas por um olhar admirado de um adulto para uma criança. Geralmente o adulto não era considerado culpado pelo ato. O Padrinho Sebastião, por sua vez, também conhecia as causas e o tratamento para o quebranto. Ao curar o seu cunhado Nel, o Padrinho Sebastião também indicou que uma doença pode ser causada pela incorporação de um mau espírito. Durante a cura que recebeu em seu primeiro trabalho no Daime, Sebastião também apresenta que a doença pode ser causada por algum azar ou feitiço, de forma análoga à ideia de *panema*. Como kardecista, o Padrinho Sebastião também considerava que as doenças tinham origem karmica ou mediúnica. Como espírita e seguidor do Mestre Irineu, ele também via a rebeldia como causadora de doenças. Baixinha, por sua vez, auxiliou Marcelo em seus surtos que tinham origem mediúnica. Considerava a possibilidade de que maus espíritos, como sofredores e zombeteiros, pudessem levar a pessoa à doença. Como espírita, também compartilhava a ideia de doenças karmicas.

As três lideranças aqui analisadas se tornaram conhecidas após terem migrado para outros estados ou cidades. É certo que Baixinha realizou atendimentos em Pirapetinga, junto a seu pai, porém, o seu trabalho se consolidou em Lumiar depois dela ter vivido em Barra Mansa e no Rio de Janeiro. De forma análoga, o Padrinho Sebastião viveu no Seringal Adélia, no Seringal Monte Lígia, na Colônia 5.000, no Seringal Rio do Ouro, até estabelecer a sede do CEFLURIS no Céu do Mapiá. O Mestre Irineu, antes de se estabelecer em Rio Branco, viveu em São Vicente Ferrer, em São Luís, em Belém, em Manaus e em Brasileira. Os xamãs ameríndios são geralmente conhecidos por suas viagens a outros mundos por meio de psicoativos. No entanto, diversos jovens indígenas estão se tornando pajés em função das

diversas viagens a grandes cidades que realizaram. Este é o caso, por exemplo, do pajé Yanomami Davi Kopenawa (KOPENAWA E ALBERT, 2002). Ele não era apenas tradutor entre o mundo dos espíritos e o mundo dos humanos, mas, era igualmente tradutor entre indígenas e brancos.

É possível observar que as três lideranças daimistas cresceram rapidamente dentro de coletivos onde estabeleceram parcerias, possivelmente por já possuir uma quantidade significativa de seguidores e experiência com outras religiões. Mestre Irineu cresceu rapidamente no C.E.C.P e logrou introduzir a ingestão do Daime nos rituais deste coletivo durante uma época. O Padrinho Sebastião, que cresceu rapidamente dentro do Alto Santo, já realizava trabalhos espíritas e tinha os seus seguidores. Baixinha, de forma análoga, já possuía experiência religiosa e seguidores antes de entrar para o Daime.

As lideranças daimistas presavam uma vida comunitária distante dos centros urbanos. Mestre Irineu permitia que seus seguidores construíssem suas casas no terreno de sua propriedade, assim como estimulava o trabalho comunitário nesta localidade. No entanto, os seguidores do Mestre Irineu também possuíam outros trabalhos e não dependiam da produção comunitária para a sobrevivência. Os seguidores do Padrinho Sebastião, por sua vez, radicalizaram o processo comunitário doando suas propriedades para o CEFLURIS. Nos primeiros anos no Rio do Ouro e no Céu do Mapiá, as comunidades dependiam completamente do trabalho coletivo. À medida que a comunidade foi crescendo e recebendo visitantes, esta radicalização do processo comunitário se arrefeceu. Em Lumiar, os moradores da comunidade Mãe d'Água possuem seus próprios trabalhos, mas dedicam parte do tempo aos trabalhos coletivos. Muitos daimistas consideram mais saudável a vida em comunidade.

Em determinados momentos de suas vidas, Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e Baixinha tiveram que romper com as instituições das quais faziam parte, para desenvolver seus próprios trabalhos espirituais. Mestre Irineu possivelmente disputou a liderança com Antônio Costa pelo C.R.F e com Francisco Ferreira, pelo C.E.C.P do Acre. Padrinho Sebastião precisou romper com os trabalhos do Alto Santo, comandados por Leôncio Gomes, para dar seguimento à sua linha. Baixinha, de forma análoga, precisou romper com a igreja Céu da Lua Branca para continuar os seus trabalhos. Institucionalmente, Baixinha também rompeu com o CEFLURIS, embora continuasse a ser inspirada por este centro e mantivesse relações amistosas com esta linha. Os trabalhos propostos por esta médium estão se consolidando cada vez mais como uma linha e não apenas como uma igreja. Há uma diferença, no entanto, na forma como Mestre Irineu se desligou do C.R.F para as demais

dissidências. O Padrinho Sebastião e Baixinha seguiram reverenciando o Mestre Irineu, que era o fundador do Daime, se apresentando como seguidores do trabalho iniciado por ele. Mestre Irineu, por sua vez, não realizava reverências explícitas a Antônio Costa, nem reivindicava ser o continuador dos trabalhos desenvolvidos por algum líder *ayahuasqueiro*. É possível, no entanto, que a sigla C.R.F, grafada nas fardas femininas do Daime, seja um indicativo de que a doutrina fundada pelo Mestre Irineu seja uma continuação dos trabalhos realizados pelos irmãos Costa.

2 - A HISTÓRIA DO BRILHO DAS ÁGUAS

O ponto conhecido por Brilho das Águas teve início em 1995. Quatro anos mais tarde, em 1999, foi fundada a igreja Brilho das Águas. Posteriormente, o coletivo foi registrado formalmente como Centro Espiritualista Brilho das Águas. Edward MacRae é considerado como o fundador deste coletivo. O Brilho das Águas nasceu no contexto da expansão do CEFLURIS para o Brasil e para o mundo que se iniciou em 1983, com a fundação da igreja Céu do Mar, por Paulo Roberto, no Rio de Janeiro/RJ; o Céu da Montanha, por Alex Polari, em Visconde de Mauá/RJ; e o Céu do Planalto, em Brasília, por Fernando de La Roque. Em 1987 foi fundado o Centro Rainha do Mar, também no Rio de Janeiro, por Marco Imperial com o auxílio da sua então companheira, Vera Fróes. Neste mesmo ano, estes ajudaram Walter Dias a fundar a primeira igreja de São Paulo, conhecida por Flor das Águas. Edward MacRae, o fundador do Brilho das Águas, era participante do Flor das Águas e foi a primeira pessoa a se fardar em São Paulo.

É notável como estas pessoas, que influenciaram direta ou indiretamente a fundação do Brilho das Águas, eram acadêmicos e/ou estudiosos do Daime. Vera Fróes (1986) foi uma das pioneiras no estudo do Daime, realizando uma premiada monografia de história em sua iniciação científica. Paulo Roberto foi o psicólogo responsável por estudar o Daime durante a regulamentação da *ayahuasca* na década de 1980 e o antropólogo Fernando de La Roque (1989) foi autor da segunda dissertação brasileira sobre o tema, na qual narra o início do movimento daimista liderado pelo Padrinho Sebastião de volta à floresta. Edward MacRae, realizou uma pesquisa de pós-doutorado sobre o assunto, defendendo a liberdade do uso religioso da *ayahuasca* no Brasil, publicada em 1992. Anos mais tarde, em 2004, ele se tornou o antropólogo responsável pelos estudos envolvendo a regulamentação da *ayahuasca*. Walter Dias pesquisou o Daime em seu mestrado. Atualmente é dirigente da igreja conhecida por Céu do Vale, localizada em Pindamonhangaba/SP, membro honorário da Associação Psicanalítica do Vale do Paraíba (APVP). Foi membro da diretoria do Centro de Estudos da Religião (CER) da Universidade de São Paulo (USP) e colaborador do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP). Neste capítulo, apresento a história do Brilho das Águas, dos participantes que chegaram ao comando, do fundador e das pessoas que auxiliaram no processo de fundação. Por fim, faço uma análise antropológica da história do Brilho das Águas.

2.1 – Edward MacRae

Filho de mãe brasileira e pai escocês, Edward nasceu em São Paulo no ano de 1946. Desde muito cedo, Edward teve contato com uma visão de mundo místico/esotérica, uma vez que cursou o primeiro e segundo grau em escolas antroposóficas⁷⁸ no Reino Unido. Graduou-se em Psicologia Social e tornou-se mestre em sociologia pela Universidade de Essex em 1971. Participou das manifestações a favor da não violência e contra a Guerra do Vietnã na década de 1960, época em que o movimento hippie se fez notar. Neste contexto conheceu a cannabis e o LSD e, a partir de então, a temática dos psicoativos passou a ocupar a sua atenção. Após concluir o mestrado, Edward MacRae retornou ao Brasil. Retomou a vida acadêmica no final da década de 1970, quando começou a cursar o mestrado em antropologia na Unicamp, mas acabou apresentando sua pesquisa intitulada “O militante homossexual no Brasil da Abertura”, como tese de doutorado em 1986 na Universidade de São Paulo. Nela, aborda a temática dos movimentos sociais feminista e homossexual. Após concluir o doutorado, MacRae decidiu enfim pesquisar mais a fundo a temática do uso de psicoativos e do proibicionismo. Seu interesse principal era pela descriminalização do uso da maconha e dos alucinógenos, dos quais era apreciador e usuário.

Certo dia, Edward MacRae foi buscar literatura sobre a temática das drogas no Instituto de Medicina Social e Criminologia (IMESC) de São Paulo, que era um dos poucos locais conhecidos por estudar a temática (CANALJAGUBE)⁷⁹. Conhecendo as pessoas do local, Edward foi convidado a trabalhar para este Instituto e, posteriormente, foi colocado no Conselho Estadual de Entorpecentes de São Paulo, em um contexto social e político no qual a discussão era dominada pela polícia, médicos e meios de comunicação, dentro de uma visão proibicionista. Isto é, a perspectiva era de que drogas como maconha, cocaína, dentre outras, deveriam permanecer proibidas pelo estado, reprimidas pela polícia, uma vez que, de acordo com os médicos, tais substâncias seriam danosas para a saúde. Tendo uma concepção antiproibicionista, Edward buscava encontrar contextos de pesquisa em que o uso de psicoativos não era danoso e que ocorria dentro de regras específicas.

Na década de 1980, havia pouco material sobre o uso de psicoativos voltado para a espiritualidade. A referência da época era Carlos Castañeda e seus estudos junto ao xamã tolteca apresentado como Don Juan. Por volta de 1987, Edward MacRae participou de um encontro internacional sobre política de drogas, no Rio de Janeiro, como membro do IMESC. Neste encontro, conheceu daimistas do Alto Santo que estavam presentes em uma mesa, sendo acompanhados pelo antropólogo paulista Walter Dias. Naquele ano, a

78 A antroposofia é uma doutrina esotérica fundada por Rudolf Steiner. De acordo com Steiner, a antroposofia é uma ciência espiritual.

79 Disponível em <[Literatura Daimista - Episódio 1 \(Edward MacRae\) - YouTube](#)>

ayahuasca havia sido incluída na lista de substâncias proscritas da Divisão Médica (DIMED) do então Conselho Nacional de Entorpecentes (CONFEN). Edward MacRae se interessou pelo Daime e perguntou a Walter Dias se haveria trabalhos em São Paulo. Neste mesmo ano, Marco Imperial, com o auxílio de Vera Fróes, havia fundado a igreja Rainha do Mar, no Rio de Janeiro, e estava buscando expandir o Daime para São Paulo/SP. Eles já haviam realizado um trabalho nesta cidade juntamente a Walter Dias.

Em 1988, Edward MacRae participou do segundo trabalho de Daime que ocorreu em São Paulo. Já havia algum tempo que buscava um coletivo que fizesse uso de psicoativos rotulados como “alucinógenos”, mas usados em contextos que proporcionam uma experiência de contato com o divino, sendo então considerados enteógenos. Além de Edward MacRae, no segundo trabalho da Flor das Águas estavam presentes Vera Fróes, Marco Imperial, Walter e Ana Dias, dentre outras pessoas. Dando continuidade à sua experiência em um centro que ainda não estava estruturado, MacRae auxiliou Walter Dias na fundação da igreja daimista Flor das Águas. Este coletivo passou a ser comandado por Pedro Malheiros, que havia se fardado no Centro Rainha do Mar, no Rio de Janeiro. Na Flor das Águas, Edward havia encontrado não apenas uma religião, mas também um coletivo para suas pesquisas sobre psicoativos. O fardamento de MacRae deu início a uma série de outros e marcou o início dos trabalhos daquele grupo em São Paulo. O Daime atraiu a atenção de diversos artistas e intelectuais e muitos participaram de cerimônias da Flor das Águas, alguns até chegando a aderir à religião, também tornando-se fardados. Uma delas foi sua colega no IMESC, Flora Paranhos, que se fardou em 1989 e posteriormente se mudaria para Salvador onde participaria do novo grupo daimista iniciado por Edward naquela cidade. Um notável frequentador da Flor das Águas, desde 1990, foi Glauco Villas Boas, cartunista que trabalhava para a Folha de São Paulo. Posteriormente, em 1993, Glauco começou a realizar trabalhos de Daime em sua casa, que culminaram na fundação da igreja Céu de Maria, atualmente a maior igreja daimista de São Paulo. Além de ser considerado um dos principais e mais irreverentes cartunistas de sua geração, Glauco Villas Boas foi triste notícia nos principais meios de comunicação em 2010, ao ser assassinado por um ex frequentador do Céu de Maria.

Por volta de 1988, Edward iniciou sua pesquisa de pós-doutorado que resultou no livro *Guiado pela Lua* (MACRAE, 1992). Nesta obra, MacRae observa como, no contexto do Daime, a ingestão da *ayahuasca* ocorre obedecendo uma série de regras que fomentam um uso controlado desta substância, como a entrevista realizada anteriormente com novatos, a dieta indicada para quem vai tomar a bebida, as posturas a serem adotadas durante o ritual,

dentre outras. Durante a pesquisa, Edward realizou diversas viagens ao Céu do Mapiá, onde pôde conhecer o Padrinho Sebastião, dentre outras lideranças do Santo Daime. MacRae estreitou os laços com o filho deste, Padrinho Alfredo, e pôde o acompanhar em viagens a países da Europa, como Holanda, Itália, Espanha, França, dentre outros. Como poliglota, Edward auxiliou na orientação aos fundadores de novas igrejas nestes países. Esta experiência, adquirida junto às lideranças do CEFLURIS, contribuiu para que MacRae recebesse autorização do Padrinho Alfredo para comandar pequenos trabalhos de Daime.

As idas de MacRae ao Céu do Mapiá também envolviam conversas com as lideranças do CEFLURIS sobre questões relativas à igreja Flor das Águas. Ele aponta que os daimistas do sudeste exerceram forte influência sobre as lideranças daquela comunidade, ocupando lugares de destaque, ajudando-as a lidar com questões burocráticas e financeiras, mas, ao mesmo tempo, influenciando na sua dinâmica interna. Logo surgiram dificuldades na relação entre Marco Imperial e Pedro Malheiros e o grupo de São Paulo acabou rompendo sua ligação com a Rainha do Mar. Outra questão polêmica dentro do grupo, eram os trabalhos de gira realizado por Pedro Malheiros (ALVES JÚNIOR, 2007). Seu conhecimento sobre as religiões de matriz africana não passava do senso comum veiculado em grande parte pela música popular, assim como conhecia pouco sobre a doutrina daimista. Portanto, durante trabalhos em que a liderança carioca não estava presente, era necessário improvisar. Dotado de grande inteligência e talento poético, Pedro logo apresentou uma bela coleção de hinos e pontos fortemente voltados à Umbanda, que eram executados nas datas normalmente reservadas a cerimônias daimistas. Esses aspectos umbandísticos eram bem recebidos pelos outros frequentadores do grupo, muitos dos quais tinham dificuldade em aceitar o rigor ritual e corporal que começavam a perceber no Santo Daime (ALVES JÚNIOR, 2007). Quando o grupo começou a se inteirar melhor das minúcias doutrinárias e litúrgicas do Santo Daime essa postura começou a causar questionamentos da condução dada por Pedro Malheiros aos rituais daimistas em São Paulo. Tais conflitos doutrinários, assim como questões de ordem mais pessoal, causariam várias dissidências no grupo, mesmo após a retirada de Pedro, continuando até a dissolução final da igreja, em meados dos anos 1990. É interessante observar como a aproximação com as religiões de matriz africana e dos trabalhos que envolvem incorporação, com frequência resulta em dissidências. MacRae⁸⁰ chama a atenção para a capacidade que o Daime tem de revelar os aspectos mais egoicos dos que participam dos rituais, notadamente entre seus dirigentes.

80 MacRae em comunicação pessoal

Concebe que o verdadeiro caminho espiritual, apresentado pelo Santo Daime, seria primordialmente voltado a superar anseios dessa ordem.

Por volta de 1992, Edward MacRae viu uma quantidade significativa dos seus amigos adquirirem o retrovírus HIV, responsável pelo desenvolvimento da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida, conhecida no Brasil por aids⁸¹, descoberta em 1984 e inicialmente, de forma errônea, rotulada de “peste gay” devido à sua grande difusão entre homossexuais. Nessa época, não havia tratamento eficaz para a síndrome e todos os infectados morriam. Edward foi muito impactado com o falecimento do seu irmão, também em função desta síndrome. Embora não concebesse que a religião do Santo Daime ou sua bebida sacramental pudessem curar seus amigos, Edward concebia que, mesmo pessoas ateias ou agnósticas, como grande parte de seus amigos doentes, poderiam tirar proveito das experiências místicas proporcionadas por rituais daimistas. Foi neste contexto que MacRae passou a organizar e *comandar*⁸² trabalhos de Daime para pessoas atingidas pela aids.

2.2 - Walter Dias e os trabalhos em Rio de Contas

Em 1990, enquanto Edward MacRae realizava sua pesquisa do pós-doutorado, Walter Dias estava cursando o seu mestrado em ciências sociais, pesquisando o Santo Daime, e havia sido selecionado para participar de um senso racial em comunidades rurais negras, no município de Rio de Contas/BA. Sendo fundador da igreja Flor das Águas, Walter levou consigo alguns litros de Daime. Durante o período que esteve em Rio de Contas, Walter Dias conheceu o então mestrando em ciências sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Marcos Luciano. Durante a pesquisa, Walter Dias informou a Marcos Luciano que ele havia trazido Daime e perguntou se ele acreditava em Deus. Marcos Luciano respondeu afirmativamente, pois, pensou que, se respondesse negativamente, seu colega não lhe daria Daime. Nesta época, Marcos Luciano passava por um período cético⁸³. Havia passado por momentos essencialistas e marxistas durante a sua graduação nos anos 80. Apesar do ceticismo, Marcos Luciano conhecia o Yoga, por meio de sua então esposa, e o espiritismo kardecista. Ele conta que, nesta época, tinha uma pergunta insistente em sua cabeça: - “Quem sou eu?”. Por coincidência (ou sincronicidade), Walter disse a Marcos que, ao tomar o Daime, ele deveria meditar sobre a questão “quem sou eu”. Ainda hoje, Marcos Luciano se espanta ao falar sobre esta coincidência. Entre os daimistas, é comum a concepção de que eventos deste tipo não ocorrem por acaso. Dessa forma, a sugestão de

81 Versão aportuguesada da sigla inglesa AIDS, significando *Acquired immunodeficiency syndrome*

82 O comandante é a pessoa responsável pelo trabalho e é, geralmente, quem dá as ordens.

83 Marcos Luciano Messeder em entrevista concedida ao autor em 2021.

Walter Dias não era apenas uma meditação sobre uma expressão, mas também um indicativo de que aquele trabalho podia responder à questão que Marcos Luciano estava em sua mente. A experiência com o Daime foi muito impactante para ele. Mesmo sendo um iniciante, Marcos Luciano recebeu um pouco de Daime para poder realizar outros trabalhos sozinho.

Marcos Luciano era amigo de Marco Tromboni, que também estava cursando mestrado em ciências sociais pela UFBA naquele ano de 1990. Tromboni já era interessado pela temática dos rituais que envolviam psicoativos e, naquele momento, estava iniciando sua pesquisa que resultou na tese intitulada “O tronco da Jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – caso cariri” (TROMBONI, 1994). Durante suas férias, quando retornou para Salvador, Marcos Luciano contou a Marco Tromboni, e à sua esposa Socorro, que ele havia tomado Daime com Walter Dias. Inicialmente, os relatos marcaram mais a Tromboni que a Socorro. Ele ficou muito animado com a possibilidade de tomar Daime e decidiu fazer parte do senso racial em Rio de Contas, unindo o útil ao agradável. Walter Dias, Marcos e Marco realizaram um ritual bastante heterodoxo, porém, muito significativo, nesta localidade. Tomaram Daime em um quarto de hotel e caminharam até uma cachoeira para dar sequência ao trabalho. As experiências vivenciadas neste dia, deixaram Marco e Marcos convictos de que queriam se aproximar ainda mais da doutrina do Santo Daime. No entanto, na Bahia não havia nenhum centro desta religião.

2.3 - Socorro e Tromboni conhecem a igreja Flor das Águas

Desde 1989, Socorro estava apresentando sintomas da síndrome de Stevens Johnson, porém, houve um atraso no diagnóstico, o que permitiu o desenvolvimento da doença⁸⁴. A síndrome de Stevens Johnson é uma doença autoimune rara, que gera uma hipersensibilidade a substâncias farmacológicas. Socorro conta que teve uma experiência de quase morte em função desta síndrome. Durante esta experiência ela se viu atravessando um túnel escuro e voltando. Quando ela voltou, sentiu-se com a energia dos seus irmãos de sangue, que ainda estão encarnados. Pessoas que vivenciam experiências de quase morte se referem a “uma experiência profunda de transcender o mundo físico, o que frequentemente as conduz a uma transformação espiritual” (GREYSON, p. 116). Dentre as experiências mais comuns, encontra-se a visão na qual a pessoa está atravessando um túnel. A síndrome deixou sequelas em Socorro, como fofobia e dores. Estas vivências levavam Socorro a perguntar a Deus porque isto acontecia com ela. Em função destes percalços, ela e Tromboni

84 Socorro em entrevista concedida ao autor, em 2021.

decidiram buscar tratamento na igreja Flor das Águas. Como Walter não estava em São Paulo, Socorro e Tromboni se aproximaram de Edward MacRae, que participava de trabalhos da igreja em questão. Socorro afirma que os trabalhos de cura foram muito marcantes. De acordo com ela, a formação católica que havia recebido até então, não lhe havia dado a compreensão que o Daime lhe deu. Ela sente que no Daime há uma postura ativa do participante no trabalho para a sua cura, diferentemente do contexto católico, no qual a cura viria apenas de Deus. Ela conta que o Daime dava um alívio ao sofrimento, embora não acabasse com ele. Socorro se desligou do Daime em 2008.

Tromboni também aponta diferenças entre o Daime e a igreja católica, chamando a atenção para experiências arrebatadoras e extáticas que ocorrem nos trabalhos daimistas. Ao se referir a experiências estáticas, Tromboni possivelmente faz menção ao conceito difundido por Mircea Eliade (1998), entre outros antropólogos. Curiosamente, Tromboni compara os trabalhos de Daime a uma experiência de morte que não vai ao extremo, análoga, em diferente grau, à experiência pela qual Socorro havia passado. No contexto do Daime, no entanto, a pessoa não perde os sinais vitais, como o batimento cardíaco e a pulsação. A expressão passagem, utilizada por daimistas, pode significar tanto o falecimento quanto processos que as pessoas passam durante o trabalho, como as *peias*⁸⁵, por exemplo. Tromboni se refere também a uma experiência análoga ao acesso a diversos sistemas arquetípicos que existem em diversas religiões. A ideia de arquétipos foi amplamente divulgada por Jung (2002). Vejamos o relato de Tromboni (2020).

[...] na corrente, coisas incríveis acontecem e tudo pode influenciar tudo. E a experiência de todo mundo acaba sendo uma resultante da presença de todos. Sabe? E da participação de todos. E enfim, aprender a se estabilizar dentro da corrente e a ficar ali em movimento, cantando, dançando, bailando, tocando, muitas vezes acompanhando o hinário e, ao mesmo tempo, viajando. Óbvio que você chega num momento em que você meio que solta, o seu automatismo toma conta de tudo e você somente viaja à solta. É a mesma coisa se você tivesse deitado em uma esteira, com todo o conforto. Pelo menos quando a viagem é assim, legal. Porque quando é ruim, quando dá uma *bad*, aí você cai, no final no limite é aquela coisa que você desfalece. Aí, experiência de morte, né? É bem isso. Ela é claramente uma experiência de morte que não vai ao extremo [...] é uma passagem, assim. Vários sistemas arquetípicos que você encontra em todas as religiões têm essa... É um pouco como se cada um de nós pudesse ter uma experiência onírica, religiosa mais arrebatadora, mais extática, do que normalmente você consegue quando você frequenta a igreja católica, aqueles rituais

85 Peia é o nome utilizado pelos daimistas para se referir a sensações desagradáveis que podem ser provocadas pela ingestão da *ayahuasca*. Peia, na linguagem popular, significa uma surra.

bastante burocráticos, uma igreja de 2.000 anos, que tenta manter a forma através dos séculos⁸⁶ [...].

Após terem retornado de São Paulo, Tromboni e Socorro passaram a dividir um apartamento, no bairro da Federação, em Salvador, com Marcos Luciano. Nesta época, eles organizavam trabalhos de concentração no apartamento, porém, o trio não possuía Daime. Os participantes consagravam Santa Maria, cantavam os hinos de concentração e faziam um longo período de meditação (ou concentração). É interessante observar como a doutrina do Daime já estava introjetada nestas pessoas, uma vez que elas seguiram realizando os trabalhos mesmo sem possuir a bebida cerimonial. A busca era por aprender a doutrina e não apenas por tomar *ayahuasca*. É possível observar também a importância que a Santa Maria possuía para este pequeno grupo que tinha a Flor das Águas, igreja ligada ao CEFLURIS, como referência. Este é apenas um exemplo da capacidade de agregação que a Santa Maria possui.

2.4 - O início dos trabalhos com Daime na capital baiana

Em 1994, MacRae se mudou para Salvador, inicialmente para trabalhar como pesquisador associado ao Centro de Terapia do Abuso de Drogas (CETAD). O Daime que faltava ao trabalho de Marcos, Marco e Socorro havia então chegado pelas mãos de Edward MacRae. Os primeiros trabalhos ocorreram em espaços distintos que eram cedidos por amigos. Em 1995, Edward MacRae tornou-se professor da UFBA e alugou um apartamento na Federação, o mesmo bairro em que o trio de daimistas morava, e os trabalhos passaram a ocorrer nesta localidade. Em função da maior experiência que possuía com o Daime, MacRae era tido pelos demais como a liderança. Naquele momento, Edward era o único fardado do grupo. É possível observar que, no período de sua formação, o Brilho das Águas era fortemente influenciado pela Flor das Águas e pelo CEFLURIS. As consagrações da Santa Maria, que Marcos, Marco e Socorro já faziam há quatro anos seguiram acontecendo. Esta era uma marca destes primeiros trabalhos. Com os rituais ocorrendo dentro de uma residência, os participantes tinham maior liberdade para a sua realização. Apesar disso, o coletivo tinha bastante cautela na seleção das pessoas que poderiam participar do trabalho. Em função do pouco espaço e do tipo de ritual realizado, os trabalhos eram mais fechados.

86 Entrevista concedida por Marco Tromboni ao autor, em 2021.

Os conhecimentos que Marcos e Marco possuíam sobre a linha do CEFLURIS se aprofundaram quando estes visitaram o Céu do Mapiá juntamente a Edward MacRae. MacRae fardou Marcos Luciano, Marco Tromboni e Socorro em Lençóis/BA, na Chapada Diamantina. O trabalho foi realizado na beira de um rio. Para Edward MacRae, este trabalho marca o início do que pode ser chamado Brilho das Águas. Dessa forma, este ponto de Daime foi se consolidando no seguimento da linha eclética do Daime, recebendo a bebida cerimonial diretamente do CEFLURIS, por meio de Maurílio Reis, dirigente da Colônia 5.000. O grupo era oficialmente filiado ao CEFLURIS, se comprometendo com o pagamento das mensalidades necessárias.

Inicialmente, Edward pensava em nomear o ponto como Brilho do Mar e comunicou isso a Tromboni e Marcos Luciano em um trabalho que realizaram juntos na Ilha de Itaparica. Porém, no dia seguinte a outro trabalho, Edward MacRae foi à praia Porto da Barra, em Salvador, onde teve a revelação do nome. Chegando ao Porto da Barra, Edward consagrou Santa Maria, ainda sob o efeito do Daime, e começou a se sentir muito aberto. Ele viu um barco se afastando lentamente enquanto um belo por do sol ocorria na praia. No casco do barco havia a inscrição “Brilho das Águas”, como se estivesse comunicando a Edward MacRae qual deveria ser o nome do seu ponto de Daime. Para Tromboni e Marcos Luciano, o nome Brilho das Águas foi bastante sugestivo, pois, eles haviam feito o primeiro trabalho juntos em uma cachoeira, em Rio de Contas, e haviam se fardado na Chapada Diamantina, estando mais ligados ao rio que ao mar. Estava formado o coletivo que primeiramente se reuniu no ponto chamado Brilho das Águas.

Em 1996, MacRae comprou um apartamento em São Lázaro, ao lado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, onde os rituais seguiram acontecendo. Marcos Luciano morou por algum tempo neste apartamento e pôde assim estreitar ainda mais os laços com o professor. Nesta época eles se dedicaram a aprender os hinos e a realizar os trabalhos da forma sugerida pelo CEFLURIS. Marcos Luciano inicialmente se tornou puxador e Socorro também se destacava enquanto cantora. Apesar do esforço do coletivo, os trabalhos eram poucos, quando comparados ao calendário do CEFLURIS. Edward MacRae afirma que os rituais contavam com um pouco de improvisação e que ele não via problema algum nisso, pois, não via a rigidez e o dogmatismo com bons olhos. Os trabalhos ocorriam apenas aos finais de semana, diferentemente da norma mais rígida que determina que as concentrações ocorram nos dias quinze e trinta de cada mês, independente do dia da semana. Edward realizava trabalhos de concentração e cura, além de estudos de alguns poucos hinários, como “O Cruzeiro”, do Mestre Irineu e o “Nova Jerusalém”, do Padrinho

Sebastião. Quando comparado a uma igreja, esta quantidade de hinários é pouca. Para seguir o calendário do CEFLURIS, é necessário saber cantar o hinário do Mestre Irineu, do Germano Guilherme, do João Pereira, do Antônio Gomes, da Maria Damião, do Padrinho Sebastião, do Padrinho Alfredo, dentre outros. Por questões musicais e de espaço, não ocorriam trabalhos bailados no apartamento de Edward. Por estas razões, é possível dizer que o Brilho das Águas nesta época era um ponto de Daime e não uma igreja de Daime. O grupo atendia ao que era exigido de um ponto, porém, não realizava os trabalhos próprios de uma igreja. Apenas Edward MacRae possuía grande experiência com igrejas, mas, ainda sim dependia da presença de músicos para que o ponto se tornasse uma igreja. Tromboni e Socorro conheceram a Flor das Águas, porém, durante um período curto. Dessa forma, os trabalhos ocorriam de maneira inspirada no CEFLURIS, porém, dentro das possibilidades do coletivo.

Com os trabalhos bem estruturados, os amigos começaram a receber pessoas que tinham o interesse em conhecer o Daime e outras pessoas que já eram fardadas. Em 1997, Flora Paranhos, amiga de Edward desde o IMESC e companheira na igreja Flor das Águas, se mudou para Salvador e passou a frequentar os trabalhos do Brilho das Águas. Neste mesmo ano, Catarina Knoedt, fardada do Mapiá e participante da igreja Flor da Montanha, veio do Rio de Janeiro para Salvador e também se tornou participante do ponto. Entre os participantes dos trabalhos, também estava Paulo Moreira, fardado de uma igreja em Abadiana/GO. Entre os não fardados, havia a presença de Flávio Fucs.

Flávio Fucs relata como foi o seu primeiro trabalho, o que nos dá uma representação de como eram os rituais naquela época⁸⁷. Fucs não se sentiu a vontade com as rezas católicas, uma vez que é oriundo de um lar judaico. No entanto, quando sentiu os efeitos do Daime, se sentiu maravilhado. Parte da experiência que teve se iniciou quando o trabalho já havia terminado, quando os participantes estavam reunidos em volta da piscina para comer um bolo de maracujá. Fucs desceu até a sala do apartamento, onde, ao olhar para uma planta, pôde ver a aura desta. Foi a primeira vez que Fucs havia tido uma experiência deste tipo. Vejamos o relato de Flávio Fucs:

Eu achei muito curioso todo mundo de farda. Farda azul. E todo mundo tinha naquela época o costume de andar de sandália. Eu achava aquilo curioso. E muita reza. Eu nunca fui fã do catolicismo, por uma questão histórica. E eu também porque eu venho de um lar judaico e muitas coisas aconteceram ao longo da história de perseguição dos judeus. Então eu não tinha proximidade em relação ao catolicismo. Só depois com o Daime e depois dele

87 Flávio Fucs em entrevista concedida ao autor, em 2021.

eu tenha me aproximado do cristianismo na sua forma mais primitiva. Mas, eu achava curioso aquela farda, estrela, gravata. Mas, era muita reza, eu achava aquilo estranho. Eu não me identifiquei com aquilo no primeiro momento. Até intimamente criticava isso. Pô, tanto Pai Nosso! Tanta Ave Maria! Eu achava aquilo chato. Mas, quando o Daime fez efeito, eu simplesmente fiquei maravilhado com aquilo. O curioso foi que a sessão transcorreu bem tranquila sem muita força, mas depois que a gente terminava a sessão, a gente ia comer um bolo de maracujá que era a secretária de Edward que fazia. Depois pergunte a ele sobre este bolo de maracujá. E era uma delícia o bolo de maracujá. A gente sentava ali ao redor da piscina, e depois que eu comi o bolo de maracujá que a miração veio com toda a força. Parecia que eu podia tocar as nuvens do céu. E era um negócio assim, difícil de controlar porque era muito poderoso. Eu tinha a impressão que eu ia cair pra trás da cadeira. E aí eu me recolhi. Tava ali, eu me lembro de Flora, de Catarina. Aí eu me recolhi e desci primeiro na sala de Edward. Na sala de Edward tinha uma plantinha, dentro de um vaso e eu vi a aura da planta. Primeira vez na vida que eu fiz este contato. Logo de primeira. Então eu fiquei maravilhado ali. Despertou em mim esse desejo de volta pra terra, de viver na natureza e, curiosamente, quase dez anos depois, nove, oito anos depois, eu vim morar no Capão ⁸⁸.

Com um número crescente de pessoas que foram chegando, o coletivo percebeu a necessidade de um local maior para realizar os seus trabalhos. Pesava também o fato de que igrejas de Daime geralmente estão localizadas em lugares afastados, como sítios, condomínios, Florestas Nacionais (FLONA), Área de Proteção Ambiental (APA) dentre outras localidades consideradas mais *próximas à natureza*. No entanto, Tromboni⁸⁹ conta que, nesta época, o grupo teve que decidir se virava uma igreja ou se permanecia como um ponto. Embora a igreja remeta ao *meio do mato*, os pontos funcionam dentro de uma estrutura mais familiar. Diversos daimistas que participaram da fundação de igrejas e de cultos familiares relatam que não é a mesma coisa chegar em um centro que já está consolidado. Pesava igualmente a consagração da Santa Maria, mais segura quando realizada em residências. Algumas pessoas que pensavam apenas em se reunir para um pequeno culto de Daime em família e amigos próximos, de um momento ao outro começaram a pensar se gostariam de assumir todas as atividades burocráticas e a responsabilidade sobre diversos participantes que chegassem à igreja.

No ano de 1999, Edward desistiu de comandar os trabalhos, passando a liderança do grupo a Marcos Luciano. Assim, foi necessário encontrar outro lugar para os rituais e estes

88 Entrevista concedida por Flavio F. Ao autor, em 2021

89 Tromboni, em entrevista concedida ao autor, em 2021.

passaram a ocorrer em Jauá, em um sítio alugado de uma pessoa identificada como “um Rastafari”⁹⁰, que por veze, participava dos trabalhos de Daime e consagrava Santa Maria. Isso é interessante, uma vez que atualmente existem igrejas, como o Céu de Santa Maria de Sião, que realizam rituais rastafari e rituais de Daime, de uma forma análoga ao que ocorreu com a parceria entre o Daime e o CECP, assim como entre a aliança entre o CEFLURIS e a Umbanda. Neste sentido, *os rasta* passaram a tomar Daime durante os seus ritos e a organizar trabalhos de Daime nos quais os seres espirituais relacionados a esta religião eram invocados. A igreja Santa Maria de Sião, que segue este modelo, é associada atualmente à ICEFLU.

2.5 - Marcos Luciano assume o comando e o ponto se transforma em uma igreja

Edward MacRae passou o comando do grupo a Marcos Luciano por estar atravessando, naquele momento, por questionamentos relativos à liderança. Participantes do Daime projetam muitas questões sobre a figura do comandante, conforme Edward já havia observado durante suas viagens ao Mapiá. É preciso recordar que Mestre Irineu, Padrinho Sebastião, Baixinha, dentre outras pessoas, ocupavam funções análogas, porém, ainda maiores. Sobre as lideranças, recaem questões de estrutura do ritual, problemas entre membros, responsabilidade em relação aos participantes, dentre outras questões que por vezes extrapolam a figura do Padrinho ou do comandante. Sobre os comandantes que são considerados Padrinhos recaem também questões de saúde, uma vez que alguns deles são considerados como capazes de intermediar e/ou realizar uma cura. O crescimento do Brilho das Águas também preocupava MacRae pela consagração da Santa Maria. Quando os trabalhos ocorriam em residências e com poucos participantes, estes eram realizados em maior segurança. Somado a estas questões, Edward MacRae tinha uma carreira acadêmica para seguir. Neste contexto, o comando do Brilho das Águas foi transferido definitivamente para Marcos Luciano.

Com um espaço maior para realizar os trabalhos e com uma quantidade cada vez maior de participantes, o ponto foi se transformando em uma igreja. Foi nesta localidade que o grupo realizou pela primeira vez um trabalho bailado em homenagem a Nossa Senhora da Conceição, no dia 8 de Dezembro de 1999, marcando assim a transformação do ponto em igreja. O comando da festa, neste dia, foi de Edward MacRae. Este foi o primeiro dia em

90 O Rastafari é uma religião surgida em 1930, na Jamaica. Muitos Rastafari usam a canabis, chamada por eles de “ganja”, de forma cerimonial, análoga à consagração da Santa Maria feita por seguidores do Padrinho Sebastião.

que, Flávio Fucs, considerado o primeiro fardado do Brilho das Águas enquanto uma igreja, utilizou a sua farda branca. Após deixar o comando do Brilho das Águas, MacRae seguiu participando do Daime em distintos centros e seguiu sua carreira profissional. Em 2000, Edward publicou os livros “El Santo Daime e La espiritualidade Brasileña” e, em parceria com Júlio Simões, o “Rodas de Fumo e o uso da maconha entre as camadas médias urbanas”. Em 2003, Edward entrou para o Conselho Nacional de Política Sobre Drogas (CONAD) e, no ano seguinte, fez parte do Grupo Multidisciplinar de Trabalhos (GMT) que contribuiu para a regulamentação do uso da *ayahuasca*. Em 2011, juntamente a Paulo Moreira, publicou uma biografia da vida do Mestre Irineu em um livro intitulado “Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros”. Em 2016, coordenou o livro “Fumo de Angola” em parceria com Wagner Coutinho. Além de seguir como participante do Daime, Edward MacRae seguiu dando apoio a esta religião e à Santa Maria por meio dos seus estudos que, por vezes, orientaram políticas públicas.

2.6 - O comando de Flora Paranhos

Em 2001, Marcos Luciano deixou o comando da igreja para cursar o seu doutorado e transferiu a liderança para Cristina Flora Paranhos. Conforme abordado anteriormente, ela se fardou na igreja Flor das Águas, em São Paulo, a mesma igreja que Edward participava. Flora é filha de pai ateu e mãe católica não praticante. Nasceu em São Paulo, em 1953. Durante sua infância e adolescência, não era incentivada a participar de religiões. Em sua adolescência começou a praticar Hatha Yoga, embora esta prática não tivesse para ela um caráter espiritual. Sua professora não fazia referência a gurus ou escolas consideradas tradicionais. Ainda na sua adolescência, Flora costumava ir a Salvador. Em 1970, uma Mãe de Santo umbandista desta cidade jogou búzios para ela e lhe disse: - “Você vai viver uma experiência de uma mediunidade tão forte que você talvez perca a sua própria identidade, que você fique sem saber quem você é. Mas, isso vai demorar. Vai ser daqui a quase vinte anos”⁹¹.

Paranhos se formou em psicologia e trabalhou ao lado de Edward MacRae no IMESC, como diretora do Centro de Estudos e Pesquisa. Nesta época, Edward já havia iniciado sua pesquisa sobre o Daime, o que despertou o interesse dela. Flora conta que, no primeiro dia em que tomou Daime, em 1989, ela *mudou de nome*. Até aquele dia, ela era conhecida por todos como Cristina, porém, se tornou Flora. Pedro Malheiros teria dito: -

91 Flora Paranhos em entrevista concedida ao autor, em 2021

“Aqui tem tanta Cristina! Você aqui vai ser a Flora”. Ela conta que a experiência foi de ruptura, de um outro nascimento. Paranhos afirma que a partir deste dia começou a ter outros valores. Em sua primeira miração, Flora viu muitas nuvens douradas, como se fossem nuvens porosas de ouro. Em outro momento, se viu em um berço pequeno com uma mulher muito bonita lhe embalando.

Flora participou do primeiro feitiço realizado na igreja Flor das Águas, que foi conduzido pelo Padrinho Nonato, filho do Padrinho Wilson Carneiro. Foram produzidos trezentos litros de Daime e Flora ficou com a incumbência de armazená-lo em sua casa. Na Flor das Águas, Flora também participou de trabalhos de gira, comandados por Pedro Malheiros, além de giras conduzidas pela Baixinha quando ela esteve de visita a esta igreja, junto a Alex Polari. Mais tarde, Flora se tornou participante do Céu da Montanha, em Visconde de Mauá, onde pôde participar mais intensamente das giras com a Baixinha. No Céu da Montanha, Flora também se aproximou de Isabel Barsé, que mais tarde mudou-se para o Mapiá, onde se tornou conhecida pelos trabalhos mediúnicos que desenvolvia. Participando dos trabalhos, Flora buscava a cura para assédios espirituais que sofria, conforme veremos.

Estando mais perto da espiritualidade, dezenove anos após a Mãe de Santo de Salvador ter jogado os búzios para ela, Flora decidiu procurar um astrólogo para fazer o seu mapa astral em dezembro de 1989. No mapa astral, dizia que no mês de junho de 1990, ela iria ter um encontro com Plutão, em função de uma sinastria⁹² entre este planeta e Netuno. O mapa dizia também que ela iria ter uma viagem interior muito profunda e, por esta razão, foi lhe recomendado que não ingerisse bebidas alcoólicas, medicamentos e principalmente *ayahuasca* nos três meses precedentes e posteriores a junho. A previsão era análoga à que tinha sido feita há 19 anos pela Mãe de Santo. Embora tenha seguido as demais recomendações, Flora se esqueceu de não tomar *ayahuasca*, continuou indo ao Daime e planejou uma viagem para o Mapiá. Por volta do mês de maio de 1990, durante um trabalho, Flora viu uma entidade que a questionou: - “Você está lembrada do que o astrólogo disse para você?”. Neste momento ela se lembrou que o astrólogo havia previsto que ela teria experiências muito fortes no mês de junho, assim como da recomendação que ele havia feito de não tomar Daime. A entidade disse para Flora que era exatamente em função da sinastria que o astrólogo havia observado, que ela deveria ir ao Mapiá. A entidade disse que, naquela época, ela iria experimentar coisas que em outro tempo ela não conseguiria. Flora temeu ir

92 Sinastria é o estudo de um relacionamento através da astrologia.

ao Mapiá, pois sabia, por meio do mapa astral e da miração, que a experiência seria devastadora.

Pouco antes de ir para o Mapiá (ou nos primeiros dias lá), Flora teve um sonho no qual ela estava em uma imensa roda de cura. Os participantes estavam portando a farda branca, no entanto, estavam dispostos em uma única roda, sem fileiras, diferentemente do que ocorre no Daime. Ela viu o Padrinho Sebastião ao centro que dizia: - “Flora, chegou a sua vez. Pode entrar aqui no meio da roda”. Ela estava com muito medo e dizia que não iria entrar. Diante da insistência do Padrinho Sebastião, ela entrou no meio da roda.

Em junho de 1990, Flora foi para o Acre e passou duas semanas na Colônia 5.000, ficando hospedada na casa do Padrinho Wilson Carneiro. Em seguida, em companhia deste Padrinho, Flora foi para o Céu do Mapiá. Lá chegando, ela se hospedou na casa da então recém-viúva, Madrinha Rita. Se aproximou também da Madrinha Júlia que, desde esta época, executava o hinário oração todos os dias as 18:00, e do Padrinho Alfredo, que morava em uma casa vizinha. Em seu contato com Alfredo, ela lhe revelou o sonho que tivera. Este então lhe disse que ela deveria passar por um processo de cura junto a Maria Alice. Flora também havia recebido, em sonho ou miração, que ela deveria passar por um jejum de sete dias (ou oito dias), e comunicou isso à então responsável pelo seu processo de cura. Maria Alice lhe convidou para morar em sua casa, que era localizada em local de mata fechada. Flora passou os dias de jejum bebendo água, tomando Daime e consagrando Santa Maria. No quinto dia, uma imensa serpente negra se apresentou para Flora em miração sentada sobre o próprio rabo, com as partes superiores do corpo erguidas, olhando para ela. Flora comunicou sua visão a Maria Alice, que levou a sério o relato.

Após os dias de jejum, ela participou de um trabalho de Daime. Durante o bailado, a serpente se apresentou novamente para Flora e ela, então, precisou se deitar em uma esteira. Enquanto estava deitada, concebeu que a serpente estava desafiando a Deus. Flora começou a perceber recursos dentro dela mesma, do fundo de sua alma, de uma vida passada na qual ela sabia de muito mais coisas. Dessa forma, Flora apresentou para a serpente, em miração, uma enorme cruz (a cruz de Jesus), que atravessava o planeta inteiro. Enquanto Flora mirava, Maria Alice se aproximou dela e perguntou como ela estava. Ela respondeu dizendo que a serpente, naquele momento, estava mansa. Flora sentia que já estava recuperando suas forças para voltar ao bailado. Maria Alice teria dito a Flora: - “Ela não está mansa não. Veja bem o tamanho da cruz que você está mostrando pra ela”. Dessa forma, Flora concebeu que Maria Alice havia entrado dentro da sua miração e se convenceu de que o que ela estava vendo era realidade. Cabe ressaltar que Maria Alice é uma pessoa muito conhecida pelos

trabalhos de Umbanda que realiza e que Flora, ainda que indiretamente (pois seu objetivo era de cura), pôde aprender um pouco desta religião com ela. Maria Alice jogou búzios para Flora e disse que sua cabeça era de Yemanjá e Oxalá Velho.

A cura de Flora não veio após a apresentação da cruz para serpente. Ela havia vencido a batalha, mas ainda não havia ganhado a guerra, como ela mesma diz. Tendo voltado do Mapiá, Flora se submeteu a um trabalho de nove cruzes, na linha de São Miguel, conduzido por Alex Polari, em Mauá, em 1991. Antes de passar ao relato de Flora, porém, é importante ressaltar que este ritual faz referência ao trabalho de cruzes (ou trabalho de mesa) desenvolvido pelo Mestre Irineu, porém, contém algumas variações. Diferentemente do trabalho desenvolvido pelo Mestre Irineu, que ocorria em apenas um dia, o trabalho realizado por Alex pode levar nove dias e, por isso, é denominado trabalho de nove cruzes. É interessante notar, no entanto, que nos trabalhos organizados pelo Mestre Irineu, poderiam estar presentes cinco, sete ou nove pessoas carregando nove cruzes. A variação na quantidade de pessoas e cruzes (sete ou nove), pode ter influenciado o número de dias. Veja bem que nos trabalhos de cruzes, os números pares são evitados. A expressão sete cruzes ficou conhecida porque geralmente a pessoa logra sua cura no sétimo dia. No entanto, o processo de cura de Flora se intensificou neste dia, o que levou Alex Polari a realizar o oitavo e o nono trabalho. Polari sugeriu que Flora fizesse a intenção destes trabalhos para o seu pai, que havia falecido, e não mais para ela mesma. Esta foi outra batalha vencida por Flora.

O processo de cura de Flora teve fim em 1992, quando foi ao Mapiá pela segunda vez para o festival de junho. Dessa vez, ela ficou hospedada na casa da Madrinha Júlia. Durante o tempo que permaneceu no Mapiá, Flora sentiu muita saudade de sua filha, o que a levou a pensar em ir embora antes do prazo estabelecido. No entanto, ela teve um sonho no qual ela via uma mulher muito bonita, que se apresentava como Édna, por um olho mágico. Quando ela abriu a porta, a mulher apontou uma pistola em sua direção, momento no qual ela acordou. Durante um trabalho, dias depois, Flora mirou a palavra ÉDNA, escrita em fogo e em letras garrafais. Em seguida a letra “É” se afastou das demais formando a frase “É DNA”. Flora concebeu que esta frase indicava que ela não deveria interromper sua viagem, pois, a saudade da filha era algo biológico (DNA), uma ilusão, uma armadilha, já que sua filha se encontrava com o pai e indo à escola. Não havia motivo para desesperos. Dessa forma, Flora permaneceu no Mapiá até a data que ela já havia estabelecido para ir embora. No último dia, quando ela já estava no barco, deixando o Mapiá, ela viu uma serpente negra enorme na água. Ela não sabe dizer se foi em miração ou se a serpente estava

fisicamente lá. Neste momento, ela viu que a cobra estava morta. Este é o momento que Flora concebe como a obtenção da cura relacionada aos assédios espirituais.

Após retornar da sua segunda viagem ao Mapiá, Flora se distanciou do Daime. Em 1994, quando a guru Shri Mataji Nirmala, fundadora do Sahaji Yoga, veio pela terceira vez ao Brasil e pela primeira vez a São Paulo, Flora passou a se aproximar deste coletivo. Uma frase dita pela guru que impactou Flora foi a seguinte: - “Eu vim aqui em nome dos buscadores da verdade”. Flora começou a chorar, pois se identificou com a expressão “buscadora da verdade”, que até então desconhecia. Neste mesmo ano, foi fundado um centro de meditação de Sahaja Yoga em São Paulo e Flora passou a participar deste coletivo. Durante um ritual organizado no centro de meditação em São Paulo, Flora conta que ela obteve a cura para a fobia a ratos que ela havia desenvolvido em função de um trauma de infância. O ritual era para a deidade conhecida por Ganesha, representada por um ser humano com uma cabeça de elefante e com um rato aos seus pés. Flora percebeu que, embora os ratos possam ser perigosos para os elefantes⁹³, Ganesha lograva dominá-lo em seus pés.

No ano seguinte, a guru Shri Mataji Nirmala fez nova visita ao Brasil, momento no qual Flora já era uma seguidora e portava o seu *sari*⁹⁴. Ela pôde conversar um pouco com a guru, apesar de suas dificuldades com a língua inglesa. Flora disse à guru que ela era uma expressão de Nossa Senhora na terra, momento no qual as duas choraram. Em outubro de 1996, Flora decidiu ir à Índia e permaneceu até dezembro deste mesmo ano. Além de conhecer o templo do Sahaja Yoga, Flora permaneceu alguns meses em Darmashala, cidade onde vive o Dalai Lama, e pôde conhecer uma escola para crianças filhas de participantes do Sahaja Yoga. Algumas instalações nas quais Flora se abrigou na Índia, possuíam ratos em seu interior. Ao não sentir mais medo, Flora pôde constatar que estava mesmo curada da fobia.

Em 1997, Flora se mudou para Salvador e começou a frequentar os trabalhos do Brilho das Águas no apartamento de Edward MacRae. Moara, sua filha, também se tornou participante do Brilho das Águas. Em dezembro de 1999, Flora fez sua terceira viagem ao Mapiá. Nesta ocasião, ela também esteve em Rio Branco, onde participou de trabalhos no CICLOJUR, com *Seu Ladir*, e no CICLU Alto Santo, com a Madrinha Peregrina. A participação de Flora nos trabalhos do CICLU Alto Santo, utilizando a farda e tomando Daime chama a atenção, pois, esta é uma concessão que poucos que não pertencem àquele

93 É comum se dizer que ratos entram na tromba dos elefantes, embora dificilmente isso possa, de fato, ocorrer.

94 Vestimenta indiana, utilizada em alguns contextos para indicar que a pessoa é iniciada em um coletivo específico, como a Sahaji Yoga e o movimento Hare Krishna.

centro específico recebem. No tempo em que esteve no bairro Irineu Serra, em Rio Branco, morou na casa de Seu Ladir e se aproximou da Dona Percília, considerada a zeladora do hinário do Mestre Irineu.

Em 2001, conforme abordado anteriormente, Flora Paranhos chegou ao comando do Brilho das Águas, após o afastamento de Marcos Luciano. Flora chegou a este posto por indicação de Edward MacRae e Marcos Luciano, os dirigentes anteriores. Nesta época, o Daime, que era fornecido por Maurílio Reis, passou a ser fornecido também pela Central Regional Nordeste, comandada por Alex Polari, em Campina Grande/PB. Para obter o Daime, pessoas do coletivo iam até a Paraíba participar dos trabalhos de feitiço.

Flora havia conhecido a cannabis apenas em rituais e não tinha o hábito de pitar fora deles. Por outro lado, alguns participantes do Brilho das Águas faziam uso cotidiano desta planta. Flora concebia isso como uma profanação da planta de poder. Quando chegou ao comando, Flora afirma que passou a ter contato mediúnico com o Mestre Irineu de forma mais intensa. Em seus diálogos com o fundador do Daime, este teria dito que o trabalho deveria ser feito apenas com Daime e não mais com a *cannabis sativa*, que atualmente ela denomina como maconha. Durante um trabalho de missa, o Mestre Irineu teria lhe dito que, por conta da profanação, a cannabis não conseguia mais se ancorar como uma planta de poder, nem mesmo quando plantada com a pessoa orando. Neste dia, Flora mirou o Mestre Irineu dentro de um caixão. Durante um trabalho no qual o hinário do Mestre Irineu foi executado, ao ouvir os versos “Todos ficam em seus lugares / E quem se retira sou eu”, Flora começou a pensar em deixar o comando. Em função dos contatos com o Mestre Irineu, Flora suspendeu os trabalhos de Santa Maria, no entanto, as pessoas continuaram pitando em suas casas e de forma escondida durante os eventos. Um dos locais alugados para realizar os trabalhos durante o comando de Flora é chamado Círculo e está localizado em Lauro de Freitas. Ela considera que os participantes que fumavam maconha neste local eram irresponsáveis, uma vez que, no contrato de locação, havia a proibição expressa do uso de drogas.

Flora conta que, na passagem de 2001 para 2002, o coletivo foi para uma casa de praia em Imbassaí, onde um trabalho foi realizado. Ela afirma que muitas pessoas passaram o dia todo na praia fumando maconha e que quase não foi possível fazer o trabalho em função do desequilíbrio corporal dos participantes. Os participantes afirmavam que estavam simplesmente seguindo a linha eclética. Apesar de sua aproximação com o Alto Santo, Flora buscava manter os ritos propostos pelo Padrinho Sebastião, como os trabalhos de cura. No entanto, ela propôs que o hinário do Mestre Irineu fosse cantado de acordo com o modelo do

Alto Santo, deixado por Dona Percília. Anos mais tarde esta sugestão foi aceita, quando ela já havia se afastado da liderança.

Nos últimos meses do seu comando, Flora comprou um sítio próximo à Estrada das Pedreiras, em Salvador, que passou a sediar os trabalhos do coletivo. No entanto, após constatar o uso de maconha em sua propriedade, Flora se afastou do Brilho das Águas e do Daime, transferindo o comando para Flávio Fucs. Após sua saída, Flávio Fucs a procurou para conversar. Em 2008, conforme veremos, houve uma nova aproximação entre Flora e Catarina. Após se desligar do Daime, Flora se aproximou da UDV, tendo conhecido a maior parte dos centros localizados na região metropolitana de Salvador. Há três anos, o filho do Mestre Gabriel (fundador da UDV), conhecido como Mestre Jair, fundou, nas proximidades da casa de Flora, um centro da UDV que, atualmente, ela frequenta. Sua filha, Moara, também frequenta a UDV há 19 anos. Entre 2009 e 2013, Flora também frequentou centros espíritas kardecistas.

A linha do Alto Santo inspirava não apenas a Flora Paranhos. Paulo Moreira, que foi um dos primeiros participantes do Brilho das Águas, ao longo do tempo teve uma aproximação bastante significativa com a linha do Alto Santo. Antes de se tornar participante do Brilho das Águas, Paulo Moreira já havia se fardado em Abadiana/GO. Em 2006, iniciou o seu mestrado em ciências sociais pela UFBA, trilhando um caminho análogo ao de Marcos Luciano, Marcos Tromboni e Walter Dias. A biografia do Mestre Irineu, publicada em parceria com Edward MacRae, é uma reelaboração de sua dissertação, em grande parte levada a cabo por seu antigo orientador. Durante sua pesquisa, Paulo Moreira se reaproximou de diversas pessoas das linhas ecléticas e tradicionalistas do Alto Santo, que conhecera durante os meses que passou em Rio Branco em 2001. Assim, não teve dificuldades em entrevistar personagens importantes da história do Daime, como Paulo Serra, filho adotivo do Mestre Irineu, Dona Adália Grangeiro e Luís Mendes. A partir de sua aproximação com o Alto Santo, Paulo Moreira fundou o CICLU Bahia, um centro de Daime que segue os modelos desta linha. Edward MacRae, Marco Tromboni e Marcos Luciano, por vezes, frequentam este centro, embora estejam mais próximos do CEFLURIS.

2.7 - O comando de Flávio Fucs

Em 2002, o comando dos trabalhos foi transferido para Flávio Fucs. Assim como as demais lideranças, Fucs chegou ao comando por decisão dos comandantes anteriores. Isto é, Fucs foi indicado por Edward, Marcos Luciano e Flora. Inicialmente, Fucs não queria

assumir o comando, pois, se achava ainda muito inexperiente⁹⁵. Fucs chegou ao Daime querendo conhecer os efeitos da bebida. Conforme observamos anteriormente, o primeiro trabalho que ele participou foi uma concentração na casa de Edward MacRae. Na festa de Nossa Senhora da Conceição, em 1999, Fucs portou pela primeira vez a farda branca. Embora tivesse menos de três anos enquanto fardado, Fucs foi a pessoa considerada a mais apropriada para assumir os comandos naquele momento. Edward, Marcos Luciano, Tromboni, dentre outros fardados, já haviam se afastado do centro e Catarina Knoedt era ainda muito jovem. Além da juventude de Catarina à época, o fato de ser mulher também dificultava a sua ascensão, uma vez que o Daime possui características patriarcais marcantes. A atual ICEFLU, por exemplo, jamais contou com mulheres no comando.

Flávio Fucs (2021) afirma que sempre foi um buscador, e considera que esta proximidade com a espiritualidade se dava por meio da poesia, da leitura de livros sagrados de diversas religiões, da capoeira angola e do Yoga. Inicialmente, Fucs estranhou o cristianismo presente no Daime, pois é oriundo de uma família judaica. Fucs afirma que reconheceu o Daime nos primeiros instantes. Se sentiu bem acolhido e teve a sensação de “ter chegado ao lugar onde gostaria de estar”. Em 2002, Fucs realizou uma viagem a Cruzeiro do Sul/AC, onde conheceu o presidente da igreja Céu do Juruá, Carlos Assem, que também passou a fornecer Daime para o Brilho das Águas. No mesmo ano em que Flávio Fucs assumiu o comando, os trabalhos de Daime foram transferidos para o Sítio São João. Este espaço passou a ser utilizado em um esquema de comodato, isto é, o coletivo realizava benfeitorias na localidade em troca do usufruto.

Quando Flávio Fucs chegou ao comando, os trabalhos bailados já ocorriam, no entanto, o coletivo ainda estava distante de cumprir com o calendário oficial do CEFLURIS. Não havia *violeiros* (violonistas), poucas pessoas sabiam cantar e o coletivo contava com poucos fardados. Catarina, que era a puxadora, se destacava na corrente e ensinava os hinos aos demais. Aos poucos foram chegando outros músicos como Leandro, vindo de Brasília, e Myuako, do Japão. O grupo começava a ouvir instrumentos no trabalho pelas primeiras vezes. Nesta época o grupo realizava trabalhos de concentração e cura, assim como os trabalhos nos quais eram executados o hinário do Mestre Irineu, como São João e Nossa Senhora da Conceição. Com o passar dos anos, ainda sob o comando de Flávio Fucs, o coletivo aprendeu a executar os hinários de João Pereira, Maria Damião, Antônio Gomes e Germano Guilherme. Flávio Fucs se afastou do comando em 2006. A experiência adquirida nos quatro anos de comando fez de Flávio Fucs uma liderança daimista. Em 2007, ele se

95 Flávio Fucs, em entrevista concedida ao autor, em 2021

mudou para o Vale do Capão (município de Palmeiras/BA) onde fundou a igreja Estrela Azul que, atualmente, conta com diversos fardados.

Diferentemente de outras igrejas de Daime, o Brilho das Águas não possuía a figura do Padrinho ou da Madrinha, que muitas vezes é associada a uma liderança carismática. O Alto Santo possuía o Mestre Irineu, o Céu do Mapiá contava com o Padrinho Sebastião, a Flor da Montanha seguia a Baixinha, mas o Brilho das Águas ainda não havia encontrado esta figura. Havia uma dificuldade sentida pelos seus líderes, antropólogos e cientistas sociais, de ocupar tal lugar. O contato com teorias acerca de rituais e movimentos messiânicos, associado ao trânsito em distintos contextos religiosos e espirituais, tornava os antropólogos céticos em relação a dogmatismos e eles se mostravam ainda mais ecléticos que os demais participantes. Além disso, a vontade de seguir a carreira profissional sobressaía a qualquer desejo que pudessem vir a ter de se tornarem “padrinhos”. Os relatos tanto de Edward quanto de Marcos Luciano e Tromboni chamam atenção ao fato de que o Santo Daime parece exacerbar os egos individuais de muitos dos seus seguidores, fomentando lutas pelo poder em vários níveis. Portanto, os entrevistados entendem que o verdadeiro trabalho espiritual, proposto pelo Daime, seja o enfrentamento do próprio ego. Marcos Luciano afirma que este trabalho exige o desapego de um comando individual absoluto e uma busca por uma visão mais realista e coletivista.

2.8 - O comando da Madrinha Catarina

Catarina Knoedt assumiu o comando do Brilho das Águas em 2006 e permanece neste posto ainda hoje. Com mais de 15 anos na presidência, auxiliando diversos participantes em seus processos de saúde e cura, Catarina passou a ser reconhecida como a Madrinha do Brilho das Águas. Catarina nasceu em Salvador, porém, ainda jovem se mudou com sua mãe para o Rio de Janeiro. Tomou Daime pela primeira vez no dia 30 de maio de 1990, aos 14 anos, na Igreja Céu do Mar, na capital fluminense⁹⁶. Ela se aproximou do Daime por intermédio da sua mãe, Núbia. Catarina diz que sua mãe era uma *buscadora espiritual* e já havia passado por diversos coletivos espiritualistas. Em 1990, Núbia era *sanyasi*⁹⁷ ligada aos trabalhos do guru indiano Rajneesh, também conhecido por Osho. Nesta época muitos *sanyasis* estavam interessados em conhecer o Daime e Núbia foi uma destas pessoas. Coincidentemente, o ano de 1990 ficou marcado tanto pelo falecimento do Osho

96 Entrevista de Catarina Knoedt, concedida ao autor, em 2021

97 A palavra *sanyasi*, no sânscrito, significa renunciante. A palavra pode ser utilizada para se referir a um monge.

quanto pela passagem do Padrinho Sebastião. Durante um trabalho, Núbia teve uma miração que ela concebeu como sendo um indicativo de que os seus dois filhos deveriam conhecer o Daime. Na miração, Núbia estava em um barco, entregando duas pastas (uma azul e outra vermelha) que continham toda a documentação dos seus filhos para Yemanjá. O encontro dos filhos com Yemanjá, neste caso, se daria no Daime. É possível observar a influência que as religiões de matriz africana exerciam sobre Núbia que, como Catarina observa, era uma buscadora de caminhos espirituais.

Catarina conta que logo no primeiro trabalho de Daime do qual participou, sua entrega foi absoluta. Ela diz que foi como um reencontro com uma caminhada que já era dela, que já era próxima. A sensação de encontro ou reencontro dentro Daime, conforme vimos na história de diversas lideranças, é bastante comum. Ainda em 1990, Catarina começou a namorar Carlos Bergamini, um fardado do Céu do Mar que estava morando no Céu do Mapiá. Em dezembro deste mesmo ano, Catarina foi convidada por Bergamini para ir ao Céu do Mapiá. Catarina via no Daime a possibilidade de construir uma família e raízes que faltavam a ela. Núbia, enquanto buscadora, já havia se mudado algumas vezes e estava prestes a se estabelecer na Índia como seguidora do Osho. Com apenas 14 anos, Catarina pediu Bergamini em casamento. Nesta mesma época o casal decidiu ter um filho. É possível que a concepção do Daime enquanto uma raiz, representada por filhos e família, tenha influenciado no papel de Madrinha que Catarina veio a conquistar anos mais tarde. Os Padrinhos e Madrinhas, em alguns casos, são apenas os presidentes da instituição, porém, frequentemente estes exercem um papel análogo ao de pai ou mãe para alguns de seus seguidores. Catarina se fardou e se casou na noite de Natal de 1990, no Mapiá, e, em seguida, retornou grávida com Bergamini para o Rio de Janeiro, onde seguiu frequentando a igreja Céu do Mar. O filho que os dois tiveram se chama Gabriel. Este foi educado desde o seu nascimento na doutrina do Daime e desde muito jovem passou a exercer o comando de alguns trabalhos. Gabriel é graduado em música pela UFBA e, em função de sua desenvoltura com o violão, contribuiu enormemente para a consolidação dos trabalhos do Brilho das Águas, ensinando os hinários aos demais participantes. Atualmente, Gabriel organiza trabalhos em igrejas nos Estados Unidos.

Carlos Bergamini, como participante do Céu do Mar, havia conhecido a Baixinha e participado de giras que ela havia organizado naquela igreja. Nessa época, ele já era médium e trabalhava na linha da Umbanda. Catarina também pôde participar de giras com a Baixinha no Rio de Janeiro, no Horto Florestal. Nesta época, Baixinha estava apenas conhecendo o Daime, porém, já havia trilhado um longo caminho na Umbanda, dentre outros caminhos

que trabalham com incorporação. Ainda no início da década de 1990, por questões financeiras, a família de Catarina se mudou para Lumiar/RJ e passou a frequentar a igreja Céu da Lua Branca, em Galdinópolis/RJ, o mesmo centro de Daime que a Baixinha frequentava na época. Havia, entre os daimistas da capital, um movimento para viver em zonas com menor custo de vida e maior contato com uma natureza exuberante. Desta forma, uma pequena comunidade começou a se estabelecer em Lumiar. As lideranças do Céu da Lua Branca, conforme abordado no capítulo 1, não apoiavam os trabalhos mediúnicos que Baixinha desenvolvia paralelamente. Nesta época, o Céu da Lua Branca realizava trabalhos de consagração da Santa Maria, porém, para participar, as pessoas deveriam passar por uma dieta que exigia vários dias sem fazer uso da cannabis. Baixinha, por sua vez, não aprovava os trabalhos com a Santa Maria. Em função destas questões, ela se desligou da Cabana Lua Branca e fundou a igreja Flor da Montanha, levando consigo diversos participantes. Muitos participantes que migraram para a Flor da Montanha eram adeptos da Santa Maria, porém, não estavam de acordo com as normas rígidas estabelecidas pelos dirigentes do Céu da Lua Branca. Catarina e Bergani seguiram a Baixinha e passaram a auxiliá-la na fundação da Flor da Montanha. A facilidade que Catarina possuía em aprender os hinos fez com que ela se tornasse puxadora da Flor da Montanha, sendo capaz de executar diversos hinários do extenso calendário do CEFLURIS. Ela tinha a seu lado, Marcelo Bernardes, que é um músico muito talentoso, conhecido por, dentre outras coisas, ser o flautista da banda do Chico Buarque. Todos eles eram recém-fardados na época, porém, possuíam grande facilidade em aprender os hinários, parte fundamental dos rituais. Junto a Baixinha, Catarina também aprendeu muito sobre a Umbanda, uma vez que, tendo fundado sua própria igreja, com a autorização do Padrinho Sebastião, Baixinha estava autorizada a servir Daime em trabalhos durante as giras. Baixinha também estava autorizada a realizar os seus trabalhos de cura no Daime, por meio da invocação de caboclos e orixás. Catarina auxiliou a fundação da igreja Flor da Montanha, permaneceu seis anos como participante assídua desta igreja e, após se separar de Bergamini, retornou a Salvador em 1997.

Chegando em Salvador, Catarina seguiu tomando *ayahuasca*, sob a forma do vegetal na UDV, e realizando trabalhos de Daime sozinha em sua residência. Ainda em 1997, Catarina passou a participar dos trabalhos do Brilho das Águas que ocorriam no apartamento de Edward MacRae. Desde que chegou ao Brilho das Águas, Catarina se destacou como cantora e rapidamente se tornou puxadora. Conforme abordado anteriormente, os trabalhos realizados pelo Brilho das Águas naquela época eram simples e poucos quando comparamos ao calendário do CEFLURIS e da Flor da Montanha. Ainda muito jovem, com apenas vinte

e um anos, Catarina estava preparada para oferecer muito mais ao coletivo. Quando Marcos Luciano se afastou da presidência e transferiu o comando para Flora Paranhos, o Brilho das Águas já realizava uma quantidade maior de trabalhos e dependia de Catarina enquanto puxadora, uma vez que trabalhos específicos só podem ser realizados com hinários específicos. Catarina também esteve ao lado de Flávio Fucs durante o seu comando. Os dois foram companheiros até 2007. Na concepção de Catarina, ela ainda era muito jovem para assumir o comando durante as primeiras trocas, embora tivesse o conhecimento necessário para organizar os rituais.

Apesar de toda a proximidade que o Brilho das Águas possuía com o CEFLURIS, os vínculos oficiais foram desfeitos. Os participantes do centro estavam insatisfeitos com a qualidade do Daime enviado e com a falta de verba que os impossibilitava de fazer investimentos necessários na igreja. O coletivo não possuía caixa, uma vez que praticamente toda a verba oriunda das contribuições eram destinadas ao CEFLURIS. O grupo também desejava adquirir um terreno próprio, uma vez que o Sítio São João funcionava em esquema de comodato e o contrato poderia se romper a qualquer momento. O Daime fornecido pelo CEFLURIS era muito concentrado e os participantes sentiam que passavam mal em função disso. Catarina relata que, nesta época, três pessoas já haviam *surtado*⁹⁸: uma durante o comando de Marcos Luciano e as outras durante o comando de Flora Paranhos. Catarina afirma que duas destas pessoas eram diagnosticadas com esquizofrenia, mas que não haviam comunicado isso aos comandantes do trabalho. O tratamento médico destas pessoas foi acompanhado por Flora Paranhos. O surto da outra pessoa, aparentemente, foi momentâneo e, por esta razão, de acordo com Flora, foi mais próximo a uma passagem que de um surto propriamente dito. Ainda assim essa garota passou a ser acompanhada por médicos, mas não foi necessário submetê-la a nenhuma medicação anti-psicótica. Atualmente, o Brilho das Águas adota um rigor maior em relação às entrevistas e à autorização para participar dos trabalhos, conforme veremos no capítulo seguinte.

Em 2008 houve uma nova aproximação entre Catarina e Flora Paranhos, que havia deixado o grupo seis anos antes. O ponto que unia as duas era a Baixinha. Dessa forma, as duas viajaram juntas para Lumiar para visitá-la e solicitar Daime à Flor da Montanha, porém, este centro estava impossibilitado de fornecê-lo. A Flor da Montanha havia se desligado oficialmente do CEFLURIS naquela época e estabelecido sua independência em relação ao Daime por meio de feitos, mas havia acordado com a matriz que não forneceria

98 Juntamente a Flora, que é psicóloga e acompanhou o caso, pudemos chegar à conclusão que nem todos os casos citados se enquadram no conceito psicológico de surto.

Daime para nenhuma igreja. Apesar disso, Catarina voltou para Salvador com alguns litros de Daime diante da situação emergencial. Dessa forma, o grupo esteve guarnecido até que uma fornalha e uma casa de bateção foi construída no sítio São João para que o Brilho das Águas pudesse fazer o seu próprio Daime. A fornalha foi construída por meio das doações feitas pelos participantes, que não eram mais destinadas à matriz. Beto, o feitor da Flor da Montanha, se disponibilizou para auxiliar o Brilho das Águas no que fosse necessário. O primeiro feitio do Brilho das Águas ocorreu em 2008 e, no ano seguinte, Beto, e sua esposa Míriam, retornaram para mais um feitio. Esta parceria foi concretizada e, atualmente, o casal segue auxiliando o Brilho das Águas em alguns feitios. Apesar do rompimento da filiação do Brilho das Águas com o CEFLURIS, a igreja baiana continuou se inspirando no calendário proposto pelo Mapiá. No entanto, há uma tendência a se dizer que o Brilho das Águas segue a linha da Baixinha, uma vez que a Flor da Montanha vem sendo cada vez mais reconhecida como uma linha própria, apesar do calendário próximo ao CEFLURIS e à amizade estabelecida com este centro.

A vinda do feitor Beto e sua esposa Míriam, marcou também uma maior aproximação do Brilho das Águas com a Umbanda. Comandantes anteriores, como Marcos Luciano, Edward MacRae e Flora Paranhos, embora tivessem experiência com a Umbanda, focavam o trabalho no autoconhecimento e na manutenção da consciência por meio dos trabalhos de concentração. Antes da chegada de Beto e Míriam, Catarina havia organizado trabalhos de gira, porém sentiu que não estava preparada. Apenas ela e Gabriel eram médiuns desenvolvidos. Dessa forma, como durante os rituais ele tocava o atabaque e Catarina cantava, a necessidade de fazer atendimentos mediúnicos concomitantemente os deixava sobrecarregados. Certa vez, após ter atendido mais de vinte pessoas, Catarina sentiu-se energeticamente sobrecarregada e teve que passar uma semana na cama. Ela diz que, nessa época, ainda não fizera os necessários *boris* para assentar seus guias. Mas, após receber o seu terceiro *bori*, Catarina passou a organizar trabalhos de Mesa Branca no Brilho das Águas. Apesar disso, ainda hoje afirma não se sentir preparada para comandar giras. Com a chegada de Beto e Míriam, foi possível organizar trabalhos de gira, de desenvolvimento mediúnico e sacudimento no sítio São João. Eles já eram médiuns desenvolvidos e ocupavam funções de destaque nos trabalhos da Flor da Montanha. Atualmente, Beto e Míriam coordenam a equipe de médiuns desta igreja. O casal, Beto e Míriam, juntamente a Catarina, também trouxeram para o Brilho das Águas o trabalho Mensageiros da Cura, desenvolvido pela Baixinha.

Ao longo do seu comando, Catarina também se aproximou de Dona Dinorá, uma Mãe de Santo do Candomblé de Sergipe. Antes de entrar para o Candomblé, Dona Dinorá trabalhou trinta anos na Umbanda. Catarina passou a estimular os participantes que acreditavam na Umbanda e no Candomblé a realizarem o bori com Dona Dinorá. Dessa forma, os participantes puderam conhecer os seus guias e passaram a dar atendimentos mediúnicos durante os trabalhos. Em certas ocasiões, Catarina leva Dona Dinorá ao Brilho das Águas para energizar os assentamentos da casa e cuidar dos irmãos. Catarina diz que a gira organizada por Dona Dinorá é bem diferente das que ocorrem no Brilho das Águas, uma vez que estes trabalhos organizados pela Mãe de Santo são oriundos do Candomblé, ao passo que as giras do Brilho das Águas são da Umbanda. Porém, para trabalhar com os participantes do Brilho das Águas, Dona Dinorá desenvolveu um trabalho específico, mais próximo à linha da Umbanda. De forma análoga à Baixinha, Dona Dinorá se iniciou na Umbanda e, posteriormente, se iniciou no Candomblé. Por outro lado, Baixinha se tornou conhecida pelos trabalhos de Daime e Umbanda, ao passo que Dona Dinorá foca os seus trabalhos no Candomblé. Dona Dinorá realiza o *bori* da Umbanda e o sacudimento do Candomblé, ao passo que a Baixinha realizava tanto o *bori* quanto o sacudimento na linha do Candomblé.

O seguimento dos trabalhos propostos pelo CEFLURIS não impede que o Brilho das Águas seja influenciado pelo Alto Santo, no entanto, a maior proximidade se dá com a linha eclética do Alto Santo e não com a ortodoxa. Nos anos de 2008, 2009 e 2010, já sob o comando de Catarina, o Brilho das Águas recebeu a comitiva do Luís Mendes, fundador do CEFLI. Esta relação se deu em função dos contatos que Edward MacRae havia estabelecido com este grupo. Mesmo estando há mais de oito anos afastado do coletivo naquela época, Edward seguia auxiliando o Brilho das Águas dentro das suas possibilidades. Durante estas visitas, a comitiva organizou batizados, casamentos, hinários festivos e trabalhos de cura. Um trabalho marcante foi a execução dos chamados de cura recebidos por Luís Mendes. Ao longo dos anos, este trabalho passou a fazer parte do calendário do Brilho das Águas, mesmo sem a presença da comitiva. Os chamados do Luís Mendes são executados geralmente na festa de Yemanjá que ocorre próximo ao dia 2 de fevereiro. Das festas realizadas pelo grupo, esta é a que reúne a maior quantidade de pessoas. Muitas vezes se diz que o que atrai as pessoas ao Santo Daime é sua bebida psicoativa, no entanto, a festa de Yemanjá indica uma motivação diferente. Trabalhos de Daime ocorrem durante todo o ano, porém, a maior participação no dia de Yemanjá está relacionada provavelmente à grande devoção que muitos baianos possuem por este Orixá. A aproximação do Brilho das Águas

em relação ao Alto Santo também é expressa pela forma como cantam o hinário do Mestre Irineu. O grupo está se embasando nas orientações deixadas por Dona Percília, considerada a zeladora deste hinário. Embora Dona Percília tenha passado alguns anos junto ao Padrinho Sebastião, acabou entrando em disputa com ele. Voltou então a frequentar um grupo mais tradicionalista, mas distanciado de Dona Peregrina, a dirigente do CICLU/Alto Santo, com quem se desentendera ao ser expulsa das terras que Mestre Irineu lhe dera para morar (MOREIRA, 2016).

No ano de 2010, o contrato de locação com o sítio São João foi rompido e o coletivo passou então a procurar outro local para a realização dos trabalhos. Neste mesmo ano, valendo-se do caixa disponível e de generosas contribuições, o Brilho das Águas adquiriu o Sítio São Francisco no qual o coletivo realiza seus trabalhos atualmente. Neste sítio, foi construída uma igreja em formato hexagonal, de acordo com o modelo da ICEFLU, assim como uma casa de feitiço. No sítio São Francisco, o coletivo passou a funcionar com estatuto próprio, denominando-se Centro Espiritualista Brilho das Águas, e passou a ser presidido por Catarina que, enquanto comandante, já ocupava informalmente este cargo. Quando o Brilho das Águas adquiriu o sítio São Francisco, os participantes convidaram a Baixinha para participar da inauguração, no entanto, Baixinha dizia com frequência que não podia ir à Bahia. Apesar desta concepção, Baixinha abriu uma exceção e foi ao trabalho. Após o trabalho, quando voltava para casa, a Mãe de Santo fraturou o cóccix em um acidente de carro.

Entre 2011 e 2013, houve uma aproximação de Catarina Knoedt com a linha ortodoxa do Alto Santo. Neste ano ela foi morar em Minas Gerais e passou a frequentar a igreja Flor do Céu, fundada por Eduardo Gabrich, em Santa Luzia/MG. A Flor do Céu, em seu site, afirma seguir “o modelo tradicional do ritual estabelecido por Raimundo Irineu Serra no CICLU – ALTO SANTO” (MESTREIRINEU.ORG)⁹⁹. Apesar disso, o CICLU Alto Santo e a Flor do Céu, afirmam não possuir filiais. Anteriormente, Eduardo Gabrich havia fundado a igreja Céu do Monte, que segue a linha do CEFLURIS. As igrejas Flor do Céu e Céu do Monte estão localizadas a menos de um quilômetro uma da outra, de forma análoga ao que ocorre com os centros do bairro Irineu Serra, em Rio Branco, e ao que ocorria com a Cabana Lua Branca e o Céu da Lua Branca, em Nova Friburgo. É interessante observar, neste contexto, como a expansão do Daime, propiciada pelo CEFLURIS (atual ICEFLU), permitiu que diversas pessoas conhecessem o Alto Santo e que, algumas destas se tornassem participantes desta linha. Enquanto morava em Minas Gerais, Catarina seguia frequentando

99 Disponível em: <[CICLUMIG - Flor do Céu \(mestreirineu.org\)](http://CICLUMIG - Flor do Céu (mestreirineu.org) >) >

os trabalhos festivos do Brilho das Águas. Nas ausências de Catarina, os trabalhos do Brilho das Águas passaram a ser comandados por Gabriel Knoedt e outra participante que é herdeira de um terreiro de Candomblé e, desde 2017, é reconhecida como Mãe de Santo.

Tendo abordado a história das lideranças do Brilho das Águas e dos primeiros participantes, passo a uma análise antropológica dos dados apresentados neste tópico para, no capítulo seguinte, apresentar as informações levantadas por meio do método etnográfico durante os trabalhos de campo realizados entre 2017 e 2020. Dessa forma, os eventos que ocorreram no Brilho das Águas neste período, só serão expostos no capítulo 3.

2.9 - Análise antropológica da história do Brilho das Águas

A antropologia, em seu período evolucionista, estudava os povos ditos primitivos ou selvagens, assim como a suposta evolução destes povos até atingirem o grau de cultura ou civilização. No entanto, com o advento do relativismo cultural, foi reconhecido que as diversas populações do planeta possuem sua própria cultura, assim como foi rechaçada a ideia de que havia uma hierarquia entre estas. O que geralmente era chamado de “cultura” pelos antropólogos norte-americanos, era tratado por “sociedade” entre os britânicos. Os contextos estudados pelos antropólogos eram tratados igualmente pela ideia de estrutura, seja por meio do estrutural-funcionalismo ou, mais tarde, por meio do estruturalismo de Levi-Strauss. Estas noções são distintas para cada autor. De toda forma, as diversas culturas, sociedades ou estruturas espalhadas pelo mundo passaram a fazer parte do objeto de estudo dos antropólogos. O conceito de cultura, principalmente, embasa as discussões sobre sincretismo, embranquecimento e africanização, foco desta pesquisa. Inicialmente, com a pouca atenção dada à história, as culturas, sociedades e estruturas foram representadas como fechadas e estáticas. A ausência da história não permitia observar as transformações que as diversas culturas, sociedade e estruturas sofriam ao longo do tempo. A cultura concebida como algo fechado invisibilizava elementos presentes no contexto, mas que não despertavam interesse por serem considerados exteriores ou alheios à cultura em questão. Marshal Sahlins (2008), Victor Turner (1974), Roy Wagner (2010), Manuela Carneiro da Cunha (2009), Bruno Latour (2012), dentre outros autores, realizaram revisões críticas do conceito de cultura que serão úteis para esta análise. Carneiro da Cunha (2009) mostra como a ideia de “cultura” como algo estático levou diversas comunidades indígenas a representarem para os não indígenas a “cultura” que deles era esperada. Dessa forma, algumas comunidades passaram a construir malocas, reaprender a língua e ritos locais,

dentre outras ações que buscavam representá-los como legítimos, buscando, muitas vezes, acesso a políticas públicas como demarcação. Para lidar com esta questão, a autora diferencia “cultura” (com aspas) da cultura sem aspas. A “cultura” é voltada para o contexto interétnico e pode ser exibida ao mundo. Pode ser chamada de “cultura para si”. Por outro lado existe a cultura em si, que é a cultura sem aspas. Estas se referem a algo que os diversos povos sempre possuíram, antes mesmo que os antropólogos inventassem o conceito de “cultura”. A cultura se refere a esquemas interiorizados que garantem certo grau de comunicação em coletivos e que organizam a ação e a percepção das pessoas. Marshal Sahlins (2008) aponta para a necessidade de se conciliar a relação e história, isto é, a necessidade de apresentar a estrutura com suas transformações ao longo do tempo, indicando as estruturas de longa duração, quanto as de curta duração, estas últimas chamadas de estrutura da conjuntura. Victor Turner (1974), ao analisar o processo ritual, dá indicativos de como as estruturas se transformam. De forma análoga a Sahlins, o autor nos mostra a ação dos indivíduos ao se depararem com valores e símbolos da estrutura. Roy Wagner (2010) aponta que a cultura não deve ser concebida como algo dado e, portanto, possível de ser identificada por meio de uma objetividade absoluta. Para ele, esta é inventada por meio da relação entre o antropólogo e os sujeitos de pesquisa sendo, portanto, relativa. Por invenção, Wagner não se refere a algo falso e sim a algo construído conjuntamente. Bruno Latour (2012) observa a importância de se estar atento para elementos que compõem os coletivos que estão para além dos seres humanos, como é o caso dos espíritos, animais, vegetais e objetos inanimados. Dessa forma, esta tese observa tanto as estruturas de longa duração presente no Daime, assim como as ações dentro de uma conjuntura que propicia transformações na estrutura. Tal conjuntura será expressa pela análise dos diversos momentos liminares pelos quais os sujeitos de pesquisa passaram, que envolve o diálogo com o mundo dos seres não humanos. As diferenças entre “cultura” e cultura também serão consideradas.

A partir da experiência do autor desta tese enquanto psicólogo, assim como por meio das críticas de Gabriel Tarde a Durkheim, reflexões psicológicas serão realizadas em momentos específicos. A partir das revisões críticas ao conceito de cultura e estrutura, foi possível observar como a antropologia recuou em sua visão de que a sociedade era uma coisa que determinava o comportamento dos indivíduos. A separação entre as ciências sociais e a psicologia foi criticada por Gabriel Tarde, conforme indicam Eduardo Vargas, Bruno Latour, dentre outros autores (VARGAS ET AL, 2014), ao reconstruírem um debate

entre Tarde e Emille Durkheim, em mais um texto que tensiona as fronteiras entre realidade e ficção. Neste debate, Gabriel Tarde teria dito:

“O fato social elementar é a comunicação ou a modificação de um estado de consciência pela ação de um ser consciente sobre o outro [...] Nem tudo o que fazem os membros de uma sociedade é sociológico. [...] Respirar, digerir, bater as pálpebras, sacudir as pernas mecanicamente, olhar distraidamente uma paisagem ou lançar um grito inarticulado, estes são atos que não têm nada de social. [...] Mas, falar com alguém, orar por um ídolo, esfaquear um inimigo, esculpir uma pedra, estes são atos sociais, pois apenas o homem em sociedade age desta maneira e, sem o exemplo de outros homens que ele copiou voluntariamente ou involuntariamente desde o berço, ele não agiria assim. A característica comum dos atos sociais, com efeito, é de serem imitativos. [...] Eis portanto uma característica bem nítida e, além disso, objetiva. [...] E eu me espanto que tenham me repreendido de me vincular aqui ao fato exteriormente apreensível sem considerar sua fronteira interna, e que esta repressão me tenha sido endereçada – por quem? Por [meu distinto colega] o Sr. Durkheim, que precisamente professa a necessidade de fundar a sociologia sobre considerações puramente objetivas e de, por assim dizer, exorcizar esta ciência expulsando para fora dela a psicologia que seria, parece-lhe, não sua alma como acreditaram até aqui todos os seus fundadores, de Augusto Comte a Spencer, mas, ao contrário, seu mau gênio”. (VARGAS ET AL, 2014)

Conforme ilustrado neste capítulo, as lideranças e primeiros participantes do Brilho das Águas chegaram ao Daime por diversos motivos. Alguns buscavam cura, autoconhecimento ou conhecimento espiritual, outros foram por influência da família, por curiosidade sobre os efeitos da *ayahuasca* ou por procurarem um contexto onde se usasse um psicoativo de forma controlada, com finalidades místico/esotéricas. Muitos dos que chegaram por motivos de curiosidade, influência de terceiros ou simples pesquisa, ao vivenciar certas experiências dentro do coletivo, passaram a buscar primordialmente a cura, a espiritualidade e o autoconhecimento. Uma pessoa que chegou ao Brilho das Águas por um motivo explícito de cura foi Socorro, que sofria com sequelas da Síndrome de Stevens Johnson. Ela também buscava autoconhecimento e conhecimento espiritual, uma vez que havia passado por uma experiência de quase morte e se perguntava por que estas dificuldades apareciam para ela. Em muitos casos, a perspectiva reencarnacionista e da lei do karma traz alívio para estas pessoas. Flora Paranhos, conforme pudemos observar, chegou ao Daime pelo interesse despertado por Edward MacRae. No entanto, com o passar do tempo, ela foi se aprofundando em um longo processo de cura, relacionado a uma obsessão espiritual. É possível observar que, assim como Mestre Irineu tratava doenças

físicas, como malária, e espirituais, como quebranto, os primeiros participantes do Brilho das Águas enfrentaram doenças físicas, como síndrome de Stevens Johnson e doenças espirituais, como obsessão. Marcos Luciano, que trazia consigo a questão “Quem sou eu”, nos revela que buscava autoconhecimento. Após tomar o Daime, passou a buscar conhecimento espiritual, isto é, aprender sobre a doutrina do Daime. Fucs chegou por curiosidade acerca dos efeitos da *ayahuasca*, mas, logo no primeiro trabalho, teve vivências que podem ser consideradas espirituais, uma vez que, ver a aura de uma pessoa ou planta, é considerado em diversos contextos como clarividência. Catarina chegou ao Daime por influência da sua mãe, mas, logo nos primeiros anos, se mostrou uma pessoa extremamente dedicada a aprender sobre o Daime, de forma notável no estudo dos hinos.

Para lograr a cura, o autoconhecimento e o conhecimento espiritual, os participantes do Brilho das Águas citados neste capítulo estiveram em diversos trabalhos. Os trabalhos mais importantes que podemos observar neste capítulo são: concentração, consagração da Santa Maria, trabalho de cura, trabalho de cruces, missa, gira, sacudimento e bori. Há também os trabalhos nos quais são executados os hinários do Mestre Irineu, dos seus quatro companheiros, e do Padrinho Sebastião, além do Mensageiro da Cura da Baixinha e das chamadas do Luís Mendes. É possível observar que as lideranças do Brilho tiveram contato com as lideranças do CEFURIS e Alto Santo em momentos fora do ritual, de forma análoga ao que o Padrinho Sebastião, Luís Mendes, Francisco Grangeiro, dentre outros, faziam com o Mestre Irineu. Edward MacRae foi o único que conheceu o Padrinho Sebastião, embora tenha tido contato mais estreito com o Padrinho Alfredo, por meio de viagens ao exterior. Flora se hospedou na casa de Wilson Carneiro, Madrinha Rita, Madrinha Júlia, Maria Alice e Ladir, além de ter recebido a autorização da Dona Peregrina para participar dos trabalhos do CICLU Alto Santo. Flora também teve proximidade com Pedro Malheiros, Alex Polari, Baixinha e Isabel Barsé. Catarina conviveu com a Baixinha em sua intimidade por vários anos, além de ter conhecido o Mapiá quando tinha apenas quatorze anos. Marcos Luciano também teve a oportunidade de viajar ao Mapiá. Fucs, quando chegou ao comando, era novo na doutrina, mas era respaldado por Edward MacRae que, naquele momento, já era uma liderança importante. Neste sentido, é possível observar como as lideranças, além de participarem de rituais, possuíam laços estreitos com outras lideranças.

Os trabalhos do Daime podem ser encarados como momentos liminares de ritos de passagem, da forma como apresenta Victor Turner (1974). O autor observa uma alteração no espaço e no tempo durante os momentos liminares, isto é, os participantes são levados para

um local afastado ou separado da estrutura, onde podem vivenciar o contato com seres de tempos passados, dentre outras experiências nas quais a noção de tempo é alterada. Outra característica presente nos momentos liminares é a igualdade entre os participantes do ritual (incluindo a vestimenta), que costuma ser guiado por uma pessoa mais experiente. No Daime, esta característica é expressa pelo uso da farda e pela presença do comandante. As pessoas que não são fardadas também se identificam entre si, em oposição aos fardados, considerados como os guias, neste caso. A mudança no espaço é observada pela localização das igrejas em locais de baixa densidade demográfica. Atualmente, os participantes do Brilho das Águas deixam a capital baiana para irem até o sítio no distrito de Amado Bahia, no município de Mata de São João. Porém, até mesmo quando os trabalhos ocorriam no apartamento de Edward MacRae, era possível considerar um afastamento relativo, em função do ambiente preparado para o rito. A alteração no tempo pode ser expressa pela mudança de ritmo na vida das pessoas, uma vez que estas precisam abandonar as tarefas cotidianas para se dedicarem a extensos trabalhos espirituais que, por vezes, podem reverberar por dias. A alteração na percepção do tempo também é notada em mirações como a de Edward MacRae, na qual ele pôde observar momentos de sua vida, conforme relatou em entrevista concedida para Lucas Kastrup (CANALJAGUBE, 2021)¹⁰⁰. MacRae disse: - “foi incrível, foi um trabalho maravilhoso. Eu tive uma miração incrível, mostrando minha vida, foi muito impactante”. Esta noção também é encontrada no relato de Flora, no qual ela conta que se viu como um bebê em um pequeno berço, sendo embalado por uma mulher muito bonita.

A possibilidade de rever a própria vida e dar novos significados a experiências passadas é uma questão que vem levando psicólogos e psiquiatras a pensar em uma terapia por meio da *ayahuasca*, uma vez que processos análogos ocorrem em sessões de psicanálise, hipnoterapia, dentre outras. Trazer um conteúdo traumático inconsciente à consciência para poder reelaborá-lo é um passo considerado muito importante para se atingir a cura ou o equilíbrio. Flora trouxe exemplos de miração na qual ela revia sua relação com o pai já falecido e a filha que estava distante. Relações familiares estão associadas a diversos traumas de infância, de acordo com distintas abordagens da psicologia. Flora chega a se referir a uma cura relacionada a um trauma de infância, no entanto, esta se deu no contexto da Sahaja Yoga.

Ainda refletindo sobre a noção de tempo, é interessante observar como os trabalhos de Daime levam as pessoas a experiências relacionadas ao nascimento e a morte, que

100 Disponível em: <Disponível em <[Literatura Daimista - Episódio 1 \(Edward MacRae\) - YouTube](#)>

marcam o tempo de uma encarnação, assim como a experiências consideradas de vidas passadas. Flora descreve sua primeira experiência no Daime como um nascimento, enquanto Tromboni e Socorro, por sua vez, relacionam o Daime a uma experiência de quase morte. Tais processos são análogos, uma vez que a morte é vista, neste contexto, como o nascimento para uma outra vida. O próprio Mestre Irineu, por meio de um dos seus hinos, afirma que “a morte é igualmente ao nascer”. Neste sentido, é importante observar como o momento do trabalho reúne o passado e o futuro no momento presente. É possível que, no Daime, a alteração de tempo e espaço, que já é comum em ritos de passagem, seja intensificada devido aos efeitos farmacológicos da *ayahuasca*.

Uma das características dos momentos liminares é a exposição dos valores da estrutura, assim como uma criatividade que surge nos participantes quando estes interpretam os símbolos apresentados por meio dos valores que já traziam consigo. Laís Borges (2019), ao analisar o conceito de performance em Victor Turner, afirma que o autor “se volta para as performances culturais, que reencenam modelos tradicionais de representação e dão lugar a uma criatividade que desestabiliza esses mesmos modelos” (2019, p. 1). No contexto do Daime, esta criatividade está relacionada à alteração no tempo e espaço, uma vez que é por meio do confronto com suas vivências anteriores que os participantes reelaboram suas interpretações acerca dos símbolos e dos valores apresentados, para então projetar o futuro. Nos trabalhos de Daime, os valores são transmitidos, em grande parte, embora não exclusivamente, pelos hinos. As palavras e expressões evocadas influenciam as mirações e concepções dos participantes. Dessa forma, Flora viu Mestre Irineu no caixão, durante um trabalho no qual foi cantado o hino “Pisei na Terra Fria”, que cita o Mestre Irineu na sepultura. De forma análoga, durante o um trabalho no qual o hinário do Mestre Irineu foi executado, ao ouvir os versos “Todos ficam em seus lugares / E quem se retira sou eu”, ela concebeu que deveria deixar o comando. Neste ponto, é possível observar a criatividade que surge no mesmo momento em que os valores são apresentados, uma vez que tal interpretação se relaciona com as vivências anteriormente experimentadas por Flora. As duas visões eram acompanhadas de sentimentos, sensações, emoções e pensamentos que resultaram em ações.

Um outro exemplo relativo à exposição de valores e criatividade é encontrado na vivência de Edward MacRae. Ele se aproximou do Daime em função de duas preconcepções que ele já trazia: Uma era relativa aos valores místicos/esotéricos que havia aprendido na escola antroposófica na qual estudou e a outra era relativa ao seu estudo do uso não danoso de substâncias psicoativas em contextos considerados como seguros. Dessa forma, durante

os trabalhos, Edward MacRae pôde observar símbolos e orações esotéricas que reverberavam sobre sua experiência na Antroposofia assim como pôde observar um coletivo que ingeria um psicoativo em um contexto marcado por regras que possibilitavam o uso controlado, exatamente o que Edward buscava observar. Conhecendo de antemão alguns símbolos apresentados, estava aberto para Edward o momento para sua criatividade, na qual os símbolos reverberam sobre suas experiências anteriores. Ao entrar em contato com a doutrina do Daime, Edward MacRae se expôs aos valores daimistas e, posteriormente, quando galgou posições dentro da estrutura, viu os seus próprios valores reverberarem dentro da doutrina. Dessa forma, os livros que MacRae produziu após a sua iniciação, foram lidos por diversos daimistas. Atualmente, quando vai ao Mapiá, Edward ocupa com frequência uma posição de destaque na mesa de centro durante os trabalhos. No Brilho das Águas, sua figura é eternizada como a do fundador.

O crescimento de Edward MacRae no Daime marca também uma questão de gênero. Com a expansão do CEFLURIS e a participação de diversos universitários e profissionais ligados às ciências humanas, os impactos dos estudos de gênero passaram a ser mais visíveis no Santo Daime. Na prática, também havia daimistas homossexuais, bissexuais, travestis, dentre outros, que passaram a somar as fileiras desta religião. MacRae, conforme apontado anteriormente, era bastante interessado nesta temática, tendo defendido uma tese de doutorado sobre este assunto. Daimistas identificados com o movimento LGBT, como MacRae, Pedro Malheiros e Luiz Roque (fundador do Alto Santo de Minas) chegaram a fundar igrejas. A presença destas pessoas e destas ideias certamente impactou as duas linhas de Daime, uma vez que os caboclos amazonenses e acreanos eram originalmente portadores de uma cultura patriarcal. Atualmente, apesar de discursos considerados conservadores proferidos pelo Padrinho Sebastião, o número de pessoas com sexualidades distintas do imposto pela heteronormatividade cresceu significativamente dentro do Daime. É interessante observar igualmente o crescimento de mulheres no comando dos centros, uma vez que, inicialmente o Alto Santo e demais extensões filiadas eram comandadas exclusivamente por homens¹⁰¹. Até o presente momento, a ICEFLU (antiga CEFLURIS) contou apenas com homens no comando efetivo, embora se atribua um comando espiritual à viúva do Padrinho Sebastião, Madrinha Rita, bastante idosa e adoentada. Por outro lado, Madrinha Peregrina chegou ao poder no CICLU Alto Santo anos após o falecimento do Mestre Irineu, Baixinha foi a comandante suprema da Flor da Montanha e Catarina Knoedt é

101 Tradicionalmente entre povos indígenas a ayahuasca somente poderia ser preparada por homens e só se admitia a presença de mulheres no processo se estivessem fora da idade reprodutiva. Igualmente existem restrições contra a ingestão de ayahuasca por mulheres grávidas ou que estejam menstruando.

presidente do Brilho das Águas desde 2006. Além delas, existem várias mulheres liderando grupos daimistas em diferentes partes do Brasil e do exterior.

Ainda refletindo sobre as interpretações dos símbolos que surgem no Daime, é interessante notar como todas as lideranças do Brilho das Águas estiveram próximos ao Yoga. Dentre os gurus yoguis referidos por estas lideranças encontramos Shri Mataji Nirmala, citada por Flora, e Osho, citado por Catarina. Edward é praticante de meditação transcendental, ensinada pelo Maharishi Mahesh Yogui e se diz também influenciado pelo guru Ramana Maharshi. O Padrinho Alex Polari, importante liderança do Santo Daime, também é conhecido praticante de meditação e seu hinário traz numerosas referências a conceitos de origem hinduísta. Neste contexto, é preciso considerar também que o próprio Mestre Irineu era influenciado pelas concepções e práticas de Swami Vivekananda. Apesar das inúmeras diferenças que existem entre as concepções das diversas linhas de yoga, é possível encontrar muitos pontos em comum. O processo de iluminação, almejado pelas diferentes escolas yogues, pode ser considerado como um processo de cura, uma vez que a pessoa iluminada lograria liberar a sua mente dos sofrimentos mundanos. Para que a energia possa transitar livremente ao longo da coluna vertebral, os gurus yogues pedem aos seus seguidores que permaneçam com a coluna ereta durante as meditações que, por sua vez, envolvem a concentração na respiração. Tais meditações são bastante similares ao momento de concentração no Daime. Dessa forma, as meditações aprendidas nas diferentes escolas de Yoga auxiliam os daimistas durante os trabalhos de concentração, por meio da coluna ereta e da atenção na respiração, dentre outras questões. Não é por acaso que diversos daimistas concebem o Mestre Irineu como uma pessoa iluminada. Em relação ao conceito de *Maha Samadi*, estado no qual o guru decide, por vontade própria, abandonar o corpo, tal noção é encontrada em todos os contextos de yoga citados. Vivekananda teria chegado ao *Maha Samadi* em 4 de julho de 1902, Osho no dia 19 de janeiro de 1990 (mesmo dia que o Padrinho Sebastião fez a passagem) e Mataji no dia 23 de fevereiro de 2011. Munidos destes conceitos, alguns daimistas consideram que o Padrinho Sebastião também entrou em *Maha Samadi*, diante da simbologia implícita na data em que teria deixado o corpo voluntariamente. Afinal, ele faleceu no dia do seu santo homônimo, durante um trabalho realizado para celebrar essa entidade espiritual, na cidade do Rio de Janeiro, que tem São Sebastião como o seu padroeiro. Alguns apontam também para a sua morte ter sido concomitante com a de Osho, cuja fotografia foi colocada na mesa cerimonial durante seu velório.

A influência do Yoga no Daime se deu inicialmente por meio indireto, isto é, por meio do CECP, cuja revista divulgava ensinamentos de Vivekananda ao lado de outros da fundadora da Teosofia Helena Blavatsky. A parceria entre o Daime e o CECP não resultou apenas na inclusão de pessoas deste coletivo no Daime, mas chamou a atenção e o interesse de toda uma gama de participantes oriundos de outras escolas esotéricas. Neste capítulo vimos que MacRae foi educado nos princípios da antroposofia, fundada por Rudolph Steiner, com raízes também na Teosofia de Helena Blavatsky. No capítulo 1, observamos que Mário Rogério frequentava a Maçonaria. Embora não haja evidências disso, alguns pesquisadores afirmam que Mestre Irineu frequentava a ordem Rosa Cruz. Tanto a Maçonaria quanto a ordem Rosa Cruz são escolas esotéricas. Em função do grande trânsito de esoteristas dentro do Daime, alguns autores afirmam que esta doutrina é influenciada pelo esoterismo europeu, recorrendo a uma terminologia genérica. Arrisco dizer que os símbolos esotéricos deixados por Mestre Irineu em seus hinários e as orações esotéricas presentes no Daime exercem uma influência significativa para a permanência dos participantes que chegaram a esta doutrina tendo passado anteriormente pela Maçonaria, Rosa Cruz, Antroposofia, Teosofia ou CECP.

O exemplo de Flávio Fucs, acerca da sua relação com o cristianismo ilustra também como os símbolos da estrutura reverberam sobre os valores pessoais. Em função de sua origem judia e das perseguições sofridas pelo seu povo, Fucs criticou internamente as orações e hinos cristãos durante o primeiro trabalho que participou. No entanto, ao experimentar os efeitos do Daime, Fucs se abriu para o ritual e passou a aceitar o cristianismo, porém de forma distinta ao catolicismo e ao protestantismo. Para Fucs, o cristianismo presente no Daime remete ao primitivo, ao inicial. Embora não tenha explicado as características do Daime que o levaram a tal concepção, é possível enumerar alguns elementos que reverberam sobre esta ideia. O evangelho de Mateus, capítulo 26, versículo de 27 a 30 (BÍBLIA ONLINE)¹⁰², ao abordar a última ceia, afirma que após Jesus ter servido o vinho para os seus discípulos, estes entoaram hinos. Tal imagem é análoga ao que ocorre no Santo Daime. Um hino do Padrinho Valdete diz: “Eu tomo Daime e considero este o vinho / O mesmo vinho que Jesus deu pra tomar / Aos seus apóstolos disse em minha memória / Que é para sempre esta luz nunca faltar”, fazendo referência à passagem bíblica citada.

Entre as lideranças do Brilho, foi evocada a ideia de *buscador da verdade*, por Flora, *buscadora espiritual*, por Catarina e apenas *buscador*, por Flávio Fucs. Catarina utilizou a

102 Disponível em: <[Mateus 26:27-30 - ACF - Almeida Corrigida Fiel - Bíblia Online \(bibliaonline.com.br\)](http://bibliaonline.com.br)>

expressão para se referir à sua mãe, que transitava por diversos coletivos espiritualistas e religiosos. Flávio Fucs utilizou a expressão para referir a si mesmo, e, na sequência, citou as práticas que pôde experimentar antes de entrar para o Daime, como o Yoga, a Capoeira Angola e a poesia. Flora, por sua vez, evocou esta expressão ao narrar o seu primeiro encontro com a guru Sri Mataji. Neste momento, ela já havia passado pelo Daime, feito mapa astral, jogado búzios e feito Hatha Yoga o que, provavelmente, a levou a se identificar com a expressão. A busca espiritual continuou nos participantes que se afastaram do Daime. Marcos Luciano conheceu o Zen Budismo e Flora se aproximou do kardecismo e da UDV. A característica de transitar por diferentes religiões e escolas espiritualistas é bastante comum tanto entre os membros do Brilho das Águas, quanto de outros coletivos daimistas e *ayahuasqueiros*. Porém, diferente das pessoas que não optam por uma religião específica, os atuais participantes do Brilho das Águas se afirmam enquanto daimistas e, por vezes, como umbandistas e candomblecistas.

As transformações na estrutura do Brilho das Águas podem ser observadas por meio da história desta igreja, de forma notável nos momentos de troca de comando e quando temáticas como Santa Maria e o discurso de origem (evocado pelos participantes de centros autodenominados tradicionalistas) são evocadas. É notável como o comandante é capaz de incluir ou retirar rituais, além de influenciar os participantes para uma visão de mundo específica, embora não de forma absoluta. Por esta razão, para uma pessoa chegar ao comando de trabalhos de Daime, muitas vezes é exigido um longo percurso dentro desta doutrina, de modo a impedir mudanças bruscas. Em alguns casos, porém, como o de Pedro Malheiros e Flávio Fucs, dentre outros, a pessoa chega ao comando poucos anos após ter se fardado, em função, provavelmente, da pouca difusão da doutrina na localidade. Os momentos criativos, conforme indicamos, estão em estreita relação com os momentos nos quais os valores da estrutura são reforçados. Dessa forma, ainda que as lideranças do Brilho das Águas tivessem uma visão própria sobre o Daime, estes buscavam repetir os rituais executados pelo CEFLURIS, como os trabalhos de concentração e cura. Para transformar a estrutura, os participantes precisam se valer dos símbolos desta mesma estrutura. Tal ideia pode ser ilustrada por meio dos contatos de Flora Paranhos com o Mestre Irineu, nos quais ele teria dito que o trabalho deveria ser feito apenas com Daime. Buscando alterar os rituais, Flora se valeu de um símbolo de forte impacto no Daime, isto é, o Mestre Irineu. A evocação deste símbolo, no entanto, não foi eficaz. Além de seguir a linha do CEFLURIS naquela época, o Brilho das Águas havia sido fundado por Edward MacRae, um dos pilares do antiproibicionismo no Brasil, e suas ideias libertárias eram compartilhadas por grande parte

dos participantes do grupo. Catarina, por outro lado, utilizou a simbologia de forma mais eficaz. Para incluir trabalhos de gira no Brilho das Águas, ela se valeu da abertura do CEFLURIS para estes rituais. Isto é, para que Catarina pudesse exercer sua criatividade, ela precisava recorrer a uma simbologia já fortemente consolidada dentro do Daime e, principalmente, na linha do CEFLURIS e da Baixinha. Os trabalhos envolvendo incorporação que, frequentemente são motivos para dissidências, foram introduzidos no Brilho das Águas em um contexto harmônico. No entanto, foi possível observar que estes trabalhos geraram dissidências entre o Céu da Lua Branca e a Flor da Montanha, assim como entre a Flor das Águas e o Céu de Maria. Embora questões relacionadas à incorporação sejam frequentemente apontadas como causa de dissidência, é possível supor que as dissidências se dão em função de questões que envolvem uma competição pelo comando e por fazer valer as diferentes revelações que as distintas pessoas têm ao tomar o Daime.

Embora tenha permanecido no comando do Brilho das Águas por apenas um ano, a simbologia envolvida no crescimento de Flora dentro da doutrina possui muitas semelhanças com a história do próprio Mestre Irineu. É interessante observar que Flora se submeteu a uma dieta de oito dias em uma mata fechada, de forma análoga ao que fez o fundador do Daime. Durante o período de jejum, seres espirituais apareceram para eles. O Mestre Irineu viu uma Deusa Universal e Flora viu uma serpente. No entanto, a Deusa e a Serpente (representando o diabo) já estavam relacionadas no episódio do Mestre Irineu. Primeiramente a Senhora perguntou se ele teria coragem de dizer que a bebida era uma serpente. No entanto, pela resposta do Mestre Irineu, é possível entender que a princesa (ou a Deusa) perguntava se ele teria coragem de dizer que ela (que havia aparecido na Lua) era uma serpente. A resposta do Mestre Irineu foi a seguinte: “Eu posso dizer que dentro da lua tem uma princesa, não pode ser o diabo, né, tô vendo uma princesa dentro da lua, não posso dizer que é uma cobra” (MOREIRA E MACRAE, 2011, p 93). Sem excluir a noção de um contato espiritual, é possível supor que o fenômeno está relacionado a pareidolias¹⁰³ provocadas pelas crateras da lua, de forma análoga à imagem de São Jorge, vista por diversos brasileiros neste satélite natural. No continente asiático, uma imagem frequentemente evocada por meio da pareidolia relativa as crateras lunares é a de um coelho. A visão de uma serpente na lua, possivelmente também se relaciona ao fenômeno das pareidolias. No caso do Mestre Irineu, ele passava por um momento em que buscava

103 Pareidolias é um fenômeno psicológico no qual um estímulo é percebido com significado distinto. Exemplos de pareidolias são imagens vistas nas nuvens, na lua, em paredes com marcas, dentre outros locais.

transformar as concepções e práticas aprendidas junto aos indígenas ou vegetalistas em concepções e práticas mais próximas do cristianismo popular. Na primeira vez que tomou a *ayahuasca* junto aos indígenas ou vegetalistas, Mestre Irineu já levava consigo a concepção de que se tratava de um pacto com o demônio. No entanto, de forma análoga a Flora, quando Mestre Irineu invocou o chefe dos demônios, uma grande cruz apareceu. A diferença foi que a cruz apareceu para Mestre Irineu quando este chamou pelo chefe dos demônios para lhe mostrar que o trabalho era algo de Deus ao passo que, para Flora, a cruz apareceu para espantar o demônio. Quando Mestre Irineu invocou o demônio, este não apareceu para ele e sim a cruz, isto é, em sua miração havia apenas uma figura, enquanto na miração de Flora havia duas. Apesar disso, nos dois casos existe a ideia de que a cruz espanta a serpente que, por sua vez, é considerada o diabo. A relação entre a serpente e o Diabo, assim como a cruz e Deus, é uma estrutura de longa duração que remete à época colonial no Brasil, embora, no Daime, esta estrutura passe por transformações. Para daimistas que estão mais próximos às práticas indígenas e afro-brasileiras, a serpente pode ser vista como a dona da *ayahuasca*, como é o caso da serpente yube, entre os Huni Kuin, ou associada à serpente Dã, presentes em cultos do Benin e no Tambor de Mina (MONTEIRO, 2004).

É possível se fazer uma analogia entre o sonho que Flora teve antes de chegar ao Mapiá (ou nos primeiros dias de Mapiá) e a visão (miração) que o Mestre Irineu teve do Caboclo Pizango. Tanto a miração do Mestre Irineu, na qual o Caboclo Pizango dizia que ele era o único a dar conta do trabalho da *ayahuasca*, quanto o sonho de Flora no qual o Padrinho Sebastião a convida para entrar no centro da roda, indicava a liderança que ambos viriam a exercer mais tarde. É certo que Flora Paranhos permaneceu pouco tempo na liderança do Brilho das Águas, porém, as capacidades e conhecimentos necessários para ser uma liderança espiritual permanecem nela.

Em relação à bebida cerimonial chamada Daime, é possível observar a centralidade desta nos trabalhos do Brilho das Águas e de outras igrejas e centros daimistas. Apesar disso, cabe destacar o valor que os participantes dão aos rituais, executando-os mesmo em momentos em que não possuem acesso ao Daime, podendo realizar os trabalhos consagrando Santa Maria (como nos primeiros trabalhos organizados por Marcos, Marco e Socorro) ou até sem consagrar nenhuma planta de poder. Considerando a centralidade do Daime, cabe ressaltar que o nome da doutrina é o mesmo da bebida louvada. Neste ponto, se não fossem as revisões críticas, seríamos tentados a concordar com Durkheim e dizer que o Deus (totem) louvado pela sociedade é a própria sociedade (DURKHEIM, 2003), uma vez que o Deus do Daime (doutrina) é o próprio Daime (bebida). Seríamos tentados a afirmar

igualmente que a força eficaz, dentro da sociedade, é a própria sociedade. No entanto, tal perspectiva é evidentemente tautológica, pois coloca a sociedade como causa e efeito de si mesma. Em sentido contrário, os dados analisados até o momento nos permitem observar a importância dos sujeitos para a transformação da estrutura. Neste sentido, vale ressaltar que a bebida cerimonial, Daime, não é uma doutrina e sim um sujeito, considerado como sendo Jesus Cristo ou o Mestre Irineu. É possível observar o papel central que a bebida cerimonial, considerada uma pessoa, possui dentro da doutrina, indicando dessa forma, como resalta Latour (2004), que seres não-humanos também compõe o coletivo.

Outro ponto importante em relação à bebida cerimonial é a ideia de feitio. É certo que a bebida cerimonial não é uma coisa dada, que já vem pronta na natureza. Além disso, não basta o cozimento de *jagube* com *rainha*¹⁰⁴ para que esta seja feita. O feitio do Daime exige rezas, rituais de bateção, execução de hinários, dentre outros processos. Da mesma forma que o Daime (bebida) é feito, é possível dizer que o Daime (doutrina) também é feito, de forma análoga à ideia de invenção da cultura, proposta por Roy Wagner (2010). Neste sentido, os daimistas se reinventam a cada dia e também são inventados por meio do contato com antropólogos. Neste tópico, foi possível observar como cada participante inventa para si um Daime, ao confrontar os seus valores com os valores da estrutura já consolidada. De forma análoga, a invenção da cultura, proposta por Wagner, é “da ordem da metamorfose contínua, como acontece na imensa maioria das cosmogonias estudadas pelos antropólogos, em que as forças, o mundo e os seres são sempre criados e recriados a partir de algo preexistente” (GOLDMAN, 2011, p. 201). A criatividade do antropólogo depende da criatividade dos sujeitos de pesquisa, porém, este deve utilizar linguagens e métodos científicos para tornar óbvia (ou inventar) determinada cultura.

É possível observar que o Brilho das Águas percorreu um caminho análogo ao de outros centros para se tornar uma igreja (ou um centro). A relação entre ponto e igreja é análoga à relação entre o centro (chamado CICLU) e as extensões filiadas, quando o Mestre Irineu ainda estava em vida, apesar de algumas diferenças. A semelhança entre a relação centro/extensões e ponto/igreja é que tanto a extensão quanto o ponto se transformam em uma igreja (ou centro) quando passam a realizar os trabalhos bailados. Outra semelhança é que, antes de se tornarem igrejas ou centros, os pontos ou extensões realizavam trabalhos de concentração e cura. Porém, uma diferença é que as extensões filiadas realizavam trabalhos de feitio, ao passo que, atualmente, os coletivos costumam realizar estes trabalhos quando já

104 Jagube é o nome dado ao cipó *banisteriopsis caapi* e rainha (ou chacrona) é o nome dado à folha da *Psychotria viridis*

se tornaram um centro ou uma igreja. Tal padrão começou a surgir, provavelmente, quando Leôncio Gomes buscou centralizar o feitio de Daime no Alto Santo. De acordo com Mortimer (2000), “bastava tirar o Santo Daime do poder de Sebastião, que ele viria abaixo” (2000, p. 85). Ora, os daimistas começaram a perceber que o feitio de Daime facilitava a consolidação de outras lideranças. O CEFLURIS também adotou atitudes centralizadoras, embora em menor intensidade que o Alto Santo. No caso da Flor da Montanha, por exemplo, o CEFLURIS permitia que esta igreja fizesse o próprio Daime, mas a impedia de fornecê-lo a outras igrejas e pontos. Além disso, em certos casos, havia uma pressão para que os pontos ou igrejas seguissem o calendário e trabalhos propostos. Dessa forma, os pontos e as igrejas que não realizavam feitio, ficavam dependentes do fornecimento de Daime pelo CEFLURIS, ficando igualmente sob o controle daquela instituição em relação aos trabalhos que desenvolviam, embora este controle fosse bastante frágil. De toda forma, algum tipo de controle poderia ser exercido quando as lideranças do ponto iam solicitar Daime às lideranças das igrejas. O trabalho de feitio passou a ser visto, então, como uma possibilidade para a independência da igreja ou ponto em relação ao CEFLURIS. No caso do Brilho das Águas, o desejo por autonomia se deu, em parte, pela pouca renda que o coletivo dispunha para investimentos na igreja, uma vez que praticamente toda a verba que entrava era destinada à matriz. A independência em relação ao feitio do Daime dá maior liberdade de atuação para o dirigente, possibilitando assim o surgimento de lideranças que posteriormente passam a ser identificadas como Padrinhos ou Madrinhas.

Para um centro de Daime, é difícil manter uma postura completamente alheia ao CEFLURIS/ICEFLU ou ao Alto Santo. Desde 1987, o uso da *ayahuasca* é regulamentado e, durante o processo, o CEFLURIS e o Alto Santo se consolidaram como as mais legítimas referências do Daime. Cabe ressaltar que o uso da *ayahuasca* foi proibido em contextos não religiosos, embora tal disposição legal seja raramente aplicada. Até 2010, foram produzidos diversos estudos sobre o Daime, as outras religiões consideradas “tradicionalistas” (UDV e Barquinha), assim como sobre alguns coletivos independentes. Construiu-se, assim, um corpo de conhecimentos e estudiosos que serviram para embasar o último relatório do CONAD acerca da regulamentação da *ayahuasca*. Tais estudos ajudaram a formar a concepção geral do que pode ser considerado Daime. Neste exemplo, é possível observar como a cultura é construída pelos antropólogos em relação com os seus sujeitos de pesquisa. Os primeiros estudos focaram a linha do CEFLURIS, o que certamente contribuiu para a legitimidade deste coletivo. Nem mesmo os posteriores estudos sobre o Alto Santo e as reivindicações de que o CEFLURIS seria um tipo de apropriação cultural foram capazes de

abalar a legitimidade desta instituição. Embora o termo apropriação cultural não fosse muito difundido entre as lideranças do Alto Santo daquela época, Dona Peregrina Gomes utiliza o verbo “surrupiar”, que significa roubar ou se apropriar de algo que não lhe pertence, para se referir ao que os representantes de outras linhas fizeram com o Daime (MESTREIRINEU.ORG)¹⁰⁵. Também utiliza a expressão “salteadores”. Para serem vistos como legítimos daimistas, no entanto, os coletivos se esforçam para usar as fardas e aprender os hinos. Isto se aproxima bastante do que Manuela Carneiro da Cunha (2009) chama de “cultura”, embora se misture com a noção de cultura. Apesar das diferenças, cultura e “cultura” podem aparecer em um mesmo elemento. O uso da farda e o aprendizado dos hinos podem estar relacionados à cultura, quando são esquemas interiorizados por algumas pessoas. Para muitos, usar a farda e aprender os hinos é um prazer e uma possibilidade de autoconhecimento. Entre os participantes do Daime, há a concepção de que os rituais, quando executados fora dos padrões, podem ser menos eficazes e até mesmo levar a prejuízos. No entanto, o uso da farda e a execução dos hinos são “cultura” quando utilizados como elementos diacríticos para se definir o que é e o que não é Daime, pois, neste caso, se aproximaria às exigências feitas aos indígenas para que vivam na “floresta”, falem a língua “nativa” e vivam em *malocas*. É notório como a forma de cantar os hinários e quais hinários cantar se tornou um embate político entre as distintas linhas do Daime.

A estrutura que envolve conflitos relacionados à incorporação existe, ao menos, desde 1945, quando houve a cisão entre o Daime e a Barquinha. O que busco apontar é que estes embates são persistentes. Poderíamos, com cautela, chamá-los de conflitos tradicionais, ressaltando sua longa duração e a forma como aparecem em distintos centros ainda hoje. Não foi possível saber desde quando o discurso de manutenção dos rituais vem se difundindo, mas, provavelmente o próprio Mestre Irineu exercia influência sobre suas extensões filiais. Desde a cisão com CEFLURIS, os participantes do atual CICLU Alto Santo (na época CICLU) se afirmam como os legítimos continuadores do trabalho deixado pelo fundador do Daime buscando influenciar o governo e seguidores de outros centros. Em certos casos, o discurso é eficaz, e leva a conversões dentro do próprio Daime, isto é, leva participantes do CEFLURIS a se converterem ao Alto Santo. Ocorre também o contrário, e integrantes dos grupos autodenominados tradicionalistas passam a frequentar o CEFLURIS. A disputa entre estas linhas atravessou as fronteiras do Acre e passou a ser evocada por participantes do Daime de outros estados, como no caso dos embates entre Flora Paranhos e outros participantes do Brilho das Águas. A consagração da Santa Maria também influenciou

105 Disponível em: <[Mestre Irineu - Peregrina Gomes Serra](#)>

o afastamento de Flora Paranhos deste centro. Estas três questões (Santa Maria, incorporação de espíritos e discurso de origem) parecem um embate constante em centros de Daime de todas as linhas, embora também haja aspectos de cunho pessoal envolvidos que tendem a ser silenciados.

É possível observar no Brilho das Águas, e em outros centros ligados à ICEFLU (antigo CEFLURIS), determinadas estruturas que podem ser identificadas como arcaísmo, isto é, estruturas anteriormente presentes no coletivo considerado como o original e que, posteriormente, foram abandonadas por este mesmo coletivo, de forma análoga a certas palavras presentes no português do Brasil que já foram abandonadas pelos falantes do português de Portugal. Neste contexto, é interessante observar que o CICLU Alto Santo não realiza mais chamadas, trabalhos de mesa, curas por meio do tabaco e rezas do C.E.C.P. O CEFLURIS, por sua vez, logrou resgatar o Trabalho de Mesa por meio de Dona Percília, que havia aprendido o ritual com o Mestre Irineu. As orações “Consagração do Aposento” e “Chave de Harmonia” foram mantidas uma vez que Sebastião Mota e outros participantes do CEFLURIS eram filiados ao C.E.C.P, podendo, desta forma, manter os conhecimentos aprendidos nesta instituição. As chamadas silenciosas executadas pelo Mestre Irineu não são mais executadas no CICLU Alto Santo, embora algumas pessoas afirmem conhecer as letras. Estas letras permanecem um mistério, uma vez que ainda hoje não foram publicadas em nenhum estudo. Por outro lado, Saturnino Brito, atual comandante do CEFLI, executa as chamadas do seu pai, Luís Mendes, em voz alta e em uníssono com os participantes, mas não abre mão dos chamados silenciosos. Por ser filho de Luís Mendes, que conhecia trechos das chamadas, e por afirmar que não abre mão das chamadas silenciosas, é possível que Saturnino também as conheça. As chamadas do Luís Mendes, conforme observamos, são executadas pelos participantes do Brilho das Águas. O uso do tabaco, como ferramenta de cura, por sua vez, pode ser observado, tanto na Flor da Montanha como no Brilho das Águas, conforme veremos no capítulo seguinte. Embora Mestre Irineu não tenha repassado os conhecimentos acerca do tabaco para os seus seguidores, trabalhos análogos puderam ser reinventados (ou “resgatados”) com base em tradições xamânicas, candomblecistas e umbandistas que chegaram posteriormente ao CEFLURIS. É interessante observar que os centros tradicionalistas, igualmente, mantêm muitos elementos presentes nos ritos do Mestre Irineu e que não são encontrados na ICEFLU, como a caiçuma, o chá de erva cidreira e o rapé feito conforme a receita deixada pelo fundador do Daime.

Outro ponto que merece destaque na consolidação de uma igreja é o seu estatuto. Em função do menor número de participantes, os pontos conseguem existir longamente sem um

registro legal. No entanto, quando se planta jagube e chacrona, realiza feitiço e distribui Daime para cinquenta pessoas em um mesmo trabalho, o coletivo fica mais exposto, o que leva o grupo a procurar se registrar. Observa-se que os grupos sem registro legal se apoiam inicialmente em coletivos maiores e mais estruturados. Pode-se até sugerir que esse foi o caso do Mestre Irineu com o C.E.C.P. O fundador do Daime já havia adotado diversas atitudes como a adoção de fardas, a crescente invocação de seres do universo cristão e a construção de uma sede, elemento fundamental para se obter o registro legal de um centro. Além disso, algumas informalidades, como o cemitério estabelecido por Mestre Irineu, já chamava a atenção das autoridades desde a década de 1940 (MOREIRA E MACRAE, 2011). Em uma queixa apresentada pelo senhor José Bonifácio à polícia, consta que Mestre Irineu estava enterrando uma criança e lançava a suspeita de que ele a havia matado. Diz-se que Mestre Irineu respondeu à acusação levando ao arquivamento do inquérito. A centralidade do inquérito estava na regularização do cemitério e não no suposto assassinato. Apesar disso, Mestre Irineu faleceu em 1971 sem ver o registro legal de tal cemitério. Em função desta constante fiscalização exercida sobre o Mestre Irineu, e de atitudes adotadas por ele, é possível supor que ele buscava dar maior formalidade ao seu coletivo ao entrar em contato com o C.E.C.P. Em 1970, ele rompeu a parceria com este grupo e, no ano seguinte, ordenou a escrita do estatuto do CICLU, o seu próprio centro. O Padrinho Sebastião, ao se desligar do Alto Santo, registrou legalmente o CEFLURIS. Nesta época havia ainda maior pressão sobre o Daime, uma vez que a Polícia Federal (PF) havia se instalado em Rio Branco e, ao longo dos anos, realizou diversas operações em centros daimistas, o que resultou, anos mais tarde, no processo de regulamentação da *ayahuasca*. De forma análoga, anos após romper oficialmente com o CEFLURIS, o Brilho das Águas obteve o seu estatuto, adequando-se ao que, nessa época, passava a orientar o CONAD.

É possível observar como Catarina Knoedt atingiu um lugar na estrutura, diferente dos demais comandantes do Brilho das Águas, uma vez que é considerada como uma Madrinha. Tal título não está relacionado apenas com iniciações, mas, principalmente, à forma como a liderança se relaciona com os demais participantes. Conforme foi possível observar, a negação de valores extremamente consolidados dentro da estrutura, como a consagração da Santa Maria, pode levar ao afastamento do líder ou ao desligamento massivo de participantes. Em pequenos coletivos, como era o caso de comunidades indígenas da época pré-colonial, quando a liderança ia de encontro aos pedidos dos seus “administrados”, esta acabava por ser desautorizada (CLASTRES, 2017).

É possível observar que Flora Paranhos e Catarina Knoedt possuem características em comum, como a reivindicação de contatos privilegiados com espíritos, o que não era reivindicado por Fucs, Marcos Luciano e Edward MacRae. No entanto, Catarina exerceu maior empatia (ou afeto) com os participantes do Brilho das Águas e, no lugar de enxergá-los como profanos, criou oportunidade para que estes pudessem se desenvolver enquanto participantes do Daime e médiuns. Sua longa permanência no cargo, permitiu que Catarina acumulasse casos de cura bem-sucedidos que eram atribuídos a ela. Isso faz com que muitos frequentadores da igreja a tenham em grande consideração e a concebam como Madrinha.

Uma diferença de Catarina para as demais lideranças foi a idade em que conheceu o Daime. Conforme apontamos, sua primeira experiência no Daime foi aos quatorze anos, na igreja Céu do Mar, no Rio de Janeiro. Desde muito jovem, ela já começava a ocupar posições dentro da estrutura o que se reflete na posição elevada que ocupa atualmente, trinta e um anos depois. Pesa também, o fato que sua experiência com o Daime foi praticamente ininterrupta. Logo em seu primeiro ano de Daime, ela pôde conhecer o Mapiá, o que é considerado por muitos como uma graduação. Ao se casar com Carlos Bergamini e ser mãe de Gabriel, sua vida familiar passou a ter as características de um lar daimista. Desde os primeiros anos de existência, o Daime adquiriu conotações relacionadas a raízes e à família, para ela. A relação entre pai/mãe e padrinho/madrinha é muito próxima, uma vez que Mestre Irineu e o Padrinho Sebastião batizavam as crianças que nasciam em suas comunidades, ocupando, dessa forma, uma posição análoga à de pai. Embora as pessoas que chamam Catarina de Madrinha não tenham sido batizadas por ela, muitos foram fardados e atribuem a ela um papel análogo ao de mãe. É possível que a associação que Catarina fez entre o Daime e família, desde muito jovem, tenha influenciado na sua ascensão dentro do Daime até ser reconhecida pelos participantes do Brilho das Águas como uma Madrinha. Baixinha, de forma análoga, tinha a incumbência de cuidar de criança desde os quatorze anos. Tal cuidado, semelhante à de uma mãe, pode ter estimulado capacidades de cuidar de pessoas que evocavam a tal imagem. Não é por acaso que dezenas de pessoas se dizem filhos da Baixinha e que ela é frequentemente chamada de Mamãe. A aproximação de Catarina Knoedt da Baixinha e o tempo prolongado que permaneceu com esta também influenciou de forma significativa o seu crescimento. Cabe ressaltar que Catarina tinha apenas dezesseis anos nesta época e que a Baixinha é uma liderança de muito destaque no Daime.

Catarina permaneceu seis anos ao lado da Baixinha na igreja Flor da Montanha e manteve contatos esporádicos com esta após retornar a Salvador. O tempo que Catarina permaneceu ao lado da Baixinha é próximo ao tempo que o Padrinho Sebastião passou ao

lado do Mestre Irineu (6 e 7 anos, respectivamente). Porém, mesmo vivendo longe de Lumiar, Catarina seguiu tendo contatos esporádicos com a Baixinha até 2014, quando esta faleceu. No tempo em que esteve junto à Baixinha, Catarina exercia funções ligadas ao trabalho espiritual, sendo médium e puxadora de hinários. Ao chegar ao Brilho das Águas, Catarina se destacou inicialmente como puxadora, uma vez que não havia trabalhos de incorporação. Desde a sua fundação enquanto uma igreja, o Brilho das Águas dependia de Catarina para realizar os trabalhos bailados e para seguir aprendendo os hinários que a maior parte dos participantes ainda não conhecia. Além da capacidade que Catarina tem de executar os hinários, é possível observar como suas habilidades mediúnicas também influenciaram para que ela fosse vista como uma Madrinha. Padrinhos e Madrinhas, como Irineu, Sebastião e Baixinha, são caracterizados por serem considerados possuidores de uma comunicação privilegiada com o mundo espiritual e por terem auxiliado (ou realizado) a cura de diversas pessoas.

É possível observar que os participantes e ex-participantes do Brilho das Águas recorrem a conceitos psicológicos, em muitos casos, para entender as doenças, as experiências espirituais e as distintas estruturas psíquicas dos frequentadores deste centro. Cabe ressaltar que muitos daimistas urbanos extra-amazônicos são psicólogos e buscam compreender os processos que passam durante os trabalhos por esta via. Como tal compreensão é feita na vida cotidiana e durante os trabalhos, não em contexto acadêmico e científico, tais propostas não podem ser consideradas científicas. Isso não significa, no entanto, que sejam completamente inválidas. Flora Paranhos, que é psicóloga, se referiu à cura de uma *fobia* a ratos relacionada a um *trauma* de infância, o que indica sua concepção acerca do possível transtorno psíquico. A ideia de que transtornos psíquicos podem ser resultantes de um trauma de infância está presente em diversas abordagens da psicologia, da psicanálise à terapia cognitivo comportamental. Neste contexto, devem ser levados em conta os efeitos da *ayahuasca* que, possivelmente, podem auxiliar no acesso a memórias de vivências traumáticas, dentre outras memórias da infância.

Catarina se referiu a pessoas que eram diagnosticadas com esquizofrenia e que surtaram durante o trabalho, evocando assim conceitos psicológicos e psiquiátricos. É preciso considerar que o senso comum possui noções sobre surtos psicóticos o que leva diversas pessoas a procurarem atendimentos psiquiátricos ou psicológicos para amigos ou familiares que apresentam comportamentos considerados como problemáticos. Em muitos casos, a percepção pode (ou não) coincidir com a do psiquiatra. Em alguns casos, os esquizofrênicos, no Daime, podem ser notados por alegações de contato privilegiado com os

espíritos sem que o coletivo compartilhe de tal afirmação. Estas reivindicações não são análogas às do Mestre Irineu, do Padrinho Sebastião, da Baixinha ou de Catarina, uma vez que o coletivo ao redor destas pessoas concebem tais afirmações como verídicas ou, no mínimo, respeitáveis. Em alguns casos, as supostas experiências espirituais vividas por pacientes psiquiátricos podem ser consideradas, por participantes do Daime e de outras religiões espiritualistas, como mediunidade mal trabalhada. Em uma visão psicológica, uma das características centrais da esquizofrenia é o pensamento delirante primário, definido como um enunciado presente no discurso do psicótico, estranho ao modo de pensar compartilhado, conforme aponta Thalita Nobre (NOBRE, 2011). Nobre (2011) indica que o fundamento deste conflito se situa no interior do eu, entre o Eu pensado e o Eu pensante. Uma liderança ortodoxa, por exemplo, deixou o comando a partir do momento em que as pessoas passaram a não mais compartilhar a realidade expressa por ele, isto é, conceberam que tal pessoa estava apresentando *problemas mentais*. Este foi diagnosticado com esquizofrenia. Outro exemplo de esquizofrenia no Daime, é o de Cadu, assassino de Glauco Vilas Boas e do seu filho, Raoni. Cadu afirmava receber mensagens divinas e que o corpo do seu irmão biológico iria receber Jesus Cristo. Em 2010, após ser preso, Cadu se definia da seguinte maneira: “Ou eu sou um profeta ou eu sou um louco” (G1.GLOBO.COM)¹⁰⁶. Os laudos psiquiátricos concluíram que Cadu era esquizofrênico e que, portanto, não tinha consciência dos próprios atos. Existem casos, no entanto, em que pessoas consideradas psicóticas em um momento, são reconhecidas, posteriormente, como médiuns nos centros em que frequentavam. Em alguns casos, os surtos se encerram sem a necessidade de utilização de medicação anti-psicótica. No capítulo 1, indicamos casos que inicialmente eram encarados como problemas psíquicos, mas que foram considerados como curados após desenvolver a mediunidade. A mesma associação entre mediunidade e loucura é feita pela mãe de santo que atendeu Flora Paranhos na década de 1970. Ela disse: - “Você vai viver uma experiência de uma mediunidade tão forte que você talvez perca a sua própria identidade, que você fique sem saber quem você é”. No entanto, Flora teve oportunidade para trabalhar sua mediunidade e não perdeu a própria identidade.

Moreira Almeida e Cardeña (2011) publicaram um artigo na Revista Brasileira de Psiquiatria no qual afirmam que há “evidências consistentes que experiências psicóticas e anômalas são frequentes na população geral e que em sua maioria não estão relacionadas a transtornos psicóticos” (2011, p. 21). Constataram que, embora possam causar sofrimento transitório, “frequentemente experiências espirituais envolvem experiências dissociativas e

106 Disponível em: <[Fantástico - 'Nunca mais vou ser preso', disse Cadu após matar cartunista em 2010 \(globo.com\)](#)>

psicóticas de caráter não patológico” (ALMEIDA E CARDEÑA, 2011, p. 21). Os autores apontam que alterações de consciência, interpretadas como psicóticas, “têm sido relatadas ao longo da história e interpretadas como tendo valor pessoal e social, sendo consideradas ainda fontes de inspiração nas artes, religião e outras áreas” (ALMEIDA E CARDEÑA, 2011, p. 22). Um dos problemas encontrados pelos autores é o fato do conhecimento levantado sobre tais experiências se basear principalmente em amostras clínicas de pessoas hospitalizadas, uma vez que, dessa forma, pouco se conhece sobre as implicações destas experiências em populações não clínicas. Afirmam que esta “situação resulta em um alto risco de diagnósticos errôneos e iatrogenia” (ALMEIDA E CARDEÑA, 2011, p. 22). De forma cautelosa, os autores afirmam que, por vezes, lideranças espíritas ou de religiões de matriz-africana também podem se equivocar ao considerar um sintoma psicótico como uma experiência espiritual. Para atenuar estas falsas conclusões, os autores propõem um diagnóstico diferencial entre experiências espirituais, experiências psicóticas não patológicas e transtornos mentais. As experiências não patológicas são marcadas por ausência de elementos como sofrimento, incompatibilidade com o contexto cultural, prejuízo funcional ou ocupacional e comorbidades psiquiátricas. Além disso, nos casos não patológicos, as pessoas costumam ter controle sobre a experiência.

Tromboni¹⁰⁷, conforme observamos, evoca a ideia de “sistemas arquetípicos” encontrados “em todas as religiões”, amplamente difundida por Jung (2002 [1959]). O conceito de arquétipo está em estreito diálogo com a noção de inconsciente coletivo, já que, para Jung, os “conteúdos do inconsciente pessoal são principalmente os complexos de tonalidade emocional, que constituem a intimidade pessoal da vida anímica” e os “conteúdos do inconsciente coletivo, por outro lado, são chamados arquétipos” (2002 [1959], p. 16). Para Jung, os arquétipos são “tipos arcaicos – ou melhor – primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos” (2002 [1959], p. 16). O autor compara a noção de arquétipo com a noção de representações simbólicas, propostas por Lévy-Bhrul. Afirmar que este conceito, utilizado “para designar as figuras simbólicas da cosmovisão primitiva, poderia também ser aplicado aos conteúdos inconscientes, uma vez que ambos têm praticamente o mesmo significado” (JUNG, 2002 [1959], p. 17). Afirmar que os “ensinamentos tribais” não são mais conteúdos inconscientes, “pois já se transformaram em fórmulas conscientes, transmitidas segundo a tradição, geralmente sob forma de ensinamentos esotéricos” (JUNG, 2002 [1959], p. 17). Dessa forma, é possível observar como conteúdos arquetípicos do inconsciente coletivo poderiam ser acessados por algumas

107 Marco Tromboni, em entrevista concedida ao autor, em 2021

pessoas e serem transmitidos ao mundo, fazendo com que estes símbolos sejam utilizados de forma consciente. As acusações que pairam sobre Jung, relacionadas a etnocentrismo ou questões do tipo, são anacrônicas, uma vez que este escrevia quando tal conceito ainda não era amplamente estudado. Apesar disso, Jung se mostra sensível à diversidade cultural. Da mesma forma que considera que os ditos primitivos embasam suas cosmologias em conteúdos arquetípicos do inconsciente coletivo, o autor diz, no livro “Os tipos psicológicos” (1976 [1920]), que “a forma como Cristo apresentou ao mundo o conteúdo do seu inconsciente foi aceita, e declarada a sua vigência universal” (1976 [1920], p. 82). Além disso, em 1920, antes da publicação do “Argonautas do Pacífico”, marco da crítica moderna contra o evolucionismo, no lugar de considerar as concepções e práticas difundidas por diversas culturas como credices, o autor afirma que “a origem da ação mágica do pensamento, pois sendo real vale tanto quanto o fato, do mesmo modo que a palavra, como revestimento do próprio pensar, suscita imagens ‘reais’ da recordação e, portanto, gera também efeitos ‘reais’” (1976 [1920], p. 57). Ao considerar o “pensamento mágico” como “real”, ainda que entre aspas, Jung se coloca a frente no seu tempo, uma vez que antropólogos dessa mesma época atribuíam as concepções culturais dos povos ditos primitivos como causa da ineficácia de suas ações no mundo. A noção de que experiências espirituais vividas em contextos culturais específicos sejam reais é compartilhada atualmente por autores como Márcio Goldman e Peter Gow. Goldman (2003), ao escutar os tambores dos mortos durante sua pesquisa sobre o candomblé, em Ilhéus/BA, escreveu para Peter Gow para saber o que o autor pensava sobre a temática. Curiosamente, Gow já havia passado por uma experiência análoga ao escutar o som de flautas. Vejamos a resposta de Gow.

Acho que é significativo que tenha sido música o que ouvimos nos dois casos. É possível que, em estados de alta sensibilização, padrões complexos, mas regulares, de sons do mundo, como rios correndo ou uma noite tropical, possam evocar formas musicais que não temos consciência de termos considerado esteticamente problemáticas. Na medida em que estamos aprendendo esses estilos musicais sem sabê-lo, nós, sob determinadas circunstâncias, os projetamos de volta no mundo. Assim, você ouviu tambores de candomblé, eu, música de flauta. Penso que um processo semelhante ocorre com as pessoas que estudamos. Porque elas obviamente também ouvem essas coisas. Mas elas simplesmente aceitam que esse é um aspecto do mundo, e não se preocupam com isso. Mas continua sendo impressionante e o mistério não é resolvido por essa explicação. O que imagino é que devemos repensar radicalmente todo o problema da crença, ou ao menos deixar de dizer preguiçosamente que ‘os fulanos crêem que os mortos tocam tambores’ ou

que ‘os beltranos acreditam que os espíritos do rio tocam flautas’. ‘Eles não ‘acreditam’: é verdade! É um saber sobre o mundo.’ (Gow, 1998, APUD, GOLDMAN, 2003)

Edward, Marcos Luciano e Marco Tromboni evocam a ideia de ego quando se referem ao comportamento de alguns participantes, notadamente aqueles que chegam ao comando de centros. Edward MacRae afirma que, neste caso, ele se refere mais à ideia de ego no contexto budista que ao ego psicanalítico. Marcos Luciano, em função de sua proximidade com o Zen Budismo, possivelmente se refere ao ego de forma análoga. Neste sentido, é interessante considerar que, de acordo com a monja zen budista, Coen, a noção de ego no budismo se dá por meio do diálogo com a psicologia (COEN, 2016)¹⁰⁸. A correlação entre ego, superego e inconsciente com conceitos budistas teria se dado por meio de tradutores ocidentais. Para a monja, o ego seria o que ela chama de Eu menor, que se contrapõe ao Eu maior, que se refere à percepção de uma mente mais ampla, da consciência mais abrangente que não está preocupada apenas com o próprio corpo e com a história pessoal. Afirma que o Eu-menor é importante, mas que é necessário transcendê-lo. Tal noção é análoga a algumas apresentadas por Marcos Luciano. Este, conforme vimos, afirma que os trabalhos de Daime exigem o desapego de um comando individual absoluto, assim como uma busca por visões mais coletivista e realistas. O que Edward MacRae e Marcos Luciano parecem indicar é que certos comandantes estão presos a própria imagem individual, o que os leva a se agarrarem ao comando e a própria história dentro do Daime, sentida como uma revelação. Estes dirigentes precisariam transcender esta identificação com o ego e o Daime seria uma ferramenta importante para isso.

É possível observar a diferença da noção de ego no budismo para com o ego freudiano, uma vez que Freud não se referia à possibilidade de transcendência do ego e nem à noção de que existiria um Eu mais amplo e mais consciente. Por outro lado, na Psicologia Analítica, Jung (2000) se refere à função psicológica ou função transcendente, que não deve ser entendida como algo misterioso, suprassensível ou metafísico. A função transcendente resultaria da união dos conteúdos conscientes e inconscientes. O autor também se refere ao arquétipo do *Self* (si mesmo), para fazer menção à totalidade, em oposição ao ego individual. O *Self*, enquanto um arquétipo, se encontra no inconsciente coletivo, ao contrário do ego individual. Quando o *Self* está completamente inconsciente, há uma identificação exacerbada da pessoa com o ego, o que caracteriza um estado patológico. A inconsciência do ego, por outro lado, também resulta em um estado patológico de total identificação com o *self*, com a

108 Disponível: <[Existe "Ego" no budismo? | Monja Coen Responde | Zen Budismo - YouTube](#)>

totalidade. Para o autor, a totalidade consciente é a união feliz entre o ego e o *self*. Não é por acaso que a abordagem de Jung impacta muito mais aos daimistas, budistas, xamãs, esoteristas, *newagers*, dentre outros coletivos interessados na temática da espiritualidade e da transcendência que a teoria freudiana.

Osho (2002), que é bastante conhecido entre os daimistas, se interessava pela obra de Freud e Jung, assim como propõe a sua própria visão acerca da mente humana. Para Osho (2002), a psicanálise está confinada ao estudo da mente, embora se aprofunde em suas camadas inconscientes. Afirma que Jung foi mais fundo no inconsciente, chegando ao inconsciente coletivo. Porém, assim como Freud, Jung estaria limitado ao atoleiro da mente. Afirma que Assagioli, precursor da psicossíntese, enfatiza a síntese no lugar da análise. Aponta, no entanto, que a Psicologia dos Budas não é análise, nem síntese, mas transcendência, um trabalho que leva para fora da mente. Considera que este trabalho fora da mente está na origem da palavra “êxtase”. Afirma que a psicologia dos Budas corta as raízes das neuroses e psicoses. Considera a meditação como uma ferramenta mais eficaz que a análise ou a síntese para a tomada de consciência e para a cura de diversos males, Afirma que a verdadeira terapia é a transcendência, não a psicoterapia.

As escolas esotéricas como a Teosofia, Antroposofia, Maçonaria, Rosa Cruz e CECP também possuem suas teorias acerca da mente. A oração “Consagração do Aposento”, oriunda do CECP e contida no Daime, possui as expressões Eu Superior e Eu Inferior. A expressão Eu-Superior se refere a “Deus em mim” e a expressão Eu Inferior, embora não indicada na oração, provavelmente se refere à mente individual. O Padrinho Sebastião, em vídeos, também se refere ao Eu-Superior e Eu-Inferior¹⁰⁹. Valendo-se do vocabulário em questão, este diz: “Dê confiança a si próprio, e Deus. Cuida de Deus. Quem cuida dos outros não cuida de Deus. Primeiramente, para cuidar dos outros, cuida de ti. Cuida do teu Eu Superior para que possa cuidar do teu Eu Inferior”. O Padrinho Sebastião também diz que “o dever de cada um de nós é buscar Deus dentro de si próprio”. É interessante notar a proximidade das noções de Eu Superior e Eu Inferior para com os conceitos de Eu-Maior e Eu-Menor, evocados pela monja Coen. É possível aproximá-los, igualmente, às noções de ego e *self* em Jung, uma vez que tais conceitos se referem a uma parte do eu individual e à totalidade, respectivamente.

As pessoas identificadas como muito apegadas ao próprio ego e que reivindicam uma comunicação especial com os espíritos podem não ser levadas a sério, embora, em alguns casos, dependendo do “status”, possam ser. Estes possuiriam maior facilidade em aceitar os

109 Disponível em: <[Preleção do Padrinho Sebastião sobre a busca pelo Eu Superior – YouTube](#)>

aspectos considerados positivos de sua personalidade e retirariam da consciência os aspectos considerados negativos. A reivindicação de comunicação especial com os espíritos feitas por estas pessoas aparecem, portanto, como fruto da dificuldade de acessar conteúdos inconscientes relacionados a aspectos negativos sobre elas mesmas, o que as levaria a uma identificação com o próprio ego e à própria divinização por meio da incapacidade de enxergar suas limitações.

Pessoas como o Mestre Irineu, o Padrinho Sebastião e o Padrinho Alfredo, que se afirmavam enquanto Jesus, São João Batista e Rei Salomão, respectivamente, não eram vistos por seus seguidores como pessoas egocêntricas (ou expressões análogas que se referem à valorização da própria imagem) ou loucas. Ao contrário disso, tais afirmações são até hoje compartilhadas por grande parte dos daimistas. É possível que estes sejam levados a sério, em parte, pela posição que ocupavam na estrutura e que, também por esta razão, seus desvios do caminho proposto sejam mais facilmente relativizados. Por outro lado, a história destas pessoas indica como estas possuíam conhecimentos e habilidades diferenciadas quando comparadas às pessoas que os cercavam. Não é por acaso que estes chegaram a estas posições.

As pessoas que reivindicam um contato especial com os espíritos e não são consideradas egocêntricas ou loucas em seus respectivos coletivos podem ser vistas como xamãs, da forma descrita por Eliade (1998 [1951]). Embora o termo xamã seja oriundo das práticas realizadas na Ásia setentrional, desde o início do século XX os etnólogos e antropólogos se habituaram a considerar o xamã como sinônimo de *medicine man*, feiticeiro e mago, isto é, indivíduos dotados de prestígio mágico-religioso encontrados em todas as sociedades “primitivas” (Eliade, 1998 [1951]). No entanto, Eliade, afirma que, além de mago e *medicine man*, o xamã se atribui a competência de curar e de operar milagres extraordinários, é um psicopompo¹¹⁰ e pode ainda ser sacerdote, místico ou poeta. As ideias de sacerdócio¹¹¹, magia, religião, misticismo e feitiçaria envolvem algum grau de intermediação entre o mundo dos espíritos e o mundo material. Porém, pelo que foi possível observar por meio das informações apresentadas nestes dois primeiros capítulos, o xamã se destaca por ser um psicopompo e um *medicine man* (ou *medicine woman*).

Eliade (1998 [1951]) afirma que fazer “o mal aos adversários de seus clientes não é uma especialidade dos xamãs, embora eles as vezes se prestem a isso” (1998 [1951], p. 165). É certo que Mestre Irineu era chamado preconceituosamente de macumbeiro por seus

110 Designa um ente que conduz a percepção de uma pessoa entre dois ou mais eventos significantes.

111 A palavra sacerdote vem do latim e significa “Representante do sagrado”.

opositores em Rio Branco, e sobre este recaíam acusações de assassinato e de se aproveitar das mulheres de sua doutrina. Outras lideranças daimistas, da mesma forma, podem ser louvadas por uns e temidas por outros. De toda forma, é possível diferenciar a figura do xamã (que pode ocupar o lugar de feiticeiro) da pessoa considerada apenas feiticeira. Neste sentido, observo a diferença entre o Padrinho Sebastião e o médium Ceará, considerado macumbeiro por diversos daimistas, notadamente pelos moradores do Céu do Mapiá. Ambos eram considerados como pessoas capazes de realizar uma cura, no entanto, o Padrinho Sebastião ocupava outras funções para além desta. Ele era o líder da comunidade, o patriarca de uma família e o Padrinho que batizou muitas crianças, além de ser habilidoso caçador, pescador e construtor de canoas. O Padrinho Sebastião atuava para resolver problemas não apenas de saúde, mas questões que envolviam a comunidade como um todo. Entre participantes da ICEFLU, existe a nítida oposição entre o Padrinho Sebastião, considerado santo, para o Ceará, considerado uma pessoa de mau caráter. Neste ponto, chamo a atenção para como tais categorias são relativas e que dependem do ponto de vista.

Para se tornar um xamã, a pessoa geralmente precisa vencer a própria doença, embora possa ser considerada como um curador ferido. Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e Baixinha possuíam, ao longo de suas vidas, questões de saúde a serem resolvidas. Apesar disso, tais pessoas eram consideradas como curadas, possivelmente em uma analogia à cura espiritual. O Padrinho Sebastião e a Baixinha apresentaram diversas questões físicas relacionadas à saúde mesmo após terem passado por ritos de cura considerados como eficazes pelos seus seguidores. Neste sentido, destaco a mitologia em torno dessas pessoas, principalmente no que diz respeito às histórias contadas sobre as curas que estes teriam recebido. Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e Baixinha são lembrados como grandes curadores no Daime, além de possuírem as características de sacerdotes, magos e feiticeiros. Por meio dos seus hinários e performances rituais, estes logravam guiar a percepção dos participantes durante os trabalhos. No contexto do Daime, é impossível ser um psicopompo se a pessoa não souber a estrutura do ritual ou cantar os hinos. Edward Macrae lograva guiar os participantes por meio de poucos hinários e de uma grande experiência relacionada à estrutura do ritual. Catarina, além de conhecer bem a estrutura e a performance ritual, tinha o diferencial de saber cantar praticamente todos os hinos exigidos para a formação de uma igreja. Desta forma, ao chegar ao comando, Catarina pôde implementar um extenso calendário de rituais nos quais as pessoas foram guiadas por sua voz. Embora existam outros cantores e puxadores no Brilho das Águas, a voz principal é a de Catarina. O que faz de Catarina uma Madrinha não é apenas o canto, mas a reunião de todos os elementos que

compõe um xamã (não entenda, aqui, o termo xamã por meio das suas reverberações com o termo pajé, mas, enquanto uma pessoa que se aproxima à ferramenta conceitual, xamã, proposta por Eliade). No contexto do Brilho das Águas, ela está livre para incorporar orixás e caboclos, ver os espíritos e comunicar com eles, dentre outras atividades mediúnicas que passam longe de serem consideradas como loucura pelos participantes deste centro.

Ocupar o lugar de Madrinha (ou Xamã) envolve também o que Edward ilustrou como uma ideia sobre as capacidades dos comandantes que nem sempre corresponde ao que ocorre de fato. Edward afirma que, quando chegou ao Mapiá, juntamente a colegas da Flor das Águas, havia a ideia de que “o pessoal do Mapiá era meio clarividente e resolve tudo no astral”¹¹². Envolve também algo que ele descreve como um estado no qual a pessoa fica “maravilhada” com as concepções e práticas do Daime, principalmente os estrangeiros que não têm experiência com rituais análogos. Complemento, afirmando que este estado de maravilhamento não ocorre apenas com os estrangeiros, mas também com os brasileiros que conhecem pouco sobre estes rituais. Ao se deparar com uma pessoa com uma extensa bagagem dentro destas concepções e práticas, a pessoa pode ter a experiência descrita por MacRae. Flávio Fucs, por exemplo, afirma ter ficado “maravilhado” com os efeitos do Daime. Tais noções nos aproximam da ideia de encantamento, presente no Daime e em outras práticas chamadas de encantaria (PRANDI, 2001). Dentre outras características, os seres encantados querem trazer os seres humanos para viver junto deles e fazem isso por meio da sedução. Tal ideia está presente no mito da Vitória Régia que é seduzida por Jaci e no mito das sereias que seduzem os pescadores por meio do seu canto, formosura e mistérios. Considero que o encantamento possui relações com o conceito freudiano e junguiano de projeção, que consiste na pessoa conceber algo do seu inconsciente como pertencendo a outra pessoa ou objeto. A inconsciência, no Daime, aumenta em pessoas com pouca experiência em rituais análogos, o que pode levá-las a realizar projeções sobre os participantes do trabalho, de forma notável sobre o comandante. A inconsciência neste caso não se deve a recalques, mas a palavras e gestos rituais que, por serem desprovidos de significado anterior, não logram permanecer na consciência e ficam, portanto, disponíveis para projeção. Jung (1976 [1920]) considerava que estes elementos concebidos como insignificantes são jogados para o inconsciente, podendo ser projetados para fora do Eu. Vejamos como o autor trabalha estas noções:

112 Edward MacRae, em entrevista concedida ao autor, em 2021

Um arquétipo, por sua natureza, não é de modo algum um preconceito simplesmente irritante. Ele só o é quando não está em seu devido lugar. Pertence aos mais supremos valores da alma humana, tendo por isso povoado os Olimpos de todas as religiões. Descartá-lo como algo insignificante representa realmente uma perda. Trata-se muito mais, por conseguinte, de solucionar essas projeções, a fim de restituir os seus conteúdos àquele que os perdeu por tê-los projetado fora de si, espontaneamente. (JUNG, 1976 [1920], p. 94)

Cabe ressaltar, no entanto, que o encantamento não se dá apenas na direção do participante para o comandante, mas também na via contrária. Na encantaria, se diz que os seres encantados aparecem para aqueles que são do seu agrado (PRANDI, 2001). Em um verso do hinário do Mestre Irineu, este diz “Eu faço por agradar todos / Neste mundo só me dão ingratidão”. Apesar da ingratidão recebida, o eu-lírico busca agradar a todos, indicando, dessa forma, que estas pessoas são do seu agrado. É interessante observar que o ser denominado Juramidã, foi invocado primeiramente por Antônio Gomes. É possível que desde a época do recebimento deste hino, que o nome Juramidã estivesse fazendo referência ao Mestre Irineu no astral, isto é, ao Mestre Irineu enquanto um ser espiritual. Mestre Irineu, posteriormente, recebeu um hino que se referia a Juramidã e foi considerado pelos seus seguidores como o próprio. Neste sentido, é possível observar a participação ativa de Antônio Gomes no processo de encantamento da pessoa do Mestre Irineu. Tal processo pode ser compreendido por outras pessoas como santificação ou outro conceito análogo no qual a pessoa passa a ser considerada também como um ser espiritual. Os companheiros do Mestre Irineu, em alguns casos, também são santificados (ou adquirem características de seres encantados). O próprio Mestre Irineu fazia invocações aos seus companheiros que já haviam falecido, para auxiliarem em alguma necessidade específica do coletivo. O hinário de Germano Guilherme faz invocações à Princesa Soloína, que possui a qualidade de “encantar”. Ao eternizar o seu hinário dentro do Daime, Germano Guilherme contribui, dessa forma, para que outros daimistas possam fazer contato com este ser encantado.

Outro conceito junguiano considerado pelos daimistas é o de sincronicidade. Embora nenhum entrevistado tenha recorrido a este conceito, vários deles remeteram a esta noção. Jung (2005) define a sincronicidade como a experiência na qual ocorrem dois ou mais eventos que coincidem de forma significativa para as pessoas envolvidas. Isto é, a sincronicidade é uma “coincidência significativa”. A sincronicidade difere da coincidência em função do padrão subjacente expresso por meio de eventos ou relações significativas, já

que as coincidências implicam em mera aleatoriedade. Dessa forma, é possível perceber que a “coincidência” referida por Marcos Luciano, na qual a pergunta feita por Walter Dias (Quem sou eu?) era a mesma que ele trazia em sua mente, possui a “coincidência significativa” expressa por Jung. Outra sincronicidade pôde ser observada na visão que Edward MacRae teve do barco chamado Brilho das Águas. A presença do barco no porto da Barra, neste caso, não era algo aleatório, mas sim uma coincidência repleta de significado para Edward, Marcos Luciano e Marco Tromboni. Foi a partir desta visão que Edward decidiu nomear o ponto de Brilho das Águas, como se o barco estivesse naquele lugar, naquele momento, para revelar o nome da igreja. Tromboni e Marcos Luciano gostaram do nome, pois, coincidentemente eles haviam se fardado em um rio, na Chapada Diamantina, podendo assim vislumbrar o Brilho das Águas.

Neste tópico foi possível observar como os trabalhos de Daime podem ser considerados como ritos de passagem, marcados pela apresentação dos valores do coletivo e pela criatividade. A criatividade é influenciada pelas vivências anteriores dos participantes em confronto com os símbolos apresentados. Tais confrontos estão relacionados à mudança de tempo e espaço, implicados nos ritos de passagem, uma vez que, durante os trabalhos, os participantes podem ter visões de vivências (que em alguns casos interpretam como ocorridas em vidas passadas) nas quais desenvolveram os seus valores. Ao serem concebidos pela comunidade como tendo passado por diversos ritos de passagem, os participantes acendem em posições dentro da estrutura, fazendo com que os seus próprios valores reverberem dentro desta, gerando assim uma transformação. O contato com lideranças do CEFLURIS (atual ICEFLU) e Alto Santo, em momentos fora dos rituais, também favorece uma rápida ascensão da pessoa dentro da estrutura, uma vez que, dessa forma, esta pessoa pode adquirir a confiança e a simpatia das lideranças. As experiências com outras religiões e culturas também favorece esta ascensão, uma vez que possibilita diálogos simbólicos e, em alguns casos, as pessoas oriundas de outras religiões chegam ao Daime com uma quantidade significativa de seguidores. Ao chegar a posições de poder, as pessoas podem tomar atitudes distintas, embora nem todas as atitudes resultem na permanência ou elevação desta posição. As transformações ocorridas no coletivo passam por uma disputa simbólica, na qual os participantes precisam se valer dos símbolos da própria estrutura para que tenham eficácia, assim como do poder característico das posições em que se encontram. O uso do símbolo deve estar amarrado a concepções consideravelmente consolidadas dentro da estrutura. A tentativa de mudanças bruscas, pouco compartilhadas pelo coletivo, pode levar a perda de posições dentro da estrutura, ainda que a pessoa se valha

de símbolos do coletivo. Isto é, não basta que os símbolos sejam utilizados, estes precisam de um grau significativo de compartilhamento para serem eficazes. As lideranças são caracterizadas exatamente pela capacidade de trabalhar estes símbolos de forma eficaz. As experiências anteriores dos participantes com outras religiões podem implicar no resgate (ou uma nova invenção) de alguns rituais que não eram mais realizados, uma vez que as pessoas que oficiam tais trabalhos podem conceber que aprenderam os ritos no mesmo contexto no qual o Mestre Irineu também teria aprendido ou com o próprio Mestre Irineu. No Daime, as transformações e dissidências que ocorrem estão frequentemente associadas a disputas internas que utilizam de argumentos como a manutenção dos rituais da forma deixada pelo Mestre Irineu, à consagração da Santa Maria e trabalhos envolvendo incorporação de espíritos. Em alguns casos, as pessoas que não logram fazer reverberar os seus valores sobre a estrutura, fundam outra igreja para que possam ocupar o topo da estrutura. Outras pessoas podem abandonar o Daime, mas crescer rapidamente em outros coletivos que se relacionam com esta doutrina. A eficácia dos ritos está relacionada não apenas a transformações no interior da estrutura, mas também a transformações no corpo e mente do participante que podem levá-lo a uma experiência de cura. Assim como os ritos de iniciação, os ritos de cura são marcados pela apresentação de valores, criatividade e alteração no tempo e espaço. As curas apresentadas passam muitas vezes pelo contato com seres espirituais que podem ser encarados como figuras arquetípicas por nativos com conhecimento do discurso psicológico.

CAPÍTULO 3

AUTOETNOGRAFIA DO AUTOR E A ETNOGRAFIA DO BRILHO DAS ÁGUAS

Por meio de uma autoetnografia, este capítulo busca apresentar e aplicar reflexões contemporâneas da antropologia acerca das seguintes oposições: Escrita literária/escrita científica, realidade/ficção, pesquisador/nativo, sujeito/objeto, sociedade (ou cultura)/indivíduo, a partir da minha auto-etnografia, do trabalho de campo realizado no Brilho das Águas e das informações colhidas na igreja Flor da Montanha, em Nova Friburgo/RJ e no Céu do Mapiá, em Pauni/AM. Estas oposições são expressas na forma que o texto foi construído, assim como nas reflexões teóricas que agora passo a realizar.

De acordo com Strathern (STRATHERN, 2013 [1986], p 169), o estilo de escrita do conhecido antropólogo evolucionista, James Frazer, era criticado pelos antropólogos modernos (próximos a Malinowski e Radcliffe-Brown) por “ser *literário demais*”. Strathern aponta que a popularidade de Frazer se deve, em partes, por partir de ideias que eram compartilhadas por seus leitores, isto é, os europeus de sua época. No entanto, a antropologia moderna, representada por Malinowski, ao buscar se aproximar das ciências naturais, afastou o antropólogo dos seus leitores uma vez que era exigido daqueles que leem, a confiança nos métodos de análise do profissional. Com o advento do trabalho de campo, o antropólogo passou a ser visto como uma autoridade para falar sobre os sujeitos de pesquisa. Havia a concepção de que o trabalho de campo permitia gravar o contexto social imediato. Strathern (2013 [1986]) destaca, no entanto, que, assim como as obras de Frazer, as pesquisas da modernidade “são produtos literários” (2013 [1986], p. 172). A autora afirma que “na medida em que qualquer texto tem como propósito surtir certo efeito, ele deve ser uma produção literária” (2013 [1986], p. 172). Strathern (2013 [1986]) observa as estratégias de escritas presentes ao longo da história da antropologia e indica como os textos desta área se aproximam de ficções. Vejamos como a autora aborda esta questão:

Preparar uma descrição requer estratégias literárias específicas, a construção de uma ficção persuasiva: uma monografia precisa estar arranjada de tal maneira que possa expressar novas composições de ideias. Essa se torna uma questão sobre sua própria composição interna, a organização da análise, a sequência pela qual o leitor é introduzido a conceitos, o modo como as categorias são justapostas ou os dualismos são invertidos. Dessa forma, quando o escritor escolhe (digamos) estilo “científico” ou “literário”, ele assinala o tipo de ficção que faz; não se pode fazer a escolha de evitar completamente a ficção (STRATHERN, 2013 [1986], p.45).

Uma estratégia literária utilizada pela antropologia moderna para tornar real as suas ficções, foi a rígida fronteira entre o pesquisador e o nativo, apesar da observação participante. As questões

subjetivas eram evitadas em nome de uma objetividade absoluta, no entanto, estas estavam presentes. Tais questões foram escamoteadas, conforme revelou a publicação do diário de campo de Malinowski, no qual é possível observar que suas vivências subjetivas junto aos ditos nativos foram cruciais para o seu estudo. Em consonância com Strathern (2013 [1986]), Wagner (2010) propõe que a cultura é inventada pelo antropólogo por meio da relação e do estranhamento com os ditos nativos. Neste sentido, Wagner se opõe à ideia de objetividade absoluta pretendida por meio da análise da cultura enquanto uma coisa ou um objeto e propõe a ideia de objetividade relativa. O termo relativo não se refere apenas a relação, mas se opõe igualmente à ideia de absoluto. Neste sentido, Wagner também critica a ideia de autoridade etnográfica, indicando que esta é apenas relativa. Como bem observa Bruno Latour (2008), uma pesquisa científica apresenta uma posição que deve dialogar com os pares acadêmicos e com as concepções dos coletivos estudados para lograr uma composição não autoritária.

À medida que os antropólogos foram se permitido priorizar a participação no lugar da observação, questões subjetivas como sensação, sentimento, emoção e percepção passaram a contribuir de forma mais significativa para a disciplina. Favret-Saada (2005), por exemplo, durante seu trabalho de campo entre feiticeiros do Bocage, na França, foi enfeitada e posteriormente se tornou uma desenfeitadora. Márcio Goldman (2003), em seus estudos sobre o Candomblé na cidade de Ilhéus/BA, pôde escutar os tambores dos mortos. Estes dois autores contribuíram para a possibilidade de se abordar questões subjetivas ou místicas vivenciadas pelos antropólogos em seus trabalhos de campo, indicando, no entanto, que a utilização destas experiências devem estar relacionadas ao objetivo do estudo e não meramente ao ego do autor. Goldman e Favret-Saada não eram sujeitos de pesquisa ao mesmo tempo em que eram pesquisadores, isto é, não eram pesquisadores nativos. Conforme as barreiras entre a oposição antropólogo/nativo foram sendo quebradas, a antropologia passou a conhecer os chamados pesquisadores nativos como Glória Anzaldúa, Edward MacRae, Vilson Caetano, dentre vários outros. Alguns pesquisadores nativos, como Anzaldúa (1987), realizaram autoetnografias, uma vez que, enquanto sujeitos de pesquisas, suas histórias eram significativas nos contextos estudados. Embora tais pesquisadores também sejam sujeitos de pesquisa, é preciso considerar que o estranhamento existe entre pessoas que pertencem a uma mesma cultura, uma vez que nenhuma pessoa é completamente igual à outra, o que possibilita a invenção da cultura por um participante do coletivo. Na minha experiência enquanto pesquisador nativo, escutei da boca de ao menos dois pesquisadores não nativos que diziam estar com “preguiça” da militância daimista. Uma pesquisadora de uma comunidade ligada à ICEFLU, após retornar do Céu do Mapiá, afirmou que o local era o inferno, aumentando assim o

estigma de uma religião que já é muito estigmatizada. Pesquisadores distintos possuem distintos comprometimentos políticos.

Considerando as reflexões acima, este capítulo utiliza uma linguagem por vezes literária, por meio de expressões coloquias do senso comum. Para reforçar o caráter literário, não realizei muitas análises antropológicas, deixando o confronto entre informações e teoria para o último capítulo. Por esta razão, peço paciência aos leitores para que possam desfrutar uma escrita literária antes que as análises das informações apresentadas sejam feitas. Tal estratégia busca me fazer compreendido tanto por antropólogos quanto por outras pessoas, notadamente os participantes do Santo Daime. Tensiono as fronteiras entre pesquisador e nativo, sujeito e objeto, ao ser ao mesmo tempo antropólogo e sujeito de pesquisa. Estes tensionamentos se acentuam quando proponho uma autoetnografia. Tal etnografia, embora traga situações da minha vida, não está centrada em minha pessoa. As partes da minha história que foram selecionadas para a autoetnografia buscam trazer informações mais gerais sobre o Daime e não especificamente sobre minha vida. Considerando que o estranhamento ocorre entre sujeitos de um mesmo coletivo e que esta relação é crucial para a invenção da cultura, este capítulo, assim como a tese como um todo, pode ser considerada como uma ficção. Esta não pretende uma objetividade absoluta, tampouco uma autoridade absoluta, e sim trazer uma posição que se compõe com as teorias antropológicas e nativas.

3.1 - Minha vida antes do Daime e da antropologia

Nasci no dia 14 de março de 1982, em João Monlevade, em uma noite de chuva, após minha mãe ter se assustado com um raio seguido de um trovão. Fui batizado na Gruta do Bom Jesus, em Bom Jesus da Lapa/BA, cidade onde meu pai viveu dos cinco aos quinze anos, conhecida como a capital baiana da fé. Minha mãe, que é mineira, herdou da minha avó o livro Cruz de Caravaca, e tinha ele como livro de cabeceira. Desde muito novo, fui influenciado pela visão de mundo espiritualista da minha mãe, embora ela fosse católica. Durante minha infância, eu costumava participar da *brincadeira do copo*¹¹³, junto às minhas irmãs e primos, iniciando assim as experiências de comunicação com os espíritos. Aos cinco anos me mudei para Belo Horizonte e passei a estudar em um colégio de freiras chamado Nossa Senhora do Monte Calvário. Aos dez anos, eu já me interessava pela *filosofia oriental* uma vez que, na foto da minha primeira comunhão, no Monte Calvário, eu estava usando o anel do *tajitu*¹¹⁴. Crismei aos treze anos, neste mesmo colégio.

113 Ritual análogo ao de Rosa Vermelha, descrito no capítulo 1.

114 Conhecido símbolo taoísta, chamado popularmente o símbolo das energias *yin/yang*

Aos quinze anos, comecei a frequentar o Grupo de Jovens da Paróquia São Bento (GJSB). Nesta época também tive meus primeiros contatos com a capoeira. Durante o evento chamado *encontro*, organizado pelo GJSB, conheci a Biodança¹¹⁵ e, posteriormente, passei a organizá-la. Três amigos do GJSB influenciaram de forma considerável os caminhos que decidi trilhar. Túlio Rossi estimulou a postura política engajada que tenho ainda hoje. Tomáz Prado me deu as primeiras lições de Yoga. Frederico Viana me levou à Associação Gurdieff¹¹⁶. Nesta mesma época, um primo se tornou Demolay e não me contou nada sobre a Maçonaria apesar da minha insistência. Por isso, pesquisei o que pude por meio de livros e internet.

No ano 2.000, entrei para o curso de Psicologia da PUC Minas, porém, tranquei minha matrícula em 2.001 para viver sete meses em Toulouse/França, retornando no ano seguinte ao Brasil para seguir o curso de psicologia, desta vez na UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais). Algumas experiências vividas em Toulouse me levaram a fazer psicoterapia quando voltei para o Brasil. A abordagem adotada pelo psicólogo era a Psicologia Integral, variante da Psicologia Transpessoal. Além da terapia, fiz curso nesta abordagem. Em 2004, tranquei a matrícula novamente para ir viver em Paris/França. Organizei, junto a amigos, uma festa de Yemanjá à beira do Rio Senna, como uma desculpa para fazer uma apresentação musical. Um martinicano, que era rastafári *de verdade*, frequentava a casa onde eu morava quase todos os dias. Entre uma *ganja*¹¹⁷ e outra, ele me ensinava o rastafarianismo. No início de 2006, quando eu ainda morava na França, fui à Machu Picchu, no Peru. Antes de chegar a este sítio arqueológico, tive um sonho lúcido, isto é, tive consciência de que estava sonhando. No final de 2006, voltei para Belo Horizonte.

Ainda em 2006, quando já estava em Belo Horizonte, tive uma *experiência mística*. Eu estava dormindo, porém, um espírito veio me acordar. Era um negro, jovem e forte. Ele se aproximava de mim como se estivesse fazendo *mandigas* de capoeira, movimentando as mãos na frente do meu olho. Neste momento percebi que espíritos existiam e que eles eram capazes de tirar o meu medo. Levantei da cama, abracei o espírito e chorei pedindo desculpas por não ter acreditado antes. O espírito me disse: “- Estamos escutando suas conversas e as suas músicas. Você sempre diz que vai procurar um centro. Porque não procurou ainda?” Disse que, quando eu chegasse ao centro correto, eu iria reconhecer as pessoas e seria reconhecido por estas. Ele me mostrou alguns gestos que me fariam reconhecer as pessoas, dentre eles a forma de sentar com a coluna ereta, com as mãos nas coxas e sem cruzar as pernas. Ele me disse também que à medida que o tempo fosse passando, eu iria duvidar do acontecido. Por este motivo a entidade me pediu que olhasse bem para ela e que gravasse bem aquele momento na memória. Não me lembro como o espírito foi embora.

115 Biodança é uma prática terapêutica, fundada por Rolando Toro, que utiliza a dança como ferramenta.

116 Gurdjieff é um líder espiritual russo. A dança possui lugar de destaque nesta Associação

117 Nome utilizado pelos Rastafari para se referir à *Cannabis Sativa*.

Comecei a passar mal quando eu já estava sozinho. Senti falta de ar e me apoiei na janela para respirar. Em seguida deitei novamente na cama e olhei para um quadro de fotos que havia no quarto, no qual eu aparecia com amigos e familiares. Senti vergonha das fotos, pois me remetiam a algo extremamente infantil, e as retirei do quadro. Em seguida voltei a dormir. Quando acordei horas mais tarde, tive ainda mais certeza do ocorrido quando olhei para o quadro de fotos e vi que elas não estavam mais lá. Estas estavam guardadas exatamente onde eu as havia deixado. Não há dúvidas de que levantei da cama.

Neste mesmo dia fui a um terreiro de Umbanda em Contagem/MG. Diversas senhoras estavam incorporando Pretos Velhos e fui conversar com uma delas, mas não obtive resposta. Antes de chegar ao terreiro, eu havia passado na casa de uma das médiuns, e tampouco obtive respostas. Percebi que ali não era o meu lugar, pois não conheci ninguém e nem fui reconhecido. Os gestos rituais tampouco eram análogos aos que o espírito havia me mostrado. No dia seguinte, eu seguia muito impressionado com o ocorrido. Conversando com Henrique Lee, um amigo da psicologia, ele me disse que, pela descrição, conhecia a entidade e que esta se chamava Vovô Omunguelê. Disse igualmente que estava frequentando o Santo Daime. Na manhã do outro dia, liguei para Henrique Lee, porém, ele não atendeu. Liguei para Tomáz e decidimos tomar uma cerveja no edifício maleta. Lá chegando, por sincronicidade, encontramos com Henrique Lee, que estava sentado à mesa junto a Juliana Saborido, irmã de José Ricardo, comandante do Céu de Lagoa Santa, uma igreja daimista. Isso só aumentou a sensação de que eu deveria ir ao Santo Daime.

No dia 15 de janeiro de 2007, fui ao Daime pela primeira vez, na igreja Flor de Jagube, no povoado de São Sebastião das Águas Claras (conhecido como Macacos), no município de Nova Lima/MG. Chegando à igreja, tudo que eu olhava era diferente, mas, ao mesmo tempo, familiar. O Cruzeiro, a estrela de seis pontas, as fardas, dentre outros símbolos, me comunicavam que eu havia chegado à minha casa. Durante o trabalho, que era uma concentração, as pessoas se sentavam exatamente da forma que o espírito havia me mostrado. Eu estava convicto que continuaria participando dos trabalhos. Fui reconhecido e reconheci meus amigos Alexandre e Lee, reconheci os símbolos e a forma de sentar que o espírito havia me indicado. Neste ano, fui a quase todos os trabalhos até o meu fardamento no dia oito de Dezembro de 2007, no dia de Nossa Senhora da Conceição. O critério utilizado para a permissão do meu fardamento foi a participação em três trabalhos bailados.

A pessoa que mais me aproximei em 2007, foi Alexandre. Íamos sempre juntos para os trabalhos, tínhamos amigos em comum e nos encontrávamos em ocasiões fora da igreja. Eu e Alexandre nos fardamos no mesmo dia. Em 2007 também me aproximei de Marcelo Thibau, outro colega da psicologia que frequentava uma igreja daimista em Lagoa Santa e que eu já havia visto na

Associação Gurdjieff. A proximidade com Thibau me levou a frequentar a igreja Céu de Lagoa Santa a partir de 2010, de forma esporádica.

Meu ingresso no Daime ampliou o interesse que eu já tinha por religiões. Entre 2007 e 2012, participei de rituais do Zen Budismo, do Budismo Tibetano, do movimento Hare Krishna, do Centro Hamakrishna e de centros espíritas. Fui iniciado na tradição de yoga chamada Ananda Marga, em 2008. Entre 2011 e 2012, participei do curso de formação de professores da *tradição* Satyananda e realizei três viagens ao Peru e Bolívia para acompanhar trabalhos de líderes espirituais, muitos deles em sítios arqueológicos. Junto a Alexandre e Marcelo Thibau, participei igualmente de um curso de formação de terapeutas embasado na abordagem da psicologia conhecida por Análise Bioenergética. Fiz igualmente três anos de terapia nesta abordagem.

Alexandre, assim como Marcelo, comentava bastante sobre o professor Louis Ricci e sobre a Dança Transformação, que este havia desenvolvido. Louis era igualmente fardado no Daime e já havia morado oito anos no Céu do Mapiá. Era estadunidense, porém, veio para o Brasil em busca da cura para o seu rim policístico, doença que já havia levado sua mãe a óbito. No tempo em que morou no Mapiá, Louis se destacou no trabalho de feitio e obteve autorização para organizar trabalhos, embora jamais tenha aberto um ponto de Daime. Eu já havia escutado falar sobre o Louis e queria muito ter estudado com ele em função da disciplina que ministrava, porém, abandonei o curso de psicologia antes de chegar ao período no qual esta disciplina era ofertada. Em 2007, fiz outro vestibular para estudar com este professor e voltei para a UFMG em 2008. A Dança Transformação, desenvolvida por este professor, foi ainda mais impactante que a biodança na minha vida. Na Psicologia Transpessoal, pude conhecer um pouco de Yoga, Budismo, Cristianismo Esotérico, Sufismo e Xamanismo, coletivos tratados, neste contexto, como caminhos de consciência ou religiões místicas. A Psicologia Transpessoal estuda, dentre outras questões, a eficácia dos procedimentos destes caminhos de consciência, como é o caso da meditação, das posturas psicofísicas, dos exercícios de respiração e do relaxamento. Louis Ricci faleceu em 2013. Embora não tenha logrado a cura física, Louis se aproximou de forma significativa da cura espiritual na minha concepção e de outros colegas da psicologia transpessoal e da Dança Transformação. Alunos e ex-alunos cuidaram do seu velório e enterro, uma vez que Louis não tinha parentes no Brasil. No momento do sepultamento cantamos o hino “Pisei na Terra Fria”, do Mestre Irineu. Sete dias depois, organizamos uma Dança Transformação, no Colégio Técnico da UFMG (COLTEC). Dias mais tarde foi organizada a cerimônia *Shraddha*, o rito fúnebre do Ananda Marga.

Desde o fim da minha graduação em 2010, eu buscava um mestrado. Diante da pouca oferta de pós-graduação em psicologia transpessoal, assim como a impossibilidade de estudar qualquer abordagem considerada alternativa na UFMG, decidi fazer um projeto para a antropologia. A

decisão foi embasada também na disponibilidade de livros e artigos de antropologia que abordavam a temática do Daime. Em 2012, estabeleci contato com o professor da UFBA, Edward MacRae, que havia feito parte dos estudos do Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas (CONAD) que regulamentam o uso da *ayahuasca*. Na época que entrei em contato com MacRae, o CONAD incentivava estudos que pudessem comprovar a eficiência da *ayahuasca* no tratamento de doenças. Em 2013 fui aprovado para o mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA (PPGA/UFBA).

3.2 - O mestrado

Inicialmente meu projeto buscava estudar o uso da *ayahuasca* entre os indígenas Ashaninka do Rio Amônia, no Acre. Quando iniciei o curso, fui orientado por uma etnóloga nos primeiros seis meses, uma vez que MacRae estava com muitos orientandos naquele momento. A orientadora buscou me guiar pelos caminhos do perspectivismo ameríndio e insistiu para que eu lesse o texto “O xamanismo da floresta na cidade: um estudo de caso”, de Tiago Coutinho (2015). Em seu artigo, Coutinho aborda um centro identificado como “de espiritualidade Nova Era”, no qual cerimônias de *Nixi Pãe*¹¹⁸ são conduzidas por pajés da etnia Kashianawa, em parceria com uma psicóloga junguiana. Neste centro *New Age* também eram ofertadas aulas de yoga, sessões de acupuntura, shyatso, massagem e xamanismo norte-americano. A psicóloga responsável pelo centro escreveu uma monografia analisando a cerimônia do *Nixi Pãe* por meio dos conceitos junguianos, de forma análoga às reflexões junguianas e transpessoais que realizei no capítulo 2 desta tese. Para os *Huni Kuim*, tomar o *Nixi Pãe* é análogo a ser engolido por uma serpente. Para a psicóloga, ser engolido pela serpente significava um mergulho no inconsciente. Os xamas estavam de acordo com esta interpretação, embora Coutinho aponte que tal comunicação está intermediada por *equivocals*. Coutinho (2015), aponta que percebe “claramente uma diferença na maneira em que as metáforas são utilizadas pelos paradigmas em questão” (2015, p. 14). O autor aponta que a utilização das auto-designações pelos ameríndios para se referirem a eles mesmos como verdadeiros ou propriamente humanos (*Huni Kuim*, Ashaninka, Guarani, dentre outras auto-designações, significam gente de verdade) confirma que as metáforas não são essencialistas. Isto é, os ameríndios “não têm a intenção de denotar humanidade como uma espécie natural” e sim “como a condição da pessoa, do sujeito e do ser social possuindo significado relacional de proximidade e não valorativo” (COUTINHO, 2015, p. 15). Em relação à teoria junguiana, por sua vez, o autor aponta que o

118 *Nixi Pãe* é a forma pela qual os indígenas *Huni Kuim* (conhecidos também como *Kashinawa* por não pessoas não *Huni Kuim*) chamam a *ayahuasca* e a cerimônia realizada com esta bebida.

principal objetivo deste sistema terapêutico “é a utilização da metáfora com o objetivo de encontrar equivalentes, representações referenciais, na linguagem conceptual universal disponível ao ser humano para as representações que outros povos fazem de algo que nos é familiar” (COUTINHO, 2015, p. 15). Citando Lagrou, Coutinho afirma que a teoria junguiana apresenta uma “completa fixidez da forma” (LAGROU, 2007, APUD, COUTINHO, 2015). Apresentar as diferenças entre a psicologia analítica e o perspectivismo ameríndio era essencial para que o autor afirmasse que a comunicação entre a psicóloga e o xamã era intermediada por *equivocals*¹¹⁹. Desta forma, os conceitos utilizados pela psicóloga para realizar a sua análise, não serviram de base analítica para o autor e sim como dado, isto é, como material a ser analisado pelas teorias antropológicas. Pude perceber, neste contexto, a ideia de que os *New Age* podem ser analisados, porém, seus conceitos não podem ser utilizados para a análise. Isso era um balde de água fria para uma pessoa que entrou para o mestrado imbuído pelas teorias da Psicologia Transpessoal.

Devo discordar da concepção na qual os arquétipos representam uma fixidez da forma (LAGROU, 2007) e que isso possa ser utilizado para diferenciar o perspectivismo ameríndio da psicologia analítica, embora tais concepções sejam sim distintas. Primeiramente, é necessário apontar que Lagrou reconhece que os Kaxinawás consideram uma fixidez relativa da forma, isto é, não se trata da ausência da forma. De acordo com Jung (2002), a forma dos arquétipos pode ser “comparada ao sistema axial de um cristal, que pré-forma, de certo modo, sua estrutura no líquido-mãe, apesar dele próprio não possuir uma existência material” (2002 [1959], p. 91). É possível observar que, para Jung, o arquétipo não possui uma forma fixa. O que é invariável para Jung não é a forma e sim o significado. Nas palavras de Jolande Jacobi (2013), o arquétipo possui “um núcleo de significado invariável, que determina seu modo de manifestação sempre apenas em princípio, mas jamais também concretamente” (2013, p 75). Ora, afirmar que os arquétipos representam uma “completa fixidez da forma” é ignorar, por exemplo, que o arquétipo da Grande Mãe pode ser representado de diversas formas, dentre elas a Pacha Mama, as diversas representações de Nossa Senhora (Guadalupe, Conceição, Fátima, Aparecida, etc), a Deusa Kuan Yin, Ísis, Yemanjá, dentre incontáveis possibilidades. Não é difícil observar nestes exemplos, que a forma foi dada pela cultura, constituída por, dentre outras coisas, a relação entre seres humanos entre si e com os não-humanos. Isto é, a forma do arquétipo é pronominal, pois depende de relações. Cabe ressaltar que, o arquétipo, quando representado (em desenhos e esculturas, por exemplo), é distinto dos arquétipos que se encontram no inconsciente, ainda sem forma precisa.

119 O autor estava se referindo ao conceito de equivocações controladas, utilizado por Viveiros de Castro. O conceito é utilizado para se referir à variação e transformação conceitual envolvida na relação entre antropólogos e indígenas. Coutinho utiliza o conceito para se referir ao diálogo entre o indígena e a psicóloga. O termo é ambíguo, pois, pode sugerir a ideia de erro.

O argumento de que os indígenas se consideram “gente de verdade”, de forma contrária aos não-indígenas (que reconhecem a igualdade da natureza dos seres humanos), tampouco é suficiente para diferenciar o perspectivismo ameríndio da psicologia analítica. Viveiros de Castro (1996, p. 128) afirma não estar “se referindo a diferenças de fisiologia” e que “quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos [...]” Para Jung (2002 [1959]), os seres humanos são identificados com o arquétipo da *persona*, um tipo de máscara criada para mostrarmos publicamente quem somos, para representar um papel, para atender as exigências sociais. Ao se identificar com a *persona*, a parte da pessoa que não é aceita por si mesma e pelo contexto social (o arquétipo da sombra), permanece inconsciente. Para Jung (2002 [1959], p. 128-129), um ser humano que é possuído por sua *sombra* “vive abaixo de si mesmo”. Quando o ser humano logra equilibrar a *persona* e a *sombra*, esta passa a adentrar níveis mais profundos da psique, entrando em contato com o arquétipo do *Self*, do si mesmo, da totalidade. Dessa forma, de acordo com esta teoria, apenas as pessoas que fazem contato com o *Self* podem ser consideradas como humanos completos.

A orientadora havia me informado também que alguns participantes da Barquinha não haviam apreciado o trabalho de Marcelo Mercante (2012), que naquele momento já constava na minha bibliografia. No prefácio do livro que foi resultado da tese de Mercante, Esther Jean Langdon (2012, p. 11) afirma que o texto “faz uma análise dos símbolos e benefícios psicológicos que os rituais com *ayahuasca* trazem para a saúde”, embora vá além desse tema. Mercante realizou seu doutorado na *Saybrook Graduate School and Research Center* (atualmente *Saybrook University*), nos Estados Unidos, que é um instituto interdisciplinar de pós-graduação “que tem suas origens no surgimento da psicologia humanística e transpessoal e das pesquisas pioneiras sobre os estados de consciência” (LANGDON, 2012, p. 11). O estudo realizado pelo autor versa sobre o tema da cura em um centro da Barquinha em Rio Branco/AC e sobre a “legitimidade e o reconhecimento da espiritualidade como um fenômeno autônomo capaz de ser experimentado pelo ser humano em momentos liminares” (MERCANTE, 2012, p. 12).

Outra questão que me gerava questionamentos nesta época, era a insistência que os autores das bibliografias a mim indicadas tinham na ideia de drogas alucinógenas, em um momento em que pesquisadores do universo ayahuasqueiro juntamente aos seus sujeitos de pesquisa já haviam proposto o termo enteógeno, que se refere à comunhão religiosa sob o efeito de substâncias visionárias. O termo alucinógeno é utilizado por Eduardo Viveiros de Castro em seu prefácio do livro *a Queda do Céu* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 38), de Kopenawa e Bruce Albert. O termo também é utilizado diversas vezes por Bruce Albert (KOPENAWA E ALBERT, 2015). Manuela Carneiro da Cunha (1998, p. 12) também recorre a esta terminologia. Por outro lado,

Edward MacRae (2021), Jean Langdon (2013), Marcelo Mercante (2013), Sandra Goulart (2019) dentre outros, utilizam o termo enteógeno, uma vez que este não é estigmatizante como a ideia de alucinógeno. O termo, na psiquiatria, se refere a uma “vivência de percepção de um objeto, sem que este objeto esteja presente, sem o estímulo sensorial respectivo” (DALGALARRONDO, 2000, p. 84). Isto é, “sem a presença real do objeto” (2000, p. 84). A utilização da ideia de alucinógeno por antropólogos que consideram um mundo multi-natural é certamente uma incoerência, uma vez que a realidade, nesta concepção, depende do ponto de vista.

Meu trabalho de campo do mestrado estava programado para ocorrer em dezembro de 2014, porém, tive que ir ao Acre em agosto, uma vez que eu ainda não havia obtido a permissão dos indígenas para realizá-lo. Chegando ao Alto Juruá, não obtive esta autorização dos Ashaninka. Apesar disso, os indígenas Pwyana me convidaram para conhecer a comunidade e participar de um ritual com *ayahwasca*. O cacique me disse que eu poderia voltar quando eu quisesse à comunidade, mas não para fazer pesquisa, uma vez que, em sua concepção, a cultura deles ainda não estava formada. É possível perceber que ele se refere à “cultura” (com aspas), isto é, aquela que está para uma relação interétnica (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Neste sentido, os indígenas buscavam reaprender a língua, os ritos e a arquitetura considerada tradicional, isto é, própria da “cultura” Puyana. Quando eu estava nesta incursão de campo, recebi o e-mail da orientadora afirmando que aprender os processos terapêuticos de um povo para depois adaptar para uso de terapeutas não índios, de psicólogos, é biopirataria. Afirmou também que eu deveria abandonar de uma vez por todas o diálogo com a psicologia. No entanto, adaptar as terapêuticas indígenas para o meu trabalho de psicólogo nunca esteve entre meus objetivos, embora eu conceba que a antropologia da saúde tem muito a contribuir à psicologia, à medicina, dentre outras profissões ligadas à saúde. Dentre as contribuições estão as questões relacionadas à ética profissional.

A questão da biopirataria foi abordada por Manuela Carneiro da Cunha (2009) em um texto no qual os daimistas são responsabilizados por espalhar o *kambô*, conhecido também como vacina do sapo, para o Brasil, ao passo que os terapeutas *new age* amargam o papel de se apropriarem da sabedoria indígena. Biopirataria, na concepção de diversos indígenas amazônicos, não está relacionado simplesmente à obtenção ilegal de plantas para posterior patenteamento, mas se relaciona igualmente à apropriação de rituais, cantos, dentre outros elementos destas “culturas”. Carneiro da Cunha (2009), no entanto, afirma que há uma paranoia em relação à biopirataria. A paranoia, no contexto psicanálise, a paranoia é um transtorno psíquico marcado pelo delírio (TENÓRIO, 2016). No contexto da psiquiatria, o termo paranoia foi substituído por distúrbio ou transtorno delirante (TENÓRIO, 2016). O delírio, por sua vez, se refere a “juízos patologicamente

falseados” (DALGALARRONDO, 2000, p. 133). A paranoia da biopirataria pode ser explicitada na detenção da antropóloga Edilene Coffaci de Lima, após retornar de uma cerimônia Huni Kuim, no Acre (LIMA, 2015). A Polícia Federal revistou todas as suas malas, sem sucesso, em busca de paletas de *kambô* e a manteve encarcerada injustamente por algumas horas. De forma análoga ao que ocorreu com a pesquisadora, também fui acusado informal e injustamente.

Embora eu não tenha recebido autorização para realizar o trabalho de campo junto aos indígenas que eu gostaria, fui autorizado pelo Centro Livre Caminho do Sol, um coletivo daimista tradicionalista, localizado em Rio Branco/AC. Tal experiência me mostrou a fragilidade da ideia de distanciamento, uma vez que, quando o antropólogo é desconhecido para a comunidade, os sujeitos de pesquisa desconfiam das intenções do pesquisador, principalmente quando o estudo aborda questões consideradas sagradas. Por outro lado, como eu era fardado do Santo Daime e conhecia pessoas deste centro, obtive de forma mais simples a autorização para realizar o meu trabalho de campo no Centro Livre, embora eu não fosse exatamente um nativo. Após o meu retorno desta primeira incursão de campo, alguns orientandos de Edward MacRae haviam defendido suas teses e dissertações, surgindo assim uma vaga. Como meu trabalho de campo havia sido transferido para um coletivo daimista, passei a ser orientado por este professor, que é especialista no estudo do Santo Daime.

O trabalho de campo no Centro Livre Caminho do Sol ocorreu entre janeiro e março de 2015. Voltando do trabalho de campo, restou a escrita e defesa da dissertação (ABREU JR, 2016). O diálogo com a Psicologia não se deu de forma tão intensa na dissertação quanto ao que ocorre com esta tese. O primeiro capítulo foi histórico, o segundo expôs o trabalho de campo e o terceiro foi analítico, tomando as teorias antropológicas como base exclusiva. Curiosamente, vi na obra de Viveiros de Castro (1996), uma possibilidade de diálogo com a psicologia. Este autor dá grande ênfase ao que chama de “pronomes cosmológicos” o que, por sua vez, dialoga com noções psicológicas e nativas como ego (primeira pessoa), superego, id (terceira pessoa), eu-superior, eu-inferior, eu-interior, dentre outras. Tal noção, possibilita pensar em pontos de vista que estão para além do eu, uma vez que, Viveiros de Castro (1996) pensa que o pronome tu, concebido como o outro tomado como outro sujeito, “pode auxiliar na determinação do contexto sobrenatural” (p. 135). Para Viveiros de Castro a sobrenatureza “é a forma do Outro como Sujeito, implicando a objetivação do eu humano como um ‘tu’ para este Outro”. A análise dos pronomes rendeu hipóteses para explicar o contato com o mundo espiritual, peias e delírios. O último capítulo foi uma ficção embasada em diversos centros e pessoas que conheci no Daime e em outros contextos ayahuasqueiros. Desde esta época, eu buscava tensionar as fronteiras entre a escrita literária e a escrita científica, entre a ficção e a realidade.

3.3 - Trabalhos e incursões de campo para o doutorado

Voltei a morar em Salvador em março de 2017. Enquanto cursava as disciplinas, iniciei o meu trabalho de campo no Centro Espiritualista Brilho das Águas. Eu já havia conhecido este centro em 2015. Como a relação entre o Daime e o Yoga é muito estreita, não apenas no Brilho das Águas, conheci a brasileira *Supriya*, que é daimista e *anandamargui*¹²⁰, assim como eu. No dia 27 de setembro de 2015, Supriya me convidou para participar de um rito xamânico denominado consagração do vinho, que ocorreria na praia do buracão, em Salvador, durante o evento conhecido por super lua. Neste dia a lua atingiu o seu perigeu, isto é, o ponto em que se aproxima mais da terra, parecendo maior e mais brilhante. Neste mesmo dia ocorreu um eclipse lunar, o que deu ainda mais beleza ao evento. As moças estenderam várias cangas na areia onde colocaram as garrafas de vinho, frutas e velas. O grupo era heterogêneo. Eu conhecia apenas Supriya e Jean (nome fictício), sua amiga estadunidense. Apesar de ser minha primeira experiência com o grupo, fiquei encarregado de tocar algumas canções. Ao tocar e cantar, eu percebi que as pessoas que eu jamais havia visto na vida conheciam as canções. Entoar juntos estes cânticos parecia evidenciar que pertencíamos a um mesmo universo. Embora eu não considere o Daime um grupo “neoxamânico”, esta doutrina também louva os astros como o sol, a lua e as estrelas e muitos daimistas os consideram como seres dotados de agência consciente. Além de louvarem estes astros em seus trabalhos, participantes do Daime desenvolvem formas particulares de se relacionarem com os corpos celestes. Assim, eu e Supriya começamos a cantar o hino “Sol, Lua, Estrela” do Mestre Irineu em louvor àquela Lua. Um rapaz de barba e cabelo preto, um pouco calvo e de pele clara que estava apreciando a superlua, aproximou-se de nós e começou a conversar. Este rapaz se chama Vinícius, é daimista e nos falou sobre o Brilho das Águas. Vinícius e Supriya trocaram contato e assim ficamos sabendo que no dia 10 de outubro o Centro Espiritualista Brilho das Águas iria comemorar os 95 anos do já falecido Padrinho Sebastião. Antes de irmos ao trabalho, eu e Supriya passamos pela *tradicional* entrevista e, assim, conhecemos Duda, o responsável por esta. Sentados em um banco, em Stella Maris (Salvador), percebemos que ele era um tanto *erê* e um tanto palhaço (como profissão). Vemos, neste episódio, como o Brilho das Águas adota uma postura bastante cautelosa para admitir novos participantes, ainda que estes sejam fardados.

No dia do festejo cantamos o hinário "O Cruzeiro", do Mestre Irineu. Após o trabalho de aniversário do Padrinho Sebastião, voltei ao Brilho das Águas para um trabalho de concentração em 2015. Neste trabalho informei a Vinícius o meu desejo de realizar uma pesquisa de doutorado no Centro Espiritualista Brilho das Águas. Eu ainda não havia defendido a dissertação, no entanto, eu

120 Nome dado às pessoas que são iniciadas na tradição de yoga Ananda Marga

possuía tempo hábil para defendê-la antes da matrícula. Neste ano, fui ao Brilho das Águas novamente para uma concentração. Como era período de feitiço, Beto estava presente e comandou o trabalho.

3.3.1 - O trabalho de campo no Brilho das Águas

O primeiro ritual que participei no Brilho das Águas, que pode ser considerado como trabalho de campo, foi no dia 5 de julho de 2017, no dia da passagem do Mestre Irineu. No primeiro trabalho conheci Laís, que havia se fardado há poucos meses em Viçosa/MG. Ela se mudou para Salvador para cursar o mestrado em arquitetura na capital baiana, estudando hortas *permaculturais*¹²¹. Sua experiência enquanto fardada estava se dando em Salvador, uma vez que se mudou logo após seu fardamento. Neste dia também conheci Rose, baiana, jovem, negra, que conheceu a *ayahuasca* por meio do grupo “xamânico” chamado Caminho do Guerreiro, do qual ela faz parte ainda hoje. Após entrar em contato com a *ayahuasca*, Rose quis conhecer o Daime e encontrou o *website* do Brilho das Águas na internet, igreja na qual se fardou. Outros participantes do Brilho das Águas, além de Rose, fazem parte do Caminho do Guerreiro.

Neste trabalho não havia muitas pessoas, o que aumentava o comprometimento de cada um com o canto. Quando Catarina, a madrinha do Brilho das Águas, deu início ao intervalo do trabalho, informou que as pessoas poderiam permanecer meditando na igreja. O termo meditação chamou-me a atenção uma vez que eu estava atento à forma como a ideia de concentração e meditação se relacionam no contexto do Daime. Catarina pediu para que as demais pessoas não conversassem em voz alta. Outro fardado informou que nenhuma outra *medicina*, além do Daime, estava permitida no Brilho das Águas. Por medicina, o fardado se referia à Santa Maria, tabaco, rapé, dentre outros. O uso da *cannabis sativa* é proibido por lei. Veremos mais adiante as questões envolvidas com a proibição da consagração do tabaco e rapé.

Os participantes do Brilho afirmam que são mais próximos à chamada *linha da Baixinha*, do Umbandaime, que da ICEFLU. Cabe ressaltar, no entanto, que a linha da Baixinha está em estreita relação há anos com a ICEFLU. Apesar disso, o Brilho das Águas está se esforçando para cantar o hinário do Mestre Irineu de acordo com os estudos do Alto Santo, uma vez que este se embasa nas gravações deixadas por Dona Percília, considerada por muitos a zeladora do hinário. Ao final, Catarina fez elogios a Anselmo. Disse brincando que ele receberá o prêmio de trabalhador do ano. Anselmo é natural de Salvador, negro, forte e disposto a encarar todo trabalho que lhe é designado no sítio.

121 A permacultura, que significa cultura permanente, é uma prática agrícola e social que se relaciona com a ideia de sustentabilidade.

Anselmo contou-me que teve experiências com diversos tipos de religiões e doutrinas como o catolicismo, o protestantismo, kardecismo, budismo, bruxaria e outros. Contou-me que está desenvolvendo sua mediunidade no Brilho das Águas e que, dentre as diversas entidades que *manifesta*, estão exus. Falou igualmente sobre suas experiências com a Jurema e me disse que sabe preparar a *changa*, isto é, a DMT fumada. Cabe ressaltar que a DMT também é um dos princípios ativos do Daime. Anselmo comentou como a igreja o está ajudando, pois ele afirma que anteriormente pensava apenas na vida mundana e em drogas. É interessante notar que a sensação de se livrar do abuso de drogas não implicou necessariamente na abstinência. Dessa forma, a sensação de fumar a changa em Pituaçu e a sensação de consumir muito álcool em uma festa são bem distintas para ele.

Falei sobre mediunidade e incorporação com Gabriel *Txai*¹²², que conheci neste dia, e que também participa do Caminho do Guerreiro. Ele me contou que sentiu tremores nas pernas durante um trabalho de São Miguel, que é marcado por incorporações. Estes tremores são considerados por muitos daimistas como sinal de mediunidade e o início de um aparelhamento ou incorporação. Esta fala me chamou a atenção, pois é o mesmo tremor que já senti algumas vezes. Certa vez, na igreja então chamada Céu de Lagoa Santa, na região metropolitana de Belo Horizonte, eu cobria minhas pernas com um cobertor, pois, fazia muito frio. Eu concebia que minhas pernas tremiam em função da baixa temperatura. Em um determinado momento me levantei para fazer limpeza, porém, quando retornei, o comandante do trabalho me pediu para sentar em outra cadeira, sem o cobertor. Na fileira onde fui colocado estavam os médiuns, todos eles com a perna tremendo como a minha. Considero a expressão vibração como mais adequada, pois, remete à ideia de energia, ao contrário do tremor, que geralmente está associado ao frio e ao medo. A partir deste dia comecei a perceber mais facilmente algumas expressões da mediunidade de incorporação em mim.

Oito dias mais tarde, no dia 15 de julho, voltei ao Brilho das Águas para um trabalho de concentração. O trabalho foi comandado por Danilo Monteiro, violonista e vice-presidente do centro. Embora o Brilho das Águas busque cantar o hinário do Mestre Irineu de acordo com a versão do Alto Santo, o rito de concentração seguiu basicamente o formato da ICEFLU. A proposta de executar o hinário desta forma remonta ao comando de Flora Paranhos. Ela desejava cantar o hinário do Mestre Irineu da forma que este foi ensinado por Dona Percília, considerada a zeladora deste hinário, mas não se opunha a execução do hinário oração que tanto cantou com a Madrinha Júlia no Mapiá. No entanto, a aceitação de tal proposta, conforme vimos, se deu posteriormente ao seu afastamento do centro.

122 Txai é um termo Kaxinawá utilizado para se referir a alguém que é mais que um amigo. Diversos daimistas próximos a práticas xamânicas e neoxamânicas chamam assim os seus irmãos. Gabriel é chamado de Txai porque chama a todos desta forma.

Durante muitas concentrações sinto grande facilidade em meditar. Pratico igualmente meditação sem Daime e percebo que medito mais facilmente quando *tomo esta bebida*. Muitos daimistas afirmam que um trabalho de Daime equivale a anos de meditação. Durante meditações no Ananda Marga percebo que, após vinte minutos, consigo diminuir o fluxo de pensamentos e experimentar a sensação de fusão com o universo, típica dos chamados estados meditativos. Em alguns trabalhos de concentração, posso chegar a este estado logo que o silêncio se inicia. No entanto, nem todas as pessoas sentem o mesmo. Luíza, uma participante não fardada do Brilho das Águas que frequentou o Ananda Marga por um tempo, disse que já sentiu dificuldades para meditar sob o efeito do Daime. Afirmou sentir que a energia do Daime é mais de exteriorização que de interiorização. Certa vez um monge desta tradição yogue tomou Daime, afirmou que não conseguiu realizar suas práticas de meditação e que passou uma semana se “desintoxicando” do Daime.

No dia 29 de julho fui ao trabalho de São Miguel. Esta data não é comemorada pelos centros ortodoxos do Daime e o trabalho é marcado pela chamada *banca aberta*¹²³, isto é, pela possibilidade de incorporar (ou atuar). O trabalho de São Miguel iniciou-se com o hinário Oração, do Padrinho Sebastião, e foi realizada uma breve concentração. Em seguida, foi executado o hinário de cura, também do Padrinho Sebastião, e neste momento a banca se abriu. Catarina realizava movimentos com as mãos e com os braços, abrindo-os e fechando-os, como se estivesse limpando energia do ambiente. Os médiuns a minha frente também realizavam movimentos similares. Em alguns momentos curvavam o corpo, aparentemente incorporando Pretos Velhos, e outros faziam um assovio similar ao barulho do vento, como se soprassem as energias negativas para longe. Após o hinário de cura, foram cantadas as chamadas de São Miguel¹²⁴ e neste momento as incorporações ficaram ainda mais visíveis. Eu senti que recebia um caboclo. Percebo a presença destes seres em mim quando canto com maior vigor e com ataques rítmicos com a voz em momentos que antecedem o canto dos versos.

Após as chamadas de São Miguel, foram cantados pontos para Obaluaê, Ogum, Erês e outros. Nos pontos de Erê, Duda se manifestou como tal, através de risadas, brincadeiras com as pessoas ao lado e comendo melzinho. Quando Duda incorpora Erês, a *energia* destes seres parece invadir o salão e outras pessoas, como Gabriel Txai, também passam a incorporá-los. Ao final do trabalho, Duda me contou que também vê e escuta os Erês. Afirmou não ter certeza que os incorpora, mas que *entra na onda* destes de forma consciente. Vinícius, que incorpora um Preto Velho, me disse que sua mediunidade também se dá de forma consciente.

123 Banca aberta significa que durante o trabalho é permitida a incorporação. Banca fechada, pelo contrário, significa a proibição da incorporação, a menos que esta seja tão discreta a ponto de não ser notada.

124 As chamadas, conforme indicado no capítulo 1, servem para invocar seres espirituais. Logo, as chamadas de São Miguel são invocações a este ser.

Gabriel Txai sentiu-se mal durante o trabalho, então foi levado para fora da igreja. Catarina, Vinícius e outras pessoas foram ajudá-lo aos pés do Santo Cruzeiro. Embora tenha começado a chover eles permaneceram no mesmo local, utilizando dois guarda-chuvas. Após longo tempo, as pessoas retornaram com Txai para dentro da igreja e o colocaram na mesa de centro agasalhado com um cobertor, porém Gabriel ainda estava com uma cara de sofrimento. Txai permaneceu assim até o fim do trabalho, então Catarina e outras pessoas o levaram para o quartinho onde se guarda o Daimé para realizar um trabalho de mesa, que é utilizado em caso de obsessão por espíritos. Após o trabalho, Gabriel já estava melhor.

Uma participante novata me disse que sentiu medo no hino “As seguranças do Céu”, do Padrinho Valdete, que diz: - “Vou chamar neste terreiro / Ogum da Mata e Ogum do Mar”. O hino segue chamando por outros seres. A participante disse que quando Catarina estava cantando ela pensou: - “Ela é quem está chamando e não eu”. É interessante notar como esta pessoa não se coloca deliberadamente na primeira pessoa do hino, ao não considerar que está chamando por estes seres, ao passo que enxerga Catarina cantando na primeira pessoa, aquela que faz o chamado. Neste sentido, existe o padrão dos sujeitos que cantam se colocando na primeira pessoa e o padrão das pessoas que se colocam na segunda ou terceira. A sensação de medo que foi evocada é típica de quem não se coloca na perspectiva da primeira pessoa. Eu, por exemplo, ao cantar este hino, não sinto medo, pois, estando na perspectiva do eu-lírico, invoco Paparuê, Ogum da Mata, Ogum do Mar, São Miguel, São Gabriel e São Rafael para não deixarem penetrar as falanges de Lúcifer. Os daimistas que estão nesta perspectiva parecem fazer o mesmo.

No dia 4 de agosto fui à casa de Marcelo, na região da Praia do Flamengo, na cidade de Salvador, para um ensaio do hinário do Padrinho Valdete, que foi executado na sexta-feira que antecedeu o Dia dos Pais. O trabalho era justamente uma homenagem a esta data comemorativa. Alguns participantes do Brilho afirmam que o ensaio é para tirar dúvida e que o participante deve aprender os hinos estudando em sua casa. Neste dia os participantes do Brilho conversaram um pouco sobre como auxiliar as pessoas que não se sentem bem durante o trabalho. Lembraram que o fiscal é a pessoa responsável por agir nesta situação. Leticia afirmou que, no entendimento dela e pelas instruções que recebeu, os fiscais deveriam intervir o mínimo possível no processo da pessoa. Para exemplificar interferências desnecessárias dos fiscais, ela contou sobre um trabalho no qual a responsável por esta função, ainda inexperiente nesta ocasião, aplicou *reiki*¹²⁵ em um visitante que estava em passagem.

125 Prática japonesa, muito difundida no ocidente, que consiste no tratamento de doenças por meio da imposição de mãos.

No dia 7 de agosto de 2017, fui ao Brilho das Águas para o trabalho da Santa Missa, que ocorre sempre na primeira segunda-feira do mês. Este trabalho busca auxiliar no encaminhamento de espíritos que ainda estão presos à Terra e precisam fazer sua passagem para outros planos. Marcelo Ladeia, que conduzia o rito, enfatizou que a missa não se destina a pessoas encarnadas que estão doentes, mas sim a pessoas já desencarnadas. Marcelo pediu que os participantes escrevessem em uma folha de papel os nomes das pessoas já falecidas que eles desejavam prestar auxílio. A Santa Missa seguiu o mesmo modelo de diversas igrejas, cantando a seleção de hinos feita pelo Mestre Irineu, rezando três vezes o Pai Nosso e três vezes a Ave Maria de forma intercalada entre um hino e outro. Uma diferença notável para o rito tradicionalista foi um ponto para Xangô ao final do hinário, que também é cantado nos trabalhos da ICEFLU. No contexto do Brilho das Águas, durante a missa, quando um participante se sente mal ou comporta-se com gemidos ou tremores ou outras *atuações*¹²⁶, é possível entender que este está influenciado por um espírito que precisa ser encaminhado. Para encaminhar o espírito, o participante sai da igreja e vai até o pé do Santo Cruzeiro. Ao final do trabalho, o papel foi queimado e enviado à entidade conhecida por Vaqueiro, de acordo com orientações da Madrinha.

O Brilho das Águas realizou o trabalho em homenagem ao dia dos pais no sábado, 12 de agosto, para que os participantes pudessem passar o domingo com a família. Neste dia, trinta e sete pessoas assinaram a lista de presença. O trabalho começou com a execução do hinário “Oração”, do Padrinho Sebastião. Em seguida fizemos uma concentração de meia hora. Próximo ao final da concentração uma pessoa fez *limpeza* e Danilo puxou um hino. Em diversas igrejas, ao final da concentração, canta-se o hino “Firmeza”, do Padrinho Sebastião, o primeiro do hinário chamado “Concentração”. Nas primeiras concentrações que fui, há mais de dez anos, eu senti muitos dos efeitos desagradáveis da *ayahuasca*, como enjoo e pensamento confuso, durante o momento de silêncio. Muitas vezes eu tirava a mão da coxa e curvava a coluna, porém, quando o hino “firmeza” começava, eu sentia uma melhora e conseguia firmar o meu corpo que estava esmorecido. Esta sensação é compartilhada por alguns daimistas. Após a concentração, cantamos o hinário do Valdete, “Livro do Apocalipse”.

Em momento algum foi dito que a banca estava aberta, porém, muitas pessoas estavam atuando, principalmente em hinos como “Chamei Mamãe Jurema” (Hino 22, Valdete). Este hino, especificamente, invoca *falanges* inteiras. Os médiuns que estavam mais contritos, movimentando apenas os braços e ligeiramente o corpo, permaneciam dentro da igreja. Eu também sentia os seres junto a mim, porém, permanecia cantando e bailando, sem a necessidade de sair da igreja. Aqueles

126 A palavra *atuação*, neste contexto, foi utilizada para se referir a formas específicas de comportamento que, em muitos casos, significam que a pessoa está incorporando um espírito.

que realizavam movimentos mais chamativos como danças, rodopios e gritos, saíam da igreja para poderem *manifestar*¹²⁷. Tais manifestações ocorrem fora da igreja uma vez que, em função dos amplos movimentos e gritos, estas podem atravancar o bailado e o canto.

Ao final do trabalho, foi feita igualmente uma corrente de cura, uma prática proposta pela Baixinha. A primeira vez que conversei com Waldomiro foi neste dia dos pais. Ele havia pedido a cura para seu irmão que estava no leito de morte. Ele me contou que faz parte da terceira geração de uma família presbiteriana, mas que posteriormente tomou cursos na Igreja Adventista do Sétimo Dia e que frequentou igrejas pentecostais “originais”. Waldomiro contou-me igualmente que fez parte do movimento Hare Krishna. Disse que viajaria a Campinas para ver seu irmão, que estava prestes a fazer a passagem, para contar-lhe sobre as coisas que vem aprendendo no Daime, para dar-lhe conforto espiritual.

Fui para o trabalho de feitio do Daime no dia 25 de agosto para ficar alguns dias trabalhando. Algumas pessoas já estavam no centro desde o dia 23. Outros, no entanto, começaram ainda antes, buscando folhas de rainha na propriedade de Fernandinho, em Imbassaí. Cheguei no horário próximo ao rito de bateção, trabalho no qual dez pessoas (no Daime são geralmente doze) *batem* o cipó com uma marreta. Os cipós ficam apoiados em cima dos dez tocos (cinco de cada lado) e os participantes sentam-se em cadeiras enquanto batem. Isso é algo distinto ao que geralmente ocorre em centros tanto da ICEFLU quanto do Alto Santo, nos quais existem doze tocos para a bateção, representando os doze apóstolos de Jesus. Fui convocado para tocar o violão, pois iríamos executar o hinário “Oração” durante a bateção. As mulheres também subiram para cantar. Nos centros tradicionalistas do Alto Santo, as mulheres participam do feitio preparando a comida, mas não se aproximam da casa de feitio. Na ICEFLU e nas linhas ecléticas do Alto Santo as mulheres têm permissão para cantar durante a bateção, dentro da casa de feitio. No entanto, as mulheres não batem jagube, exceto na igreja “Estrela Azul”, no Vale do Capão, no distrito de Caeté-Açu, município de Palmeiras.

O dia seguinte começou com uma bateção. Cantamos a metade final do hinário do Germano Guilherme, uma vez que a primeira metade já havia sido executada antes da minha chegada. Ao final começamos a cantar hinos avulsos e tive a oportunidade de apresentar um hino que eu havia recebido uma semana antes, na praia da Gamboa. O processo de recebimento foi bastante simples. Apenas sentei de frente ao mar com o violão e esperei os versos chegarem. No trabalho, percebi que os participantes da bateção repetiram os versos.

Neste dia ocorreram diversas bateções. Entre uma bateção e outra, pedi a um participante que me soprasse um rapé. Não sei precisar qual era o rapé, no entanto, os participantes do Brilho

127 Manifestar, neste contexto, foi utilizado para se referir à possibilidade do espírito incorporado poder se expressar.

das Águas costumam ter rapés feitos por comunidades indígenas acreanas. Primeiramente senti como uma fincada na cabeça que aos poucos foi diminuindo de intensidade e dando lugar a sensações agradáveis. Cinco minutos mais tarde comecei a entrar em passagem. Senti ânsia de vômito e o pensamento confuso. Enquanto eu curvava meu corpo, fechava os olhos e gemia, comecei a escutar a voz de Gabriel Txai cantando um hino que invoca Tarumim, a mãe d'água. O hino contribuiu para que eu pudesse voltar a me sentir bem e Gabriel cantava justamente com esta intenção. Precisei fazer uma limpeza antes de retomar normalmente as atividades. Consegui me reabilitar para seguir nas bateções, porém, a força do Daime e do rapé persistiu, trazendo naquele momento boas vibrações. Nos momentos em que não estava na bateção eu escutava melodias de hinos em minha cabeça.

No domingo, havia menos trabalho a ser feito, uma vez que as bateções já haviam terminado. Em um determinado momento sentei-me dentro da igreja com meu violão para tocar as melodias que ouvia e para buscar receber as frases dos hinos. O hino “Tronco Tupi” chegou em menos de cinco minutos. Desci até a varanda da casa de apoio para apresentar o hino para as pessoas que ali estavam. Danilo Monteiro olhou com cara de aprovação. Rose saiu da casa com a mão no peito indicando o quanto o hino tinha sido forte para ela. À noite ocorreu o encerramento. Tocamos o “Cruzeirinho” do Mestre Irineu e os irmãos presentes apresentaram hinos próprios. Nesta ocasião, executei os dois hinos que recebi e que havíamos ensaiado. Voltei do feitio com a melodia do hino “Mapa da Mina” na cabeça, que terminei de receber alguns dias depois. Dois hinos, no entanto, foram recebidos antes que eu pudesse chegar ao final deste. Recebi os hinos “Vem curar caboclo” e “Me firmei nas estrelas”. No dia seguinte (terça-feira) terminei de receber o hino “Mapa da Mina”, assim como o hino “Bento Gonçalves”.

Um dia depois, na quarta-feira, ocorreu um trabalho de concentração. Neste trabalho sentei-me à frente de Vinícius Janson, esposo de Renata. Este casal de não fardados (até aquele momento) estava frequentando o Brilho das Águas assiduamente. Antes do trabalho, informei a Danilo que eu gostaria de apresentar quatro hinos que eu havia recebido no feitio. Ele disse que eu poderia apresentar um. Durante a concentração, no momento do silêncio, senti uma *peia*, isto é, sensações desagradáveis provocadas pelo Daime. Eu concebia que eu havia falado coisas indevidas sobre a doutrina nos dias anteriores e me via pressionado contra o solo pelo cajado do Mestre Irineu. Não consegui manter a coluna ereta e então curvei meu corpo para receber a *peia*. Era possível perceber que Vinícius também passava por um processo análogo logo atrás de mim, sensação que foi confirmada por Renata ao final do trabalho, uma vez que ela estava de olhos abertos, vendo assim o momento de passagem que atravessávamos. Depois de receber a *peia* senti uma sensação de alívio, como se eu pudesse descansar após um longo esforço. Junto à sensação de alívio, senti minha

respiração fluindo melhor e comecei a mirar três mulheres em um palco, fantasiadas de sereia dentro de um barco cenográfico e cantando o hino que chamei “La vem mamãe”. Logo após ter mirado as sereias e ter recebido o hino “La vem mamãe”, o momento de silêncio acabou e, para minha surpresa, Danilo me chamou para apresentar os quatro hinos que pedi. Sentei-me a mesa e toquei os hinos “Vem curar, caboclo”, “Me firmei nas estrelas”, “Mapa da Mina” e “Bento Gonçalves”. Chamar por este último espírito na força do Daime e em frente a uma grande foto do Mestre Irineu foi para mim um gesto que exigiu coragem, uma vez que esta figura histórica não é invocada no contexto do Daime. Ao final do trabalho, a participante Patrícia me perguntou quem era Bento Gonçalves. Eu respondi que era o líder da farroupilha. Ela me disse que sentiu a energia de um boiadeiro. Tal imagem que veio à mente de Patrícia é bastante coerente uma vez que Bento Gonçalves era filho de um criador de gados e, ao longo da história, este passou a ser representado montado em um cavalo, de forma análoga aos boiadeiros e São Jorge.

No dia 05 de setembro, ocorreu uma Santa Missa. Em um determinado momento, Vinícius Janson começou a tremer, a curvar o corpo e cruzar os braços. Marcelo disse que, se o rapaz quisesse, ele poderia ir até o Cruzeiro, porém, ele disse que não sabia se estava com um espírito. Vinícius Janson respondeu desta forma, pois, entendia que a sugestão de Marcelo de ir até o cruzeiro, se destinava ao encaminhamento de um possível espírito que estava nele. Dessa forma, Janson seguiu dentro da igreja. João saiu algumas vezes da igreja para encaminhar os espíritos ao pé do cruzeiro. Neste dia, tive maior compreensão que, quando sentimos os efeitos desagradáveis do Daime, é possível interpretar que estamos incorporando ou manifestando algum ser que não é de luz, mas que podemos reverter a situação os encaminhando. É interessante observar que nem todos os participantes possuem a mesma concepção sobre o que está acontecendo.

No dia 15 de setembro ocorreu o trabalho de concentração. Após este ritual, os participantes cantaram e bailaram vinte hinos do Mestre Irineu. Neste trabalho havia uma jovem não fardada vinda pela primeira vez. Ela chamava a atenção durante o ritual, pois ria alto, o que pode ser interpretado como a atuação de um espírito zombeteiro ou meras risadas descontroladas em função de nervosismo diante da força. Em um determinado momento, a moça não fardada saiu e foi dançar em frente ao cruzeiro. Após três hinos, como de praxe, a fiscal sugeriu a ela que voltasse, porém ela se negou. Outra fardada se aproximou da moça pedindo que ela se acalmasse e que buscasse elevar o pensamento, no entanto, a moça reagiu fortemente, dizendo que estava cansada daquele discurso. Em um determinado momento, Catarina pediu que as fiscais parassem de abordar a moça, mas que tivessem cuidado para que ela não saísse do sítio. Na concepção de Catarina, a garota desejava ser

cuidada e por isso chamava a atenção para si. Outras pessoas interpretaram a atitude da moça como rebeldia. Algum tempo depois a moça voltou para dentro do salão.

O Brilho das Águas permite que os aniversariantes de cada mês apresentem os hinos que receberam. Duda cantou três hinos que recebeu, sendo que dois deles estão presentes no hinário chamado “Diversões *Rathobare*”. Enquanto colocava suas *guias*¹²⁸ e preparava-se para cantar seus hinos, notei que algumas pessoas o chamavam de Rathobare, não mais de Duda. Notei que, dentre outras coisas, Rathobare é um ser. Enquanto canta as diversões, Duda atua de forma análoga a um palhaço, profissão que exerce. Ao final do trabalho, Duda contou-me que Rathobare é uma palavra que nasceu na festa *rave*, Universo Paralelo, quando ele e seus amigos estavam em *uma bad* (um momento ruim), pois haviam brigado. Duda contou que espontaneamente ele disse a palavra Rathobare e tudo mudou. As outras pessoas começaram a repetir a palavra e a rir. O baixo astral deu lugar ao alto astral, a *bad* deu lugar a *vibe*. O neologismo Rathobare pode ser utilizado para expressar “qualquer coisa”, positiva ou negativa. É possível que os neologismos, como Rathobare e Juramidã, impactem as pessoas por criarem um significante sem um significado. Conforme apontei em capítulos anteriores, os seres pouco conhecidos despertam nas pessoas a busca por um significado que, em muitos casos, levam a experiência de cura. Tuperci (aparentemente um neologismo), visto por uns como um ser encantado e por outros como um ser não divino, também possui esta característica de transitar entre estas esferas o que pode possibilitar uma mudança também no participante.

Dias mais tarde ocorreu um trabalho de São Miguel, que é distinto do trabalho do dia de São Miguel. Neste trabalho cantamos os hinários do Lúcio Mortimer e do Manuel Corrente (Vô Corrente), ambos já falecidos. Um rapaz atuou de uma forma que foi necessária a ação dos fiscais. Primeiramente ele começou a rir como se estivesse zombando do trabalho. Em um determinado momento, o fiscal se aproximou e pediu ao rapaz que parasse de rir daquela forma, no entanto, este passou a gargalhar. Em um determinado momento, o rapaz saiu da última fileira onde estava e correu em direção aos músicos, talvez para agredi-los. Neste momento os fiscais seguraram e levaram o participante para fora e seguiram conversando com ele. No meu ponto de vista e de muitos presentes, o rapaz estava atuando um espírito zombeteiro. Eu buscava cantar os hinos com vigor para afastá-lo. Tive a impressão que a *corrente*¹²⁹ cantava mais forte neste momento, como se as pessoas também buscassem doutrinar o espírito através do canto. No intervalo que ocorreu entre o hinário do Vô Corrente e do Lúcio Mortimer, os fiscais levaram o rapaz para a casa de feitio.

128 As *guias*, neste contexto, são colares que podem ser feitos de diversos materiais como miçanga, cristal, louça, búzios, lágrimas de Nossa Senhora ou dente de palha da costa. A cor da guia (ou fio de contas) indica o *orixá* de quem a está usando.

129 A palavra corrente é utilizada para se referir ao conjunto de pessoas presentes no trabalho, com seus respectivos pensamentos e energias.

Catarina e Fernandinho estavam também presentes neste local. Eu estava fora da igreja, próximo à fogueira. Quando escutei os hinos do trabalho de mesa, percebi que as pessoas estavam levando este ritual a cabo durante o intervalo. Anselmo contou-me que em meio às orações do trabalho de mesa, o rapaz perguntou se ele poderia rezar o “Santo anjo do Senhor”. Em sua concepção o rapaz passou a demonstrar um arrependimento a partir deste momento. Angélica (nome fictício), a moça que no ritual anterior deu trabalho aos fiscais, pois estava aparentemente zombando, voltou ao Brilho das Águas e estava se comportando com respeito ao rito. Poderíamos dizer que ela não carregava mais os zombeteiros.

Cantamos o hinário do Lúcio Mortimer após o intervalo. Quando cantamos os versos “confira todos os ensinamentos / com este amor a doutrina é cristã” (Lúcio Mortimer, Hino 24) tive um *insight* e uma *comunicação telepática*. Olhei para o *batalhão*¹³⁰ feminino e vi Laís à minha frente. Ela esboçava um pequeno sorriso, como se tivesse tido o mesmo *insight* que o meu, o que posteriormente foi confirmado. Pensei isso porque este é o mesmo sorriso que dou em momentos em que concebo captar alguma instrução nas entrelinhas. A compreensão que eu e Laís tivemos foi que Lúcio Mortimer afirmava nas entrelinhas que a doutrina não é apenas cristã, uma vez que, se conferirmos todos os ensinamentos, veremos os caboclos e demais seres divinos. Em seu hinário, além dos seres do universo cristão, Lúcio Mortimer faz referência à Princesa Soloína, à Princesa Janaína e a Currupipiraguá (chamado de currupipiraguá, por outras pessoas).

Na noite entre 6 e 7 de outubro ocorreu o trabalho em homenagem ao aniversário do Padrinho Sebastião, de acordo com o calendário da ICEFLU. O hinário cantado, “O Cruzeiro”, do Mestre Irineu, também está de acordo com esta linha. Um participante do Brilho comentou que o trabalho foi tranquilo, pois havia uma maior quantidade de fardados em relação ao último trabalho, assim como uma menor quantidade de visitantes. Ainda assim, a maior parte dos não fardados eram frequentadores regulares. Angélica foi ao terceiro trabalho consecutivo e pela segunda vez demonstrou respeito ao rito, evidenciando para o coletivo que havia afastado os espíritos zombeteiros de vez.

Como de *costume*, as diversões do Mestre Irineu foram executadas após o intervalo. Escrevi em meu caderno de campo que “as diversões foram mais divertidas que em outros centros, isto é, as pessoas dançavam mais livremente”. Em todos os centros que conheci, as diversões são cantadas de forma discreta, com os participantes batendo palmas em seus lugares, exceto no hino “Zig Zag”, no qual há um bailado distinto. Ao cantar as diversões do Mestre, os participantes do Brilho das Águas pulam, rodam, dançam em volta do fogo (alguns permanecem em seus lugares) evidenciando o

130 Batalhão é a palavra utilizada para se referir às divisões entre grupos dentro da igreja, como a divisão entre homens e mulheres, casados e solteiros, crianças e adultos, dependendo da igreja em questão.

significado que dão a ideia de diversão. Na minha visão, a conexão com o Mestre Irineu, neste caso, se dá principalmente por meio de um jogo de significados acerca da ideia de diversão e menos por uma busca pela execução dos ritos da forma em que eram apresentados em 1971, como fazem os centros ortodoxos do Alto Santo.

Neste trabalho comecei a notar a presença de Núbia, mãe da Madrinha Catarina, chamada carinhosamente de Vovó por muitos participantes do Brilho. Núbia é fardada, possui longos cabelos brancos e a pele parda, assim como Catarina. Ser uma anciã, e mãe da Madrinha, lhe confere autoridade dentro do centro. Ao perceber que o intervalo estendia-se demasiadamente, Núbia disse: - “Vamos voltar logo, senão este trabalho termina dez horas da manhã”. O rito terminou de dia, como Núbia queria. Ela foi descansar, no entanto, *os Txais*¹³¹ e outros iniciaram uma roda de rapé em seguida. Esta prática ao final do trabalho vem gerando debates e evidenciando dissensos nas assembleias, conforme veremos mais adiante.

No dia 20 de outubro, o Brilho das Águas organizou uma festa em homenagem ao dia das crianças, voltada para os moradores de Amado Bahia. Esta festa é uma oportunidade de prestar auxílio à comunidade, assim como se aproximar dos moradores. Quando cheguei ao sítio, chamou-me a atenção uma *rinha* (briga de galos) que ocorria no terreno ao lado, a menos de cem metros de onde a festa das crianças se concentrava. Alguns participantes do brilho sentiram os dois eventos como bastante opostos. As pessoas comentaram que o terreno ao lado era anteriormente um abatedouro. Curiosamente, o terreno do Brilho das Águas abrigava um Centro Espírita. Algumas pessoas comentaram que isso é bom para a energia do local, uma vez que ali já eram realizados trabalhos espirituais. É possível observar como muitos participantes do Brilho consideram que a terra, o terreno e o local onde estamos possui uma energia ligada à sua história. O terreno ao lado parece carregar um histórico de violência contra os animais ao passo que o terreno do Brilho carrega o histórico de um local de cura espiritual.

Na semana que se seguiu ao dia das crianças, ocorreram três ensaios dos hinários da Maria Damião e do João Pereira, que seriam cantados no dia de finados. No dia do trabalho, eu estava muito desmotivado em função de algumas questões pessoais. Pensei em não ir ao trabalho, porém eu já havia combinado de dar carona para algumas pessoas. Eu havia descumprido a dieta, a blusa da minha farda havia se queimado acidentalmente e esqueci minha gravata em casa. Chegando ao Brilho das Águas, decidi que não faria o trabalho. Comuniquei ao fiscal e outras pessoas que eu dormiria na casa de apoio. Adormeci ao som do hinário e acordei no intervalo, quando algumas pessoas desceram para a casa. Neste momento decidi subir para a igreja e cantar o hinário da Maria

131 Os participantes do Brilho das Águas que também frequentam o Caminho do Guerreiro são chamados de os txai, neste contexto.

Damião. Após o hinário da Maria Damião, ocorreu uma Santa Missa, que é rito auspicioso para o dia de finados, uma vez que é dedicado aos mortos.

No dia 18 de novembro foi comemorado o aniversário da presidente da casa, Madrinha Catarina e cantado o seu hinário, “Vida Espiritual”. O trabalho contou com a ilustre presença de Marcelo Bernardes, que é Padrinho da Madrinha Catarina. Marcelo é um senhor com mais de 60 anos, foi companheiro de vida da Baixinha e atualmente é casado com Roberta, com quem teve um filho. Durante o trabalho, além de tocar flauta, Marcelo tocou atabaque quando foram cantados pontos de Umbanda. O hinário da Catarina foi puxado no violão por Daví, um fardado baiano que vive atualmente em Curitiba. Davi foi acompanhado por Danilo e Toni Jarbas¹³², presidente da igreja “Casa de Oração São Francisco de Assis” em Juazeiro/BA. Durante o trabalho, um participante que vinha pela primeira vez precisou sair da igreja em alguns momentos, tomou uma peia, fez limpeza e estava muito animado e sorridente ao final do trabalho, dizendo que gostou bastante.

Eu cantei o hinário com menos vigor e animação que os demais participantes, pois, eu ainda não o conhecia. Eu estava igualmente ruminando os processos vividos na semana anterior que também dificultaram meu trabalho de finados. Em um determinado momento do trabalho, Vinícius se aproximou de mim e disse que Catarina havia pedido para perguntar se eu gostaria de um *passé*¹³³. Imediatamente saí da igreja e o acompanhei. Perguntei algo a Vini quando saí da igreja e ele me respondeu com uma voz de caboclo (eu concebia que era um Preto Velho, pela voz característica). Anselmo estava ajudando o caboclo e trouxe folhas de “comigo ninguém pode” (*Dieffenbachia*). Enquanto o caboclo passava a folha no meu corpo eu sentia que ela ia murchando, porém, isso não era visível. Compreendi esta sensação como uma miração. O caboclo disse: - “Abre esse seu corpo meu filho”. Quando o caboclo me liberou, comecei a dançar fora da igreja, de forma análoga aos médiuns que precisam sair para manifestar. Quando voltei da minha dança, vi que Anselmo e Vinícius pisavam e pulavam em cima das folhas. Nos dias seguintes, Vini contou-me que estas folhas não são as mais adequadas, porém, disse que as utilizou porque foi a que Anselmo trouxe no momento da força. É interessante notar como os daimistas podem conceber uma situação aparentemente inusitada ou falha, como um sinal de que as coisas deveriam ocorrer daquela forma. Vini disse que as folhas de “comigo ninguém pode” costumam fazer coçar o corpo do médium e da pessoa que está recebendo o passe. Disse também que as folhas mais adequadas são aroeira (*Schinus terebinthifolius*) e palha da costa (*Raphia vinifera*). Vini contou-me que geralmente ele dá passe em várias pessoas até que os talos das folhas se quebrem, mas que, comigo, os talos destas se

132 Toni Jarbas faleceu em abril de 2021 em função de um infarto.

133 O *passé* é uma prática que consiste em retirar a energia negativa de uma pessoa por meio da imposição de mãos ou da utilização de folhas.

quebraram logo na primeira vez. Disse que o ser incorporado naquele dia se chama “Caboclo Sete Estrelas”. Esta informação indica algo que eu já suspeitava. O hino do Mestre Irineu que se chama “Sete Estrelas”, pode se referir a este caboclo conhecido na Umbanda. É certo que muitos participantes dos centros ortodoxos não possuem a mesma concepção.

No dia 6 de dezembro fui à casa de Catarina para entrevistá-la. A entrevista foi utilizada não apenas como uma técnica para estabelecer uma comunicação verbal buscando obter respostas para perguntas previamente estabelecidas, mas principalmente como uma forma de criar proximidade. Quando vi Catarina, ela disse que estava com dor de cabeça e que havia retornado do hospital há poucos dias em função de uma nefrite, isto é, uma inflamação nos rins. Contou que estava no Centro de Integralidade e Saúde em Petrópolis/RJ, onde havia se submetido a uma dieta líquida com sucos de couve e pepino, dentre outros, por sete dias. Catarina teve que deixar este centro antes do término da dieta, em função da queda de imunidade e da consequente nefrite. Foi levada ao médico e tratada com antibióticos. Perguntei a Catarina se ela enxergava influências espirituais na queda da imunidade e da nefrite. Ela disse que não. Afirmou que estas influências ocorrem principalmente quando realiza trabalhos mediúnicos. No entanto, disse que sentimentos de rancor e ódio podem atacar órgãos como o fígado e o intestino. É possível observar como Catarina concebe que sentimentos e emoções podem se manifestar no corpo físico na forma de doenças.

De acordo com Catarina, muita gente chegou ao Brilho em busca de tratamento para a dependência química de crack e cocaína e outras *drogas*, como heroína, que causam males. Comentou também que as pessoas nem sempre se abrem com ela. Disse que a maioria dos homens chegou lá por esta razão e que para elas o Daime foi um divisor de águas. Catarina levou seu primo que tinha “problemas com crack” ao Daime e conta que o tratamento foi muito eficiente. Conta que seu primo alimentou por anos um espírito demoníaco, uma energia que se alimenta de sombra, segundo ela. Diz que foi assustador para ele quando o Daime o mostrou espiritualmente a dimensão energética que estava pairando. Ele pôde ver que o “crack” era algo que o espírito desejava muito enquanto era um ser encarnado aqui na terra. Catarina conta que, a partir de um estudo que fez do espiritismo, concebe que quando a pessoa se alia as falanges do crack, ela se torna um cúmplice, um aliciado e passa alimentar com fluidos estes seres que muitas vezes são desencarnados. Nestes casos o tratamento é de choque, pois, segundo ela o demônio é uma energia que se alimenta de sombra. Catarina conta, no entanto, que após algum tempo sem o crack estas pessoas podem ter uma recaída, pois continuam sendo assediadas. Podem escutar, em suas cabeças, vozes das entidades. Para lidar com estes casos, Catarina passa a adotar ferramentas da Umbanda e do Candomblé. A Madrinha trabalha com o *bori* e com banho de ervas para ajudar a pessoa a romper o pacto. Considera que o *bori* também é uma ferramenta de cura, pois, além de ser um descarrego

energético, traz fortalecimento espiritual, fazendo com que a pessoa se apodere da própria força. Catarina também realiza tratamento com ervas, incluindo trabalho de sacudimento. Naquela época, Catarina estava se preparando para se tornar uma exorcista, utilizando elementos do espiritismo kardecista. Catarina considera o fardamento no Santo Daime também como uma cura, pois, em sua concepção, a pessoa se ancora na espiritualidade e se firma em uma *egrégora*¹³⁴. Para a Madrinha, a cura se dá primeiramente no espiritual e depois se materializa.

Pedi que Catarina me contasse o seu ponto de vista sobre o espírito zombeteiro que apareceu no dia de São Miguel. Ela me contou que foi oferecido mais Daime para o rapaz. Comentou que geralmente, quando há interferência espiritual, a entidade é encaminhada no pé do Cruzeiro, mas que neste dia a solução teve que ser outra. O rapaz tentou beijar Catarina, assediou outras pessoas, fez gestos obscenos para provocar e tirou a roupa. Num determinado momento, as pessoas o seguraram pelo pescoço e botaram Daime na boca dele e o levaram para a casa de feitiço. Ele caiu no chão e começou a se debater, com a boca espumando tentando vomitar e permaneceu assim por quinze minutos. Catarina disse que outros daimistas realizaram o trabalho de cruces (Trabalho de mesa) no rapaz, deram banho frio e o vestiram. A Madrinha formou uma cruz com velas e botou pólvora nas extremidades, pois, em sua prática, este material afasta energia e obsessões. Em um dado momento, Catarina passou espadas de São Jorge no corpo do rapaz e batia estas folhas no chão. Quando o rapaz já estava voltando a si, ele mostrou sua genitália e apagou as velas do lado esquerdo com *mijo*, o lado da energia de esquerda. Neste momento o rapaz foi amarrado com uma corda. Fernandinho disse: - “Deixa comigo”. Incorporou o *Seu Tranca* e encaminhou o zombeteiro. De acordo com Catarina, o Seu Tranca Rua vem para fazer a limpeza dessas energias. Diz que os *exus*, como o *Seu Tranca*, trabalham dando encaminhamento para esta energia e doutrinando obsessores de linhas inferiores. Os *exus* também trazem a lei divina e tem autorização de fulminar algumas energias, de acordo com a Madrinha. A ideia de fulminar tais energias se assemelha mais à ideia de exorcizá-las e menos à ideia de agredir física ou emocionalmente o participante. É interessante observar que, logo após este ritual, o rapaz abandonou o comportamento abusivo que havia adotado.

Catarina contou também que uma pessoa trouxe uma obsessão de espírito sofredor relacionado a problemas familiares durante um trabalho de Daimeterapia. Neste trabalho as pessoas tomam uma quantidade maior de Daime e podem se deitar. As raízes deste trabalho estão ligadas a propostas terapêuticas, desenvolvidas por um psiquiatra, embora não seja uma prática médica nem psicológica. Nestes trabalhos é possível conversar com as pessoas sobre suas questões, o que geralmente não ocorre nos trabalhos de Daime. Catarina disse que a pessoa não conseguia se

134 Egrégora é considerada uma força resultante da união da energia de cada participante.

comunicar e estabelecer contato. Contou que a Baixinha apareceu para ela em espírito e pediu que fizesse um transporte, isto é, pediu que a Madrinha tomasse para si o obsessor da pessoa para poder libertá-lo daquele aparelho. Catarina, como médium, utilizou o seu *aparelho* (seu corpo) para puxar a energia da pessoa e dar esta passagem ao espírito sofredor.

Perguntei a Catarina porque ela havia me recomendado o passe no dia do aniversário dela. Ela me informou que havia sentido que eu estava *travado*. Disse que achou estranho, pois, o hinário dela é muito animado e que as pessoas se abrem muito. A Madrinha afirmou que meus guias estavam próximos, mas que eu não estava dando passagem. Ela afirmou que o médium se desenvolve através da respiração, da limpeza da mente e do contato com o *chakra*¹³⁵ do coração. Afirmou que para fazer contato com o *chakra* do coração é importante tirar o sapato. Contou-me ainda que, quando a pessoa se alinha, ela consegue comunicação com os guias. Afirmou, por fim, que pediu o passe para que eu tivesse o conhecimento destas coisas.

Catarina aprendeu a linha dos orixás com Baixinha, em Lumiar, e com Dona Dinorá, em Sergipe. Dona Dinorá é uma Mãe de Santo do candomblé em Sergipe, possui trinta anos de experiência na Umbanda e realiza trabalhos específicos na linha do Santo Daime. Catarina faz trabalhos de limpeza e firmeza com Dona Dinorá, uma vez que, em função do trabalho que realiza, é assediada por entidades, principalmente *eguns*. Diz que estes assédios acontecem frequentemente em trabalhos mediúnicos nos quais ela dá passe em mais de vinte pessoas. No Brilho das Águas, para que a pessoa possa dar passe, Catarina exige que faça o *bori*, preferencialmente com Dona Dinorá.

Catarina diz que, para dar atendimento, é necessário saber quem são seus *guias de frente*¹³⁶ para começar a fazer uso deles e se proteger contra *eguns*, já que os zombeteiros acompanham os médiuns por raiva. Para isso, é necessário tomar banho de ervas e acender velas contra estes seres. Ao menos nove participantes já fizeram o *bori* com Relber (Pai pequeno) sob supervisão de Dinorá. Todos eles possuem seus orixás próprios, porém, em certas situações dão passagem para os guias de Catarina. Nestes casos, os guias se acoplam em alguns médiuns e mandam mensagens para a Madrinha. Catarina diz que na Umbanda as pessoas são aparelhos para as entidades trabalharem, diferentemente do Candomblé, que pode exigir que a pessoa seja filha de Ogum, por exemplo, para que possa trabalhar. Disse que Xangô e Oxossi são as firmezas do Brilho das Águas e que por este motivo ela dá passagem a estes orixás, embora seja filha de Yemanjá.

135 Chakra é uma palavra em sânscrito, utilizada para se referir a supostos centros de energia que as pessoas possuem.

Os principais chacras são sete, sendo que, o chakra do coração é um deles. Tal conhecimento foi muito difundido por Swami Vivekananda, Osho, dentre outros, gurus orientais que inspiram alguns daimistas.

136 Guia de frente se refere ao Orixá que rege a “cabeça” da pessoa.

Catarina me concedeu o primeiro relato que obtive até o momento, no qual o Mestre Irineu incorporou um caboclo de forma mais explícita. Contou-me o caso de uma criança que havia pegado quebranto de um boiadeiro. Catarina disse que, de acordo com o relato, Mestre Irineu recebeu um caboclo para curar a criança, mas orientou os pais delas que o levassem para Daniel Pereira de Matos, pois a sequência do tratamento exigiria outros trabalhos com incorporação. O relato de Catarina permite-nos supor que Mestre Irineu incorporava, embora preferisse encaminhar os casos para Daniel Pereira de Matos ou outros seguidores que adotavam esta prática. É importante dizer, no entanto, que os participantes de centros ortodoxos, assim como alguns centros ecléticos, não permitem a incorporação e não compartilham a noção de que o Mestre Irineu incorporava.

Na semana anterior ao dia 8 de dezembro (Festa de Nossa Senhora da Conceição), Léo Artese organizou um trabalho no Brilho das Águas. Léo Artese (2018) é fardado do Daime e se apresenta como “Bom Companheiro de Viagem”¹³⁷. Apresenta sua prática como “Xamanismo Universal”. Leo Artese é diretor e fundador do Centro de Estudos de Xamanismo Vôo da Águia e compartilha “cerimônias xamânicas” pelas quais foi iniciado, oficinas de trabalho, grupo de estudos e jornadas. Escreveu o livro “O vôo da Águia” e “O espírito animal”. Em seu site, Artese afirma que as relações entre animais e xamãs são de natureza espiritual e que a “relação era tão íntima que os xamãs achavam possível tornar-se um animal. Ao se tornar um animal mítico, o homem transformava-se em algo maior e mais forte do que ele próprio”. Artese afirma que, ao descobrir qual é o seu totem e ao estudá-lo, a pessoa “aprenderá a fundir-se com ele, e assim poderá chamar a sua energia sempre que necessário”.

No dia seguinte à entrevista com Catarina, no dia 7 de dezembro, ocorreu o trabalho em homenagem a Nossa Senhora da Conceição, considerado um dos trabalhos mais importantes do Daime. Esta foi uma data especial para mim, uma vez que completei dez anos de fardamento. Neste mesmo dia duas pessoas se fardaram: Fábio e Dani. Amanda e outra fardada lembraram aos novos fardados o significado daquele momento. Disseram que, quando nos tornamos fardados, não somos melhores que outras pessoas. O participante, ao se fardar, deve ser ainda mais humilde. Lembraram que o compromisso estabelecido é com a doutrina, porém, disseram também que é importante se firmar em uma egrégora, isto é, se firmar no padrão vibratório de uma casa específica. Amanda disse também que o irmão deve ter o compromisso de ir aos trabalhos, reuniões, ensaios e mutirões e que, quando não for possível a presença, o participante deve comunicar antecipadamente. Afirmou que, da mesma forma, cada fardado pode contar com a irmandade sempre que precisar, não apenas em relação a assuntos da doutrina.

137 Disponível em: [O Espírito Animal \(xamanismo.com.br\)](http://O_Espírito_Animal_(xamanismo.com.br))

Fui para o trabalho de Nossa Senhora da Conceição dando carona a Júlia, que naquela época ainda não era fardada. Ela contou-me que, durante alguns trabalhos, ela enxerga os participantes como reptéis antropomórficos. Disse também que já mirou diversas serpentes dentro e fora da igreja. Contou também que as vezes se sente restringida de explorar a natureza durante a força e que por esta razão ela prefere participar de trabalhos xamânicos. Afirmou ainda que, durante a força, tem vontade de entrar na mata e ver bichos ou ser um deles. Júlia contou-me que certa vez, quando foi ao banheiro durante um trabalho, viu diversas serpentes e ficou assustada com a quantidade. Disse que era como se as serpentes falassem com ela através do olhar, sem emitir som algum. Contou que sentiu a grande sabedoria da serpente. Disse também que, durante os trabalhos, ela percebe mais claramente que o ser humano é um animal, assim como os demais. Afirmou que, dependendo do trabalho, ela pode escutar águias e rugidos. Disse que não somos melhores que nenhuma raça terrestre ou extraterrestre.

No trabalho de Nossa Senhora da Conceição, *fiz um estudo de*¹³⁸ tomar mais Daime. Em função deste estudo, tive dificuldades de bailar o tempo todo, pois fiquei muito pegado. Em um determinado momento do trabalho, precisei sentar por três vezes em um intervalo de vinte hinos. Duda, que era o fiscal, reclamou comigo logo no início do trabalho porque eu estava de chinelo. Naquele dia fui de chinelo, pois, geralmente, na linha da ICEFLU, é permitido. Lembremos, por exemplo, do relato de Flávio Fucs que se lembra ainda hoje das pessoas usando roupas sociais e chinelo ao mesmo tempo, durante os trabalhos no apartamento de Edward Macrae na década de 1990. A conversa com Catarina, sobre a necessidade de colocar o pé no chão para desenvolver a mediunidade, havia me influenciado. Eu já havia observado pessoas bailando o hinário do Mestre Irineu sem calçado e naquele dia três mulheres bailavam desta forma sem serem advertidas. Decidi bailar descalço uma parte do hinário, porém, fui advertido novamente por Duda e Anselmo. Posteriormente tive a possibilidade de explicar para Duda acerca da conversa com Catarina. Duda me disse que quando algo semelhante ocorresse, eu deveria avisá-lo.

Dias após o trabalho, Laís me enviou uma mensagem de Whatsapp dizendo que, durante o trabalho, havia se lembrado de conversas que tivemos. Eu havia comentado com Laís que determinados efeitos atribuídos ao Daime, como confusão mental, podem ser provocados também pelo ritual. Quando não sabemos cantar o hinário podemos nos sentir confusos, principalmente em hinos difíceis. É notável como algumas pessoas ficam confusas durante os hinos que apresentam o bailado em meia valsa. No hinário do Mestre Irineu este bailado aparece apenas duas vezes. As pessoas que não estão ensaiadas acabam indo para o lado errado e algumas delas acabam se

138 Expressão que alguns daimistas utilizam para dizer que farão uma experiência com determinada prática.

desorientando. Foi exatamente o que Laís sentiu ao errar a meia valsa e por isso entrou em contato comigo.

No dia anterior ao trabalho em homenagem ao aniversário do Mestre Irineu, eu havia participado do ensaio do hinário do Padrinho Sebastião (hinário que cantamos neste trabalho) na casa de Catarina. Neste dia eu não levei o violão, porém, Danilo me incentivou a tocar. Após o ensaio, conversei com Duda acerca da atitude dele enquanto fiscal, ao me impedir de bailar sem chinelo no trabalho anterior. Eu disse que ele poderia ter me avisado sobre o calçado antes ou depois do trabalho e não durante. Duda respondeu que estava apenas cumprindo o seu papel de fiscal. Eu disse que este tipo de atuação poderia atrapalhar o trabalho da pessoa e Duda respondeu que a pessoa deve saber lidar com isso. Em função do incentivo de Danilo, no dia seguinte ensaiei o hinário do Padrinho Sebastião no violão, escutando as gravações disponíveis. Levei o violão para o trabalho, porém, fui questionado por Duda se eu tocaria. Respondi que sim e então Duda foi conversar com Danilo. Em seguida, Danilo me informou que eu iria tocar apenas 30 hinos, uma vez que estavam presentes três violonistas mais antigos na casa. Dessa forma, toquei trinta hinos e depois fui bailar. Em um determinado momento, Anselmo e William, que estavam ao meu lado, em outro batalhão, começaram a bailar para o lado oposto. Tentei chamar a atenção deles, mas só consegui chamar a atenção de Duda que me disse: - “Não faça isso. Cuide do seu trabalho”. Neste dia, eu ainda estava no estudo de tomar mais daime. Enquanto sentia a ânsia de vômito e a dificuldade para bailar, eu pensava também nas diversas situações com o fiscal. Após ter bailado aproximadamente cinco hinos na primeira fileira, saí da igreja e sentei-me em um tronco em frente ao local onde a fogueira é acesa. Após três hinos, como de praxe, o fiscal, que neste momento era William, se aproximou de mim e perguntou se estava tudo bem. Eu respondi que sim e completei dizendo que eu estava ciente de que já haviam se passado três hinos, mas que ainda não estava em condições de voltar. No entanto, não demorei muito para retornar ao salão.

Após o trabalho em homenagem ao aniversário do Mestre Irineu, viajei para Bom Jesus da Lapa/BA para passar o Natal junto aos meus pais. Os daimistas que estavam em Salvador realizaram trabalhos nos dias 23 e 30 de dezembro. Gabriel, filho da Madrinha Catarina, que vive nos Estados Unidos, estava em Salvador. Sabendo que eu não poderia estar presente, pedi a Danilo e a outras pessoas que me contassem um pouco do trabalho. Danilo está sempre tocando violão durante os trabalhos e por esta razão não costuma sair da igreja para incorporar. Por sincronicidade, no dia em que o pedi para me fazer um relato, ele incorporou. Como Gabriel, que é excelente músico, estava presente, Danilo pôde largar um pouco o instrumento e *se trabalhar* melhor. Disse que primeiramente fez uma limpeza e que em seguida sentiu a irradiação de Exu para *dar passagem* a um caboclo, isto é, sentiu que o Exu liberou o caboclo para incorporar. Danilo afirmou que

começou a fazer um assobio, com mais ar saindo do que som e que, quando se deu conta, “já foi”. Disse também que, não quis prestar muita atenção, pois, quando assim fazia, a consciência voltava ao normal e ele sentia um distanciamento do caboclo. Danilo afirmou que ele permaneceu nove hinos fora da igreja. Disse que a sensação era muito boa e que não dava vontade de voltar.

No dia 5 de janeiro de 2018, foi comemorado o dia de Santo Reis. Eu já estava em Salvador, porém, não pude ir ao trabalho. Esta é uma das principais datas comemorativas do Santo Daime. É o dia em que os participantes *entregam os trabalhos* que realizaram ao longo do ano. Minha ausência não passou em branco e fui repreendido por uma irmã por ter faltado um dos trabalhos mais importantes em função de um motivo que não era justo em sua concepção. Devo admitir que já faltei muitos trabalhos de reis. Lembro-me que, quando eu estava em Rio Branco pesquisando as linhas do Alto Santo, um interlocutor me disse que, ao não *entregar os trabalhos*¹³⁹, eu estava acumulando o peso destes em mim.

No dia 19 de janeiro, foi comemorada a festa de São Sebastião. Esta festa é comemorada pelos seguidores do Padrinho Sebastião, porém, não é comemorada pelos centros ortodoxos do Alto Santo. É importante ressaltar que o Padrinho Sebastião faleceu no dia 20 de janeiro, no Rio de Janeiro, no dia do santo homônimo que é também o padroeiro desta cidade. Para gerar maior reverberação, o hinário do Padrinho Sebastião é cantado nesta data. Porém, valendo-se de sua autonomia frente à ICEFLU, o Brilho das águas executou os hinários de Núbia e Gabriel, mãe e filho da Catarina, respectivamente, e não o do Padrinho Sebastião. O hinário da Núbia me chamou a atenção por apresentar termos *hindus* como *karma* e *sansara*. É possível que este vocabulário esteja relacionado à sua proximidade com o pensamento do Osho. O *sansara* é a roda da vida na qual voltamos a viver diversas vezes até nos livrar dos *karmas* e não precisar mais nos reencarnar. Núbia lembrou que Padrinho Sebastião faleceu não apenas no dia de São Sebastião, mas também no mesmo dia do Osho, reforçando esta história bastante difundida. Durante o trabalho, o hinário da vovó foi executado com os participantes sentados.

O hinário do Gabriel que se chama “Mensageiro da Luz” foi bailado em seguida. O hinário inicia-se com o hino 95 do Mestre Irineu, “Mensageiro”, seguido de um hino que Catarina ofertou a Gabriel. A letra do hino sugere que Catarina o recebeu enquanto estava grávida. O hino faz referência à aparição do Anjo Gabriel a Maria, mãe de Jesus, para lhe revelar a gravidez. O nome dado ao seu filho não é por acaso. Gabriel *trabalha com a força*¹⁴⁰ deste anjo e, ao que parece, seu nascimento foi anunciado. Quando está no Brilho das Águas, Gabriel exerce um notável papel de

139 A entrega dos trabalhos é como uma prestação de contas que a pessoa dá no último ritual do calendário, isto é, no dia de Santo Reis. Algumas pessoas prestam contas da quantidade de oração que fizeram (Como a falecida Adália Grangeiro no Centro Livre e Madrinha Júlia, no Mapiá) e todas as pessoas, uma de cada vez, pronunciam a seguinte frase ritual: Na santa paz de Deus, eu entrego os meus trabalhos com (ou sem) alterações.

140 Trabalhar com a força significa se relacionar com esta, seja por incorporação, irradiação, invocação, etc.

liderança, assim como faz atualmente nos Estados Unidos. Observamos aqui que, além dos pronomes, precisamos dar mais atenção aos nomes. Não é por acaso que pessoas nascidas no Daime recebem nomes como Irineu, Sebastião, Leôncio, Valcívrio, Soloína, Agarrube, dentre outros. Todos estes nomes remetem a pessoas ou seres divinos importantes do Daime.

Para ir ao trabalho de São Sebastião, dei carona para duas moças novatas. Na volta, uma delas afirmou que não gostou do trabalho e que não voltaria mais ao Daime. Ela disse que precisou se sentar durante o bailado, pois estava cansada e sentindo a força do Daime, mas que a fiscal lhe chamava para voltar para a corrente. A aceitação das regras e o papel do fiscal se apresentam como cruciais para que as pessoas continuem ou não participando dos trabalhos. Na concepção de Laís, que era a fiscal no momento, a moça parecia estar sentada por rebeldia e não por cansaço. Ela me disse que no Daime existem regras e que isso foi explicado para a participante no dia da entrevista. Ela lembrou-me que ninguém é convidado a ir ao Daime e que, a pessoa estava lá por vontade própria. Neste trabalho, pude perceber ao menos duas pessoas que estão em contato com daimistas rastafáris. Os centros mais conhecidos desta vertente são o “Santa Maria de Sião” e a “Ordem Nova Flor”.

No dia 27 de janeiro, os participantes do Brilho das Águas organizaram um evento chamado Encanto das Águas (em homenagem a Yemanjá), em um espaço alugado em Busca Vida, de frente para o mar. A festa de Yemanjá está em consonância com a proposta da ICEFLU, embora ocorra de forma singular. Este foi o evento organizado pelo Brilho das Águas que reuniu o maior número de pessoas desde que iniciei meu trabalho de campo. A festa de Yemanjá foi comemorada no final de janeiro, pois, no dia 2 de fevereiro há a famosa festa realizada no Rio Vermelho, em Salvador, assim como em diversos terreiros de Candomblé e Umbanda da região.

O trabalho ocorreu dentro de uma construção de palha, similar, em alguns aspectos, a uma *maloca*. No sítio havia também uma casa de apoio, piscina, cadeiras de praia, colchões e quiosques. Juarez Bonfim estava presente no trabalho e veio vestido com bata, colar e uma faixa na cabeça. Ele havia acabado de voltar do Acre, onde ocorreu a Primeira Conferência Indígena da Ayahuasca. Este evento foi uma resposta à Conferência Mundial da Ayahuasca, ocorrida em 2016, em Rio Branco, na qual os indígenas se sentiram sub-representados frente aos pesquisadores acadêmicos. É interessante notar a proximidade de Juarez com os indígenas, uma vez que, daimistas que não vivem no Acre, são frequentemente acusados de não conhecerem os indígenas pessoalmente e de projetarem a imagem do bom selvagem sobre estes. Experiências como a de Juarez indicam que diversos daimistas, assim como os antropólogos, desejam conviver pessoalmente com aquelas pessoas que os inspiram na compreensão do mundo.

No trabalho em homenagem a Yemanjá, foi executado o hinário “Encanto das Águas” e os chamados do Luís Mendes. O hinário “Encanto das Águas” é uma seleção de hinos organizada pelos participantes do Brilho e faz referência aos seres das águas como Yemanjá, Oxum, Tarumim, dentre outros. Durante o trabalho, um fardado de outra igreja reclamou que uma pessoa estava *atuando* “como um viadinho”, expressando assim sua homofobia. O fardado se ausentou por diversos momentos do local do ritual e usou como justificativa a atuação da pessoa que estava próxima a ele. A atuação não incomodava, no entanto, a comandante do trabalho e demais lideranças. Após a execução dos hinários e dos chamados, ocorreu um intervalo até o amanhecer. O trabalho ocorreu na madrugada e havia uma fogueira acesa fora do salão cerimonial. As medicinas que estão oficialmente *fechadas* no Brilho das Águas foram utilizadas de forma mais visível. Como o trabalho ocorreu fora do terreno do Brilho das Águas, esta regra funcionou de forma distinta. Ao final do trabalho, Gabriel aplicou *kambô*¹⁴¹ em alguns participantes.

Em um determinado momento do trabalho, recebi uma peia tão forte que pedi a Flávio, que estava de fiscal no momento, para me ajudar. Consegui vencer a peia no banheiro e, voltando para a corrente, encontrei-me sozinho na fileira em que estava. As demais pessoas eram novatas e saíam muito do salão, como ocorre frequentemente. A pessoa que estava ao meu lado, em outro batalhão, estava atuando demasiadamente e de uma forma que não me proporcionava uma boa experiência. Ele estava basicamente cantando muito alto, com a voz oitavada e pronunciando as palavras com a língua enrolada. Catarina aparentemente percebeu a situação e colocou-me em outro batalhão, na primeira fileira, de onde era possível contemplar o trabalho de forma mais intensa, próximo às pessoas que estavam cantando com vigor. O desconforto se transmutou em êxtase espiritual.

Após a execução dos hinários e o intervalo, nos reunimos em frente ao mar para lançar uma pequena barca com oferendas e pedidos. Enquanto lançávamos a barca ao mar, foi executado um hino do Alexandre Rubens, da igreja de Juazeiro/BA, que chama por “Janaína, Soloína e a Condessa Siris Beija Mar”. O primeiro cântico a fazer referência à Condessa Siris Beija Mar na história do Daimé foi o hino nº 26 (Me deram este cântico), do Germano Guilherme. Ao fazer referência direta ao mar e ao possuir um título de nobreza, a Condessa Siris Beija-Mar se aproxima de Yemanjá, considerada a Rainha do Mar. Janaína, por sua vez, é considerada por muitos como a própria Yemanjá. Janaína seria mais um nome de Yemanjá, assim como Oguntê, Oloxum, Marabocaiala, Sobá, Inaiê, Odoya, Mãe das Águas, Rainha das Águas, Rainha do Mar e Estrela Azul. É importante ressaltar que o sétimo hino recebido pelo Padrinho Sebastião, quando Mestre Irineu estava ainda encarnado, chama-se “Princesa Janaína”. É importante ressaltar também que, ao tratar a “Virgem

141 O kambô é considerado por diversas comunidades indígenas e por outros coletivos como uma medicina. O kambô é preparado por meio do veneno de uma rã conhecida por *Phyllomedusa Bicolor*.

Mãe” como “Rainha do Mar”, o próprio Mestre Irineu fazia reverberar a imagem de Yemanjá nas pessoas que a conhecem por esta expressão.

A Princesa Soloína aparece primeiramente no hino 63 (Princesa Soloína) do Mestre Irineu. De acordo com a letra do hino, a Princesa Soloína diz para o Eu lírico que “é nessa estrada é que se ensina”. O mesmo hino faz referência a Jesus Cristo e o Eu lírico afirma que encontrou a Princesa Soloína após ter encontrado a Virgem da Conceição. O hino 51, do Germano Guilherme, “Pedi Licença”, também faz referência à Princesa Soloína e foi recebido quando Mestre Irineu estava encarnado. Neste hino, o Eu lírico afirma que a Princesa Soloína tem prazer, que é uma flor pequenina que brilha e faz brilhar e que encanta. O verbo encantar, utilizado no hinário do Germano Guilherme, pode ser uma referência a cosmologias relacionadas à encantaria brasileira (PRANDI, 2001). A palavra encantos aparece pela primeira vez no hinário do Mestre Irineu logo no hino 6, Papai Paxá. Mestre Irineu e Germano Guilherme eram ambos de regiões onde a encantaria marca forte presença. Mestre Irineu era maranhense e Germano piauiense. A encantaria envolve práticas como o Tambor de Mina, a Pajelança, o Terecô, dentre outras. Os seres encantados podem ser espíritos das águas, das plantas ou mesmo figuras históricas, como Dom Sebastião, Rei de Portugal. Estes seres são invocados por diversos motivos e geralmente se encantaram após terem desaparecido misteriosamente. É importante frisar que o evento organizado pelo Brilho das Águas que me trouxe estas reflexões chama-se “Encanto das Águas”. Cabe ressaltar ainda que, Yemanjá é frequentemente representada como uma mulher formosa que seduz os pescadores e os leva para o fundo do mar, onde estes viverão entre os seres encantados.

Após lançarmos a barca ao mar, o trabalho se encerrou e então fomos tomar café. Conversei com um rapaz fardado que me contou “estar” soro positivo. Ele utilizava o verbo “estar” para indicar que aquela condição era temporária e que ele acreditava na cura. O Brilho das Águas esteve próximo de portadores do vírus HIV desde o início dos seus trabalhos. Lembremos que Edward MacRae, um dos fundadores deste centro, iniciou sua experiência de servir Daime para outras pessoas na década de noventa, quando muitos dos seus amigos haviam contraído este vírus.

Após o trabalho de Yemanjá, os participantes do Brilho tiveram algumas semanas de descanso e muitos puderam participar dos festejos do dia 2 de fevereiro, em Salvador. Voltei ao Brilho das Águas no dia 17 deste mês para uma concentração. Neste dia ouvimos gritos na vizinhança durante o período de silêncio que ocorre durante este rito. Em função disso, Danilo decidiu interromper o período de silêncio com antecedência e iniciou a execução de alguns hinos do hinário “Concentração”, do Padrinho Sebastião. A atitude de Danilo foi questionada por alguns participantes. Estes afirmavam que o silêncio deveria seguir independentemente da música e gritos. Em minha perspectiva, a concentração estava servindo como uma forma de transmutar os violentos

gritos que escutávamos. Eu concebia que nós estávamos trabalhando para o bem da comunidade. Eu aproveitava a oportunidade também para praticar *pratyahara*, técnica yogue que busca o controle sobre as influências externas como frio, barulho ou muriçocas.

Desde o evento “Encanto das Águas”, eu havia comunicado a Danilo a vontade de executar o meu hinário no mês do meu aniversário. Danilo me pediu para gravar os hinos e enviá-los a Catarina. No entanto, a Madrinha não pôde me responder em função de um sério *balanço*¹⁴² que a igreja havia sofrido naquele mês. Danilo havia me informado que provavelmente iríamos executar o meu hinário durante o feito. O feito se iniciou uma semana após o meu aniversário. Cheguei ao Brilho das Águas no dia 21 de março e permaneci até o dia 24. Chegando ao Brilho das Águas vi Beto, o feitor da igreja de Lumiar que havia comandado a concentração que eu havia ido em 2015. Beto estava conversando com outras pessoas e contando suas vivências no Daime. Chamou-me a atenção um caso no qual Beto incorporou uma entidade conhecida por Caboclo Roxo em frente à Baixinha. Durante a incorporação, Baixinha gritou “viva o Caboclo Roxo”, o que foi uma confirmação para que Beto seguisse trabalhando com esta força. No dia que cheguei para trabalhar no feito não havia muita coisa a ser feita, pois o jagube e as rainhas ainda não haviam chegado e estávamos sem energia elétrica naquele dia. *As folhas* chegaram de madrugada e foi necessário organizá-las dentro da igreja.

Na quinta-feira, por volta de 12:00, o jagube chegou. Este *material* veio de Lumiar, transportado em uma Van por Carlos Bergamini (Carlinhos), ex-esposo da Catarina e pai do Gabriel. Ajudei a descarregar o veículo. Em seguida fui conversar com Catarina sobre a possibilidade de executar meu hinário no dia seguinte e ela deu sinal verde. Quando os jagubes já estavam limpos e cortados, iniciamos a bateção. Eu havia informado a Carlinhos que cantaríamos meu hinário no outro dia e pedi para cantar um dos hinos na bateção que estava ocorrendo. Primeiramente cantamos o hinário do Mestre Irineu e em seguida o do próprio Carlinhos. Ao final, este me deu a oportunidade de cantar um dos meus hinos. Cantei o hino “Tronco Tupi” e após a execução, Beto, o feitor, se aproximou da casa de bateção dizendo “*ahô*”¹⁴³, evidenciando que concordava com o conteúdo. Esta situação me fez lembrar o “viva” que a Baixinha deu para o Caboclo Roxo, que serviu como uma confirmação.

TRONCO TUPI

142 A palavra balanço possui diversos significados entre os daimistas. Neste caso específico, foi utilizado como sinônimo de uma dificuldade.

143 Expressão Lakota que indica que a pessoa está concordando com o que foi dito.

Vou chamar as forças
Do tronco Tupi
Tuperçi, Jaci, Currupipipi

Viva o Santo Daime
Luz maravilhosa
Viva a flor mimosa
Da *tenuiflora*¹⁴⁴

A flor prateada
Da cor de Jaci
Vem nos amostrar
Quem é Ripi-Ripi

Chamo Manacá
Itamaracá
Todos os Caboclos
Com meu maracá

Viva a Nova Era
Que vem ajuntar
O Rei Huasca
E Mamãe Jurema

Após o trabalho, fomos comer e dormir, pois no dia seguinte acordaríamos cedo para uma sequência de mais cinco bateções. No período da tarde ocorreram mais bateções. Tomei uma peia enquanto refletia sobre problemas relacionados à pesquisa e minha relação com alguns sujeitos. Ao final, a peia aumentou quando vi que outra sessão se iniciaria. Marcelo Ladeia, ao ver-me parado, solicitou que eu pegasse folhas de Rainha na igreja, pois este era um serviço leve. No entanto, eu não estava em condições. Pedi um irmão para me substituir. Em seguida, subi novamente para a casa de feitiço e comuniquei a Marcelo que eu precisava de ajuda. Marcelo chamou Beto, o feitor, e este me perguntou o que eu estava sentindo. Eu disse a ele que eu estava com muito frio e com medo de perder a consciência. Em um tom imponente, Beto me disse:- “Você não vai perder a consciência, pois o Daime te dá consciência”. Beto me deu um *passé* e em seguida me colocou em uma cadeira, logo abaixo de uma goteira, e começou a cantar. Apesar dos cantos, eu seguia me sentindo mal e temendo que Beto não conseguisse reverter a minha peia. Quando Beto terminou de cantar um ponto, eu disse em voz alta: - “Por favor, me permita sair da chuva”. Beto afastou minha cadeira e cantou um hino que dizia algo como “choveu, molhou, secou, passou”. Fiquei impressionado com a versatilidade dos hinos que chegavam a incluir aquele momento tão singular pelo qual eu estava passando. Beto havia me pedido para manter a coluna ereta e as mãos na coxa, o que era difícil, pois eu sentia frio e medo de desmaiar. No entanto, quando Beto começou a cantar

144 *Mimosa Tenuiflora* é o nome de uma das espécies utilizadas para fazer a Jurema.

para o Caboclo Roxo senti uma força boa tirando-me o frio e a fraqueza e me trazendo força e calor. Comecei a bater forte com as mãos acompanhando o ritmo do ponto e das marretas. Quando o ponto terminou, Beto segurou em meus ombros e disse olhando bem em meus olhos: - “Você pode atuar, porém, na força do Daime. Não é para ficar muito *atuadão*. Agora vá bater jagube”.

Durante a bateção da noite, homens e mulheres subiram para a casa de feitio para cantar meu hinário. As pessoas acompanharam o hinário e cantaram com vigor, considerando que foi a primeira execução. Foi com grande prazer que vi e ouvi as pessoas me acompanharem. Os “vivas” foram muito significativos, uma vez que eu pensava com frequência no significativo “viva” que Baixinha havia dado para o Caboclo Roxo. Quando cantei o hino “Me firmei nas estrelas”, Carlinhos deu viva ao Mestre Irineu e ao dono do hino, indicando que estava atento à letra. Ao final do trabalho, muitas pessoas vieram elogiar. Vi João, então companheiro de Catarina, ligando para ele e informando que o trabalho havia sido bom. Um irmão comentou que sentiu conforto no hino “La vem mamãe”, exatamente o que eu estava sentido quando recebi o hino. Este irmão disse também que gostou do hino “Me firmei nas estrelas”, nos versos que dizem “navegando com meu Mestre / Que nasceu em São Vicente”. Disse que muitas pessoas louvam o Mestre Irineu, embora elas não tenham conhecimento sobre informações básicas da sua vida, como a cidade onde ele nasceu.

No último dia de feitio ocorreram várias bateções, assim como nos dias anteriores. Passei novamente por uma peia quando começou a chover. Pedi que alguém me acompanhasse até o banheiro, pois, eu temia desmaiar. Um irmão me acompanhou e Gabriel Txai ficou conversando comigo enquanto eu estava dentro do banheiro. Após usar o sanitário, voltei para a casa de feitio. Lá chegando, comuniquei a Carlinhos que eu não estava bem e este me respondeu dizendo que eu estava ótimo, buscando assim manter o meu *pensamento positivo*. Em um determinado momento eu não aguentei o frio e cruzei os braços. Carlos pediu que eu os descruzasse e me deu um passe. Logo em seguida, eu já tinha forças para limpar o jagube, a função daquele momento. No último dia de feitio, realizamos a festa de São José, com o Daime que acabara de ser feito. Cantamos os cinquenta primeiros hinos do Padrinho Alfredo (filho do Padrinho Sebastião) e em seguida foram puxados pontos e hinos espontaneamente. Neste dia, Duda, o fiscal, conversou comigo e falou que gostava muito de mim. Disse que os *toques* (conselhos) que ele havia dado, eram para que eu melhorasse. Disse também que sabe reconhecer os próprios erros. Perguntou-me se eu era pisciano e disse que minha reação emocional estava explicada quando eu respondi afirmativamente.

Após o feitio, segui viagem para Belo Horizonte. Em função desta viagem, não pude participar do trabalho da Sexta-Feira da Paixão. No domingo da semana seguinte, dia 15 de abril, voltei ao Brilho das Águas para um trabalho de concentração. Neste dia poucas pessoas estavam presentes. Cantamos o hinário oração e ao final deste eu já estava pegado, meditando fácil. Fiquei

pensando nas diversas situações que ocorrem dentro do salão enquanto estou com olhos fechados me concentrando. Neste dia escrevi no meu caderno de campo que minha “proposta metodológica de seguir o ritual como um participante comum parece aproximar meu estudo de uma autoetnografia, uma vez que, de olhos fechados, observo a mim mesmo”. Apesar disso, naquela época eu considerava “meus escritos mais próximos à relação que estabeleço com os diversos daimistas que de uma autoetnografia propriamente dita”.

No dia 21 de abril, ocorreu uma assembleia para debater diversos assuntos, notadamente o uso do rapé. Embora o rapé seja considerado uma medicina, a Madrinha e outras pessoas estavam preocupadas com a forma que este vem sendo utilizado. Foi dito que algumas pessoas estavam utilizando rapé em demasia e que este comportamento não era adequado para alguém que está buscando auxiliar outras pessoas. As pessoas tiveram a oportunidade de contra-argumentar e foi possível vislumbrar uma horizontalidade, apesar da evidente hierarquia. Catarina propôs que os seguidores do Caminho do Guerreiro organizassem uma cerimônia xamânica com data marcada no Brilho das Águas, porém, afirmou que não estava de acordo com as rodas de rapé que se abriam ao final dos trabalhos. A intenção da Madrinha é deixar marcada a diferença do Daime para os trabalhos xamânicos. Catarina não quer que as pessoas associem o trabalho de Daime à roda de rapé que se forma quase espontaneamente ao final. Falamos também de *pito*¹⁴⁵, ensaios, obras e feitio. Em relação ao pito, foi lembrado que o uso da “planta medicinal” *cannabis sativa* está proibido nos limites do sítio onde se encontra o Brilho das Águas. Outro assunto importante na assembleia foi a proposta de algumas mulheres para que estas pudessem participar da bateção, assim como é feito na igreja do Vale do Capão, Estrela Azul. A proposta, no entanto, não foi aceita. Durante a assembleia, João disse que um jagube plantado no Brilho das Águas estava prestes a morrer e, que em função disso, um novo feitio seria necessário. Ficamos impressionados, pois, o último feitio havia terminado a menos de um mês. Lembre-se, caro leitor, que passamos quase uma semana no sítio quando ocorre um feitio. Uma pessoa foi designada para buscar sessenta quilos de Rainha (chacrona) em Belo Horizonte, no sítio de Eduardo Gabrich.

Cheguei ao feitio próximo à hora do trabalho. Iríamos cantar o hinário “Mensageiros da cura”, da Baixinha. Além deste hinário, o Brilho das Águas também costuma executar o “Hinário da Fé”, recebido por esta médium, e realizar a prática conhecida por corrente de cura, também proposta pela Baixinha. Durante a bateção do dia seguinte, cantamos a segunda metade do hinário do Mestre Irineu até chegar à parte chamada de Cruzeirinho ou Hinos Novos. Em seguida puxamos hinos que queríamos. Marcelo Ladeia estava comandando o feitio, uma vez que Beto havia retornado para Lumiar. Marcelo aprendeu muito da prática do feitio com Beto. Nos dias anteriores, Anselmo havia

145 Palavra utilizada para se referir à cannabis

comentado comigo que Marcelo anotava sistematicamente o que Beto dizia. Muitos dizem que Marcelo é o “homem da matemática”. Anselmo comentou que seu estilo é mais caboclo, isto é, mais prático. Após a bateção, fui convocado para auxiliar nas panelas. O trabalho consistia em retirar as panelas do fogo e apoiá-las em um concreto para que pudéssemos virá-las e despejar o *cozimento*¹⁴⁶ sobre uma biqueira. No dia seguinte trabalhei até as duas horas da manhã, novamente dedicado às panelas.

Na sexta-feira, dia 11 de maio, ocorreu o trabalho em homenagem ao Dia das Mães. O trabalho foi realizado com a farda branca e foram executados os hinários “Lua Branca”, da Madrinha Rita (esposa do Padrinho Sebastião), e o “Hinário da Fé”, da Baixinha. Foi o segundo hinário da Baixinha executado em menos de um mês. Antes do trabalho, quando fui ao banheiro para me fardar, escutei Anselmo e Gabriel Txai comentando suas expectativas para o trabalho.

- E aí Txai? Você está com suas guias?

- Sim

- E com os seus *contraeguns*?¹⁴⁷

- É claro!

- Temos que estar atentos. O hinário da Baixinha chama diversas forças como sofredores e *viciados*.

Alguns participantes do Daime, da Umbanda e do Candomblé utilizam *contraeguns* para evitarem a incorporação de *eguns*, considerados espíritos malévolos. O diálogo entre Gabriel Txai e Anselmo evidencia que estes utilizam os *contraeguns* para proteção, para não incorporarem ou serem afetados de outras formas pelos *eguns*.

Neste mês de maio, o chileno Elias, membro do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, condutor de cerimônias “tradicionais”, estava em Salvador. O fogo sagrado se define como uma tradição espiritual indígena das Américas (RESSEL, 2013). Na ocasião em que conheci Elias, ele conduziu uma cerimônia de *temazcal* ao final de um trabalho de Daime, no Brilho das Águas. O *temazcal* é uma tenda, análoga a uma sauna, onde pedras quentes são inseridas para que ela possa esquentar. A tenda possui quatro portas que são fechadas após os participantes entrarem. A cada meia hora uma porta é aberta e novamente fechada. Nestes momentos, o participante que não está suportando a temperatura pode sair. Os participantes comentam que o *temazcal* simula o útero materno e que a

146 Nome dado ao líquido obtido a partir da primeira fervura de jagube e chacrona

147 *Contraeguns* são similares a pulseiras, braceletes ou cintos feitos com palha da costa, uma fibra retirada da palmeira Jupati (*Raphia Vinifera*).

experiência é análoga a nascer novamente. A tenda do suor é uma das “tradições” mais difundidas da América do Norte (BRAGA, 2010). Braga afirma que os espanhóis observaram que esta tenda era chamada entre os povos nativos do México de *temazcalli*. Na linguagem Asteca, Nahuatl, a palavra *temme* significa banho e a palavra *calli* significa casa. Embora existam diversas variações desta prática, a autora afirma que a tenda mais difundida e praticada atualmente é inspirada nos Lakota Sioux, que habitam principalmente os Estados Unidos. No mês de maio, alguns fardados do Brilho participaram de uma cerimônia xamânica com Elias. Este rito envolveu as “medicinas dos quatro elementos”. A medicina da água e dos alimentos, *ayahuasca*, *wachuma* (*San Pedrito* em pó) e tabaco.

O mês de junho é marcado pela realização do festival nas igrejas que mantêm laços com a ICEFLU. Neste mês, são comemoradas as festas de Santo Antônio, São João e São Pedro. O festival finaliza no dia seis de julho, no trabalho em homenagem à passagem do Mestre Irineu, o primeiro trabalho do qual participei oficialmente, enquanto pesquisador em campo, no Brilho das Águas em 2017. O dia de Santo Antônio, 13 de junho, caiu em uma quarta-feira e, por esta razão, o trabalho foi adiantado para o fim de semana anterior, no sábado, dia nove de junho. Assim como na cerimônia conduzida por Elias, não pude participar deste trabalho, em função de um imprevisto que ocorreu na semana anterior. Entrei em contato com Waldomiro e este me concedeu um bom relato por Whastapp. Ele afirmou que houve um desbalanceamento de forças porque havia “uma relação incomum entre fardados e visitantes”. Além disso, afirmou que grande parte dos visitantes chegaram ao sítio na hora do trabalho sem terem realizado a anamnese, que foi feita minutos antes do trabalho. Afirmou que algumas novatas ficaram muito agitadas e passaram mal, o que foi evidenciado por suspiros e respirações. Disse que ao final, “o Daime cumpriu sua missão e o espírito fez sua parte e cada uma daquelas pessoas recebeu sua parte da benção” e que, após o trabalho, estas participantes deram este *feed back*. Disse, no entanto, que não estava em condições de dizer que ocorrido se deu em função de ser a primeira vez destas pessoas ou se o papel que as pessoas experientes desempenham nas primeiras filas poderia ajudar que “estas forças ou que estas energias fossem dissipadas, fossem melhor trabalhadas a ponto de não se instalar naquelas pessoas todas daquela maneira”.

O trabalho de São João começou na noite do dia 23 de junho e terminou na manhã do dia 24 de junho. Como de praxe, cantamos o hinário do Mestre Irineu. O último ritual do qual participei no Brilho das Águas enquanto pesquisador de campo foi o trabalho em homenagem ao dia de São Pedro. Neste dia executamos cinquenta hinos do Padrinho Alfredo. Nos dias anteriores estudei bastante este hinário no violão no intuito de poder tocá-lo. A empreitada foi bem sucedida e pude

acompanhar Rafa e Danilo no violão. Para mim, poder participar deste trabalho enquanto músico, foi uma bela despedida desta fase do campo.

3.3.2 - Lumiar

Após este longo trabalho de campo junto ao Brilho das Águas, parti para São Pedro da Serra, na zona rural de Nova Friburgo/RJ. São Pedro da Serra fica próximo a Lumiar, vilarejo que, por sua vez, está localizado próximo à Igreja Flor da Montanha. Morei por três meses na casa de Regina que, embora não seja daimista, já frequentou a igreja algumas vezes e conhece a maior parte dos participantes. Muitos deles frequentavam sua casa. Conheci Regina por meio de Raquel, ex-aluna do Louis e atualmente participante do Ananda Marga. O daimista que conversa com Regina pode facilmente conceber que ela também pertence à doutrina uma vez que esta se comunica com o mesmo vocabulário. Um exemplo disso são as músicas que recebe. Assim como os hinos do Daime, as músicas de Regina são recebidas e não compostas. Em São Pedro da Serra também recebi meu último hino, que chama por um Rei Cigano, considerado um ser encantado, assim como pelo Caboclo Maresia, um ser encantado relacionado ao mar e a brisa. Regina também está conectada com a temática da saúde e cura, uma vez que é conhecida na região como uma pessoa que sabe sobre as propriedades terapêuticas das plantas. Logo no dia em que cheguei, pudemos consagrar uma destas plantas. Tivemos boas vivências juntos. Tocamos muita música e realizamos uma Dança Transformação quando Raquel e sua namorada, Angélica, vieram nos visitar.

O trabalho de campo em Lumiar foi menos intenso que no Brilho. Por um lado eu precisava absorver o trabalho de campo vivido neste centro, por outro lado, a jornada em Nova Friburgo se dava principalmente para entender melhor a história do próprio Brilho das Águas. Além disso, frequentei o Brilho por um ano e a Flor por apenas três meses. O meu objetivo não era fazer uma etnografia da Flor da Montanha e sim coletar informações que pudessem elucidar a história do Brilho das Águas ou que servissem como comparação.

A principal diferença que notei entre os dois centros foram os trabalhos de Umbanda que acontecem de forma mais estruturada na Flor da Montanha. No tempo em que fiz trabalho de campo no Brilho das Águas não ocorreram giras, já, na Flor da Montanha, onde frequentei por menos tempo, participei de duas giras. O Brilho das Águas incorporou principalmente a Umbanda no Daime (e menos o Daime na Umbanda), expresso de forma significativa nos trabalhos de cura desenvolvidos pela Baixinha, assim como no trabalho de São Miguel, preconizado pela ICEFLU. A Flor da Montanha, no entanto, realiza o trabalho “Mensageiros da Cura” com maior regularidade.

Fui muito bem recebido na Flor da Montanha. Diversas pessoas gentilmente me cederam entrevista, incluindo Marcelo Bernardes. As informações coletadas, no entanto, já foram expostas

no primeiro capítulo. No período em que eu estava frequentando a Flor da Montanha, os participantes estavam organizando a comemoração dos 30 anos de aliança do Daime com a Umbanda. A aliança, de acordo com os participantes, foi iniciada quando o Padrinho Sebastião visitou Nova Friburgo em 1988 e participou de giras. Durante a celebração dos 30 anos, o Padrinho Alfredo (filho do Padrinho Sebastião e atual líder da ICEFLU) participou do trabalho, renovando assim a aliança. Dessa forma, é possível observar que, embora os participantes do Brilho das Águas afirmem estar mais próximos à linha da Baixinha, a ligação com a ICEFLU não deixa de existir. Quando observamos os trabalhos realizados no Brilho, é possível observar que o calendário é mais próximo ao da ICEFLU que ao da Flor da Montanha.

O tempo em que estive em Lumiar coincidiu com o período das eleições presidenciais brasileiras. Debates políticos começaram a aparecer no grupo de Whatsapp do Brilho das Águas. Inicialmente, algumas pessoas compartilharam algumas frases sentidas como machistas e racistas, proferidas pelo então candidato Bolsonaro. Algumas poucas pessoas reclamaram das postagens, sob o argumento de que o grupo de Whatsapp era destinado a assuntos do centro e não à política. A solução encontrada, já no segundo turno das eleições, foi criar um grupo de Whatsapp que, com o passar do tempo se dedicou à campanha do candidato Fernando Haddad. A maioria dos participantes aderiram ao grupo. Um participante específico chegou a sugerir o afastamento das pessoas que apoiavam o candidato Bolsonaro. Com o fim das eleições e a vitória de Bolsonaro, foi possível saber que o candidato do PSL não obteve nenhum voto no Céu do Mapiá, sede da ICEFLU que abriga uma zona eleitoral. Os cento e seis votantes deram cento e dois votos ao candidato Fernando Haddad e quatro pessoas anularam os seus votos¹⁴⁸. Tal resultado se deve possivelmente a discriminação sofrida pelo Daime (principalmente pela ICEFLU) nos meios considerados conservadores nos costumes. Além de fazer uso do Santo Daime e da Santa Maria, participantes da ICEFLU se aproximam das religiões de matriz africana e de cultos xamânicos. Todas estas questões estão em contraste com o valor que os conservadores brasileiros dão ao proibicionismo e ao cristianismo católico e evangélico. O filho do presidente, Eduardo Bolsonaro, ao entrar na biblioteca da Granja do Torto, antiga residência do ex-presidente Lula, encontrou o livro “Drogas e Cultura: novas perspectivas”, organizado por Labate, Goulart, Fiore e MacRae (2008). Eduardo Bolsonaro disse em tom irônico: - “Olha que livro bacana pra ler, pra você. Uma leitura tranquila, moderna, cultural. Drogas e cultura: Novas perspectivas, olha, bem legal. Pode se entupir de droga porque certamente é algo bacana”¹⁴⁹. Maurício Fiore, um dos organizadores do livro, em sua conta

148 Disponível em: <[Boletim de Urna na WEB \(tse.jus.br\)](http://Boletim de Urna na WEB (tse.jus.br))>.

149 Disponível em: ([VÍDEO: Eduardo Bolsonaro visita biblioteca, fala mal de livro e leva invertida do autor \(diariodocentrodomundo.com.br\)](http://VÍDEO: Eduardo Bolsonaro visita biblioteca, fala mal de livro e leva invertida do autor (diariodocentrodomundo.com.br)))

no Twitter, rebateu o filho do presidente. Afirmou que se Eduardo Bolsonaro tivesse lido o livro, saberia que o conteúdo deste não incentiva as pessoas a se entupirem de drogas. Os participantes do Daime parecem, dessa forma, estar distante de diversos participantes de coletivos espíritas kardecistas e espiritualistas que, em sua maioria, tinham o intuito de votar no candidato conservador, conforme aponta uma matéria do portal G1, que divulgou uma pesquisa do Data Folha há poucos dias do segundo turno¹⁵⁰.

3.3.3 - Céu do Mapiá

Após a incursão de campo em Nova Friburgo, parti para o Céu do Mapiá, no município de Pauini/AM. A ida para o Mapiá, além de representar o trabalho de campo, não deixou de ser uma peregrinação. O Mapiá é a sede da ICEFLU e considerado como a Nova Jerusalém, uma cidade santa. Um indicativo desta concepção está no hinário “Nova Jerusalém”, que começou a ser recebido pelo Padrinho Sebastião quando este estava pensando em sair da Colônia 5.000 e ir em direção ao Amazonas. Neste chão há grande parte da história do Padrinho Sebastião e dos seus primeiros seguidores que empreenderam uma corajosa empreitada pela floresta, na época em que não havia sequer uma casa no Mapiá. Fiquei instalado na casa de Arlete, cujo filho havia sido picado por uma cobra. Arlete possui um terreno que ela nomeou de Maresia. Em função disso, ofertei o último hino que recebi, que invoca o Caboclo Maresia, para Frachesco (filho de Arlete) e família. No dia anterior à minha chegada, uma equipe do Instituto Chico Mendes (ICMBio) havia passado na comunidade e cortado diversos pés de Santa Maria.

Cheguei ao Mapiá no dia 14 de Dezembro de 2018. O calendário de trabalhos é intenso no mês de dezembro e janeiro no Mapiá. Particpei dos seguintes trabalhos: Aniversário do Mestre Irineu, Natal, aniversário da Madrinha Júlia, ano novo, caminhada no jardim da natureza, dia de Reis, aniversário do Padrinho Alfredo, aniversário da Madrinha Cristina, chamadas de São Miguel (Cura), passagem do Padrinho Corrente e estrela da Mata. Os trabalhos se passaram de forma tranquila. Em nenhum deles precisei ser atendido por fiscais. A relação com os fiscais eram as melhores possíveis. Estes sempre me posicionavam nas primeiras fileiras e cheguei a ser convidado para me sentar à mesa. Observando que nela estavam presentes José Mota (filho do Padrinho Sebastião), Madrinha Júlia (Irmã da Madrinha Rita), Madrinha Regina, dentre outras pessoas importantes, não me achei digno daquele lugar. Para se ter a firmeza da Madrinha Júlia, é necessária toda uma vida de dedicação ao Daime. Edward MacRae, que é meu orientador, estava também presente no Mapiá nesta época. Percebi que, quando ele estava nos trabalhos, era frequentemente

150 Disponível em: <[Datafolha de 25 de outubro para presidente por sexo, idade, escolaridade, renda, região, religião e orientação sexual | Eleição em Números Eleições 2018 | G1 \(globo.com\)](#)>

convidado para compor a mesa. É possível observar o respeito que Edward possui na comunidade e esta é mais uma indicação dos laços estabelecidos entre o Brilho das Águas e o Mapiá, uma vez que o fundador deste centro baiano é muito respeitado no centro amazonense. No trabalho de cura que ocorreu no dia 20 de dezembro, eu soube do falecimento de Marcos Moisés (o Marcão), fundador da Flor de Jagube, igreja na qual me fardei. A forma como a notícia foi dada e a homenagem prestada, mostram como os participantes do Mapiá se preocupam com as igrejas amigas, embora na maior parte dos casos estas optam por não se filiarem formalmente à ICEFLU.

Embora eu não tenha participado de giras de Umbanda no Mapiá, estas acontecem e pude saber de algumas diferenças para com a Flor da Montanha e o Brilho das Águas. Soube por relatos que não é muito comum que homens incorporem durante as giras, embora isso possa ocorrer, como era o caso do Padrinho Chico Corrente. No Brilho das Águas e na Flor da Montanha, no entanto, não há diferença significativa em relação à quantidade de homens e mulheres que incorporam. Quando eu estava na Flor da Montanha, durante uma gira, o homem que estava ao meu lado entrou em uma peia. Enquanto isso, os médiuns estavam bailando no centro da roda. O rapaz curvou o corpo e começou a gemer até que um fiscal chegasse perto. O fiscal levou o rapaz para junto dos médiuns, deu um passe nele e, em seguida, o rapaz mudou completamente a expressão e começou a dançar junto aos médiuns. Ele rebojava e levava os punhos e o dorso das mãos na cintura com os cotovelos dobrados, em um tipo de dança considerada por muitas pessoas como feminina. No Mapiá, algumas pessoas demonstraram discursos homofóbicos, mas não posso afirmar, com certeza, que a não incorporação dos homens se deve a isso. Certa vez, quando questionei uma pessoa sobre os seres desconhecidos do Daime, este me disse que, assim como eu queria saber sobre os seres, outras pessoas queriam *virar os seres*. Esta pessoa me contou sobre um participante homem que afirmava incorporar a Princesa Soloína. A pessoa que me contou a história disse ao rapaz que, se ele quisesse incorporar a Princesa Soloína, que vestisse logo uma saia. A incorporação dos seres invocados pelo Mestre Irineu (que não são considerados seres por muitas pessoas, notadamente nos centros ortodoxos) é frequente no contexto da ICEFLU. No Brilho das Águas, se incorpora o Sete Estrelas, em Lumiar, Cristina incorpora a “Cabocla Estrela d’Água” e, no Mapiá, além deste caso envolvendo a Princesa Soloína, Clara já incorporou Tucum, chamado por ela de Senhor Tucum.

Algumas incorporações podem ocorrer durante os trabalhos de Daime, incluindo aqueles nos quais esta prática não está autorizada. Em alguns casos, a incorporação é involuntária e o participante não busca o descumprimento do trabalho. Este é o caso das pessoas que incorporam espíritos considerados sofredores. Estas não logram permanecer nas posturas indicadas e cantando. Podem querer sair da igreja para respirar. Os fiscais, quando percebem que o participante se encontra neste estado, geralmente se aproximam e perguntam se a pessoa necessita de alguma

ajuda. Em seguida, convidam a pessoa para voltar para o centro cerimonial. A atuação de sofreadores, assim como de outros espíritos, pode ser encarada por algumas pessoas como uma rebeldia, já que, em muitos casos, o participante incorporado costuma quebrar a ordem do ritual. Diferentemente dos espíritos sofreadores, que quebram a ordem do ritual por não lograrem segui-las, os espíritos zombeteiros têm a quebra do ritual como um dos seus propósitos. Os zombeteiros seriam, dessa forma, mais rebeldes que os sofreadores. Até mesmo as pessoas que concebem incorporar espíritos de luz podem ser encaradas como rebeldes caso estejam fazendo isso em um momento considerado inapropriado. A possibilidade de incorporar sem ser visto como uma pessoa rebelde está relacionada, dentre outras coisas, à posição que o participante ocupa dentro da estrutura.

No Mapiá funciona uma Organização Não Governamental (ONG) chamada de Centro Medicina da Floresta (CMF). O CMF foi fundado no ano de 1989, a partir do movimento de jovens, mulheres e crianças que *resgataram* e desenvolveram o *conhecimento tradicional*. O CMF trabalha com aproximadamente quinhentas espécies, conta com um laboratório com mais de duzentas fórmulas e um setor de secagem de ervas. A equipe é composta, majoritariamente, por jovens mulheres da região. Este é um exemplo da divisão do trabalho de acordo com o gênero no Mapiá. Embora homens possam participar do projeto, a história do Daime parece reforçar a ideia de que mulheres trabalham com ervas. No feitio do Daime, por exemplo, enquanto os homens colhem, cortam e batem o cipó, as mulheres colhem e lavam as folhas de chacrona. Deve-se também lembrar que trabalho com o cipó exige mais fisicamente da pessoa que o trabalho com a folha, em função do peso e da necessidade de se macetá-lo. O CMF trabalha e ensina o preparo de receitas que foram desenvolvidas ao longo destes anos, conciliando novos e antigos conhecimentos. Dentre os produtos ofertados pelo CMF estão os Florais da Amazônia, chás, banhos, compressas perfumadas, defumação, cozimento (multigarrafadas, tônicos e fitoessências), homeopantias, pomadas, argila, travesseiros de ervas, repelente, piolhícida, neutralizadores de veneno (*surucuina*), óleo de andiroba e desinfetantes para limpeza.

Outro local dedicado à saúde e cura no Mapiá é conhecido por Santa Casa. No tempo em que estive no Mapiá, como a igreja estava em reforma, os trabalhos estavam sendo executados neste local. A Santa Casa foi construída por Clara, uma descendente de japoneses, após um sonho que tivera e de doações. Clara é uma das moradoras mais antigas do Mapiá. Ela morava no Rio de Janeiro e conheceu o Padrinho Sebastião quando ele foi a este Estado pouco antes do seu falecimento para se tratar da doença de chagas que o levou a óbito. Clara auxiliou o Padrinho Sebastião aplicando massagem e posteriormente foi convidada para morar no Mapiá.

Tive a oportunidade de organizar a Dança Transformação por duas vezes na Santa Casa no mês e meio que vivi no Mapiá. Após a Dança Transformação, uma antiga moradora da comunidade afirmou que não se sentia daquela forma há 40 anos. A participante demonstrava muito amor e felicidade em sua fala. Tais emoções são evocadas no Daime, porém a participante estava se referindo também ao tempo que ela não dançava. Neste sentido, é possível perceber claramente a diferença entre o que é concebido como dança e o que é concebido como bailado. Alguns daimistas já me disseram que gostam de ir à Umbanda apenas para dar uma *saravada*. Embora saravá seja uma saudação, neste contexto saravá remete ao nível corpóreo, a um sacolejo, a movimentos que permitem um descarrego ou um desbloqueio de tensões musculares e energias bloqueadas. O bailado do Daime é marcial, sem movimentos de quadris, diferentemente do que ocorre nas danças da Umbanda, Candomblé, no Tambor de Mina e na Capoeira. Diferentemente dos ritmos presentes nestes contextos, os hinos do Daime não possuem a figura rítmica conhecida por síncope, que cria um deslocamento da acentuação rítmica, o que possivelmente influencia na forma de mover o corpo, diferenciando assim o bailado da dança. A forma de mover o corpo não está associada apenas ao ritmo, mas a todo o contexto, considerando as regras e expectativas presentes nos distintos rituais. Alguns daimistas sentem a necessidade de mover o corpo de forma análoga a uma dança, uma vez que as horas de bailado marcial produzem a sensação de tensão muscular em algumas partes do corpo. A saravada, neste sentido, busca desbloquear as regiões que se tensionam pela falta de movimento. De acordo com Alves Júnior (2009), a Umbanda faz sentido no Daime por dar a algumas pessoas “uma alternativa mais catártica de expressão religiosa com um destaque menos reprimido para o corpo e a possibilidade de contato mais pessoal e direto com os Deuses” (2009, p.1). Após a minha partida do Mapiá, soube por meio de uma mensagem, que a referida participante da Dança Transformação disse ter recebido uma cura. Soube disso por meio de uma amiga, no entanto, não sei qual cura a pessoa estava necessitando naquele momento. A concepção de cura, neste contexto, envolve outras questões além da remoção de sintomas físicos ou micro-organismos. A própria sensação de estar se sentido de uma forma que não experimentava há quarenta anos já pode ser encarada como uma cura, no contexto em questão.

O trabalho conhecido por Estrela da Mata pode ser considerado um dos mais heterodoxos que ocorrem no Céu do Mapiá. O trabalho é comandado por Agarrube, filho do Padrinho Valdete. A liderança de Agarrube é questionada por algumas pessoas que temem que este assuma o comando do Mapiá após a passagem do Padrinho Alfredo, que não aparenta estar próxima. Alguns moradores do Mapiá afirmam que os filhos do Padrinho Alfredo não são muito dedicados ao Daime, o que abre margens para que o filho único do Padrinho Valdete (igualmente filho do Padrinho Sebastião) assumo o comando. Outra possibilidade para o comando seria algum membro da família Raulino,

uma vez que três irmãs dessa família vivem junto ao Padrinho Alfredo. Algumas pessoas temem o trabalho Estrela da Mata em função dos seres que são invocados e reverenciados com vivas. Um dos seres invocados por Agarrube se chama Cumpadre Lúcifer, o que, na minha opinião, vai de encontro com o hino “Seguranças do Céu”, recebido pelo Padrinho Valdete, pai do Agarrube. Neste hino, uma falange de anjos e orixás são invocados para não deixar penetrar as falanges de Lúcifer. Por outro lado, no Daime há uma concepção na qual espíritos que não são de luz, como o Tranca Rua incorporado pelo polêmico médium Ceará, podem ser doutrinado na luz do Santo Daime. Na Estrela da Mata, o participante tem a opção de consagrar a Jurema e o *San Pedrito*, além do Daime. Neste dia tomei Jurema no primeiro despacho e Daime no segundo. Fiz limpeza, no entanto o trabalho foi muito tranquilo. Só respondi aos vivas para os seres que eu conhecia. Muitas pessoas afirmam que o Daime combinado com a Jurema é bastante forte, uma vez que a Jurema possui uma grande quantidade de DMT que somado ao DMT e ao inibidor da MAO (*Monoaminoxidase*) presente no Daime, faz com que as taxas da dimetil triptamina fiquem muito elevadas. Para mim os efeitos não foram muito fortes, pois, para se chegar a estes níveis de DMT no corpo é necessário tomar o Daime antes da Jurema e não o contrário, como fiz.

No Mapiá, assim como em outros locais, existem pessoas que apresentam relações conturbadas com psicoativos, o que é percebido pelos familiares. Um rapaz da comunidade que faz uso considerado problemático de uma droga também considerada como um problema, despertou nos familiares o desejo de mandá-lo para Rio Branco para se tratar com o Mestre Munir, da UDV, que se dedica a este tipo de trabalho. É interessante observar como o Daime e a UDV se relacionam neste exemplo. Embora o Céu do Mapiá, dentre outras igrejas de Daime, seja um local de cura, os trabalhos parecem se tornar comuns para os nascidos na comunidade amazonense, diminuindo assim o impacto da experiência.

Conheci igualmente uma participante, vinda de outra localidade, que estava morando no Mapiá e passando por processos análogos ao de uma psicose. Tal pessoa afirmava ser a reencarnação de uma importante Madrinha da ICEFLU, no entanto, tal afirmação era sentida pela comunidade como um problema. A afirmação em si não caracteriza um delírio, no entanto, quando tal realidade não é compartilhada, é possível se pensar sobre este conceito. Quando a Madrinha Nonata, que é filha do Padrinho Sebastião e esposa do Paulo Roberto, afirma incorporar o Padrinho Sebastião, por outro lado, a noção de loucura não é evocada. Este é um exemplo de como a possibilidade de incorporar ou ser a reencarnação de uma pessoa importante está relacionado, dentre outras coisas, à posição que a pessoa ocupa dentro da estrutura. Embora o delírio seja um sintoma característico das psicoses, o diagnóstico só pode ser dado em contexto clínico e um conjunto de sintomas devem ser observados. O comportamento da participante que afirmava ser a reencarnação

de uma importante Madrinha da ICEFLU estava incomodando diversas pessoas da comunidade. Ela tinha uma função de relativo destaque durante os trabalhos, sendo responsável por auxiliar os componentes da mesa, no entanto, ela se excedia em suas funções, indo com frequência ao centro da roda em momentos que não era solicitada. Além disso, ela propôs a inclusão de um hino no hinário “Concentração”, o que certamente evidencia uma dificuldade de compartilhar uma realidade, uma vez que alterações rituais deste porte não são sugeridas por qualquer pessoa. Vi esta moça sendo expulsa da casa na qual estava sendo abrigada, no entanto, os moradores tiveram certa paciência e esperaram alguns dias até que ela conseguisse outra casa para se hospedar. A relação com esta participante era respeitosa dentro das possibilidades de cada pessoa. É importante destacar o belo trabalho que ela prestava para a comunidade, estando sempre presente na organização do centro cerimonial para os rituais e outras atividades que ocorriam na Santa Casa. É possível observar que, no Mapiá, ela é acolhida por distintas famílias.

Em um dos dias em que eu estava no Mapiá, senti calafrios. Comecei a tremer e precisei me cobrir. A sensação era análoga às vezes que precisei de auxílio no Brilho das Águas em dias que estavam chovendo. No dia seguinte passei muito tempo na cama e tive novamente tremores o que gerou preocupações nos moradores da casa onde eu estava sendo abrigado. Estes começaram a temer a possibilidade de que eu estivesse com malária e se preocupavam com uma possível contaminação indireta, por meio do mosquito. Exigiram que eu fosse fazer exame de sangue e me explicaram que, caso eu fosse diagnosticado com malária, eu deveria deixar a comunidade. Tal preocupação está embasada em surtos anteriores de malária que ocorreram no Céu do Mapiá, assim como no Seringal Rio do Ouro. Inicialmente os moradores buscavam tratar as pessoas na própria localidade, no entanto, ao perceberem que diversas pessoas estavam se contaminando, optaram por enviar os diagnosticados para Boca do Acre ou Rio Branco. É interessante observar o aprendizado que esta comunidade teve ao longo dos anos em relação ao diagnóstico e tratamento da malária. Felizmente, meu exame deu negativo e pude permanecer no centro alguns até a data que eu havia estipulado inicialmente. No dia da minha despedida, as pessoas que me abrigaram fizeram um almoço para que eu pudesse levar para a viagem de seis horas, demonstrando assim o carinho e o agradecimento pelos momentos que compartilhamos juntos.

3.4 - O Daime e a COVID-19

Antes de mais nada, gostaria de prestar minha solidariedade a todos os familiares das vítimas da COVID-19. Abordar esta temática é algo que, infelizmente, se faz necessário dentro da proposta desta pesquisa, uma vez que envolve diretamente os trabalhos realizados no Brilho das Águas, no Céu do Mapiá, dentre outros centros de Daime.

Em 2019, após voltar do Mapiá, fui morar novamente no povoado conhecido por Areal do Diogo, no litoral do município de Mata de São João. Eu buscava um local tranquilo para poder analisar as informações coletadas, assim como redigir o texto. Apesar de um maior distanciamento do campo, não fiquei completamente fora dele. Durante dois meses compartilhei moradia com um participante do Brilho das Águas e mantive contato virtual com outros participantes que naquele momento eram meus amigos. Este ano foi marcado pelo início da pandemia de COVID-19, mas não no Brasil.

O início da pandemia fez com que até mesmo os daimistas mais céticos voltassem a pensar no fim dos tempos. Falando de maneira informal, Tromboni¹⁵¹ disse: - “Uma religião milenarista, ela tem sempre um problema que é esse milênio que nunca chega. Parece até que tá chegando, com tanta pandemia”. No início da pandemia, um daimista postou a frase “partiu Mapiá” no Facebook, indicando o seu desejo de passar o período de balanço na Nova Jerusalém. Porém, nos comentários, outra pessoa o informou que a comunidade estava fechada. No contexto do isolamento social, os participantes do Daime enfrentam o dilema entre ficar em casa, de acordo com a proposta das organizações de saúde, e realizar os trabalhos, também considerados como necessários para uma boa saúde. O isolamento social impossibilita os daimistas de se reunirem presencialmente para realizarem os trabalhos. O Brilho das Águas suspendeu os trabalhos presenciais. Catarina distribuiu Daime para os participantes terem em casa e começou a experimentar os trabalhos virtuais, chamados de *live*, o que, anteriormente, seria unimaginável. A atitude de Catarina foi análoga à de diversos centros ligados à ICEFLU, uma vez que o Padrinho Alfredo havia orientado, desde março, a suspensão dos trabalhos. O CEFLI também vem organizando lives desde esta época. As lives do Brilho das Águas, no entanto, não foram adiante. Vejamos como a igreja Céu do Vale (2021), liderada por Walter Dias, comunicou aos participantes, por Facebook, as transformações nos trabalhos resultantes da pandemia. (Embora seja uma nota de junho, ela deixa claro que a ordem do Padrinho Alfredo, de suspensão dos trabalhos presenciais, se deu em março):¹⁵²

[...] Excepcionalmente, neste ano de 2020, seguindo as instruções de nosso dirigente maior - padrinho Alfredo - todas as igrejas da nossa irmandade adotaram o isolamento social, como forma de proteção, para evitar a contaminação de nossa irmandade pelo coronavírus. Por esse motivo, desde meados do mês de março e até segunda ordem, seguimos as medidas adotadas por todas as igrejas ligadas à ICEFLU, que permanecem com seus trabalhos espirituais suspensos por prazo indeterminado. Estamos cientes da falta que todos sentimos de realizarmos nossos trabalhos na Igreja. Entretanto, nesse momento, é importante ressaltarmos a necessidade de nos mantermos unidos em torno das medidas de isolamento social adotadas, pelo nosso próprio bem estar e pela preservação da saúde de toda irmandade à qual pertencemos. Agora, não é hora de negligenciarmos estes cuidados,

151 Tromboni, em entrevista concedida ao autor, em 2021.

152 Céu do Vale: Disponível em: <(15) Céu do Vale | Facebook>. Postagem do dia 24/06/2020

adotando iniciativas paralelas e alternativas que possam nos expor a riscos desnecessários. O balanço está forte e o momento é de consciência, responsabilidade e união de propósitos. Em vídeo postado hoje nos grupos do Céu do Vale e Céu do Vale Todo- Dia, o padrinho Alfredo reitera sua orientação no sentido de estarmos reunidos em família e unidos fraternalmente, durante este período, através das lives programadas para a comemoração das datas dos festejos de nosso Festival. Desta forma, a Diretoria do Céu do Vale, reitera nosso compromisso de seguirmos as determinações de nosso Padrinho Alfredo, reafirmando que nossos trabalhos espirituais seguem suspensos. Aproveitemos as oportunidades proporcionadas pelas novas tecnologias, para estarmos conectados à irmandade geral, do Brasil e de todo o mundo, a fim de comemarmos as datas que nos são preciosas e realizar nossos louvores em união, paz, harmonia e amor com toda a irmandade. Assim sendo, conclamamos a todxs¹⁵³ para que participem e se façam presentes, acompanhando os ensinamentos de nossos professores, agradecendo e louvando nossos Mentores e Guias Espirituais através das lives conduzidas pelo Padr. Alfredo e demais centros da ICEFLU [...] CÉU DO VALE (2020)

Após o início da pandemia, passei a realizar algumas entrevistas que buscavam coletar informações relacionadas às concepções e práticas dos participantes do Brilho das Águas frente a esta nova realidade. A primeira entrevista que realizei foi com o participante Marcelo, por meio de áudios de Whatsapp, no dia dez de maio. Marcelo disse que havia se mudado para a casa dos pais, já que estes são diabéticos. Seu pai estava se recuperando de um acidente vascular cerebral (AVC) e havia dispensado a empregada doméstica em função do isolamento social. A família frequenta um centro espírita, porém, Marcelo precisou convencê-los a deixarem de ir às reuniões, uma vez que o centro seguiu com os rituais. Nesta época, Marcelo afirmou que só saía de casa para ir ao mercado e que estava realizando os seus atendimentos de psicologia clínica pela internet. De acordo com o participante, os trabalhos virtuais não foram adiados em função de algumas dificuldades. Ele não explicitou as dificuldades, porém, é certo que o *delay*¹⁵⁴ impossibilita o canto em uníssono, fundamental no Daime. Apesar disso, Marcelo participou de um trabalho, junto a outros membros do Brilho das Águas, no qual os chamados de cura do Luís Mendes foram executados. Disse que, para ele, é necessário tomar os cuidados materiais para a Covid-19 e que isso não exclui o processo espiritual. Por fim, Marcelo disse que os processos materiais e espirituais devem ser casados.

No ano de 2020, eu pretendia frequentar rituais no Brilho das Águas e realizar algumas entrevistas para aparar arestas que existiam naquele momento. Porém, com a pandemia, as entrevistas que fundamentaram o capítulo dois ocorreram quase que exclusivamente por meio

153 Interessante notar a forma de escrita da palavra todxs, indicando uma sensibilidade do centro em questão para com a teoria de gênero.

154 *Delay*, no contexto das conversas por internet, é o atraso de alguns segundos que o som ou a imagem leva para ser visto ou ouvido pelo interlocutor.

virtual, exceto a entrevista com Flora Paranhos, que foi presencial. Ela estava sozinha em sua casa e mantivemos uma distância de três metros. Neste dia, Flora me contou que já havia contraído o corona vírus, porém não deu muitos detalhes. Semanas mais tarde, pedi que Flora me contasse esta experiência por Whatsapp. Ela me disse que sua mãe havia falecido no dia 5 de setembro, embora não por Covid-19. O falecimento da mãe somado aos meses em que se encontrava de quarentena levaram Flora a empreender uma viagem de avião até Brasília para visitar sua filha. Flora concebe que contraiu o vírus no avião. Antes de viajar, ela havia comentado com a irmã que, embora a Covid-19 seja uma doença perigosa, ela acreditava que escaparia caso contraísse o vírus. Poucos dias após chegar a Brasília, Flora começou a apresentar sintomas e testou positivo no hospital do exército. Na sequência, ela foi acompanhada, quando necessário, no Hospital Santa Lúcia. Ela não precisou se internar. Teve dor de cabeça, febre de trinta e oito graus e meio, cansaço, dor no corpo, dificuldade para dormir e confusão mental. Tomou apenas dipirona. Não sentiu a perda do olfato e paladar, mas conta que, após vencer a Covid, percebeu estes sentidos mais aguçados. Diz que se alimentou bem, com frutas, legumes, carne branca, amêndoas, castanha, vitamina C, vitamina D e própolis. No hotel, ela rezava e fazia visualização criativa¹⁵⁵, imaginando que as células eram soldados que expulsavam as toxinas da doença pela urina, fezes e suor. Quando tomava banho, pedia pela limpeza. Em um momento em que concebia já estar recuperada, a médica que lhe atendeu disse que as coisas poderiam mudar. Neste momento, Flora diz que começou a sentir uma dor na coluna. Há vários anos Flora tem problemas nesta região do corpo, mas conta que após este episódio o quadro se agravou. De volta a Salvador, após ter vencido a Covid-19, Flora ainda sente dores, está tomando medicação, e talvez passará em breve por uma cirurgia. Como tratamento complementar, ela se submete a sessões de acupuntura. Apesar da distância em relação ao Daime, é possível ver que Flora recorreu a diversas práticas comuns entre os daimistas, como a meditação, a boa alimentação, a oração, assim como o respeito para com as orientações médicas.

A segunda pessoa que entrevistei durante a pandemia foi Marco Tromboni, no entanto, não o interroguéi sobre a pandemia. Quando entrevistei Marcos Luciano, eu já estava ciente da necessidade de se levantar estas informações. Marcos, conforme vimos, não frequenta o Brilho das Águas desde 2.000. Em 2018, ele começou a participar de alguns trabalhos no CICLU Bahia, fundado por Paulo Moreira. Marcos Luciano pôde participar de um trabalho neste centro durante o período da pandemia. Como poucas pessoas participam deste centro, foi possível manter o distanciamento. O trabalho do qual Marcos Luciano participou ocorreu no mês de março e, nesta época, não havia a recomendação da Organização Mundial da Saúde (OMS) e do Ministério da Saúde para a utilização de máscaras. Sete pessoas, aproximadamente, participaram do trabalho. Marcos Luciano diz que há, nos trabalhos, uma fé que a prática de cura harmoniza para enfrentar a pandemia. Afirmou também que precisava deste trabalho, após vários dias de isolamento social.

155 Visualização criativa é um tipo de meditação na qual a pessoa pode criar uma visualização com um enredo específico. Esta visualização pode ser guiada por um psicólogo, professor de yoga, terapeutas holísticos, dentre outros. Jung propôs uma prática análoga chamada imaginação criativa.

Marcos contou que o trabalho foi um momento de fortalecimento e que ele recebeu o que estava buscando. Para ele, o trabalho traz lucidez e que, por isso, não se pode conceber que a Covid-19 seja tratada de forma descuidada e negligente, principalmente em uma doutrina que tem o cuidado consigo e com o outro como foco.

No mês de junho, durante o período do chamado festival, o Padrinho Alfredo fez nova declaração para toda a irmandade ligada à ICEFLU. A pandemia foi um golpe para o Céu do Mapiá, que havia programado uma grande celebração para comemorar o ano em que o Padrinho Sebastião faria cem anos, o centenário. É possível observar a cautela do Padrinho Alfredo em relação à pandemia e o reforço ao isolamento social. Neste contexto, é interessante observar que a ICEFLU sempre esteve ligada a um certo isolamento social, uma vez que, mesmo a zona rural de Porto Acre/AC, na década de 1970, já era sentida como muito povoada para os ceflurianos. Após saírem deste município, os seguidores do Padrinho Sebastião passaram a residir inicialmente no seringal denominado Rio do Ouro e posteriormente no Céu do Mapiá, dois locais de baixa densidade demográfica. Apesar da baixa quantidade de moradores, o Mapiá recebe diversos visitantes vindos de outros Estados e países, o que precisou ser proibido durante a pandemia. No relato é possível observar que, além de seguir as recomendações das organizações de saúde, os participantes da ICEFLU continuam mantendo a fé nos santos por eles cultuados e nos trabalhos. A recomendação é que cada núcleo familiar tome Daime em suas casas e assista às lives, cantando e bailando, quando for o caso. Vejamos a mensagem do Padrinho Alfredo¹⁵⁶:

[...] neste momento faço esta declaração e essa mensagem para toda a irmandade para todas as igrejas, sobre nosso ponto atual de hoje já dentro da festa junina. Pelo motivo da gente estar acompanhando e cumprindo o que está sendo pedido pela saúde, pelo movimento de saúde de todos os países do nosso planeta inclusive, assim também tá sendo cuidado aqui no Céu do Mapiá, como já é do conhecimento de toda nossa irmandade, mas para todas as nossas igrejas filiais do Brasil e do exterior, para todos os irmãos, eu mando aqui, neste momento, um pensamento muito positivo firmado em Santo Antônio e São João, o aniversariante, São Pedro, que é a festa junina que também está de uma maneira ou de outra dentro deste nosso festival de 2020. Então, lembrando aqui o futuro festival que está também contido nesta programação é o centenário do Padrinho Sebastião e demais acontecimentos que de alguma forma foram fomentados, foram discutidos e ampliados para esta festa. A nossa consideração a toda irmandade para que possamos estar unidos, juntos, dentro das nossas *lives* e assim podermos não esquecer que nossa irmandade trabalha pela união e pela integração espiritual de toda nossa irmandade. Então, para o povo do Mapiá também ficou decidido pelas combinações pacíficas de um e de outro comandante podermos assim também ter esta cautela de podermos fazer estas festas mais junto à nossa

156 Disponível em: <[PADRINHO ALFREDO MANDA RECADO SOBRE O FESTIVAL 2020 – YouTube](#)>

família, mais na nossa casa. Mesmo que cante o hinário com algumas pessoas, mas está sendo ainda dentro desta consideração do isolamento e estes cuidados que está sendo recomendado [...]

O Brilho das Águas começou a realizar um trabalho por mês em agosto e seguiu funcionando desta forma até o dia 6 de janeiro de 2021, quando suspendeu novamente os trabalhos presenciais. É possível observar que, apesar da flexibilização, o Brilho das Águas realizou dois trabalhos durante o festival, que geralmente é composto por quatro trabalhos. No dia seguinte ao trabalho do mês de agosto, um participante começou a manifestar sintomas de COVID-19 e testou positivo. Felizmente, nenhuma outra pessoa que esteve no trabalho manifestou tais sintomas, o que nos leva a considerar a possibilidade de que não tenham sido contaminadas, apesar da possibilidade de terem se infectado sem desenvolverem sintomas. No mês seguinte, pude participar de um trabalho presencial no Brilho das Águas. Foi possível observar algumas modificações. Considerando que era o trabalho da passagem do Mestre Irineu, o número de participantes foi reduzido, porém, ainda sim, havia aproximadamente trinta pessoas na igreja. O espaçamento entre os participantes em trabalhos normais é de aproximadamente meio metro, porém, houve maior distância. A maior parte dos participantes não utilizava máscara para cantar, embora utilizassem em momentos fora do rito. Algumas pessoas permaneceram durante quase todo o rito utilizando máscara. Uma mudança notável foi a forma de servir o Daime. Normalmente esta bebida é servida em copos de vidros que são lavados e compartilhados, porém, durante a pandemia copos descartáveis de plástico foram utilizados nos meses em que aconteceram trabalhos presenciais.

A temática dos surtos, epidemias e pandemia não são novidades no contexto do Daime. Entre os primeiros participantes do Daime, estavam pessoas que teriam sido curadas de malária pelo Mestre Irineu, na década de 1930. Na década de 1960, o Acre enfrentou uma “epidemia de meningite” que levou a óbito Iracema, filha do Padrinho Sebastião e da Madrinha Rita, assim como Francisco, filho da Madrinha Júlia (MORTIMER, 2.000, p. 48). Valdete também contraiu a doença e se curou “com muito rogativo e promessa”. No início da década de 1980, quando o coletivo em torno do Padrinho Sebastião ainda vivia no Seringal Rio do Ouro, diversas pessoas do grupo contraíram malária, o que os levou a pedir socorro à SUCAM, que os enviou envelopes de cloroquina. Este medicamento que ficou bastante conhecido durante a pandemia, uma vez que, apesar da ineficácia para o tratamento da Covid-19, o governo brasileiro permitiu o seu uso nestes casos. O Santo Daime e a Santa Maria eram os remédios alternativos (MORTIMER, 2.000).

A temática da pandemia tampouco é novidade no contexto do Brilho das Águas. Conforme observamos, Edward MacRae, fundador do Brilho das Águas, começou a dar Daime para pessoas que haviam contraído a síndrome da imunodeficiência adquirida (AIDS), doença considerada pandêmica desde 1981 até os dias atuais. MacRae foi impactado diretamente por esta pandemia, perdendo um irmão e amigos. Em 2015, entrevistei Saturnino Brito, comandante do CEFLI, filho de

Luís Mendes, durante meu trabalho de campo em Rio Branco. Durante a entrevista, citando um hino recebido por João Pedro, Saturnino me disse (ABREU JR, 2016):

Doenças, Josué, estão aí, manifestadas. Inclusive, cada dia que passa tá aparecendo mais. Tem novas doenças. Inclusive, João Pedro tem um hino que fala numa determinada parte assim. Lá fala assim. A estrofe anterior fala que a gente deve pedir para que a Virgem Maria nos livre dessas epidemias. Aí fala que as doenças vem chegando e é preciso nós fastar. Por sinal, até atualiza tudo, né? Os hinários são muito bem atualizados porque na época que ele recebeu, ele não tinha, não tinha tantas epidemias. Profetizando o que vinha, porque a gente também tá vivendo agora (ABREU JR, 2016).

Elevei Meu Pensamento – João Pedro

Elevei meu pensamento
Nas alturas aonde estou,
Com fé no Pai Eterno
E no Mestre que me ensinou.

O Mestre que me ensina
Me ordena todo dia:
Rezar prece e ter firmeza
Na sempre Virgem Maria
Para Ela nos defender
De todas estas epidemias.

As doenças vem chegando
E é preciso nós afastar,
Rezar prece e ter firmeza
E conhecer aonde está.

É interessante observar que Saturnino também foi profético ao se referir à profecia de João Pedro. Três anos após a entrevista, quando leio a afirmação de que “a gente tá vivendo agora” a epidemia, tenho a sensação de que ele está se referindo a 2020 ou 2021 e não a 2015. O modo de combater as epidemias é exposto no hino de João Pedro. O hino informa que para afastar as epidemias, é necessário rezar prece e ter firmeza na Virgem Maria. No Daime, os hinos são como preces cantadas, mas as preces também são realizadas de forma falada. Dessa forma, João Pedro aponta a necessidade de tomar Daime e cantar hinos para combater as epidemias.

A ideia de que o mundo passaria por fortes balanços é presente no Daime desde os primeiros anos de fundação desta doutrina. Na cosmologia daimista, Mestre Irineu recebeu o mundo (a laranja) das mãos de Clara (reconhecida posteriormente como a Virgem da Conceição). No hino

referente a este episódio, Mestre Irineu diz (ou pergunta): - “A laranja é uma fruta / Redonda por vossas mãos / Vós me entrega com certeza / E eu deixar cair no chão”. Interpretando este hino, Dona Percília (zeladora deste hinário) diz: “A laranja é o globo, é o globo. Vós me entrega com certeza, e eu deixar cair no chão? Não devo deixar, não é? É isso aí. Aí tem um ponto de interrogação. É: e eu deixar cair no chão? Não devo” (MESTREIRINEU.ORG)¹⁵⁷. A ideia de que Mestre Irineu sustenta o mundo está presente no hino “Sois baliza”, de Germano Guilherme, que posteriormente intitulou seu hinário. Germano diz: “Vós sois baliza e sois baliza / Deste globo universal / Vós baixa o vento das alturas / Dissolve a terra e fica em mar”. Antônio Gomes reforça a ideia nos versos “Ele veio ser a baliza / Deste mundo de ilusão / Com o poder do pai eterno / Ele traz na palma da mão”. Nos trabalhos de Daime, os balanços do globo são sentidos na pele por meio de enjoos, vômitos, dentre outros efeitos. Os participantes rogam ao Mestre Irineu para os proteger dos balanços internos pelo qual passam nestes momentos. O balanço do mundo é o balanço do próprio corpo, o tremor da terra é o tremor do corpo, a queda do mundo é a queda do corpo e assim sucessivamente.

Dentre os balanços que os participantes do Alto Santo previam encontram-se epidemias, erupções vulcânicas, tremores de terra, aumento no nível do mar, submersão da terra, guerras e a queda dos corpos celestes. As epidemias, conforme abordado, foram expressas no hino de João Pedro. Erupções vulcânicas são tratadas no hino intitulado “Vulcão”, da Maria Damião. Os tremores de terra são citados pelo Mestre Irineu no verso “treme a terra e geme o mar”. O aumento no nível do mar e a submersão da terra são citadas por Germano Guilherme nos versos “O mar cresce e a terra desce / Em diversas partes do universo”. A queda dos corpos celestes é provavelmente citada pelo Mestre Irineu nos versos “as flores são muito finas / Não podem cair no chão”. A comparação entre as estrelas e as flores é feita logo no primeiro hino, “Lua Branca”, no verso “Estrela do universo / Que me parece um jardim”. Dona Peregrina, em seu hinário diz “Vós é uma estrela / Que brilha neste jardim”, voltando a indicar a relação entre estrelas e flores. Padrinho Alfredo também recorre a esta metáfora nos versos “Que sois a flor que mais brilha / E perfuma este jardim”. A ideia das flores caírem no chão são próximas às noções yanomami sobre a queda do céu (KOPENAWA E BRUCE ALBERT, 2015). No contexto yanomami, os espíritos trabalham para evitar a queda do céu que, assim como na concepção de Germano Guilherme, é amparado por balizas. Os Yanomami concebem que existem “árvores de cantos nos confins da floresta, onde a terra termina, onde estão fincados os pés do céu sustentado pelos espíritos tatu-canastra e os espíritos jabuti” (KOPENAWA E BRUCE ALBERT, 2015, p 114). Vejamos como Kopenawa (2015) aborda a queda do céu.

“A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito

157 Disponível em: <[Mestre Irineu - Percília Matos da Silva](#)>

longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficis, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar” (KOPENAWA E BRUCE ALBERT, 2015).

Nos trabalhos oficiais do CICLU Alto Santo, encontramos a temática da guerra no hinário do Mestre Irineu, do Antônio Gomes e Maria Damião. A guerra é citada por Mestre Irineu nos versos “Vai pra guerra vai perder / A vida que Deus te dá” e nos versos “Chamei lá nas alturas / Para o divino vir à terra / Trazer a santa paz / Que não precisamos de guerra”. Antônio Gomes cita a guerra nos versos “A nossa mãe deu um aviso / Ao nosso mestre aqui na terra / Para ele nos prevenir / Que nós tamos dentro da guerra”. Em outro hino, Antônio Gomes afirma que “Todos têm que guerrear / Encostado ao nosso mestre / Nós temos que triunfar”. Maria Damião recebeu os versos “Todos se preparem / Para ver o fim da guerra”. É possível afirmar que os daimistas contemporâneos do Mestre Irineu eram contrários a guerra e rogavam por paz. Apesar disso, estes se consideravam dentro da guerra e se preparavam para ver o fim desta. A noção de batalha, também presente nos principais hinários executados no Alto Santo, remete a uma noção análoga. Mestre Irineu cita o batalhão nos versos “Quando cheguei numa campina / Vi um formoso batalhão”. Cita a batalha nos versos “Entrei numa batalha / vi meu povo esmorecer / Temos que vencer / Com o poder do senhor Deus”. Germano Guilherme diz “Estamos dentro da batalha / Temos defensor para nos defender”. Dessa forma, é possível observar que, de forma análoga à noção de guerra, as pessoas consideram que estão em uma batalha na qual alguns esmorecem, assim como a necessidade de vencer com o auxílio de Deus, do Mestre, do defensor. De forma análoga aos balanços, tremores e gemidos da terra, a guerra também é sentida no corpo e na vida de cada participante por meio dos desafios cotidianos e das peias sofridas nos trabalhos. A noção de guerra ou batalha, neste sentido, possui conotações positivas, como a possibilidade de vencer, e negativas, como a possibilidade de esmorecer e perder a vida.

Diversas guerras podiam estar presentes no imaginário dos daimistas daquela época. Destaco as duas guerras mundiais. A primeira guerra mundial se iniciou em 1914, no mesmo ano em que Mestre Irineu se iniciou na *ayahuasca*. As notícias da guerra chegavam ao Acre, em função da necessidade que os países em guerra tinham da borracha. Além disso, nesta época Mestre Irineu já havia servido duas vezes ao exército. Foi no contexto da primeira guerra mundial que o C.R.F foi fundado, em 1917. A primeira guerra mundial se encerrou no ano seguinte. Em 1942, a demanda por borracha aumentou novamente em função da segunda guerra mundial, que durou até 1945, ano no qual Mestre Irineu se estabeleceu no Alto Santo. Grande parte das pessoas que foram morar na terra cedida pelo Mestre Irineu eram ex seringueiros que haviam ficado desempregados após o fim da segunda guerra mundial em função da baixa na demanda por borracha.

Ideias sobre o fim do mundo eram, no entanto, mais notadas na ICEFLU. Para analisar este contexto, vamos começar de onde terminamos a análise do Alto Santo, isto é, pela guerra. Em 1942, quando morava no Seringal Adélia, em conversas na varanda de casa, antes de ir para a rede dormir, o Padrinho Sebastião “ficou sabendo que uma grande guerra tinha começado no mundo” (MORTIMER, 2.000, p. 17). Adílio, filho de Seu Zé Malunga, que morava e estudava em Cruzeiro do Sul/AC, falava que “na cidade que o preço da borracha ia disparar devido à crescente dificuldade de obter o produto da Ásia” (MORTIMER, 2.000, p 18). A família Gregório, da Madrinha Rita, chegou ao Acre em uma viagem que durou mais de um mês em um navio de guerra, durante a segunda guerra mundial. Durante a noite havia a proibição de se produzir qualquer faísca e de fazer qualquer barulho, pois um submarino inimigo poderia bombardear o navio a qualquer momento. Em seu hinário, o Padrinho Sebastião diz que “Nós precisamos de paz / E não precisamos de guerra”, no hino “Levanto esta bandeira”, e “quando ouvir falar / De São João na terra / É sinal de guerra / Em todo lugar”, no hino “São João na terra”. Considerando que o Padrinho Sebastião passou a receber hinos na década de 1960, é possível observar que ele estava prevendo uma nova guerra mundial (ou que a guerra já estava acontecendo), uma vez que ele próprio era considerado São João na terra. Em relação ao termo “batalha”, o Padrinho Sebastião diz que o Mestre Irineu procura um “general” para comandar o “batalhão”, que “Vamos trabalhar com amor / Para esta batalha vencer” e “E quem vencer esta batalha / Junto com meu Pai vai brilhar”. É possível observar que a guerra e a batalha, de forma análoga à maneira como eram encaradas no Alto Santo, eram vistas de formas positivas e negativas. O período histórico no qual o Padrinho Sebastião recebeu todos os seus hinos é conhecido por Guerra Fria, encerrada um ano após a morte deste líder daimista. Este era um período de grande pânico no mundo, uma vez que as pessoas temiam a extinção da raça humana por meio de guerras nucleares que remetiam à Segunda Guerra Mundial, como as bombas lançadas sobre Hiroshima e Nagasaki, e a acidentes nucleares, como o de Chernobyl em 1986.

No primeiro hino do hinário oração, o Padrinho Sebastião se refere aos “tempos de Noé”, fazendo referência, desta forma, ao dilúvio de Noé. Os tremores de terra também são referidos pelo fundador do CEFLURIS, nos versos “Treme a terra e geme o mar / E tudo tem que balançar / Só não balança meu Jesus / E quem nele se firmar”. Padrinho Sebastião também traz a ideia de que Jesus (Mestre Irineu) sustenta os tremores e balanços do mundo nos versos “Encostado ao nosso Mestre / Que não nos deixa cair”. O balanço do mundo, análogo aos tremores, é citado nos versos “O mundo está em balanço / E tudo vai balançar”. O Padrinho Alfredo, em seu hinário diz: - “Tem vosso filho / O príncipe da paz / Que é quem segura / O balanço do pai”, reforçando mais uma vez a ideia de que Mestre Irineu segura os balanços.

A ideia de fim dos tempos é bastante explícita no hinário do Padrinho Valdete, intitulado “Livro do Apocalipse”. Os versos mais explícitos talvez sejam: “Pode ser em dois mil / Não sei quando é / Sei que vai pegar / Como pegou / No tempo de Noé”. Ora, o hino do Valdete aponta a

profecia do Padrinho Sebastião para o ano de 2.000, porém de forma análoga a Jesus na Bíblia, ele afirma não saber quando estas coisas acontecerão. Além do livro do Apocalipse, Valdete se refere a “Jesus / Nas suas orações / No Monte das Oliveiras”. Ele se refere possivelmente à passagem contida no evangelho de Mateus, na qual, sentado no Monte das Oliveiras, Jesus disse que “se levantará nação contra nação, e reino contra reino, e haverá fomes, e pestes, e terremotos em vários lugares” (BÍBLIA ONLINE)¹⁵⁸. O evangelho diz também que “logo depois da aflição daqueles dias, o sol escurecerá, e a lua não dará a sua luz, e as estrelas cairão do céu, e as potências dos céus serão abaladas”, dentre outras profecias apocalípticas. O livro do Apocalipse retoma estas profecias e anuncia que a igreja chamada Nova Jerusalém descerá do céu e será a morada dos salvos. Dessa forma, além de reverberar sobre a noção de Queda do Céu, difundida por Kopenawa, a noção de fim dos tempos reverbera intensamente sobre a ideia de apocalipse contida na Bíblia.

MacRae (1992), assim como Monteiro da Silva (1983) e Froes (1986), chamam a atenção para certas características presentes no Daime que são comuns aos chamados movimentos messiânicos. Dentre estas características estavam a reorganização ou produção de uma nova sociedade que surge por meio do encontro e na ação conjunta de um líder carismático e um grupo social. MacRae afirma que o Padrinho Sebastião e o Padrinho Alfredo “anunciavam Mestre Irineu como o novo messias que, sob o nome Jura ou Juramidam, trouxera o terceiro testamento” (1992, p 75). Dessa forma, o Padrinho Sebastião teria como meta construir a Nova Jerusalém na floresta, o único lugar que sobreviveria ao “balanço” do fim dos tempos. O Padrinho Sebastião, conforme vimos, anunciava o fim do mundo para o ano de 2.000. O posicionamento de Fernando Couto (1992) é distinto, uma vez que o autor não considera nem a ICEFLU nem o Alto Santo como milenaristas. Este aponta que não havia nessa movimentação de pessoas a exaltação social da privação e da destruição da família, comuns a movimentos milenaristas. O meu posicionamento é de que características milenaristas estão presentes tanto na ICEFLU quanto no Alto Santo. Tal conceito, no entanto, não deve se prestar como um rótulo. O que se busca conhecer neste parágrafo, é a forma como as diferentes linhas do Daime lidam com a ideia de fim de mundo, terra prometida, liderança carismática, dentre outras características presentes na ideia de milenarismo. A característica milenarista presente na ICEFLU, que não é facilmente notada no Alto Santo, foi a migração em massa. Porém, esta também ocorreu no Alto Santo, embora sem o propósito específico de se fundar uma terra santa, embora Mestre Irineu, talvez, nunca tivesse falado do fim do mundo. Grande parte dos estudos apontam as migrações durante os ciclos da borracha como momentos históricos importantes que influenciaram a fundação e consolidação do Daime. Os primeiros participantes eram imigrantes nordestinos que deixaram suas terras natais em busca de uma terra mais rica, que lhes oferecesse melhores condições de vida. Assim como o Céu do Mapiá remete a ideia de Céu, o Alto Santo também remete à ideia de um local santo e elevado (também no sentido de ser um lugar alto, como um monte). Assim como o Padrinho Sebastião era considerado São João

158 Disponível em: <[Mateus 24 - ACF - Almeida Corrigida Fiel - Bíblia Online \(bibliaonline.com.br\)](http://bibliaonline.com.br)>

na terra, o Mestre Irineu era visto como Jesus por alguns de seus seguidores, o próprio Messias. Na entrada do centro cerimonial do CICLU Alto Santo há um monumento com o nome dos hinários considerados oficiais, juntamente a expressão “Terceiro Testamento”, indicando uma concepção análoga, mas não idêntica, à do CEFLURIS. Cabe ressaltar, neste sentido, que o último livro do novo testamento é o Apocalipse.

Em 2007, quando entrei para o Daime, diversos irmãos acompanhavam informações sobre o calendário da paz, também chamado de calendário Maia, embasado em uma interpretação do calendário desta cultura. A interpretação dizia que o planeta terra passaria por grandes transformações envolvendo guerras, acidentes naturais, dentre outros fenômenos apocalípticos para, em seguida, iniciar uma nova era mais justa. Para se ter uma ideia da magnitude destas profecias, em 2009 foi lançado um filme intitulado “2012”, que representa bem ou mal as concepções apocalípticas para aquele ano, e que foi sucesso de bilheteria. O ano de 2012 se passou sem que as profecias se cumprissem. Nesta época, alguns irmãos diziam que a profecia do Padrinho Sebastião havia sido para 2014 e não para 2.000. Em 2014 tampouco houve mudanças significativas que o fim do mundo pudesse ser vislumbrado. Quando estive no Céu do Mapiá, pude ver o calendário da paz pregado em uma pequena lanchonete de uma moradora que certamente não era brasileira. Apesar disso, o calendário está exposto em terras mapienses e, além disso, é bastante provável que outras pessoas do Mapiá também tenham conhecimento deste calendário.

A abertura dos daimistas para distintas concepções de mundo poderia levar este coletivo a um tipo de negacionismo da ciência, o que não pode ser observado de forma relevante, embora tal discurso já esteja presente nas margens do Daime. O Padrinho Sebastião, em um dos seus hinos, aparentemente nega a ida do ser humano à lua. Este diz: “Esta história que está havendo / Para mim ela está nula / É igualmente a viagem / Dos homens que foram à Lua”. Os hinos, no entanto, podem ser interpretados de distintas formas. Debater a ida do ser humano à lua não parece algo muito relevante para a maior parte dos daimistas que conheci. Diversos daimistas atuaram de forma proativa na prevenção à COVID-19 e desconheço aqueles que se negaram a tomar vacina. Não duvido que tais pessoas existam, no entanto, não se fazem notar de forma impactante no Brilho das Águas ou em outros centros que conheci. Neste ponto, o Daime parece se afastar mais uma vez de certas características presentes entre espiritualistas e *newagers*. No dia 4 de maio de 2021, o site The Intercept Brasil, publicou uma matéria intitulada “Entre a cloroquina e o namastê: conheça a direita gratiluz”¹⁵⁹. Por “direita gratiluz” a matéria entende uma categoria guarda-chuva que contém “várias individualidades, a exemplo do médico cloroquiner vegano, o artista consciente e elitista, a deusa New Age olavista, o liberal anti-máscara, etc”. O site expõe diversos perfis de Instagram de pessoas consideradas como direita gratiluz e que defendem medidas como o tratamento precoce da COVID-19 (com cloroquina), o negacionismo da ciência, dentre outras temáticas. O site UOL, em matéria intitulada “‘Psicodelia de direita’: polarização se acirra entre usuários de *ayahuasca*”,

159 Disponível em: <[Entre a cloroquina e o namastê: conheça a direita gratiluz \(theintercept.com\)](https://www.theintercept.com/pt-br/entre-a-cloroquina-e-o-namastê-conheça-a-direita-gratiluz)>

ressaltou a disputa entre ayahuasqueiros de direita (apoiadores do bolsonarismo) e de esquerda¹⁶⁰. Na UDV, uma das lideranças, chamada Raimundo Monteiro de Souza, expressou seu apoio a Bolsonaro por meio de um áudio em redes sociais. No áudio, a liderança defendia a família como célula *mater da sociedade*, se referia ao movimento gay como algo que degrada a moral, dentre outros jargões comuns ao conservadorismo dos costumes. A UDV, expressou formalmente que este era o posicionamento de um de seus integrantes e não o da instituição. No entanto, a matéria da UOL afirma que a oposição ao “homossexualismo” é expressa em documentos do próprio Centro Beneficente União do Vegetal, escrito por Luís Felipe Belmonte, um advogado bem sucedido, dono de uma construtora e de um time de futebol, assim como apoiador financeiro da tentativa de se formar um partido bolsonarista. No Santo Daime, conforme vimos, a situação é bastante distinta, ao menos em relação às lideranças e aos participantes dos centros que pesquisei. Além de terem se manifestado contrários a Bolsonaro durante as eleições, os daimistas dos centros que estudei, em sua maioria, se opõe ao negacionismo expresso pelo presidente. Lembremos que Bolsonaro não teve nenhum voto no Céu do Mapiá, o centro mais importante da ICEFLU, a linha que possui a maior quantidade de seguidores. Apesar disso, Walter Dias afirmou para a UOL que movimentos de direita sempre estiveram presentes no Daime, em cujo seio, neste momento, vêm ocorrendo embates entre homofóbicos e pessoas LGBTQ+. Neste contexto é interessante observar que mesmo nos comunicados acerca da pandemia, Walter Dias utiliza linguagem neutra (todxs), indicando a sensibilidade do coletivo para com os estudos de gênero. Por seu lado, o cartunista Luiz Comzet, também daimista, criou a personagem Madrinha Superci para denunciar o crescimento de uma ala conservadora que ele observou no Daime.

Infelizmente, a Covid-19 levou minha mãe a óbito. Tal evento, além de muito triste, traz informações sobre as concepções e práticas de saúde e cura no Daime, uma vez que sou sujeito de pesquisa. Perder uma pessoa próxima leva diversos sujeitos a pensarem sobre questões como vida após a morte. Tal possibilidade é afirmada por diversas religiões, porém não comprovada (ou refutada) pelas ciências. A antropologia se interessa por estas questões uma vez que são afirmadas por diversos sujeitos de pesquisa. O que é possível dizer sobre esta temática, é que a humanidade ainda não encontrou a resposta. Diante da dúvida, me recuso a conceber a teoria do apagão, do teto preto, da eterna inconsciência, da ausência de memória, dentre outras. Enquanto daimista, acredito na vida após a morte. A atitude de cientista, no entanto, me leva a considerar esta temática como questão de fé. Ideias como vida após a morte, comunicação com espíritos, dentre outras, trazem amparo para as pessoas que vivem tal concepção, uma vez que, em certas condições, estas são capazes de sentir a presença dos seus entes queridos, seja por sonho ou pela suposta proximidade do espírito. Tal amparo também é encontrado na psicoterapia e nas diversas teorias transpessoais e humanistas, consideradas eficazes para lidar com questões como o sentido da vida e luto. Diante de

160 Disponível em: <['Psicodelia de direita': polarização se acirra entre usuários de ayahuasca - 31/08/2020 - UOL](#)
[TAB](#)>

milhões de mortos, dentre eles minha própria mãe, considero o autoconhecimento e a busca pelo sentido da vida como caminhos possíveis para atravessar os balanços do mundo.

Neste tópico foi possível observar que o Brilho das Águas, assim como as igrejas ligadas à ICEFLU, estão tomando medidas de proteção contra a Covid-19, embora não deixem de seguir com os rituais de forma virtual. O Brilho das Águas, embora tenha realizado trabalhos presenciais, manteve a cautela e voltou a suspendê-los. Também foi possível observar que a temática das epidemias existe no Daime desde as primeiras décadas de sua existência e que a temática da pandemia reverbera sobre o Brilho das Águas desde a sua fundação. Ao longo dos anos, os daimistas enfrentaram epidemias de malária e meningite, assim como as pandemias da AIDS e da Covid-19. A disseminação de doenças em larga escala faz parte de uma série de profecias anunciadas pelos daimistas de todos os tempos, como guerras, tremores de terra, erupções vulcânicas, aumento no nível do mar, afundamento da terra, dentre outras. Apesar destas profecias, os participantes do Daime adotam uma postura cautelosa na vida e não atitudes desesperadas como o abandono do trabalho, o cometimento de crimes e a contração de dívidas, embora alguns poucos daimistas tenham abandonado a vida urbana para se mudarem para o Mapiá, às vezes de maneira caótica e sem contar com muito apoio dos mapienses, que têm procurado manter sua comunidade isolada. Os daimistas trazem inspiração para um mundo mais sadio, uma vez que, desde o início da pandemia interromperam os trabalhos, considerados como elementos centrais do coletivo, respeitando assim as intervenções não farmacológicas sugeridas pelas organizações de saúde. Desde a fundação do Daime, os participantes buscam locais de baixa densidade demográfica para viverem e realizarem seus trabalhos, remetendo assim à ideia de isolamento social. O Daime é uma religião que busca o respeito pela natureza e traz consigo valores ambientais muito importantes para conter epidemias, como é o caso da malária, que aumenta de acordo com o desmatamento e a alta densidade demográfica. Até mesmo os participantes oriundos de grandes centros urbanos, com frequência se mudam para zonas rurais, como é o caso de Flávio Fucs, Walter Dias e o meu próprio. Tal estilo de vida em muitos casos representa uma busca por modelos alternativos ao capitalismo, responsável em grande parte pela pandemia, uma vez que a produção, comparada a um trem sem freio, não se permite parar nem mesmo em um momento em que a saúde pública o exige, gerando o falso dilema entre saúde e economia. Em busca de saúde, os daimistas recorrem a uma série de terapias que visam o fortalecimento do sistema imunológico, essencial para lidar com a Covid-19. Além disso, os participantes do Daime registram momentos de grande conflito da história em seus hinos, como a Segunda Guerra Mundial, que matou 85 milhões de pessoas em todo mundo. A memória destes horrores que lembram o apocalipse é transmitida para as gerações seguintes de participantes, que tem a oportunidade de se prepararem para balanços posteriores.

CAPÍTULO 4

SINCRETISMO, EMBRANQUECIMENTO E AFROINDIGENIZAÇÃO

Nos capítulos anteriores foi possível observar os diversos diálogos interculturais e inter-religiosos estabelecidos pelo Brilho das Águas, assim como pela Flor da Montanha e ICEFLU. Foi possível observar, igualmente, os diálogos interculturais e inter-religiosos presentes na formação do Santo Daime. Para analisar os dados levantados nos três primeiros capítulos, serão utilizados conceitos como sincretismo, embranquecimento, africanização, ecletismo, tradicionalismo, dentre outros. Inicialmente, este capítulo faz uma revisão histórica destes conceitos, dentre outros análogos, para, em seguida, fazê-los reverberar sobre as informações levantadas nos capítulos precedentes.

4.1 – Sincretismo e Aculturação

O livro “Repensando o sincretismo”, que teve sua primeira publicação em 1995, teve grande impacto na antropologia brasileira. Ao longo do tempo, em edições posteriores deste livro, Ferretti atualizou o seu pensamento. É possível acompanhar o pensamento de Ferretti também por meio dos seus artigos. Costa e Silveira (2013), que realizaram uma revisão da obra de Ferretti, apontam que o autor dividia a ideia de sincretismo em cinco momentos históricos distintos. A primeira fase se inicia com Nina Rodrigues na década de 1930 e se relaciona com o período evolucionista. É preciso considerar, no entanto, que Rodrigues adotou o darwinismo social de forma radical, opondo-se ao evolucionismo e adotando o modelo de análise de Lombroso (SCHWARCZ, 2006). Apesar da oposição ao evolucionismo, o darwinismo cultural concebia a existência de uma hierarquia entre as sociedades. Rodrigues é tido por diversos antropólogos como autor maldito: o médico que teorizou e defendeu a existência de diferenças ontológicas entre as “raças” presentes no Brasil, assim como aquele que condenou a mestiçagem (SCHWARCZ, 2006). Em 1894, Rodrigues publicou “As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil”, onde defendia a existência de dois códigos penais: Um para brancos e outro para negros. Outra questão que pesa sobre Rodrigues é sua concepção acerca dos transe mediúnicos que, para ele, não passavam de histeria do negro (BASTIDE, 1958).

Desde os seus primeiros trabalhos, Rodrigues teria observado um “compromisso entre as primitivas manifestações das religiões africanas e as novas crenças, principalmente as do culto católico, que o escravo encontrou no novo meio” (RAMOS, 1942, p. 5). O diálogo, no entanto, não estava apenas com o catolicismo. Rodrigues observa influências ameríndias, espíritas,

cartomânticas, dentre outras. O autor não utilizava os conceitos de sincretismo e aculturação, no entanto, Arthur Ramos (1942) o coloca como o grande pioneiro destas ideias. Rodrigues recorria a noções como mestiço, híbrido, fusão, justaposição e ilusão da catequese. É interessante observar que a ilusão da catequese se refere a elementos dos cultos de origem africana presentes na religião oficial católica, isto é, remete à não aceitação do catolicismo, ao menos de forma integral. Rodrigues percebia que não era apenas o negro que se convertia ao catolicismo, mas que o catolicismo também recebia imensa influência do “fetichismo” e do “animismo”.

A segunda fase relacionada ao conceito de sincretismo apontada por FERRETTI (2013 [1995]) é a culturalista e os principais expoentes seriam Arthur Ramos, Waldemar Valente e Melville Herskovits. Arthur Ramos (1942) retoma o trabalho de Nina Rodrigues e o coloca como “grande pioneiro, quem nos deu as primeiras descrições desse mecanismo geral a que hoje os modernos antropólogos preferem chamar de aculturação”(1942, p. 5). De acordo com o autor, tal conceito é uma das conquistas da antropologia brasileira, notadamente no que se refere às culturas negras. Ramos aponta que, posteriormente, o conceito de aculturação retornou “com o nome de sincretismo religioso” (1942, p. 7). O que Nina Rodrigues considerava como justaposição no negro e uma fusão no crioulo e no mulato seriam etapas no processo de aculturação para Ramos, entendidas como “graus de sincretismo pela maior ou menor percentagem de aceitação, por um grupo religioso, dos traços culturais de outro grupo” (1942, p. 9). Ramos (1942) considera o sincretismo como sinônimo do conceito de adaptação, utilizado por estudiosos norte-americanos. Propõe que o sincretismo se refere a um processo harmonioso, a um mosaico cultural sem conflito, com participação igual das culturas em questão. Além do sincretismo, o resultado do encontro entre culturas distintas poderia resultar em aceitação ou em reação. A ideia de uma completa aceitação, inspirou diversos autores que passaram a temer a extinção de culturas. Dentre as várias teorias que inspiravam Arthur Ramos, constava a psicanalítica.

Valente (1955), por sua vez, considera que “o sincretismo é um processo que se propõe resolver uma situação de conflito cultural” (1955, p.41). A principal característica seria a luta por “status”, isto é, um esforço empreendido na direção de lograr uma posição que busca se ajustar à ideia que o grupo ou indivíduo tem da função que desempenha em suas culturas. De acordo com Valente, o “sincretismo se caracteriza por uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima interfusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põe em contato” (1955, p. 42). Esta simbiose resultaria em uma “fisionomia cultural” nova, na qual as marcas características das culturas originárias se associariam ou combinariam em maior ou menor proporção. Diferentemente, a ideia de aculturação, para o autor, se refere a soma dos fenômenos que ocorrem quando indivíduos de culturas distintas entram em contato contínuo, com mudanças nos

padrões originários das culturas em questão. Para Valente (1955), o sincretismo, como processo de interação cultural, compreenderia uma fase de acomodação e outra de assimilação. Na primeira fase, o ajustamento seria quase exclusivamente exterior e se processaria, em geral, rapidamente. A experiência interior não se modificaria e seria altamente consciente. A mudança de traje seria um exemplo de mudança exterior. A mudança interior, se refere à “ligação com os valores da cultura original” (VALENTE, 1955, p. 43). A segunda fase, a da assimilação, implicaria numa transformação da experiência interior. Nesta fase os indivíduos e os grupos passariam adquirir tradições, sentimentos e atitudes de outros grupos e indivíduos. Partilhando a experiência e a história, os indivíduos seriam incorporados a uma mesma vida cultural. Diferentemente da acomodação, que se daria de forma rápida e consciente, a assimilação se daria de forma lenta e inconsciente. Para Valente, a acomodação daria as bases necessárias para que a assimilação ocorresse.

Herskovits elaborou a ideia de aculturação a partir de formulações legadas por Franz Boas. Considerava aculturação como sinônimo do termo transculturação, proposto por Ortiz. Ferretti (2014) aponta que, para Ortiz, transculturação se refere às diferentes fases do processo de transição de uma cultura a outra. Esta não se refere apenas à aquisição de uma cultura, mas também na perda ou desenraizamento de uma cultura anterior. Herskovits continuou utilizando o termo aculturação por considerá-lo bem fixado na literatura antropológica. Para o autor, sincretismo seria uma forma de reinterpretação utilizada para se referir a aspectos da mudança cultural e da mudança de valores (1969, APUD, FERRETTI, 2014). O autor apresentou, dentre outros exemplos afro-americanos, estudos sobre religiões afro-brasileiras. Para Herskovits, a ideia de aculturação não possuía uma qualidade etnocêntrica, uma vez que esta não traria a noção de superioridade entre as culturas em contato. De forma contraditória, o autor considerava que “no processo aculturativo da diáspora africana para o Novo Mundo, os elementos culturais de origem europeia se sobrepõe a padrões culturais africanos pré-existent” (RAMASSOTE, 2016).

Na década de 1960 a ideia de sincretismo foi considerada ultrapassada por diversos autores e, associada ao conceito de aculturação, foi acusada “de desconhecer e não combater a dominação e o colonialismo” (FERRETTI, 2014, p 17). A terceira fase da ideia de sincretismo apontada por FERRETTI (2013 [1995]) é representada principalmente por Roger Bastide. Esta possui um viés mais sociológico do sincretismo e se opõe à visão culturalista. Para Bastide (1958), o sincretismo não corresponderia à simbiose cultural ou à fusão de crenças, já que o pensamento do negro ocorreria por meio de analogias, participações e correspondências. Dessa forma, o sincretismo não seria uma identificação ou mistura com elementos de outra cultura e sim uma analogia, uma semelhança, uma equivalência. Em alguns contextos o autor enxergava analogias e, em outros,

cisões. Analisando a obra de Nina Rodrigues, Bastide (1958) afirma que este “acreditava na inferioridade do negro e em sua incapacidade para se integrar na civilização ocidental” (1958, p.7). Afirma que, apesar de todas as falhas, a obra de Rodrigues seria uma das melhores sobre o assunto, por abordar o terreiro do Gantois, considerado o “mais tradicional”, além de descrever o culto, as hierarquias sacerdotais e as representações coletivas. Sobre a obra de Arthur Ramos, Bastide aponta que, em termo de material recolhido, este não apresenta grandes novidades e que sua principal contribuição é relativa ao método. Para Bastide, Ramos se desprende de todo preconceito de raça e religião e “ensinou aos africanistas brasileiros o valor da objetividade científica” (1958, p. 9). Bastide também faz uma breve reflexão sobre a obra de Herskovits e aponta sua importância para recolocar a vida religiosa no conjunto da vida social e cotidiana do negro brasileiro. Aponta Octávio da Costa como um continuador de Herskovits e destaca o seu trabalho junto a negros do Maranhão. Sem negar a importância das obras citadas, Bastide (1958) consagra sua obra ao problema das transformações, das metamorfoses e das interpretações resultantes do contato entre civilizações. Observa que, embora o candomblé tenha sofrido modificações, este “constitui um sistema harmonioso e coerente de representações coletivas e gestos rituais” (Bastide, 1958, p. 11). O autor aponta que o candomblé possui uma estrutura e que esta deve ser estudada. O autor realiza um estudo do “candomblé como realidade autônoma, sem referência à história ou ao transplante de culturas de uma para outra parte do mundo” (1958, p.11). Bastide aponta a importância das “culturas populares” para a saúde mental das pessoas que pertencem a estas. O autor afirma que é preciso mostrar “que tais cultos não são um tecido de superstições que, pelo contrário, subentendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodiceia; enfim; que o pensamento africano é um pensamento culto” (1958, p. 12). De acordo com Ferretti (2014), Bastide “interessava-se mais pela preservação da pureza que julgava existir no candomblé baiano, em oposição à desintegração e à mistura que considerava encontrar na macumba e na umbanda” (2014, p.17). É curioso que, apesar de todo o seu interesse pelo candomblé, Bastide era protestante.

O pensamento de Bastide também influenciou a quarta fase, marcada pela ideia de pureza, notadamente o mito da pureza africana (FERRETTI, 1995). Por influência de Bastide, diversos autores passaram a valorizar a ideia de pureza africana e grupos religiosos considerados mais tradicionais em oposição à mistura encontrada na Umbanda. Paralelamente ao abandono deste conceito por parte dos antropólogos, o sincretismo passou a ser rejeitado por alguns líderes de religiões de matriz africana da Bahia. Diversos terreiros de candomblé, principalmente as casas nagô-queto, tidas como as mais puras, passaram a se afastar do calendário litúrgico católico em um processo chamado de “dessincretização” e a buscar modelos trazidos da África, em um processo conhecido por “africanização”. Tais processos foram influenciados por intelectuais, os quais

possibilitavam o acesso às literaturas consideradas sagradas e aos modelos de culto trazidos do continente africano contemporâneo. Em 1983, foi escrito um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. Este manifesto propõe o rompimento das religiões de matriz africana com o catolicismo e a africanização dos terreiros de matriz africana do Brasil (FERRETTI, 1995).

De forma contrária a esta noção, Apter (2005) repensa o sincretismo na diáspora africana como uma prática crítica e revisionista que reconfigurou o discurso dominante com consequências variáveis, por vezes, bastante significativas. Reconhecendo as limitações do pensamento de Herskovits, Apter retomou o trabalho deste autor e o apontou como o principal estudioso a colocar a conexão afro-americana como um problema teórico que, a serviço de uma agenda política progressista, exigia uma pesquisa sistemática em uma gama sem precedentes de culturas da África Ocidental e do novo mundo. Apter (2005) observa que o paradigma sincrético permanece mesmo entre aqueles que o rejeitam por considerá-lo meramente um essencialismo grosseiro ou um racismo inconsciente. Para o autor, o Haiti é um claro exemplo de que a resistência travada pelas forças sincréticas (por meio da apropriação dos santos católicos, reis pós-revolucionários e retórica nacionalista) foi mais que a realização de um desejo simbólico. Apter observa que a semântica do discurso dominante foi igualmente revisada.

A quinta fase apontada por FERRETTI (2013 [1995]), compreende a década de 1980 e 1990. Nesta fase os autores passam a se interessar pelo sincretismo a partir dos seus elementos constituintes. Alguns autores apontam que o conceito precisa de maiores esclarecimentos. Estes autores rejeitam tanto a noção de sincretismo como processo de domesticação quanto como estratégia de resistência. Sanchis (1995), por exemplo, afirma que “nenhuma dessas interpretações poderia pretender recobrir a totalidade desse espaço teórico, como se o fenômeno se reduzisse a ela” (1995, p. 125). Para o autor, o “processo sincrético” é polivalente e acolhe diversas interpretações. O autor aponta que a ideia de pureza, assim como o sincretismo ou mistura, são sempre construções sociais que aparecem em situações de disputa de poder e hegemonia. Para Sanchis, existe uma valorização contrastada na consciência do grupo e no sistema de valores codificado no inconsciente deste, tanto de elementos que compõe a identidade própria quanto elementos oferecidos pelo “outro”. Sanchis (1995) propõe sair da definição do “senso comum sociológico” de sincretismo e se abriga “no solene para raios de Levi-Strauss”, propondo que este conceito passe por uma transposição análoga à que este autor realizou com o totemismo. Sugere que a ideia de sincretismo se aproxime “do fenômeno como de um universal dos grupos humanos quando em contato com outros”, ou ainda, da forma como “as sociedades humanas são levadas a processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontada com o sistema simbólico de outra sociedade, seja ela de nível classificatório igual ao seu ou não” (1995, p. 124). Sanchis afirma que sua definição-quadro

de sincretismo pode proporcionar “uma lenta construção comparativa de uma matriz, quem sabe estrutural, onde se articulem, com sentido, as formas mais diversificadas” (1995, p.125). Cabe ressaltar que, para o autor, a ideia de sincretismo não é própria apenas do campo das religiões, mas também do campo das culturas. Sanchis afirma que a reinterpretação é o que possibilita uma convivência não-explosiva entre universos abstratamente contraditórios. A reinterpretação abriria um jogo de esconde-esconde para os dominados, por vezes essencial à sobrevivência, à prosperidade e ao equilíbrio emocional individual e coletivo. Afirma que o caráter “pre-modernamente” sincrético do universo religioso brasileiro poderia constituir o Brasil num campo paradoxalmente fértil concebido como eclecismo religioso. Em artigo mais recente, Sanchis (1999, APUD FERRETTI, 2014) observa a rejeição da ideia de sincretismo por agentes da pastoral do negro na igreja católica que propõe o encontro entre o catolicismo e religiões de matriz africana como ecumenismo popular.

Entre os autores que indicam que a ideia de sincretismo carece de maior esclarecimento, é possível indicar Kurt Rudolph, Ulrich Berner, dentre outros. Kurt Rudolph afirma que “o conceito ambíguo de sincretismo pertence ao inventário da terminologia conceptual da história da religião e requer exame urgente” (2005, APUD, FERRETTI, 2014, p. 20). Para o autor, o conceito de sincretismo possui um papel de designação relativamente neutra e universal para contatos religiosos e culturais, considerados como mistura. Aponta que o uso deste conceito requer terminologia uniforme que todavia não foi estabelecida. Para o autor, o sincretismo é caracterizado por palavras como transposição, ambiguidade e alienação. Entre os diversos tipos de sincretismo que apresenta, Kurt Rudolph considera que os mais importantes são: simbiose, identificação, amálgama ou fusão, transformação ou metamorfose e isolamento. Em consonância com o pensamento de Kurt Rudolph, Ulrich Berner “considera necessário definir conceitos próximos de sincretismo enquanto categoria analítica” (2005, APUD, FERRETTI, 2014, p. 21).

Em artigo publicado em 2014, Ferretti (2014) nos traz novas referências para o estudo de ideias como sincretismo, hibridismo e crioulisto. Empreendendo o mesmo esforço de compreender os diversos usos da ideia de sincretismo, o autor revisita sua obra de 1995 e acrescenta diversos estudos que ocorreram logo após a publicação do livro e ao longo da primeira década do século vinte. O autor destaca a obra “Fases da tradição afro-brasileira”, organizado por Caroso e Bacelar (1999), que contém dezoito artigos sobre a temática do sincretismo. Ferretti se aprofunda nos artigos de Josildeth Consorte, Reginaldo Prandi, Pierre Sanchis e Vagner Silva. Consorte considera que o sincretismo está ligado “ao processo de inserção do negro na sociedade brasileira e, conseqüentemente ao da (re)construção da sua identidade” (CONSORTE, 1980, p. 78-79 APUD, FERRETTI, 2015, p. 18). Consorte (2010, APUD, FERRETTI, 2014) aponta que os elementos

cristãos permanecem em diversos terreiros de candomblé da Bahia que são considerados tradicionais. Para a autora, o sincretismo não se refere a um disfarce descartável, uma vez que o catolicismo teria sido incorporado como estratégia de inserção do negro na sociedade brasileira. Por outro lado, Consorte considera o antisincretismo ou movimento de reafricanização como parte da tomada de consciência do negro em relação à opressão e à exclusão, embora estas questões ainda permaneçam, sobretudo na intolerância de religiões neopentecostais.

Prandi (1999) divide a história das religiões afro-brasileiras em três partes: O período da sincretização, o do branqueamento (na década de 1920 e 1930, com a formação da Umbanda) e o de africanização. De acordo com o autor, até 1930 estas religiões poderiam ser incluídas nas categorias de preservação cultural ou religiões étnicas e que só recentemente, com o movimento de africanização do Candomblé, busca-se desfazer o sincretismo com o catolicismo e reaprender ritos que teriam sido perdidos na diáspora, assim como a língua. Prandi (2011) afirma que “toda religião é sincrética” e que quando “um fiel encontra na sua religião elementos presentes também em outras, a outra religião nunca lhe é inteiramente estranha” (2011, p.12). Embora observe o sincretismo presente no catolicismo e no protestantismo, o autor afirma que “as religiões afro-brasileiras são as que mais se aproximam de outras, primeira e especialmente do catolicismo, e em segundo plano de religiões indígenas e do espiritismo kardecista” (2011, p.12). Em função desta “densidade do sincretismo”, os cultos afro-brasileiros passaram a ser classificados na categoria denominada “religiões sincréticas”.

Em relação ao segundo período, o do embranquecimento, Prandi (2011) afirma que a Umbanda retrabalhou elementos religiosos de origem africana, que foram posteriormente incorporados à cultura brasileira por uma condição negra que se diluía e misturava aos brancos proletários para a constituição de novas classes sociais no Rio de Janeiro. Para o autor, tratava-se de limpar a religião “de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial, tomando por modelo o kardecismo, que expressava ideias e valores da nova sociedade capitalista e republicana, ali na capital” (PRANDI, 2011, p. 15). Prandi aponta que, nesta época, a história das religiões afro-brasileiras estava voltada para o apagamento de características africanas e no ajustamento à cultura nacional, europeia e branca.

Em relação ao processo de africanização, Prandi (2011) indica que na década de 1960, em função da grande migração saída do nordeste em direção ao sudeste, o Candomblé da Bahia começou a penetrar o território da Umbanda. Velhos umbandistas se iniciaram no Candomblé, considerado pelos seguidores como a forma mais tradicional, misteriosa e poderosa de culto aos Orixás e menos embranquecida. O autor aponta, no entanto, que elementos da umbanda, como o

culto quimbandista dos exus e pombagiras, considerado como práticas de “esquerda”¹⁶¹, permaneceram neste novo culto chamado por alguns de umbandomblé. Indica que, na década de 1970, diversos estudantes secundaristas se uniram ao movimento da contracultura, com diversas críticas que resultariam no pós-modernismo, e que militantes de esquerda passaram a atuar, por meio da arte, ao mesmo tempo em que desenvolviam uma concepção de sociedade que valorizava a figura do negro, do pobre e demais marginalizados. De acordo com Prandi (2011), a intelectualidade brasileira participou ativamente do projeto de recuperação de origens, que remetia à Bahia e ao Candomblé, o que resultou, posteriormente, no processo de africanização que, além de se afastar do catolicismo, “supunha a negação de elementos umbandistas recentemente incorporados ao novo candomblé” (PRANDI, 2011, p. 17). Nesta época, pais e mães de santo conheceram países do continente africano em busca de recuperar conhecimentos e rituais que haviam sido perdidos. No entanto, “o sentimento sincretista parece ter falado mais alto, e os novos candomblés africanizados acabaram encontrando um lugar onde manter com legitimidade os caboclos, exus e pombagiras que destoavam do que pudesse ser considerado genuinamente africano” (2011, p.17). Este processo resultou em uma Umbanda que possui elementos de diversas religiões e práticas mágicas e em um Candomblé que agrega elementos da Umbanda e Quimbanda. O autor aponta que a “religião tradicional” se refez nas grandes cidades modernas, em um contexto onde tudo se sabe, se compra, se vende e se consome, devendo-se adaptar a oferta e à demanda e reagir às suas concorrentes, perdendo assim “sua origem”. Ao mesmo tempo em que negam o sincretismo, alguns centros de religiões afro-brasileiras buscam se colocar em pé de igualdade com a igreja católica, sendo reconhecidas enquanto religiões, embora ainda esbarrem em oponentes poderosos dispostos a eliminá-las.

Vagner Silva (1999, APUD, FERRETI, p. 19) observa como as etnografias realizadas nos terreiros mais afamados contribuíram para a valorização e generalização da tradição religiosa encontrada nestes locais. O autor também observou a realização de cursos de yorubá e a ida de mães de santo brasileiras para o continente africano. Em artigo mais recente, Vagner Silva (2017) apresenta algumas tendências do debate entre membros do campo afro-brasileiro, católico e evangélico no que diz respeito à identidade negra, à religião e à cultura. Propõe que este debate surge no interior das religiões em questão e no diálogo destas entre si e com as políticas públicas e identitárias nas quais os símbolos de origem africana ou afro-brasileira são realinhados e interpretados em função desta disputa. O autor aponta que estes símbolos se tornam “patrimônios culturais que competiria ao Estado identificar e salvaguardar ou à condição de entraves para a

161 O termo esquerda, próprio da quimbanda, seria o polo oposto da umbanda, a linha da direita. No senso comum, o termo linha de esquerda é utilizado para se referir a ritos malignos. .

formação de uma ‘nova’ consciência negra” (2017, p. 83). O autor observa três fases neste processo: A culturação da religião afro-brasileira, a inculturação da religião afro-brasileira e a desculturação da religião afro-brasileira. A primeira fase, a da culturação, se refere à ênfase na centralidade das religiões afro-brasileiras na constituição de uma identidade negra patrocinada por agentes públicos do movimento conhecido por “povos de matriz africana”. A segunda fase, a da inculturação, é relativa a apropriações de aspectos das religiões afro-brasileiras pelo movimento negro católico, notadamente pela Pastoral Afro-Brasileira, reinterpretando-os no contexto do cristianismo. A terceira fase, a da desculturação, se refere à negação ou minimização da legitimidade das religiões afro-brasileiras por parte do movimento negro evangélico. Os agentes dos três campos religiosos acabariam, nestes processos, se afetando por meio de uma lógica circular e transformacional, cuja inteligibilidade escapa à lógica interna destes campos.

Márcio Goldaman (2017), em contraponto à noção de mestiçagem e sincretismo, aborda a noção de afroindígenas, assim como as ideias de contramestiçagem e contrasincretismo. Explica que afroindígena não se refere a identidade e sim a um tipo de relação. O autor aponta que ao longo da história, os conceitos de mestiçagem e sincretismo foram utilizados de forma política pela elite branca e nos lembra as revisões críticas que estes conceitos sofreram na academia, no movimento negro e nas religiões afro-brasileiras. Para o autor, “o problema é como libertar o que em geral se chama de sincretismo e mestiçagem, da dominação e do ofuscamento teórico-ideológico produzido pela presença da variável maior ‘brancos’” (2017, p.19). Inspirado na ideia deleusiana de “minoração por aproximação do elemento dominante”, o autor considera que o termo afroindígena aparece como uma alternativa por suprimir não o fato histórico, intelectual e político das ideias de sincretismo e mestiçagem, mas o seu maior vértice, os brancos. Seria possível escutar afros e indígenas sem que os brancos (o elemento sobrecodificador) os silenciem ou enrouqueçam. Para o autor, isso não significa “que os brancos não façam parte da história, mas que passam a dela fazer parte em outro lugar e de outra maneira” (GOLDMAN, 2017, p. 21).

Em relação à contramestiçagem, Goldman (2017) aponta que esta ideia não é para se referir à recusa da mistura em nome de uma pureza, mas que esta busca “ênfatar o caráter aberto desses procedimentos, sua dimensão analógica, não binária ou digital, o elemento de indeterminação que qualquer processo de mistura comporta”. (2017, p. 25). O autor considera que teorias etnográficas da contramestiçagem e do contrasincretismo seriam aquelas que “só podem ser elaboradas quando firmemente apoiadas no próprio pensamento nativo” (2017, p. 17). Goldman (2017) cita um comentário de José Carlos dos Anjos no qual este autor diz que “há a se ganhar quando se abandona os clichês dominantes da miscigenação, mestiçagem ou sincretismo em benefícios de modos de pensar oriundos de nossos próprios campos empíricos de investigação” (2017, p. 17). Goldman

indica que contrasincetismo e contramestiçagem “são dispositivos óticos de foco dinâmico que alternam ininterruptamente entre perspectiva de conjunto (onde diferenças podem ser eclipsadas) e de detalhe (onde são postas em relevo)” (2017, p. 23).

Em relação às teorias etnográficas da (contra)mestiçagem¹⁶², Pazzarelli, Saume e Hirose (PAZZARELLI ET AL, 2017) afirmam que as diversas coletividades presentes em seus estudos “não estão à mercê dos referenciais integracionistas da mistura que são utilizados, de fora, para dissolver as suas potências” (2017, p.9). Consideram que o esforço das teorias de (contra)mestiçagem surgem como respostas aos limites de um vocabulário sociológico moderno. Apontam que a (contra)mestiçagem abrange tanto teorias etnográficas que se opõe às noções de mistura, mestiçagem e/ou sincretismo quanto aquelas que tomam posse de tais noções e as incluem em um modo de pensar e fazer nos quais estes conceitos são forças estratégicas em movimento. Os autores afirmam que as teorias etnográficas da contra(mestiçagem) são orientadas por composições momentâneas, variações contínuas, sínteses disjuntivas, coexistências e confluências das diferenças que aparecem entre os povos estudados por estes e outros autores. Por esta razão, a alteridade seria perpetuamente alimentada, trabalhando em direção a uma tênue paz a ser refeita constantemente. Esta criação ocorreria por meio do corpo, uma vez que ele comportaria os encontros e revelaria a confluência em permanente negociação entre mundos. Essa contra(mistura) manteria a alteridade para manter a vida em sua beleza, trazendo a possibilidade de “fazer e fazer-se, de conectar, de casar, de brigar, de estar em movimento em um mundo que nunca termina, mesmo quando já terminou” (2017, p. 10).

4.2 – Hibridismo ou hibridização

Diante dos diversos entraves envolvendo os conceitos de sincretismo e aculturação, autores contemporâneos vêm utilizando a ideia de hibridismo, apontada por outros autores como igualmente problemática em função de sua origem, que remonta às ciências biológicas. Apesar disso, a ideia de hibridismo é considerada mais ampla que a ideia de sincretismo, por reforçar o diálogo entre culturas e não apenas entre religiões. Cabe ressaltar, no entanto, que para outros autores o conceito de sincretismo poderia ser utilizado para se referir ao diálogo entre religiões e/ou culturas caso fosse bem definido. Daniela Kern (2004) analisou o aspecto político do conceito de hibridismo no debate dos estudos pós-coloniais e buscou detectar pontos de ruptura e contato com a ideia de hibridismo no contexto das ciências biológicas do século XIX. A autora aponta que o “hibridismo é um dos temas que interessavam vivamente a Charles Darwin em *On the origin of*

162 Guardo a mesma forma de escrita do conceito utilizada pelos autores, isto é, com o uso dos parênteses.

species” (KERN, 2004, p.1). Kern indica que, para Darwin, os híbridos eram seres gerados por meio do cruzamento de espécies distintas. Este autor indicava que os seres híbridos eram geralmente estéreis, ao contrário das espécies puras, que teriam seus órgãos de reprodução em perfeitas condições. Tais indicações influenciaram outros autores, que passaram a considerar o hibridismo como uma degeneração. Kern aponta que, no entanto, Darwin não estava de acordo com a suposição dos seus contemporâneos mais puristas, uma vez que, para ele a esterilidade dos híbridos não seria universal e poderia ser revertida. Na segunda metade do século XIX, a ideia de hibridismo foi apropriada pelas ciências humanas, em função do impacto da obra de Darwin. A ideia passou a ser utilizada para se referir ao “homem” e às suas “raças”. O resultado da mistura entre humanos seria o mestiço, o híbrido, que, enquanto tal, seria inferior aos seres humanos “puros”. Euclides da Cunha, por exemplo, afirmou que a “mestiçagem extremada é um retrocesso” (1996, APUD, KERN, 2004, p.55). A ideia de que seres humanos possuíam raças distintas foi abandonada, assim como diversas metáforas, como hibridismo, que remetiam à biologia. No entanto, a ideia de hibridismo está de volta à cena (KERN, 2004). Na biologia, o conceito segue sendo utilizado nos estudos de animais e vegetais e os pesquisadores seguem divididos entre os partidários da mistura e os que se opõe a ela. Alguns autores chegam a negar a existência de uma espécie pura (KERN, 2004).

Em relação ao conceito de hibridismo nas ciências humanas, Kern (2004) analisa o trabalho de Burke e se opõe a este. A autora indica que na década de 1980, a ideia de hibridismo buscou se afastar da sua origem biológica e se afirmou enquanto o “sepultamento das raças”. Burke (2003) aceitou a ideia de hibridismo como equivalente a mistura e considerou que, com a globalização, seria impossível evitar a hibridização da cultura. Para o autor a hibridização é um processo e não um estado. Burke (2003) indica que o conceito de hibridismo pode ser visto por um viés positivo, como sinônimo de encontro cultural que encoraja a criatividade e que se apresenta como inovador, e por um viés negativo, sendo algo que implica na perda de tradições e raízes locais. Outro problema relativo à ideia biológica de hibridismo seria a tendência que os estudiosos teriam de enxergar as culturas como natureza, o que seria inadequado para se estudar as ações conscientes do ser humano nos processos de mistura e troca, pois, os processos naturais escapariam à vontade. Dessa forma, Burke (2003) propõe os conceitos de “apropriação” e “acomodação” para analisar a ação consciente do ser humano e as ideias de “crioulização” e “hibridização” para se referir às mudanças culturais inconscientes. Kern (2004) discorda de Burke e afirma que o conceito de hibridismo, nos dias de hoje, é utilizado “como sinônimo de ação consciente” (2004, p.56).

Kern (2004) considera que o conceito de hibridismo, da forma que é utilizado atualmente nas ciências humanas, possui semelhanças e dessemelhanças com o seu uso pelas ciências

biológicas do século XIX. A principal dessemelhança que a autora observa é relativa justamente à forma de agir consciente que Burke não atribuía a este termo. Tal dessemelhança possuiria facetas positivas, de acordo com a autora, embora seja criticada por outros autores. Kern aponta que, de modo positivo, o hibridismo pode se referir a uma vitória sobre o opressor e, de forma negativa, à derrota do oprimido. Afirma que, por esta razão, diversos estudos das ciências humanas se voltaram para a identificação do “lugar de fala” tanto do dominador, quanto do dominado. Kern (2004) observa que, nas artes, a mistura de técnicas passou a ser vista como uma forma de contestação a diversas normas estabelecidas pela cultura hegemônica. Os autores que se opõe a tal noção, indicam que, de forma análoga à ideia de mestiçagem, o hibridismo pode encobrir um certo imperialismo cultural. Como semelhança, Kern (2004) aponta que diversos estudiosos das ciências humanas insistem na ideia de que o hibridismo geraria culturas degeneradas ou instáveis, em termos mais atuais, de forma análoga à ideia biológica de que o cruzamento entre espécies diferentes geraria seres estereis. Kern indica que estes pesquisadores se aproximam de ideais das quais deveriam se afastar. As intenções políticas por trás deste discurso seriam sugerir que o hibridismo, ao mesmo tempo em que serve para os dominados resistirem aos dominadores, também serve para os dominadores subjugar os dominados. A autora afirma que, embora política e conscientização surjam como tônicas do momento, é preciso cautela ao utilizar termos como hibridismo, “pois eles têm uma flexibilidade limitada e um campo semântico estabelecido” (p. 67). Estes possuem uma história e implicam sistemas de ideias que continuam a ter consequências.

Kern (2004) indica que Canclíni foi um dos autores que marcaram a ideia de hibridização relacionada à ação consciente. Ferretti e Kern concordam que a visão de Canclíni é, sobretudo, otimista. Ferretti (2014) observa que Canclíni “foi um dos primeiros a discutir o hibridismo do ponto de vista político” (2014, p. 22). A obra de Canclíni (1998), avalia as relações entre a modernidade sociocultural e a modernização econômica em países da América latina, especialmente no México e na Argentina. Para o autor, a modernização econômica ainda não terminou de chegar nestes países e as tradições persistem. Por meio das ações de diversos agentes sociais, o autor observa a construção de produtos ditos cultos, populares ou massivos e suas relações com a modernidade. A obra do autor foi bastante difundida no meio artístico. Canclíni (1998) aponta que a democratização da cultura “foi realizada pelas indústrias culturais – em posse quase sempre de empresas privadas – mais que pela boa vontade cultural ou política dos produtores” (1998, p. 97). O autor indica que o exame das culturas populares necessita livrar-se da ideia de uma pureza ou de uma auto-suficiência absoluta, sem relação com o turismo, a indústria, a economia e políticas com o mercado de bens simbólicos. O autor prefere o termo hibridação em relação a sincretismo, “pois considera que o sincretismo se refere principalmente a fusões religiosas ou movimentos simbólicos

tradicionais, e mestiçagem se relaciona com mesclas raciais” (1997, APUD, FERRETI, 2014, p. 22). O conceito de hibridismo seria mais amplo, por considerar o contato entre culturas e não apenas entre religiões. O autor afirma que os países latino-americanos atualmente são resultados “da sedimentação, justaposição e entrecruzamento de tradições indígenas (sobretudo nas áreas mesoamericana e andina), do hispanismo colonial católico e das ações políticas educativas e comunicacionais moderna” (CANCLÍNI, 1998, p. 73). Considera que apesar das buscas de dar à cultura da elite um perfil moderno, aprisionando o indígena e o colonial em setores populares, uma mestiçagem interclassista gerou formações híbridas em todos os estratos sociais. Na visão de Kern (2004), para Canclíni “a hibridação acaba sendo, tanto um processo que permite a sobrevivência da cultura indígena e camponesa, misturada à cultura popular como um meio de modernização da cultura de elite” (KERN, 2004, p.58).

Ferretti (2014) aponta que o jamaicano, Stuart Hall, é um dos autores que mais têm escrito sobre diversidade cultural e multiculturalismo. Hall (2003) parte da observação de Homi Bhabha “de que o ‘multiculturalismo’ é um termo valise que se expandiu de forma heterogênea e que o ‘multicultural’ tornou-se um significante oscilante” (2003, p. 51). Na primeira parte do seu ensaio, assim como diversos autores fazem ao abordar conceitos como aculturação, sincretismo e hibridismo, Hall realiza uma crítica desconstrutora aos conceitos de multiculturalismo e multicultural. Na segunda parte, o autor resgata a ideia de “efeitos transruptivos”, proposta por Barnor Hesse. O ensaio se conclui com a tentativa de resgatar uma lógica política multicultural em meios aos escombros dos vocabulários políticos atuais que foram arruinados pela própria questão multicultural. Ferretti (2014) destaca que para Hall, “o multiculturalismo não é algo novo, e, como o sincretismo, já estava presente no mundo helênico, em termos de interpretação, entre o centro e a periferia” (2014, p. 22). Da mesma forma que Canclíni indica que o hibridismo têm crescido com a globalização, Hall observa que a ideia de multiculturalismo vem crescendo após a Segunda Guerra Mundial. O autor aponta que a ideia de globalização tampouco é algo novo, mas que esta “assumiu novas formas em fins do século XX, associada ao surgimento de novos mercados financeiros e ao capital global” (2003, APUD, FERRETTI, 2014, p. 22). Hall propõe a utilização da ideia de hibridismo no lugar de expressões como tradição e modernidade.

Hall (2006) observa que o sincretismo e o hibridismo podem ser vistos como poderosas fontes criativas, “produzindo novas formas de cultura, mais apropriada à modernidade tardia que as velhas e contestadas identidades do passado” (2006, p.91). Por outro lado, o autor aponta que “existem também fortes tentativas para se reconstruírem identidades purificadas, para se restaurar a ‘coesão’, o ‘fechamento’ e a tradição, frente ao hibridismo e à diversidade” (2006, p. 92). Hall (2003) concebe que o hibridismo cultural não se relaciona apenas à composição racial mista de uma

população, mas a uma síntese resultante da combinação de elementos culturais heterogêneos como a “creolização” e a transculturação. O autor cita o discurso nacionalista e o crescimento do fundamentalismo como exemplos dessas tentativas (Hall, 2006). Indica como a construção de estados nacionais constituídos em termos étnicos e religiosos acabaram por excluir minorias, que possuem culturas diferentes, presentes nestes países. Observa que a tendência a uma hegemonia global tem o seu contraponto no *revival* da etnia, algumas vezes mais variedades mais simbólicas e híbridas, mas também frequentemente das variedades essencialistas que se reivindicam puras. Tal perspectiva vai de encontro às noções que afirmavam que “os apegos irracionais ao local e ao particular, à tradição e às raízes, aos mitos nacionais e às ‘comunidades imaginadas’, seriam gradualmente substituídos por identidades mais racionais e universalistas” (2006, p.97).

Englers (2009), por meio dos seus estudos sobre a Umbanda, afirma que estudiosos continuam falando de sincretismo, enquanto outros preferem o termo hibridismo. O autor se encaixa na segunda corrente ao afirmar que o conceito de hibridismo pode ser útil se bem especificado. Inspirado nos estudos de Peter Wade, Englers propõe falar em hibridismo de origem, chamando a atenção para a história interna das instituições, e hibridismo de encontro, marcando o contexto de interação cultural e social e as estratégias que os participantes têm para se influenciarem. Em acréscimo, Englers (2009) propõe a noção de hibridismo de refração, referente à extensão que as variações entre fenômenos culturais e religiosos refratam¹⁶³ tensões sociais em uma nação ou cultura específica, resultando em um espectro ritual, doutrinal e/ou em formas religiosas. O autor aponta que estas tipologias não são mutuamente exclusivas nem completas e propõe adotar perspectivas sobrepostas acerca da hibridização.

Em entrevista concedida a Daniela Alfonsi, Íris Araújo, Lílian Sales, Rachel Batista e Rafaela Deiab, Fry afirmou que o termo hibridismo é muito pobre em função de sua etimologia, que significaria infértil, e que esta ideia deveria ser tratada como nativa (ALFONSI et al, 2005). O entrevistado afirma que sincretismo e hibridismo “não são conceitos muito úteis, apesar de saber que estão muito em voga, porque entraram na linguagem acadêmica e dos projetos políticos” (2005, p. 13). Ao considerar tais termos como linguagem nativa, Fry propõe que seja investigada a forma que tais palavras entraram em circulação. Argumenta contra a ideia de “democracia racial” no Brasil, afirmada por Gilberto Freyre. Freyre considerava a relação dos portugueses com suas colônias como mais harmoniosas que a dos anglo-saxões e defendia que os primeiros, desde a época do descobrimento, haviam desenvolvido uma civilização luso-tropical caracterizada pelo intercâmbio com muitas culturas que foram absorvidas (ALFONSI et al, 2005). Fry observa como

163 Em uma tradução livre, distinta de Ferretti (2014), que propõe o termo “refletir”, proponho o termo “refratar”. O termo refletir, na física, indica que a luz volta a se propagar no meio de origem, enquanto o termo refratar indica que a luz passa de um meio a outro.

Freyre foi criticado por esconder o racismo e as desigualdades sociais por meio da ideia de “democracia racial” (ALFONSI et al, 2005). Para Fry, no lugar “de significar harmonia e ausência de racismo, a transformação dos símbolos africanos em ícones da nação brasileira apenas escondia o racismo e o tornava mais difícil de se perceber e condenar” (2005, p.278). O autor observa que a ideia de hibridismo vem sendo utilizada de forma análoga à ideia de “democracia racial” em eventos como o ano do Brasil na França, em 2005. Dessa forma, a ideia de hibridismo, de forma similar à ideia de “democracia racial”, poderia mascarar o racismo.

Ferretti (2013 [1995]) propõe que o sincretismo engloba quatro categorias diferentes que podem ocorrer em um mesmo ambiente, em rituais ou momentos específicos: a separação (não sincretismo); a mistura, fusão ou hibridação; o paralelismo ou justaposição; a convergência ou adaptação. É possível observar que, para o autor, o hibridismo é uma das categorias englobadas pelo sincretismo, sendo sinônimo de mistura e fusão. O processo de fusão, mistura ou hibridação ocorreria em rituais católicos adotados pelos participantes de religiões afro-brasileiras. Nestes rituais ocorreria a utilização ou mistura dos mesmos ritos em religiões distintas. Os momentos não sincréticos seriam aqueles nos quais ocorrem rituais diferentes de outros, como as danças cerimoniais e os sacrifícios de animais, típicos de religiões de matriz africana. O paralelismo ou justaposição ocorreria nas relações entre santos, orixás ou outras entidades. O processo de convergência ou adaptação seria encontrado nas ideias básicas ou valores de manifestações diferentes como mitos similares e conceitos.

Hannerz (1997) busca situar o lugar dos estudos sobre a globalização na história das ideias antropológicas, partindo do pressuposto de que a antropologia sempre se preocupou com as “interconexões culturais”, embora tratadas sob diversos modelos conceituais. O autor realiza uma “genealogia do vocabulário” da “antropologia transnacional” buscando elucidar os sentidos e usos de palavras-chaves como fluxos, fronteiras e híbridos no interior da antropologia e em contexto interdisciplinar. O autor aponta que tais “noções são metafóricas, de certo modo provisórias, talvez um pouco imprecisas ou ambíguas, e por isso mesmo sujeitas a contestações” (HANNERZ, 1997, p. 10). Apesar disso, o autor defende que tais noções não tem a ver com o ponto de vista nativo, embora nativos possam utilizá-las. Para Hannerz (1997), estes termos são “um instrumental conceitual provisório” (1997, p.10). Observa, no entanto, a necessidade de se refinar os argumentos implícitos e identificar as ambiguidades destes instrumentais. Para o autor, “fluxo, mobilidade, recombinação e emergência tornaram-se temas favoritos à medida que a globalização e a transnacionalidade passaram a fornecer os contextos para nossa reflexão sobre cultura” (1997, p.7-8). Afirma que atualmente, para testarem suas teorias, os antropólogos buscam locais onde alguns

de seus habitantes são crioulos, *cyborgs* ou cosmopolitas, as comunidades são diásporas e as fronteiras atravessadas.

Hannerz (1997) afirma que o termo fluxo tornou-se transdisciplinar e é utilizado para se referir a variadas mobilidades, coisas que não permanecem no mesmo lugar e a muitas dimensões da globalização. Aponta a obra de Scott Lash e John Urry, teóricos sociais, que afirmam que as sociedades do final do século XX se caracterizam por fluxos de capital, mercadorias, trabalhos, imagens e informações e que, por isso, demógrafos, pesquisadores da mídia, economistas, geógrafos e outros profissionais lidam com a noção de fluxos. Lash e Urry participaram de uma publicação interdisciplinar em 1988 da revista *Public Culture*, que tinha a antropologia no centro, e que buscava criar um fórum intelectual para debater “fluxos culturais globais”. Dessa forma, para Hannerz (1997) o termo fluxo, assim como outras palavras-chave, aponta para uma macroantropologia e “um ponto de vista bastante abrangente da coerência (relativa) e da dinâmica de entidades sociais e territoriais maiores do que aquelas convencionalmente abordadas pela disciplina” (1997, p. 11). O autor aponta que, embora a antropologia do passado não tenha feito uso sistemático deste conceito, este não é uma novidade para a disciplina. Hannerz aponta que o termo fluxo pode ser utilizado de duas formas: A primeira indica o deslocamento de algo no tempo, de um lugar a outro ou uma redistribuição territorial o que, de alguma forma, remete à ideia de difusão. A segunda forma seria atemporal, sem ter, necessariamente, implicações espaciais. Uma das críticas à ideia de fluxo é que esta remeteria a algo fácil, tranquilo. Hannerz (1997), no entanto, indica que a metáfora do fluxo nos propõe “a tarefa de problematizar a cultura em termos processuais, não a permissão para desproblematizá-la, abstraindo suas complicações” (1997, p. 15).

O termo limite, em contraste como o termo fluxo, sugere descontinuidades e obstáculos. Para abordar este termo, Hannerz retoma a obra de Barth, que distingue o social, referente às pessoas e suas relações, do cultural, que remete aos significados e formas significativas. Por outro lado, o autor busca ampliar o significado da ideia de cultura. Por limite, Hannerz (1997) entende “uma linha clara de demarcação, em relação à qual uma coisa ou está dentro ou está fora” (1997, p. 15). A noção de dentro ou fora se refere a uma organização social, a “formas culturais selecionadas, dicotomicamente distribuídas e compreendidas como emblemáticas da condição de membro do grupo” (1997, p.15). O autor ressalta, no entanto, que nem todas as distribuições de cultura têm que seguir as mesmas linhas. Hannerz considera a divisão entre o social e o cultural como positiva. O autor indica que até mesmo os culturalistas, que tendem a encarar os conceitos como sinônimos, por vezes se propõe a analisar as formas como uma determinada cultura se relaciona com a sociedade mais ampla. Apesar disso, observa como o culturalismo transformou os limites dos grupos em limites de cultura, sem que ninguém tenha percebido. O autor indica que o foco na ideia de cultura,

embora seja um fundamento para formação de grupos, em alguns casos, pode servir como “instrumento de exclusão social por parte da maioria dominante” (1997, p. 16). Embora a ideia de cultura possa se preocupar com a herança cultural e com a autonomia da cultura, esta retórica estaria associada ao poder e aos recursos naturais. O autor aponta que os limites nem sempre são visíveis e que, por isso, seria melhor representá-los “como um zigue-zague ou uma linha pontilhada” (HANNERZ, 1997, p.17). Hannerz não aceita, sem exames, grandes unidades, sejam elas sociais ou culturais. Para o autor, é necessário desagregá-las antes de propor formulações de larga escala. Este chama a atenção para pessoas que se localizam em outros lugares, distintos dos quais concebem pertencer, e outras correntes de cultura, que não são facilmente identificáveis como pertencentes a um lugar específico. Hannerz (1997) propõe que, na medida em que as culturas “são enredadas nessas diversificadas correntes de cultura presentes em seus habitats, as pessoas, como seres culturais, provavelmente estão sendo moldadas, e modelam a si mesmas, por peculiaridades de sua biografia, gosto e cultivo de talentos” (1997, p. 18). O autor aponta que termos alternativos que denotam a ideia de descontinuidades estão surgindo, embora não apareçam atraentes para o “mapeamento cultural”. As ideias de “fronteiras” e “zonas fronteiriças” dialogam com a ideia de limite, no entanto, ao passo que limite implica em uma linha divisória nítida, os demais termos remetem a regiões onde uma coisa se transforma gradualmente na outra, um local de “indistinção, ambiguidade e incerteza”. O autor também observa a noção de “ilhas” culturais e “praias”, proposta por Dening, que “assemelham-se mais a zonas de fronteira” (HANNERZ, 1997, p.23). O autor também evoca a ideia de margem, análoga a de fronteiras, que embasou noções como o “homem marginal”, proposto por Robert Park, presente nas interpretações contemporâneas das recombinações culturais.

Hannerz (1997) aponta que os trabalhos de Gilberto Freyre, sobre o Brasil como um ponto de encontro entre ameríndios, africanos e portugueses, são fundamentais para a história cultural e intelectual da hibridez. Dentre os diversos conceitos que remetem à ideia de mistura, Hannerz considera que hibridismo parece ser atualmente o termo preferido, possivelmente por derivar sua força de uma mobilidade entre disciplinas. Lembra que o conceito de hibridismo, apesar da sua origem biológica, foi fortemente absorvido pelos estudos literários, notadamente por Mikhail Bakhtin, que, de acordo com Hannerz, possivelmente referia-se a este conceito como a existência de duas línguas em uma única fala. Hannerz retoma os estudos de Homi Bhabha e afirma que, para o autor, hibridez se relaciona à subversão da autoridade colonial embora os diversos usos do termo tenham o tornado repleto de ambiguidades.

4.3 - Crioulização ou criolização

Hannerz (1997) afirma que o conceito que mais lhe chamou a atenção em sua experiência de campo na Nigéria, foi o de “criolização”. O autor considera que este conceito pode ser utilizado de forma mais precisa e restrita que os demais. Aponta que o uso mais amplo deste conceito está consolidado principalmente na sociolinguística. Fazendo uma analogia com o conceito utilizado nesta área, Hannerz considera que a perspectiva da criolização é aplicável aos processos de confluência cultural estendidas em um *continuum* de diversidade mais ou menos aberto, ao longo de estruturas de relações centro-periferia que podem ser alargadas para o âmbito transnacional, caracterizado pela desigualdade de poder, recursos materiais e prestígio. Dentro deste raciocínio, parece-lhe possível “integrar a análise social e cultural de uma forma que não é claramente sugerida pelos outros conceitos, e, desse modo, alcançar uma visão mais macroantropológica” (HANNERZ, 1997, p.28). Para tanto, o termo criolização deveria se tornar menos genérico e mais elaborado, sugerindo “uma paisagem social mais bem estruturada, não tanto uma fronteira ou uma zona fronteira” (1997, p. 28). O autor aponta que uma crítica feita ao conceito de criolização é a mesma dirigida aos demais conceitos que remetem à mistura. Quando pensamos em um grupo criolizado, trazemos a noção pouco crível de que existe também um coletivo puro. O autor diz que tal conclusão não é inevitável e aponta como exemplo, as línguas crioulas que surgiram do inglês. O autor afirma que, apesar do termo crioulo ser usado, ninguém levaria a sério a ideia de o inglês ser uma língua pura. Para Hannerz (1997), o importante é ressaltar que algumas culturas, em determinado período, são mais crioulas do que outras, em função das correntes culturais que se encontram em condições específicas, com resultados mais ou menos dramáticos e que se distinguem historicamente das outras, ainda que elas próprias sejam resultado de outras confluências. Como conclusão, o autor aponta que o vocabulário evocado no estudo abrange todo o século XX e permanece ao longo do XXI, liga continentes e leva a conceber que o mundo todo não está, necessariamente, se tornando igual. Aponta que este vocabulário precisa ser revisto e mais bem elaborado. Recorda que estes termos também são utilizados por nativos que, por vezes, refutam as noções científicas. O autor, no entanto, afirma que “esses conceitos não são necessariamente validados ou invalidados por coincidirem ou não com o uso ordinário, cotidiano, ‘nativo’” (HANNERZ, 1997, p.29). Outro autor que defende o conceito de criolização é Assunção (2015). Para o autor, este conceito é mais adequado por assumir processos contraditórios de interação cultural “e por não sugerir a mera fusão, mas a possibilidade dinâmica de convergência, associação e paralelismo sem mistura” (2015, APUD FERRETTI, 2014).

Parés (2005) estudou o processo de criouliização no Recôncavo Baiano, no período colonial. Tal proposta é distinta, uma vez que o conceito de criouliização é aplicado geralmente aos estudos

que envolvem sociedades do Caribe e Estados Unidos. O autor aponta que, no Brasil, os estudos sobre as transformações culturais pouco têm pensado em termos de crioulização. Utilizando tal termo, o autor busca inserir a problemática afro-brasileira nos conceitos de um debate internacional mais amplo, apesar dos entraves terminológicos. Parés (2005) aponta para dois usos do termo crioulização em seu estudo. O primeiro se refere ao “processo de transformação a que estiveram sujeitas as culturas africanas no Brasil” e o segundo à crioulização demográfica, isto é, ao “crescimento da população crioula (crioulo aqui entendido como indivíduo negro de ascendência africana nascido no Brasil)” (PARÉS, 2005, p. 88). Parés considera que as oscilações da demografia crioula, assim como os padrões das uniões entre africanos e crioulos, condicionaram as possibilidades de se transmitir os referentes linguísticos e culturais africanos e formaram aspectos críticos do processo de mudança cultural conhecido por crioulização. O autor aponta, no entanto, que a questão da influência cultural não se reduz apenas a uma questão demográfica. Por outro lado, afirma que “essa interação deverá iluminar a compreensão da divisão social que existia entre africanos e crioulos” (PARÉS, 2005, p. 88). Na conclusão de seu artigo, Parés questiona a ideia de que a crioulização seria uma síntese rápida ou uma síntese gradual, propondo a noção de um modelo pendular. Afirma que a mistura étnico-racial foi estimulada pela escravidão e que esta foi “imposta por decisões senhoriais, forçada pela escassez de parceiros potenciais do mesmo grupo nas escravarias, ou resultado de escolhas estratégicas femininas em prol da sobrevivência e mobilidade social” (PARÉS, 2005, p. 132). Aponta que os crioulos de primeira geração tiveram a oportunidade de serem criados em ambientes condizentes com a transmissão de referentes linguísticos e culturais africanos, diferentemente dos crioulos de segunda e terceira geração.

4.4 - Ecletismo e tradição

Neste subtópico, é feito um apanhado histórico sobre as noções de ecletismo e tradição, uma vez que estes são termos utilizados tanto por sujeitos de pesquisa quanto por pesquisadores de diversas áreas, como filosofia, teologia e educação. O Daime, por exemplo, é reconhecido pelo governo brasileiro como uma religião tradicional. Os coletivos tratados, por vezes, como ortodoxos nesta tese também se definem como “tradicionalistas”. Diversos coletivos, conforme vimos em outros capítulos, se definem como ecléticos, chegando a incluir este termo no nome de suas instituições. A ideia de ecletismo será abordada inicialmente, e, por fim, será abordada a noção de tradição.

Para Reale (1994) a palavra ecletismo vem do grego (*Ek-Léguein*), significando escolher e reunir em várias partes (REALE e ANTISERI, 1994). Já, para Masip (2001), o termo vem de

Eklektos, significando *eleger*. Em uma simples busca no dicionário Michaelis, observa-se que o termo ecletismo se refere à pessoa que “seleciona e/ou adota o que há de melhor nas várias doutrinas, ideologias, métodos, estilos, etc”¹⁶⁴. Dessa forma, é possível observar que o termo ecletismo se refere, de forma geral, à noções como escolha, eleição e seleção.

A historiadora e pós-doutora em educação, Maria Renata da Cruz Duran (2015), aborda a filosofia eclética de Victor Cousin (1782-1867), de acordo com seus sucessores brasileiros do início do século XIX: Silvestre Pinheiro Pereira e Frei Francisco do Monte Alverne. Objetiva estudar as relações entre o ecletismo e a retórica que justifica os limites, a dispersão e a superficialidade do debate filosófico local. Graças ao pensamento de Victor Cousin, no início do século XIX emergiu uma corrente filosófica em círculos franceses, denominada ecletismo (DURAN, 2015). De acordo com José Ferreira Carrato (1980, APUD, DURAN, 2015), os principais difusores do ecletismo na França foram Immanuel Kant, Teodoro-Simão Jouffroy e Pedro-Paulo Royer-Collard. Em Portugal, o principal nome seria Joaquim de Carvalho (DURAN, 2015). O ecletismo era uma das três correntes que se opunha à escolástica, juntamente ao cartesianismo e ao empirismo. No Brasil, esta corrente foi difundida por Silvestre Pinheiro Ferreira e Frei Francisco do Monte Alverne. De acordo com Antônio Paim (1996, APUD DURAN, 2015), a escola eclética se formalizou no Brasil entre 1833 e 1848, no Rio de Janeiro, no Seminário São Joaquim, posteriormente nomeado Colégio Pedro II. Os professores desta instituição haviam estudado com Jouffroy, conheciam a obra de Maine de Biran e as hipóteses de Victor Cousin. Paim (1996, APUD, DURAN, 2015) observa como ecléticos e tradicionalistas estavam em disputa desde esta época. O autor aponta que, embora os ecléticos tenham mantido ascendência sobre a intelectualidade, os tradicionalistas conseguiram articular-se nacionalmente, dispunham de publicações periódicas, disputavam cátedras de filosofia e estavam em posse de compêndios alternativos.

Silvestre Pinheiro Ferreira afirmava “que sentir, ou ter sensações, é ter ideias; e que portanto uma sensação é sempre uma ideia” (1970, APUD, DURAN, 2015, p. 118). Paim (1996, APUD, DURAN, 2015) aponta que, ao concatenar sensações com ideias, Ferreira optou por uma explicação psicológica do pensamento, se alinhando, dessa forma, ao ecletismo de então. Essa união significaria que a faculdade de julgar está relacionada à capacidade de distinguir diferentes sensações e agrupar suas identidades e diferenças em relação ao conjunto do qual o objeto dessas sensações participa. Este objeto poderia ser a ação, a paixão ou o estado de alguma coisa cognoscível a partir de processos de abstração e observação e comunicável pelo ato de discorrer e demonstrar. O conhecimento intrínseco e a comunicação dependeriam da língua. Dessa forma, cada

164 Disponível em: <[Eclético | Michaelis On-line \(uol.com.br\)](http://www.uol.com.br/michaelis/online/eclético)>

língua era vista como método analítico próprio para o descobrimento da verdade. Assim, a substituição do latim pelo português desencadearia a reconstrução do discurso da verdade.

No século XIX, foram publicadas diversas obras sobre a história da cultura brasileira que tiveram grande impacto sobre a intelectualidade da época que se aproximava cada vez mais da coroa portuguesa. Tais ideias foram posteriormente consolidadas pelo romantismo que anunciava “o culto do eu e o cristianismo enquanto experiência individual, enquanto modo de sentir” (DURAN, 2015, p. 119). A proposta de ecletismo teria ganhado força por meio da intelectualidade catequética e prescritiva que precisava justificar os seus mandos, um discurso que articulasse e conciliasse todas as falas do império. A publicação no Brasil, em 1843, do livro “Curso de história da Filosofia Moderna”, de Cousin, deu ainda mais força ao movimento eclético. Conciliando o método histórico, psicológico e o espiritualismo, Cousin divulgou seu pensamento principalmente por meio da oralidade, o que é evidenciado por meio de citações das suas aulas, discursos e sermões. Cruz (2007, APUD, DURAN, 2015) aponta que a filosofia de Cousin é caracterizada pelo ecletismo espiritualista. O espiritualismo seria uma doutrina que pratica a filosofia como análise interior da consciência, evidenciando verdades indubitáveis e justificando as boas causas religiosas e políticas. A análise da consciência permitiria o entendimento do mundo, da natureza e da história em seu caráter providencial ou finalista, já que além dos limites do mundo haveria um Deus que cria a humanidade, lhe dá um fim nobre e que não a abandona no desenrolar do seu misterioso destino.

O Frei Francisco de Monte Alverne foi porta-voz da coroa portuguesa, pregador imperial, professor de filosofia no Seminário São Joaquim, difusor do pensamento de Descartes e reconhecido difusor do ecletismo. De acordo com Gonçalves de Magalhães (1882, APUD, DURAN, 2015), seu discípulo mais famoso e fundador do romantismo brasileiro, Monte Alverne partiu do sensualismo de Codillac, porém se fortaleceu nas ideias de Cousin que, para ele, eram sinais que tornam o pensamento oculto de outros homens acessíveis. Para Monte Alverne, o entendimento só se efetivaria através de sensações, consideradas como consequências inseparáveis do sinal natural da sensação que é o Criador. Este, assim como a ideia, é uma modificação intrínseca de uma substância inteligente, logo, espiritual (DURAN, 2015). Tal teoria foi descartada em prol da teoria de Cousin. Monte Alverne mantinha sua postura eclética vendo-se como intercessor da humanidade e instrumento de revelação da verdade, buscando atingir a mente e o coração de seus ouvintes catequizando-os ou civilizando-os. Ao contrário do que poderíamos pensar, esta noção de ecletismo não estimula um intercâmbio entre distintas correntes de pensamento e sim a afirmação da verdade por meio da suposta sensibilidade daqueles que proferiam os sermões.

Monte Alverne concebia três princípios do conhecimento humano: a análise, a experiência e a analogia (DURAN, 2015). Observo que o termo analogia aqui é interessante, uma vez que

antropólogos que se opõe à ideia de sincretismo enquanto mistura ou fusão propõe que as relações afroindígenas são analógicas e não digitais (ou binárias) conforme aponta Goldman (2017). Como Monte Alverne optava pelo princípio da experiência, adotando uma visão mais psicológica, este afirmava o seu compromisso com o ecletismo (DURAN, 2015). Apesar da sua proximidade com o ecletismo de Cousin, Monte Alverne ainda guardava elementos da escolástica, filosofia que havia estudado anteriormente e a que buscava se opor.

Em consonância com Silvestre Pinheiro Ferreira, Monte Alverne concebia que toda filosofia se dá no treinamento do pensamento que ocorreria por meio da fala, dessa maneira, pelo estudo da eloquência e da retórica (DURAN, 2015). No entanto, Ferreira funda seus argumentos sob a lógica e Monte Alverne sob a moral. Ferreira e Alverne também estabeleciam objetivos distintos quando se tratava de verificar os costumes para melhor conduzi-los. Ferreira visava construir uma rota patriótica, buscando uma grande nação formada por homens de nobre caráter, ao passo que Alverne objetivava caminhar com bons cristãos rumo a um reino universal. A noção de bom caráter e bons cristãos, no entanto, eram debatidas apenas por religiosos de longa carreira. Os dois autores tinham em mente o Quinto Império, nação ou paraíso, embora o primeiro buscasse acelerar este processo ao passo que o segundo “mensurava sua expectativa conforme as areias da eternidade” (DURAN, 2015, p.24). Duran destaca a clareza de Ferreira em detrimento da redundância de Monte Alverne. É interessante observar que, tanto para Ferreira como para Alverne, a oratória sagrada era uma espécie de docência. O ecletismo de ambos era “muitas vezes confundido com erudição, com aceitação de diferentes referências nem sempre intercambiáveis, com o uso da análise dos costumes como meio de deprender teorias universais” (DURAN, 2015, p. 134).

Como conclusão de seu artigo, Duran (2015) aponta que o ecletismo no Brasil “é uma construção retórica pretensamente filosófica muito afeita à doutrina católica” (2015, p. 134). Diz que, por meio do médico Barreto, em 1875, a igreja católica promovia em países como o Brasil, um consenso a diversas crenças e cultos para coabitar com esta raça que se desenvolvia. Barreto (1874, APUD DURAN, 2015) aponta que a igreja católica pretendia subordinar o povo brasileiro e, como essa ideia se tornou senso comum, a pressuposta dominação deslegitimou o ecletismo em meados de 1820. Apesar disso, o ecletismo teria se perpetuado durante o século XIX. Duran (2015) afirma que, em um país no qual a identidade ainda não havia sido formada, “não excluir possíveis aliados e não aderir a ideias que pudessem ser futuramente desfavoráveis eram regras a serem consideradas, seja no campo político, seja no campo acadêmico” (2015, p.135). De acordo com a autora, Alverne buscava entender o ponto de vista do outro como uma “ferramenta para persuadi-lo a seguir o seu, se não para assumir a falta de certezas num país em construção” (2015, p.135). Observo que, assim

como o conceito de sincretismo, aculturação e hibridismo, o ecletismo também possui um lado maldito.

O termo ecletismo, apesar de suas inspirações católicas, é igualmente utilizado em contextos espiritualistas distintos do católico. É interessante observar como a noção de “espiritualismo” e “ecletismo” foi mobilizada por coletivos que não seguem o catolicismo canônico. A Fraternidade Eclética Espiritualista Universal (FEEU) foi fundada em 1946 no Rio de Janeiro pelo “Mestre Yokaanam”, nome espiritual de Oceano de Sá (MELLO, 2004). Este teve formação católica, estudou o kardecismo, desenvolveu qualidades mediúnicas, foi aviador militar e se interessou por tradições esotéricas. De acordo com os dados biográficos, este conheceu membros da Fraternidade Branca dos Monges Benares da Índia, monges do Saara e lamas do Tibete. Fez parte do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e do Conselho Nacional dos Maçons. Ocupou cargo na Ordem Mística da Regeneração, no Rio de Janeiro, com a qual rompeu em 1942. O nome Yokaanam, que teria sido designado por espíritos instrutores, seria referente a São João Batista em grego. A FEEU realizava passes kardecistas e da “umbanda eclética”, assim como “missa eclética”. Esta Federação é definida como um consórcio de orientações espirituais ecléticas, assim como uma seleção de práticas e princípios cristãos, “visando, em última instância, a restauração do cristianismo primitivo (original, dos primeiros tempos, preconizado por S. João Batista) e a reunião das religiões cristãs” (MELLO, 2004, p. 28). Em 1956, no município de Santo Antônio do Descoberto/GO, foi fundada pela FEEU, a Cidade Eclética onde se desenvolveu uma comunidade rural cristã que se anunciava como a civilização do terceiro milênio. Esta cidade “foi planejada e tem seu projeto inspirado na recriação da cidade santa de Jerusalém” (MELLO, 2004, p. 29). Observo que existem diversos elementos em comum na noção de ecletismo presente na FEEU com esta mesma ideia na ICEFLU, no entanto, os coletivos parecem se diferenciar na maneira que abordam o cristianismo. A FEEU considera as religiões que dialogam em seu interior como cristãs. No Daime, no entanto, não existe uma lei canônica que determine tal noção. As semelhanças entre FEEU e ICEFLU são relativas à construção de uma cidade santa inspirada na Nova Jerusalém, onde uma nova sociedade iria prosperar no terceiro milênio, sob a liderança de São João Batista. É interessante notar que, assim como o Padrinho Sebastião e o Mestre Irineu eram filiados ao CECP, também o era Oceano de Sá. É interessante notar o termo regeneração (utilizado por uma ordem mística da qual Oceano de Sá fez parte), uma vez que este termo também está presente no Círculo de Regeneração e Fé, fundado pelos irmãos Costa, com o auxílio do Mestre Irineu, na década de 1910. Uma coincidência entre Oceano de Sá e Mestre Irineu era o fato de ambos terem sido militares. O conhecimento esotérico parecia rondar o militarismo de diversas partes do Brasil.

Atualmente, na educação, o método eclético se refere à possibilidade do professor escolher entre diversas práticas, em contraposição a métodos altamente especializados (SANCHEZ, 2009). É interessante observar que defensores da escola cristã, como o graduando em teologia pela universidade evangélica Cidade Viva, Dênis Júlio Pereira Francisco (2020), considera o método eclético como um problema, por ser, segundo ele, inconsistente, incoerente e de natureza insatisfatória para a educação cristã, que é estruturada completamente na existência do Deus Trino. O autor defende que “toda a superestrutura do sistema educacional seja formada por elementos e processos que estão em harmonia com a cosmovisão bíblica” (2020, p. 68). Apesar da pouca formação do autor, este dialoga com conceitos, como “cosmovisão”, utilizado pela própria faculdade Cidade Viva. É interessante notar que até mesmo os conceitos alternativos à noção de cultura, como cosmovisão, que estão em voga atualmente, são mobilizados por forças das religiões dominantes de forma análoga ao que já foi feito com a ideia de cultura e sincretismo. Também é interessante notar que o ecletismo, assim como o sincretismo, é condenado por setores do protestantismo.

Alberto Groisman (1991), estudioso do Daime, intitulou sua dissertação como “Eu venho da Floresta: Ecletismo e práxis xamânica daimista no ‘Céu do Mapiá’”. Para o autor, a noção de ecletismo se refere à “abertura da cosmologia daimista a contribuições de outras exegeses espiritualistas, o Espiritismo Kardecista e a Umbanda, dentre outras”¹⁶⁵. O autor também aborda a noção de “ecletismo evolutivo” para se referir à “doutrina espiritualista e esotérica que reúne, na visão do grupo, diferentes sistemas cosmológicos numa mesma linha, denominada a linha do Mestre Irineu” (GROISMAN, 1991, p.89). É muito curioso que o autor utilize o termo eclético para se referir à “linha do Mestre Irineu”, termo geralmente utilizado pelos participantes dos centros tradicionalistas. É possível que Groisman buscasse indicar que o pensamento eclético já estava presente na prática do Mestre Irineu, por meio da parceria com o CECP. Paulo Moreira também abordou a temática do hibridismo e do ecletismo no Daime (2013, APUD, FERRETTI, 2014). O autor observou que esta religião propagou uma mescla de elementos culturais heteróclitos, salientando o caráter híbrido do carisma e da rotinização do Mestre Irineu. Cita o hibridismo e o ecletismo nesta doutrina como mistura de elementos de origens afro-brasileiras, indígenas, do catolicismo popular, espíritas, esotéricos, dentre outros.

Pierre Sanchis, conforme observamos em subtópicos anteriores, considerava o Brasil um campo fértil concebido como ecletismo religioso. Samyra Crespo (1994), que participou do Grupo de Estudos do Catolicismo (GEC), coordenado por Pierre Sanchis, e que publicou junto a este e outros autores um capítulo em uma obra intitulada “A dança dos sincretismos”, afirma que

165 Como tal citação se encontra no resumo, esta não está paginada.

ecumenismo, ecletismo, trânsito religioso, pluralismo religioso, errância, self-religiosity, dentre outros, são conceitos utilizados para compreender ou nomear um conjunto de fatos, cujo ponto nodal estaria na noção de que parcela significativa “da sociedade parece relacionar-se com o sagrado sem o aparato das mediações tradicionais (instituições, corpos ortodoxos de doutrina, hierarquias eclesiásticas, ritos sacramentais de forte reforço identitário)” (1994, p. 78). Estes conceitos também poderiam se referir a algo que aconteceu na cultura e no indivíduo que lhe permitiu escolher sua prática religiosa e ancorar a relação com o sagrado em motivações que não apresentam compromisso algum com permanência/perseverança, núcleos teóricos/dogmáticos da filosofia e/ou religião escolhida. Tal contexto teria desafiado a sociologia a explicar o reencantamento do mundo, a revivência do sagrado, o renascimento religioso.

Dentre os vários conceitos, Crespo (1994) opta pelo de ecletismo. Para ela, a ideia de ecletismo é preferível à de sincretismo para entender dois tipos de ocorrência no campo desta nova consciência religiosa. A primeira ocorrência se refere a pessoas que participam de duas ou mais religiões ao mesmo tempo e que buscam compatibilizar estas religiões que, em teoria, se excluiriam. A segunda seria quando um indivíduo frequenta várias religiões “em busca de bens simbólicos específicos, sem decidir-se por identidade religiosa alguma, declarando-se, contudo, ‘religioso’, ‘temente a Deus’, ou ‘espiritualizado’” (CRESPO, 1994, p. 79). Seriam aqueles que afirmam que todas as religiões são boas e que podem buscar o que cada uma delas tem de bom. A errância, a busca por experiência significativa e a esperança de minorar males da vida como doença e perdas materiais seriam algumas das características do indivíduo portador de um tipo de religião livre. Este ecletismo cultural, nos dois casos, seria característico das classes médias urbanas das sociedades industriais de todo o mundo. Ecletismo este que se afluaria quando os indivíduos deixam de crer em uma única fonte de verdade, em uma cultura ou religião como melhor, boa ou desejada por Deus, quando perdem os critérios absolutos que definem a ética e a moral de um povo, nação, raça, cultura ou religião. De acordo com Crespo (1994), a relativização dos universos culturais e a organização dessa nova cultura, a partir da lógica do mercado, orientam os processos “que tornam os indivíduos – autonomizados – como instância de legitimação/deslegitimação dos valores, das éticas, de ethos, dos ritos e dos mitos” (1994, p.79).

Crespo (1994) aponta que, se todas as sociedades são sincréticas, então o que existe é um processo de sucessão de sincretismos. Diz que a “contrafação” deste fenômeno seria o processo consciente de dessincretização ocorrido no candomblé brasileiro e nos diversos “integrismos” delimitados em termos de dominâncias culturais do ocidente. O ecletismo, por sua vez, nomearia outra ordem de fenômenos (sem excluir a ocorrência do sincretismo) que faz referência “a um mundo onde as integridades das ideologias e dos sistemas simbólicos são permanentemente

ameaçadas e alteradas por um consumo eclético dos agentes” (CRESPO, 1994, p. 79). Tal noção implicaria “na possibilidade cada vez menor de erigir-se (e manter-se) doutrinas ortodoxas, posturas dogmáticas e aparatos de coerção às consciências” (1994, p. 79). O ecletismo se desenvolveria em contexto de diversidade ideológica e pluralismo teórico e/ou religioso. Crespo (1994) aponta que, diferentemente do que ocorria quando as ortodoxias estigmatizavam a heterodoxia, o eclético é valorizado por sua liberdade e capacidade de enxergar em cada doutrina, religião ou teoria, os elementos que lhe convém. Para a autora, enquanto o sincretismo lida com a produção dos sentidos, o ecletismo lida com o consumo, com o “‘supermercado’ das ideologias em oferta”. Os indivíduos ecléticos, ainda quando pertencentes a uma religião, conceberiam este pertencimento como uma dentre várias possibilidades de comunicar-se com a esfera do transcendente, da divindade. A igreja ou religião seria um, e não o único veículo de realização de uma espiritualidade imanente. Para Crespo (1994), o ecletismo seria um consumidor ativo (e não passivo) de produtos sincréticos, assim como um agente de sincretização. Isso resultaria no rechaço dos indivíduos e grupos ecléticos às práticas institucionalizantes e às estruturas eclesiásticas. A autora estudou movimentos ecologistas ou ambientalistas que, embora possuíssem as características de um movimento eclético, não se nomeava como tal.

Luvizoto (2010) aponta que segundo Weber (1994, APUD, LUVIZOTO, 2010), a tradição seria uma das formas de dominação em que se embasam as sociedades e que a crença na santidade dos poderes e ordens existentes desde sempre, cujo conteúdo não se pode alterar, funcionaria como elemento que une as ordens sociais. Luzivoto (2010) afirma, no entanto, que, para Sahlins, os sistemas simbólicos não deveriam ser pensados como estáticos e sim como dinâmicos e que em toda mudança vê-se igualmente persistência da substância antiga (1990, APUD, LUZIVOTO). A desconsideração pelo passado seria apenas relativa. Luzivoto (2010) considera a tradição como um campo que envolve um ritual, possui status de integridade, além de ser “uma forma de garantir a preservação, baseado em modelos que podem ser histórias fictícias, reais ou inventadas, dando conta dos inúmeros processos de simbolização no curso da história dos atores sociais” (2010, p. 66). Dessa forma, a tradição passaria a ter um caráter normativo, relacionado a processos interpretativos, por meio do qual o presente e o passado são conectados para ajustar o futuro.

Inspirada nas ideias de Hobsbawm e Ranger, Luzivoto (2010) afirma que a tradição sobrevive de citações visuais e/ou sônicas que consistem em traços referenciais de elementos que transportam para o passado. No entanto, tais traços se encontrariam descontextualizados e abertos a qualquer contextualização. De forma análoga a Roy Wagner, que considera a cultura como inventada, Hobsbawm e Ranger também propõem que a tradição é inventada. Para os autores, “inventam-se tradições quando ocorrem transformações suficientemente amplas e rápidas tanto do

lado da demanda quanto do lado da oferta” (1997, APUD, LUZIVOTO, 2010). Giddens (2002, APUD, LUZIVOTO, 2010) propõe que à medida que a tradição perde terreno e a vida cotidiana se reconstitui em termos da interação dialética entre o global e o local, os indivíduos se veem compelidos a negociar estilos de vida em meio a uma “confusa” diversidade de possibilidades, resultando em uma heterogeneidade sócio-cultural. Para o autor, na modernidade a tradição não desaparece, mas passa a ser avaliada de forma reflexiva. O que Hobsbawm chamou de “memória coletiva”, Giddens chamou de verdade formular. Para Giddens, a tradição é gradativa, contextual, uma combinação de verdade formular e ritual. De acordo com o autor, tal verdade formular possui uma força que combina conteúdo emocional e moral, assim como torna intocáveis os aspectos centrais da tradição e confere integridade ao presente em relação ao passado. A tradição, vista como dinâmica, seria uma forma de evitar choques entre valores e modos de vida diferentes, articulando atores e grupos sociais.

4.5 - Conclusão sobre a série de conceitos

Neste tópico, foi feito um apanhado histórico das noções de mestiçagem, aculturação, sincretismo, hibridismo, crioulização, ecletismo, dentre outros. Observamos como tais conceitos são utilizados de formas distintas por diferentes autores e que, por vezes, termos distintos são utilizados para designar a mesma coisa. Não é demais lembrar que o conceito de sincretismo possui diversos significados, positivos e negativos. O conceito de sincretismo é criticado por muitas razões: Por ser inicialmente um termo ético (e não êmico), por se aproximar da ideia de “democracia racial” e esconder o racismo, por sugerir harmonia em um ambiente de conflito, por pressupor a ideia de raça ou cultura pura, por aproximar a ideia de mistura à ideia de degeneração, por considerar que os elementos de origem europeia se sobrepõe aos elementos de origem ameríndia e africana, por não ser mais necessário no contexto da africanização, por ser digital (ou binário), por ser impreciso, por ser restrito ao diálogo entre religiões (excluindo o diálogo entre culturas), por dialogar com políticas colonialistas de embranquecimento e de apagamento dos elementos de origem africana, por não dizer muita coisa (já que todas as culturas e/ou religiões são sincréticas), por ser apropriado pelo discurso e contexto capitalista, por ser apropriado pelo estado em políticas públicas que buscam regular as atuações dos coletivos. Em diálogo com a ideia de aculturação, a ideia de sincretismo gerou o temor de que as distintas culturas tradicionais ao redor do mundo fossem se extinguir. Neste ponto, o conceito é criticado por influenciar o resultado, isto é, por ajudar a levar tais culturas à morte. Felizmente, as coisas não ocorrem dessa maneira e muitos sujeitos de pesquisa indicam suas

resistências a tais conceitos, seja refutando-os, seja articulando novas concepções mais coerentes com seus interesses políticos.

As diversas críticas lançadas à ideia de sincretismo advêm de autores de distintas abordagens teóricas da antropologia. Cada uma das críticas pode ser associada a estas correntes que também disputam entre si. A escola culturalista estadunidense, fortemente influenciada pela obra de Franz Boas, impactou as noções de sincretismo religioso no Brasil, por meio da obra de Arthur Ramos. É interessante notar que uma das primeiras críticas ao conceito de sincretismo vem de Roger Bastide, um sociólogo francês. Apesar de suas divergências com Levi-Strauss, e por ser considerado um autor que não se filia a paradigmas específicos, o autor afirma que o *candomblé* possui uma “estrutura” que deve ser estudada e realizou sua pesquisa por meio de um método que desconsiderava a história, de forma análoga ao feito por Levi-Strauss (BASTIDE, 1958). Deve ser ressaltado que Bastide veio ao Brasil para assumir a vaga deixada por Claude Levi-Strauss na USP. (BRAGA, 2002). Sanchis (1995), igualmente francês e sociólogo, não esconde que se abriga “no solene pararaio de Levi-Strauss” e, de forma análoga ao que fez seu antecessor com a ideia de totemismo, propõe a universalização do conceito de sincretismo como uma forma de se referir a um fenômeno dos grupos humanos em contato. Imagina que tal universalização se dará por meio de uma matriz, possivelmente estrutural. A crítica de Márcio Goldman (2017) e outros professores do Museu Nacional à noção de sincretismo possui diferenças notáveis para com as ideias apresentadas por Sanchis. Nestas propostas, embora exista certo grau de generalização, os estudos não se pretendem mais universais. No lugar de propor o sincretismo como um conceito universal, os autores propõe a crítica a tal noção por meio de ideias como *contrasincretismo* e *contramestiçagem*. Alguns teóricos influenciados por Levi-Strauss, como Manuela Carneiro da Cunha, que fora orientada por este professor na França, também realizaram revisões críticas à noção de cultura, conceito este que embasa as teorias sobre o sincretismo. Conforme abordado em capítulos anteriores, a autora cunha a diferença entre cultura e “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

Os autores mais inspirados pelo culturalismo estadunidense possuem uma maior tendência para defender as ideias de sincretismo e cultura enquanto instrumentais conceituais ou substituí-las por outras, como *hibridismo*. É possível observar que tal esforço se deve em uma parte pelo reconhecimento das problemáticas suscitadas pelos conceitos de *aculturação* e *sincretismo* e, em outra, pela dificuldade de definir operacionalmente o conceito, uma vez que certos autores os utilizam de distintas formas, enquanto outros, utilizam conceitos distintos para significar a mesma coisa. Vagner Gonçalves da Silva (2017), que realizou estágios pós-doutorais na universidade Harvard e Nova York (onde foi professor), conforme observamos, propõe as noções de *culturação*, *inculturação* e *desculturação*. É possível observar que o autor renuncia à ideia de *aculturação*, que

para alguns remeteria à perda da cultura, e opta pela noção de culturação para falar da centralidade das religiões afro-brasileiras para a formação da identidade negra, patrocinada por agentes do movimento dos “povos de matriz africana”. Josildeth Consorte realizou sua pós-graduação em antropologia na universidade de Columbia, em Nova York, e na universidade de Chicaco. Conforme vimos, para a autora, o sincretismo não é um disfarce descartável, mas se refere à inserção do negro na sociedade brasileira e à (re) construção da sua identidade (1980, APUD, FERRETI, 2014). Considera a importância do antisincretismo ou movimento de reafricanização para a tomada de consciência do negro. Apter, é historiador, professor da universidade da Califórnia, tendo estudado também filosofia e antropologia sociocultural. Observa que o paradigma sincrético persiste até mesmo entre os autores que o rejeitam e o consideram um essencialismo grosseiro e um racismo inconsciente (APRTER, 2005). Apresenta o Haiti como exemplo de resistência travada por forças sincréticas. Dessa forma, conseguimos reunir alguns dos autores citados, separando-os entre aqueles de influência culturalista (incluindo sócioculturalistas) e aqueles de influência estruturalista ou pós-estruturalista. Contudo, tais autores não pensam de maneira idêntica. As questões levantadas nestes dois primeiros parágrafos da conclusão servem para indicar quais ideias estão em jogo quando pensamos nas diversas abordagens da antropologia.

É possível observar que os autores que defendem o conceito de sincretismo como uma ferramenta analítica tendem a enfatizar a necessidade de o definir operacionalmente. Isto é, a crítica sobre o conceito recai sobre sua imprecisão. Embora tal crítica apareça principalmente entre os culturalistas ou sócioculturalistas, Sanchis, que se apoia em Levi-Strauss, não se opõem ao conceito e busca uma definição para este. Para outros autores influenciados pela chamada escola francesa, porém, a crítica à noção de sincretismo aponta para o lado colonizador e racista deste conceito. Estes autores negam a utilização da ideia de sincretismo enquanto um instrumental conceitual. Se a preocupação parece estar na defesa dos afro-brasileiros e povos indígenas, por um lado, é inegável que ao refutar os conceitos de sincretismo e cultura, estes autores também buscam impor sua influência contra seus opositores acadêmicos de influência culturalista. No entanto, acusações de convivência com o pensamento hegemônico podem recair igualmente sobre autores influenciados pela escola francesa, principalmente aqueles que desconsideram a importância dos estudos diacrônicos, apresentando os ditos nativos sem os colocar enquanto sujeitos da própria história e condenando-os a repetir o que seriam supostamente estruturas universais da mente humana.

Por vezes, autores são colocados fora de contexto, como nos indica Marelyn Strathern (2013 [1986]). Kern, por exemplo, mostra como Darwin foi colocado fora de contexto quando inserido no âmbito das ciências humanas, ao indicar que o próprio autor era contrário à ideia de que o hibridismo sempre resultaria em seres inférteis. Assim como Strathern (2013 [1986]) faz um esforço

em resgatar a obra de Frazer (autor evolucionista) e Malinowski tenha o homenageado, Bastide (1958) também observa os esforços de Nina Rodrigues e Arthur Ramos, para *não jogar o bebê fora junto com a água*, isto é, para não invalidar por completo as obras dos autores e resguardar aquilo que poderia ser útil para a antropologia e sujeitos de pesquisa. Conforme dito anteriormente, os antropólogos devem trazer uma posição não autoritária, que logre uma composição com as concepções dos sujeitos de pesquisa e pares acadêmicos. Muito do racismo presente em Rodrigues e Ramos, dentre outros, também estava presente nos seus pares acadêmicos, frequentemente de forma mais acentuada. Talvez seja necessário indicar que até mesmo Nina Rodrigues, que acreditava na existência de uma supremacia racial, observava que os negros resistiam ao catolicismo por meio do que ele chamou de ilusão da catequese. Isto é, os católicos concebiam erroneamente que os negros haviam se convertido. Se, por um lado, tal noção pode ensejar entre fundamentalistas católicos (ou protestantes) um desejo de conhecer as formas pelas quais é possível dominar as outras expressões religiosas, tal noção inspira ideias como a resistência destas culturas à dominação cristã ou a permanência destas estruturas. Arthur Ramos (1942), ao abordar a ideia de aculturação, além de observar que existem graus de sincretismo, indica que, em alguns casos, havia reação. O que há de bastante criticável é a noção de que os casos de reação seriam raros. Tal noção abriu brechas para outras, como assimilação ou perda da cultura. Entender a noção de sincretismo ou acomodação como uma base para a aculturação ou assimilação é preocupante quando somada a ideia, expressa por Herskovitz (1969, APUD, FERRETTI, 2014), de que os elementos culturais europeus se sobrepõe aos padrões culturais africanos. Talvez, por isso, Prandi (2011) enfatize tanto a importância do movimento de africanização. Mesmo de forma positiva, a noção de sincretismo ou hibridismo pode parecer sempre colocar o negro e o indígena como seres dominados que devem resistir à dominação. Mas, negar tal conjectura, pode ser uma forma de ocultar o racismo e as desigualdades sociais. Daí o risco de se aceitar por completo uma teoria ou outra.

Conforme aponta Fry (2014), é necessário observar como os conceitos de sincretismo, hibridismo, dentre outros, entram em circulação e, mais do que isso, como os distintos coletivos mobilizam tais noções. É igualmente importante aproximar os conceitos antropológicos da forma como os sujeitos de pesquisa os entendem, conforme propõe Goldman (2017). Também é necessário pensar no “vai e vem” destes conceitos. Os conceitos nativos de mestiçagem, sincretismo, hibridismo, criouliização e eclecismo deveriam, imperativamente, impactar os instrumentos conceituais da antropologia.

Para analisar os dados trazidos nos três primeiros capítulos, esta tese se embasará nos conceitos trazidos por Ferretti (2014) e Prandi (1999), de acordo com o período histórico com que tais conceitos eram utilizados. Dessa forma, o período entre 1890 (nascimento do Mestre Irineu)

até 1920 (quando Mestre Irineu muda para Rio Branco) foi considerado como o período do sincretismo, marcado pelas teorias racistas de Nina Rodrigues. O período entre 1930 (quando o Daime é fundado) e 1971 (quando Mestre Irineu falece) será considerado como o do embranquecimento, que coincide com o início da fase culturalista, expressa por Ferretti. É preciso considerar que, durante o período do embranquecimento, proposto por Prandi, a antropologia passa tanto pela fase do culturalismo como por abordagens mais sociais que negam este conceito, o que abre o caminho para o período de africanização. Tais estudos sociológicos apontam o período pós Segunda Guerra Mundial como um marco para intensificação da globalização e do multiculturalismo. O ano de 1945, quando a segunda guerra finaliza, é exatamente o ano que o Alto Santo é fundado. Para o período de 1980 a atualmente, serão considerados os conceitos de africanização e à noção de afro-indígenas (utilizada tanto por Goldman, quanto por Sérgio Ferretti). Os conceitos de ecletismo e tradicionalismo serão considerados por se tratarem, ao mesmo tempo, de conceitos antropológicos e termos “nativos”.

4.6 - Sincretismo, embranquecimento e afroindigenização no Santo Daime

Seguindo o pensamento de FERRETTI (2013 [1995]) e Prandi (1999) esta análise será dividida em três partes. Prandi considera o período anterior a 1920 como o do sincretismo, o período entre 1920 a 1960 como o do embranquecimento, e o período entre 1960 até atualmente como o da africanização. É possível que haja discrepância entre os períodos no contexto da Bahia e Rio de Janeiro, estudado pelo autor, para com o contexto acreano. Este estudo se atentará a isso ao longo análise. Embasado nas fases propostas por Prandi, esta tese propõe a fase do sincretismo, do embranquecimento e o da afroindigenização no Daime. Dessa forma, o período entre 1890 (nascimento do Mestre Irineu) até 1920 (quando Mestre Irineu muda para Rio Branco) será considerado como o período do sincretismo, marcado pelas teorias racistas de Nina Rodrigues. O período entre 1930 (quando o Daime é fundado) e 1971 (quando Mestre Irineu falece) será considerado como o do embranquecimento. O período do embranquecimento passa por uma fase culturalista, que se inicia na década de 1930 (marcada pela obra de Gilberto Freyre), e outra fase marcada por uma perspectiva mais sociológica e crítica ao conceito de sincretismo, iniciada na década de 1950, marcada pela obra de Bastide. Neste contexto, é preciso considerar que o Alto Santo foi fundado em 1945, logo após o fim da Segunda Guerra Mundial, período apontado por diversos autores como o de intensificação da globalização e do multi-culturalismo. O período que compreende a década de 1980 até a atualidade é o da afroindigenização, marcada pela aliança entre o Daime e a Umbanda, assim como pela aproximação ao indigenismo.

4.6.1 - O período do sincretismo

Na década de 1890, quando Mestre Irineu nasceu, estavam em voga as teorias racistas e evolucionistas de Nina Rodrigues (2011 [1894]) sobre “as raças” do Brasil e sobre a “mestiçagem”. Nesta década, Mestre Irineu vivia no Maranhão e o Acre ainda não havia sido anexado ao Brasil. Embora Rodrigues vivesse na Bahia, o autor também estudava outros estados brasileiros, incluindo o Maranhão e a região amazônica. O autor apontava que os indígenas “brasílio-guaranis” estavam presentes “nas florestas dos grandes estados do oeste e extremo norte, assim como em alguns pontos de outros estados, tais como Bahia, São Paulo, Maranhão” (2011 [1894], p. 31). Afirmava que na “primeira região, a do litoral do norte da Bahia ao Maranhão, predomina realmente a mestiçagem luso-africana ligeiramente indígena: mais africana no sul, mais indígena no norte” (2011 [1894], p. 35). Afirmou que as raças puras tenderiam a desaparecer ou diluir-se no mestiçamento em todo o litoral norte, da Bahia ao Pará. Afirmava que o “cafuzo”, a mistura de negro com indígena, embora fosse raro na população da capital, seria mais comum em outros estados. Considerava que a maior parte da população brasileira era mestiça e que esta população levaria a “civilização europeia” ao extremo norte, o que já estaria sendo realizado “no Pará e Amazonas, para onde se tem encaminhado forte corrente emigratória dos estados vizinhos, Ceará, Piauí e Maranhão” (2011 [1894], p. 40). É possível observar que o autor já notava a migração de nordestinos, que ele definia como “mestiços”, para a região amazônica naquela época. É possível observar que, no nordeste, este considerava a mestiçagem entre brancos e índios, assim como brancos e negros e dava pouca atenção para a relação entre negros e indígenas. A ideia de que os migrantes do Maranhão iriam levar a civilização (entendida como algo que os indígenas não possuíam) para a Amazônia e que os negros e indígenas iriam desaparecer, provavelmente, reflete mais uma noção que embasava a política que estava sendo levada a cabo naquela região pelas autoridades do Brasil (acentuada pela posição do autor) do que algo que realmente ocorria. Como se sabe, apesar de muito impactadas pela agressividade dos representantes da cultura nacional, uma diversidade de comunidades indígenas continuam a viver e a manter suas culturas no atual estado do Acre..

Rodrigues (1935, APUD, SERAFIM, 2014) chamava a atenção para a noção de “ilusão da catequese” gerada pela “equivalência das divindades”. Afirmava que a devoção do negro aos santos católicos podia ser entendida como essencialmente “fetichista”¹⁶⁶e que os santos católicos constituíam outros tantos orixás. Se considerarmos que Mestre Irineu era negro, neto de escravos, fundador de uma religião ou doutrina reencarnacionista e que concebia a possibilidade de

166 O autor recorria à noção de fetichismo para descrever as práticas religiosas de matriz africana.

comunicação com os mortos, distinta do catolicismo, e, ao mesmo tempo concebermos que sua cultura era católica, certamente cairíamos nesta ilusão. A antropologia contemporânea se apoia em outras bases e não há motivo algum para pintarmos o Mestre Irineu como alguém que não herdou elementos culturais repassados por pessoas que buscavam “manter” estes elementos considerados atualmente como afro-brasileiros ou afroindígenas. Ao contrário disso, busco indicar como Mestre Irineu estava envolvido com práticas afroindígenas e que, embora o sincretismo com o catolicismo fosse uma estratégia da religião preponderante para dominar a “religião dos negros”, estes recorriam a esse mesmo sincretismo para manterem suas práticas e “subverter” a religião católica. O próprio Nina Rodrigues afirmava que a “influência ancestral nos indígenas” fazia com que os “civilizados” voltassem facilmente à “vida selvagem” e que conhecia fatos desta espécie ocorridos no Maranhão (2011 [1894]). O autor também indicava que não era apenas o negro que se convertia ao catolicismo, mas que os católicos também se convertiam à “religião dos negros” (1935).

Um indicativo de que Mestre Irineu participava de festas populares de origem afro-brasileira foi obtido por meio do relato de Marciano Bonifácio Siqueira, sobrinho de Fernanda, a primeira namorada de Irineu Serra (MOREIRA E MACRAE, 2011). É possível que Mestre Irineu também tenha conhecido a Casa das Minas (ou o Tambor de Mina). Vera Froes (1986) se refere a um interlocutor do Alto Santo, sem dar o nome, que teria afirmado que “Mestre Irineu travou conhecimento no Maranhão com a famosa Casa das Minas, centro tradicional de preservação da cultura e da religiosidade africana no Brasil” (1986, p. 34). Labate e Pacheco (2004) visitaram a terra natal do Mestre Irineu, onde observaram semelhanças entre o Daime, o Baile de São Gonçalo, o Tambor de Mina, a Pajelança, dentre outras expressões afro-maranhenses e do catolicismo popular (LABATE E PACHECO, 2004). Labate e Pacheco (2004) encontraram cantos do Tambor de Crioula que indicavam como a palavra “Equior”, neste contexto, se referia ao termo que vaqueiros do Maranhão utilizavam para tanger o gado. No entanto, dois anos mais tarde, os autores adotaram uma postura completamente distinta, se aproximando em alguns aspectos do que proponho e, em outros, se afastando (LABATE E PACHECO, 2005). Nossas posições se aproximam quando nos propomos a analisar a atuação política dos diversos autores e sujeitos de pesquisa, mas se afastam quando aqueles autores se eximem de contar a história do Daime. Não sei se os autores advogam pelo abandono do método de buscar relatos sobre os passos do Mestre Irineu no Maranhão e comparar com elementos culturais análogos aos do Daime, se renegam todas as matrizes apontadas ou se apenas pedem cautela.

Mestre Irineu deixou São Luís por volta de 1909, no mesmo ano em que Euclides da Cunha (autor de influência evolucionista cultural) publicava o livro “A Margem da história”, embasado, em partes, nos estudos que realizou para o Ministério das Relações Exteriores, na condição de

chefe, para o reconhecimento do Alto Purus em 1904 e 1905, com vistas a fixar os limites entre o Peru e o Brasil (MORAIS, 2016). Mestre Irineu não participou do período de maior conflito entre seringalistas (e seringueiros) contra os indígenas, embora tenha participado de uma época de significativos conflitos. Na primeira década do século XX, os imigrantes nordestinos travaram intensas batalhas contra o exército boliviano e também contra os indígenas, uma vez que buscavam a “defesa” dos seringais. Neste sentido, é preciso considerar a influência militar que tais imigrantes possuíam.

Mestre Irineu chegou ao Acre por volta de 1911, quando fez parte da Comissão de limites. Os migrantes que foram antes dele, travaram batalhas com o exército boliviano e entraram em atrito com as comunidades indígenas, pois buscavam “defender” os seringais. Os imigrantes foram ocupando localidades pertencentes até então à Bolívia, quando, por volta de 1899, o governo boliviano tentou, sem sucesso, retomar algumas posições (MORAIS, 2016). Essa foi a primeira grande vitória dos imigrantes. Uma segunda insurreição ocorreu neste mesmo ano, denominada República de Galvez, proclamou o Acre como um Estado independente. Esta insurreição fracassou pouco tempo depois, em função da falta de apoio por parte do governo brasileiro. Em dezembro de 1900, houve uma nova tentativa fracassada de governo independente conhecida por “expedição dos Poetas”. A quarta fase, considerada mais sangrenta, corresponde à fase armada liderada por Plácido de Castro. Em 1911, quando Mestre Irineu chegou ao Acre, os seringalistas e seringueiros se orgulhavam das suas vitórias nas batalhas contra o exército boliviano que conduziram a anexação do Acre ao Brasil, assim como do êxito na “defesa” dos seringais (MORAIS, 2016). Ao mesmo tempo, se sentiam desguarnecidos pelo governo federal e isolados geograficamente. O sentimento em relação ao governo federal era ambíguo, pois, os seringueiros que lutaram por independência, contraditoriamente, se anexaram ao Brasil. Euclides da Cunha (1999[1909]) reforça o patriotismo e a coragem dos seringueiros nordestinos, os quais, vivendo em condições subumanas, foram exemplos de brasilidade. Assim como Nina Rodrigues, Euclides da Cunha parecia participar de uma política governamental que mais tarde veio a se configurar como uma identidade acreana (no caso de Rodrigues, uma identidade brasileira).

Em 1912, após décadas de conflito aberto contra os indígenas, os seringalistas (patrões dos seringueiros) buscavam incorporar os indígenas às suas empresas, uma vez que o Primeiro Ciclo da Borracha finalizou neste ano, gerando uma redução de migrantes nordestinos (MORAIS, 2016). Neste contexto de guerra seguida por exploração do trabalho, havia grande atrito entre indígenas e os imigrantes nordestinos, vistos como colonizadores. Antes da chegada dos imigrantes nordestinos ao Acre, no final do século XIX, os indígenas que habitavam a localidade eram representados por aproximadamente cinquenta grupos. O tronco linguístico aruaque predominava ao longo do rio

Purus e o Pano ao longo do Juruá (MORAIS, 2016). No alto do rio Purus e no baixo rio Acre, viviam os Apurinãs, Manchineri, Kulina, Piros, Canamari e Ashaninka (todos do tronco Aruaque). Na parte intermediária entre o médio curso do Juruá e do Purus, estavam os Katukinas. No médio e alto Juruá, assim como em afluentes como o Tarauacá, Meru, Envira e Mora, viviam os Amahuasca, Arara, Xixinawá e Jaminawá (todos do tronco pano). A chegada dos imigrantes nordestinos e a demarcação da fronteira entre Acre, Peru e Bolívia nos leva para a noção de fronteiras ou zonas fronteiriças, presente na obra de Hannerz (1997). Diferentemente da ideia de limite, que implica em uma linha divisória nítida, a ideia de fronteira remete a uma transformação gradativa de uma coisa em outra e a um local de “indistinção, ambiguidade e incerteza”.

Paulo Serra, filho do Mestre Irineu, diz que, durante a Comissão de Limites, ele “foi subido até a Serra do Moa, Juruá e de lá ele cortou para o Peru onde ele tomou Daime pela primeira vez com os Incas” (MOREIRA E MACRAE, 84). João Rodrigues, falecido participante de um centro tradicionalista, afirma que o Mestre Irineu “foi convidado por Antônio Costa a conhecer um caboclo de nome Pizango, que era um caboclo peruano, descendente dos Incas” (MOREIRA E MACRAE, p. 102). Cecília Gomes, filha de Antônio Gomes, reforça a concepção de que Mestre Irineu conheceu a *ayahuasca* “na selva peruana”. É improvável que Mestre Irineu tenha conhecido o Daime com “os Incas” (entendidos aqui como os povos quéchua ou aymara do Altiplano), mas é possível que o tenha tomado com os Ashaninka, que são indígenas que vieram do Peru para o Brasil, que viviam na região de fronteira do Acre e Peru naquela época (e ainda hoje) e que, paradoxalmente, são conhecidos por terem resistido ao “Império Inca”. Benki Piyanko, o *sheripiari* (pajé) Ashaninka, reivindica a passagem do Mestre Irineu pelas terras Ashaninka onde teria conhecido o seu avô, Samuel Piyanko (LABATE E COUTINHO, 2014). De acordo com Benki Piyanko, o hino do Mestre Irineu, intitulado Papai Samuel, faz referência a este encontro. Benki também observa a similaridade do nome Pizango, proferido por João Rodrigues, e o seu nome de família, Piyanko. José Pimenta (2015) afirma que uma das influências incaicas observadas “na mitologia dos Arawaks subandinos e em alguns povos Pano do oeste amazônico é a crença em um herói cultural chamado Inka (ou Inca), geralmente associado ao poder tecnológico e à chegada dos brancos” (2015, p. 301). Entre os Ashaninka, os brancos (*wirakotxa*) surgiram por meio de uma pescaria realizada por Inka. Após isso, o branco teria capturado Inka, aprisionando-o “até hoje e roubando seu conhecimento”. Outras versões apresentam o Inka como um tipo “de traidor que teria esquecido seu povo e optado por viver em companhia dos ocidentais, repassando-lhes o conhecimento tecnológico que Pawa destinava originalmente aos Ashaninka” (2015, p. 303). Labate e Coutinho (2014), sem desconsiderar os relatos de Benki e de outros indígenas que reivindicam a presença do Mestre Irineu em suas terras, preferiram analisar a questão política por trás de tais

alegações. Para os autores, a declaração de Benki teria o intuito de informar aos leitores sobre os usos ancestrais da *ayahuasca* que os indígenas fazem. É possível que as histórias de que “sacerdotes Incas” tomavam *ayahuasca*, difundidas sem comprovação, se devem possivelmente ao diálogo dos primeiros daimistas com indígenas dos troncos linguísticos arawaque e/ou pano.

Labate e Coutinho (2014) coletaram relatos informalmente que indicavam a amizade entre Mestre Irineu e o pajé Huni Kuin, Sueiro. Cabe lembrar que os Huni Kuin são bastante conhecidos por outros povos como Kaxinawas. Anteriormente, Dessayes já havia afirmado que Irineu teve “contato com a bebida amazônica pela primeira vez com os índios Huni Kuin” (2006, APUD, LABATE E COUTINHO, 2014). Em 2010, Fabiano Kaxinawa afirmou que o seu avô, Sueiro, apresentou o *Nixi Pãe* (*ayahuasca*) ao Mestre Irineu. Labate e Coutinho concebem que o indígena deu tal declaração após ter sido influenciado por Coutinho (um dos autores) que teria lhe falado sobre a obra de Dessayes e pelos relatos de amizade entre Irineu e Sueiro. Dessayes (2006, APUD, LABATE E COUTINHO, 2014) propõe que a palavra Daime se refere à palavra *dami*, utilizada no contexto Huni Kuin, para designar as visões provocadas pelo *Nixi Pãe*. Moreira e MacRae (2011) indicaram que o nome Pakaconshinawa, que intitula uma chamada do Mestre Irineu, é uma palavra muito próxima ao tronco linguístico Pano, falado pelas etnias Huni Kuim (Kaxinawa), Ayanawá, Puyanawa, dentre outras presentes no Acre, conforme observamos.

A utilização do termo “caboclo” (conforme empregado por Francisco Grangeiro, Cecília Gomes e Luiz Mendes) para definir as pessoas que deram Daime para o Mestre Irineu não deixa claro se este se refere a populações indígenas ou não indígenas. O termo “caboclo” era “até fins do séc. XVIII o sinônimo oficial de indígena. Hoje, indica o mestiço e mesmo o popular, um caboclo da terra” (CASCUDO, 1969, APUD, TROMBONI, 1994). Tromboni (1994) aponta que a tarefa de provar a própria “indianidade” é algo inglório para os indígenas, que foram “conduzidos à amorfa categoria de caboclos” por serem portadores de uma cultura chamada de “residual”, “tão residual a ponto de ser negada” (1994, p. 34). Na década de 1910, os indígenas acreanos também sofriam preconceitos associados à categoria de caboclos (MORAIS, 2016). Morais aponta que mesmo “quando não se usou a violência física, evidenciou-se uma violência simbólica, de apagamento da cultura” (2016, p. 149). De acordo com Morais, nesta época houve uma invisibilidade da identidade indígena, uma vez que, para escapar da violência do contato, estes abandonaram traços culturais que os faziam ser reconhecidos como tais. Buscando se passarem por caboclos, os indígenas começaram a adotar hábitos de seringueiros, como morar em casas de madeira sobre palafitas (MORAIS, 2016). Aquino e Iglesias (2002, APUD, MORAIS, 2016) apontam que os indígenas passaram a se batizar após observar que os seringueiros matavam apenas aqueles que não eram batizados. É preciso considerar que, no Alto Juruá, pessoas que eram identificadas por caboclos, como “os caboclos do

Milton”, são atualmente reconhecidos como os indígenas Kuntanawa, conforme aponta Mariana Pantoja Franco(2001). Isso indica que o termo caboclo, no contexto acreano daquela época, incluía “mestiços” além de indígenas “puros”. Outros exemplos poderiam ser citados, como os Puyanawa. No Brasil, a valorização do indígena, sua cultura e seus direitos só foram reconhecidos na Constituição de 1988. As terras Ashaninkas, por exemplo, só foram demarcadas em 1992.

O termo “caboclo” perdeu seu referencial racial e, entre os considerados “possuidores” de cultura cabocla, incluíram-se uma maioria de indígenas e negros, mas também um considerável contingente de brancos. A palavra caboclo, dessa forma, nos remete a uma relação afroindígena. Mestre Irineu, Germano Guilherme e Daniel Pereira de Matos eram negros mas também se autodenominavam caboclos. Antônio Gomes e João Pereira eram o que hoje chamaríamos de pardos e eram igualmente caboclos. Maria Damião era branca e considerada cabocla. Os indígenas, conforme observamos, também eram chamados de caboclos neste contexto, embora o termo “índio” também fosse utilizado para indicar, possivelmente, uma comunidade vista como “mais pura”. Moreira e MacRae (2011) consideram que o coletivo que deu Daime para o Mestre Irineu era “vegetalista”, identificando este termo, por um lado, como um contexto “não indígena” por ter absorvido as práticas ameríndias de forma “fragmentária” e, por outro, como um contexto “mestiço” (MOREIRA E MACRAE, p. 121). É preciso considerar, no entanto, que no caso de serem “mestiços” racialmente, estes não deixariam, necessariamente, de ser indígenas e que as culturas são dinâmicas. Tanto na noção de que seria uma absorção fragmentária, quanto na noção de prática “mestiça”, encontramos o elemento indígena.

Alguns relatos, como o de Luiz Mendes, indicam que Antônio Costa teria levado Mestre Irineu para a sua primeira experiência com a *ayahuasca* junto a “caboclos”, embora Paulo Serra indique que primeiramente Mestre Irineu teria tomado Daime com “os Incas”. Apesar dessas diferentes narrativas, existe consenso de que Mestre Irineu participou do coletivo ayahuasqueiro fundados pelos irmãos maranhenses Antônio e André Costa, chamado CRF. Monteiro (2002) obteve relatos de Aquileu José da Silva e do seu irmão Sinésio, parentes de Antônio Costa, fundador do CRF. De acordo com estes, a Serpente Dã (serpente sagrada do culto Fon de Daomé) era uma recorrência frequente nos sonhos e mirações da *ayahuasca* na época do CRF. É preciso considerar que o culto a Dã estava presente no Maranhão, na Casa das Minas, no entanto, este também estava espalhado por diversas expressões religiosas deste e de outros estados. Moreira e MacRae (2011) apontam que, no CRF, havia “um momento no ritual para se consultar as entidades para obter conselhos sobre situações difíceis ou questões de saúde” (MOREIRA E MACRAE, 2011). O rito também possuía elementos que lembram o espiritismo, como a anotação de mensagens enviadas por espíritos. O coletivo invocava seres pouco conhecidos como os Reis Titango, Tituma e Agarrube,

além de invocarem seres do universo cristão como Nossa Senhora. O CRF seguia o calendário católico, embora os trabalhos pudessem ocorrer às quartas-feiras, o mesmo dia no qual o misterioso grupo que deu Daime para o Mestre Irineu se reunia.

Na década de 1910, Antônio Costa exercia a profissão de regatão, o que levou Moreira e MacRae (2011) a indicarem que Mestre Irineu possivelmente exercia esta mesma profissão, como ajudante. De acordo com Márcio Couto Henrique e Laura Trindade de Moraes, os portugueses exerceram esta profissão no período colonial, mas, a “partir da república, destacaram-se entre os regatões os sírios, armênios, marroquinos e turcos” (HENRIQUE E MORAIS, 2014, p. 58). Geralmente, o comércio de mercadorias pelos rios Acre, Xapuri, Purus, Iaco, Caeté, dentre outros, eram realizados pelos árabes, sírios, libaneses, turcos e portugueses (MORAIS, 2016). Isso sugere a provável convivência do Mestre Irineu com pessoas dessas nacionalidades. É preciso ressaltar que seres espirituais considerados como turcos, são frequentes no contexto do Tambor de Mina, presente no Maranhão e na região amazônica (FERRETTI, 1992). No próprio hinário do Mestre Irineu ocorre o nome da entidade portadora de um título otomano, Papai Paxá. A presença de árabes, sírio-libaneses e turcos foi muito relevante para a colonização e povoamento da região amazônica embora seja pouco discutida por pesquisadores.

4.6.2 - O período do embranquecimento

Ainda na década de 1910, quando estava no CRF, Mestre Irineu se esforçou para retirar a carga percebida como demoníaca nos trabalhos com *ayahuasca*, transformando o culto em algo mais próximo do cristianismo. Embora o primeiro hino do Mestre Irineu, “Lua Branca” (um nome sugestivo para o embranquecimento), cite a Virgem da Conceição (outro indicativo de embranquecimento), os relatos de participantes de centros tradicionalistas indicam que, nesta época, o ser com quem Mestre Irineu teria entrado em contato se chamava Clara (outro possível indicativo de embranquecimento). Porém, encontramos o elemento sincrético na identificação da Rainha da Floresta como a Virgem da Conceição. Uma das expressões de sincretismo mais notadas pelos pesquisadores daquela época, no contexto da Bahia e Rio de Janeiro, era exatamente a associação dos orixás com os santos católicos, o que geraria a “ilusão da catequese”. A ideia de sincretismo não é necessariamente oposta à de embranquecimento, uma vez que tal ideia pode ser utilizada para levar a cabo esta política. No entanto, enquanto o embranquecimento se dirige exclusivamente ao apagamento das relações afroindígenas, o sincretismo pode ser utilizado (ou não) como ferramenta de resistência. Podemos pensar a partir dessa perspectiva sobre o episódio em que Mestre Irineu se submeteu a uma dieta que, embora fosse análoga a uma tradicional iniciação de pajés amazônicos,

ele viria a atribuí-la a uma solicitação da Virgem da Conceição. Nessas dinâmicas culturais é sempre difícil estabelecer datas específicas, assim, embora Prandi (1999) considere que o período do embranquecimento se deu em 1920, com a popularização da Umbanda, sabe-se que tal religião foi fundada em 1908, indicando que, desde esta época, a política de embranquecimento já estava em marcha.

No ano de 1920, Rio Branco foi declarada a capital do Acre. Neste mesmo ano, Mestre Irineu mudou-se para esta cidade e passou a trabalhar na Polícia Territorial. Em 1920, a administração do Acre, que era departamental, tornou-se unificada e comandada por um governador-geral, nomeado pelo presidente. Este contexto desagradava aqueles que, desde a década de 1910, militavam para que o Acre se tornasse um estado. Estas pessoas foram conhecidas, ao longo dos anos, como autonomistas. Na força policial, além de ter conhecido Germano Guilherme e João Pereira, Mestre Irineu também conheceu o Coronel Fontenele de Castro que, mais tarde, viria a ser governador do Acre, defendendo a transformação do território em estado. Não se tem muita informação sobre as atividades de Mestre Irineu durante o período entre 1920 e 1930, embora se saiba que ele trabalhava na força policial e que seguia tomando Daime, sozinho, às quartas-feiras. O contato com Fontenele de Castro possivelmente trazia ao Mestre Irineu o acesso a ideias que se difundiam em livros, principalmente quando estes tratavam da “heroica” batalha travada pelos seringueiros. Ressalte-se que nessa época surgiam os primeiros sentimentos de acreanidade, que teriam sido desenvolvidos nas décadas seguintes para embasar o mito de origem do Acre. Em nível mais formal e literário, lembremos que já em 1924, o professor alagoano, Craveiro Costa, publicou o livro “A conquista do Deserto Ocidental”, marcado pelo ímpeto mais amplo de brasilidade e orgulho nacional e pelo inconformismo com o assassinato de Plácido de Castro (MORAIS, 2016). Em 1927, Abguar Bastos destacou o caráter “territorializador” do nordestino no Acre com ênfase para os cearenses e para seus inúmeros filhos (BASTOS, 1927, APUD MORAIS, 2016).

No primeiro trabalho de Daime realizado pelo Mestre Irineu, em 1930, não havia nenhuma menção ao cristianismo, embora os participantes se considerassem cristãos (no sentido de humanos) e não pagãos. Conforme observamos anteriormente, alguns indígenas (ou caboclos) se batizavam para não serem assassinados, já que, pagãos não eram vistos como humanos. As pessoas tomavam Daime e ficavam em silêncio enquanto Mestre Irineu realizava intervenções com tabaco e balbuciava chamadas. Dentre as 12 chamadas recebidas por Mestre Irineu, nenhuma faz menção ao cristianismo em seus nomes. Atualmente, as letras completas das suas chamadas parecem ser desconhecidas por todos os daimistas. É preciso considerar que nesta época a Igreja Católica não marcava forte presença na região. O catolicismo canônico só foi se estabelecer de forma mais organizada no Acre após a Segunda Guerra Mundial. Neste ponto, a relação entre os negros,

indígenas e a Igreja Católica, não se dava da mesma forma que em Salvador e Rio de Janeiro, as primeiras capitais do Brasil e sujeitas a forte ação evangelizadora desde a chegada dos portugueses ao Brasil.

Podemos considerar que um “elemento de origem africana” presente na formação do Daime tenha sido o trabalho de cura realizado na década de 1930, apesar do embranquecimento cultural, que ocorria no Brasil como um todo. Vale ressaltar que, nesta década, o coletivo que se reunia não era mais o CRF e sim o embrião do que hoje é chamado de Santo Daime. Conforme observamos em capítulos anteriores, a palavra cura, na região onde Mestre Irineu nasceu, é utilizada para se referir ao culto afro-brasileiro conhecido como Pajelança. Trabalho de Cura e trabalho de Pajelança podem significar a mesma coisa. O oficiante de tais trabalhos, é frequentemente chamado de curador ou pajé. É preciso recordar que, de acordo com relatos de contemporâneos, Mestre Irineu teria pedido à Rainha da Floresta para ser o maior curador do mundo. Além disso, os trabalhos de cura do Mestre Irineu, ocorriam de forma análoga aos trabalhos de cura presentes no Maranhão. Este realizava chamadas, fumava tabaco, utilizava a fumaça para curar, dentre outros elementos de forte raiz indígena. Tal influência indígena seria reforçada na Amazônia pelo exemplo dos chamados “vegetalistas” (indígenas “mestiços”), o que remeteria novamente a outras influências indígenas. A presença de tais elementos já estavam presentes na Pajelança, porém, por meio do diálogo com indígenas do nordeste. O contato dos curadores nordestinos com indígenas ou vegetalistas amazônicos, dessa forma, não altera a disposição para o diálogo com coletivos ameríndios já presente na Pajelança. É interessante observar que o trabalho de Cura realizado pelo Mestre Irineu possui o mesmo nome e os mesmos elementos dos trabalhos que ocorriam no Maranhão.

Nas primeiras décadas do século XX, em função dos conflitos com os povos indígenas, a temática do seu “amansamento” era frequente. Felizardo Cerqueira e Mâncio Lima, por exemplo, eram conhecidos “amansadores de índios brabos” (MORAIS, 2016). Felizardo Cerqueira era conhecido por marcar os indígenas com suas iniciais (FC) após tê-los “amansado”. É curioso que um dos chamados do Mestre Irineu, do qual ninguém sabe a letra, se chame “Amansador”. A temática do amansamento é encontrada no livro Cruz de Caravaca, publicado pela editora pensamento, ligada ao CECP, por meio da “Oração de São Marcos e São Manso”. Na oração, o eulírico pede que São Marcos o marque, que São Manso o amanse, que os inimigos não tenham cólera, etc. Tal oração era certamente conhecida por caboclos acreanos que possuíam proximidade com o CECP. Uma variação desta oração foi encontrada por Marina Vieira (2012), décadas mais tarde, na comunidade São José, e é intitulada oração de Santo Amanso. Esta oração diz: “São Amanso que amansa / São Amanso que abranda / amansa amansadores / assim como vosso senhor / amansou turcos e leões bravos / amansai os corações dos nossos inimigos” (2012, p. 147). É

interessante observar, no caso específico da comunidade São José, referências às batalhas entre cristãos e turcos e às tentativas dos cristãos de amansar os pagãos. No Tambor de Mina, onde a presença da “família da Turquia” é marcante em alguns terreiros, há um cântico cerimonial afirmando que “touro e cavalo bravo não se amansa”. Dessa forma, é possível observar que os caboclos também mobilizam a noção de amansamento, porém, para indicarem que alguns pagãos (Turcos) não aceitam tal amansamento.

No primeiro trabalho de hinário relatado, que ocorreu no dia de São João de 1935, o “sincretismo” com o cristianismo era evidente, porém em uma intensidade bem menor que nas décadas posteriores. Esta cerimônia marca o início de uma busca para seguir o calendário cristão, uma vez que, anteriormente os trabalhos ocorriam às quartas-feiras e sábados, sem qualquer correlação específica com o calendário católico, embora já se seguisse o calendário gregoriano, difundido mundialmente pelos católicos e protestantes. Anteriormente, o CRF, também já se referia a certas datas do calendário católico e marcava suas reuniões em dias determinados da semana. Os participantes do trabalho daimista de hinário cantaram horas a fio durante toda a noite os cinco primeiros hinos recebidos pelo Mestre Irineu¹⁶⁷ e os dois primeiros recebidos por Germano Guilherme e João Pereira. Os seres chamados por Germano Guilherme são: “Divino Pai Eterno” e “Deus”. Dentre os cinco hinos do Mestre Irineu, nenhum cita Jesus e apenas um hino cita a Virgem da Conceição. Os demais seres invocados são: Tuperci, Jaci, Ripi Iaiá e Tarumim. O único hino que citava Jesus foi recebido por João Pereira. O segundo hino de João Pereira cita “Papai do céu”. É possível observar que Mestre Irineu invocava diversos seres pouco conhecidos, que Germano Guilherme não citava nome de seres espirituais (que remetem ao cristianismo) e apenas João Pereira fazia referência a Jesus. Isso pode indicar que a cultura dos primeiros daimistas era significativamente diferente, uma vez que estes vieram de lugares e estados distintos o que, por sua vez, nos leva a solicitar cautela aos pesquisadores quando estes colocam todos os daimistas formadores desta doutrina como imigrantes nordestinos. Maria Damião, por exemplo, embora seja apresentada como cerense por alguns autores, é reconhecida como nascida em Belém do Pará em sites das igrejas daimistas (SANTODAIMÉ.ORG)¹⁶⁸. Outros daimistas da primeira geração, como Percília Ribeiro, haviam nascido no Acre, embora fossem filhos de imigrantes nordestinos. Ao longo dos anos, os daimistas foram se influenciando mutuamente até que o Daime passou a ser identificado como uma cultura ou doutrina específica. O “sincretismo” com o cristianismo pode ser notado neste primeiro trabalho de hinário pelo louvor à Virgem da Conceição, a Jesus e à data comemorativa, isto é, o dia de São João. Cabe ressaltar, no entanto, que não havia nenhum hino de

167 Possivelmente, o hino 5 só foi cantado uma vez, pois, é utilizado apenas para o momento das refeições.

168 Disponível em <[Maria Damião \(santodaime.org\)](http://MariaDamião(santodaime.org))>

louvor a este santo nesta época. Com o passar das décadas, as referências ao cristianismo nos hinos tornaram-se frequentes, embora seres não bíblicos também continuassem a ser invocados, principalmente pelo Mestre Irineu. Porém, até mesmo João Pereira que, inicialmente fazia referências ao cristianismo, anos mais tarde recebeu um hino no qual invoca a entidade denominada Maraximbé. Diferentemente dos seres com nomes que remetem ao afro ou ao indígena, que não são representados de forma clara, os seres do universo cristão possuem maiores representações. Jesus é considerado filho de Deus e da Virgem Maria, filho de São José, batizado por São João no Rio de Jordão, etc. A estratégia utilizada frente à política de embranquecimento, provavelmente, era dar maior clareza aos personagens cristãos e representar os seres não cristãos de forma imprecisa, obscura. Com isso, os primeiros daimistas continuavam invocando seres espirituais afro e indígena sem, contudo, serem percebidos facilmente. A evocação dos santos católicos e Jesus, longe de ser uma aceitação passiva do catolicismo, foi utilizada de forma a subverter esta religião. O próprio Mestre Irineu era considerado por alguns como uma manifestação de Jesus, o que, para Igreja Católica, seria considerado uma heresia. Outros santos eram relacionados a certos membros destacados do grupo de Mestre Irineu, tanto entre os “tradicionalistas”, quanto entre os “eccléticos”, embora diferissem entre eles os indivíduos relacionados aos diferentes santos.

Mestre Irineu estabeleceu amizade com Guiomard dos Santos, um político branco que nasceu na cidade de Perdígão, no estado do Rio de Janeiro, e que também viveu em Minas Gerais antes de se mudar para o Acre, estado do qual viria a ser governador. O Rio de Janeiro, nesta época, era a capital do Brasil, sendo, dessa forma, o centro de onde emanavam as tendências culturais, incluindo aquelas de embranquecimento. Nesta época, o Acre era um território e não um estado, sendo, dessa forma, administrado pelo Rio de Janeiro, que indicava os governadores. Guiomard dos Santos, conforme indicamos, teve papel crucial na constituição do Alto Santo, na década de 1940, por ter fornecido apoio político e financeiro ao Mestre Irineu para adquirir os seus 500 hectares de terra que se valorizaram enormemente nas décadas seguintes e que foram motivos de disputas após o seu falecimento na década de 1970. Guiomard dos Santos é considerado um dos principais nomes para a consolidação do estado do Acre (MORAIS, 2016). Os autonomistas também receberam o apoio do governador Fontenelle de Castro que esteve no poder entre 1958 e 1961. Guiomard dos Santos, nesta época, de forma análoga a Getúlio Vargas (que buscava criar uma identidade nacional), tentava criar uma identidade acreana e se utilizava da chamada “Revolução Acreana”, contexto no qual os imigrantes nordestinos são exaltados por seus êxitos militares, para criar o mito de fundação. Morais aponta que o mito fundador do Acre foi utilizado para justificar as políticas da classe dominante. Mais tarde, indígenas passaram a lutar para o reconhecimento da sua participação no que diz respeito à identidade acreana. O Acre foi reconhecido enquanto estado em 1962. Mestre

Irineu, provavelmente utilizando de sua capacidade de criar símbolos multivocais, recebeu diversos cânticos nos quais afirma ter recebido “uma campina” para zelar, onde pôde constituir o seu “império”. Diz também que entrou em uma “batalha” e viu o seu “povo esmorecer”. Vejamos um trecho do discurso de José Guiomard dos Santos, no qual enaltece os imigrantes, “demarcadores de fronteira”, em 1953:

Sou, portanto, neste momento, a voz dos heróis infelizes que nos deram o Acre, à custa de todos os sacrifícios, inclusive o da própria vida; daqueles cearenses audaciosos que, tangidos pela seca e ao arrepio dos caudais, alcançaram os confins da Pátria, descrevendo já em pleno século 20, novo drama de bandeirismo, na luta feroz com a vastidão amazônica; daqueles demarcadores de fronteiras que se rebelaram contra os gabinetes e as intrigas da cidade, sofrendo injustiças e admoestações, como no dizer do Thaumaturgo de Azevedo, ‘por cumprir deveres além do meu dever’. (BEZERRA, 1992, APUD, MORAIS, 2016, p. 111)

Em 1945, além da fundação do Alto Santo, houve a fundação da Barquinha. O distanciamento entre o Daime e Barquinha se deu, possivelmente, em função da maior abertura que Daniel Pereira de Matos tinha para trabalhos que envolviam incorporação como ferramenta de Cura. A atitude do Mestre Irineu, ao auxiliar Daniel na fundação, indica que, embora ele não fosse contrário a tais ritos, ele buscava afastá-los do Alto Santo (ou mantê-los de forma discreta). A incorporação ou possessão mediúnica, assim como o sacrifício de animais, é considerada por diversos autores como uma das principais características das religiões afro-brasileiras. Devemos lembrar que durante as décadas de 1920 e 1970, a Umbanda ocultava elementos marcantes das religiões de matriz africana, como o sacrifício de animais. Do lado maranhense e amazônico, o que provavelmente se escondia era a incorporação. A ausência da incorporação ou do sacrifício durante os cultos não significa que este não seja afro-brasileiro, embora estes elementos, quando ocultados, dificultem tal percepção. Mundicarmo Ferretti (1992) observa como, no Tambor de Mina, os médiuns incorporados quase não são percebidos, uma vez que se comportam de forma análoga aos demais participantes. Porém, com um pouco de conhecimento sobre os símbolos ritualísticos, percebe-se que alguns participantes, quando estão fumando tabaco ou charuto, podem estar incorporados. Tal incorporação discreta poderia se dar em função do processo que buscava esconder os elementos de origem africana. Em capítulos anteriores, observei que Mestre Irineu fumava tabaco e charuto e não cachimbo, de forma análoga aos médiuns do Tambor de Mina. Mestre Irineu, em muitos casos, se recolhia para o seu quarto, voltando apenas para fechar os trabalhos, em outra atitude análoga aos médiuns do Tambor de Mina quando incorporados. No CRF, havia “um

momento no ritual para se consultar as entidades para obter conselhos sobre situações difíceis ou questões de saúde” (MOREIRA E MACRAE, 2011). Isso nos indica que Mestre Irineu possivelmente conhecia práticas de incorporação, a menos que a comunicação com as entidades se desse de outra forma, como irradiação ou “viagens xamânicas”. A hipótese da incorporação ou possessão mediúnicamente me parece a mais plausível, pois se tratava de um coletivo organizado por três maranhenses e que contava com a participação de outros imigrantes, negros, nordestinos. A negação da incorporação na formação do Daime serve a interesses tradicionalistas e de autores que buscam negar a influência afro-brasileira na formação do Daime. Sigo Moreira e MacRae (2011), assim como Walter Dias (1990), ao afirmar que Mestre Irineu se afastou de forma estratégica dos elementos ameríndios e afro-brasileiros para dar maior legitimidade e proteção ao seu grupo. Um indicativo de como Mestre Irineu era perseguido pelas autoridades, foi o episódio no qual sua casa foi cercada por aproximadamente quarenta policiais que o conduziram à delegacia, dentre outros episódios já citados em capítulos anteriores. No contexto de embranquecimento, identificado por estudiosos de outras religiões, em outras partes do Brasil e que também reinava no Acre, Irineu tinha motivos de sobra para ocultar diversos elementos não cristãos presentes no ritual.

Durante toda a década de 1960, conforme apontado anteriormente, houve uma parceria do Daime com o CECP, que era um coletivo inicialmente frequentado pela classe média branca de São Paulo. Nogueira aponta que, nas primeiras duas décadas de fundação do CECP (1909 a 1929), os participantes do CECP eram principalmente pessoas letradas como funcionários civis, militares, setores da burguesia e profissionais liberais (NOGUEIRA, 2016). A inauguração do CECP, em São Paulo, contou com a presença Adhemar de Barros¹⁶⁹, representando o presidente do Estado e o general Eduardo Sócrates, que era comandante da II Região Militar, dentre outros comandantes. Os militares também participavam da redação das publicações do CECP. Durante a Segunda Guerra, as publicações que pareciam ter sido escritas por “generais” e não pelo “clero”, criticavam a Igreja Católica pelo apoio dado ao conflito. Neste contexto, é interessante notar as críticas que o Mestre Irineu fez à guerra, em seu hinário. Devemos lembrar que o contato do Mestre Irineu com o CECP remonta, provavelmente, à década de 1920, e que este foi reforçado na década de 1940 (no contexto próximo ao da Segunda Guerra Mundial), pelo contato deste com Daniel Pereira de Matos. Dessa forma, é possível que a associação com o CECP tenha se dado em função das influências militares que o Mestre Irineu possuía, além do apreço que outros seguidores, como Daniel Pereira, tinha por este coletivo.

169 Adhemar de Barros (1901 – 1969) foi prefeito de São Paulo entre 1957 e 1961, interventor federal entre 1938 e 1941 e duas vezes governador de São Paulo. A primeira vez entre 1947 e 1951 e a segunda entre 1963 e 1966.

Na década de 1960, também houve uma aproximação do Daime com um “kardecismo popular”¹⁷⁰ por meio da chegada de Sebastião Mota e sua família ao Alto Santo. No Brasil, o kardecismo participou de uma disputa histórica com as religiões de matriz africana, rotuladas preconceituosamente de “baixo espiritismo”, em oposição às doutrinas espíritas e esotéricas que, embora combatidas, eram mais aceitas pelas elites em função das suas origens europeias e estadunidenses. Ao mesmo tempo em que possuía experiência em organizar mesas brancas, na qual recebia o espírito do médico Bezerra de Meneses e do professor Antônio Jorge, o Padrinho Sebastião também rezava em crianças com quebrante, uma prática bastante difundida entre os chamados “curandeiros”. Espíritas e outros esoteristas, contudo, não negam noções como quebrante que, em alguns casos, é concebido como mau olhado, contra o qual se encontram orações do livro Cruz de Caravaca. Embora o Padrinho Sebastião tenha parado de realizar as Mesas Brancas em seus primeiros anos de Daime (quando o Mestre Irineu estava vivo), as rezas para curar quebrante foram aproveitadas pelo Mestre Irineu. Quando uma criança estava com quebrante, por vezes, Mestre Irineu solicitava que Sebastião Mota rezasse nesta, conforme relatou Dona Maria, participante do Centro Livre Caminho do Sol¹⁷¹. Ela conta que o Padrinho Sebastião, a pedido do Mestre Irineu, curou o seu filho, Vicente, que estava com quebrante. Também diz que, antes da chegada de Sebastião Mota ao local onde Vicente se encontrava, Leôncio Gomes teria tentado, sem sucesso, curar a criança. É preciso considerar que Sebastião Mota foi autorizado pelo próprio Mestre Irineu a abrir a sua extensão filiada e que, embora tenha parado de realizar os ritos de Mesa Branca, ele e sua família influenciavam os participantes por meio de conversas. Hoje em dia é notável que, ao entrar para o Daime, a família Gregório de Melo não abandonou as influências kardecistas que possuía e que sua maior tendência era para um espiritismo mais próximo à Umbanda, conforme veremos no tópico sobre a africanização. Sandra Goulart (1996) chega a propor que o kardecismo já influenciava o Mestre Irineu desde a época do CRF, uma vez que o CECP, dentre outras doutrinas esotéricas, teriam sido as responsáveis pela difusão do espiritismo no Brasil. A teoria é interessante, no entanto, é notável como tal influência, caso tenha se dado, foi de forma indireta, diferentemente do que aconteceu quando a família kardecista passou a fazer parte do Daime na década de 1960. Poderíamos pensar em uma influência kardecista ou esotérica até mesmo no Maranhão, uma vez que Nina Rodrigues já havia observado que a “religião dos negros” se misturava com “práticas espíritas” (Arthur Ramos, 1942). A palavra espírita, neste caso, se refere a um espiritismo branco, encontrado no CECP e, possivelmente, no kardecismo. Em relação à Umbanda, é preciso considerar

170 Kardecismo popular, neste contexto, é utilizado para indicar a forma que as camadas mais simples da sociedade, com baixa escolaridade, praticavam a doutrina fortemente embasada em leituras.

171 Dona Maria em comunicação pessoal com o autor, durante o trabalho de campo em 2015.

que pessoas como Chico Corrente, que frequentavam o Alto Santo, possuíam experiência com esta religião, e possivelmente dialogavam com os demais participantes sobre estas experiências.

Existem alguns versos contidos no hinário do Mestre Irineu que impactam os espíritas kardecistas fortemente, e com razão: “Todos querem ser irmãos / Mas não têm a lealdade / Para seguir na vida espírita / Que é o reino da verdade”. Devemos considerar que o espiritismo kardecista é popularmente conhecido como espiritismo ou doutrina espírita. Mestre Irineu recebeu tal hino após 1968, quando o espiritismo kardecista já marcava presença em Rio Branco e Sebastião Mota já constava entre os participantes do Alto Santo. É preciso considerar que a expressão “Vida Espírita” intitula um capítulo do livro dos espíritos de Allan Kardec. Outra consideração importante é que os terreiros de Umbanda costumam ser batizados como Centros Espíritas. Até mesmo a Barquinha, da Madrinha Chica (seguidora de Daniel Pereira de Matos), foi batizada como Centro Espírita. Neste sentido, seria importante saber se os centros espíritas de Rio Branco daquela época pesavam mais para o lado do kardecismo branco ou das religiões de matriz africana, como a Umbanda. É bem provável que Mestre Irineu mobilizava a noção de “Vida Espírita” e “Vida espiritual” no intuito de trazer para dentro do Daime os elementos do kardecismo, atraindo, dessa forma, os simpatizantes desta religião. É preciso considerar, igualmente, que nesta época Mestre Irineu indicou algumas mulheres da doutrina para a função de enfermeiras espirituais. Este era o caso de Dona Adália Grangeiro. Algumas curas, como a Sebastião Mota e Dona Lurdes Grangeiro, envolveram a noção de cirurgia espiritual (ou operação), de forma análoga a ideias propagadas pelo espiritismo, por meio da invocação de figuras como Bezerra de Menezes e pela publicação de livros como “Nosso Lar”, de Chico Xavier, em 1944. Mestre Irineu faleceu no dia 6 de julho de 1971. Vinte e dois dias mais tarde, no dia 28 de julho de 1971, Chico Xavier fez sua aparição em rede nacional, no Programa Pinga Fogo da rede Tupi, tornando a doutrina espírita ainda mais conhecida e procurada.

Labate e Pacheco (2005) discordam da noção de que haveria inspirações “orientalistas” na formação do Daime. No entanto, é difícil negar tal influência quando sabemos que os esoteristas se inspiram, em partes, nos conhecimentos budistas e yoguis, e que o Mestre Irineu possuía o livro “O Evangelho de Buda”, escrito por um Hindu, participante da teosofia e da maçonaria. Talvez não seja por acaso que o trabalho de concentração também é referido como meditação pelo próprio Mestre Irineu. As concentrações do CECP foram certamente influenciadas pelas meditações de Swami Vivekananda, considerado como um dos patronos desta instituição. As meditações propostas pelo CECP se aproximam das meditações yoguis, uma vez que a primeira busca manter o pensamento fixo em elementos considerados positivos ao passo que os yoguis repetem mantras com versos considerados igualmente positivos. Embora a presença budista e yogui tenha se dado sobre o

Daime, ela é menos referida, já que se deu de forma indireta. Paradoxalmente, a influência oriental no Daime pode ser considerada um elemento de “embranquecimento”, uma vez que foi trazida por meio da aproximação com o CECP que, como indicamos, era frequentado em seu início, pela classe média branca, principalmente. O paradoxo se dá pelo fato dos indianos não serem brancos e, por alguns deles, como Mahatma Gandhi e Paramahansa Yogananda terem lutado pelos políticos dos negros nos Estados Unidos e na África do Sul, respectivamente, embora Gandhi seja reconhecido principalmente por sua resistência “pacífica” contra o imperialismo inglês na Índia.

Mestre Irineu também mobilizava a noção de “ciência”, utilizada, em grande parte, pela elite branca de sua época. Porém, para os seus seguidores, uma referência para o termo eram as reverberações bíblicas que apontam Salomão como o Rei da Ciência. Tal ambiguidade permite a mobilização do termo “ciência”, que podemos aqui conceber como símbolo, em função da sua multivocalidade. Em um dos seus versos, Mestre Irineu diz: “O Saber de todo mundo / É um saber universal / Aqui tem muita ciência / Que é preciso se estudar”. É possível observar como Mestre Irineu mobilizava a noção de ciência, muitas vezes utilizada para desqualificar os conhecimentos afro, indígena, esotérico e religioso como meras superstições. No mesmo hino, Mestre Irineu se refere a um “estudo fino” que “é preciso conhecer”, “para ser bom professor”. A palavra “professor”, mais uma vez, remete ao contexto acadêmico/científico. Assim como um acadêmico, Mestre Irineu se colocava como o professor que ensina uma ciência.

Apesar do diálogo com círculos e conceitos da elite acrena, Mestre Irineu reservou um lugar muito especial para os caboclos em seu hinário. No hino, “As Estrelas”, representa-os trazendo “remédios bons para curar os cristãos”, o que nos permite pensar no diálogo entre duas culturas consideradas distintas: a cristã e a cabocla. Por outro lado, como já se comentou, pode-se dizer que, na época de Mestre Irineu, “cristão” era considerado sinônimo de “humano” (o que é análogo às representações que populações indígenas amazônicas fazem de si mesmos por meio da expressão humanos de verdade), o que poderia indicar que os caboclos viriam curar todos os humanos, incluindo os próprios caboclos. Considerando a primeira interpretação, é possível observar que são os caboclos que curam os cristãos e não o contrário. Isso pode sugerir que os cristãos da época estavam doentes e que precisavam ser curados em um processo análogo ao de uma conversão à cultura cabocla. Isto é, os caboclos eram os portadores da “ciência”. Esta é a visão de André Carvalho (2021). Vejamos a interpretação do autor para hino “As estrelas”, em seu artigo intitulado “Os caboclos já chegaram”, em referência a este mesmo hino.

É nessa chave interpretativa que podemos, agora, olhar novamente para o hino As Estrelas. “Ouve muito e fala pouco para poder compreender e conversar com seus caboclos”¹⁷². Não é o caboclo, o homem da terra, o aborígine, o indígena que precisa escutar o homem branco, o homem do Ocidente. Ao contrário, é o homem branco, o homem que se autoproclama civilizado, quem precisa ouvir o caboclo. “Os caboclos já chegaram de braços nus e pés no chão. Eles trazem remédios bons para curar os cristãos”. Subvertendo a lógica missionária, não são aqui os missionários e cristãos, trajando batinas ou ternos e sapatos de couro lustrosos, em tudo estrangeiros à paisagem da floresta, que trazem a palavra de salvação para os caboclos. São os indígenas descalços que trazem para os cristãos da cidade grande a cura que vem das medicinas da floresta (CARVALHO, 2021).

4.6.3 - O período da afroindigenização

O primeiro estudo acadêmico sobre o Daime, foi publicado por Clodomir Monteiro da Silva (1983), no mesmo ano em que foi escrito o manifesto das ialorixás baianas pela africanização e quase trinta anos após a publicação da obra de Roger Bastide (1958), considerada um marco acadêmico que influenciou este processo. Era também a década do indigenismo no Brasil, do reconhecimento das comunidades indígenas e do direito à demarcação. Clodomir Monteiro (1985, APUD, LABATE, 2005) trouxe os primeiros relatos que indicam elementos de cultos do Benin no CRF e supõe que estes seriam oriundo da Casa das Minas, no Maranhão. Lembremos que, para ele, Daime significa Daomé. Em seguida, Vera Froes (1986) nos trouxe relatos de um participante do Alto Santo, afirmando que Mestre Irineu conheceu a Casa das Minas. Ainda hoje, os pesquisadores se debruçam sobre a vida do Mestre Irineu no Maranhão, como é o caso de Lucas Kastrup. Todos estes esforços se relacionam com a busca pelos elementos perdidos durante o período do embranquecimento. O movimento dos daimistas em direção às comunidades indígenas e à Baixada Maranhense, são análogos à ida das mães de santo do candomblé ao Benin, à Nigéria, dentre outros países do continente africano. É claro que a busca pelo resgate acaba resultando em uma reinvenção. Isso não é, senão, a forma como as diversas culturas se comportam, inventando e reinventando a si mesmas. O segredo sobre determinados rituais, seres espirituais e a história do Mestre Irineu durante o período do embranquecimento resultou na perda de diversas informações que os daimistas atualmente buscam “escavar”.

Analisando a vida do Padrinho Sebastião, da Baixinha e a conseqüente fundação do Brilho das Águas, observaremos como houve a passagem do período de embranquecimento para o período

172 O hino diz “conversar com meus caboclos”. Houve, provavelmente, um erro de digitação.

de africanização. O Padrinho Sebastião, conforme vimos, nasceu em 1920 em um seringal do Amazonas, vizinho a uma comunidade indígena, já no período do embranquecimento. Conheceu o espiritismo kardecista em 1955, por meio do Mestre Oswaldo (que veio de São Paulo), e o Santo Daime em 1964. Nesta época, abandonou os trabalhos de Mesa Branca, possivelmente pela semelhança com os cultos afro-brasileiros que envolviam incorporação, o que era desaconselhado no Alto Santo, ao menos de forma explícita. Por volta de 1977, quando o Mestre Irineu já havia falecido, os trabalhos de incorporação passam a ocorrer de forma explícita na Colônia 5.000, por meio do médium Ceará. Dessa vez, os espíritos incorporados eram caboclos e exus e não mais Bezerra de Meneses e Antônio Jorge, como o Padrinho Sebastião fazia. Ceará também invocava orixás como Ogum. Na década de 1980 e 1990, o Céu do Mapiá recebeu a visita de diversos pais e mães de santo, além de contar com a presença da família Corrente, que possuía experiência com a Umbanda. A Baixinha, conforme vimos, nasceu em 1936, em Minas Gerais, próximo à fronteira com o Rio de Janeiro, no período do embranquecimento. Era neta de indígena e filha de um “curandeiro”. No período entre 1940 e 1960, conheceu o espiritismo kardecista, a Umbanda e o Candomblé. É possível perceber que Baixinha foi uma das umbandistas que se iniciou no candomblé durante a onda de imigração de candomblecistas baianos para o Rio de Janeiro, o que influenciou de forma significativa o processo de africanização, conforme aponta Prandi (1999). As viagens da Baixinha para o Mapiá e as do Padrinho Sebastião para o Rio de Janeiro (incluindo Lumiar) intensificaram este processo. Trinta anos depois, em 2018, o Padrinho Alfredo reforçou a aliança entre o Daime e a Umbanda ao participar desta comemoração na igreja Flor da Montanha. É interessante observar, também, a aproximação da ICEFLU com os coletivos Rastafari, que ganharam “destaque devido à valorização de uma identidade que tem por referência a Etiópia e, por extensão, o continente africano” (ARAÚJO, 2021, p. 69). No contexto do Brilho das Águas, embora a consagração da Santa Maria (ou da Ganja) seja proibida, esta planta é considerada como possuidora de poderes espirituais e medicinais. A consagração da Santa Maria possui um diálogo com comunidades indígenas e coletivos afro-brasileiros que consagravam a cannabis sativa no Maranhão, conforme recorda Luiz Mendes. De forma mais extensa, o uso da cannabis remete ao continente africano, conforme indica o livro “Fumo de Angola”, organizado por MacRae e Alves (2016).

Minha auto-etnografia também indica o processo de afroindigenização pelo qual passei. Com isso, não quero dizer, obviamente, que virei indígena. A auto-etnografia realizada por pesquisadores “nativos”, assim como a proposta metodológica de privilegiar a participação no lugar da observação, quando exercida entre indígenas e/ou religiões afroindígenas, propicia uma afroindigenização da própria prática antropológica. Isso é reflexo da transformação da disciplina

que, durante muito tempo foi exercida por pesquisadores não “nativos”. Além disso, considerar as experiências subjetivas, como as mirações, enquanto informações de campo, também refletem uma perspectiva distinta da antropologia moderna, que buscava uma objetividade (e autoridade) absoluta. Meu batismo e idas frequentes a Bom Jesus da Lapa indica minha proximidade com o catolicismo popular desde a minha infância. O livro “Cruz de Caravaca”, da minha mãe, marca a influência esotérica. A “brincadeira do copo”, a ideia de comunicação com os espíritos. O colégio católico e o grupo de jovens, marcam uma aproximação com o catolicismo canônico (do qual busquei me afastar), assim como a possibilidade de conhecer o esoterismo por meio de colegas. Minha formação em psicologia e a proximidade com a abordagem transpessoal, indica a influência dos movimentos psicospirituais, por vezes chamado de New Age. Minha prática de Yoga e a minha passagem por religiões orientais também podem acentuar esta característica. Em 2006, por meio de uma experiência mística, fui convidado a participar de “um centro”, que concebi como sendo de Umbanda. Embora tenha passado pela Umbanda, fui me reconhecer no Santo Daime. Fardei-me na igreja Flor de Jagube, que não realiza trabalhos envolvendo incorporação, mas, pouco tempo depois, optei por me aproximar das igrejas mais abertas para a Umbanda. Indiquei as viagens que realizei ao Peru, onde pude participar de rituais xamânicos com um indígena (ou neo-xamânico com um indígena “mestiço”). Minha conversão ao Santo Daime, assim como o de tantos católicos e protestantes, marca uma mudança na forma de ver o mundo. Atualmente participo de uma religião focada no conhecimento da população cabocla e não do Vaticano. Pessoas de fora, por vezes, me identificam como New Age, termo que considero ofensivo, pois, além de não me assumir como tal, esta noção parece negar minha identidade religiosa. Voltarei a este debate mais adiante.

Muitos daimistas atuais (e antigos), quando se deparam com seres enigmáticos ou pouco conhecidos, invocados pelo Mestre Irineu, concebem que estes são de origem indígena, cabocla ou africana. Observamos novamente a dificuldade de se estabelecer com precisão a identidade destes seres. Como não se trata de seres normalmente conhecidos pela cultura ocidental, é possível supor, neste contexto, que provenham de relações afroindígenas. É preciso considerar que o Daime não era um coletivo indígena e que, dessa forma, a invocação de seres espirituais considerados indígenas possivelmente ocorria de forma análoga à invocação do Caboclo Tupinambá, dentre outras entidades, em ritos de religiões afro-brasileiras como a Umbanda. Apesar de toda a dificuldade, é possível elucidar características de alguns seres espirituais invocados no Daime. As palavras Tuperci, Jaci, Ripi, Maraximbé, Tucum, Tamaracá, Manacá, dentre outras, parecem oriundas do tronco linguístico Tupi. No caso específico de Jaci, encontramos diversos mitos do tronco Tupi relacionados a este ser espiritual, assim como a presença da Cabocla Jaci em terreiros de religiões de matriz africana. Algumas palavras, como Currupipiraquá, podem ensejar dúvidas, mas é

provavelmente uma referência ao Curupira que, por sua vez, é um ser espiritual considerado indígena (mas nem sempre), até mesmo pelo seu nome que remete ao tronco Tupi. É preciso considerar que Mestre Irineu se dizia falante do tronco Tupi e que chegou a demonstrar isso para os seus seguidores, embora Moreira e MacRae (2011) apontem que possivelmente se tratasse de glossolalia. A chamada intitulada Pakaconshinawa é provavelmente do tronco linguístico pano, por se assemelhar à palavra Kashinawa, a forma costumeira utilizada pela cultura hegemônica brasileira para se referir aos indígenas Huni Kuin. A palavra Nawa significa gente (pessoa ou humano) e é utilizada para formar o nome de diversas etnias indígenas acreanas, como os Ayanawa, os Puyanawa, os Kuntanawa, dentro outras.

Por outro lado, Mestre Irineu evoca palavras que são comumente atribuídas a seres espirituais de origem africana. Este seria o caso das palavras Iaiá e Beira-Mar. No contexto das religiões de matriz africana, a palavra Iaiá (que em Iorubá significa senhora), que antigamente era utilizada pelos escravos para se referirem à sua senhora, é usada para se referir a ialorixás. A palavra “Beira-Mar”, por sua vez, é utilizada para se referir a uma qualidade do orixá Ogum. Existem outros seres que são fortemente sentidos como de origem africana, como é o caso do Papai Velho e da Mamãe Velha. As palavras “velho” e “velha”, precedidas das palavras “Papai” e “Mamãe”, reverberam intensamente sobre a noção umbandista de Preto Velho e Preta Velha. Um dos elementos que reforçam tal conexão, é o fato destes serem representados com um bastão. Por outro lado, é preciso cautela. Homem Velho é a forma como indígenas do Tronco Tupi chamam uma “constelação formada de muitas estrelas, semelhante a um homem velho segurando um bastão” (AFONSO, ?, p.5). Bastão, cajados, rebenques, dentre outros objetos análogos, são encontrados até mesmo no catolicismo canônico. Apesar disso, considerar que Papai Velho e Mamãe Velha tenham tal origem não é a hipótese mais plausível. Até mesmo Arneide Cemin (1988), que estudou o Alto Santo e considera o Daime essencialmente xamânico, concebe que Papai Velho e Mamãe Velha fazem referência ao universo afro-brasileiro. A palavra Sete Estrelas também reverbera sobre a entidade conhecida como Caboclo Sete Estrelas, que marca presença em ritos afro-brasileiros (incluindo ritos do Brilho das Águas), embora seja representado como um indígena. A constelação popularmente conhecida por Sete Estrelas faz referência às plêiades, que na leitura de indígenas do tronco Tupi, representa o penacho do homem velho.

Algumas entidades invocadas pelo Mestre Irineu parecem ter uma origem que não é nem africana nem ameríndia, como é o caso de Papai Paxá e dos Ciganos. A palavra Paxá se refere a um título de nobreza otomano. A palavra Paxá nos permite relacionar a formação do Daime a elementos do Império Otomano, porém, é mais plausível pensar que Mestre Irineu estivesse se referindo a um ser espiritual relacionado à família da Turquia, amplamente conhecida nos cultos afro-maranhenses

e afro-amazônicos. É preciso considerar, no entanto, que países da África também pertenceram ao império otomano, como é o caso do Egito. Nas tradições afro-brasileiras como a congada e o Tambor de Mina, os cristãos lutam contra os mouros (ou turcos ou otomanos). Isso reflete o antigo antagonismo da Europa cristã lutando contra os muçulmanos desde as cruzadas. Uma das primeiras pessoas a incorporar um ser espiritual que se dizia Turco (nome dado genericamente a qualquer imigrante do império Otomano) foi Anastácia, no Maranhão. O nome do ser era Rei da Turquia, mas, por vezes, era referido como Rei de Alexandria que, por sua vez, faz referência a uma cidade africana. A confusão entre turcos e indígenas se dá, provavelmente, em função dos mitos presentes na chamada encantaria brasileira, nos quais os trucos teriam se *ajuremado*, isto é, passado a viver como indígenas. Por esta razão, os turcos são considerados caboclos e são representados como indígenas, como é o caso de algumas princesas turcas, presentes na encantaria, e do Caboclo Sultão das Matas, incorporado pelo Mestre Gabriel, fundador da UDV. A palavra Cigano remete a uma cultura específica. Porém, de forma análoga aos seres espirituais indígenas e otomanos, os Ciganos podem aparecer como seres espirituais em cultos afro-brasileiros. Frans Moonen (2011) aponta que a origem dos ciganos foi um mistério durante vários anos, mas que diversos estudos linguísticos constataram que a “origem” de tal cultura remonta à Índia em função da semelhança da língua falada pelos ciganos com o sânscrito e o hindi. O autor enfatiza que, desde o século XVIII, a “origem” indiana nunca mais foi colocada em dúvida e que os autores que vieram posteriormente apenas trouxeram mais elementos comprobatórios de tal teoria. É preciso considerar, no entanto, que a Turquia é o país que possui a maior quantidade de pessoas que se afirmam enquanto ciganos. No Tambor de Mina, alguns ciganos se apresentam como Turcos.

Tarumin é apresentada no hinário do Mestre Irineu como a Mãe d'Água. Não foi possível conhecer a etimologia da palavra “Tarumin”, embora esta se aproxime de palavras do tronco tupi como Tarumã e Curumin. De toda forma, os mitos relacionados à Mãe d'Água aparecem principalmente em contexto ameríndio e afro-brasileiro. Uma classe de seres espirituais invocados pelo Mestre Irineu pode ser considerada como seres encantados ou encantos. O caso mais nítido é o da Princesa Soloína, referida por Germano Guilherme de forma enfática como contendo a qualidade de “encantar”. O hino 6, do Mestre Irineu, intitulado Papai Paxá, também faz referência a tal noção nos versos “A tua imagem linda / É meus encantos enfim”. Os seres encantados não perdem suas origens ao serem encantados, dessa forma, podem seguir sendo afro, indígenas, turcos, ciganos ou até brancos. Ao invocar o ser que vem da terra dos ciganos, Mestre Irineu afirma que “este parece ser um rei”, “que estará aqui encantando”.

A palavra “Daime” é um mistério, por mais que haja certo consenso de que significa “dai-me”. Tal noção parece incompleta para alguns autores e sujeitos de pesquisa. As pessoas acabam se

perguntando porque Mestre Irineu colocou tal nome na bebida. Clodomir Monteiro (2002) propõe que Daime significa Daomé, se embasando em estudos linguísticos, na presença de cultos originários desta região no Maranhão e em relatos que indicavam a presença de elementos do culto de Dã no CRF. Dessayes (2006, APUD, LABATE, 2014), conforme abordamos anteriormente, concebe que a palavra Daime é uma referência à palavra *dami*, presente entre os Huni Kuim para designar as visões provocadas pelo *Nixi Pãe*. É interessante observar que a palavra Daime, além de reverberar sobre o português, também leva alguns autores a pensarem em uma origem africana ou ameríndia. O mesmo se dá com o nome Juramidã. Para Monteiro (2002), o nome Juramidã estaria relacionado à serpente Dã, do culto Fon. Já, para Cemin (1988), Juramidã se relaciona aos ritos de Jurupari. É possível que os dois autores estejam “certos” e/ou “errados”. Cemin pode ter identificado o prefixo Jur, do Troco Tupi, e Monteiro o sufixo Dã, ligado ao Culto Fon. O prefixo Jur, que significa “boca torta” está presente tanto no nome do rio Juruá, quanto no nome de Jurupari. Acredito que tais métodos de análise, se levados a sério, podem resultar em conclusões mais consistentes, apesar de certos estudiosos levantarem objeções. Devemos, no entanto, reconhecer as limitações de tal método, uma vez que podemos nos deparar com neologismos que não fazem menção a uma língua específica, com “barbarismos” (que consiste na junção de palavras de idiomas distintos) e com palavras homólogas em duas línguas, que podem nos levar à confusão. Tal confusão, contudo, pode ser reduzida se fizermos um estudo mais aprofundado, comparando as diversas teorias com os relatos existentes e os passos dados pelo Mestre Irineu. Alguma das teorias pode ganhar mais peso caso documentos sejam encontrados. O hinário do Mestre Irineu é repleto de elementos que indicam os caminhos que percorreu, como é o caso das palavras que fazem referência ao militarismo, como “armada”, “armas”, “batalhão”, dentre outras. As pessoas que vão ao Daime pela primeira vez sem nenhuma noção prévia da história desta doutrina, estarão corretas se enxergarem elementos militares nesta doutrina e talvez não se surpreendam ao entrarem em contato com os documentos que provam tal noção, como o registro do Mestre Irineu na Polícia Territorial do Acre (MOREIRA e MACRAE, 2011). A ideia de que os Reis Titango, Tituma e Agarrube se referem aos três reis magos passa longe de críticas apesar de não possuir base linguística alguma. A associação com os reis magos é levada a sério, justamente por ser afirmada pelos ditos nativos, embora possa ser contestada como uma forma de se esconder a “verdadeira” identidade destes seres.

Em relação ao período da africanização, o Brilho das Águas ganha um lugar especial, por ser a primeira igreja de Daime da Bahia, estado que está no centro deste debate. Em um primeiro momento, o coletivo tinha uma forte influência esotérica (orientalista, por consequência), uma vez que foi fundado por Edward MacRae, que foi educado em uma escola antroposófica e tinha

interesses difusos pelo esoterismo e Yoga. A principal influência, no entanto, era daimista, uma vez que, nesta época, o Daime já possuía seus próprios ritos bem definidos, assim como já era conhecido como uma religião. Os ritos seguiam o modelo básico das concentrações da ICEFLU, que possuem influência do CECP, dos arranjos do Mestre Irineu e das inovações trazidas pelo Padrinho Sebastião. A africanização foi observada no coletivo quando Catarina assumiu a presidência em 2006. Iniciada na Umbanda (e próxima ao Candomblé, por meio de Dona Dinorá e da própria Baixinha), Catarina trouxe trabalhos de gira e sacudimento para o Brilho das Águas, assim como trabalhos de Daime desenvolvidos pela Baixinha que permitem incorporações. A Madrinha também possui uma tolerância maior que muitos dirigentes para com aqueles que incorporam em trabalhos de banca fechada, isto é, em trabalhos que a incorporação não está autorizada. Embora tenha como referência a igreja Flor da Montanha, o Brilho das Águas ainda não realiza as giras e os trabalhos de Daime propostos pela Baixinha com a mesma frequência que o centro inspirador. A participação de candomblecistas no Brilho das Águas chama muito a atenção, assim como o diálogo entre Catarina e Dona Dinorá. De todos os centros que conheci, o Brilho das Águas é o que possui maior proximidade com o candomblé, sendo, dessa forma, um dos mais ativos no processo de africanização. Aproximadamente nove participantes fizeram o bori com Relber, o pai pequeno do centro comandado por Dinorá. Cabe ressaltar, no entanto, que, apesar das incorporações, o Brilho das Águas não realiza sacrifício cerimonial de animais.

Em relação aos participantes que fizeram o bori, é interessante observar que estes têm a permissão para dar atendimentos específicos em trabalhos como o aniversário de Catarina e no trabalho Encanto das Águas. Tal processo é distinto dos trabalhos de gira, uma vez que os médiuns não ficam bailando ao centro e sim dando atendimentos fora da igreja. Os atendimentos também são distintos das incorporações discretas ocorridas em trabalhos de Daime. Este atendimento foi ilustrado pelo passe que o Caboclo Sete Estrelas me deu. Além de passar folhas em meu corpo, o caboclo me deu instruções. A possibilidade de dar instruções a alguns participantes do trabalho, provavelmente confere poder ao médium, uma vez que, geralmente, os daimistas são instruídos pelos hinos, e as manifestações mediúnicas não são voltadas para o aconselhamento. A mobilização deste poder pode resultar em curas (ou na sensação de cura) ou em conflitos, dependendo de como é mobilizado.

O processo de africanização no Brilho das Águas, também passa por um entendimento específico do hinário do Mestre Irineu, que remonta às concepções da antiga CEFLURIS e dos primeiros autores que escreveram sobre o Daime. A africanização do Brilho das Águas está em estreito diálogo com este mesmo processo na ICEFLU que se relaciona aos diálogos estabelecidos com a Baixinha. É preciso lembrar que o CEFLURIS já havia desenvolvido trabalhos mediúnicos,

como o de São Miguel, e a Baixinha, além de ter introduzido a ingestão de Daime nas giras, passou a invocar orixás e a permitir incorporação no trabalho daimista denominado mensageiros da Cura. Em todos estes trabalhos, os seres invocados pelo Mestre Irineu reverberam sobre os caboclos da Umbanda e Orixás. No trabalho de São Miguel, um hino de Dalvina Corrente diz: “Pedi a Virgem Mãe para me purificar / Eu pedi um conforto / A minha mãe Iemanjá”. No trabalho mensageiros da cura, Baixinha diz: “Eu salvo Oxossi / E grito por Juramidã” (Hino 92 - Pombinha de Oxalá). Os hinários de Catarina e do seu filho, Gabriel, também possuem associações análogas. Os seres invocados pelo Mestre Irineu também são associados aos Orixás no trabalho da Santa Missa do Brilho das Águas e da ICEFLU, uma vez que, ao final deste rito que segue basicamente o modelo proposto por Mestre Irineu, há um ponto para Xangô, e o papel com o nome das pessoas doentes é queimado e enviado para a entidade conhecida por Vaqueiro. Cabe ressaltar que, no ritual da missa, o hino “Equior Papai me Chama”, recebido pelo Mestre Irineu, é executado. Labate e Pacheco (2004), conforme dito anteriormente, indicaram como esta palavra, no contexto do Tambor de Crioula maranhense, é utilizado por vaqueiros. Dessa forma, os participantes do Brilho das Águas, assim como muitos ceflurianos, possuem uma tendência a cantar o hinário do Mestre Irineu concebendo que diversos seres espirituais invocados pertencem ao universo afro e/ou indígena. Isso pôde ser observado no trabalho Encanto das Águas, em homenagem a Iemanjá, no qual a Princesa Soloína foi associada a Janaína (nome de Iemanjá) e à Princesa Siris Beija-Mar (invocada primeiramente por Germano Guilherme). O Encanto das Águas, embora siga a proposta da ICEFLU de celebrar o dia de Iemanjá, ocorre de uma forma peculiar. É interessante observar o ritual de lançamento da pequena barca com oferendas e pedidos ao mar, de forma análoga ao que ocorre na festa do Rio Vermelho, em Salvador. Este foi um diálogo muito eficaz, uma vez que o Encanto das Águas é o evento que reúne a maior quantidade de participantes. Outro exemplo de como algumas expressões utilizadas pelo Mestre Irineu podem ser concebidas como seres espirituais está no exemplo de Vinícius, que incorpora o Caboclo Sete Estrelas. É curioso que Beto tenha dito *ahô*, quando identifiquei, por meio de um hino recebido, os seres conhecidos por Tuperci, Jaci e Currupipiraquá, como pertencentes ao tronco Tupi.

É interessante observar que Catarina, durante o trabalho do seu aniversário, no qual é cantado o seu hinário, sugeriu ao Caboclo Sete Estrelas que me desse um passe por que eu não estava dando passagem aos meus guias, isto é, eu não estava incorporando. Neste caso, observa-se como a incorporação (incluindo a frenética, não discreta) é estimulada em alguns trabalhos, diferentemente do que ocorria no Daime antes do processo de africanização. No Brilho das Águas, a minha não incorporação foi vista como algo que deveria ser mudado. Os trabalhos de Mesa, propostos pelo Mestre Irineu, muitas vezes vistos como um indicativo de que este não permitia

incorporações, é realizado no Brilho das Águas, curiosamente, com a utilização da própria incorporação. É preciso considerar que Mestre Irineu concebeu o trabalho de mesa para afastar espíritos considerados demoníacos, e não espíritos considerados de luz. Além de utilizar o hino, linha do Tucum, do Mestre Irineu, que já era utilizado nesta prática, Catarina também executa outros hinos que invocam esta entidade. Durante o trabalho, utilizou pólvora, espada de São Jorge e sugeriu que um médium incorporasse o Seu Tranca Ruas, para afastar o espírito. Neste caso, o Brilho das Águas, longe de considerar a incorporação como algo negativo (ao menos a incorporação de espíritos considerados de luz), utiliza-se desta ferramenta para afastar os “maus espíritos”, de forma análoga aos trabalhos de Mesa Branca, conduzidos pelo Padrinho Sebastião. É interessante observar, igualmente, como o trabalho de mesa proposto pelo Mestre Irineu já havia passado por transformações, conforme ilustrado na experiência de Flora Paranhos junto a Alex Polari.

Uma questão curiosa é que, quando um participante incorpora de forma mais frenética, este sai da igreja para se manifestar. O médium, certamente, está obedecendo as normas do ritual. Incorporações frenéticas podem atrapalhar o trabalho de Daime, uma vez que às pessoas estão bailando de forma quase idêntica, dentro de um espaço limitado, o que é incompatível com as incorporações às quais me refiro, que envolvem pulos, rodopios, dentre outras ações que exigem espaço. Existe uma semelhança, embora sem correlação, com o que ocorre nas festas católicas em Salvador, nas quais a parte considerada sagrada é executada dentro da igreja e a parte, considerada profana, fora. Não há correlação, pois, no Brilho das Águas a incorporação parece mais próxima ao sagrado que ao profano. As incorporações mais discretas, que envolvem poucos movimentos, ocorrem dentro da igreja.

No Brilho das Águas, diferentemente do Mapiá, não há trabalhos nos quais a Jurema é ingerida, embora alguns participantes fumem a changa. É muito interessante observar a consagração da Jurema e do *San Pedrito*, considerados plantas de poder, em um ritual conduzido por um morador do Mapiá, filho do Padrinho Valdete. Considerando a Jurema como uma bebida de origem indígena, assim como a *ayahuasca*, a linha eclética se aproxima de práticas presentes entre indígenas do tronco Tupi (e caboclos considerados não indígenas) e que não estavam presentes no Acre e em algumas regiões amazônicas, no período anterior ao Primeiro Ciclo da Borracha. As plantas necessárias para se produzir as bebidas conhecidas genericamente por Jurema (como a *Mimosa Hostilis* e a *Mimosa Tenuiflora*) são “nativas” do nordeste brasileiro. Conforme apontam Brandão e Nascimento (1998), de forma geral, a “Jurema é uma árvore que floresce no agreste e na caatinga nordestina [...]”. Os migrantes nordestinos possivelmente levaram estas plantas e os cultos relativos a estas para o Acre e outras regiões amazônicas. Poeticamente, este é o encontro entre o Inca, presente na mitologia Pano e Aruaque, com a Jurema, presente entre indígenas do tronco Tupi

e cultos afro-brasileiros. Com esta poética, não pretendo esconder os conflitos que existiram entre seringueiros e indígenas, assim como entre indígenas de distintas etnias.

Outra questão relacionada ao processo de africanização no Brilho das Águas é a relação, ainda tímida, com os coletivos rastafari. Durante parte do meu trabalho de campo, um participante estava cursando as disciplinas para o seu mestrado na UFBA e estudava as relações entre o Daime e os “rastas” (ARAÚJO, 2021). De forma bastante “fragmentária”, tal cultura dialoga com alguns participantes do Brilho das Águas. Estes são simpatizantes da música reggae que difunde, em muitas das suas letras, as visões de mundo rastafari, embora os músicos, como Bob Marley, possam ser considerados como usurpadores por rastafaris mais ortodoxos. Alguns “rastadaime” possuem bandas de reggae que aos poucos vêm se tornando conhecidas entre os rastafari e/ou daimistas.

Em relação ao diálogo com as práticas biomédicas, foi possível observar que, tanto os participantes do Brilho das Águas, quanto os do Mapiá, buscam conciliar o lado “material” com o lado “espiritual”. Indiquei como os moradores do Mapiá recorrem a medicamentos, como a cloroquina, em casos de malária, embora, em alguns contextos, a pessoa possa recorrer ao Daime. Ouve-se relatos de casos (e pude acompanhar um destes), onde a experiência adquirida por moradores do Mapiá no tratamento de alguns problemas, como picada de cobra, dispensam o atendimento médico. O comportamento dos centros ligados à ICEFLU durante a pandemia, indica o comprometimento das lideranças com o isolamento social, sem contudo, abrir mão dos rituais. As cerimônias realizadas em *lives* têm sido o maior exemplo disso. Embora o Brilho das Águas não esteja organizando *lives*, os participantes deste centro podem participar dos trabalhos virtuais organizados por outros centros. Somado a posicionamentos políticos críticos por parte de alguns de seus seguidores durante as eleições, a ICEFLU e o Brilho das Águas se afastam de concepções conservadoras nos costumes presentes em outras religiões.

A prática exercida pelo Centro Medicina da Floresta, assim como a utilização de certas folhas por Catarina, remonta a práticas indígenas, dentre outras, como os florais de Bach¹⁷³. É preciso considerar que a utilização de diversas plantas, no contexto das religiões afro-brasileiras, estão em diálogo com as culturas indígenas, uma vez que, muitas dessas plantas, não eram encontradas no continente africano e nem em Portugal. Por outro lado, atualmente, o uso destas plantas tem sido adaptado para o contexto biomédico, o que gera o temor da biopirataria. O uso fitoterápico destas plantas, embora dialoguem com concepções indígenas e caboclas, se embasam em outras concepções, que dialogam com frequência, mas, nem sempre, com estudos científicos.

173 Os florais de Bach são essências extraídas de determinadas plantas e que são consideradas, no contexto específico, como “medicinais”.

Paralelamente ao período da afroindigenização do Daime, houve a consolidação de um movimento anti-sincrético (ou anti-eclético), que se reivindica como a origem do Daime, representado pelos coletivos tradicionalistas. Os participantes do CICLU Alto Santo estão cientes de que a cultura é algo dinâmico, embora reivindiquem não terem alterado os rituais propostos pelo Mestre Irineu. A reivindicação de pureza feita pelo Alto Santo e assemelhados, que aqui chamamos de “ortodoxos”, parte da ideia de manutenção dos rituais conforme executados em 1971, no ano do falecimento do Mestre Irineu, fazendo, dessa forma, um retrato a-histórico da doutrina. Isto é, os tradicionalistas têm uma visão estática da doutrina, como se nada pudesse mudar a partir do falecimento de Mestre Irineu em 1971. A origem afro-brasileira ou indígena de alguns elementos presentes no Daime só interessava aos pesquisadores até tempos recentes. Saber se Mestre Irineu passou pelo Tambor de Mina, Tambor de Crioula, comunidades indígenas, não interessava aos tradicionalistas. Certa vez, um participante de um destes centros me disse, ironicamente, que se fôssemos resgatar tudo o que Mestre Irineu já havia feito, deveríamos voltar com o uso da cachaça durante os forrós. É possível observar como a data de “origem” do Daime, neste caso, é mobilizada de forma política, uma vez que, dessa forma, se exclui a possibilidade de incluir elementos no ritual sob o argumento de que Mestre Irineu recorria a tal prática em determinada época da sua vida. Por outro lado, há um temor em relação às pesquisas acadêmicas, por parte dos tradicionalistas, de que estudos históricos coloquem em questão a noção da imutabilidade dos rituais e conceitos ou de que deem força para os argumentos da ICEFLU.

Atribuir uma determinada data ao nascimento do Santo Daime, conforme vimos, envolve uma escolha consciente com efeitos políticos. Várias datas podem ser consideradas as originárias desta doutrina, tais como o dia do nascimento do Mestre Irineu, em São Vicente Ferrer/MA, em 1890, sua iniciação ayahuasqueira junto a indígenas e vegetalistas na década de 1910 ou o primeiro trabalho de Daime, realizado em Rio Branco, em 1930. Alguns daimistas podem considerar que a origem do Santo Daime remonta a 4.000 anos, quando a *ayahuasca* teria sido inventada. Considerar a origem do Santo Daime desta forma é mais atraente para os daimistas ecléticos, uma vez que assim conseguem aproximar o Mestre Irineu de diversas culturas presentes no Maranhão, como o Tambor de Mina, o Tambor de Crioula, o Bumba meu Boi, a Festa do Divino, o Baile de São Gonçalo, a Pajelança, dentre outras, assim como de diferentes culturas indígenas. Dessa forma, o fundador do Daime poderia ser representado como uma pessoa aberta ao ecletismo. Já, o ano de 1971, é importante para o discurso de pureza adotado pelos centros ortodoxos, não apenas por Mestre Irineu ter falecido neste ano. Durante toda a década de 1960, Mestre Irineu estabeleceu uma parceria com o CECP, realizando ritos deste coletivo em trabalhos de Daime e inserindo o uso da *ayahuasca* nos trabalhos esotéricos. Caso o ano em que as mudanças doutrinárias aceitáveis fosse

extinto no ano de 1970, o hibridismo ou ecletismo se tornaria mais explícito no Daime, pois, dessa forma, passaria a incluir elementos claramente associados ao CECP.

O discurso de pureza no Alto Santo parece ser sustentado pela ideia eficaz de que Mestre Irineu não deu continuidade a uma cultura e sim fundou uma doutrina completamente nova. Alguns elementos que podem remeter a uma descontinuidade podem ser observados. Mestre Irineu, até onde se sabe, não executava chamadas ou hinos que eram entoados pelos vegetalistas, embora tivesse os seus próprios chamados, o que é comum entre vegetalistas. Não existe nenhum tipo de louvor ou adoração a Antônio Costa no Daime, pessoa que lhe auxiliou em seu processo iniciático análogo a de um pajé. Por outro lado, um vegetalista não louva, necessariamente, o seu professor, que geralmente são vários. De forma similar, quando Daniel Pereira de Mattos se separou do Daime, este não levou consigo os ritos desta doutrina, conforme praticados no Alto Santo, embora tenha levado alguns elementos como o nome Daime, dado à bebida cerimonial, referências a Juramidã, dentre outras. Isso é algo distinto do que foi feito pelo Padrinho Sebastião que, embora tenha se desligado do Alto Santo, manteve grande parte da estrutura ritual proposta pelo Mestre Irineu, além de reconhecê-lo eternamente como seu superior, mesmo após o falecimento do fundador do Daime. O Padrinho Sebastião é considerado por muitos daimistas como alguém que deu continuidade ao trabalho do Mestre Irineu, ao passo que o fundador do Daime é concebido como criador de uma doutrina própria. Apesar disso, a inscrição CRF, adotada na farda feminina de todas as linhas do Daime, talvez indique que Mestre Irineu estava dando continuidade ao trabalho iniciado por Antônio Costa. Outro indicativo disso, pode ser a invocação dos reis Titango, Tituma e Agarrube, que eram invocados no contexto do CRF. Antônio Costa foi iniciado, provavelmente, por Crescêncio Pizango. Fernando Couto (1989) se questiona se Crescêncio Pizango seria o mesmo Dom Pizango que apareceu para o Mestre Irineu. Esta é uma possibilidade, além da possível relação com a família Piyanko. É possível observar que a ideia de continuidade é mais favorável ao discurso eclético, uma vez que revelaria as influências indígenas e afro-brasileiras do Mestre Irineu. A ideia de descontinuidade é mais favorável aos centros ortodoxos, pois, dessa forma, é possível se pensar em uma doutrina “pura”, que não executa ritos de outras doutrinas, culturas ou religiões.

A pureza do Alto Santo também é reforçada pelo uso do centro cerimonial erguido pelo Mestre Irineu e seus seguidores (embora o salão “original” tenha sido demolido para dar lugar a um novo), assim como pela presença de pessoas que conviviam com ele na intimidade, como é o caso de Dona Peregrina (esposa do Mestre Irineu) e Paulo Serra (filho de criação do Mestre Irineu). Os participantes do CICLU Alto Santo afirmam que Mestre Irineu teria se casado com Dona Peregrina

na intenção de deixá-la como sua sucessora, embora tal noção possa ser questionada¹⁷⁴. Inicialmente, o grupo também contava com o estatuto encomendado pelo Mestre Irineu, indicando que estavam dando sequência aos trabalhos da instituição fundada por ele. No entanto, após a morte de Leôncio Gomes, dissidentes do Alto Santo levaram consigo o estatuto da instituição. Dessa forma, um grupo podia argumentar que estava dando sequência ao trabalho da instituição fundada pelo Mestre Irineu, enquanto outro podia dizer que Mestre Irineu jamais havia atravessado as portas do centro vizinho. Atualmente, nenhum centro funciona com o antigo estatuto. De toda forma, é possível observar como a presença de pessoas que estiveram próximas ao Mestre Irineu, a utilização de determinados espaços, assim como o registro institucional, podem servir como argumentos para o discurso de pureza, revelando sua natureza intrinsecamente política. Tais ideias podem ser relativizadas, uma vez que outros espaços religiosos, como a Colônia 5.000, foram autorizadas pelo Mestre Irineu. Participantes da ICEFLU, como os Padrinhos Sebastião, Corrente, Alfredo e Valdete também conviveram com Mestre Irineu na sua intimidade. Antes de realizar trabalhos no Alto Santo, Mestre Irineu realizava trabalhos na Vila Ivonete. Daniel Serra, que era sobrinho do Mestre Irineu, voltou para o Maranhão após o falecimento do seu tio, onde fundou o centro Estrela Brilhante. O Daime também foi levado, dessa forma, para São Vicente Ferrer, terra natal do Mestre Irineu. Em 2018, foi fundada a capela Santa Luzia, onde ocorrem trabalhos de Daime, assim como festas populares maranhenses. Este fenômeno relativiza a ideia de centro cerimonial de origem.

O discurso de pureza ritual influenciou pesquisadores que deslegitimaram a ICEFLU em suas obras. Este é o exemplo do pesquisador israelense Tom Ogard, da universidade de Tel Aviv. Sua tese foi publicada em hebraico, no entanto, é possível conhecer as ideias do autor por meio de uma entrevista que concedeu a Altino Machado (2013)¹⁷⁵. Sem nenhum questionamento sobre as problemáticas do sincretismo e do hibridismo, o autor afirma que “existem duas versões do Daime” e que “uma é a versão original”, que percebe como um ritual comunitário local. É possível observar que alguns pesquisadores ainda guardam a ideia de origem como algo dado e não algo que deve ser problematizado. Tom Ogard segue afirmando que a ICEFLU foi formada “nos anos 70 por Sebastião Mota, um membro que retirou-se do grupo original e abriu o seu próprio centro”. Discordo do autor. Sebastião Mota parou de frequentar o CICLU, porém, mais de 70% do grupo (considerado como original por Ogard) o seguiu, isto é, Padrinho Sebastião não se retirou do grupo e sim de uma instituição. Porque os 30% seriam mais originais que os 70%? Além disso, é preciso

174 Mestre Irineu indicou Leôncio Gomes como Mestre Imediato. Os participantes do Alto Santo, no entanto, alegam que Dona Peregrina não assumiu o comando do centro em 1971, porque era muito nova, mas que este seria o desejo do Mestre Irineu.

175 Disponível em: <[ALTINO MACHADO: TOM ORGAD](#)>

considerar que Sebastião Mota já havia fundado uma extensão filiada ao Alto Santo antes do falecimento do Mestre Irineu.

Anos de cisão entre um coletivo e outro, o afastamento geográfico e a pouca disposição para diálogo, acabam resultando em coletivos que parecem possuir uma cultura distinta, como foi o caso entre as linhas do Alto Santo e a do CEFLURIS, inicialmente. Porém, o sentimento eclético falou mais alto, e em 1998, Luiz Mendes, participante da linha tradicionalista e ex-presidente do CICLU, fundou o CEFLI, marcando o início do movimento que chamo de ecléticos do Alto Santo que, posteriormente, foi reforçado pelo CEFLIMMAVI. Ao mesmo tempo em que possuem elementos considerados característicos do Alto Santo, como a igreja quadrada, a gravata preta, os sapatos pretos, a busca por executar os hinários da forma deixada pelo Mestre Irineu, estes acrescentam trabalhos propostos pelo Padrinho Sebastião, dentre outros. Isso é algo muito interessante, pois, neste momento, o Daime passa a se misturar consigo mesmo, e não mais apenas com outras religiões. O CEFLI escancara os limites ilusórios entre o tradicionalismo e o ecletismo, ao menos no Daime, pois, indica que um coletivo pode ser, ao mesmo tempo, tradicionalista e eclético. Cantar o hinário do Padrinho Sebastião, por exemplo, é algo tradicionalista, pois, em 1971, Mestre Irineu já havia autorizado diversos hinos deste.

O processo de africanização, no Santo Daime, se deu por meio do ecletismo, diferentemente da africanização dos terreiros de Umbanda e Candomblé, que se deu por meio da dessincretização. Isto é, enquanto o Candomblé buscava retirar os elementos cristãos por meio da dessincretização, a ICEFLU buscava acentuar os elementos afro-brasileiros por meio do ecletismo. Observamos que, junto ao período da africanização, também surgem coletivos que passam a reivindicar uma pureza. Se no caso do Candomblé, a pureza está associada aos coletivos que buscam a africanização, no Santo Daime, a pureza é reivindicada pelos coletivos tradicionalistas que tendem a apagar os elementos afro-brasileiros. Em outras palavras: Se no candomblé, a reivindicação de pureza aumenta os elementos afro-brasileiros, no Daime, tal reivindicação diminui tais elementos. Se no candomblé, o sincretismo diminui os elementos afro-brasileiros, no Daime, o ecletismo aumenta estes elementos.

Alguns autores, no entanto, embora observem a aproximação do Daime com as religiões afro-brasileiras, não reconhecem tal influência como formadora da doutrina, como é o caso de Labate e Pacheco (2005). Os autores dizem que “talvez seja possível afirmar que o estabelecimento das heranças africanas presentes nesse culto - analogamente à compreensão da dimensão indígena ou xamânica do Daime - também se dá a partir de parâmetros bastante elásticos” (LABATE E PACHECO, 2005, p. 19). Tais critérios estariam sendo utilizados para representar uma origem indígena-negra-européia para a doutrina, buscando representá-la como um emblema da sociedade

brasileira, de forma análoga ao que ocorreu com a Capoeira e com a Umbanda. Para realizar tais representações, os estudiosos do Daime explorariam o fato de Irineu ser negro e oriundo do Maranhão. Porém, Labate e Pacheco deixam de levar em consideração que o ocorrido com a Umbanda e a Capoeira se deu, principalmente, no período do embranquecimento. Atualmente, existe uma tendência a africanização por meio da Capoeira Angola. O Daime viveu o período de embranquecimento internamente e no diálogo com as elites acreanas, mas não havia um efeito de retroalimentação das pesquisas acadêmicas. O Santo Daime sofria indiretamente com esta retroalimentação por meio dos estudos sobre a “Revolução Acreana” que enalteciam os seringueiros como os grandes conquistadores. Conforme indiquei, o Santo Daime passou a ser estudado no período da africanização. Este período é evidenciado pelos rumos que a ICEFLU tomou e não apenas pela divisão de períodos históricos proposta por Prandi (1999). É possível notar uma coincidência temporal no embranquecimento ocorrido no Acre, na Bahia e no Rio de Janeiro. O movimento para tornar o Acre um estado independente, que se apropriou do mito fundador do território, ocorreu na década de 1950, na mesma década em que Getúlio Vargas considerou a capoeira como genuinamente brasileira. É preciso observar que os autores citados por Labate e Pacheco não possuem consenso em relação à formação do Daime e alguns deles, como Márcio Maia, sequer chegam a atribuir uma origem europeia ou branca. Além disso, para os autores que consideram influências europeias, negras e indígenas, tal balança não está equilibrada. Monteiro (1983) ressalta o elemento afro, Couto (1989) o xamânico e Goulart (1996) o católico popular. Devemos considerar, igualmente, que o processo de criação de uma identidade nacional se deu no contexto do embranquecimento, que buscava esconder elementos afro e indígenas presentes em diversos cultos. No caso do Daime, o que serviu para associar esta doutrina a uma identidade nacional foi justamente o apagamento dos elementos afro-brasileiros e ameríndios e o enaltecimento dos elementos cristãos. Os autores que vieram após Clodomir Monteiro chegaram em um período em que os autores e sujeitos de pesquisa já sentiam a necessidade de indicar as matrizes afro e indígenas do Daime.

Outro ponto importante a ser considerado no período de africanização, é que a Umbanda foi trazida ao CEFLURIS, em grande parte, pelos provenientes de regiões extra-amazônicas, chamados genericamente de “sulistas”, frequentemente identificados como possuidores de melhores condições financeiras. Muitos destes eram possivelmente vistos como brancos, embora a questão racial não fosse fortemente debatida no contexto daimista. Porém, no censo de 2010, o IBGE revelou que mais de 70% da população acreana se considerava negra. Diversos conceitos e práticas da Umbanda já circulavam entre os daimistas de forma esparsa, assim como entre grande parte da

população brasileira, o que permitiu a reverberação de uma religião sobre a outra. Além disso, na ICEFLU havia diversos caboclos próximos à Umbanda, como era o caso da família Corrente.

Muitos “sulistas”, além de transitarem pela Umbanda e pelo Santo Daime, também dialogavam com outras religiões e terapias alternativas (ou terapias complementares). Tais características, levaram alguns autores, como Labate (2000) e Coutinho (2005) a representarem os participantes da ICEFLU (e outros ayahuasqueiros) que dialogavam com as terapias alternativas (ou terapias New Age) como neo-ayahuasqueiros. O termo neo-ayahuasqueiro foi cunhado por Bia Labate (2000), após ter realizado sua pesquisa junto ao então terapeuta Janderson (atualmente o “guru” Prem Baba), fundador do centro Estrela do Oriente. Este grupo foi amparado inicialmente pelo CEFLURIS, mas, em meados da década de 1990, tornou-se autônomo, adotando o nome Caminho do Coração. Seu líder, Janderson, alterou de forma bastante significativa os rituais e acrescentou diversas práticas terapêuticas consideradas da Nova Era, como Yoga, Danças, terapia do grito, dentre outras, ao rito. O estudo de Labate auxiliou no reconhecimento (junto ao público e ao governo) deste e de outros coletivos considerados pela autora como neo-ayahuasqueiros. Para recorrer a tal terminologia, Labate parte de estudos realizados por autores que se beneficiam de conceitos como Nova Era, Neo-esoterismo e neoxamanismo. Labate (2000) considera que os neo-ayahuasqueiros formam “uma interseção entre a rede que compõe o universo da Nova Era e as suas matrizes, de um lado, e as religiões ayahuasqueiras tradicionais, de outro” (2000, p. 41). Os conceitos utilizados para inventar a noção de neo-ayahuasqueiro não são sinônimos e podem gerar confusões. Por esta razão, passo à explicação do seria neo-esoterismo, neo-xamanismo e Nova Era.

Camurça (s/d, APUD, LABATE, 2000, p. 39) afirma que o movimento Nova Era não é uma religião, embora tenha um tipo de religiosidade de caráter difuso, inspirada no hinduísmo. Os participantes deste movimento estariam fundamentados no “holismo” (a ideia de que tudo é um) e no “místico”, a noção na qual o espírito seria o interior de todas as coisas. A linguagem Nova Era possuiria mais símbolos, sensibilidade e poesia do que teorias e discursos filosóficos. O movimento Nova Era seria marcado por sincretismo, itinerância, errância religiosa e uma adesão instável, buscando aproveitar o que há de bom em cada religião para compor uma experiência individual. Os participantes deste movimento postulariam a unidade das religiões, que seriam apenas fragmentos e reflexos de uma única religião.

O termo neo-esoterismo, criado por Magnani (1996), pode ser problematizado. O autor considera o neo-esoterismo como “mero modismo consumista” (1996, p.8). O autor afirma que atualmente, o termo esotérico é utilizado para se referir a uma extensa gama de práticas, incluindo sistemas divinatórios, técnicas de meditação e relaxamento, propostas de auto-ajuda, celebrações coletivas dentre outras. Magnani afirma que o termo esotérico não é adequado para descrever

práticas como “consultas ao Tarô, I-Ching, Runas; aplicação de massagem ayurvédica, do-in, shiatsu; exercício de Yoga, tai-chi-chuan, lian-gong; sessões xamânicas, rituais de prosperidade, sem esquecer, é claro, o consumo de incenso e a crença em duendes” (1996, p. 7-8). O autor aponta que no campo das religiões e sistemas iniciáticos, a palavra esotérico designa “aqueles ritos ou elementos doutrinários reservados a membros admitidos em um círculo mais restrito; exotérica é a parte pública do corpo cerimonial e dos seus ensinamentos” (1996, p. 8). Como o autor observou a publicização das práticas citadas (I-ching, Yoga, etc), assim como a realização de sessões em locais públicos, optou por chamá-las de neo-esotéricas. Ao chamar a atenção para o termo exotérico, Magnani (1996) poderia ter constatado que este faz parte da própria prática esotérica. Isto é, os coletivos esotéricos, conforme aponta o autor, possuem uma parte pública. Porém, o autor não se ateve a isso para fazer a diferenciação.

Magnani (1996) listou mais de mil endereços de locais referidos como esotéricos, por meio de exemplares do jornal *Shopping News*, da revista *Agenda Alternativa* e do item esotérico da revista *Veja*. O autor também realizou trabalhos de campo. É claro que os locais onde o autor buscou suas informações contaminaram os dados obtidos e as conclusões, conforme este admite. Magnani (1996) constatou, por exemplo, que a maior parte dos endereços estavam localizados na parte mais rica da região de São Paulo que ele estava estudando. Observe que o jornal e revistas analisadas são voltadas exatamente para a classe média. O autor se pergunta: “Como registrar, por exemplo, a ocorrência daquelas práticas junto a segmentos da população, em bairros afastados, não atingidos por aquele órgão de informação?” (MAGNANI, 1996, p. 10). A tarefa não parece muito complicada. O mais provável é que o autor buscava proteger os candomblecistas, umbandistas, dentre outros curadores e curandeiros, do termo de conotações pejorativas, neo-esotérico. Talvez seja essa a razão para a ausência de referências a estas religiões no texto. O autor cita as cartomantes, as benzedeadas e os curandeiros que atendem em suas casas, provavelmente indicando que estes são os verdadeiros esotéricos. Porém, sem desconsiderar a importância destes, o autor os deixou de fora da pesquisa, pois, esta buscava registrar “precisamente o surgimento e disseminação de outras modalidades, as abrangidas pela denominação esotérico, com seus modelos e estruturas de funcionamento” (MAGNANI, 1996, p. 10). Neste ponto é preciso considerar que umbandistas e candomblecistas mantêm lojas de artigos esotéricos e que são influenciados pelo dito espiritismo (inclui o kardecismo e o CECP) e pela cartomancia desde o século XIX, conforme observado anteriormente.

Outra questão que chama a atenção na obra de Magnani (1996) é a diversidade de coletivos que ele reúne sob o mesmo rótulo. O autor os dividiu em cinco grupos: Instituições filosóficas espiritualistas, Centros integrados, Centros especializados, Espaços individualizados e Pontos de

venda. Chama a atenção, de forma especial, o primeiro grupo, no qual se encontram diversas instituições centenárias (ou quase) como o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (fundado em 1909). Este também é o caso da Sociedade Teosófica no Brasil, que iniciou suas atividades em 1919 e da Sociedade Teosófica Brasileira, fundada em 1924¹⁷⁶. Estas duas instituições se inspiram na Sociedade Teosófica, fundada em 1875, em Nova York. José Souza, fundador da Sociedade Teosófica Brasileira, também fundou a Sociedade Brasileira de Eubiose, que também consta entre os coletivos neo-esotéricos citados por Magnani (1996). O autor também cita a Ordem Rosa Cruz (Amorc), que chegou ao Brasil em 1954, e a Sociedade Rosa Cruz Áurea, fundada em 1924, na Holanda. Não possível saber o ano de fundação da Rosa Cruz Áurea no Brasil. A primeira AMORC foi fundada em 1910, nos Estados Unidos. Para além do ano de fundação, estes coletivos mantêm os ritos esotéricos e exotéricos, conforme a “tradição”. É preciso considerar, igualmente, que palavra esotérico (do grego, círculo interior), além de se referir a um conhecimento que é compartilhado apenas com os participantes do coletivo, também pode fazer referência a um conhecimento adquirido por meio do exame da consciência, isto é, internamente, dentro de si próprio.

O termo neoxamanismo é utilizado como sinônimo de xamanismo urbano. Neoxamanismo seriam “novos modelos de espiritualidade, terapia, consumo e sociabilidade, em que a ‘tradição’ torna-se um recurso simbólico e retórico fundamental” (OLIVEIRA, 2012, APUD, FERNANDES, 2018). Para Magnani, o xamanismo urbano não é uma atualização, transposição para a sociedade ocidental ou modernização dessas práticas indígenas e sim uma nova construção que contém elementos indígenas e de outras vertentes (2005, APUD, FERNANDES, 2018). Para o autor, o xamanismo urbano está inserido no circuito da Nova Era e seus praticantes integrados ao circuito neoesotérico.

O estudo de Coutinho (2015), que dialoga com as noções trazidas por Labate, coloca os rituais Huni Kuim do Acre como xamânicos e os do Rio de Janeiro e São Paulo como neo-xamânicos. A diferença seria que, enquanto os indígenas buscam expandir sua influência política por meio do rito, os participantes da cidade buscam uma forma de terapia. Outros autores têm chamado a atenção para a “terapêutica” dos ritos concebidos como xamanismo urbano (FERNANDES, 2018). É preciso considerar, no entanto, que os ditos neo-xamãs também buscam expandir suas influências e atuam de forma política em busca de legitimidade. Além disso, embora os pajés indígenas sejam consultados em questões como guerra, caça ou plantio, estes não são alheios às práticas terapêuticas. Diversas pessoas procuram os pajés há séculos para tratarem

176 Inicialmente, o coletivo fundado por José de Souza se chamava Dhâranâ Sociedade Mental e Espiritualista. Passou a se chamar Sociedade Teosófica Brasileira e posteriormente Sociedade Brasileira de Eubiose.

problemas do corpo e do espírito. No prefácio do livro o “Vôo da Águia”, escrito por Léo Artese (que se apresenta enquanto Xamã), Edward MacRae (2000) aponta que os xamãs (entendidos de maneira ampla) eram grandes “conhecedores da psicologia humana e do poder da sugestão, recorriam às mais variadas técnicas ritualísticas para despertar as importantes forças latentes no ser humano, como as de cura e regeneração” (2000, p. 13). O autor afirma que, para despertar estas forças, os xamãs “frequentemente provocavam estados de consciência alterada, algumas vezes somente para si, mas em outras permitindo que seus companheiros também os acompanhassem em suas viagens aos mundos espirituais” (2000, p. 13). Observa que as cerimônias xamânicas eram um alento para as comunidades, inspirando a coragem em seus participantes para enfrentar as dores da vida, assim como os seus inimigos. MacRae (2000) considera que o conhecimento da *psiqué* por parte dos xamãs, parece oferecer pistas para os cientistas lidarem com males da alma humana. Por fim, o autor observa as rivalidades presentes no meio xamânico e afirma que identidades excludentes se tornam indesejáveis atualmente. Para se referir à prática realizada por Léo Artese, MacRae utiliza o termo “novo xamanismo”, que possui uma carga menos pejorativa que o termo neo-ayahuasqueiro ou neo-xamã, uma vez que o prefixo “neo” já possui uma carga histórica ligada à deslegitimação.

Seria interessante nos perguntarmos se a mesma relação que supostamente existe entre xamãs e neo-xamãs ou neo-ayahuasqueiros (uns buscando influência política e outros buscando terapia, respectivamente) é análoga à relação entre daimistas amazônicos e “sulistas”. É certo que existe uma grande diferença nas concepções amazônicas da década de 1970, para as que ocorrem na Bahia, no Brilho das Águas, na década de 2020. Uma comparação justa seria entre as concepções que baianos e amazônicos possuem atualmente. Tanto os daimistas amazônicos quanto os baianos recorrem ao Daime e à medicina convencional para lidarem com seus problemas de saúde. A principal diferença entre se recorrer a curadores amazônicos do Mapiá, no caso de uma picada de cobra, por exemplo, e se recorrer a Catarina, no Brilho das Águas, está na possibilidade de se ter maior acesso a hospitais na Bahia e aos maiores conhecimentos acerca do tratamento de problemas específicos correntes na comunidade amazônica. Os participantes do Brilho das Águas vivem em locais mais próximos a centros de saúde. Por outro lado, apesar do menor acesso, os moradores do Mapiá buscam atendimentos em hospitais com uma frequência significativa, principalmente as lideranças que são auxiliadas por participantes com boas condições financeiras e políticas. Os centros daimistas urbanos, assim como a ICEFLU, também desempenham um papel político de expandir as influências do Daime para o mundo. Considerando que o termo neo, na expressão neo-ayahuasqueiro, se refere ao movimento *New Age*, que é um desdobramento histórico do esoterismo,

que já estava presente entre os amazonenses, não se pode diferenciar amazonenses e baianos afirmando que uns são *New Age* enquanto outros não.

Labate e Pacheco (2005) criticam a utilização do termo “xamã” por diversos estudiosos do Daime e propõe que este é utilizado de forma política. A estratégia de recorrer a tal conceito estaria ligada a um desejo de legitimação por parte dos coletivos urbanos, muitas vezes vistos como ilegítimos em contraste ao verdadeiro xamanismo, praticado na floresta. Remeter à noção de xamanismo, desta forma, daria maior legitimidade à ICEFLU. De forma implícita, Labate e Pacheco consideram que a utilização da ferramenta conceitual, “xamã”, estaria sendo mobilizada pelos diversos autores citados de forma deliberada para se confundir com práticas ameríndias em um contexto no qual a classe média possui uma visão romantizada do “índio”.

Labate (2000), que era fardada do Santo Daime na época de sua dissertação (linha do CEFLURIS), afirmou que sua filiação religiosa poderia ser vista com desdém ou preconceito na academia. Na época em que Labate escrevia sua tese, havia um receio dos antropólogos de serem desqualificados, por tomarem psicoativos em campo, e de se exporem a críticas de falta de objetividade. Atualmente, o estigma parece ser outro e os preconceitos circulantes na academia contra pesquisadores daimistas tendem a girar em torno de noções como neoayahuasqueiro, neoxamã e neoesoterismo. Dessa forma, os termos que anteriormente eram utilizados para dar maior validade a certos coletivos que não se enquadravam na definição de “religiões tradicionais”, passaram a ser utilizados, em algumas ocasiões, para deslegitimar os participantes urbanos da linha eclética do Daime que, por sua vez, é reconhecida pelos pesquisadores e governo como uma “religião tradicional”. Os termos *New Age* ou neo-ayahuasqueiro são frequentemente utilizados para negar a identidade religiosa dos participantes da ICEFLU, enquanto daimistas, pelos centros “tradicionalistas”, assim como por pessoas de fora do Daime que consideram a linha eclética como um modismo, em oposição aos centros tradicionais do Alto Santo. Não se costuma ouvir daimistas se definirem como *New Age*, neo-ayahuasqueiros ou neoesotéricos. Considerando que a ferramenta conceitual, “xamã”, pode ser confundida com algo relacionado exclusivamente aos indígenas, poderíamos dizer que o termo neo-ayahuasqueiro pode sugerir que os participantes do CEFLURIS tomam Daime há pouco tempo. Cabe ressaltar que, apesar da confusão, nenhuma das ferramentas conceituais foi definida operacionalmente dessa forma. Considerando a confusão gerada pela utilização do termo neo-ayahuasqueiro, é preciso indicar que, com a expansão da ICEFLU, esses supostos neoxamãs têm orientado diversas comunidades indígenas em seus resgates de rituais ayahuasqueiros tradicionais. Em alguns casos introduziram o uso ritual da *ayahuasca* em grupos

indígenas que provavelmente nunca tiveram contato com a esta bebida (a não ser mitologicamente)¹⁷⁷, como os Guaraní de Santa Catarina (ROSE, 2010). Em alguns casos, os indígenas se converteram ao Santo Daime e afirmam que, dentre desta religião, encontram suas próprias práticas. Em tais casos, quem seriam os “neos”? Os autores que trabalham com as noções de neo-ayahuasqueiro, neo-xamã e neo-esoterismo não utilizam os termos geralmente empregados pelos seus interlocutores que se consideram praticantes de “xamanismo”, vide o caso do estudo do uso urbano do Nixi Pãe realizado por Thiago Coutinho em 2015. Note-se que mesmo estes, ao se apropriarem do termo “xamã”, estão adotando um termo generalizante, introduzido inicialmente pelo acadêmico Mircea Eliade (1998), e que recebe diferentes nomes, sendo entendido de maneira diferenciada em cada cultura indígena.

Algumas pessoas concebem que a dissertação de Labate (2.000) acentuou a polarização entre daimistas amazônicos, por um lado, e daimistas que vivem em cidades do sudeste, nordeste, centro-oeste, sul e em outros países, embora essa não fosse a intenção da autora. Mas, o ponto positivo deste estudo, provavelmente a razão de sua realização, foi a legitimação que proporcionou aos “neo”, chamando a atenção para sua existência. O título do livro leva à confusão, pois a ideia de urbanos que reinventaram um ritual dá brechas para se conceber que os não urbanos os inventaram e os mantiveram, o que poderia gerar a ideia de que os amazônicos são legítimos ao passo que os daimistas de outros países e estados não. Por outro lado, na introdução a autora deixa claro que está se referindo aos grandes centros urbanos. Labate (2.000) afirma que a UDV e o Santo Daime se espalharam “pelos grandes centros urbanos brasileiros a partir das décadas de 70 e 80, respectivamente, e por outros países, sobretudo desde o final da década de 80” (2.000. p. VII). É preciso considerar que, embora o uso do Daime tenha chegado aos grandes centros urbanos na década de 1980, Rio Branco (a cidade onde o Daime foi fundado) era uma cidade de médio porte na década de 1990, quando Labate cursou seu mestrado, superando duzentas mil habitantes. Por outro lado, a população da cidade de Itanhém/SP, onde Janderson (Prem Baba) começou a realizar trabalhos de Daime, até o censo de 2010, não havia ultrapassado a marca 100 mil habitantes. Posteriormente o coletivo passou a funcionar em São Roque/SP, que ainda hoje não superou esta marca. Na década de 1990, Janderson fundou o Caminho do Coração, um grupo independente, em Nazaré Paulista, cidade que não supera 20 mil habitantes.

É possível enxergar alguns elementos que poderiam ser vistos como *New Age* no Brilho das Águas, porém é necessário estar atento às problemáticas deste conceito e suas variantes. A primeira dificuldade que deve ser considerada é o fato destas categorias serem êmicas e serem sentidas como

177 Os guaranis de Santa Catarina, apesar de viverem longe da região amazônica, afirmam que a ayahuasca era um conhecimento dos seus avós (ROSE, 2010).

muito genéricas, gerando certo repúdio em alguns participantes. Conforme indiquei no capítulo 3, diversos participantes do Brilho das Águas participam de coletivos que se afirmam xamânicos e que poderiam ser facilmente considerados neo-xamânicos por serem praticados por habitantes de grandes centros urbanos. Este é o caso do Caminho do Guerreiro, do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, os ritos conduzidos por Léo Artese e a aplicação de kambô, realizada por Gabriel, filho de Catarina, no evento Encanto das Águas. Elementos como a “maloca” onde foi conduzido o trabalho Encanto das Águas, assim como a participação de Juarez Bonfim vestido com trajes que remetiam ao indígena também podem reforçar esta concepção. Observemos, no entanto, que nos deparamos com as mesmas dificuldades encontradas quando buscamos as matrizes afroindígenas do Daime. A simples presença de elementos nem sempre é suficiente para se afirmar uma origem ou uma identidade. A presença de elementos como o Yoga, o interesse pelo Budismo, a aproximação com o espiritismo, dentre outros elementos concebidos como de “origem” *New Age*, já eram encontrados nas práticas esotéricas. Além disso, a noção de uma nova consciência espiritual já era difundida por Rudolf Steiner, criador da Antroposofia, antes da invenção do movimento *New Age*. Mesmo não os repudiando os rituais ditos xamânicos, Catarina se esforça para que o Daime não seja confundido com estes. Por esta razão, ela propõe que estes ritos sejam conduzidos em dias distintos, embora o trabalho possa ocorrer no espaço da igreja Brilho das Águas. No capítulo 3, foi relatado como Catarina se opunha às rodas de rapé que se abriam logo após o trabalho, justamente para evitar tal confusão. Dessa forma, esconder ou revelar elementos envolve uma ação política. Nesta tese, seguindo a ideia de Márcio Goldman (2017), inspirado no pensamento de Deleuze, busca-se deixar os elementos afro e indígena se relacionarem, dando menor atenção ao elemento dominante branco, muitas vezes representado, no Daime, pela filosofia *New Age*, de inspirações estadunidenses e europeias. Esta tese não nega a influência branca, mas, por uma questão metodológica, tendo em vista as possíveis consequências do que se escreve, opta pela metodologia descrita na frase anterior. De toda forma, é notável como o cristianismo influencia de forma significativa os participantes do Santo Daime, o que leva alguns autores a colocá-lo como fazendo parte do ethos daimista sob a forma do espiritismo, do catolicismo popular e do esoterismo.

Ainda sobre as influências *New Age*, seria preciso destacar as terapias alternativas (ou complementares), assim como os “orientalismos”. Foi possível observar que todas as lideranças do Brilho das Águas praticaram Yoga e/ou meditação em alguma época de suas vidas. Núbia, a mãe de Catarina, era monja da tradição criada em torno do Osho e passou a inserir conceitos deste coletivo em seu hinário. É interessante observar que o hinário de Núbia foi cantado no dia de São Sebastião (dia em que geralmente se canta o hinário do Padrinho Sebastião), marcado pelo falecimento tanto do Osho quanto do Padrinho Sebastião. Uma reunião ocorrida entre os participantes do Brilho das

Águas indica bem o papel das terapias complementares neste contexto. Nesta reunião, uma participante se queixou da atitude de uma fiscal novata que decidiu aplicar *reiki* em outra participante que estava em momentos de passagem. Foi deixado claro que os fiscais, assim como outras pessoas, não deveriam intervir desta forma durante os trabalhos de Daime. Em momentos fora do ritual, por outro lado, os participantes que trabalham com terapias complementares podem atender outros participantes, por vezes utilizando o espaço do Brilho das Águas. Os participantes do Brilho das Águas, como Catarina, também podem recorrer a estas terapias em outros locais. Conforme já registrado, esta passou por uma “dieta” no Centro de Integralidade e Saúde, em Petrópolis/RJ. Os trabalhos chamados Daime Cura, inspirados nas terapias por meio do Daime, desenvolvidas por psiquiatras, ocorrem de forma muito esporádica e representam uma parte muito pequena dos trabalhos do Brilho das Águas, além de serem trabalhos mais religiosos que psiquiátricos ou psicológicos. Estes não constam no calendário oficial. O lugar dedicado às terapias complementares no Brilho das Águas e no Céu do Mapiá é análogo, uma vez que tais práticas podem ocorrer nestas localidades, embora não sejam comumente utilizadas durante os rituais. A Dança Transformação que realizei na Santa Casa, no Mapiá, é um exemplo da separação entre os rituais daimistas e as práticas alternativas ou complementares de saúde. Isso é algo distinto do que ocorreu com elementos rituais das religiões de matriz africana, como a incorporação, que passaram a fazer parte de certos trabalhos com Daime, no Mapiá e em outros centros filiados à ICEFLU. Outro elemento que poderia ser considerado como “neo”, é o uso do kambô. Conforme aponta Manuela Carneiro da Cunha (2009), este foi trazido para os grandes centros urbanos pelos daimistas e, posteriormente, foi adaptado por terapeutas *New Age*, o que gerou a necessidade, por parte dos indígenas em diálogo com a ONU, de se debater a propriedade intelectual sobre conhecimento tradicional relativo ao Kambô. A regulamentação do Kambô, solicitada pelos indígenas Katukina em função da preocupação com o uso urbano, se iniciou em 2003 e teve término em 2007, sem conclusões. Os elementos *New Age* relacionados ao uso do kambô no Brilho das Águas seriam, então, o contexto urbano e a administração por pessoas consideradas por comunidades indígenas, como não possuidoras de legitimidade cultural ou espiritual para tal.

Para concluir estas observações sobre o que poderia se considerar *New Age* no Brilho das Águas e na ICEFLU, é preciso indicar as reverberações desta noção com a ideia de ecletismo, apesar das diferenças. Nos dois casos, temos coletivos caracterizados pelo intenso diálogo intercultural. Por outro lado, enquanto os *New Age* são caracterizados por uma “errância religiosa”, uma “pluralidade de adesões” e uma adesão religiosa instável (LABATE, 2000), o termo eclético reforça a ideia de escolha, principalmente quando utilizado na educação (SANCHEZ, 2009). Isto está próximo do que os ecléticos do Daime fazem. Embora transitem entre diversas religiões, em

muitos casos, estes optam por uma doutrina eclética, em contraste com a ideia de adesão instável. Na noção de *New Age*, proposta por Labate (2000), o mais próximo que encontramos da ideia de escolha, é a concepção na qual os participantes deste movimento religioso aproveitam o que há de “bom nas religiões” para comporem suas práticas. Observe que o *New Age* aproveita o que há de bom em cada religião, mas é um tanto avesso a se definir como pertencente a uma religião ou doutrina específica. Talvez por isso, Crespo (1994) diferencia dois tipos de ecléticos: Os primeiros são pessoas que participam de duas ou mais religiões, que em teoria se excluiriam, ao mesmo tempo em que buscam compatibilizá-las. Os segundos seriam aqueles que frequentam várias religiões “em busca de bens simbólicos específicos, sem decidir-se por identidade religiosa alguma, declarando-se, contudo, ‘religioso’, ‘temente a Deus’, ou ‘espiritualizado’” (CRESPO, 1994, p. 79). É possível observar que este segundo tipo, que não é adequado para representar os daimistas ecléticos, se aproxima mais à noção de *New Age*. Ao trazer elementos de outras religiões para dentro dos seus rituais, os coletivos ecléticos do Santo Daime fazem com que os participantes destas, em alguns casos, não queiram mais frequentá-las, por já encontrarem em seu seio os elementos destas religiões ou culturas mais adaptadas à cosmovisão daimista. Por outro lado, estes elementos geram curiosidade nos daimistas (e pesquisadores) que ainda não conhecem estas religiões e/ou culturas, fazendo com que possam vir a frequentá-las. Outros elementos, como a analogia entre a docência e a oratória sagrada, enfatizada por Monte Alverne e Silvério Ferreira (DURAN, 2015), os precursores do ecletismo no Brasil, não são enfatizados nos movimentos *New Age*. Tal analogia, no entanto, é encontrada nas linhas ecléticas e tradicionalistas do Daime.

Um ponto em comum entre as noções de *New Age*, esoterismo e ecletismo é a influência da psicologia. Conforme já apontado anteriormente, alguns autores consideram a “terapêutica” como uma marca do neo-xamanismo. Outros autores, como Rodrigo e Martí (2014), afirmam que a *New Age* é a cara mais visível dos movimentos psico-espirituais. Apontam as influências da psicologia analítica de Jung, a Psicologia Transpessoal de Groff e Maslow, assim como a Psicologia Integral de Ken Wilber, dentre outras abordagens. Cousin, o precursor do ecletismo na Europa, no início do século XIX, conciliava o método histórico e o psicológico (DURAN, 2015). O ecletismo está relacionado, desde esta época, com a ideia de análise interior da consciência. Silvestre Pinheiro Ferreira, um dos precursores do ecletismo no Brasil, também optou por uma explicação psicológica do pensamento (DURAN, 2015). É preciso considerar que, de forma análoga aos primeiros difusores do espiritismo no Brasil, os representantes do pensamento eclético, como Monte Alverne, estavam próximos à corte portuguesa. Monte Alverne, além de ter sido porta-voz da coroa portuguesa, foi “pregador imperial” (DURAN, 2015). Monte Alverne optava pelo princípio da experiência, adotando uma visão mais psicológica, e, dessa forma, afirmava o seu compromisso

com o ecletismo (DURAN, 2015). É interessante observar que no CECP, e nas diferentes linhas do Santo Daime, existe a noção de examinar a consciência e “limpar a mentalidade”. A importância dada ao aprendizado por meio da vivência interior durante os trabalhos é enfocada pelas duas linhas do Santo Daime. Neste sentido, a característica psicologizante não está apenas nos neo-ayahuasqueiros, neoxamãs e neo-estoréricos. É preciso considerar que, desde a década de 1980, em função do artigo publicado por Seeger, Da Mata e Viveiros de Castro (1979), os antropólogos, ao estudar os coletivos ameríndios, têm focado no estudo do corpo, considerando este como fundamental para a elaboração da noção de pessoa presente neste contexto. Tal artigo impõe uma barreira aos estudos que anteriormente focavam na mente ou na mentalidade destes povos. O exemplo do Santo Daime, conforme observamos, indica a necessidade de se dar maior atenção para os aspectos psicológicos, incluindo as terminologias “nativas”, presente de forma considerável em caboclos amazonenses que, durante muito tempo, se confundiam com as populações indígenas do Acre.

Tanto a noção de ecletismo (abordada por acadêmicos) quanto a noção de *New Age*, remetem a formas que alguns coletivos espiritualistas se adaptaram frente ao mundo capitalista e à globalização, no entanto, é necessário indicar que o Candomblé, a Umbanda e até mesmo os coletivos indígenas passaram por tais adaptações. A ideia de supermercado espiritual, proposta por Crespo (1994), atribuída à noção de ecletismo, reforça a ideia de escolha, embora acentue o aspecto mercadológico, polêmico e frequentemente combatido entre diferentes coletivos ayahuasqueiros. Foram justamente os esforços do Daime e da UDV, juntamente ao GMT do CONAD, que garantiram a proibição da venda da *ayahuasca com fins lucrativos*. Por outro lado, em função das dificuldades de produção da *ayahuasca* e do seu consequente alto valor no mercado internacional, a tentação para comercializá-la é considerável. Em relação às escolhas realizadas pelo Brilho das Águas, é possível observar um comprometimento muito grande com os ritos considerados como próprios do Santo Daime, nos modelos da ICEFLU e da Flor da Montanha. Os rituais ecléticos do Santo Daime remetem principalmente à aliança com a Umbanda (e consequentemente com o espiritismo “popular”) nos indicando, dessa forma, que as relações afroindígenas preponderam quando comparadas ao lugar destinado às práticas complementares, muitas vezes associada ao movimento *New Age*. O caráter africanista se acentua quando percebemos a aproximação de Catarina a Dona Dinorá. Dessa forma, constatamos que o ecletismo do Brilho das Águas é caracterizado por escolhas e que tal centro optou por se aproximar, principalmente, da Umbanda. Isto é, os participantes do Brilho das Águas, ao contrário de serem caracterizados por uma errância religiosa, dão indicativos da escolha que fizeram por este centro específico que, por sua vez, optou em se aproximar das religiões afro-indígenas.

4.3 - Palavras finais

Nesta tese foi possível conhecer a história do Brilho das Águas e como este coletivo se relacionou com o período de africanização que teve início na década de 1980 e que se estende aos dias atuais. Foi possível observar que o Brilho das Águas se aproximou de forma considerável da Umbanda e do Candomblé, desde 2006, quando Catarina Knoedt assumiu o comando. Tal aproximação pode ser observada por meio dos trabalhos de gira, bori e sacudimento. No entanto, dentro do próprio Santo Daime já existiam trabalhos envolvendo a possessão mediúnica e a invocação de Orixás, por meio de trabalhos como o de São Miguel, desenvolvido pela ICEFLU, e os Mensageiros da Cura, desenvolvido pela Baixinha. A palavra caboclo, evocada pelo Mestre Irineu, é compreendida, neste contexto, como análoga aos caboclos da Umbanda e de outras religiões afro-brasileiras. Dentre as igrejas que estão próximas à ICEFLU, a Flor da Montanha merece um destaque no que diz respeito ao processo de africanização, uma vez que é um dos centros mais reconhecidos no contexto da aliança entre o Santo Daime e a Umbanda. Baixinha se iniciou no Candomblé, assim como diversos umbandistas cariocas, em uma época que candomblecistas baianos migraram em massa para a capital fluminense. Tal processo gerou uma Umbanda mais africanizada que pode ser observada, na Flor da Montanha, por meio do trabalho denominado de Nação Africana. Baixinha, além de iniciada no Candomblé, recebeu a confirmação de vinte anos, assim como teve o seu funeral realizado dentro dos preceitos da nação Jeje. Embora o Céu do Mapiá tenha recebido a visita de diversos pais e mães de santo nas décadas de 1980 e 1990, Baixinha se tornou uma das umbandistas mais conhecidas e respeitadas do Santo Daime. No Céu do Mapiá, cabe destacar o papel de Maria Alice e Clara, responsáveis pelos trabalhos mais próximos à Umbanda. Os trabalhos de possessão mediúnica no Céu do Mapiá também estão relacionados à doutrinação das entidades trazidas pelo médium, Ceará, na década de 1970, assim como aos trabalhos de Mesa Branca que o Padrinho Sebastião realizava desde a década de 1950 e que haviam sido interrompidos na década de 1960.

O processo de africanização no Santo Daime se fez necessário em função do longo período de embranquecimento que esta doutrina passou. Conforme observamos, Mestre Irineu estabeleceu relações com coletivos de inspiração afro e indígena antes de fundar o Santo Daime na década de 1930. Os primeiros trabalhos eram marcados por elementos afroindígenas como o uso do tabaco para curar, a ingestão do Santo Daime e a realização de chamadas para invocação de seres espirituais, muitas delas intituladas com nomes do tronco Tupi. Ao longo dos anos, os elementos afro e indígenas que o Mestre Irineu trazia consigo foram ofuscados por diversos elementos cristãos

que foram aparecendo, como a crescente invocação de santos católicos nos hinários. Além da invocação de santos católicos, Mestre Irineu passou a chamar pelos seres espirituais dos universos afro e indígena de forma enigmática. Dessa forma, ele e seus companheiros podiam seguir invocando estas entidades sem serem percebidos. Quando alguns daimistas atuais afirmam que Currupipiraquá não tem nada a ver com o Curupira, estes estão, possivelmente, exemplificando como a estratégia utilizada pelo Mestre Irineu foi eficaz. Por outro lado, invocar os seres de forma misteriosa dá brechas para se afirmar que não existem indícios consistentes para se alegar uma identidade afro e indígena para estes, o que acaba resultando no embranquecimento da doutrina. Alegar que Mestre Irineu fumava tabaco sem conotações espirituais ou que não repassou este conhecimento para os seus seguidores, também é uma forma de se esconder as matrizes afroindígenas do Santo Daime. De forma análoga ao que ocorreu no Candomblé, quando pesquisadores auxiliaram as lideranças religiosas lhes indicando os modelos africanos, os estudiosos tiveram um papel muito importante na afroindigenização do Santo Daime. Junto aos sujeitos de pesquisa, estes levantaram informações sobre a vida do Mestre Irineu no Maranhão, obtiveram relatos que ligam o fundador do Santo Daime à Casa das Minas (ou ao Tambor de Mina), ao Tambor de Crioula, aos indígenas, aos vegetalistas, dentre outros. Tais estudos despertam o interesse dos daimistas de conhecerem os caminhos trilhados pelo Mestre Irineu, estreitando, dessa forma, os laços entre as diversas culturas que estão em diálogo. É possível observar que os participantes do Brilho das Águas escolhem estabelecer contato com práticas que remetem ao afro e ao indígena (ainda que por meio do xamanismo urbano). A possibilidade de escolha marca o ecletismo presente nesta igreja e reforça a afroindigenização. Enquanto os pesquisadores do Santo Daime nos indicam as relações afroindígenas presentes no início desta doutrina, o Brilho das Águas nos dá indicativos da persistência de tais relações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU JR, Josué. **A cura no Santo Daime: Concepções de saúde e doença nas linhas do Alto Santo**. 2016. Dissertação (Mestrado) – curso de antropologia, UFBA, Salvador, 2016.

ALFONSI et Al. **Entrevista com Peter Fry**. Revis. Caderno de Campo, n. 13, p. 133-146, 2005

ALVARENGA, Alex. **O livro das mirações: viagem ao Santo Daime**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984

ALVES JR, Antônio. **Tambores para a rainha da floresta**. 2007. Dissertação (Mestrado) – curso de Ciências da religião, PUC/SP, São Paulo, 2007

- ALVES JR, Antônio. **A incorporação da Umbanda pelo Santo Daime**. Núcleo de Estudo Interdisciplinares sobre Psicoativos – NEIP, 2009. Disponível em: <www.neip.info>
- ANZALDÚA, Glória. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987
- ARAÚJO, Francisco. **O Leão de Judá chega ao Império Juramidam**. 2021. Dissertação (Mestrado). Curso de Antropologia, UFBA, Salvador, 2021
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: Rito Nagô**. São Paulo: Editora S.A, 1958
- BONFIM, Juarez. **O jardim de belas flores do Mestre Raimundo Irineu Serra**. Salvador, 2006.
- BORGES, Laís. 2019. "Performance - Victor Turner". In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <<http://ea.fflch.usp.br/conceito/performance-victor-turner>>
- BRAGA, Karina. **Modelando xamãs: O caso da tenda do suor**. 2010. Dissertação (Mestrado) – curso de Antropologia Social, UFRN, Natal, 2010
- BRAGA, Leonardo. **“Panema”**. In: Enciclopédia de Antropologia. São Paulo: USP, Departamento de Antropologia. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/conceito/panema>
- BRAGA, Maria Lúcia. **Entre o claro e o escuro: Roger Bastide e Claude Levi-Strauss**. Revis. Estudos de sociologia da PPGS/UEFS, v. 7, p. 37-70, 2005
- BRINGMANN, Sandor Fernando. **Quando a História e Antropologia se unem para Contar uma Nova História? dos Índios no Brasil (resenha)**. Mosaico (Goiânia) , v. 4, p. 245-248, 2011.
- BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP, 1998
- CARNEIRO DA CUNHA. **Cultura Com Aspas: e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CARNEIRO DA CUNHA. **Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução**. Revis. Mana, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998
- CARVALHO, André. **Os caboclos já chegaram: por uma escuta multiespécies das vozes do antropoceno**. Politeia - História E Sociedade, 20(1), 170-191, 2021
- CEMIN, Arneide Bandeira. **Ordem, Xamanismo e Dádiva, o Poder do Santo Daime**. São Paulo, 1998. Tese (Doutorado). Curso de Antropologia, USP, São Paulo, 1998

- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: UBU, 2017.
- COSTA, Alexandre; SILVEIRA, Alice. **Para repensar o sincretismo religioso: palavra, significação e conceito**. Revis. *Interseções*, n. 3, p. 221-235, 2013
- COUTINHO, Tiago. **O Xamanismo da floresta na cidade: um estudo de caso**. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre psicoativos. NEIP. 2015. Disponível em <[coutinho_xamanismo_kaxinawa_rio_de_janeiro.pdf \(neip.info\)](#)>
- COUTO, Fernando La Rocque. **Santos e Xamãs – Estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime**. Dissertação (Mestrado). Curso de Antropologia. UNB; Brasília, DF, 1989
- CRESPO, Samyra. Sincretismo ou ecletismo religioso? Notas para um estudo sobre a espiritualidade ecologista. In: SANCHIS, Pierre et al (orgs.). **A Dança dos Sincretismos**. Rio de Janeiro: Comunicações do ISER, 1994, p. 75-87
- CUNHA, Euclides da. **À Margem da História**. São Paulo: Martins Fontes. 1999[1909]
- DALGALARRONDO, Paulo. **Psicopatologia e Semiologia dos Transtornos Mentais**. Porto Alegre: Artmed, 2000
- DIAS, Walter. **O império de Juramidam nas Batalhas do Astral, uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime**. 1990. Dissertação (Mestrado). Curso de Antropologia, PUC/SP, São Paulo, 1990.
- DURAN, Maria. **Ecletismo e retórica na filosofia brasileira**. Revis. *Almanack*. Guarulhos, n. 09, p. 115-135, 2015
- DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ENGLERS, Steven. **Umbanda and Hybridity**. Revis. *Numen*, v. 56, p. 545-577, 2009
- ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 1998
- FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro: Como a Antropologia Estabelece seu Objeto**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.
- FAVRET-SAADA, Jeane. **Ser afetado**. Revis. *Cadernos de campo*. N. 13, 2005, pp. 155-161.
- FERNANDES, Saulo. **Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta**. Revis. *Horiz. Antropol*, n. 51, p. 289-314, Porto Alegre, 2018
- FERRETTI, Mundicarmo. **Repensando o turco no Tambor de Mina**. Revis. *Afro-Ásia*. n. 15, 56-70, 1992

FERRETTI, Sérgio. **Sincretismo e hibridismo na cultura popular**. Revis. Pós Ciências Sociais. v.11, n.21, p. 15-33. 2014

FERRETTI, Sérgio. **Sincretismo e religião na festa do Divino**. Revis. antropológicas, v. 18(2), p. 105-122. 2007

FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: EDUSP; Arché Editora, 2013

FRANCISCO, Dênis. **O problema do ecletismo na educação confessional e a necessidade de escolas distintamente cristãs**. Revis. Summae Sapientiae, n. 1, 2000

FRANCO, Mariana Pantoja. **Os Milton: cem anos de historia familiar nos seringais**. 2001. 508p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

FRÓES, VERA. **Santo Daime, cultura amazônica: História do Povo Juramidam**. Manaus: Suframa, 1986

GOULART, Sandra. **A política das religiões ayahuasqueiras brasileiras: Droga, religião e direitos**. Revis. Religião e Sociedade. v. 30, n, 2, p. 200-221, 2019

GOLDMAN, Márcio. **Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em ilhéus**. Revis, Antropol. USP, São Paulo, v. 46, pp. 445-476, 2003.

GOLDMAN, Márcio. **O fim da antropologia: A invenção da cultura**. Novos estudos Cebrap (online), São Paulo, n. 89, p. 195-211, 2011. Disponível em: <[SciELO - Brasil - O fim da antropologia O fim da antropologia](#)>

GOLDMAN, Márcio. **Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e mestiçagem: Estudos Etnográficos**. Revis. de Antropol. Da UFSCar, 9 (2), p. 11-28, 2017

GOULART, Sandra. **As raízes culturais do Santo Daime**. 1996. Dissertação (Mestrado). Curso de Antropologia Cultural e social, USP, São Paulo, 1996

GREYSON, Bruce. **Experiências de quase morte: implicações clínicas**. USP, São Paulo. Revis. Psiq. Clín. n° 34, p. 116-125, 2007

GROISMAN, Alberto. **Eu venho da floresta: ecletismo e praxis xamanica daimista no Céu do Mapiá**. 1991. Dissertação (Mestrado). Curso de Ciências Sociais, UFSC, Florianópolis, 1991

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional**. Revis. Mana, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997

HENRIQUE, Márcio; MORAIS, Laura. **Estradas líquidas, comércio sólido: índios e regatões na amazônia (século XIX)**. Revista de História (São Paulo), São Paulo, n. 171, p. 49-82, 2014

JACOBI, Jolande. **A Psicologia de C.G. Jung: uma introdução às obras completas**. Petrópolis: Vozes, 2013

JUNG, Carl. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002

JUNG, Carl. **Tipos Psicológicos**. Rio de Janeiro/RJ: Zahar, 1976

JUNG, Carl. **A Natureza da Psiqué**. Petrópolis: Vozes, 2000

JUNG, Carl. **Sincronicidade**. Petrópolis: Vozes, 2005

KERN, Daniela. **O conceito de hibridismo ontem e hoje: ruptura e contato**. Revis. MÉTIS: história & cultura, v. 3, n. 6, p. 53-70, 2004.

KOPENAWA, Daví; ALBERT, Bruce. **A queda do Céu: Palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das letras, 2015

LABATE, Beatriz; COUTINHO, Tiago. **“Meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu”:** reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. Revis, Antropol. USP, São Paulo, v. 57, n.2, p. 215-250. 2014

LABATE, Beatriz; PACHECO, Gustavo. Matrizes maranhenses do Santo Daime. In: Labate, Beatriz; Sena Araújo, Wladimir (orgs.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas, Mercado das Letras, 2004, 2 ed, p. 303-344

LABATE, Beatriz; PACHECO, Gustavo. As origens históricas do Santo Daime. In: Venâncio, Renato P e Carneiro, Herique S. (orgs.). **Álcool e Drogas na História do Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo, Editora PUC/Alameda, 2005

LABATE, Beatriz. et al. (Orgs.). **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008

LABATE, Beatriz. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. 2000. Dissertação (Mestrado). Curso de Antropologia Social, UNICAMP, Campinas, 2000

LAGROU, Els. **A fluidez da forma: arte alteridade e agência em uma sociedade amazônica (kaxinawa, AC)**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007

LANGDON, Esther. “**A viagem à casa das onças**”: Narrativas sobre experiências extraordinárias. Revis. de Antropol, v. 56, n. 2, 183-212, 2013

LANGDON, Esther. Prefácio. In: MERCANTE, Marcelo. **Imagens de Cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha**. Rio de Janeiro, Fiocruz, 2012

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: Uma introdução à teoria do Ator-Rede**. Salvador: EDUFBA, 2012

LATOUR, Bruno. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. In: **Objectos impuros: Experiências em Estudos sobre a Ciência**. Porto: Afrontamento, 2008

LESSIN, Leonardo. **Nos rastros de Yakuruna: a partida de Pawa e pós-sustentabilidade Ashaninka**. 2011. Tese (Doutorado) – curso de Ciências Sociais, UNESP, São Paulo, 2011

LIMA, Edilene. **Um festival e seu reverso, etnografia involuntária**. Campos – Revis. de Antropol. Social. v. 14, n. 1, p. 275-285, 2015

LÍRIO, Alba. **BAIXINHA: Biografia e ensinamentos de uma operária da fé.** Rio de Janeiro: Editor Armando Daudt, 2011

LUVIZOTTO, CK. **As tradições gaúchas e sua racionalização na modernidade tardia** [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. 140 p. ISBN 978-85-7983-088-4. Available from SciELO Books.

MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime.** São Paulo-SP: Brasiliense, 1992.

MACRAE, Edward e ALVES, Wagner (org.) **Fumo de Angola: canabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade.** Salvador: EDUFBA

MACRAE, Edward. Santo Daime e Santa Maria: Usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas. In MACRAE, Edward e ALVES, Wagner (org.) **Fumo de Angola: canabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade.** Salvador: EDUFBA, 2016. p. 455-471

MACRAE, Edward. **A questão das drogas: pesquisa, história, políticas públicas, redução de danos e enteógenos.** Salvador: EDUFBA, 2021

MACRAE, Edward. Prefácio. in: ARTÊSE, Léo. **O vôo da Águia: uma iniciação aos mistérios e à magia do Xamanismo.** São Paulo: Ed. Roka, 2ª ed., pp. 11-15, 2000.

MAGNANI, José. **O neo-esoterismo na cidade.** Revis. USP, v. 31, São Paulo, 1996

MASIP, V. **História da Filosofia Ocidental.** São Paulo: EPU, 2001.

MELLO, Gláucia. **Os peregrinos ecléticos cristãos.** Revis. Cadernos12.pmd, v. 6, n. 4, 2005

MERCANTE, Marcelo. **Imagens de Cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha.** Rio de Janeiro, Fiocruz, 2012

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. **O palácio de Juramidam: Santo Daime, um ritual de transcendência e despoluição.** 1983. Dissertação (Mestrado). Curso de Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013

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

MORAIS, Maria. **“Acreanidade”: Invenção e Reinvenção da Identidade Acreana.** Rio Branco: Edufac, 2016

MOREIRA, Alexander; CARDEÑA, Etzel. **Diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e psicóticas não patológicas e transtornos mentais: uma contribuição de estudos latino-americanos para o CID-11.** Revis. Brasileira de Psiquiatria. São Paulo, v. 33, p. 21-28, 2011

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

MOREIRA, Paulo. **Estou aqui, eu não estando, como é: A Rotinização do Carisma de Raimundo Irineu Serra na Comunidade do Daime.** 2013. Tese (Doutorado) – curso de Antropologia, UFBA, Salvador, 2013.

MORTIMER, Lúcio. **Bença Padrinho!** São Paulo: Céu de Maria, 2000

NOGUEIRA, Fausto. **Os espíritos assombram a metrópole: Sociabilidades Espiritualistas (Espírita e Esotérica) em São Paulo na Primeira República.** 2016. Tese (Doutorado). Curso de História Social, USP, São Paulo, 2016

NUNES, João; ROQUE, Ricardo. **Objectos Impuros: Experiências em Estudos sobre a Ciência.** Porto: Afrontamento, 2008

NOBRE, Thalita. **Algumas considerações psicanalíticas a respeito da esquizofrenia.** 2011. Revis. Psic. São Paulo: n. 1, v. 20, p. 67-78, 2011

OLIVEIRA, Isabela. **Um desafio ao respeito e à tolerância: reflexões sobre o campo religioso daimista na atualidade.** Revis. Religião e sociedade. v. 31 (2), p. 154-178, 2011

OSHO. **Aprendendo a silenciar a mente.** Rio de Janeiro: Sextante, 2002

PARÉS, Luís Nicolau. **O processo de crioulização no recôncavo baiano (1750-1800).** Revis. Afro-Ásia, n. 33, p. 87-132, 2005.

PAZZARELLI et al. **(Contra)Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas.** Revis. de Antropol. Da UFSCar, 9 (2), p. 9-10, 2017

PEREIRA, Paulo. **O Baile de São Gonçalo em São Vicente Ferrer: a representação do guia na relação com o santo e com o promesseiro.** 2008. Dissertação (Mestrado). Curso de Sociologia e Antropologia, UFMA, São Luís, 2008

PIMENTA, José. **“Alteridade contextualizada”: variações ashaninkas sobre o branco.** Open Edition Journals, v. 40, n. 1, 2015

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, embranquecimento, africanização. In: Cardoso, Carlos; Bacelar, Jeferson (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira.** Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p. 93-111.

PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados.** Rio de Janeiro: PALLAS, 2001

PRANDI, Reginaldo. **Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins.** Revis. Debates do NER, Porto Alegre, ano 12, n. 19, p. II-28, 2011

RAMASSOTE, Rodrigo. **Melville J. Herskovits (1895-1963) e a Antropologia do Caribe Entrevista com Kevin A. Yelvington.** Revis. Cadernos de Campo (São Paulo 1991), v. 25, n. 25, p. 343-364, 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v25i25p343-364>>

RAMOS, Arthur. **A aculturação negra no Brasil.** São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre, Editora Nacional, 1942

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: do romantismo até nossos dias.** São Paulo: Paulus, 1994

RESSEL, Henrique. **Cerimônias nativas: tradição e inovação no Fogo Sagrado de Itzachilatlan.** 2013. Dissertação (Mestrado). Curso de Antropologia Social, UFPR, Curitiba, 2013

RODRIGO, Maria; MARTI, Gil. **Los movimientos psico-espirituales en la modernidad globalizada: Una mirada desde la ciudad de Valencia**. AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, vol. 9, núm. 3, p. 273-295, 2014

RODRIGUES, Raymundo N. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2011, 95p. ISBN 978-85-7982-075-5. Available from SciELO Books

ROSE, Isabel. **Tata endy rekoe – fogo sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho**. Tese (doutorado). Curso de Antropologia Social. UFSC, Florianópolis, 2010

SAHLINS, Marshal. **Metáforas históricas e realidades místicas: Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich**. Rio de Janeiro. Zahar, 2008.

SANCHES, Rosa Maria. **Estudio y análisis del método ecléctico de lectoescritura en las escuelas de la safa**. Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2009

SANCHIS, Pierre. **As tramas sincréticas da história: Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro**. Revis. Brasileira de Ciências Sociais, v. 10, n. 28, p. 123-138, 1995

SCHWARCZ, Lilia. **Quando a desigualdade é diferença: Reflexões sobre Antropologia Criminal e mestiçagem na obra de Nina Rodrigues**. Revis. Gazeta Médica da Bahia, v. 76, p. 47-53, 2006

Seeger, Anthony, Roberto da Matta & Eduardo B. V. de Castro. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n. 32, p. 2-19, 1979

SERAFIM, Vanda. **A “ilusão da catequese”: interfaces entre o discurso intelectual e católico na Bahia do século XIX na produção de um conhecimento sobre as religiões afro-brasileiras**. Revis. História: Debates e tendências, v. 14, n. 1, p. 195-209, 2014

SILVA, Wagner G. **Religião e identidade cultural negra: Afro-brasileiros, católicos e evangélicos**. Revis. Afro Ásia, v. 56, 83-128, 2017

SOUZA, Silvia. **Origens do Santo Daime: Raimundo Irineu Serra, vida e obra**. São Paulo/SP: Navegar, 2012.

STRATHERN, Marilyn. **Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

TENÓRIO, Fernando. **Psicose e esquizofrenia: efeitos das mudanças nas classificações psiquiátricas sobre a abordagem clínica e teórica das doenças mentais**. Revis. História, Ciência e Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 23, n. 4, p. 941-963, 2016

TROMBONI, Marco. **“O tronco da Jurema”:** Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso kariri. 1994. **Dissertação (Mestrado)**. Curso de ciências sociais, UFBA, Salvador, 1994

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1955

VARGAS et al. **O debate entre Tarde e Durkheim**. Revis. Teoria & Sociedade. Número especial. p. 28-61, 2014

VIEIRA, Marina. **Caboclos, Cristãos e Encantados: Sociabilidade, Cosmologia e Política na reserva extrativista Arapixi**. 2012. 298 pp. Teses (Doutorado) – PPGAS-MN/UFRJ, 2012

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Mana, vol. 2, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio: O recado da mata. In: KOPENAWA, Daví; ALBERT, Bruce. **A queda do Céu: Palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das letras, 2015

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo, Cosac Naify, 2010

OUTRAS REFERÊNCIAS

ALTINO MACHADO, José. **Tom Ogard**. 2013. Disponível em: <[ALTINO MACHADO: TOM ORGAD](#)>

ARTESE, Leo. **O espírito animal**. 2018. Disponível em: <[O Espírito Animal \(xamanismo.com.br\)](#)>

BÍBLIA ONLINE: **Mateus 26:27-30**. Disponível em: <[Mateus 26:27-30 - ACF - Almeida Corrigida Fiel - Bíblia Online \(bibliaonline.com.br\)](#)>

BÍBLIA ONLINE: **Mateus 24: 7**. Disponível em: <[Mateus 24 - ACF - Almeida Corrigida Fiel - Bíblia Online \(bibliaonline.com.br\)](#)>

CANALJAGUBE. **Literatura Daimista: Episódio 1**. 2020. 2h, 35m, 33s, color. Canal Jagube. Disponível em <[Literatura Daimista - Episódio 1 \(Edward MacRae\) – YouTube](#)>

CÉU DO VALE. **Nota de esclarecimento**. Facebook. Disponível em: <[\(15\) Céu do Vale | Facebook](#)>

COEN. **Existe ego no budismo?: Monja Coen responde: Zen Budismo**. 2016. 2m, 30s, color. Monja Coen. Disponível em: <[Existe "Ego" no budismo? | Monja Coen Responde | Zen Budismo - YouTube](#)>

DIÁRIO DO CENTRO DO MUNDO. **Eduardo Bolsonaro visita biblioteca, fala mal de livro e leva invertida do autor**. 2018. Disponível em: <[\(VÍDEO: Eduardo Bolsonaro visita biblioteca, fala mal de livro e leva invertida do autor \(diariodocentrodomundo.com.br\)\)](#)>

G1.GLOBO.COM. **“Nunca mais vou ser preso”, disse Cadu após matar cartunista em 2010**. 2014 Disponível em: <[Fantástico - 'Nunca mais vou ser preso', disse Cadu após matar cartunista em 2010 \(globo.com\)](#)>

SANTODAIME.ORG. **Padrinho Wilson Carneiro da Silva**. santodaime.org. Disponível em <[Pad. Wilson Carneiro \(santodaime.org\)](#)>. Acesso em 07/10/2021

SANTODAIME.ORG. **Padrinho Manoel Corrente da Silva**. santodaime.org. Disponível em <[Manoel Corrente \(santodaime.org\)](#)>

SANTODAIOME.ORG. Relato: **Peregrina Gomes Serra**. Disponível em: <[Mestre Irineu - Peregrina Gomes Serra](#)>

SANTODAIOME.ORG. **Maria Damião**. Disponível em <[Maria Damião \(santodaime.org\)](#)>

SEBASTIÃO MOTA DE MELO. **Preleção do Padrinho Sebastião sobre a busca pelo Eu superior**. 2020. 13m, 42 s. Canal Alisson Gomes Callado. Disponível em: <[Preleção do Padrinho Sebastião sobre a busca pelo Eu Superior – YouTube](#)>

HÍBRIDOS – FLOR DA MONTANHA. **Flor da Montanha**. Disponível em <[Híbridos - Flor da Montanha \(hibridos.cc\)](#)>

MESTREIRINEU.ORG. **Centro de Iluminação Cristã Luz Universal de Minas Gerais – Flor do Céu**. Disponível em: <[CICLUMIG - Flor do Céu \(mestreirineu.org\)](#)>

MESTREIRINEU.ORG. **Relato: Percília Matos da Silva**. Disponível em: <[Mestre Irineu - Percília Matos da Silva](#)>

MICHAELIS ONLINE. **Eclético**. Disponível em: <[Eclético | Michaelis On-line \(uol.com.br\)](#)>

PADRINHO ALFREDO. **Padrinho Alfredo manda recado sobre o festival 2020**. 2020. 4m, 12s, color. Canal Felipe Ferreira. Disponível em: <[PADRINHO ALFREDO MANDA RECADO SOBRE O FESTIVAL 2020 - YouTube](#)>

THE INTERCEPT BRASIL. **Entre a cloroquina e o namastê: conheça a direita gratiluz**. Fabiana Moraes. 4/5/2021. Disponível em: <[Entre a cloroquina e o namastê: conheça a direita gratiluz \(theintercept.com\)](#)>

UNIVERSO ONLINE (UOL). **‘Psicodelia de direita’: polarização se acirra entre usuários de ayahuasca**. Carlos Minuano. 31/08/2020. Disponível em: <[‘Psicodelia de direita’: polarização se acirra entre usuários de ayahuasca - 31/08/2020 - UOL TAB](#)>

BELEZA DA MARGEM. **Malucos de Estrada II**. 2015. 1h, 39 min, 42 s, color. Canal Beleza da Margem. Disponível em: <[Malucos de Estrada II - Cultura de BR – YouTube](#)>. Acesso em 07/10/2021.

TSE. **Boletim de Urna na WEB**. Disponível em: <[Boletim de Urna na WEB \(tse.jus.br\)](#)>.