

Tambores para a Rainha da Floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime¹

Antonio Marques Alves Junior²

Introdução

O Santo Daime é uma religião brasileira que têm sua origem em Rio Branco, no Acre, Estado da Amazônia brasileira que faz divisa com o Peru e a Bolívia. Um de seus traços distintivos é a utilização ritual da ayahuasca, nome genérico com que é conhecida uma bebida de propriedades alteradoras de consciência, formada a partir da cocção de duas plantas, um cipó e uma folha³.

O uso da ayahuasca, debaixo de muitas denominações, se estende a algumas dezenas de tribos nos contextos indígenas e caboclos⁴. A pajelança, o curandeirismo, e uma de suas vertentes caboclas, o vegetalismo – que busca o auxílio de espíritos aliados encontráveis em plantas professoras – são partes do ambiente religiosos amazônico em que o uso da ayahuasca foi herdado pela população cabocla, do ribeirão amazônico e passou a fazer parte de seu repertório de cura. Há um debate que busca o papel do xamanismo, presente ou não na pajelança amazônica.

Marcariam sua presença no culto nascente do Mestre Irineu, junto da incontornável presença do catolicismo popular, que na região amazônica tomara o aspecto do catolicismo dos santos, com seu caráter festivo, seu calendário anual e sua proposição de relação com a divindade marcada pela promessa e pelo milagre (Goulart, 1996).

Destas matrizes emprestou o Santo Daime os elementos com que constituiu uma das religiões ayahuasqueiras brasileiras. .A este núcleo

¹ Texto apresentado na XIV Jornadas Sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Buenos Aires, UNSAM, 25 a 28 de setembro de 2007.

² Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). ge_marques@terra.com.br

³ A preparação do *daime* consiste na cocção de um cipó, o *Banisteriopsis caapi* com a *Psychotria viridis*, folha utilizada principalmente na Amazônia brasileira e que no Santo Daime recebeu o nome de *jagube* e *rainha*, respectivamente.

⁴ Referindo-se a ambientes onde trocas culturais permitiram a inserção da presença branca.

paulatinamente foram sendo agregados elementos do espiritismo kardecista, do esoterismo europeu e da religiosidade afro-brasileira.

A presente pesquisa se ocupou do processo pelo qual elementos da Umbanda ingressaram e foram ganhando centralidade no universo cosmológico do Santo Daime. Acreditamos que verificar de perto esta transição poderia trazer à visibilidade mecanismos que se referem a cenários mais amplos da religiosidade, como os das ressignificações, assim como aqueles internos à religiosidade brasileira e sua conhecida porosidade.

O Santo Daime

Como Santo Daime, nos referimos ao segmento que, tendo origem na religião fundada por Raimundo Irineu Serra - Mestre Irineu, tal como é referido internamente - se desenvolveu após seu falecimento a partir da liderança de um de seus discípulos, Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião. Este desdobramento do tronco original do Mestre Irineu se denomina Cefluris – sigla para Centro da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra.

O que veio a distinguir o Cefluris é o que alguns pesquisadores designaram de maior relação com a modernidade (Labate, 2004), de onde decorrem profundas transformações de suas atitudes religiosas e dos elementos presentes em sua visão de mundo. Houve uma intensificação de novos adeptos, nos anos oitenta, a partir de novas igrejas que foram sendo fundadas *no Su⁵* – para usar outra expressão nativa – particularmente no Rio de Janeiro e em Visconde de Mauá, mas também em Brasília e posteriormente em São Paulo, em quase todos os Estados do Brasil e em muitos outros países de todos os continentes.

Acreditamos que a presença da Umbanda, no formato que tomou, é resultado deste fluxo, ou seja, da expansão do Cefluris, mas também chamou a atenção a familiaridade com que foi acolhida. Julgamos pertinente investigar os acontecimentos de uma perspectiva histórico-antropológica, realizando uma

⁵ Expressão nativa designando genericamente oriundos de estados brasileiros do sudeste e do sul.

arqueologia dos fatos que a nosso ver foram trazendo à forma a presença da Umbanda, sem a qual não poderíamos alicerçar nossas interpretações a respeito do encontro de ambas as religiões e das razões pelas quais ganhou centralidade na visão de mundo cecluriana.

Para a compreensão deste movimento é crucial descrevermos os entornos do nascimento do Santo Daime: o cenário amazônico e sua religiosidade, particularmente aquela que orbita ao redor da utilização ritual da bebida ayahuasca.

Nas primeiras décadas do século passado Raimundo Irineu Serra, um negro maranhense, deslocou-se de sua terra natal para a Amazônia, integrando o fluxo migratório associado ao Ciclo da Borracha. Na região fronteira da selva amazônica, entre o Brasil e o Peru, manteve contato com a utilização ritual da bebida ayahuasca – então largamente utilizada por dezenas de tribos indígenas e pela população mestiça, no que é amplamente referida como pajelança. Sob a direção de Mestre Irineu, reconfigurou-se esta prática em uma formação religiosa que posteriormente viria a ser conhecida como Santo Daime.

Os primórdios dos trabalhos religiosos sob a direção do Mestre Irineu se deu nos arredores de Rio Branco, no Acre, nos anos trinta do século passado, período de acentuadas transformações no cenário sócio-econômico brasileiro, e com profundas conseqüências para o mundo rural. Na Amazônia estas transformações eram visíveis no esgotamento do esforço de guerra brasileiro, com a conseqüente migração dos então ex-seringueiros para as cidades, e em sua adaptação às novas molduras sócio-econômicas. O grupo, segundo se afirma, originalmente composto majoritariamente por negros, alcançou reconhecimento em seu bairro, e depois em integrantes de outras extratos, a ponto do Mestre Irineu, mesmo perseguido pelo aparato policial que à época, em todo o Brasil, buscava enquadrar as manifestações religiosas não oficiais, vir a ser reconhecido como um líder religioso na cidade de Rio Branco. Autoridades políticas locais também o protegeram das investidas policiais – outro dos padrões que encontramos no custoso processo de legitimação da Umbanda, particularmente no sudeste brasileiro.

Sebastião Mota de Melo viria a encontrá-lo neste contexto, já conhecido como um curador e com uma prática religiosa estabelecida: um calendário ritual, preceitos e normas. Sofrendo de um mal, buscou tratamento com Mestre Irineu, e com ele obtendo sua cura, converteu-se ao Santo Daime.

Uma longa distância separava a Colônia Cinco Mil, onde morava o futuro Padrinho Sebastião, do Alto Santo, o local onde Mestre Irineu estabelecera sua igreja. Por esta razão, entre outras, fora autorizado a desempenhar a função de feitor, e a *abrir trabalhos* junto de seus próximos, familiares e vizinhos, nas vezes em que a distância dificultava a presença de todos.

Antes mesmo de conhecer o Santo Daime, Sebastião vinha de um histórico de práticas mediúnicas próximas ao espiritismo kardecista, e a centralidade em que colocaria a mediunidade no conjunto de suas práticas rituais viriam a marcar o Cefluris – sigla para Centro da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra que denominaria o agrupamento religioso que viria a desenvolver.

Fato é que a personalidade carismática⁶ de Sebastião muito rapidamente o colocava como líder de um numeroso grupo que afluía ao centro do Mestre Irineu. O falecimento deste último deu ensejo a várias dissidências, dentre as quais aquela que instalava seus trabalhos espirituais na Colônia Cinco Mil.

Entendemos que o período em que Padrinho Sebastião esteve à frente de seu grupo, e os acontecimentos que o marcaram, imprimiram ao *ethos* do grupo as posturas que preparariam a recepção da Umbanda, até o ponto em que o Santo Daime a teria como um dos marcos distintivos em relação às outras práticas religiosas nascidas do tronco do Mestre Irineu.

⁶ *Carisma* aqui designa atributos do indivíduo capazes de atrair a simpatia do grupo, outorgando a ele sua liderança, às vezes proveniente da identificação nele de poderes sobrenaturais; ou mesmo do dom extraordinário e divino concedido a ele para o bem de uma comunidade. Goulart, em *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, realiza uma análise sobre liderança carismática a partir de Weber, *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, identificando nos líderes do Santo Daime muitos dos atributos relacionados pelo autor, como o *carisma hereditário*, a *rotinização do carisma*, entre outros. O enfoque de Goulart privilegia o papel da liderança carismática nas cisões que se desenvolvem neste campo. Esta mesma lógica, no entanto, pelo pólo contrário, chama a nossa atenção: ela é responsável pela manutenção da coesão do grupo enquanto perdura a presença carismática do líder. Para uma visão mais panorâmica de *carisma* e *liderança carismática* ver Goulart, 2004-a, p. 83-85; 149; 162-164; 263. Ver também Labate, 2004, p. 257-283.

A Umbanda

Antes que passemos à descrição de alguns eventos que, a nosso ver, primeiro prepararam a chegada e, em seguida, apresentaram de fato a Umbanda ao Santo Daime, recuperaremos alguns aspectos da Umbanda que julgamos ajudam a entender quais corpos religiosos entravam em contato.

A Umbanda é uma religião brasileira constituída a partir de elementos comuns ao Santo Daime, a saber, aspectos da religiosidade afro-brasileira, do catolicismo popular e do espiritismo kardecista. Nasceu nas proximidades da década de trinta no Rio de Janeiro a partir de práticas religiosas populares que mesclavam traços africanos bantos com elementos iorubanos, e tinha na possessão um de seus aspectos mais centrais (Concone, 1987).

O século XX testemunhou uma intensa perseguição às manifestações religiosas dos negros, ex-escravos, africanos ou descendentes, entre as quais a Umbanda (Negrão, 1996). A hegemonia da Igreja Católica e o projeto civilizador brasileiro identificavam na Umbanda a patologia, o primitivo, o charlatanismo, o bárbaro, contra os quais mobilizaram leis, a imprensa, o discurso de púlpito dos padres e o aparato policial.

Em condições tão adversas, a busca de legitimação da Umbanda encontrou no espiritismo kardecista o modo de aproximação do mundo católico, a partir da idéia de purgatório e de relação com os santos, com o universo africano, pela idéia da mediunidade a permitir a comunicação com os mortos, aqui com ênfase no transe de possessão.

Malgrado as tentativas de alguns de seus líderes em estruturá-la em uma hierarquia central, homogeneizando seus preceitos e ritos, a Umbanda se desenvolveu fragmentariamente, a partir das iniciativas de seus adeptos constituindo seus templos, centros, tendas e terreiros, tal como designavam seus locais de culto, a depender de sua proximidade ou distanciamento da cosmologia africana.

A autoridade máxima do pai ou mãe-de-santo enquanto intermediário do sagrado e intérprete de sua doutrina, a partir do insucesso da centralização promovida pelas Federações, ajuda a entender a fragmentação da narrativa umbandista, traduzida na variedade de explicações, ritos, e explicações religiosas encontradas em seu meio. Embora se entenda como A Umbanda, não seria incorreto denominá-la no plural: são muitas as Umbandas.

A perseguição sofrida deixou suas marcas na cosmologia umbandista; a busca por legitimação fez com que buscasse introjetar os valores defendidos pelos segmentos dominantes da sociedade, o que fez valer a idéia de certo *embranquecimento* promovido por parte de seus integrantes, aqui entendido como a recusa ou a camuflagem de seus elementos mais marcadamente africanos (Ortiz, 1988).

Destacamos a ambigüidade que marca o relacionamento da Umbanda com suas entidades da *esquerda*: os Exus e as Pombas Giras, transformados em demônios pela moral cristã, mas ainda cultuados nos fundos dos terreiros como aqueles de fato capazes de garantir a sua proteção.

No kardecismo a Umbanda encontrou as ferramentas que a auxiliariam em seu projeto de legitimação, este bem mais ao gosto do projeto civilizatório brasileiro - branco, científico, *alto*. Dele sorveu as explicações doutrinárias que viriam a amarrar seu amor pelo êxtase, seus batuques e suas demandas, trazendo para si os conceitos de doutrinação dos espíritos, de carma, reencarnação e evolução.

Tanto a Umbanda como o kardecismo se espalharam pelo território brasileiro, deixando suas marcas nos mais variados encontros regionais e inter-religiosos. A Umbanda exportava seus elementos e desenvolveu um alcance muitas vezes superior à sua presença real. E às vezes como um nome a designar uma percepção difusa de sua presença.

Três gerações do Santo Daime

Podemos distinguir três gerações na linha do tempo do Santo Daime: 1º) aquela sob o comando de Mestre Irineu, em que a nova religião nasce e se estabelece nos arredores de Rio Branco, no Acre, no bairro hoje denominado de Alto Santo; 2º) com o falecimento do Mestre Irineu, Padrinho Sebastião separa-se da igreja original e passa a desenvolver os trabalhos na Colônia Cinco Mil, também nos arredores de Rio Branco. Posteriormente mudou-se para o interior da floresta, ali fundando o Céu do Mapiá, igreja matriz e um povoado considerado a referência central para os daimistas. Nesta época foram fundadas as primeiras igrejas fora da Amazônia, expandindo-se rapidamente pelo território brasileiro e por muitos outros países; 3º) e finalmente, após o falecimento deste último, aquela geração sob a égide de Padrinho Alfredo, filho do Padrinho Sebastião, que busca consolidar uma instituição capaz de dar conta dos desafios da expansão, inclusive aqueles decorrentes da intensificação de trocas culturais, no bojo das quais a Umbanda vem a ocupar um lugar de destaque.

A trajetória da Umbanda no Santo Daime também pode ser observada pela moldura destas gerações. Encontramos referidas hipóteses sobre a influência da religiosidade africana junto ao Mestre Irineu, certamente em parte por ser negro e proveniente do Maranhão, Estado onde a religião afro-brasileira se expressou fortemente através do Tambor de Mina e que, nas levas de migrações para atender às demandas do Ciclo da Borracha, exportou também sua influência africana nas mais diversas fusões. Verificamos, no entanto, que não existem dados que corroborem uma participação ativa e uma influência direta destas práticas junto ao Mestre Irineu. É constatável, todavia, que a presença afro era suficientemente disseminada nos arredores da trajetória do Mestre Irineu até o Acre para não ser ignorada, razão para crermos que a elaboração do Santo Daime a partir de um afastamento dos traços mais visíveis das religiões de acento africano se deu por uma escolha em algum nível consciente, enquanto estratégia de legitimação, não diferente dos padrões que envolveram a história da Umbanda. De toda forma não poderíamos considerar a presença da religiosidade africana mais do que traços em suspensão no ambiente religioso local, e que sofreria uma decantação a partir de situações históricas que buscaremos recuperar.

Consideramos a *segunda* geração, aonde centramos nossa pesquisa, aquela que oferece os acontecimentos que inauguram o desenvolvimento da Umbanda no interior daimista. Nela descrevemos o encontro da comunidade do Padrinho Sebastião com um *macumbeiro*, o Ceará, que produziria uma gama de conseqüências para o conjunto de crenças daquele grupo. Foram eventos ocorridos em um período de cinco meses ainda na Colônia Cinco Mil. Pouco tempo depois, a comunidade, atendendo a um chamado do Padrinho Sebastião buscaria abrir um assentamento no interior da floresta, o que de fato ocorreu, inicialmente no Rio do Ouro e depois definitivamente às margens do igarapé Mapiá, hoje conhecido pelo mesmo nome, Céu do Mapiá.

O último período da Colônia Cinco Mil já era marcado pela presença dos primeiros *mochileiros*, adeptos da contracultura que à época peregrinavam pelas estradas brasileiras, tal como correspondia ao seu ideário.⁷ Esta abertura do Padrinho Sebastião, sua receptividade ao novo, descritas pelo grupo como proveniente de instruções espirituais que anunciavam a chegada de um povo que levaria a *Doutrina* para o mundo inteiro, explicariam o acolhimento daqueles jovens oriundos dos Estados fluentes do Brasil. Seriam eles que, retornando às suas localidades, abririam as novas igrejas do Santo Daime no Rio de Janeiro, em Brasília e em São Paulo, e em levadas sucessivas, em outras regiões brasileiras e em países dos cinco continentes. Com a expansão do Cefluris e o nascimento das novas igrejas, jovens egressos da contracultura e em contato com a Umbanda carioca acabariam por importar a Umbanda para dentro da comunidade do Padrinho Sebastião.

A nosso ver, é neste período que se desenvolvem os eventos que introduzem as posturas e atitudes umbandistas no Santo Daime, mesmo quando não explicitada nominalmente, como no caso do *macumbeiro* Ceará.

Pelo período de cinco meses a comunidade do Padrinho Sebastião, ele incluso, permaneceu fascinada pelas performances do recém chegado Ceará. Apresentado como alguém com conhecimento e poderes, utilizou-se do grupo daimista como assistência e respaldo para seus espetáculos, em geral práticas mágicas, como oferendas e sacrifícios, para atender às demandas de sua clientela. Trazia entidades do panteão umbandista, caso de alguns caboclos,

⁷ Para uma descrição deste período ver Mortimer, 2000.

ao menos um orixá, e um grande número de exus; trazia em sua performance a linguagem da Umbanda, espetaculosa e fenomênica; trazia a relação com a assistência, esta composta por demandantes; trazia as fórmulas mágicas familiares ao ambiente da religiosidade brasileira.

A continuidade do embate entre o Padrinho Sebastião e o exu Tranca Rua, aqui reconhecido como o Rei dos Exus, mesmo depois do assassinato do Ceará, e a posterior *doutrinação* do Tranca Rua, no linguajar daimista, quando então ele pede para ser reconhecido como irmão, e se coloca à serviço do Santo Daime – tudo isto se passando agora no plano espiritual, no onírico ambiente das *mirações* induzidas pela bebida sagrada, parece representar o espaço da reinterpretação daimista dos acontecimentos, quando o Santo Daime afirma sua superioridade doutrinária e empresta sua narrativa aos acontecimentos.

Estavam em curso elaborações e reelaborações que filtrariam a recepção da Umbanda pelos seus próprios termos quando esta chegou, já reconhecida enquanto tal. Este encontro se deu no curso da expansão do Cefluris, a partir do surgimento de novas igrejas no Sul, particularmente, para nosso interesse, aquelas duas que mais cresceram e se desenvolveram no Rio de Janeiro: a Céu do Mar, na própria cidade do Rio de Janeiro, e a Céu da Montanha, em Visconde de Mauá, dirigida por Alex Polari, hoje um dos dirigentes nacionais do Cefluris e intelectual que, com seus livros (Alverga 1992, 1995 e 1998), e atuação institucional, ajudou a elaborar parte das concepções que floresceram neste período.

No Céu da Montanha, e também no Céu do Mar, secundariamente, se deu o encontro do Santo Daime com um terreiro de umbanda carioca, cujos adeptos, muitos deles oriundos do ambiente *alternativo*, vieram a se filiar ao Santo Daime. Com o é próprio da religiosidade brasileira, e particularmente da Umbanda, sem abandonar seus vínculos com o terreiro do qual faziam parte. Em seguida, a própria mãe-de-santo, a Baixinha, viria a se fardar também – o que corresponde à conversão. Do relacionamento entre Baixinha, seus filhos-de-santo, e a igreja de Alex Polari resultaram as primeiras giras, ritual umbandista, no ambiente do Santo Daime.

A mãe-de-santo Baixinha, oficialmente, aproximou-se do Santo Daime por um desejo de ajudar ao Padrinho Sebastião, que à época, doente, fazia sua primeira viagem ao Rio de Janeiro. O interesse do Padrinho Sebastião pelas práticas espirituais de viés mediúnico fazia parte de sua trajetória desde a juventude, quando já havia entrado em contato com entidades do *panteão* kardecista, como o médico Bezerra de Menezes. Após afastar-se do Alto Santo, abriu-se ao relacionamento com o Ceará, com conseqüências funestas para a comunidade. Mesmo hoje, no entanto, para a interpretação de seus contemporâneos, à parte a unanimidade quanto ao Mal que ele representaria, está o reconhecimento que aquele *aparelho* do Rei dos Exus, o Tranca Rua, também havia trazido muitos ensinamentos espirituais, hoje incorporados à *Doutrina*. Em seguida, concomitante às fortes atribulações da abertura da *colocação*⁸ no Rio do Ouro – a aparecimento da doença do Padrinho, um surto de malária que assolou o grupo, dificuldades para obter comida – iniciava-se um período que Alex Polari já chamou de “florescimento dos trabalhos mediúnicos” (Alverga 1992): o Padrinho Sebastião iniciava trabalhos abertos a *atuações*⁹ no formato sugerido pelo exu Tranca Rua para a doutrinação dos espíritos sofredores.

Ao chegar doente ao Rio de Janeiro não teve nenhuma dificuldade de aceitar a ajuda de curadores espirituais, se chamassem eles médiuns, ou não. A aproximação do Padrinho Sebastião com a Baixinha envolveu Maria Alice, Alex Polari e Chico Corrente, entre outros, e levou para o primeiro trabalho mediúnico em Visconde de Mauá. Ali, depois do retorno do Padrinho Sebastião ao Mapiá, desenvolveu-se um relacionamento afetivo e espiritual entre o então dirigente, Alex Polari, e a mãe-de-santo Baixinha, com a execução de muitos trabalhos de banca e giras, depois impressos na memória da *corrente* daimista. No Céu da Montanha, em Visconde de Mauá se fardaram muitos integrantes do terreiro da Baixinha, e alguns deles vieram morar em sua comunidade. Entre eles, Maria Alice, uma das discípulas da Baixinha, e que posteriormente

⁸ Como é designada a instalação no interior da floresta de moradores e das estruturas de apoio que os acompanham.

⁹ *Atuação* é expressão nativa daimista que também designa incorporação. A expressão sinônima *possessão*, comum no meio acadêmico, adquire no ambiente espírita mais geral, aqui incluindo o ambiente daimista, uma conotação mais pejorativa, o de ser *tomado* involuntariamente por um ser espiritual.

se transferiu para o Mapiá, onde desempenhou um papel crucial no desenvolvimento dos trabalhos de Umbanda a partir de uma linguagem mesclada ao Santo Daime.

Na última viagem que fez ao Rio de Janeiro, quando veio a falecer, o Padrinho Sebastião, emblematicamente procurou pela última vez os serviços de outra mãe-de-santo. Poucas horas depois de seu último trabalho junto à mãe-de-santo, durante os festejos de São Sebastião, Padrinho Sebastião encerrou seu ciclo no comando do Santo Daime.

Maria Alice seria uma das responsáveis pela estruturação de rituais umbandista no Céu do Mapiá, junto de outros simpatizantes arrebanhados pelo Padrinho Sebastião. Com apoio do Padrinho Sebastião ainda vivo, e posteriormente sob o comando do Padrinho Alfredo, ajudou a elaborar a Umbanda no interior do Santo Daime, mesclando com elas elementos daimistas. As experiências umbandistas no Céu do Mapiá serviram como referência para a posterior aceitação da Umbanda nas igrejas que se constituíram em outros lugares. Sendo o Céu do Mapiá o modelo em que os daimistas se pautam, uma espécie de Meca entre eles, a aproximação com a Umbanda empreendida em *solo sagrado* acabou por legitimá-la.

Verificamos que a aproximação do Santo Daime com manifestações do universo religioso brasileiro ocorreram também em outros contextos, não necessariamente em relação com os eventos relatados, o que parece demonstrar suas afinidades. Um exemplo seriam experiências da então jovem igreja paulistana, Flor das Águas, empreendidas pelo seu comandante na ocasião, que mesclaram suas afinidades com o candomblé com os cultos daimistas.

Provavelmente o casamento entre a atitude eclética da *doutrina* daimista, altamente receptiva às mais criativas *bricolages*, e a existência de uma espécie de *continuum* entre diversos estados de consciência alterados, tais como o transe de possessão (característico da Umbanda) e a experiência da miração (central no Santo Daime), tenha facilitado a aproximação inicial entre a Umbanda e o Santo Daime. O passo seguinte seria a interpretação daimista, propiciada pelos conteúdos afros em suspensão encontrados no ambiente de nossa religiosidade, que resultaram na apropriação da Umbanda.

Por fim, os eventos narrados forneceriam os paradigmas pelos quais se legitimaria este trânsito de significados entre experiências místicas oriundas de matrizes distintas, uma vez que ocorrem nos espaços (a Colônia Cinco Mil e o Céu do Mapiá) e com personagens (o Padrinho Sebastião e os primeiros integrantes de seu grupo) que são posteriormente interpretados como míticos.

A segunda geração é marcada, portanto, por dois momentos: o primeiro a partir das ocorrências junto às *macumbas* de um feiticeiro, o Ceará, entendida como o embate entre *dois grandes* maiores: o Espírito da Verdade no aparelho do Padrinho Sebastião e o Rei dos Exus, o Tranca Rua, no *aparelho* do Ceará, ao fim do qual Tranca Rua faz um pacto com a *doutrina* do Santo Daime. Neste momento, a Umbanda se inseria sub-repticiamente, não declarada ou denominada, mas através das entidades de seu panteão e de sua cosmologia embutida nas oferendas, serviços, incorporações e narrativa ritual, presente nos espetáculos do Ceará. No segundo momento, levada pelos ventos da expansão, chega na relação com o terreiro da Baixinha, não casualmente composto por egressos do mundo *alternativo*. Seria o universo da contracultura que faria a ponte entre a floresta e a cidade no Santo Daime, e entre a Umbanda e o Santo Daime. Neste momento a aliança se faria entre Juramidam e o Caboclo Tupinambá, selada a partir das giras de Visconde de Mauá. É neste momento em que a Umbanda se apresenta explícita, pelo seu nome.

É sempre importante ressaltar: esse movimento se deu na presença do Padrinho Sebastião, homem de personalidade aberta, com fortes vínculos com a idéia da mediunidade como central na vivência religiosa. Em suas vindas para o Sul, e lá no Mapiá, acolheu e estimulou a chegada de médiuns para o ajudar a compor seu batalhão. Foi ele quem acolheu a Baixinha, a Maria Alice, a Clara, todo um corpo de médiuns que após seu falecimento, viriam a compor o núcleo das experiências mediúnicas dentro do Santo Daime.

O sucessor do Padrinho Sebastião foi seu filho, Alfredo, dando início à terceira geração. Ao Padrinho Alfredo, até hoje no comando do Cefluris, coube o papel de interpretar o movimento da chegada da Umbanda, e todas as suas conseqüências, e enquadrá-lo em molduras oficiais – o que ocorreu com o surgimento de novos modelos rituais, como os Trabalhos de São Miguel e de

Mesa Branca, que vem a ser rituais com espaço para o exercício da incorporação. Representa o momento da *oficialização* da Umbanda, mesmo que sua recepção nas igrejas do Cefluris ocorra a partir de um amplo leque de atitudes: desde a afinidade militante até as mais variadas intensidades de resistência.

Recuperar a geração de ocorrências à época do Padrinho Sebastião, desde os trágicos eventos associados ao *macumbeiro* Ceará até os primeiros passos da expansão e da Umbanda no Santo Daime nos auxiliou a realizar as interpretações quanto às razões pelas quais a Umbanda surgiu e foi acolhida no ambiente daimista. Ajuda-nos a entender também o seu futuro desenvolvimento.

Possíveis razões para a receptividade da Umbanda

Ao desenvolver uma análise de possíveis razões para a grande receptividade à Umbanda no meio daimista verificamos a existência de matrizes comuns, e o quanto compartilham, todas elas, de perfis altamente incluídos.

É próprio do espiritismo kardecista a visão do homem como uma obra em aberto, que através de seus erros e acertos vai se capacitando a estágios progressivamente mais avançados.

A idéia de uma permanente relação com o mundo dos espíritos é onipresente no meio católico popular, através dos santos, das promessas e na expectativa de, por seu intermédio, a obtenção da graça.

A matriz católica parece estar também no centro do abrasileiramento do kardecismo. São nos espaços deixados por sua heterogeneidade, pelas suas combinações regionais em um vasto território marcado pela multiracialidade e pelo apelo que a relação com os mortos exerce que o catolicismo popular deixa expor uma atitude aberta para com o outro e o diferente.

No mundo indígena brasileiro, particularmente no tronco tupi-guarani, encontramos na descrição de pesquisadores um retrato que privilegia o outro, enquanto instância de sua própria totalidade.

A pajelança seria um dos modos da penetração da cosmovisão indígena no ambiente ribeirinho amazônico, mestiço e aculturado. E também sua aproximação com os sistemas genericamente denominados xamânicos, que também se caracterizam por atitudes perspectivantes que podemos considerar abertas ao novo.

Pelo lado dos elementos da religiosidade afro-brasileira, destacamos o papel da etnia banto, constitutiva da Umbanda, no reforço daquela mesma porosidade que caracterizou a Umbanda, e se associa ao culto à ancestralidade e o grau de desenvolvimento de sua mitologia, que pareceu abrir espaços às novas aquisições culturais.

No caso específico da contracultura, não se trata de a colocarmos entre as matrizes, seja da Umbanda, seja do Santo Daime. Era nítida, no entanto, sua presença no momento do encontro entre ambos, e cabia verificar seu papel. Os *cabeludos* já haviam sido acolhidos pelo Padrinho Sebastião na Colônia Cinco Mil, em Rio Branco, e já haviam inoculado na comunidade importantes contribuições, como, por exemplo, a proposta de comunidade e a absorção de uma nova planta de poder, a *Cannabis sativa*, agora ressignificada como Santa Maria. Membros da cultura *alternativa* estavam entre os primeiros integrantes das novas igrejas *do Sul* e compunham igualmente o terreiro de Umbanda da Baixinha, cujos membros estiveram entre os primeiros a fazer a ponte entre a Umbanda e o Santo Daime.

Verificamos assim, entre as atitudes da contracultura, a experimentação e trânsito entre variadas expressões religiosas. O amor à diversidade, a convivência com a pluralidade, o trânsito religioso e a expectativa da experiência mística como a corroboração central das verdades e mistérios buscados encontrou seus pares na possessão da Umbanda e na miração do Santo Daime. Mais um componente poroso e incluyente interligavam a Umbanda e o Santo Daime.

Religiões inacabadas

Outro aspecto a justificar a conexão entre ambas as religiões encontramos em seus perfis inacabados, que sugerem estarmos diante de doutrinas em construção. Algo que poderia ser explicado, talvez, pelos seus relativos poucos anos de existência, mas que, aprofundada a verificação, nos leva a indagar se não seriam perfis entranhados em seu modo de ser. Enquanto manifestações religiosas das margens da sociedade, que procura construir um discurso próprio aonde se posiciona como sujeito construtor de sua explicação de mundo, ao centro, portanto, mas cuja situação periférica se reflete na atitude includente e no discurso heterogêneo e fragmentado.

A autoridade do pai-de-santo e do padrinho

A Umbanda carece de uma estrutura central e de uma hierarquia a qual todos se submetam, a despeito das proposições das Federações. A autoridade inquestionável do pai ou mãe-de-santo em seus terreiros o coloca em posição altamente privilegiada enquanto intérprete de sua doutrina, e a intercessão pela possessão de seus guias, de seus conselhos e explicações, potencializam ainda mais aquelas interpretações, que acabam por se traduzir na heterogeneidade da Umbanda. No Santo Daime, onde há uma hierarquia constituída e certa formalização ritual, do ponto de vista institucional, também o papel do dirigente de cada igreja, o padrinho, tem relativa independência para a interpretação doutrinária. O conjunto de hinos recebidos mediunicamente – lembrando: o Santo Daime é uma doutrina cantada – vão reinterpretando suas explicações de mundo, e a instância da miração leva esta interpretação aos extremos dos filtros pessoais.

O corpo

As oposições que encontramos entre as duas religiões também ajudam a lançar luz sobre as necessidades que a Umbanda veio satisfazer dentro do Santo Daime. As atitudes rituais esperadas dentro do meio daimista são o da contenção, da postura corporal impassível, perfilada, marcial, a do comportamento regrado, da separação de gêneros e da dissolução em um todo designado corrente. Ali o corpo é olhado com desconfiança, como fonte de pecados e dos enganos do mundo da ilusão.

Já na Umbanda, mesmo naquela que se instalou no interior do Santo Daime, encontramos a catarse, a manifestação dionisíaca: a dança é caótica e livre, homens se misturam às mulheres, o corpo é central. À coletividade, claro, sempre presente, se interpõe a manifestação individualizada dos médiuns com suas divindades e o que desejem expressar.

Os sem voz

Assim a Umbanda também se prestou, no Santo Daime, à ferramenta de expressão dos que denominamos de sem-voz, e que nela encontraram o meio de se fazer ouvir: os extratos sociais mais baixos, sem função e posição na estrutura da religião, assim como as mulheres, em uma religião fortemente marcada pelo predomínio masculino.

Cara a cara com os deuses

Poderíamos afirmar, a título de conclusão, que a inserção da Umbanda no Santo Daime nos oferece substancial cenário para compreender ambas as manifestações religiosas: o perfil das necessidades que esta particular forma de espiritismo, no caso a Umbanda, oferece, e seu apelo que talvez explique a amplitude com que se espalhou no campo da religiosidade brasileira. No ambiente de uma nova atitude diante da religião em que vicejou o Santo Daime e sua bebida-professora, aqueles recantos da alma sedentos de êxtase mergulharam nas oníricas instruções da miração, mas solicitou a personalidade,

o encontro direto com seus *santos*, tão ao gosto da religiosidade brasileira, e que a Umbanda vinha trazer. Cara a cara com seus deuses, vindo das estrelas e das cósmicas visões oferecidas pela bebida, o adepto daimista agora podia conversar diretamente com os mensageiros da Grande Mãe daimista, a Rainha da Floresta.

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologia do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

ALVERGA, Alex Polari de. *O Livro das Mirações - Viagem ao Santo Daime*. Rio de Janeiro, Editora Record/Nova Era. 1995. (2ª ed.)

_____. *O Guia da Floresta*. Rio de Janeiro, Editora Record. 1992. (2ª ed.)

_____. *O Evangelho segundo Sebastião Mota*. Céu do Mapiá, CEFLURIS Editorial. 1998.

AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ARAÚJO, Wladimir Sena. *Navegando sobre as ondas do Daime. História, cosmologia e ritual da Barquinha*. Campinas, SP, Editora da Unicamp, 1999.

ARENZ, Karl Heinz. *A teimosia da pajelança: o sistema religioso dos ribeirinhos da Amazônia*. Santarém: Instituto Cultural Boanerges Sena – ICBS, 2000.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.

BERNARDO, Teresinha. *Negras, mulheres e mães*. Lembranças de Olga de Alaketu. São Paulo – Rio de Janeiro: EDUC - Pallas, 2003.

BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo recriando gêneros: possessão e diferença de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BOURDUIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BRUMANA, Fernando G.; MARTÍNEZ, Elda G. *Marginália sagrada*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1991.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de (org.) *Católicos, Protestantes, Espíritas* São Paulo: Vozes, 1973.

_____. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMPBELL, Joseph. *As transformações do mito através do tempo*. São Paulo: Cultrix, 1990.

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito: um estudo sobre o caipira paulista e a transformação de seus meios de vida*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.

CARNEIRO, Henrique Soares; VENÂNCIO, Renato Pinto (orgs.). *Álcool e drogas na História do Brasil*. São Paulo: Alameda, 2005.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiro de Castro. *Vida e Morte no Espiritismo kardecista*. s. n. t.

CEFLURIS. *Normas de ritual*. Rio de Janeiro: Folha Carioca, 1997.

CEMIN, Arneide Bandeira. Os rituais do Santo Daime: sistemas de montagens simbólicas. In: LABATE, Beatriz Labate; SENA, Wladimir Araújo (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2004, p. 347-382.

_____. *Ordem, xamanismo e dádiva: o poder do Santo Daime*, 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social) USP. São Paulo.

CHAMORRO, Graciela. A comunidade na perspectiva indígena. *Estudos da Religião*, São Bernardo do Campo, ano XIII, n. 17, dez 1999.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. *Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: Editora FFLCH/USP-CER, 1987.

COSTA, Mauro Sá Rego (org.). *Karma ou destino: trajetória de uma mãe de santo*. Rio de Janeiro: Ed Salamandra, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro. Etnicidade. In: *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

DA MATTA, Roberto. A morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro. In: DA MATTA, Roberto, *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Rocco, 1997.

_____. Prefácio preliminar e profano para Fernando Brumana e Eida González. In: Fernando G. BRUMANA; Eida G. MARTINEZ, *Marginália sagrada*, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1991, p. 17-26.

DIAS JR, Walter. *O Império de Juramidam nas Batalhas do Astral: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime*, 1992. 325 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) PUC/SP. São Paulo.

_____. *Céu do Mapiá: A "Terra Prometida" ou uma nova "torre de Babel"?*, Céu do Mapiá, Pauini, 2004. 76 p. (Mimeo)

DROOGERS, André. A religiosidade mínima brasileira. *Religião e Sociedade*, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 62-86, 1987.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *O Profano e o Sagrado*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE, 1976.

FERNANDES, Vera Fróes. *História do povo Juramidam: introdução à cultura do Santo Daime*. Manaus, SUFRAMA, 1986.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP/Fapema, 1995.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Xamãs*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1955.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A. , 1989.

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

GOULART, Sandra Lucia. *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca*, 2004 -a. 357 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) UNICAMP, Campinas.

_____. O contexto do surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO, *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado de Letras, 2004 - b, p. 277-301.

_____. *Raízes culturais do Santo Daime*, 1996. 262 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) USP, São Paulo.

GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis, SC, Editora da UFSC, 1999.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. *A “Lua Branca” de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda*, 1992. 124 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) UFRJ, Rio de Janeiro.

HALL, Stuart. *A questão da identidade cultural*. Textos Didáticos, s.l.: IFHC / Unicamp, 1996.

HOBBSAWM, Eric. *A era dos extremos. O breve século XX – 1914-1991*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro. 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1978.

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo, Editora Cultrix, 1992.

LA ROQUE COUTO, Fernando de. *Santos e xamãs*, 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). UNB, Brasília.

LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. As origens históricas do Santo Daime, In: Henrique Soares CARNEIRO; Renato Pinto VENÂNCIO, (orgs.). *Álcool e drogas na História do Brasil*. São Paulo: Alameda, 2005, p. 231-255.

_____. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado de Letras, 2004 - a, p. 231-276.

_____ ; PACHECO, Gustavo. Matrizes maranhenses do Santo Daime. In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAÚJO (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado de Letras, 2004 - b, p. 303-344.

_____. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LEWGOY, Bernardo. *O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira*. Bauru: Edusc, 2004.

LEWIS, Ian M. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. *O Santo Daime e outras religiões brasileiras*. In: 5º ABA Norte e Nordeste. Campina Grande, maio de 1997.

_____. *El Santo Daime y la espiritualidad brasileña*. Quito, Equador: Ediciones Abya-Yala, 2000.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

MAGNANI, José Guilherme C., *Mystica Urbe*. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole. São Paulo, Studio Nobel, 1999.

MALANDRINO, Brígida Carla. *Umbanda: mudanças e permanências. Uma análise simbólica*. São Paulo: EDUC - Fapesp, 2006.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA Gisela Macambira, Pajelança e encantaria amazônica In: PRANDI, Reginaldo (org.), *Encantaria brasileira*. O livro dos mestres, caboclos e encantados. São Paulo: Pallas, 2001, p. 11-58.

MELIÀ, Bartomeu. *El Guaraní conquistado e reducido: ensayos de etnohistoria*. Assunção: CEADUC, 1988.

MONTEIRO, Clodomir. O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 413-444.

MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. P. 64-177. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.), *História da vida privada no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

MORTIMER, Lúcio. *Nosso Senhor Aparecido na Floresta*. São Paulo: Edição Céu de Maria, 2001.

_____. *Bença, Padrinho*. São Paulo: Edição Céu de Maria, 2000.

NEGRÃO, Lisias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: EDUSP, 1996.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

OTTEN, Alexandre. *Só Deus é grande*. São Paulo: Loyola, 1990.

PALEARI, Giorgio. *Religiões do povo: um estudo sobre a inculturação*. São Paulo: Ave Maria, 1990.

PELAEZ, Maria Cristina. *Luminoso Amanecer*. primeiras interpretaciones sobre el "Himnario", actividad ritual de la Doctrina Del Santo Daime. Texto apresentado para a disciplina Métodos e Técnicas da Pesquisa Antropológica. Rio de Janeiro: PPGAS - UFSC, 1990.

PIERONI, Geraldo. *Vadios e Ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil-colônia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Fundação Biblioteca Nacional, 2000.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Um sopro do espírito*. 2ª ed. São Paulo: EDUSP, 1998.

QUEIROZ, José J. As religiões e o sagrado nas encruzilhadas da pós-modernidade. In: QUEIROZ, José J. et al. *Interfaces do sagrado em véspera de milênio*, São Paulo, CRE PUC- SP, 1996, p. 9-22.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis, Vozes/São Paulo, EDUSP, 1973.

RIBEIRO, Darci. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Fernando. *Os incas, as plantas de poder e um tribunal espanhol*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1977.

SERRA, Raimundo Irineu. *Decreto do Mestre Irineu*. Normas de Ritual do Cefluris. Rio de Janeiro: Cefluris, 1997.

SILVA, Leandro Okamoto. *Marachimbé chegou para apurar: estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no Santo Daime, 2004*. 182 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). PUC-SP

SOARES, Luiz Eduardo. Religioso por natureza. In: SOARES, Luiz Eduardo. *O rigor da indisciplina: ensaios de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: ISER – Relume Dumará, 1994.

STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: EDUSP, 2003.

SUESS, Gunter Paulo. *Catolicismo Popular no Brasil: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*. São Paulo: Loyola, 1979.

TURNER, Victor. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid, SigloXXI de España Editores, 2005 (4º edição).

VELHO, Gilberto. *Indivíduo e religião na cultura brasileira: sistemas cognitivos e sistemas de crença*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ZULUAGA, Germán. *A cultura do yagé: um caminho de índios*. In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAUJO (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado de Letras, 2004, p. 129-145.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília-DF. Ed. UnB, vol. 1, 1991, 3ª ed.

ZALUAR, Alba, *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.