

Leandro Okamoto da Silva

Marachimbé chegou foi para apurar

Estudo sobre o castigo simbólico, ou peia,
no culto do Santo Daime

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciências da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito.

PUC/SP
São Paulo
2004

Resumo

A peia é popularmente conhecida entre os adeptos do culto do Santo Daime como “a surra do daime”. Expressa-se por vômitos, diarréias, tremedeiras, mal estar, ou qualquer outro tipo de evento desagradável pelo qual possa se encontrar o sujeito sob efeitos do potente alucinógeno de origem indígena. A escolha da peia, ou castigo simbólico, se deu por motivos pessoais e pelo fato de não haver quaisquer pesquisas sobre esse tema.

É nossa hipótese que a peia é uma experiência simbólica de caráter polissêmico e não se limita somente à idéia de castigo. A sua interpretação e significação estão intimamente relacionadas com a noção de cura e doença, e tem como implicação principal a ordenação simbólica dos adeptos. Os efeitos purgativos comuns à bebida, no Santo Daime, são resignificados e interpretados a partir de um sistema de valores que prioriza o bem, a luz, a “verdade”, em detrimento do mal, das trevas e da “ilusão”. A peia tem, assim, ação coercitiva e mediadora, agindo no sentido de promover o aprimoramento da conduta dos adeptos segundo o modelo idealizado por mestre Irineu e padrinho Sebastião, líderes principais da linha daimista pesquisada. A peia, enfim, não é um fenômeno *a priori*, é produto cultural das experiências idiossincráticas dos líderes e demais daimistas e, dessa forma, tem também importância histórica, na medida em que grandes *peias coletivas* são lembradas como momentos de dificuldades vivido pelo grupo. A pesquisa foi participante e realizou-se na igreja paulista Céu de Maria, localizada nos arredores da capital paulistana, junto à fiscais masculinos e femininos.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	pg. 04
PARTE I - As andanças do povo de Juramidam	
Capítulo 1. Status Quaestionis - O estado da questão	pg. 12
Capítulo 2. Da floresta para a cidade	pg. 20
2.1. O processo de ocupação e a religiosidade amazônica até o século XX	pg. 21
2.2. A formação do Santo Daime	pg. 31
2.3. De Raimundo Irineu Serra à mestre Irineu	pg. 46
Capítulo 3. Da cidade para a floresta e sua expansão	pg. 60
3.1. O CEFLURIS	pg. 60
3.2. Sebastião Mota de Melo, o padrinho Sebastião	pg. 65
3.3. O espiritismo daimista	pg. 90
PARTE II – A peia veio para apurar	
Capítulo 4. A peia e seu imaginário	pg. 95
4.1. A peia	pg. 95
4.2. A peia no salão	pg. 105
4.2.1. O salão	pg. 105
4.2.2. A visibilidade e coletividade da peia	pg. 106
4.3. As entidades justiceiras	pg. 117
Capítulo 5. As funções da peia	pg. 126
5.1. Análise do caráter ordenatório do ritual	pg. 126
5.2. Alguns tipos de peia recorrentemente relatadas	pg. 135
5.2.1. Peia por não se preparar adequadamente para o trabalho	pg. 135
5.2.2. Peia de pensamento	pg. 141
5.2.3. Peia pela desatenção	pg. 144
5.2.4. Peia por falta de firmeza	pg. 148
5.2.5. Outros tipos de peia	pg. 151
5.3. A peia, o símbolo e a sombra	pg. 161
CONSIDERAÇÕES FINAIS	pg. 177
BIBLIOGRAFIA	pg. 181

INTRODUÇÃO

“Marachimbé” é uma entidade disciplinadora do panteão daimista que pune os transgressores das normas rituais e valores da doutrina, ao mesmo tempo em que os "apura" e "ordena". O termo “apurar” indica a limpeza física e psíquica do fiel. Por “apurado” podemos entender o grau de desenvolvimento espiritual do médium, ou, em vocabulário nativo, “a graduação do aparelho”. Outras variações do termo indicam outros sentidos, como por exemplo “apuração”, um momento de balanço, de julgamento das ações praticadas, ou ainda “apuro”, quando o indivíduo encontra-se em dificuldades dentro do ritual.

A escolha do "castigo simbólico" como tema de pesquisa se deu por uma dupla razão. Primeiramente pela minha própria experiência com o Santo Daime, desde de março de 2000, quando vim a conhecer a bebida ayahuasca na igreja paulista "Céu de Maria". Do meu primeiro "trabalho", isto é, cerimônia, tenho vívida na memória a experiência marcante da peia que levei. Durante boa parte da sessão, que durou em torno de 4 horas, mal conseguia ficar de pé, vomitava muito e, por diversas vezes, me perguntei o que fazia ali. O arrependimento era grande e a sensação era de que não sairia vivo daquilo. Os fiscais, daimistas responsáveis pela manutenção do trabalho e auxílio às pessoas que, como eu, precisavam de ajuda, me diziam que eu deveria me acalmar e voltar para dentro da igreja. Após muita insistência, e já me sentindo um pouco menos tonto e enjoado com os efeitos das 3 doses do chá que havia ingerido, retornei para o salão da igreja, onde todos estavam reunidos, cantando e dançando num movimento repetitivo, ao som dos maracás, hinos religiosos que falavam de Jesus Cristo, da Virgem Maria, de São João Batista, entre outros. Para a minha surpresa, quando comecei a dançar com os outros, agora com a instrução dada pelos fiscais para que "me firmasse" nos hinos, isto é, que os cantasse com a máxima atenção e respeito, passei a sentir um quase imediato bem estar e

uma sensação de incrível alegria. As razões para o sofrimento no qual me encontrava minutos atrás iam sendo "esclarecidas" pelas letras dos hinos cantados, pela intuição, por "vozes" em meu pensamento, que explicavam que aquele sofrimento era passageiro e só ocorrera para que eu entendesse os problemas pessoais em que eu me encontrava na época. Embora não sonhasse, nessa época, em ter o Santo Daime como objeto de estudo, posso dizer que foi dessa primeira e marcante peça que surgiu a inspiração inicial dessa pesquisa.

A segunda razão para a escolha do tema confirmou a primeira, ela se deu após um levantamento bibliográfico inicial. Percebi uma inexistência de pesquisas que focassem em profundidade a questão da peça. Encontrei, nesse levantamento, referências sobre a peça em FERNANDES¹, GROISMAN² e GOULART³. Além desses, outros estudos sobre o Santo Daime, abordaram a peça em suas pesquisas sem, contudo, lhe dar lugar de destaque. Não há, portanto, até o momento, pesquisas conclusivas sobre o tema.

Não penso, entretanto, que a posição de "pesquisador-nativo" represente um empecilho para a realização da pesquisa, pelo contrário, ela o privilegia na medida em que dá acesso à experiências, e relatos de experiências, que dificilmente alguém que não consumisse a bebida ritualmente conseguiria chegar. Não quero com isso dizer que só há espaço para "pesquisadores" que consumam a ayahuasca, pelo contrário, quero afirmar que há espaço para aqueles que a consomem, em iguais condições, uma vez que os métodos de pesquisa estão a disposição de todos. FILORAMO e PRANDI assim posicionam o pesquisador em relação ao seu objeto de pesquisa e aos métodos empregados.

¹ Vera Fróes FERNANDES, *A história do povo de Juramidam*, p. 134.

² Alberto GROISMAN, *Eu venho da floresta*, p. 98.

³ Sandra GOULART, *As raízes culturais do Santo Daime*, pp. 42,43.

Aquilo que está em jogo não é o problema da “verdade” do objeto em questão, a religião, nem a “verdade” ou a supremacia de um método em relação a outro, de uma metodologia em relação a outra. O estudioso das Ciências das Religiões deve praticar um ateísmo (ou se se preferir, um agnosticismo) metodológico: ele escolhe, caso a caso, dependendo das suas competências e das circunstâncias externas, o instrumento que se revelar mais apto para alcançar o objetivo interpretativo⁴.

Com relação aos limites interpretativos do que considero apreensível por esses métodos, recorro ao mesmo argumento utilizado por William JAMES sobre os estados místicos.

os estados místicos de uma espécie enfática e bem pronunciada são geralmente autoridade para aqueles que os experimentam. Eles estiveram lá (...) Se a verdade mística que se revela a um homem se mostra uma força pela qual pode viver, que mandato temos nós da maioria para ordenar-lhes que viva de outra maneira? (...) Isto é, nossos sentidos nos deram testemunho de certos estados de fato; mas as experiências místicas são percepções de fato tão diretas para os que as sofrem quanto quaisquer sensações já o foram para nós⁵.

A peia, enquanto experiência simbólica, não pode ser compreendida em sua totalidade, por isso, me ateei ao seus efeitos, isto é, aos relatos de pessoas que a vivenciam nos rituais e às implicações dessas vivências para essas pessoas.

O trabalho de campo iniciou-se em Fevereiro de 2002 e se prolongou por quase todo o período da pesquisa. Ele envolveu, além das entrevistas, a participação ativa no calendário de trabalhos da igreja paulista citada. Participei também de rituais em outras igrejas, mas com uma frequência bem menor. O “Céu de Maria” conta com aproximadamente 250 membros e localiza-se no Morro da Santa Fé, no limite de municípios entre São Paulo e Osasco. Esse

⁴ Giovanni FILORAMO e Carlo PRANDI, *As ciências das religiões*, p. 22.

⁵ William JAMES, *As variedades da experiência religiosa*, p. 264.

centro é filiado ao CEFLURIS (Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra)⁶, uma das principais dissidências do Santo Daime.

Dada a minha relação prévia com o objeto a ser pesquisado, a escolha por uma pesquisa participante me pareceu a mais lógica e, obviamente, a mais conveniente. Se por um lado tive meu acesso facilitado por já ser “de dentro“, por outro, nunca me senti realmente “dentro“ pois a própria pesquisa assim o exigia. Me vi no limiar entre os que estavam “dentro“ e os “de fora“. A observação participante exigiu que eu me afastasse do objeto, isto é, da peia, para que “a conhecesse“ a partir das ferramentas interpretativas da pesquisa. Esse processo nem sempre foi fácil e nem curto. Nos últimos meses desse trabalho, reduzi, progressivamente, a minha participação nos rituais e, a partir de Julho de 2004, não mais frequentei as sessões, de forma a estabelecer o distanciamento necessário para a análise dos dados coletados.

Durante o processo, ofereci meus serviços para a fiscalização dos trabalhos, o que me levou a definir o perfil dos entrevistados. Todos os informantes ouvidos são fiscais com 4 até 12 anos de "fardamento". Embora, a quantidade de entrevistas seja relativamente pequena em relação ao número de membros filiados, ela é condizente com a quantidade de fiscais em atuação. A escolha dos fiscais como fonte de informações principal se deu pela própria função que lhes é atribuída e que os coloca em posição privilegiada na observação dos fatos ocorridos durante as sessões.

O trabalho de pesquisa se esforçou para responder à seguinte pergunta central: “Quais os condicionantes, as funções e as conseqüências da peia para os daimistas? “.

⁶ Entenda-se por centros daimistas aqueles que seguem os ensinamentos de Raimundo Irineu Serra, fundador do culto. O grupo em questão, CEFLURIS, foi fundado em 1974, 3 anos após a morte de Raimundo Irineu Serra, por Sebastião Mota Melo, seu discípulo.

É nossa hipótese que a peia é uma experiência simbólica de caráter polissêmico e não se limita somente à idéia de castigo. A sua interpretação e significação está intimamente relacionada com a noção de cura e doença, e tem como implicação principal a ordenação simbólica dos adeptos. Os efeitos purgativos comuns à bebida, no Santo Daime, são resignificados e interpretados a partir de um sistema de valores que prioriza o bem, a luz, a “verdade”, em detrimento do mal, das trevas e da “ilusão”. A peia tem, assim, ação coercitiva e mediadora, agindo no sentido de promover o aprimoramento da conduta dos adeptos segundo o modelo idealizado por mestre Irineu e padrinho Sebastião, líderes principais da linha daimista pesquisada. A peia, enfim, não é um fenômeno *a priori*, é produto cultural das experiências idiossincráticas dos líderes e demais daimistas e, dessa forma, tem também importância histórica, na medida em que grandes *peias coletivas* são lembradas como momentos de dificuldades vivido pelo grupo.

A escolha do quadro teórico se divide em três níveis. O primeiro prioriza estudos sobre a constituição da religiosidade amazônica a partir do processo de colonização da região e destribalização dos índios no período que vai até as primeiras décadas do século XX, como as pesquisas de Eduardo GALVÃO, Raymundo MAUÉS e Karl ARENZ, sobre a religiosidade dos povos ribeirinhos, descendentes dos indígenas aldeados. Esses estudos realçam a ação dos encantandos, seres das florestas e dos rios, e sua relação com as práticas do catolicismo popular.

O segundo nível, traz pesquisas específicas sobre a constituição e desenvolvimento do culto daimista a partir do início do século XX. Os primeiros trabalhos acadêmicos sobre o Santo Daime datam do princípio da década de 80, desde então, o interesse da comunidade científica pela religião daimista e sua expansão geográfica, iniciada na primeira metade dos

anos 80, tem aumentado progressivamente. Devido a importância desses trabalhos para os propósitos dessa pesquisa, designei um capítulo inicial para melhor aprofundar e sistematizar as pesquisas que tratam das religiões ayahuasqueiras e, mais especificamente, o Santo Daime.

Finalmente, para a análise da peia propriamente dita, recorrerei ao pensamento de Victor TURNER sobre os processos rituais (teoria da estrutura-antiestrutura-liminaridade). O antropólogo estuda os rituais de alguns povos africanos de forma a analisar a relação desses rituais com a manutenção da ordem e das tradições nesses povoados. Esses rituais harmonizam as tensões existentes entre o todo social, expresso pela tradição, pelas crenças e pelos costumes (estrutura), e grupos menores ou indivíduos marginalizados (antiestrutura). O autor caracteriza a sociedade, denominada *societas*, como um processo dialético que alterna estados e transições numa dinâmica que parte de uma necessidade humana em participar de ambas as possibilidades (liminaridade)⁷.

Fez-se necessário complementar as idéias de TURNER, pois estas, embora descreva com certa adequação o mecanismo ritual como um todo, mostraram-se insuficientes para descrever outros aspectos mais específicos da peia, como os mecanismos de contágio e relatos sobre curas recebidas. Utilizei, como recurso analítico, alguns conceitos da psicologia do inconsciente de Carl G. JUNG. A extensão e complexidade de sua obra, contudo, não nos permite uma abordagem ampla de sua teoria, que demandaria por si só, uma nova pesquisa. Por isso, me detive em alguns estudos sobre a função simbólica dos sintomas físicos como mediadores da relação consciente-inconsciente⁸, mais especificamente, naquilo que JUNG chamou a "realização da sombra". Para JUNG, os conteúdos psíquicos reprimidos desde a

⁷ V.W.TURNER, *O processo ritual*, passim.

⁸ O "inconsciente" abrange o inconsciente pessoal (sombra) e o coletivo (arquétipos). Para os propósitos dessa pesquisa, tratarei apenas da sombra e não do inconsciente coletivo. Com relação ao consciente, esse refere-se

infância compõem um inconsciente pessoal, ou "sombra". Esses conteúdos vem à tona, nos sonhos como uma "crítica do inconsciente". O psicólogo chamou de realização da sombra a expressão onírica desses conteúdos sombrios. Ao tentar ver a própria sombra há uma tomada de consciência e o sujeito, muitas vezes, sente-se envergonhado ao encarar instintos e tendências que nega ter em si. Mais comum é que projete "no outro" essas características⁹. Denise G. RAMOS, terapeuta junguiana, propõe um modelo teórico, baseado na psicologia analítica, para o tratamento das chamadas doenças psicossomáticas. Ela trabalha a idéia da doença psicossomática como decorrente de uma disfunção no processo de simbolização na relação consciente-inconsciente¹⁰. Esse será um ponto chave a ser trabalhado em relação aos sintomas da peia, como os efeitos purgativos, as dores, desconfortos, etc., que agem como processadores simbólicos no processo de cura.

Essa dissertação é dividida em duas partes. Na primeira parte, intitulada "A história e as andanças do povo de Juramidam", apresentarei o "estado da questão" das principais pesquisas sobre o Santo Daime, descreverei e analisarei o surgimento e desenvolvimento do culto a partir da história de vida de seus principais líderes.

O primeiro capítulo traça um panorama dos principais estudos sobre as religiões ayahuasqueiras e, mais especificamente, do Santo Daime. Com isso, desejo melhor enquadrar essa pesquisa em meio à outras já existentes.

O segundo capítulo tratará do processo de ocupação econômica e a constituição da religiosidade amazônica desde o período colonial. Abordarei também os condicionantes para o surgimento e desenvolvimento do Santo Daime em Rio Branco, Acre, a partir da década de 30.

à área onde se desenrolam as relações entre conteúdos psíquicos e o ego. Cf. N da SILVEIRA, *Jung: vida e obra*, p.71.

⁹ C.G.JUNG, *O homem e seus símbolos*, p. 168.

Com isso, espero criar um "pano de fundo" histórico adequado para relatar a história de vida e iniciação de Raimundo Irineu Serra, mestre Irineu, fundador e principal figura do panteão daimista. Abordarei sua vida desde o Maranhão, sua terra natal, até o seu falecimento em Rio Branco, Acre, no começo da década de 70.

O terceiro capítulo seguirá na mesma linha do anterior, porém focando a vida e iniciação de Sebastião Mota de Melo e o centro por ele fundado. Nesse capítulo, falarei do processo de expansão geográfica do CEFLURIS e do tipo de espiritismo daimista.

A segunda parte da dissertação, chamada "A peia veio para apurar" é composta de dois capítulos e trata da peia propriamente dita.

No quarto capítulo, apresentarei a peia, suas concepções, funções principais e o imaginário relativo às entidades executoras da justiça relacionadas com a peia.

No quinto e último capítulo, a buscarei aprofundar a análise da peia no ritual do Santo Daime a partir de duas perspectivas distintas, uma que realce as implicações sociais e comportamentais da peia, e outra que possibilite acessar a subjetividade da experiência.

¹⁰ D.G.RAMOS, *A psique do corpo: uma compreensão simbólica da doença*.

PARTE I

ANDANÇAS DO

POVO DE JURAMIDAM

CAPÍTULO 1

Status Quaestionis – O estado da questão

As religiões ayahuasqueiras - Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal - surgem no cenário brasileiro a partir da década de 30 nas áreas rurais de Rio Branco e Porto Velho¹¹ e, embora representem sistemas simbólicos e religiosos distintos, trazem em comum o uso sacralizado da ayahuasca num contexto urbano herdado, dos povos indígenas e ribeirinhos da região Amazônia.

Até fins da década de 70, suas práticas religiosas eram restritas à região norte, quando inicia-se a expansão do Santo Daime e da União do Vegetal para outros centros urbanos e, posteriormente, para outros países. Os primeiros estudos sobre o tema datam do início dos anos 80 e dedicam sua atenção às origens históricas do Santo Daime, como é o caso da dissertação de mestrado de CLODOMIR MONTEIRO e do livro de Vera FRÓES¹². A União do Vegetal, embora possua um número maior de membros que o Santo Daime, é menos receptiva à exposição pública e a pesquisadores não membros do seu culto, o que talvez explique o número reduzido de estudos a seu respeito fora de seu âmbito interno de publicações¹³. Já a Barquinha,

¹¹ Em Rio Branco, Acre, foram fundados o Santo Daime (por Raimundo Irineu Serra em 1930) e a Barquinha (por Daniel Pereira de Mattos em 1945). A União do Vegetal foi fundada por José Gabriel da Costa em 1960, em Porto Velho, Rondônia.

¹² Clodomir MONTEIRO. *O palácio de Juramidam – O Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição* e Vera Fróes FERNANDES. *A história do povo de Juramidam*.

¹³ Sérgio BRISSAC. *A Estrela do Norte iluminando até o Sul*. Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano, 1999; Afrânio ANDRADE. *O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla*. Um estudo centrado na União do, 1995; Luis Eduardo LUNA. *Ayahuasca em cultos urbanos brasileiros*. Estudo contrastivo de alguns aspectos do Centro Espírita e Obra de Caridade Príncipe Espadarte Reino Da Paz (Barquinha) e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV), 1995.

quase que totalmente restrita à sua região de origem, somente recentemente passou a chamar a atenção de alguns pesquisadores¹⁴.

A realização, em 1997, do I CURA - I Congresso sobre o Uso Ritual da Ayahuasca - com o apoio do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UNICAMP, indica um esforço de pesquisadores da cultura ayahuasqueira em sistematizar seus estudos. O encontro acarretou na obra, *O Uso Ritual da Ayahuasca*, organizada por Beatriz Caiubi LABATE que traz uma seleção de textos dos principais estudiosos da ayahuasca divididos em três sessões principais: *A ayahuasca entre os povos da floresta*, *As religiões ayahuasqueiras brasileiras* e *Estudos farmacológicos, médicos e psicológicos da ayahuasca*. Em artigo intitulado *A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras*¹⁵, Beatriz LABATE efetua um levantamento bibliográfico sistematizado dos estudos e pesquisas sobre as principais religiões ayahuasqueiras.

A autora identifica áreas de maior concentração de pesquisas e sugere lacunas a serem exploradas. Aquilo que já havíamos percebido, e confirmamos em LABATE, é a predominância de estudos antropológicos em relação a outras áreas de conhecimento. A União do Vegetal (UDV), por sua vez, responde pela maioria dos trabalhos médico-psiquiátricos e farmacológicos, fato explicado pela própria postura da entidade em relação às autoridades legais. A UDV possui um centro de estudos e convênios com algumas universidades estrangeiras num esforço de garantir a legitimação do uso ritualizado da ayahuasca, ou vegetal, como a bebida é chamada entre seus fiéis. As pesquisas sobre o Santo Daime, por sua vez,

¹⁴ W. S. ARAÚJO, *Navegando sobre as ondas do mar sagrado*, 1997 e *Navegando sobre as ondas do Daime*. História, cosmologia e ritual na Barquinha, 1999; V. P. PASKOALI. *A cura enquanto processo identitário na Barquinha, o sagrado no cotidiano*, 2002; M. S. MERCANTE. *Humanitas, Ecletismo, caridade e cura na Barquinha da Madrinha Chica*, n° 18(2), p. 47-60.

¹⁵ Cf. B. C. LABATE, *A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras* In: *O Uso Ritual da Ayahuasca*, p. 229-271.

focam em sua quase totalidade um grupo específico, o CEFLURIS - Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra¹⁶. Além dos estudos sobre os usos tradicionais da ayahuasca, entre seringueiros e indígenas, e das religiões ayahuasqueiras, Santo Daime, UDV e Barquinha, LABATE chama a atenção para os desdobramentos dessas religiões em novos grupos urbanos consumidores da ayahuasca, também chamados neo-ayahuasqueiros¹⁷. Assim, entendemos que o atual estado da questão, o *status quaestionis* da ayahuasca, passadas duas décadas desde as primeiras etnografias, caminha para o desenvolvimento de um campo de estudos mais abrangente sobre o fenômeno ayahuasqueiro, sobretudo na constituição de uma verdadeira antropologia da ayahuasca ou mesmo de uma antropologia das "plantas de poder", que busque dar conta da riqueza de elementos e complexidade de relações entre os diferentes grupos e interesses que constituem o vasto universo de usuários de "plantas de poder", assim como sua inserção na sociedade totalizante. Buscaremos agora fechar o foco desse cenário de forma a melhor compreender o contexto no qual esta pesquisa se enquadra.

Sandra GOULART realiza em sua dissertação de mestrado um interessante e importante estudo sobre as raízes culturais do Santo Daime. Segundo a autora, o surgimento do Santo Daime insere-se num contexto de transformações econômicas, sociais e culturais pelo qual passa o Brasil nas primeiras décadas do século XX. GOULART recorre principalmente aos trabalhos de Alba ZALUAR, Cândido PROCÓPIO, Eduardo GALVÃO, Maria Isaura Pereira de QUEIROZ e Renato ORTIZ¹⁸ para situar esse momento de transição e transformação da sociedade tradicional ou rústica para a sociedade moderna, analisando de que

¹⁶ Existem diferentes grupos que respondem por Santo Daime, conforme averiguaremos nos 2 primeiros capítulos dessa pesquisa. Todos esses grupos trazem em comum o legado deixado por mestre Raimundo Irineu Serra e têm como entidades norteadoras Juramidam e Nossa Senhora da Conceição.

¹⁷ Idem, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*.

¹⁸ As obras dos autores citados são: A. ZALUAR. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*, 1983; C. PROCÓPIO. *Católicos, Protestantes e Espíritas*, 1973; E. GALVÃO. *Santos e*

forma o complexo festas dos santos-mutirão-compadrio caracterizava essa sociedade rústica e como a reinterpretação dessas categorias se deu na formação do culto ao Santo Daime por Raimundo Irineu Serra e seus seguidores. O catolicismo popular perdia muitos de seus elementos frente aos ataques da liturgia oficial da Igreja Católica assim como pelo crescimento de outras crenças religiosas, como o espiritismo, por exemplo. Da mesma forma, o curandeirismo amazônico sofria alterações. O que se viu foi uma reinterpretação dos antigos valores e crenças à nova realidade que se mostrava¹⁹.

GOULART identifica ainda outro momento de transformações profundas ocorridas na sociedade amazônica e relaciona-o ao surgimento e desenvolvimento do centro criado por Sebastião Mota de Melo, seguidor de Raimundo Irineu Serra, a partir de 1975. Trata-se do esforço federal em integrar economicamente a região amazônica ao projeto desenvolvimentista brasileiro iniciado na década de 70. Nota-se um duplo movimento no centro liderado por Sebastião Mota de Melo: a migração para o interior da floresta e a expansão da doutrina para os grandes centros urbanos. Embora a mudança para a floresta tenha se legitimado no âmbito religioso²⁰, relatos de Sebastião Mota na época mostram que as condições de sobrevivência em Rio Branco já não eram propícias para o modelo comunitário idealizado por ele. De fato, houve um inchamento da cidade de Rio Branco e o deterioramento das condições de sobrevivência. Por outro lado, a expansão do Santo Daime para outras regiões responde a uma insatisfação de pessoas, geralmente pertencentes à classe média urbana, com o estilo de vida que viviam.

Enfim, a pesquisa realizada por GOULART é de suma importância para melhor entender o surgimento do culto ao Santo Daime no que se refere ao contexto no qual seus

Visagens, 1955; M. I. P. QUEIROZ. *O campesinato brasileiro: ensaio sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*, 1973; R. ORTIZ, *Religião e Sociedade, A morte branca do feiticeiro negro*, nº 1, maio de 1977.

¹⁹ S. GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, passim.

²⁰ Sebastião Mota recebeu “do astral” instruções para levar o seu povo para a floresta.

iniciadores estavam inseridos. Sua obra aprofunda o entendimento da matriz católica no estabelecimento das relações sociais presentes no culto e na constituição do ritual e do calendário litúrgico, assim como também fornece ferramentas importantes para a aproximação/distanciamento do grupo de Sebastião Mota de Melo com outros centros daimistas e religiões ayahuasqueiras²¹.

CLODOMIR MONTEIRO DA SILVA estuda o Santo Daime há mais de 20 anos e tem se dedicado à sua matriz afro-brasileira. O autor baseia-se na hipótese de FURUYA²² sobre a existência de uma tradição afro-amazônica e vai contra a idéia de uma tradição afro-brasileira generalizante. Essa hipótese se dá a partir de dois horizontes históricos. O primeiro refere-se à formação de uma “cultura popular amazônica”, decorrente do processo de destribalização indígena percebido entre as metades dos séculos XVIII e XIX, e se caracteriza pela devoção aos santos e pela pajelança. O segundo horizonte histórico analisado por FURUYA diz respeito ao Ciclo da Borracha e ao grande contingente de nordestinos que migram para a região em fins do século XIX. A população da região amazônica, de 330 mil pessoas em 1872, passa para 1 milhão e 400 mil em 1929²³, em especial maranhenses que traziam consigo a tradição da Casa de Mina.

MONTEIRO desenvolve sua pesquisa a partir da categoria nativa “miração²⁴” e de sua relação com diferentes formas de transe (incorporação, irradiação, possessão, etc) adotadas nos centros ayahuasqueiros relacionados ao centro fundado por Raimundo Irineu Serra, o Alto Santo. Embora a matriz afro-brasileira seja reconhecida pela maioria dos pesquisadores como

²¹ S. GOULART. *As raízes culturais do Santo Daime*.

²² Yoshiaki FURUYA, *Os “caboclos” nas religiões afro-amazônicas*. Comunicação à III Reunião Regional de Antropólogos do Norte e Nordeste, Belém, Para, 1993.

²³ C. MONTEIRO DA SILVA. *O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições: a miração e a incorporação no culto do Santo Daime*. In : *O uso ritual da ayahuasca*, p. 371.

²⁴ As mirações são as visões proporcionadas pela bebida. São tidas como "viagens" para dentro de si mesmo.

formadora da tradição daimista, poucos estudiosos a trataram em profundidade. O interesse pelo assunto parece acompanhar a expansão, percebida em diversos centros filiados ao CEFLURIS, dos trabalhos de Umbandaime e de Mesa Branca²⁵, assim como pela “descoberta” da Barquinha, tradição ayahuasqueira que expressa de forma explícita as raízes afro-brasileiras.

Fernando La Rocque COUTO, *Santos e Xamãs*, foca a matriz ameríndia em seu estudo sobre o uso ritualizado e sócio-terapêutico da ayahuasca no culto ao Santo Daime. Seu trabalho é pioneiro e serve de base para uma série de estudos posteriores, principalmente no que se refere às categorias por ele trabalhadas: *xamanismo coletivo e rito de ordem*. COUTO identifica no Santo Daime diversas características comuns ao xamanismo tradicional, entre elas o vôo extático e a possessão. O xamã é um “especialista do sagrado” que, à parte dos deuses e seres sobrenaturais, é capaz de ver, se comunicar e dominar os espíritos, subir ao céu e descer aos infernos, combater demônios e a morte. O xamã também pode receber ou introduzir espíritos em seu corpo, agindo como “porto” ou receptáculo para os mesmos. Nas sociedades indígenas essa função é exclusiva do pajé (xamã, medicine man, feiticeiro, etc.) enquanto no caso do Santo Daime essa função é coletiva, caracterizando a especificidade desse tipo de xamanismo, denominado pelo autor por *xamanismo coletivo*. Em sua dinâmica ritual interna, por sua vez, a liminaridade gerada pela ingestão ritualizada do chá permite a coexistência entre o “aqui” e o “lá”. Ou ainda, entre corpo e espírito, profano e sagrado, terra e astral, etc. A ambigüidade que eclode na liminaridade ritual com a ingestão do daime²⁶ é ordenada. A ordem cosmológica sai

²⁵ Para maiores informações sobre Umbandaime verificar as obras de M.B.L. GUIMARÃES, *Religião e Sociedade, Umbanda e Santo Daime na Lua Branca de Lumiar*, 17/1-2, p. 125-139 e *Lua Branca de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda*. Rio de Janeiro, UFRJ. Dissertação de mestrado, 1992. Os trabalhos de mesa branca inspiram-se na tradição kardecista para a doutrinação de espíritos e não foi, até o momento, identificado qualquer trabalho específico sobre o assunto.

²⁶ De forma a facilitar a distinção entre o chá e o grupo religioso, utilizaremos "daime" para nos referirmos ao chá e "Daime" para nos referirmos ao grupo, como um diminutivo para Santo Daime. Nas citações, entretanto, respeitaremos o uso da palavra adotado pelo autor que, na maioria das vezes, ocorre com a letra maiúscula.

de seu estado de latência e é intensamente vivida e reforçada por cada participante do culto. Em outras palavras, o ritual é a tentativa de ordenar a ambigüidade entre essas duas categorias: o “aqui” e o “lá”²⁷.

Arneide Bandeira CEMIN também enquadra o Santo Daime como pertencente a um tipo específico de xamanismo, o xamanismo ayahuasqueiro, que traz como característica principal a ingestão e produção ritualizada do chá do daime como ponto central do culto. Embora a pesquisa de CEMIN verse sobre as relações e tipos de poder existentes nessa tradição, a sua relevância, para os propósitos dessa pesquisa, reside no levantamento histórico realizado sobre as origens do grupo daimista. O mérito principal de seu trabalho está na riqueza de informações e relatos sobre "os tempos" do mestre Irineu (fundador do Santo Daime) e a influência do esoterismo cristão na organização do culto e de seus rituais. A autora também aprofunda a questão das raízes culturais dessa tradição, trabalhada anteriormente por GOULART, a partir do processo de formação e constituição da sociedade acreana, as chamadas Revoluções Acreanas²⁸.

O antropólogo Alberto GROISMAN discorda dos pesquisadores que vêem o Santo Daime como xamânico²⁹. Para GROISMAN, esses autores baseiam seus argumentos em modelos de performance e nas trajetórias individuais dos principais líderes daimistas, mestre Irineu e padrinho Sebastião, caracterizadas como iniciações xamânicas. O xamanismo é, nas palavras do autor,

um sistema de conhecimento que abrange a totalidade das dimensões do social. Embora influenciado pela tradição xamânica do uso da ayahuasca, o Santo Daime institucionaliza o uso da bebida num contexto em

²⁷ F.L.R.COUTO, *Santos e xamãs*.

²⁸ A.B.CEMIN, *Ordem, xamanismo e dádiva*. O poder do Santo Daime.

²⁹ F. L. R. COUTO, *Santos e Xamãs*; E. MACRAE, *Guiado pela Lua*. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime; A. CEMIN, *Ordem, xamanismo e dádiva*: o poder do Santo Daime.

que as práticas xamânicas são reelaboradas como parte do repertório ritual e da cosmologia, e não como um sistema de conhecimento total³⁰.

O Santo Daime surge do encontro das práticas de uso milenar da ayahuasca com as influências kardecistas, afro-brasileiras e esotéricas às quais Raimundo Irineu Serra teve contato, além do catolicismo popular, presente na religiosidade popular como um todo. O conhecimento xamânico foi, para o autor, preservado enquanto *práxis*, isto é, *um conjunto sintético e interconectado de conhecimento prático e teórico produzido e transmitido, transculturalmente, pela memória coletiva e pelo próprio uso da bebida*³¹.

A obra de GROISMAN sistematiza a cosmovisão daimista e aprofunda o binômio “aqui-lá”, trabalhado por COUTO, de forma a delinear a idiossincrasia do espiritualismo daimista. As influências do kardecismo, da umbanda e do Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento se mostram presentes nos depoimentos dos fiéis a respeito da relação entre o mundo visível e o invisível. O modelo prescritivo das práticas espiritualistas daimistas, definido por GROISMAN como *Ecletismo Evolutivo*, baseia-se numa práxis de exploração e desvelamento do mundo espiritual e na tradição deixada por Raimundo Irineu Serra.

As idéias de GROISMAN são completadas pelas de Wladimir Sena ARAÚJO, que estuda o espaço sagrado da Barquinha. O antropólogo a enquadra naquilo que denominou *cosmologia em construção*, isto é, *um conjunto de práticas religiosas que tendem a formar uma doutrina específica em que existe uma grande velocidade na incorporação e retirada de elementos de práticas religiosas diversas*³².

³⁰ A. GROISMAN, *Eu venho da floresta*, p. 131.

³¹ *Ibid.*, p. 131.

³² W. S. ARAÚJO. *A Barquinha: espaço simbólico de uma cosmologia em construção* In: *O Uso ritual da ayahuasca*, p. 507.

Buscamos nesse primeiro capítulo apresentar a ayahuasca como objeto de estudo e iniciar o leitor em algumas das linhas de pesquisa às quais pretendemos recorrer no andamento desse trabalho. As pesquisas citadas abordam o uso religioso da ayahuasca entre as religiões ayahuasqueiras, mais especificamente, o Santo Daime. Essa será também a perspectiva de análise de nossa pesquisa, isto é, a ayahuasca será analisada em sua dimensão religiosa em detrimento de seus outros usos, como o lúdico, o recreativo, para fins de guerra, entre outros. Nos absteremos, salvo se faça necessário, de generalizações sobre o seu consumo ou mesmo sobre o seu significado.

CAPÍTULO 2

Da floresta para a cidade

Esse capítulo tem por objetivo contextualizar o surgimento e desenvolvimento do culto do Santo Daime através de seu fundador, Raimundo Irineu Serra, Mestre Irineu, figura central da cosmologia daimista. Raimundo Irineu Serra deixa São Vicente Ferrer (MA), sua cidade natal, em 1909. Passa por São Luis, Manaus, Belém, Rio Branco, até atingir o seu destino, a fronteira peruana. No início dos anos 1920 fixa residência em Rio Branco, primeiramente na Vila Ivonete e, a partir de 1945, na Colônia Custódio Freire/Alto Santo. Em 1957 realiza uma viagem à sua cidade natal onde passa dois meses³³. Mestre Irineu falece em 06 de julho de 1971, em Rio Branco; o período posterior à sua morte é seguido de algumas cisões onde se destacam dois grupos: o Alto Santo e o CEFLURIS, fundado pelo discípulo do mestre, Sebastião Mota de Melo. A originalidade e a riqueza simbólica do culto daimista podem ser lidas seguindo a movimentação de Mestre Irineu do Maranhão para o Acre e, posteriormente, com Padrinho Sebastião, do Acre para o Amazonas e para o mundo. O caminho percorrido ilustra o encontro de diferentes tradições como a católica, a pajelança cabocla, os cultos afro-brasileiros e o esoterismo, que são reinterpretadas e resignificadas a partir da experiência idiossincrática de Mestre Irineu com a ayahuasca. Assim como nas tradições religiosas populares, o Santo Daime tem suas origens nas matrizes branca, negra e indígena³⁴.

³³ Foi essa a única vez que mestre Irineu retornou ao Maranhão desde a sua partida em 1912 até o seu falecimento em 1971.

³⁴ Outras tradições que também assimilam elementos brancos, negros e indígenas são a umbanda, o catimbó, o batuque, a casa de mina, o candomblé de caboclo, entre outros. Fernando de La Rocque COUTO, em *Santos e Xamãs*, compara o surgimento do Santo Daime com o encontro do padre, do pajé e do pai-de-santo. Veremos mais a frente que o Alto Santo, estudada por Arneide Cemin em *Ordem, xamanismo e dádiva*,

Esse capítulo é dividido em dois núcleos principais, no primeiro buscarei apresentar um panorama sócio-religioso do contexto no qual se encontra Mestre Irineu. No segundo bloco trataremos da trajetória de Mestre Irineu e do seu grupo até o seu falecimento.

2.1. O Processo de ocupação e a religiosidade amazônica até o início do século XX

A caracterização da cultura amazônica e, mais especificamente, de sua religiosidade pode ser feita a partir de dois horizontes distintos, porém intimamente relacionados: o seu processo de exploração econômica e a ação da Igreja Católica na região. A Amazônia sempre foi vista historicamente como “fronteira” e a sua importância relacionada à exploração de seus recursos naturais. A população nativa, por sua vez, esteve sujeita aos interesses estrangeiros e as mudanças desencadeadas pelos esforços econômicos “de fora” alteraram profundamente o quadro populacional interno, deixando-o sócio-cultural e etnicamente mais complexo³⁵. Até hoje, sua população traz as marcas das diversas fases econômicas vividas pela região. Segundo Karl Heinz ARENZ, em pesquisa sobre a pajelança no Baixo Amazonas, a Amazônia brasileira sofreu 4 grandes avanços de penetração econômica em sua história:

1. a busca de drogas do sertão nos períodos colonial e imperial;
2. o ciclo da borracha durante as três últimas décadas do século XIX e duas primeiras décadas do século XX³⁶;
3. o início das atividades agropecuária e mineral a partir das décadas de 20 e 30 e;

rejeita a influência afro em detrimento do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, com sede em São Paulo.

³⁵ K. H. ARENZ, *A teimosia da pajelança*, p. 19.

³⁶ Incluímos aqui também o chamado segundo ciclo da borracha, quando o governo federal financia seringalistas e incentiva a migração de um grande número de nordestinos para a região amazônica, durante a II Guerra Mundial. Embora esse tenha se dado em menor escala e por um período de tempo menor.

4. as tentativas de uma abertura de estradas e no favorecimento de grandes empresas desde os anos 60.

Interessam-nos particularmente os três primeiros avanços citados por caracterizarem o contexto histórico e sócio-cultural que antecedem e influenciam o surgimento do culto do Santo Daime, assim como o seu processo de organização institucional. O quarto avanço será abordado no segundo capítulo dessa pesquisa, quando trataremos do grupo liderado por Sebastião Mota de Melo a partir de meados da década de 70.

As investidas exploratórias, em busca de riquezas e mão-de-obra, deixaram marcas profundas na geografia amazônica e, principalmente, em sua gente. Por outro lado, a ação da Igreja Católica foi também marcante no processo de ocupação e transformação da região nos séculos XVII e XVIII, uma vez que os seus interesses de expansão da fé cristã estavam intimamente relacionados com os propósitos mercantilistas dos colonos portugueses. Contudo, a relação entre colonos e missionários foi de intenso conflito no que se referia à forma de integração dos indígenas ao projeto colonial português, em outras palavras, à escravidão.

(...) Os portugueses queriam dominar os indígenas e reduzi-los à escravidão; os jesuítas também pretendiam-nos para si, “impondo-lhes um jugo brando, segregando-os, até onde possível, dos europeus”, certos de que o convívio com os brancos os corrompia (...)³⁷.

Em decorrência dos esforços de religiosos, sobretudo da Companhia de Jesus, junto a corte portuguesa, surgiram os aldeamentos – aldeias de índios que viviam sob a administração dos religiosos, e prestavam serviços aos mesmos, aos colonos e ao Estado. Os aldeamentos não conseguiram, entretanto, suprimir totalmente as culturas nativas e o resultado da ação transformadora de colonos e religiosos foi o surgimento de uma massa popular que descendia

³⁷ K. H. ARENZ, *A teimosia da pajelança*, p. 30.

dos indígenas aldeados e escravizados. ARENZ recorre a HOORNAERT³⁸ para resumir esse processo:

(...) nesta primeira fase de colonização, a evangelização estava intrinsecamente ligada ao crescente avanço do então novo sistema capitalista – o mercantilismo – que começou a mudar, por completo, a estrutura social na periférica Amazônia. Entre indígenas degredados, colonos brancos e missionários travava-se uma luta sem tréguas pelo “lugar” na nova sociedade. Nesse processo de muita tensão, os índios tornaram-se objetos de uma nova ordem religiosa e econômica imposta³⁹.

O modelo social dos aldeamentos tem o seu fim em 1759, quando o Marquês de Pombal, influenciado pelo ideal iluminista, expulsa os jesuítas e adota uma política centralizadora. *O mercantilismo estatal mostrou, assim, a sua face capitalista não permitindo nenhuma alternativa econômica e/ou ideológica ao seu lado*⁴⁰. Essa ideologia mercantilista encontra-se expressa no *Directorio*⁴¹, de 1778, documento regulador das formas do modo como deverão ser tratados os indígenas nas províncias do Pará e Maranhão a partir daquele momento. O documento é permeado por uma moralidade que quer “civilizar” o “selvagem” e abrange aspectos referentes à educação, moradia, vestimentas, organização familiar dos indígenas, etc⁴². O trecho abaixo, transcrito desse documento, deixa transparecer, por um lado, o desejo de “resgatar” os nativos que se encontram na “barbárie” e no paganismo, privados da “sagrada religião”, a católica, e das “conveniências temporais”. Por outro lado, mostram o caminho da “civildade, da cultura e do comércio” como uma saída para o estado de “ignorância e rusticidade a que se acham reduzidos”.

³⁸ E. HOORNAERT, *História da igreja no Brasil*. Vol. II/1, Petrópolis, Vozes/Cehila, 1995.

³⁹ K. H. ARENZ, *Op. Cit.*, p. 32.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 32

⁴¹ *Directório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão. Enquanto sua majestade não mandar o contrário*. Lisboa, na officina de Miguel Rodrigues, Impressor do Eminentíssimo Senhor Cardeal Patriarca, 1778. Cf. Projeto Memória de Leitura, www.unicamp.br/iel/memoria/Acervo/doc14.html, consultado em 18 de abril de 2004.

⁴² Destacamos entre essas medidas: a proibição da língua nativa e introdução do português, modificações nas formas de moradia indígena (segundo o padrão arquitetônico do colonizador), a coibição à nudez indígena, etc.

Não se podendo negar, que os índios deste Estado se conservaram até agora na mesma **barbaridade**, como se vivessem nos incultos Sertões, em que nasceram, praticando os péssimos, e abomináveis costumes do **paganismo**, não só privados do verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios da nossa **Sagrada Religião**, mas até das mesmas conveniências Temporais, que só se podem conseguir pelos meios da **civilidade**, da **Cultura** e do **Comércio**: E sendo evidente, que as paternais providências do Nosso Augusto Soberano, se dirigem unicamente a cristianizar, e civilizar estes até agora infelizes, e miseráveis Povos, para que saindo da ignorância, e rusticidade, a que se acham reduzidos, **possam ser úteis a si, aos moradores, e ao Estado.** (grifos meus)⁴³

O aspecto principal desse documento é econômico, ele visa regulamentar e melhor administrar o comércio e a exploração das drogas do sertão. Os índios, antes aldeados, são agora "inseridos" dentro dessa sociedade de forma a serem "úteis a si, aos moradores e ao Estado".

A população ribeirinha reflete em sua história e cultura as transformações ocorridas na região amazônica desde a chegada dos europeus a partir do século XVII. São estes os habitantes das beiradas do rio Amazonas e de seus afluentes, chamados pejorativamente de "caboclos", são descendentes dos indígenas aldeados pelos primeiros missionários. Desde as primeiras incursões portuguesas, os aldeamentos missionários e o surgimento dos primeiros vilarejos, forma-se um povo que carrega a tradição e crenças de suas origens indígenas mesclada ao catolicismo medieval introduzido pelos portugueses, como ocorre em todo o território brasileiro. O caboclo era, e ainda o é, uma classe subalterna e excluída dentro da sociedade amazônica. Carrega, contudo, a crença e a sintonia com o meio ambiente e com as forças ali existentes, como os "encantados" e a utilização de ervas e plantas⁴⁴.

⁴³ Projeto Memória de Leitura. www.unicamp.br/iel/memoria/Acervo/doc14.html, consultado em 18 de abril de 2004.

⁴⁴ Embora haja diferenças em sua representação e importância simbólica, nota-se a presença do "encantado" em diversas tradições religiosas, em diferentes regiões brasileiras, onde houve o contato das culturas indígena, branca e negra. No Maranhão ocorre o mesmo com a pajelança e cultos afro. Ver B.C.LABATE e G. PACHECO, *Matrizes Maranhenses do Santo Daime*.

O governo passa a incentivar a movimentação, a partir de fins do século XIX, de contingentes para a exploração da seringa, nordestinos em sua grande maioria. Outro fator que deu volume a esse movimento foi a grande seca que assola o nordeste em fins do século. O nordestino que chega em busca de riqueza traz consigo, além de hábitos e crenças, a sua religiosidade fortemente marcada pelo catolicismo popular existente no nordeste brasileiro, além da influência de tradições afro-brasileiras, como a Casa de Mina maranhense. Falemos um pouco desse tipo de catolicismo que será trazido para o interior das florestas amazônicas.

Alexandre OTTEN, ao estudar a religiosidade de Canudos, traça um panorama do catolicismo popular nordestino. Segundo o autor, a relação do sertanejo com Deus é uma relação com o próprio ambiente hostil em que vive. O Deus sertanejo, inspirado no Deus português, é um Deus da religiosidade popular da Idade Média. Segundo OTTEN, na história, o povo desenvolveu 3 tipos de respostas a esse Deus amedrontador: *as penitências e fuga do mundo; o milagre da vida pela graça dos santos e da Virgem; e os beatos e o direito de viver*. Se por um lado o catolicismo popular foi usado como instrumento de dominação por parte de uma elite, por outro, ativou forças de resistência e reivindicação. Essa capacidade de resistir estava intimamente ligada à reapropriação de um Deus favorável e próximo aos pobres. O culto aos santos representa uma outra maneira de recuperar a vontade de viver, um mediador entre o fiel e o Deus opressor⁴⁵. Esse é o tipo de catolicismo que é levado aos seringais e cujas relações sociais intrínsecas servirão de base para as relações sociais nas novas terras. Destacamos, com base em pesquisa recentemente realizada por Beatriz LABATE e Gustavo PACHECO sobre as matrizes culturais maranhenses do Santo Daime, dentro do universo popular católico maranhense, os festejos do Divino Espírito Santo e de São Gonçalo, além da devoção à Nossa

⁴⁵ A . OTTEN, Vida Pastoral, *Deus é brasileiro*. Uma leitura teológica do catolicismo popular tradicional, Nov./Dez. 1999, p. 13-23.

Senhora da Conceição como expressões desse catolicismo, embora não únicas. Pode-se dizer que essa cultura nordestina, ao entrar em contato com a cultura amazônica, a transforma e é transformada. Seringueiros são iniciados nos mistérios do xamanismo amazônico em seu contato com os povos da floresta e *mestizos* (peruanos e bolivianos⁴⁶). Da mesma forma, a pajelança cabocla passa a integrar novos elementos de origem afro-brasileira. Os padrões de relações sociais são transpostos do sertão para os seringais e, posteriormente, com o declínio da extração gumífera, para as colônias agrícolas que se formam nos arredores de Rio Branco⁴⁷. Wladimir Sena ARAÚJO explicita a rede de relações e interesses no qual o migrante se encontrava ao chegar aos seringais.

Esse nordestino [seringueiro], que chegava ao território acreano, era submetido ao patrão, ao seringalista, que também era explorado pelas casas aviadoras de Belém e Manaus, que por sua vez eram submissas ao capital internacional. Dessa forma, o imigrante já chegava com um saldo negativo⁴⁸.

Acrescentamos ao contexto amazônico até aqui delineado, um fato histórico referente ao Acre: as revoluções acreanas. Até o início do século XX o território acreano pertencia à Bolívia, contudo, sua população se constituía desde as primeiras décadas do século XIX, em sua maioria, de brasileiros. Esses brasileiros revoltam-se e passam a reivindicar a anexação do território ao Brasil. Em 1899, os bolivianos fundam *Puerto Alonso*, hoje Porto Acre, na tentativa de assegurar o domínio do território. O conflito termina com a assinatura do Tratado de Petrópolis, em 17 de Novembro de 1903, segundo o qual o Brasil cederia áreas do Mato Grosso além de uma indenização de 2 milhões de Libras esterlinas e se comprometeria a

⁴⁶ A exploração do Acre ocorre nas regiões fronteiriças entre Brasil, Peru e Bolívia, palco das "revoluções acreanas". Lembramos também que tanto mestre Irineu Serra quanto mestre Gabriel - fundador da União do Vegetal - foram iniciados na ayahuasca nessa região, provavelmente por vegetelistas *mestizos*.

⁴⁷ As obras de Eduardo GALVÃO, *Santos e Visagens*, e de Sandra GOULART, *As raízes culturais do Santo Daimé*, são ricas em detalhes a respeito de aspectos dessas relações sociais e também da religiosidade nos seringais, freguesias e colônias na primeira metade do séc. XX.

⁴⁸ W. S. ARAÚJO. *Navegando nas ondas do daimé: história, cosmologia e ritual da barquinha*, p. 33,34.

construir a estrada de ferro Madeira-Mamoré⁴⁹. Embora Mestre Irineu só chegue ao Acre em 1912, 9 anos após a assinatura do tratado de paz, ele testemunhou o processo de constituição do estado acreano e foi, obviamente, influenciado por esse mesmo processo. Aprofundaremos essa relação ainda nesse capítulo ao tratarmos da história de vida do fundador.

A religiosidade amazônica apresenta, além das práticas e devoções aos santos, a crença em seres e entidades das florestas e rios: os encantados. Essas entidades são responsáveis por diversos tipos de doenças e “malinezas” ou “visagens”, mas também são auxiliares dos pajés em trabalhos de cura. Em sua obra clássica sobre a religiosidade no município de Itá, Eduardo GALVÃO descreve a ação de um pajé brasileiro em um ritual de cura.

Os brasileiros têm pajés que dançam e cantam ao ritmo de maracás para chamar os espíritos familiares, entre eles mãe-d'água (...) e alguns santos como São Pedro e Santo Antônio. Acredita-se que um objeto maligno introduzido no corpo da vítima é a causa da doença. Defumação, massagens e sucção constituem os métodos de cura pelos pajés. Os pajés brasileiros, freqüentam as aldeias tenetearas para aprender com os especialistas destas os processos de cura⁵⁰.

No relato acima nota-se que o pajé faz o “chamado” da mãe d'água, um encantado “de fundo”⁵¹, e dos santos católicos Pedro e Antônio. As práticas e terapias xamânicas de cura estão também presentes assim como o contato com os xamãs indígenas para o aperfeiçoamento de suas técnicas. Porém, era no culto aos santos que as comunidades amazônicas estabeleciam suas relações sociais e afetivas, através das “festas de santos”, que mobilizavam toda a vila. As

⁴⁹ O Acre é subdividido em três departamentos: Alto Acre, Alto Purus e Alto Juruá, este último desmembrado em 1912 para formar o Alto Tarauacá. O território é unificado em 1920 e elege representantes para o Congresso Nacional a partir de 1934. Em 15/06/1962, o presidente João Goulart sanciona lei que eleva o território à categoria de Estado. Fonte: site oficial do estado do Acre, acessado em 22 de Dezembro de 2003, <http://www.ac.gov.br>.

⁵⁰ E. GALVÃO, *Santos e visagens*, p. 118

⁵¹ Encantados que habitam o fundo dos rios. Esses tipos de encantados vivem em cidades submersas e, da mesma forma que podem auxiliar a ação do xamã, podem aprisionar os seres humanos nessas cidades submersas. Algumas lendas indígenas sobre a origem do “cipó” (ayahuasca) fazem referências à essas entidades, também representadas como animais. Ver V.F.RODRIGUES. *A história do povo de Juramidam*, p. 147-158.

comunidades e vilas espalhadas pela Amazônia exercitavam a devoção aos santos católicos em festejos e cerimoniais que nem sempre contavam com o auxílio ou presença da Igreja. As festas de santos tinha importante papel na organização e relações sociais dos vilarejos. Segundo GALVÃO,

As instituições religiosas de Itá traduzem os padrões sócio-culturais característicos do ambiente regional. Organizado na base do pequeno grupo local, o povoado, o sítio ou a ‘freguesia’, o catolicismo do caboclo amazônico é marcado por acentuada devoção aos santos padroeiros da localidade e a um pequeno número de “santos de devoção” identificados à comunidade. Os cultos e os festivais organizados em honra desses santos são organizados pela freguesia na maior parte das vezes, o dia de festa não coincide com o calendário oficial da Igreja Católica, ou o próprio calendário local das outras comunidades dedicadas aos mesmos santos. O culto é dirigido pelas irmandades religiosas, instituições tradicionais que constituem o fulcro da organização local. Seus diretores e “empregados” são os homens de maior prestígio da comunidade⁵².

Os santos são considerados benevolentes e protetores. São, assim, celebrados coletivamente todos os anos como padroeiros e protetores das comunidades. A relação entre fiel e/ou comunidade e o santo celebrado é de respeito mútuo, e é expressa na relação de responsabilidades que os dois lados assumem⁵³.

A encantaria divide espaço com os santos no imaginário caboclo e tem como traço marcante a ambigüidade. A relação do caboclo amazônico com os encantados reflete a relação do homem com o próprio ambiente: a floresta e os rios, locais habitados pelas entidades. Sua influência pode ser tanto benéfica como maléfica, acarretando um certo temor e prudência em relação aos seres e aos locais por eles habitados, conforme atesta ARENZ:

⁵² E. GALVÃO, *Santos e visagens*, p. 3.

⁵³ K.H. ARENZ, *Op. Cit.*, p. 86.

Porém, essa postura de atenção tem um efeito protetor para o meio ambiente considerado a “habitação” dos encantados, pois o ribeirinho – ao caçar ou pescar – teme a sua interferência e evita devassidão⁵⁴.

Existem duas categorias de encantados: os “do fundo” (bichos, oiaras e caruanas) e os “do mato” (curupiras e anhangás). Os bichos do fundo manifestam-se na forma de animais aquáticos como botos, cobras, sapos ou jacarés, enquanto os *oiaras* manifestam-se na forma humana ou somente com a voz. Já os caruanas podem auxiliar os xamãs na cura, incorporam nos pajés e por isso são também chamados de guias, cavalheiros ou gentis. Aqui os bichos e os oiaras são responsáveis por uma série de males enquanto as caruanas trabalham junto aos pajés em prol da comunidade⁵⁵. Os encantados do fundo, como o nome sugere, habitam o interior das águas e locais de destaque ao seu arredor como pedras ou praias ao longo do rio. Os encantados da mata habitam as matas, são os curupiras e anhangás. Enquanto o curupira confunde a ação dos caçadores e invasores das matas, o anhangá pode assumir a forma de algum animal visagento e “assombrá-los”, ou seja, “lhes fazer perder a alma” ou enlouquecer⁵⁶.

Os encantados são seres que tanto podem assombrar como curar, ao contrário dos santos que protegem toda a comunidade e as famílias. MAUÉS e VILLACORTA, estudiosos da pajelança amazônica não indígena, dão maiores esclarecimentos sobre os encantados. A crença nos encantados, figura central das práticas de pajelança, *se refere a seres que são considerados normalmente invisíveis às pessoas comuns e que habitam “no fundo”, isto é, numa região abaixo da superfície terrestre, subterrânea ou subaquática, conhecida como o “encante”*⁵⁷.

⁵⁴ Raimundo H. MAUÉS apud K.H.ARENZ, *A teimosia da pajelança*, p. 7.

⁵⁵ K.H.ARENZ, *Op. Cit.*, pp. 87, 88.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁷ R. H. MAUÉS e G. M. VILLACORTA. *Pajelança e encantaria amazônica* In: *Encantaria Brasileira*, p. 17.

As idéias sobre os encantados têm como raízes, além das crenças indígenas, concepções de origens européia e africana⁵⁸. Os encantados são seres invisíveis que se diferem dos espíritos de mortos por terem “se encantado” ainda em vida, e podem se manifestar aos seres humanos comuns de diferentes formas. Existe a crença de que o pajé é levado pelos encantados (caruanas) ao fundo para aprenderem sua arte, retornando à superfície aptos a praticar a pajelança. Beatriz LABATE e Gustavo PACHECO sugerem que a influência afro-maranhense (tambor de mina) teria como fonte a “encantaria maranhense”, *em referência aos encantados, como são conhecidos de forma genérica todas as categorias de entidades espirituais que baixam nos terreiros maranhenses*⁵⁹.

Algumas pesquisas recentes sobre a Reserva Extrativista do Alto Juruá⁶⁰ a partir de 1983, relatam o papel dos encantados na vida dos seringueiros, sua relação com a ayahuasca e, posteriormente, com o daime. Essas pesquisas apontam para uma "história" da ayahuasca entre os seringueiros a partir da década de 50, com a ação de um pajé de nome Crispim, que atuou como curador na região até a sua morte, na década de 70. Até o período que antecede os esforços para a formação da reserva, na segunda metade da década de 80, as sessões de ayahuasca eram secretas e proibidas a participação de mulheres. A coletivização do consumo

⁵⁸ Os encantados estão presentes também em cultos afro-brasileiros como por exemplo a casa de mina maranhense, não sendo exclusivo da tradição amazônica. Para maiores informações sobre os encantados ou encantaria, recomenda-se a excelente obra organizada por Reginaldo PRANDI, já citada, *Encantaria Brasileira*, que apresenta a presença dos encantados interpretados em tradições como o Terecô, o Jarê, Candomblé de Caboclo, no Catimbó, no culto a Jurema e na Umbanda.

⁵⁹ B.C. LABATE. e G. PACHECO, *Op. Cit.*, p. 11. Os autores destacam os diversos tipos de entidades encontradas em terreiros maranhenses, entre eles, os voduns e orixás (origem africana), os gentis (espíritos de nobres europeus) e os caboclos (influência ameríndia).

⁶⁰ A reserva foi formada em fins da década de 80, com o apoio lideranças Kashinawa e Ashaninka, que também utilizam o "kamarãpi" e "nixi pëi", respectivamente, ou ayahuasca. Cf. M.C.P.FRANCO e O.S. da CONCEIÇÃO. *Breves revelações sobre a ayahuasca*. O uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá In: *O uso ritual da ayahuasca*; M.G.J. ARAÚJO. *Cipó, cosmologia e história entre seringueiros do Alto Juruá*. mimeo.

embora existisse,⁶¹ tomou maiores proporções e consolidou-se desde as primeiras movimentações dos seringueiros na defesa de seus interesses. Outros aspectos da relação do seringueiro com a ayahuasca também sofreram modificações, como a realização de sessões públicas com o cipó, a participação das mulheres e a diminuição do uso lúdico e socializante da bebida em detrimento do uso religioso. Essas alterações são, em parte, motivados pelo contato dos seringueiros com elementos exógenos, entre eles, o Santo Daime. Esse contato se dá em período posterior ao falecimento de mestre Irineu, através de centros ligados ao CEFLURIS⁶². Vários seringueiros tornam-se daimistas enquanto outros permanecem mais ligados às práticas tradicionais, contudo, o consumo da ayahuasca, assim como o imaginário à ela relacionado, é modificado pelo contato dos seringueiros com os "de fora" e com o novo tipo de relações vivenciados pelos próprios seringueiros, conforme indica a entrevista realizada por Mariana FRANCO com um seringueiro da reserva.

A partir de 1991, na época do cadastramento da Reserva Extrativista, eu tive o prazer e a satisfação com Toinho Alves, que já é um antigo fardado dentro da igreja do mestre Irineu, ele foi quem me falou do nome da bebida que está sendo zelada dentro das igrejas hoje, o Santo Daime. Então eu não posso esquecer das pessoas das tradições indígenas, que foi através delas que eu passei a conhecer pela primeira vez, mas também não deixo de agradecer as pessoas que estão dentro dessas igrejas, zelando essa mesma bebida mas de outra maneira⁶³.

A antropóloga Gabriela ARAÚJO verifica que os encantados, anteriormente pensados como seres ambíguos, passam, em um novo contexto de consumo da bebida, a agir segundo uma ordem que se estabelece a partir de uma divisão entre "bem" e "mal".

⁶¹ Era comuns os trabalhos de cura com a ayahuasca e outras plantas, e também as sessões de cipó, onde se cantavam canções populares de cunho religioso.

⁶² Há um centro daimista localizado em Cruzeiro do Sul filiado ao CEFLURIS. A região do Juruá tem valor histórico para o CEFLURIS pois Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião, nasceu ali.

⁶³ M. C. P. FRANCO e O. S. da CONCEIÇÃO. *Breves revelações sobre a ayahuasca*. O uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá In: *O Uso ritual da ayahuasca*, p. 222.

Dentro do novo contexto de uso da bebida, ela torna-se exclusivamente associada ao bem. Vale lembrar que, curiosamente, os encantos e caborjes pertencem a um universo ambíguo, podem se servir ao bem ou ao mal. Tanto pode-se fazer uma defumação para desenrascar ou para feitiçaria (*porqueira*). Um mesmo animal, como a jibóia, por exemplo, pode se prestar a um caborje que torne um caçador *feliz*, ou hipnotizar um homem na floresta e devorá-lo. Um veado pode salvar uma criança ou fazer alguém se perder. São seres ambíguos, fonte de poder e perigo. O bem e o mal não estavam nos seres encantados da floresta, talvez estivessem no catolicismo, onde ou se é bom (universo de Deus, da Virgem, de Jesus, dos Anjos e dos Santos) ou se é mal. Não há meio termo, ou espaço para ambigüidades. A dicotomia bem/mal do catolicismo, no modo como eram vivenciados no alto Juruá, se encontrava com esta realidade ambígua e com ela se amalgamava. Talvez pela total dependência do homem da floresta, esta em si mesma a suprema ambigüidade: fonte de sustento, de riquezas e de perigos e mistérios⁶⁴.

ARAÚJO chega a fazer a distinção entre o "cipó" e o "cipó-daime".

Como foi dito, os seres mágicos não pertencem a dicotomia bem/mal; são seres ambíguos, poderosos e perigosos. O cipó pertence a esta mesma categoria de coisas. Já o cipó-daime, esta nova forma de uso da bebida, (...), pertence a uma ótica polarizada, onde há a oposição bem/mal. O cipó a tudo inclui (...). Influenciada pelo daime, as beberagens de cipó trazem um olhar transformador para a vida, buscando o bem. A bebida é a professora de conhecimentos espirituais. Vem agora a busca de limpeza, limpeza física, moral e espiritual que podem ser propiciadas por ela. As possibilidades de previsões são utilizadas agora também como orientações de vida⁶⁵.

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

⁶⁴ M.G.J.ARAÚJO. *Cipó, cosmologia e história entre seringueiros do Alto Juruá*, pp. 19,20.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 23.

entanto, diferem-se da classificação tradicional desses seres que os vê como ambíguos e perigosos⁶⁶.

Buscamos até aqui desenhar um “esboço” do processo de ocupação e formação da religiosidade amazônica que antecede o surgimento do Santo Daime, já apontando para algumas particularidades do culto daimista. Abordaremos, agora, o contexto histórico e cultural que permeia o surgimento e desenvolvimento do Santo Daime, seguido da história de vida de mestre Irineu.

2.2. A formação do Santo Daime

O estudo de Sandra GOULART sobre as raízes culturais do Santo Daime tem como eixo principal a relação entre o surgimento e desenvolvimento do culto daimista com as transformações ocorridas em Rio Branco a partir da década de 30. Segundo a pesquisadora, a gênese daimista se dá dentro de um panorama mais amplo de transformações econômicas, sociais e culturais segundo as quais as velhas crenças e práticas do Brasil agrário são reinterpretadas e resignificadas.

A economia da borracha sofre, a partir da década de 1920, um refluxo que se estende até os anos 40. Diversos seringais são desativados e boa parte dos seringueiros desloca-se para os centros urbanos mais próximos. As cidades, por sua vez, com a queda da renda proveniente da extração do látex, vêm-se sem condições de receber apropriadamente esse novo contingente populacional, que passa a viver em seus subúrbios. Em Rio Branco formam-se colônias, seringais desativados, pequenas propriedades agrícolas nos arredores da cidade, que fazem em

⁶⁶ Aprofundaremos essa questão ao lidarmos com a natureza ordenatória do ritual daimista, nos capítulos que tratam da peia.

geral fronteira com a floresta e permitem a prática do extrativismo vegetal. Conforme GOULART:

Eles [os primeiros daimistas] sofriam, então, as conseqüências da falta de infra-estrutura da capital acreana. Muitos deles, quando ingressaram no culto do Santo Daime, eram pequenos colonos agrícolas. De fato, essa atividade, que foi coibida no auge do extrativismo gumífero, passou a ser estimulada com o declínio do mesmo. Dessa maneira, a partir da década de 1920, surgiram várias colônias agrícolas na periferia rural de Rio Branco. Contudo, os financiamentos para essas colônias eram poucos e, na verdade, foram diminuindo cada vez mais⁶⁷.

A dificuldade de crédito aumenta com o surgimento das frentes agropecuárias, a partir dos anos 20, que passam a ser o alvo principal dos investimentos. A produção agrícola torna-se insuficiente para abastecer a cidade e, muitas vezes, é insuficiente para a própria subsistência. Dessa forma, a religião do Santo Daime nasce dentro de um *contexto de mudanças embrionário e conflituoso. É nesse contexto que antigas práticas rústicas, próprias de uma situação anterior, vão ser resgatadas pelos daimistas no movimento de organização do seu culto*⁶⁸.

Dentre essas práticas, a autora destaca como fundamentais na formação do novo culto, as festas aos santos cristãos, os mutirões e o sistema de compadrio. GOULART baseia-se em Alba ZALUAR, Antônio CÂNDIDO e Eduardo GALVÃO⁶⁹ para caracterizar esse processo de mudanças. O complexo *feita dos santos-mutirão-compadrio* representava um importante mecanismo de coesão social nos antigos bairros e freguesias amazônicos e estabeleciam

⁶⁷ S. GOULART, *O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual* In: *O uso ritual da ayahuasca*, p. 318.

⁶⁸ ⁶⁸ S. GOULART, *O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual*, p. 319.

⁶⁹ Antônio CÂNDIDO estuda a desarticulação da economia caipira nas décadas de 40 e 50; a obra de Eduardo Galvão versa sobre a religiosidade amazônica a partir do encontro das culturas ibérica e ameríndias; e os estudos de Alba Zaluar referem-se à desarticulação do culto aos santos a partir das alterações nas relações entre patrões e empregados. E. GALVÃO, *Santos e visagens*, 1955; A. CÂNDIDO. *Os parceiros do Rio*

profundos vínculos entre seus habitantes. Estudos sobre essa sociedade tradicional apontam para padrões de relações de trabalho a partir de códigos de valores, baseados na noção de dívida moral. As freguesias e sítios amazônicos eram formados por ex-seringueiros e/ou roceiros que exerciam uma agricultura de subsistência e o dinheiro era pouco utilizado. Prevalencia, assim, um sistema de reciprocidade que englobava, além das relações econômicas, as relações sociais e religiosas. Esse sistema ligava vizinhos e mesmo patrão e trabalhadores em torno da organização e manutenção das festas dos santos, onde os papéis sociais se viam representados ritualmente. Para GOULART:

os padrões de conduta e os papéis desses personagens [habitantes das freguesias] eram expressos ritualmente nas festas aos santos. As posições sociais de trabalhadores e patrões eram asseguradas conforme eles assumiam, nessas festividades, as funções que lhe eram atribuídas. Desse modo, ao patrão cabia o papel de festeiro. Era ele quem deveria organizar a festa. Ele representava o “provedor”, o “protetor”, o “padrinho”. Por outro lado, o trabalhador assumia o papel de “protegido”, de “apadrinhado”, expressando sua dívida moral com o patrão⁷⁰.

O patrão patrocinava os custos da festa e tinha geralmente papel de destaque tanto no ritual como junto à comunidade. Por outro lado, laços mais íntimos eram estabelecidos entre vizinhos e também entre empregadores e empregados (compadrio). Embora essas práticas já se encontrassem em desarticulação quando Raimundo Irineu Serra inicia seus trabalhos espirituais com o Santo Daime, elas estavam ainda presentes no discurso e memória dos primeiros daimistas. O depoimento abaixo, coletado por GOULART junto a uma daimista pioneira, expressa essa resistência:

No começo era pouquinha gente (...) algumas famílias que moravam encostado ao padrinho Irineu. Muitos já conheciam ele. Moravam ali pertinho, tinham suas colônias. O padrinho Irineu também, tinha lá o roçado dele. Era tudo vizinho, compadre né, tinha de se ajudar. O mestre foi reunindo todo esse povo, foi ensinando a gente a se ajudar, a trabalhar junto a terra. Porque a gente tava numa situação que precisava se ajudar mesmo. O trabalho foi ficando mais organizado. Quando era época de colheita ou de derrubada, o

Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida, 1964; A. ZALUAR. *Os homens de Deus*: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular, 1983.

⁷⁰ S. GOULART, *Op. Cit.*, p. 316.

padrinho Irineu juntava todo mundo e, cada dia, a gente ia trabalhar nas terras de um. Foi assim que começou a comunidade, a irmandade do Santo Daime, com os vizinhos trabalhando junto, cada um ajudando seu irmão (...) ⁷¹

A citação acima deixa transparecer as relações de compadrio, onde Irineu é “padrinho”, e a prática do mutirão como forma de melhorar a condição de todos. Foi assim que os laços de sociabilidade foram aprofundados e a “irmandade começou”. Tanto o compadrio como os mutirões, no entanto, já não tinham a mesma força e as relações familiares adquirem maior importância. Portanto, *se o mutirão e as relações entre compadres são recorrentes entre os primeiros membros do culto do Santo Daime, observamos que eles são também recortados por laços familiares* ⁷².

No que se refere à devoção aos santos, suas marcas podem ser vistas de forma mais clara. As primeiras reuniões dos pioneiros daimistas se assemelhavam às antigas festas dos santos. O calendário ritual daimista toma por base o calendário de festividades dos santos católicos. As cerimônias ou trabalhos ocorridos nos meses de junho e entre dezembro e o início de janeiro são conhecidos como “festivais”, o uso desse termo também faz referência às festividades religiosas populares dos santos cristãos. No calendário daimista oficial, durante os dois festivais, são celebrados trabalhos em homenagem a Santo Antônio, São João e São Pedro, no festival de junho, e a Nossa Senhora da Conceição, além do natal e do dia dos santos reis no festival que ocorre no final do ano. Além dessas datas, outros santos cristãos são celebrados durante o ano, além de Nossa Senhora Aparecida e outras datas comemoradas no calendário católico. Outra herança católica é a relação entre a festa e o sagrado, característica marcante da religiosidade popular. No ritual daimista, o canto e a dança, associados à ingestão do daime (ayahuasca), são a forma de contato com o sagrado. Outro depoimento colhido por GOULART

⁷¹ S. GOULART, *Op. Cit.*, p. 319.

possibilita algumas aproximações e distanciamentos entre a antiga forma de religiosidade e a nova:

A nossa Igreja [Santo Daime], com o nosso bailado e tudo, é a mesma que a outra Igreja, a católica. É uma religião só, né. Agora, a gente toma Daime, baila e canta hino (...) Mas, o baile no dia do santo sempre teve, é antigo. Papai era devoto e ia muito, ele contava. Depois é que parou de ter. Deixou de ser costume. Bom, o mandamento de lá, da Igreja, é o mesmo que daqui. Eu sinto assim que é uma coisa só. Só o que muda é o ritmo do trabalho, que é diferente do nosso. Os hinos da Igreja católica são diferentes dos nossos, porque não têm ritmo, não têm baile, não têm nada, né? Sim, nós dançamos. Porque a dança não é pecado. Pode até ser que alguns achem que é, né. Não sei, a igreja não gosta muito, né? Mas, nós não dançamos com maldade (...) pra nós a dança é coisa de Deus. O nosso bailado é sagrado⁷³.

Esse depoimento pode ser lido em dois movimentos distintos. No primeiro, a entrevistada, que participou do início das atividades do Santo Daime com Mestre Irineu, faz referência às antigas práticas religiosas às quais tomou conhecimento através de seu pai. Aqui, tanto a nova religião, o Santo Daime, como a antiga, baseada nas festas aos santos, são referidas como “igreja” e são tidas como momentos de festa e de contato com o divino, não há conflito pois “os mandamentos são os mesmos” e “é tudo uma coisa só”. Num segundo momento, as diferenças entre a “Igreja Católica” e a sua igreja parecem aumentar, é possível perceber uma crítica implícita à nova postura da Igreja Católica em relação à religiosidade popular. Refiro-me ao processo de romanização da Igreja Católica quando, a partir de fins do século XIX, a organização do espaço amazônico se dá em prelazias ligadas diretamente à administração do Vaticano, e ocorre uma mudança nas relações entre a “igreja oficial” e as devoções populares de forma a suprimi-las⁷⁴. Embora muitos não aprovassem aquele tipo de “festa”, “dançar era coisa de Deus” e nada havia de errado com isso.

⁷² *Ibid.*, p. 322

⁷³ S. GOULART, *Op. Cit.*, p. 325.

⁷⁴ K.H. ARENZ, *Op. Cit.*, pp. 28-39.

Arneide Bandeira CEMIN pesquisa, em sua tese de doutorado, o único centro daimista fundado, além do Alto Santo, quando Mestre Irineu ainda era vivo. A autora tem como objetivo analisar a questão do poder simbólico dentro do culto, sua importância, contudo, dentro dos limites dessa pesquisa, reside no levantamento sobre as origens do culto. Outras pesquisas focam, em sua grande maioria, os centros filiados ao CEFLURIS, de Sebastião Mota de Melo. O recorte de sua pesquisa realça as matrizes xamânicas e esotéricas em detrimento da católica e, principalmente, das matrizes afro-brasileira e kardecista. Atesta CEMIN que:

A história do Daime, enquanto símbolo religioso, é datável. Partindo da “cultura ayahuasquera” guarda essa identidade ainda muito visível assinalando trânsito da cultura camponesa e cidadina. A dispersão da primeira, e sua apreensão por agricultores nordestinos, transitando para o modo de trabalho extrativista em região de densa floresta, completa o ciclo roça nordestina, floresta amazônica, colônia agrícola e cidade. A história do Daime decorre da cultura ayahuasquera e a ela retorna plenamente em ritual⁷⁵.

Sua caracterização remete a um período anterior àquele estudado por GOULART. A cultura do migrante nordestino é englobada pela cultura da floresta, modificando-se e servindo de base, tanto cultural como social, para o surgimento da religião do Santo Daime. A autora explora as origens culturais do Santo Daime no delineamento histórico-geográfico e político da região onde Mestre Irineu teve contato com a ayahuasca, que abrange o atual estado do Acre. A maioria das pesquisas sobre a religiosidade do Santo Daime parte de estudos referentes ao Alto Amazonas que teve um processo de ocupação anterior e distinto em alguns aspectos da região estudada pela autora. Há, na Amazônia brasileira, duas regiões de concentração de consumo da ayahuasca, a primeira é polarizada pelos rios Uaipés (e Rio Negro) e Xingu e a segunda é compreendida pelos rios Purus e Juruá, área que cobre quase totalmente o estado do Acre. Outro fator de diferenciação dessas duas regiões diz respeito ao processo de produção da bebida, na primeira ela é feita “à frio” e não raramente utiliza-se somente um dos componentes,

o cipó⁷⁶, enquanto na segunda região o processo assemelha-se àquele existente no Santo Daime. A autora também aponta como característica diferenciadora o processo de ocupação tardio, a partir de fins do século XIX, do território acreano, impulsionado pela economia da borracha e pelas questões territoriais entre Brasil, Peru e Bolívia, as chamadas "revoluções acreanas".

Para a autora, é a partir do contato entre as culturas nordestina e da floresta, dentro do contexto da anexação e formação do território acreano, que estão as raízes para o surgimento do Santo Daime. O trecho abaixo esclarece esse encontro de culturas:

De um modo geral, a relação entre índios, seringueiros e caucheiros – independente de suas nacionalidades – foi de caráter hostil, com ocorrência de aniquilamento físico e cultural, mas foi também de alianças, e perpassada de positividade, com destaque para os processos cognitivos necessários à sobrevivência na floresta adquiridos pelo migrantes nordestinos. Essas capacidades cognitivas tem por base uma relação íntima e minuciosa com o universo técnico e simbólico dos diferentes seres que povoam as matas. Desse modo, o universo técnico e simbólico relativo à floresta foi participando da “tessitura do real”, que se reconstituiu nas colônias agrícolas que se estabeleceram nos seringais adjacentes à cidade de Rio Branco⁷⁷.

No processo de formação da sociedade acreana dois fatores se destacam no que concerne ao Santo Daime. O primeiro se refere às relações sociais de produção existentes nos seringais, que servem de base para as relações nas colônias de ex-seringueiros e, conseqüentemente, na própria comunidade daimista em seu início, conforme explicitamos em GOULART. O segundo fator diz respeito às relações forjadas pelas revoluções acreanas, *estas, movidas por disputa territorial entre brasileiros (em sua grande maioria nordestinos), bolivianos e peruanos, contribuindo para acentuar o caráter militarizado das relações*

⁷⁵ A. B. CEMIN, *Ordem, xamanismo e dádiva.*, p. 114.

⁷⁶ O daime é produzido a partir de dois tipos nativos popularmente conhecidos por Jagube (ou cipó) e Rainha (ou Chacrona).

⁷⁷ A. B. CEMIN. *Op. Cit.*, p. 90.

*sociais*⁷⁸. Aqui, CEMIN aprofunda a fundamentação da maioria dos pesquisadores sobre a existência de uma estrutura militar nos rituais do Santo Daime em decorrência da experiência de Raimundo Irineu Serra e de vários de seus seguidores como o exército. O caráter militar das relações sociais estaria, segundo a autora, presente na formação da própria sociedade acreana. Ao nosso ver, esse direcionamento é impulsionado pela experiência de Mestre Irineu com um esoterismo de caráter cívico-nacionalista conforme aprofundaremos em sua história de vida. CEMIN também considera a relevância dos *fatores resultantes das interações culturais entre essas diversas nacionalidades*⁷⁹ - brasileira, peruana e boliviana - e as populações indígenas residentes na área.

A sociedade acreana é, assim, fruto da relação de interesses brasileiros, bolivianos e peruanos em relação à região, impulsionados, sobretudo, pelas riquezas da borracha. Dentro desse contexto, um grande contingente de nordestinos e índios se viram mobilizados, de forma que, *seringueiros e índios constituíam a frente avançada do processo de ocupação das terras em disputa, cruzando suas vidas em diferentes situações de trabalho, religiosidade, lazer e guerra*⁸⁰.

A autora sugere, portanto, que o culto ao Santo Daime traz para a cidade, como herança da floresta, não apenas a cultura ayahuasqueira, ou seja, *os padrões xamânicos relativos ao preparo e ao consumo ritualizado da ayahuasca*⁸¹, mas também a valorização da formação militar adquirida nas revoluções acreanas. O xamanismo expresso por essa cultura ayahuasqueira contribui para a síntese daimista, ao mesmo tempo em que se dissemina através dela, de forma que a autora enquadra o Santo Daime dentro de um tipo específico de

⁷⁸ *Ibid.*, p.92.

⁷⁹ A. B. CEMIN, *Op. Cit.*, p. 92.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 93.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 95, 96.

xamanismo o qual denomina “xamanismo ayahuasqueiro”⁸², cuja principal característica é a ingestão e produção da ayahuasca como ponto central de seu ritual. CEMIN deixa claro que no centro criado por Raimundo Irineu Serra, o Alto Santo, o xamanismo praticado é o de excorporação. A incorporação, por sua vez, não é vista com bons olhos e é coibida. A forma de contato e/ou mediação com o mundo espiritual, ou astral, e os seres que nele habitam, se dá pelo vôo mágico ou, segundo a categoria nativa, pela miração.

Nosso interesse, restringe-se a estabelecer que nos subsistemas que investigamos, a comunicação com o sagrado é de caráter estritamente xamânico, no sentido de Eliade⁸³, por realizar-se exclusivamente através do “vôo mágico” não admitindo em nenhuma das instâncias rituais a possessão do xamã pelos espíritos⁸⁴.

Outra matriz que influenciou de forma marcante na organização do culto daimista foi o esoterismo cristão, através do contato de Raimundo Irineu Serra e adeptos com o "Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento". As formas de contato e mediação mediúnica xamânica e esotérica, antes de se oporem, parecem se completar:

Esse tipo de xamanismo [o praticado no Alto Santo], por sua vez, se adequa aos moldes do esoterismo do Circulo, isto é, o contato com as entidades sendo apenas “mental” ou “espiritual”, nada indica ao observador externo o que ocorre durante a sessão, visto que os adeptos encontram-se bailando e cantando nos rituais de bailado, perfeitamente enquadrados nos passos da dança e circunspetos ou “concentrados” de forma imóvel, sentados, posição ereta, olhos fechados, nas sessões de concentração⁸⁵.

⁸² COUTO também classifica o Santo Daime como integrante do xamanismo, porém sob o termo “xamanismo coletivo”. Alberto GROISMAN, por sua vez, discorda de ambos e o classifica como um sistema de técnicas e práticas xamânicas que, contudo, não podem ser considerado como xamanismo, e sim como uma práxis xamânica. Ver F.L.R.COUTO, *Santos e xamãs* e A. GROISMAN, *Eu venho da floresta*.

⁸³ ELIADE afirma que a forma clássica de xamanismo não inclui a possessão ou incorporação por espíritos e sim o êxtase de ascensão e descenso. Cf. M. ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del extasis*, Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1960.

⁸⁴ A B. CEMIN, *Ordem, xamanismo e dádiva*. O poder do Santo Daime, p. 59.

⁸⁵ *Ibid.*, p.108.

Para CEMIN, outros grupos ayahuasqueiros como o CEFLURIS, a Barquinha e a União do Vegetal, integram também influências da umbanda e do kardecismo e permitem outras formas de mediação como a incorporação. No que se refere ao objeto dessa pesquisa, ou seja, os centros filiados ao CEFLURIS, esse dado se mostra parcialmente verdadeiro. Sebastião Mota desde cedo manifestou sua mediunidade, conforme veremos mais a seguir em sua biografia, e participou de trabalhos de mesa branca antes de conhecer Mestre Irineu e o Santo Daime e, de fato, trouxe para o centro por ele criado essa influência. A autora enquadra o tipo de espiritismo daimista dentro do *continuum mediúnico*, categoria criada por Camargo PROCÓPIO, definido como *um “contínuo” religioso que abarca desde as formas mais africanistas da umbanda até o kardecismo mais ortodoxo*⁸⁶. CEMIN ainda completa que o hinário⁸⁷ deixado por Mestre Irineu intitulado “O Cruzeiro” faz menção à formas mais populares de espiritismo e que as diferenças entre o centro por ela estudado e as demais tradições mencionadas, entre elas o CEFLURIS, se restringem a forma de mediação mediúnica.

Gostaríamos de acrescentar um dado histórico relevante. Daniel Pereira de Mattos, fundador da Barquinha, tradição ayahuasqueira onde a influência afro-brasileira se faz mais explícita, teve sua iniciação com a ayahuasca através de Mestre Irineu, conforme o depoimento colhido por Wladimir Sena ARAÚJO sobre a missão espiritual recebida por mestre Daniel em seu estudo sobre a Barquinha:

(...) depois de um dia ou dois ou três ele [Daniel Pereira de Mattos] foi lá pro Irineu. O Irineu chamou ele e disse:

⁸⁶ *Ibid.*, p. 109.

⁸⁷ Um hinário é um conjunto de hinos, recebidos do astral, que traz o conteúdo doutrinário daimista e é a forma principal, através do canto, de contato com o astral.

- Aonde é que tu andava que espiritualmente te procurei e não encontrei?

Ele disse:

- A minha mãe [Virgem Maria] me entregou uma missão aqui por intermédio do seu serviço, a sua linha é das matas, da floresta, e a minha mãe me entregou uma linha por intermédio da sua linha⁸⁸.

(...) Influenciado por Raimundo Irineu Serra, Daniel resolve criar a sua própria missão, abraçando definitivamente a vida espiritual⁸⁹.

Daniel Mattos era, como Raimundo Irineu Serra, negro e maranhense, e amigo pessoal do mesmo e não consta, na bibliografia consultada, relatos sobre qualquer ruptura ou questões conflitantes entre ambos no que se refere à doutrina ou aos trabalhos espirituais dos dois centros, pelo contrário, eram amigos pessoais. Isso nos leva a supor que Mestre Irineu não era contra as práticas realizadas na Barquinha onde a incorporação era, e ainda é, característica de seus ritos. Essa suposição se confirma em depoimento de Raimundo Gomes do Nascimento, irmão de Peregrina Gomes, viúva de Mestre Irineu:

O Mestre Irineu ia sempre visitar o Daniel, na Vila Ivonete. Quase todas as vezes que ele ia na rua, passava lá na casa dele. Eles realmente eram muito amigos. O Mestre Irineu gostava muito dele. Uma das vezes em que o Mestre Irineu foi lá, o Daniel falou pra ele que tinha um bocado de gente que vinha procurá-lo pra se curar de muitos males. Então, o padrinho Irineu mandou Daime pra ele ajudar o pessoal. É que ficava mais fácil, pois naquele tempo, o Daniel ainda não tinha como fazer o Daime, na Vila Ivonete. Ficava muito longe pro pessoal vir da Vila Ivonete para o Alto Santo, era muito difícil. Foi dessa forma que Daniel começou, até que ele ficou por conta própria⁹⁰.

Walter DIAS cogita que o afastamento do modelo de mediação adotado por Mestre Irineu em relação ao praticado nos terreiros afro-brasileiros tenha sido, pelo menos em parte,

⁸⁸ W. S. ARAÚJO. *Navegando nas ondas do Daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha*, p. 47

⁸⁹ *Ibid.*, p. 48.

uma forma de escapar às perseguições da igreja e das autoridades que diversos terreiros e curandeiros sofriam na época.

(...) pode-se pensar também que o afastamento da umbanda, realizado nesse período por Mestre Irineu, não se deveu à nenhuma divergência de ordem doutrinária; mas, sobretudo às pressões de ordem sócio-cultural (...) seu objetivo doutrinário passa a ser o controle do corpo e da mente pelo espírito. São os ideais ascéticos de despojamento material, (...) juntamente com ideais esotéricos de harmonia, amor, verdade e justiça⁹¹ que, fundidos ao pensamento xamânico, constituirão o escopo de sua doutrina⁹².

A discussão sobre as formas de mediação aceitas no Alto Santo e no CEFLURIS é, ao nosso ver, rica em seus desdobramentos. A idéia sobre uma ortodoxia do Alto Santo e de uma heterodoxia do CEFLURIS nos parece um tanto reducionista pois, por um lado, baseia-se em um conceito unilateral de xamanismo que desconsidera a possessão por espíritos e, por outro, tende a reproduzir o discurso dos membros do centro estudado em relação aos grupos dissidentes, sem aprofundar, contudo, a análise sobre as raízes dessas diferenças.

A diferença entre os modelos de incorporação e exorporação aumenta em importância, principalmente para os membros do Alto Santo, após a morte de Mestre Irineu. Padrinho Sebastião, ao desligar-se do Alto Santo e fundar o CEFLURIS, é acompanhado por um grande contingente de pessoas. É de se supor que, essas pessoas que o acompanham, em sua maioria também iniciadas por Mestre Irineu, não fossem avessas à influência kardecista tão marcante em Sebastião Mota⁹³.

Embora a matriz afro-brasileira seja reconhecida pela maioria dos pesquisadores como formadora da tradição daimista, poucos estudiosos se aprofundaram na questão. CLODOMIR

⁹⁰ A B. CEMIN, *Op. Cit.*, p. 74.

⁹¹ Harmonia, amor, verdade e justiça são os 4 pilares básicos pregados pelo Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento, e foram adotados como fundamentos principais também pelo Santo Daime.

⁹² W. DIAS JR. *O Império de Juramidam nas batalhas do astra: uma cartografia do imaginário no culto ao Santo Daime*, pp. 69,70.

MONTEIRO da Silva, pioneiro na pesquisa sobre o Santo Daime, tem se dedicado ao estudo dessa influência. CLODOMIR explora, a partir da categoria central “miração” e os diferentes tipos de estados alterados de consciência por ela englobadas (êxtase místico, voo xamânico e possessão), as aproximações e distanciamentos das culturas indígenas locais, afro-brasileiras e mestiças, além das influências do "Centro Esotérico da Comunhão do Pensamento" e kardecismo. O autor analisa 3 momentos históricos distintos: o Circulo de Regeneração e Fé (CRF⁹⁴) até sua evolução para o culto do Santo Daime; a posterior fundação do Alto Santo por Raimundo Irineu Serra e a influência de ordens esotéricas; as vertentes da Barquinha de Daniel Pereira de Matos e do CEFLURIS de Sebastião Mota de Melo. Segundo CLODOMIR, o problema não estaria em se afirmar ou negar a influência das culturas citadas na estruturação do ritual do CRF e seus desdobramentos futuros, para o autor

(...) a polêmica gira em torno da especificidade da influência, isto é, saber até que ponto esta teria ocorrido num contexto histórico anterior ao da expansão do espiritismo kardecista nos primeiros anos dessa década e da umbanda, bem depois dos anos 1930⁹⁵.

No que se refere à matriz afro-brasileira, CLODOMIR traça contornos próprios dos cultos afro-brasileiros na região amazônica a partir de dois horizontes históricos. O primeiro, ocorrido entre os séculos XVIII e XIX, refere-se ao processo de “destribalização dos indígenas” que passam a integrar uma “massa popular amazônica” com uma cultura própria e cuja tradição religiosa remete ao culto aos santos e à pajelança, conforme relatado anteriormente nas obras de ARENZ e MAUÉS-VILLACORTA. O segundo horizonte histórico diz respeito ao ciclo da borracha e a influência do nordestino na região. A população amazônica

⁹³ Os motivos da cisão, contudo, não se referem à essas questões.

⁹⁴ O CRF foi fundado pelos irmãos Antônio e André Costa, juntamente com Raimundo Irineu, em Brasília, Acre, em 1917. Alguns relatos indicam que mestre Irineu foi iniciado nos mistérios da ayahuasca por Antônio Costa.

⁹⁵ C. MONTEIRO SILVA, *O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições: a miração e a incorporação no culto do Santo Daime* In: *O uso ritual da ayahuasca*, p 369.

pula de 330.000 habitantes em 1872 para 1.400.000, aproximadamente, em 1929. CLODOMIR dá importância especial à influência da tradição afro-brasileira maranhense.

Na mesma época em que por todo o Brasil disseminavam-se correntes espíritas populares, entre elas a umbanda sulista, na Amazônia surgiam e se fortaleciam manifestações religiosas levadas por migrações procedentes principalmente do Maranhão⁹⁶.

O autor cita o surgimento de terreiros em Manaus (1900), Porto Velho (1917) e Belém desde o início do século XX, todos fundados por pessoas iniciadas em terreiros maranhenses. A pesquisa de CLODOMIR traz novos elementos em relação à presença da influência da tradição afro-brasileira no Santo Daime, a começar pela origem do nome do chá: “daime”. A bibliografia sobre a origem da palavra “daime”, que dá nome aos grupos de seguidores de Mestre Irineu e também ao chá, anteriormente conhecido como ayahuasca, *oaska*, cipó, etc, nos remete ao rogativo “dai-me”, onde o fiel roga à Deus, à Cristo e à Virgem Maria – “dai-me amor, dai-me força”, etc. O autor defende a hipótese de que o nome “daime”, ao contrário do que se acredita, não se origina do rogativo e já era assim chamado desde os tempos do CRF. CLODOMIR apresenta sua hipótese sobre a influência da tradição afro-brasileira do tambor de mina:

Teríamos então: DÃ MI=literalmente (mi) excremento de Dã, ou seja, a riqueza do mundo, dele provém a fortuna, dissemina felicidade, saúde, etc. DÃ=literalmente >a serpente sagrada do Daomé, de cujo ventre surgiu o reino do mesmo nome=Dã hô me⁹⁷.

Atentamos para a presença da serpente como figura central não apenas na matriz africana, mas também nas cosmologias de diversas tribos indígenas ayahuasqueiras, como os Kaxinawa;

⁹⁶ C. MONTEIRO SILVA, *Op. Cit.*, p. 371.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 380.

na religião de Mestre Irineu ela parece desaparecer. CLODOMIR também aborda a questão das formas de mediação entre os mundos visível e invisível. A miração representaria uma categoria central do culto que se relaciona com os diversos tipos de transe (incorporação, irradiação, possessão, etc) diferentemente e de acordo com o contexto no qual o culto se encontrava. O autor sistematiza, no plano institucional, essa relação entre miração e incorporação da seguinte forma: há o uso alternado nas experiências de aproximação e negociação entre Umbanda e Santo Daime, em casos de trânsito ou passagens religiosas, em que a busca se dá por necessidades imediatas (consultas, doenças, etc); usos integrados, como no caso da Barquinha; oposição não absoluta no Centro de Regeneração da Fé e Alto Santo; e oposição relativa no CEFLURIS⁹⁸.

Em 2003 LABATE e PACHECO escrevem um artigo⁹⁹ produto da visita à São Vicente Ferrer, Maranhão, cidade natal de Raimundo Irineu Serra, em Julho do mesmo ano. A pesquisa aprofunda os estudos sobre as origens do fundador e preencher lacunas deixadas por estudos anteriores. Mestre Irineu deixa sua cidade em 1912 e retorna uma única vez, em 1957, onde permanece por 2 meses¹⁰⁰. As referências ao Maranhão são, em sua maioria, relativas à suposta relação de Mestre Irineu com a Casa de Mina maranhense, conforme atestamos em MONTEIRO, à influência da mãe de Irineu, dita muito religiosa, e de seu tio Paulo, incentivador de sua partida para a Amazônia. A autora assim identifica a lacuna percebida:

⁹⁸ *Ibid.*, p. 391.

⁹⁹ B.C. LABATE e G. PACHECO, *Matrizes Maranhenses do Santo Daime*.

¹⁰⁰ Nessa viagem, mestre Irineu retorna ao Acre com 3 sobrinhos e a nova farda, bastante similar às atuais, que teria recebido em miração. Essa passagem da vida de mestre Irineu é pouco conhecida pelos daimistas e pesquisadores.

A quase totalidade de pesquisas dedicadas à investigação do Santo Daime têm focado o universo acreano e suas múltiplas influências, porém muito pouco foi dito sobre a relevância do Maranhão no ethos do Santo Daime e mesmo na bibliografia de Irineu¹⁰¹.

Os autores abrem novas perspectivas para a leitura da vida do fundador e do próprio culto ao olhar para ambos a partir do Maranhão, e não do Acre. LABATE e PACHECO investigam relatos sobre a bibliografia de Mestre Irineu na cidade¹⁰² e efetuam uma análise comparativa entre expressões da religiosidade maranhense e alguns aspectos do culto daimista, como o hinário, a farda e o espaço religioso. Descartam a possibilidade de Mestre Irineu ter tido contato com o Tambor de Mina em sua região - conhecida por Baixada Maranhense, a qual São Vicente Ferrer faz parte – uma vez que o primeiro terreiro surge apenas na década de 30 e, em São Vicente Ferrer, na década de 50. Esse contato poderia ter se dado em sua passagem pela capital, São Luis ou, como sugerem, tal influência teria se dado através da pajelança maranhense:

Se Irineu teve de fato algum contato com o Tambor de Mina, não encontramos qualquer indício de que esse contato tenha se dado com a Casa das Minas (...) Portanto, o possível impacto do tambor de mina sobre Irineu talvez tenha sido exagerado em detrimento da presença de outras vertentes menos conhecidas da religiosidade popular maranhense, em especial a pajelança¹⁰³.

A pajelança maranhense, *ou cura* ou ainda *linha de pena e maracá*, forma-se a partir de *elementos do catolicismo popular, das culturas indígenas, do tambor de mina, da medicina rústica e de outros componentes da cultura e da religiosidade popular do Maranhão*¹⁰⁴. Esse tipo de pajelança assemelhar-se-ia a outros tipos de pajelança praticados em outras regiões, como no Norte e Nordeste brasileiros. A pesquisa promove uma conexão entre a “encantaria

¹⁰¹ B.C. LABATE e G. PACHECO, *Matrizes maranhenses do Santo Daime*, p. 2.

¹⁰² Ou seja, até o momento em que parte para a Amazônia e sua visita posterior.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 9.

maranhense¹⁰⁵” e o sistema daimista a partir de suas canções rituais. Dentre os pontos de possível conexão analisados, destacamos a utilização de termos (relativamente) comuns em suas canções, a referência aos encantados e a devoção a Nossa Senhora da Conceição¹⁰⁶. Também é importante notar que ambos os sistemas são, *a priori*, sistemas que visam a cura. Já o catolicismo maranhense é abordado através de dois festejos de grande popularidade em São Vicente Ferrer: a festa do Divino Espírito Santo e a festa de São Gonçalo. Uma das peculiaridades do primeiro festejo, em sua versão maranhense, é a sua identificação com as mulheres negras, pobres, ligadas ao Tambor de Mina. Dada a religiosidade católica da mãe de Irineu, é de se supor que tenha havido algum tipo de contato da família de Irineu com essa tradição. *Muitos dos elementos do catolicismo popular que integram o Santo Daime podem ter sido incorporados a partir de uma versão especificamente maranhense desse catolicismo popular, que é muito marcada pelo imaginário ligado à festa do Divino*¹⁰⁷.

Esse argumento é sustentado pela análise de canções do festejo do Divino e de alguns hinos de Irineu, há a referência a elementos comuns como as caixeiras¹⁰⁸ ou termos como “reinado” e “império”, entre outros, comuns em ambas as tradições. Em relação aos festejos de São Gonçalo há uma grande semelhança estilística entre o *baile* de São Gonçalo e o *bailado* (tipo de trabalho) daimista, como indicam suas respectivas denominações, ou seja, o caráter festivo da devoção. Foram encontradas também semelhanças na disposição espacial da festa, aliás, não só para a realização do baile de São Gonçalo, *mas também no bumba-meu-boi do*

¹⁰⁵ "Em referência aos encantados, como são conhecidos de forma genérica todas as categorias de entidades espirituais que baixam nos terreiros maranhenses", B.C. LABATE e G. PACHECO, *Matrizes maranhenses do Santo Daime*, p. 10.

¹⁰⁶ Nossa Senhora da Conceição, ou Rainha da Floresta, é a padroeira daimista.

¹⁰⁷ B.C. LABATE e G. PACHECO, *Op. Cit.*, p. 15.

¹⁰⁸ Grupo de senhoras que acompanham todas as etapas da cerimônia cantando e tocando caixa. São figura central nos festejos.

*tambor de mina e da pajelança*¹⁰⁹. Outro ponto em comum diz respeito à roupagem utilizada nos festejos, muito semelhante à farda branca daimista¹¹⁰, aliás, essa roupagem é também chamada de farda pelos devotos de São Gonçalo.

O Santo Daime, como no festejo de São Gonçalo, utiliza-se do recurso de instrumentos musicais e da dança. São três os tipos de danças, ou bailados, encontrados no Santo Daime: a marcha, a valsa e a mazurca. Destas, a valsa e a marcha, estão também presentes no baile de São Gonçalo. O estudo de LABATE e PACHECO abre uma série de possibilidades de análise ao buscar elementos comuns no Santo Daime e na religiosidade e folclore maranhenses. Não vai contra os estudos tradicionais de análise que focam a realidade acreana, pelo contrário, os enriquece ao preencher lacunas antes relegadas aos relatos dos pioneiros, de caráter mítico, sobre Mestre Irineu. Também não é conclusivo e demanda um esforço de um número maior de pesquisadores a respeito da figura de Raimundo Irineu Serra como forma de melhor compreender os grupos seguidores de seus ensinamentos.

2.3. De Raimundo Irineu Serra a Mestre Irineu

O uso da ayahuasca para fins religiosos, terapêuticos, oraculares e recreacionais por certos povos indígenas na região amazônica remonta a um período anterior à chegada dos colonizadores e não se restringe somente à Amazônia brasileira¹¹¹. A beberagem também integra práticas caboclas que sincretizam seu uso a outras tradições religiosas e fazem parte do sistema religioso e terapêutico da cultura cabocla amazônica.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 19.

¹¹⁰ Esse dado é interessante, pois mestre Irineu teria “recebido” em miração, durante a viagem por mar ao Maranhão, em 1957, a nova farda, que teria sido instituída após o seu retorno.

¹¹¹ O consumo ocorre também no Peru, Bolívia, Colômbia e Equador.

Edward MACRAE aborda o uso caboclo / *mestizo* da ayahuasca na Amazônia ocidental, brasileira e peruana, a partir de estudos sobre os vegetelistas¹¹² peruanos¹¹³. MACRAE defende a presença de uma rede de consumo da ayahuasca não limitada às fronteiras nacionais e que traz um certa homogeneidade em seus propósitos e usos¹¹⁴. *Além disso, a Amazônia forma uma área cultural de notável homogeneidade, que transcende a sua divisão entre vários países*¹¹⁵. O já citado texto de MAUÉS-VILLACORTA¹¹⁶ reforça essa idéia, o autor realiza um levantamento bibliográfico das obras relevantes sobre o curandeirismo na região amazônica e, embora não aborde o uso ritual da ayahuasca, nos permite inserir as práticas vegetelistas dentro de uma pajelança amazônica - não indígena – de diferentes matizes e processos sincréticos. A influência do xamanismo indígena na cultura cabocla e *mestiza* como um todo, além da sensibilidade à sincretização de novos elementos característicos dessas culturas, facilita o diálogo entre o vegetalista peruano e o seringueiro nordestino¹¹⁷. Esse dado é relevante uma vez que Mestre Irineu teve seu contato com a ayahuasca nas selvas peruanas. Essa uniformidade cultural, embora relativa, permite nos abordar e aproximar a religiosidade e crenças amazônicas apresentadas anteriormente em GALVÃO, ARENZ e MAUÉS-VILLACORTA¹¹⁸ ao processo de formação do culto do Santo Daime.

¹¹² Termo cunhado por LUNA para referir-se aos curandeiros que fazem uso de plantas-professoras (*plantas-maestras*), como a ayahuasca. As plantas de poder são tidas por possuírem “espíritos-professores”, o vegetalista é um especialista desse espírito, que o ensina e torna-se seu aliado. O tabaco também é considerado uma planta de poder.

¹¹³ E. MACRAE, *Guiado pela Lua*, passim.

¹¹⁴ Autores mais recentes como Beatriz LABATE e Sandra GOULART tem aprofundado essa questão. Essas antropólogas propõem uma antropologia ayahuasqueira, que englobaria o uso amplo do enteógeno por diferentes grupos.

¹¹⁵ E. MACRAE, *Guiado pela Lua*, p. 27.

¹¹⁶ R. H. MAUÉS e G.M.VILLACORTA, *Pajelança e encantaria amazônica* In: *Encantaria brasileira*.

¹¹⁷ Lembramos que as práticas de pajelança encontravam-se presentes em todo o Nordeste, como o tambor de mina, o catimbó, a juerma, etc.

¹¹⁸ GALVÃO analisa a religiosidade amazônica no município de Itá a partir dos festejos de santos católicos e da crença nas visagens em sua obra *Santos e visagens*; ARENZ, *A teimosia da pajelança*, e MAUÉS-VILLACORTA, *Encantaria amazônica* In: *Encantaria Brasileira*, abordam o processo histórico de desenvolvimento da pajelança cabocla a partir de suas raízes ibérica, ameríndia e negra.

O surgimento das religiões ayahuasqueiras por sua vez, além de ser entendido como uma reinterpretação das formas tradicionais de utilização da bebida e assimilação de novos componentes simbólicos, é também responsável pela (re)organização social e doutrinária de parcelas excluídas da sociedade acreana - ex-seringueiros nordestinos, em sua maioria¹¹⁹ - em torno de uma nova forma de consumo da ayahuasca. Se por um lado, esses novos grupos trazem a herança das florestas e dos sertões nordestinos, por outro, eles se enquadram em um novo contexto no qual toda a sociedade brasileira encontra-se inserida.

O Santo Daime, primeira das religiões ayahuasqueiras, surge na década de 1930 em Rio Branco, Acre, e tem como figura central o seu fundador, Raimundo Irineu Serra. Os relatos sobre a vida do fundador confundem-se com a experiência de Mestre Irineu com a ayahuasca e são, por vezes, contraditórios. O hinário por ele recebido¹²⁰, intitulado “O Cruzeiro”, conta sua iniciação e missão espiritual e é entendido pelos daimistas como o terceiro testamento e possui, dessa forma, caráter de verdade. Concordamos com GOULART ao atestar a validade dos relatos sobre a experiência de Raimundo Irineu Serra com a ayahuasca como mítico-históricos, por representarem não apenas um modelo de conduta, mas uma história “exemplar”, mítica, revivida pelos adeptos de Mestre Irineu nos rituais com o Santo Daime. Buscaremos aqui apresentar essa história a partir de relatos dos pioneiros companheiros de Mestre Irineu, analisando-a segundo as matrizes culturais que lhe servem de base, ou seja, a católica, a xamânica e a esotérica.

¹¹⁹ Realçamos que as ditas religiões ayahuasqueiras – Santo Daime, UDV e Barquinha – tem em comum, além do consumo ritualizado da ayahuasca, fundadores que foram ex-seringueiros e nordestinos. No caso do Santo Daime e da Barquinha, mestre Irineu e Frei Daniel eram maranhenses, e no caso da UDV, mestre Daniel era baiano. Mestre Irineu e mestre Daniel conheceram a bebida nas florestas amazônicas enquanto Frei Daniel foi iniciado na ayahuasca por mestre Irineu em Rio Branco.

¹²⁰ Os hinários, conjunto de hinos, representam, juntamente com a ingestão do chá, o ponto central do ritual. Os hinos são recebidos do astral e descrevem a iniciação e desenvolvimento espiritual do indivíduo, que são revividos ritualmente por todos durante as cerimônias.

Raimundo Irineu Serra nasceu em São Vicente Ferrer, Maranhão, em 1892. Filho de Sancho Martinho Serra e Joana Assunção Serra, era um negro forte, de elevada estatura, 1,98m, e personalidade marcante. Deixa sua terra natal possivelmente em 1912, aos 15 anos, por influência de seu tio Paulo, que o aconselhara a conhecer o mundo antes de se casar. Segundo o depoimento de Francisco Granjeiro¹²¹, Raimundo Irineu queria casar-se com sua prima, mas sua mãe não gostou da idéia, seu tio então o aconselha:

Sabe, Raimundo, o homem para se casar, deve primeiro dar uma volta no mundo. Quando volta, já sabe quanto custa 1 kg de sal, quanto custa 1 kg de açúcar, já sabe quanto custa uma anágua pra mulher. Aí já dá pro homem casar...¹²²

LABATE e PACHECO deparam-se, ao entrevistar parentes de Raimundo Irineu, com uma outra versão, na qual ele teria se desentendido com o tio e teria abandonado a cidade. O papel do tio Paulo em sua vida, entretanto, confirma os depoimentos dos pioneiros companheiros de Mestre Irineu, ou seja, que teria sido uma figura paterna forte em sua criação, juntamente com sua mãe. Pouco se sabe, contudo, sobre a figura de Mestre Irineu em sua cidade natal, salvo as lembranças de sua única viagem ocorrida em 1957. LABATE e PACHECO expressam surpresa ao aperceberem-se do relativo anonimato de Irineu em São Vicente de Ferrer.

Irineu é bem pouco conhecido na região. A maioria dos habitantes nunca ouviu falar dele e não há qualquer estátua, placa, rua ou marco público na cidade dedicado àquele que é, possivelmente, seu filho mais ilustre¹²³.

¹²¹ O sr. Granjeiro conheceu Mestre Irineu com 10 anos de idade, começou a tomar daime aos 30 anos e conviveu com mestre Irineu por 21 anos.

¹²² *Revista do Centenário do Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra*, p. 18.

¹²³ B.C. LABATE e Gustavo PACHECO. *Op. Cit.*, p. 4.

Raimundo Irineu viaja primeiro para São Luis onde trabalha distribuindo leite até conseguir uma vaga em um navio para Belém do Pará, lá ficando por cerca de 30 ou 40 dias. Parte para Manaus onde passa mais algum tempo. Dirige-se finalmente para o Acre, passando por Rio Branco, em direção ao município de Xapuri, por volta de 1913 ou 1914¹²⁴. Em Xapuri inicia seu trabalho como seringueiro e, posteriormente, passa a integrar a comissão de limites, responsável pela demarcação do território acreano. Raimundo Irineu permanece em Xapuri por 2 anos. Parte, então, para Brasiléia onde conhece os irmãos, também maranhenses, Antônio e André Costa. É consenso entre os vários depoimentos sobre o primeiro contato de Raimundo Irineu com a ayahuasca que ele se deu através de Antônio Costa nas florestas peruanas. Segundo o sr. Luis Mendes:

Antonio Costa não era seringueiro. Explorava um negócio de regatão, comprava e vendia borracha. Ele lhe deu a notícia [a Raimundo Serra] sobre uns caboclos no Peru, que bebiam a ayahuasca. Só que lá, o pessoal que tomava essa bebida tinha um pacto satânico, para trazer fortuna e facilitar a vida de cada um. O Mestre, até então, tinha procurado sempre por Deus, mas Deus tinha dado tão pouco a ele, naquela luta danada pra sobreviver. Resolveu experimentar a bebida e foi lá...

Durante a sessão todos passam a chamar pelo demônio. Luis Mendes continua,

Ele também começou a chamar. Só que na proporção que ele chamava o demônio, eram cruzeiros que iam aparecendo (...) O mestre começou a analisar: 'O diabo tem medo da cruz e na medida que eu chamo por ele, aparecem as cruzeiros. Tem coisa aí...'. Ele pediu para ver uma série de coisas. Tudo que ele queria, ele pode ver. Isso o impressionou bastante. E assim foi a primeira vez¹²⁵.

Alexandre OTTEN¹²⁶, já citado anteriormente, fala da apropriação de um Deus favorável ao sertanejo nordestino na solução de seus problemas frente às durezas da vida no sertão. É possível estabelecer uma analogia entre essa idéia e o relato sobre o motivo pelo qual

¹²⁴ Segundo depoimento do sr. João Rodrigues (seu Nica), *Revista do Centenário*, p. 21.

¹²⁵ *Revista do Centenário*, p. 14.

Raimundo Irineu experimentou a ayahuasca pela primeira vez. Irineu busca na ayahuasca, aqui associada ao demônio, a solução de seus problemas. Em sua miração, entretanto, são cruzeiros que aparecem. Esse dado é relevante na medida em que nos permite estabelecer uma ruptura na experiência de Raimundo Irineu com o uso profano da bebida. Nos relatos que seguem perceberemos que Raimundo Irineu é o escolhido da divindade que responde pelo nome de Clara, e que posteriormente será associada à Nossa Senhora da Conceição. Da mesma forma como no estudo de OTTEN os santos, o Bom Jesus e a Virgem Maria intercedem junto a Deus por seus fiéis, a Virgem da Conceição torna-se instrutora, protetora e guia de Raimundo Irineu Serra e de seu povo em sua missão espiritual. O relato seguinte, do sr. Francisco Granjeiro, descreve outra sessão de ayahuasca onde Antônio Costa e Raimundo Irineu encontravam-se em recintos diferentes e na qual a entidade Clara apresenta-se a Antonio Costa para que esse transmita uma mensagem a Raimundo Irineu:

Antônio Costa, lá de dentro, disse:

- Raimundo, aqui tem uma senhora que quer falar contigo. Ela está com uma laranja¹²⁷ na cabeça pra te entregar.
- Mas Antônio, por que ela não dá pra ti?
- Mas ela quer dar pra ti.
- Antônio, pergunta o nome dela.
- Ela disse que o nome é Clara. E ela está te acompanhando desde o Maranhão. Ela disse também que na próxima sessão vai te procurar.¹²⁸

¹²⁶ A . OTTEN, Vida Pastoral, *Deus é brasileiro: uma leitura teológica do catolicismo popular tradicional*, Nov./Dez. 1999, p. 13-23.

¹²⁷ A “laranja” é entendida pelos daimistas, segundo diversos relatos, como o mundo.

Essa sessão deu-se numa quarta-feira de lua cheia (em algumas versões, “quase cheia” ou “nova”). Irineu encontra-se fora da casa quando começa a mirar a lua aproximando-se com uma mulher muito bela e formosa em seu centro. O depoimento de João Rodrigues (sr. Nica) ilustra esse encontro:

Era uma noite clara, muito bonita. E quando ele começou a mirar muito deu vontade de olhar para a lua. Quando olhou, ela veio se aproximando (...). Dentro da lua, uma senhora sentada numa poltrona, muito formosa e bela(...). Ela falou pra ele:

- Tu tens coragem de me chamar de Satanás?
- Ave Maria, minha senhora, de jeito nenhum!
- Você acha que alguém já viu o que você está vendo agora?

Ai ele vacilou, pensando que estava vendo o que os outros já tinham visto.

- Você está enganado. O que estás vendo nunca ninguém viu. Só tu. Agora me diz: quem você acha que eu sou?

Diante daquela luz, ele disse :

- Vós sois a Deusa Universal!

- Muito bem. Agora você vai se submeter a uma dieta. Para tu poder receber o que eu tenho para te dar.¹²⁹

A “laranja” prometida no relato anterior é entendida pelos daimistas como o mundo. O período de dieta imposto responde pela iniciação propriamente dita, após a qual Raimundo

¹²⁸ *Revista do Centenário*, pp. 18,19.

¹²⁹ *Revista do Centenário*, p. 14.

Irineu receberia da Rainha Floresta aquilo que essa tinha para lhe dar. Submete-se então a um jejum de 8 dias, à base de macaxeira insossa e água, sem ver nem pensar em mulher, seguido apenas de uma pessoa que o auxiliaria. Conta-se que não precisou tomar daime durante os 8 dias, somente no início e no final pois chegou num ponto que já estava mirando sozinho. Raimundo Irineu tem contato com todos os seres da floresta, com seus mistérios e segredos, segundo a guia da Rainha da Floresta. O sr. Luis Mendes conta:

O Mestre tomou Daime só no primeiro dia da dieta. Quando se passaram três dias, já estava mirando continuamente. Era tanta coisa que chegou a recear. Com sua espingarda, ele dava tiros para o alto, no meio da floresta. (Alguns dizem ter sido esta a origem da queima de fogos durante o trabalho). O estampido dos tiros confortava...Foram muitas provações. Os paus criavam vida. As aparições lhe perturbavam. Ele chegou a ver uma saia de mulher, embora na colocação não houvesse mulher. Chegou a ter contato direto com os animais. Os animais se achegavam bem perto dele. Foi como Cristo no deserto e seus quarenta dias de provação. Para o Mestre já foi mais fácil, pois ele tinha sua macaxeira.¹³⁰

A história é confirmada pelo sr. Granjeiro:

“depois de quatro dias de dieta, ele viu aquelas manchas que tem nos paus se transformando em caras de gente. Todos rindo, mangando...era aquela gargalhada dentro da mata. Mas o Mestre não teve medo...”¹³¹.

Ao final do período a entidade Clara apresenta-se para Raimundo Irineu e entrega-lhe a sua missão: replantar a santa doutrina de Jesus Cristo na terra. Raimundo Irineu, agora mestre, pede para ser um grande curador e inicia o seu estudo com a ayahuasca com a Rainha da Floresta. Luis Mendes relata o fim do período na mata.

Após cumprida a dieta, Ela chegou para ele, clara como a luz do dia. Ela disse que estava pronta pára atendê-lo no que ele pedisse. Pediu que Ela lhe fizesse um dos melhores curadores do mundo. Ela respondeu que ele não poderia ganhar dinheiro com aquilo.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹³¹ *Ibid.*, p. 19.

- Minha Mãe, eu não quero ganhar dinheiro.

- Muito bem! Mas você vai ter muito trabalho! Muito trabalho!

Ele pediu que Ela associasse tudo que tivesse a ver com a cura nessa bebida.

- não é assim que está pedindo? Pois já está feito. E tudo está em tuas mãos.

E entregou pra ele. Mas o Mestre sabia que não era o suficiente para ele ser. Ele recebeu e ai foi fazer. Trabalhar para ir adquirindo. Se aperfeiçoando, recebendo a cada dia os poderes que é preciso ter. Nessa fase, ele falava que ficou cerca de 5 anos.¹³²

A mudança de status simbólico de Mestre Irineu se dá dentro de uma iniciação, um rito de passagem, nos moldes xamânicos. O xamã é um especialista do sagrado, capaz de estabelecer um contato com o sobrenatural. Segundo MACRAE, os poderes de um xamã são provenientes de vocação pessoal, da vontade de seres sobrenaturais, por herança ou ainda por uma crise psicossomática¹³³. MAUÉS e VILLACORTA defendem que, para tornar-se pajé, deve-se ter um dom, de “nascença” ou de “agrado”.

O pajé, quer seja de nascença ou de agrado, tem uma carreira muito semelhante ao que é classicamente descrito em relação aos xamãs em várias partes do mundo (...). Ao final do período de treinamento, o novo pajé é “encruzado”, numa cerimônia imponente, em que deve morrer simbolicamente para renascer como xamã (...) Mas nunca se cura inteiramente da “doença” (chamada de corrente de fundo) que o acometeu: ele terá que manter permanentemente certos tabus alimentares, sexuais e de outros tipos, bem como “chamar” regularmente suas entidades, dedicando-se, permanentemente, à prática da caridade, isto é, à cura das doenças, sem procurar fugir de suas obrigações, sob pena de ser castigado por seus próprios caruanas¹³⁴.

¹³² *Revista do Centenário*, p. 15.

¹³³ E.MACRAE, *Guiado pela lua*, p. 28.

¹³⁴ R. H. MAUÉS e G. M. VILLACORTA. *Pajelança e encantaria amazônica* In: *Encantaria brasileira*, p. 24.

A diferença apontada pelos autores entre o xamanismo clássico (referindo-se a Mircea Eliade) diz respeito à incorporação que é secundário em pajelanças indígenas mas possui papel central na pajelança cabocla¹³⁵. No caso do Santo Daime, conforme já relatado por Arneide Cemin, a incorporação é excluída, sobretudo após a filiação de mestre Irineu ao Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento.

Os depoimentos sobre o Mestre Irineu indicam que a sua vocação xamânica é “de nascença” e também “de agrado”. Por um lado foi escolhido e “escoltado” desde o Maranhão pela Rainha da Floresta para se preparar e receber a sua missão espiritual. Por outro lado ele também foi de “nascença” pois tinha sinais, através de sonhos, da realidade espiritual, conforme relata o sr. Granjeiro.

Quando ele tinha cinco anos de idade e sua mãe o surrava (...), não tinha medo. Ele tinha medo era da noite quando vinham uns espíritos e o pegavam, levavam prum quarto de arroz – desse arroz agulha – tiravam a roupa dele e bolavam pra cá, bolavam pra lá.

- Ele fez raiva a mãe dele. Vamos embora **discipliná-lo**.

Em outras ocasiões, quando fazia arte, o que mais temia era o quarto de arroz. Lá, o sofrimento era maior. Daí pra cá, já vinham **doutrinando** (grifos nosso) ele...”¹³⁶.

Mestre Irineu demonstrara, desde a infância, sinais de sua espiritualidade, embora não a compreendesse na época. O seu comportamento moral (obediência a sua mãe) era avaliado e castigado, quando necessário, por seres espirituais. Outros pontos que indicam um modelo xamânico de iniciação são a dieta alimentar, a abstinência sexual, a presença de entidades da floresta (os encantados) e a ingestão de uma planta sagrada, uma planta-professora, capaz de

¹³⁵ *Ibid.*, p. 25.

¹³⁶ *Revista do Centenário*, p. 18.

propiciar o contato do iniciado com o mundo dos espíritos. O vegetalista é um especialista na manipulação dessas plantas, é capaz de criar alianças com os diferentes espíritos que as habitam. A ayahuasca enquadra-se dentro da categoria das “plantas que ensinam”, possuidoras de uma “mãe” ou um espírito protetor, capazes de, além de curar, nos mostrar

o “mundo verdadeiro”, o mundo dos espíritos. Os vegetalistas consideram-na uma “doutora”, um ser inteligente, de espírito forte, com o qual é possível estabelecer relações. Acredita-se que dela pode-se aprender muito, uma vez seguidos seus preceitos¹³⁷.

Após o período na floresta, Mestre Irineu retorna à cidade e abandona o centro que ajudara a fundar com os irmãos Costa, chamado Centro de Regeneração e Fé (CRF) em 1917¹³⁸. Mestre Irineu teria participado de alguns poucos trabalhos nesse centro antes de desligar-se. O centro é considerado por alguns autores, como MONTEIRO e CEMIN, como antecessor do Santo Daime e Irineu teria carregado consigo na formação de seu grupo, além do consumo do daime, a hierarquia ritual inspirada no exército. Após o rompimento, Irineu deixa Brasília e parte para Sena Madureira onde continua seus estudos até finalmente dirigir-se para Rio Branco na década de 20, onde ingressa na Guarda Territorial.

Em 1932 Mestre Irineu dá baixa como cabo para se dedicar à agricultura e aos serviços com o daime. Tinha iniciado, ainda em 1931, seus trabalhos públicos com o Santo Daime juntamente com o sr. José Neves na Vila Ivonete, área rural da capital. O sr. José Francisco das Neves Junior relata o início das atividades de Mestre Irineu.

Foi no dia 26 de maio de 1931 que comecei este trabalho com ele e trabalhamos juntos até o seu falecimento. 41 anos e 41 dias, exatamente.

¹³⁷ E. Macrae. *Op. Cit.*, p. 36.

¹³⁸ Conta-se que o CRF teria sido perseguido e fechado pela polícia em 1921, após a saída de mestre Irineu, porém esse fato não foi confirmado.

Naquele tempo, não havia farda e esse trabalho foi de concentração. Eram três pessoas¹³⁹. O nosso trabalho começou com uma aula. Ajunta quatro ou cinco meninos, faz uma sala e vai ensinando e vai chegando mais crianças, chegam os ensinamentos cada dia que passa. O professor vai indicando como é, o aluno vai aprendendo a carta de ABC. Naquele tempo era o começo de tudo. De 1935 a 1940 é que o Mestre vai desenvolvendo e recebendo os valores da Doutrina, os hinos e a música que vêm do astral. Nada é inventado. Antes não havia esse trabalho em Rio Branco, era um segredo da mata, o Mestre Irineu abriu o conhecimento para outras pessoas até chegar na situação que está hoje¹⁴⁰.

Outra figura de destaque que faz parte do primeiro grupo de discípulos de Mestre Irineu foi Dona Percília Matos da Silva. D. Percília chega à Vila Ivonete, aos 8 anos de idade, em 1934 junto com sua família. Seu pai falece 3 anos depois e sua família passa a ser assistida por Mestre Irineu. D. Percília conta que na época de sua chegada o mestre havia recebido apenas três hinos: *Lua Branca*, *Tuperci* e *Ripi*¹⁴¹. Poucos seguidores estavam com o mestre, entre eles João Pereira, Maria Damião e Germano Guilherme que, juntamente com Antônio Gomes formam o grupo de “donos” do hinário de finados. Esse conjunto de hinários, assim como o hinário do Mestre Irineu, do sr. Teteo e do Padrinho Sebastião, são os únicos hinários do Alto Santo que compõem o calendário oficial de trabalhos dos centros filiados ao CEFLURIS. Os quatro hinários que formam o hinário de finados foram recebidos durante as décadas de 30 e 40, período que Mestre Irineu passa a receber hinos com maior frequência. Os hinos recebidos pelos primeiros seguidores aprofundam os ensinamentos de Mestre Irineu contidos em seu hinário *o Cruzeiro*, assim como legitimam a posição de Raimundo Irineu Serra como líder¹⁴². Os trabalhos eram de concentração e os poucos hinos eram cantados repetidas vezes alternados

¹³⁹ Não conseguimos identificar, na bibliografia pesquisada, a terceira pessoa, que juntamente com mestre Irineu e José das Neves, teria participado dessa primeira sessão.

¹⁴⁰ V. F. FERNANDES. *A História do povo Juramidam*, p.27.

¹⁴¹ Três primeiros hinos do hinário de mestre Irineu, o *Cruzeiro*. O hino *Lua Branca* teria sido recebido por mestre Irineu no período de dieta que passou na floresta.

¹⁴² A tese de doutorado de Arneide Cemin, já citada, aprofunda essa questão. Outro ponto relevante em relação ao hinário de finados é que a entidade Marachimbé (um caboclo disciplinador, segundo Cemin, geralmente visto como um “aplicador de peia”) aparece pela primeira vez no hinário do sr. João Pereira.

a longos períodos de silêncio¹⁴³. O relato de Dona Cecília Gomes da Silva, filha de Antônio Gomes, fala desses primeiros tempos quando os discípulos passam também a receber hinos.

Quando nós chegamos aqui [em fins da década de 30], padrinho Irineu tinha dez hinos, Maria Damião tinha três. Maria FRANCO tinha quatro (...) Era assim. Bem pouquinho. Na noite de São João nós tomávamos o Daime a noite toda. Na concentração, tinha macaxeira insossa, cantávamos aquele hino da refeição, etc., quando terminava, tomava daime de novo e concentrava. Ai passava a noite inteira concentrada, fazia pouco hinário. Cada um cantava seu hino três vezes. E assim ele trabalhava. Primeiro em sua casa, depois fez uma sede pequena, depois aumentou mais um pouco e assim foi seguindo¹⁴⁴.

O grupo daimista era visto com estranheza e suspeita na capital Rio Branco. Notícias sobre um grupo nos arredores da cidade que faziam uso da “oasca”, seguidores de um homem de dimensões singulares, em sua maioria negros, davam ao grupo um ar de mistério que por vezes era associado à feitiçaria. O ex-senador acreano Mario Maia conta suas lembranças de infância e adolescência em relação a Mestre Irineu.

(...) um mistério envolvia o seu nome que, de quando em quando, chegava aos ouvidos da cidade e se multiplicava pela língua do povo como uma espécie de feiticeiro que congregou e chefiava uma comunidade de negros no Acre e esses poucos, em um certo momento, mesmo em um número reduzido, gravitavam como satélite em torno de Irineu e passaram a morar em pequenas posses aí localizadas, nas proximidades do Igarapé-Fundo.

Com o tempo a fama de curador de Mestre Irineu se espalha e ele passa a atender pessoas de outras classes sociais. Em 1945 Mestre Irineu recebe a doação de terras em local chamado Colônia Custódio Freire e funda sua igreja, o Alto Santo¹⁴⁵. Nesse mesmo período filia-se ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP), ordem esotérica de origem européia com sede em São Paulo.

¹⁴³ Segundo entrevistas de Eduardo Gabrich com Dona Percília, entre maio de 1989 e maio de 1994, os trabalhos de bailado iniciaram-se em 1935. Ver <http://www.mestreirineu.org>. Acessado em 03 de Dezembro de 2003.

¹⁴⁴ *Revista do Centenário*, p. 23.

¹⁴⁵ A doação foi feita pelo ex-governador e amigo pessoal de mestre Irineu, Guiomar dos Santos.

A experiência de Mestre Irineu no CECP foi de grande importância para o desenvolvimento do culto daimista tanto no campo religioso quanto institucional. Promoveu, por um lado, a intelectualização de Mestre Irineu que aprendeu a ler e tornou-se ávido leitor das obras do Círculo Esotérico publicados pela editora Pensamento¹⁴⁶. A experiência de Mestre Irineu no CECP pode ser entendida como uma nova iniciação ou ainda como uma continuidade de sua iniciação aos ensinamentos da Rainha. Relatos dão conta, à época de Mestre Irineu, que o daime e o Círculo mostravam a mesma verdade, porém o daime era mais nítido e levava menos tempo. O estudo Arneide CEMIN aprofunda a questão da operacionalização dos ensinamentos recebidos por Irineu Serra a partir da noção de magia divina do Círculo Esotérico¹⁴⁷.

Junto às vertentes católica e xamânica, temos o fato de que a “modalidade xamânica de estar no mundo” tem por base o mesmo princípio que fundamenta o **pensamento mágico** (grifos da autora) (...) Esse é também o princípio da **magia divina** ou **magia do astral**, cujo termo os daimistas assimilaram ao seu sistema doutrinário em decorrência de suas vivências junto ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, que lhes possibilitou perceber afinidade entre um e outro, de modo que, “...tem no Círculo a gente encontra no Daime de forma mais clara e poderosa”¹⁴⁸

Por outro, a filiação de Irineu ao Círculo Esotérico ajudou na legitimização e institucionalização do grupo daimista. Mestre Irineu e seus seguidores filiaram-se ao CECP constituindo o *Tatwa*¹⁴⁹, “Luz Divina”. Apresentaremos agora um extrato do estatuto do CECP, datado de 1909, que inspirou o texto que oficializa as atividades daimistas. Segundo seu artigo 1º, o CECP é um círculo de comunhão de pensamentos de seus membros e tem por fim:

¹⁴⁶ A editora O pensamento foi e continua sendo um importante canal de divulgação dos ideais do Círculo.

¹⁴⁷ O CECP tem por mestres espirituais o francês Elifas Levi (1810-1875), o americano Prentice Mulford (1834-1891) e o indiano Swami Vivekananda (principal discípulo de Ramakrisna). Cf. *Livro de Instruções*, CECP, p. 387-391.

¹⁴⁸ A B. CEMIN. *Op. Cit.*, p. 106.

¹⁴⁹ Os *tatwas* são “centros de irradiação” para a comunhão silenciosa do pensamento em prol do bem da humanidade e do desenvolvimento pessoal de cada indivíduo. Para maiores informações sobre o CECP, cf. *Livro de Instruções*, CECP.

-
- a) promover o estudo das forças desconhecidas do homem e da natureza, estimulando o amor a esta, zelando pela sua defesa;
 - b) promover o despertar das energias criadoras latentes no pensamento de cada filiado, no sentido de lhe assegurar o bem-estar físico, moral e social, mantendo-lhe a saúde do corpo e do espírito;
 - c) concorrer, na medida de suas forças, para que a Harmonia, a Verdade e a Justiça, se efetivem cada vez mais entre os homens;
 - d) promover a divulgação constante, ativa e eficiente, entre seus filiados, por meio de publicações (...) quanto ao máximo respeito e tolerância para com todas as religiões, credos filosóficos e correntes políticas;
 - e) empregar todos os meios ao seu alcance em prol do bem comum, empenhando-se no combate dos vícios que flagelam a humanidade, quais sejam: o alcoolismo, os tóxicos inebriantes, as incontinências física e moral;
 - f) auxiliar, na medida de seus recursos, todo empreendimento humanitário e altruísta;
 - g) incentivar entre seus membros o culto cívico dos grandes benfeitores da humanidade, o respeito às Leis e aos poderes constituídos do país;
 - h) incentivar entre seus membros de um coral, a fim de estimular o desenvolvimento do sentimento musical entre seus associados e divulgar hinos e canções representativas dentro do esoterismo;
 - i) organizar e manter biblioteca que acolha os grandes mestres do pensamento, com seção especial dedicada aos livros e outras publicações relativos ao esoterismo (...)
 - j) manter em dependência da sede (...) um tabernáculo destinado ao recolhimento dos diretores, associados ou convidados, para a prática de orações e exercícios esotéricos;

k) fomentar relações com agremiações congêneres, quer nacionais, quer estrangeiras¹⁵⁰

Mestre Irineu desliga-se do CECP em fins da década de 60 por não lhe ter sido autorizado à época o consumo de daime nas atividades do Círculo¹⁵¹. Na verdade Irineu era desejoso em oficializar as atividades do grupo e, frente à negativa, teria se retirado pois “se não queriam o daime, não o queriam também”. Embora não tenha exigido que seus discípulos o acompanhassem, esses, em sua grande maioria, o fizeram por lealdade. O grupo finaliza seu estatuto em 1970, deixando sua denominação anterior – Centro de Irradiação Mental Tatwa Luz Divina – e assumindo oficialmente o nome de Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU). Os capítulos VIII - *Normas cristãs e cívicas*, IX – *Moral e profilaxia* e X – *Caráter Pátrio e Altruístico* do novo estatuto indicam a inspiração no estatuto do CECP¹⁵². Outras influências do CECP podem ser percebidas no culto daimista, como a adoção de algumas orações como a *Consagração do Aposento* e a *Chave de Harmonia*, lidas nos trabalhos de cura e concentração, essa última, aliás, outra categoria apropriada pelos daimistas. Os trabalhos de concentração ocorrem todos os dias 15 e 30 de cada mês. A influência do CECP também é percebida na importância dada à comunhão dos pensamentos como forma de desenvolvimento pessoal e de "auxílio à humanidade". Dessa forma, embora concordemos com a hipótese da funcionalidade e conveniência da adesão dos daimistas ao Círculo para a legitimação do culto, acreditamos também que o Círculo forneceu elementos que auxiliaram na experiência idiossincrática de mestre Irineu com o daime, que se refletiram na formação e desenvolvimento do imaginário e ideologia daimistas.

¹⁵⁰ *Chave da Felicidade*, pp. 27,28.

¹⁵¹ Presidia o Círculo Esotérico na época a sra. Mathilde Preiswerk Cândido.

¹⁵² A B. CEMIN, *Op. Cit.*, p. 142.

Mestre Irineu falece em 06 de junho de 1971, em Rio Branco. Diferentemente de sua iniciação solitária na floresta e do começo modesto nos arredores de Rio Branco, seu enterro foi um evento na cidade. Contou com a presença de autoridades e foi noticiado pela mídia local. Seu caixão foi coberto pela bandeira nacional enquanto era seguido em procissão por uma pequena multidão. Era tido como um homem simples, uma “árvore sombreira” sempre disposto a acolher quem quer que viesse, amigo das crianças e dos bichos. Cumpriu sua promessa à Virgem e não ficou rico, mas auxiliou na cura de muita gente, entre eles, Sebastião Mota de Melo. O Alto Santo chegou a receber em torno de 500 pessoas em seus trabalhos quando mestre Irineu ainda era vivo, e extrapolou, após a sua morte, através do centro posteriormente criado por Sebastião Mota, as fronteiras amazônica e brasileira.

Busquei nesse primeiro capítulo apresentar uma sistematização das principais pesquisas sobre o Santo Daime e aprofundar a análise sobre a constituição do culto, a partir de suas matrizes formadoras, e de relatos sobre a vida de Mestre Irineu. Trataremos, no próximo capítulo, do centro fundado por Sebastião Mota de Melo ao qual a igreja de nossa investigação é filiada.

CAPÍTULO 3

Da cidade para a floresta e sua expansão

3.1. O CEFLURIS

Sebastião Mota de Melo foi sem dúvida o discípulo que mais longe levou a doutrina¹⁵³ de Raimundo Irineu Serra através da expansão do centro por ele criado em 1974, em Rio Branco, Acre. Diferente do Alto Santo e de outros centros daimistas que permaneceram em Rio Branco, novas as igrejas daimistas, filiadas ao CEFLURIS, surgem em outros estados e países nos anos que seguem o desligamento de Sebastião Mota do Alto Santo. Mais que um plano de propagação doutrinária, o alargamento de suas fronteiras geográficas segue um movimento quase simultâneo, e aparentemente contraditório, de retorno à floresta e à antiga atividade econômica, isto é, a borracha. O início dos anos 80 marca o êxodo para o interior da floresta, em uma área localizada entre os municípios de Boca do Acre e Pauini, no Amazonas. Por outro lado, desde fins da década de 70, a Colônia 5.000 já recebia um fluxo de viajantes provenientes de outros estados e países, os chamados “cabeludos do padrinho”¹⁵⁴, atraídos por estórias sobre a comunidade religiosa e sua misteriosa bebida amazônica. Alguns desses indivíduos que conheceram o Padrinho e o daime ainda na Colônia 5.000 ou no Rio do Ouro deram origem às primeiras igrejas daimistas fora da Amazônia, na mesma época em que a comunidade se

¹⁵³ Utilizamos "doutrina" no sentido em que é expresso pelos fieis. Refere-se, além dos princípios e valores, também à missão deixada por mestre Irineu e ao próprio grupo.

¹⁵⁴ Esses eram, em sua maioria, ex-hippies, mochileiros, andarilhos, etc., provenientes de diversas capitais brasileiras e países, que se estabeleceram na vila daimista. Alguns desses visitantes permaneceram na vila e outros, ao retornarem às suas cidades, levavam consigo alguns litros de daime do padrinho. Eles contavam com uma atenção especial de Sebastião Mota. A afinidade entre o líder e os “novos daimistas cabeludos”, entretanto, tinha raízes mais profunda no imaginário da comunidade pois fora profetizado um “novo povo” que ajudaria o padrinho Sebastião a expandir a doutrina de mestre Irineu. A convivência, entretanto, nem sempre foi harmônica e bem aceita por todos, principalmente após o aumento do fluxo de visitantes de outras igrejas e pelo estabelecimento de daimistas “não tradicionais”. Cf. Sandra GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, p. 169.

estabelecia no Mapiá. O crescimento do número de fiéis “do sul” intensifica as visitas ao Mapiá, desta vez, não apenas inspiradas na curiosidade e no espírito de aventura dos primeiros visitantes, mas na forma de um tipo de peregrinação, dando origem a um verdadeiro turismo-religioso¹⁵⁵. Como consequência, a população mapiense, antes composta em sua maioria por ex-seringueiros, passa a integrar indivíduos das mais diversas procedências sociais e qualificações profissionais¹⁵⁶, além da população flutuante nos períodos de maior visitaçãO suporte

financeiro dos novos centros vem a impulsionar a economia da vila, antes centrada na extração da borracha. Essa ajuda, entretanto, não se limita à ajuda financeira e abrange também a reestruturação institucional do grupo. Por um lado, a vila busca maior representatividade frente as autoridades, principalmente no referente à questões de posse de terra e benfeitorias, pela criação de uma associação de moradores, AMVCM¹⁵⁷, que passa a funcionar nos moldes de uma prefeitura com cargos eletivos na administração do cotidiano e na infra-estrutura da vila. Por outro, a ação de daimistas com maior acesso às camadas superiores do governo origina a criação, em 1989, da Reserva Nacional do Purus, sob a administração daimista e com sede na vila Céu do Mapiá. Trata-se de uma área de aproximadamente 600 mil hectares que passa a ser gerida por um instituto de desenvolvimento ambiental, o IDA/CEFLURIS, com o intuito de separar questões religiosas de ações sociais e econômicas e atingir, dessa forma, a tão sonhada auto-sustentabilidade.

¹⁵⁵ As primeiras delegações proveniente do Rio de Janeiro que chegam ao Mapiá em meados da década de 80 não passa despercebida pela mídia de Rio Branco, principalmente pela presença de artistas de renome que tornaram-se adeptos da doutrina. Os períodos de maior visitaçãO ao Mapiá ocorrem durante os festivais (junho/julho e dezembro/janeiro).

¹⁵⁶ O número de moradores originários do nordeste, ex-seringueiros e descendentes, como demonstram algumas etnografias, ainda é bem maior que os dos novos daimistas. Estes, porém, tem grande visibilidade social na medida em que trazem recursos para a vila.

¹⁵⁷ Associação dos Moradores da Vila Céu do Mapiá.

No plano simbólico, em ambos os casos, isto é, tanto na instauração da comunidade na floresta como no surgimento de novos centros, há a forte crença de que aquilo já havia sido previsto ou era esperado. Com relação à mudança para o Amazonas, diz-se que o próprio Mestre Irineu já informara Sebastião Mota que a expansão de sua doutrina não se daria do Acre, mas do Amazonas¹⁵⁸. Uma comunidade na floresta, longe dos grandes centros urbanos, por sua vez, é entendido por muitos como o estabelecimento de um local seguro em terra, um paraíso, a "Nova Jerusalém"¹⁵⁹, em contato direto com a natureza e distante da vida urbana, geralmente associada com a vida de ilusões. Com relação à chegada de um "novo povo", essa também teriam sido profetizada em hinos "dos antigos". Os hinos abaixo, de Mestre Irineu e Maria Damião, sugerem a expansão para outras regiões¹⁶⁰.

hino 78 – Das virtudes

Das virtudes em que cheguei
Canto ensinosa, vem comigo
O poder que Deus me dá
Para este mundo eu doutrinar
Doutrinar o mundo inteiro
Para todos aprender
Castigar severamente
Quem não quiser obedecer (...)

hino 46. A Rainha me ordena

O tempo está desmudado
Mudou de governo
Novas revoluções
Aqui com os estrangeiros
Ninguém deve anunciar
Que ninguém não tem bandeira
Todos devem esperar
Pelo chefe estrangeiro

¹⁵⁸ O padrinho Sebastião teria ouvido de Irineu Serra em conversa particular. Esse faz parte do imaginário sobre o padrinho Sebastião.

¹⁵⁹ O segundo hinário de padrinho Sebastião traz o nome de "Nova Jerusalém" e a maioria de seus hinos foi recebido quando este encontrava-se na Vila Céu do Mapiá. O próprio Lúcio Mortimer estabelece essa relação. Cf. Lúcio MORTIMER, *Bença Padrinho*, passim. Ver Vera Fróes FERNANDES, *A história do povo de Juramidam*, Sandra GOULART, *Raízes culturais dos Santo Daime*. e Fernando L. R. COUTO, *Santos e Xamãs*, para maiores informações e análises sobre o messianismo daimista.

¹⁶⁰ Essa interpretação também foi observada no discurso dos fiéis.

Em seu hino, Mestre Irineu recebe de Deus “o poder de doutrinar o mundo inteiro” e, no hino recebido por Maria Damião durante a década de 40, fala-se dos novos tempos e dos “estrangeiros” e de um chefe que os comanda, “o chefe estrangeiro”. Sandra GOULART adota o termo “daimista do sul” para tratar dos novos daimistas, ou seja, aqueles que não são da terra. Ela recorre à pesquisa de Mauro Cherubim¹⁶¹ sobre o projeto de integração da Amazônia brasileira no período militar e entende o termo “do sul” como “de fora”¹⁶². Dentro da mesma lógica poderíamos entender o termo “estrangeiro”, citado no hino, como “exterior” ao contexto regional de consumo do daime na época em que Maria Damião recebe o hino, sugerindo a chegada de um novo povo. Enfim, o hinário de Sebastião Mota descreve sua trajetória e o recebimento dessa missão, “a de juntar um povo e levar para a floresta”, que é confirmada nos hinários recebidos por seus seguidores¹⁶³.

O duplo movimento iniciado por Padrinho Sebastião é, após sua morte, continuado por seus seguidores, liderados por seu segundo filho e sucessor Alfredo. O mesmo movimento se intensifica, isto é, mais para dentro da mata¹⁶⁴ e, concomitantemente, mais além da fronteiras

¹⁶¹ Mauro Cherubim. *A Amazônia e a política governamental de modernização (década de 70)*. São Paulo, Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da FFLCH/USP, 1991.

¹⁶² S. GOULART, *Op. Cit.*, p. 24.

¹⁶³ Muito embora os hinos sejam entendidos como “recebidos do astral” e reveladores da verdade espiritual, os hinários tem maior ou menor prestígio, sendo esses também indicadores do grau de desenvolvimento espiritual, e conseqüente posicionamento social do dono do hinário no grupo. Na igreja estudada, o hinário da casa é o *Chaveirinho*, de Glauco Villas Boas. Embora outros membros também recebam hinos, os outros hinários não são conhecidos de todos. Ouvi, em conversa informal com um daimista paulista, nascido e criado na capital, que “não gostava do hinário do ... (comandante de outra igreja) porque esse falava de um monte de entidades, mas não falava do mestre, nem do padrinho, nem de nossa Senhora.” Segundo ele, “daime sem mestre, sem padrinho e sem Nossa Senhora não é daime, é outra coisa.”

¹⁶⁴ Igrejas são formadas, após visitas de Alfredo ao Juruá, nos municípios de Cruzeiro do Sul, Rodrigues Alves e Ipixuna. O antigo seringal Adélia, próximo a onde Sebastião Mota nasceu, foi comprado e lá nasce a Vila Ecológica Céu do Juruá. Cf. *Céu do Mapiá 20 anos*, p. 26.

amazônicas e brasileiras, especialmente a partir de fins da década de 90, quando se iniciam os primeiros embates judiciais sobre o consumo da ayahuasca na Europa e Estados Unidos¹⁶⁵.

Buscaremos nesse capítulo, através da história de vida de Sebastião Mota de Melo e do desenvolvimento do centro por ele fundado, delinear ou tornar mais nítidos alguns dos condicionantes e implicações que dão forma ao culto na forma como é dimensionado pelo CEFLURIS. A “linha do Padrinho”, por sua vez, integra o que Clodomir MONTEIRO definiu como *Sistema Juramidam*, isto é, os grupos ayahuasqueiros originados do relato mítico de Mestre Irineu, contidos em seu hinário¹⁶⁶. Todos esses grupos trazem em comum a crença de seus fiéis em serem eles depositários e representantes do legado de Mestre Irineu, da “linha do mestre”, o que significa dizer que tem como entidades norteadoras *Juramidam* (geralmente identificado com Jesus Cristo, com o Espírito Santo ou com o Espírito da Verdade) e a Virgem Soberana Mãe (Virgem da Conceição, Rainha da Floresta, Rainha do Mar, Iemanjá, Nossa Senhora Aparecida). Destacamos, entre esses centros, além do próprio Alto Santo e do CEFLURIS: o CECLU - fundado em 1960, em Porto Velho, por mestre Virgílio; o CICLU II - fundado pelo sr. Tetéo, em 1985, em Rio Branco; e o Centro do sr. Nica, também localizado em Rio Branco. Destes, apenas o grupo de Sebastião Mota ultrapassou as fronteiras amazônicas¹⁶⁷.

¹⁶⁵ A autorização para o consumo em diferentes países como Holanda, Espanha e Estados Unidos, se dá a partir de interpretações distintas sobre o uso da substância nos rituais religiosos. A situação sobre a legalidade de ayahuasca, contudo, sofre fortes resistências e não se encontra em definitiva e permanente situação nem mesmo no Brasil, onde não há uma lei sobre a utilização da bebida e a solução encontrada foi a sua retirada da lista de substâncias proscritas.

¹⁶⁶ Clodomir MONTEIRO DA SILVA. *O palácio de Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*, pp. 12,13.

¹⁶⁷ A que parece, centros dissidentes do centro liderado pelo sr. Luis Mendes, que substituiu Teteo após sua morte, também expandiram-se para outras localidades. No entanto não nos foi possível averiguar esse dado.

Tomamos por fontes principais de informações sobre a vida de Padrinho Sebastião os relatos contidos nos livros de dois personagens de destaque da doutrina daimista, Lúcio MORTIMER e Alex POLARI¹⁶⁸.

Lúcio MORTIMER, falecido em 2002, fundou um centro daimista nos arredores de Belo Horizonte e Alex POLARI inaugurou a primeira comunidade daimista fora da Amazônia em Visconde de Mauá e reside, atualmente, no Céu do Mapiá, onde acumula os cargos de presidente da AMVCM (Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá) e de secretário de Comunicações do IDA/CEFLURIS. Ambos foram companheiros e atuantes discípulos de Padrinho Sebastião desde meados da década de 70¹⁶⁹ e tiveram participação ativa tanto no desenvolvimento institucional e doutrinário do CEFLURIS como no estabelecimento de um modelo comunitário e expansão de centros daimistas para fora das fronteiras amazônicas.

Os livros escritos por MORTIMER foram editados com o auxílio do Céu de Maria, o centro por nós estudado, do qual, aliás, ele é o patrono. Dessa forma, embora não existam, no contexto daimista, textos sagrados além dos hinários, cujo "real conteúdo" só pode ser completamente vivenciados durante o ritual, sob o efeito do daime. Entendemos que os relatos escolhidos servem como "fonte histórica" para os fiéis que não conheceram Sebastião Mota de Melo em vida, adicional aos hinários,. O livro de Alverga, *O Evangelho Segundo Sebastião Mota*, por sua vez, é largamente citado nesse trabalho por trazer uma série de "preleções¹⁷⁰" do

¹⁶⁸ Os livros de Lúcio MORTIMER são *Bença Padrinho e Nosso Senhor Aparecido na Floresta*, e os de Alex POLARI são *O Guia da Floresta*, *O livro das mirações* e *O evangelho segundo Sebastião Mota*. Todos os títulos relatam a experiência dos autores com o Santo Daime e com o Padrinho Sebastião. Exceção feita ao último citado, de caráter doutrinário e que apresenta trechos de preleções gravadas de Sebastião Mota, organizadas em tópicos.

¹⁶⁹ Lúcio MORTIMER acompanhou o Padrinho Sebastião desde 1976, 2 anos após a fundação do CEFLURIS, e Alex Polari conhece o Santo Daime no início da década de 80.

¹⁷⁰ Sobre as gravações, o autor diz que uma boa parte do material "foi gravado a partir de 1982 (...) quando ele morava no Rio do Ouro. A partir dessa data, (...) gravei muitas de nossas palestras. Uma outra parte do material aqui empregado, (...), foi gentilmente cedido por alguns irmãos", entre eles, "Fernando La Rocque,

padrinho gravadas e, embora tenha sido organizado pelo autor, trazem, nas palavras transcritas de Sebastião Mota, seu saber e também sua visão sobre eventos ocorridos com ele e com a sua comunidade. Esses tipos de registros auxiliam, portanto, na constituição de um imaginário sobre Padrinho Sebastião em uma igreja onde quase ninguém conheceu pessoalmente o padrinho Sebastião e não conta, como ocorre no Mapiá e outras comunidades mais antigas, com referenciais históricos, os "padrinhos" e "madrinhas", que auxiliaram Sebastião Mota na constituição do centro e na mudança para a floresta¹⁷¹.

3.2. Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião

Filho dos cearenses Manoel e Vicença, Sebastião Mota de Melo nasceu em Eurinepé, localidade do Médio Juruá, Amazonas, no seringal Monte Lígia, em 7 de Outubro de 1920. Sebastião foi um homem simples que viveu na floresta a maior parte de sua vida. Deixou sua terra natal aos 37 anos, em 1957. Lá se casou, no ano de 1946, com Rita Gregório que acabara de chegar com sua família do Rio Grande do Norte¹⁷². A família Gregório parte para Rio Branco, Acre, no ano de 1951 em busca de melhores oportunidades. Sebastião era resistente em

Saulo Penteam, Clodomir Monteiro, Madrinha Rita, Maria Helena Beozzo, Vera Fróes, Tête Paes Leme". A. POLARI, *Op. Cit.*, p. 7.

¹⁷¹ O padrinho Eduardo é uma exceção. Ele começou a tomar daime com mestre Irineu e, após sua morte, continuou a fazer seus trabalhos com o padrinho Sebastião, de quem foi mateiro. É casado com a madrinha Maria Brilhante, cujo hinário é cantado no trabalho de Santo Antônio no festival de junho.

¹⁷² Durante a Segunda Guerra Mundial, em decorrência do domínio japonês sudeste asiático, mais especificamente, os seringais asiáticos, ocorre o chamado Segundo Ciclo da Borracha ou Guerra da Borracha. Nesse período, governo brasileiro comprometeu-se em fornecer a borracha para o governo americano. Houve um novo ciclo migratório do nordeste e o restabelecimento dos barracões e do sistema de aviação, financiados, desta vez, pelo governo federal. Cf. Márcio SOUZA, *Breve história da Amazônia*, pp. 153, 154 e Mauro ALMEIDA et. al., *Habitantes: os seringueiros* In: *Enciclopédia da Floresta*, p. 122.

abandonar sua terra, embora também sofresse com a piora progressiva do trabalho com a borracha¹⁷³ e permanece com sua esposa e filhos.

Sebastião Mota e sua família viviam da extração da seringa, da agricultura, da caça e da pesca. O seringueiro que permanece na floresta após a crise da borracha, diferentemente dos tempos áureos, também exerce outras atividades além da extração do látex, isso se dá como consequência do empobrecimento dos barracões, que “provinham” o alimento, e do enfraquecimento do sistema de aviamento. O seringueiro e sua família vêm-se mais livres para se dedicar a outras atividades ALMEIDA e WOLFF descrevem o fluxo migratório decorrente da crise do ciclo da borracha na região do Alto Juruá,

(...) aqueles seringueiros que tinham condições voltaram para sua terra natal, ou foram para as proximidades das cidades, onde se ocuparam de outras atividades como a extração de madeiras ou a agricultura para o abastecimento do mercado local. Mas outro movimento foi “rio acima”, em busca de áreas em que a produtividade da borracha era tão alta que continuava sendo compensadora. Esse último movimento beneficiou o Acre, (...), ao passo que o Pará e o Amazonas sofreram perdas..¹⁷⁴

Se na década de 20, Raimundo Irineu Serra dirige-se para Rio Branco, Manoel e Vicença preferem ficar na floresta. Como é característico dos chamados “povos da floresta”¹⁷⁵, o seringueiro vive em relativa harmonia com a natureza ou, de outra forma, produz na sua relação com o ambiente um baixo impacto. Segundo ALMEIDA e CUNHA, o tipo de extrativismo adotado pelos seringueiros baseia-se no princípio da prudência, isto é, o cuidado com a natureza se dá menos por razões ideológicas do que por uma necessidade em não se

¹⁷³ Com o fim do conflito mundial e o restabelecimento do suprimento asiático de látex, os seringueiros brasileiros entram em nova crise e, embora o governo federal tenha tomado novas medidas para o fortalecimento do sistema extrativo, essas medidas serviram apenas para favorecer os patrões e o sistema de aviamento em detrimento aos interesses dos seringueiros, cf. Mauro ALMEIDA et. al., *Habitantes: os seringueiros* In: *Enciclopédia da Floresta*, p. 125.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 118.

¹⁷⁵ O termo “Povos da Floresta” surge inicialmente em 1989, no Encontro de Altamira, Pará, e designa os diversos habitantes da floresta amazônica: indígenas, seringueiros, castanheiros, pescadores e ribeirinhos.

extinguir os recursos naturais disponíveis ao longo do tempo. A agricultura é de subsistência, o roçado - embora um roçado implique na derrubada anual de uma parte da mata e leve muitos anos para se reconstituir depois de abandonado, a área desmatada é desprezível em relação à área explorada pela família¹⁷⁶. Essas informações são relevantes pois indicam o modelo extrativista idealizado por Sebastião Mota no seu retorno aos seringais na década de 80; foi através da abertura de roçados, das atividades de caça e pesca, da extração da seringa que as comunidades no Rio do Ouro e no Céu do Mapiá se iniciaram. Da experiência positiva de uma vida comunitária de baixo impacto ambiental a comunidade passa a administrar, a partir de 1989, a Reserva Nacional do Purus, balizadas nesses mesmos valores.

A religiosidade do Juruá, por sua vez, com suas sínteses e interpretações próprias¹⁷⁷, está em sintonia com a religiosidade popular cabocla presente em outras regiões amazônicas, isto é, funde as tradições do catolicismo ibérico (a devoção aos santos) com crenças caboclas de origem indígena (visagens, encantos ou encantados). As atividades cotidianas do seringueiro, como entrar na mata, caçar, tratar a caça, cortar a seringa, pescar, enfim, toda a sua relação com a natureza - as matas, os animais e os rios - está impregnada de uma religiosidade que dificulta a dissociação entre sagrado e profano. ARAÚJO explicita essa relação:

Deparamo-nos neste cotidiano com os encantos. Entre eles encontramos o Pai ou Caboclo da Mata, para quem deve-se respeito, cuidado e um pedido de licença antes de entrar na mata; a Mãe da Seringueira, entidade protetora de todas as seringueiras - sendo esta ganha pão de muitos moradores seringueiros do alto Juruá; a Caipora, entidade protetora das caças, os Caboclos D'água, habitantes dos rios e igarapés que às vezes levam alguns humanos das margens para viverem no fundo das águas. Há também animais mágicos que podem proteger, devorar, enganar, hipnotizar, realizar pactos, entre eles a jibóia, o sapo

¹⁷⁶ Mauro ALMEIDA e Manuela C. da CUNHA, *Enciclopédia da Floresta*, p. 20.

¹⁷⁷ Cf. M.G. J.de ARAÚJO, *Cipó, cosmologia e história entre os seringueiros do Alto Juruá*, passim.

campu, o veado, o jabuti. Estes são alguns dos seres com quem os moradores das margens e centros do Alto Juruá se deparam e relacionam cotidianamente¹⁷⁸.

O contato de grupos desses seringueiros com o Santo Daime em fins da década de 80 provoca algumas reinterpretações do consumo e da relação com os encantados, como já foi dito. Os seres das matas e das águas deixam de apresentar a sua característica usualmente ambíguas e passam a agir segundo uma lógica que distingue o "bem o " do o "mal o ". Apenas pontuamos essa característica do culto daimista que é de grande relevância na caracterização da peia, abordaremos essa questão a partir do próximo capítulo.

Além da devoção aos santos e das crenças e práticas de encantaria, acrescentamos ainda a presença da figura do curador espírita. Em 1955, Sebastião Mota procura a ajuda de um desses curadores, um paulista conhecido por mestre Osvaldo, em busca de auxílio para sua mãe, dona Vicença, que sofria de distúrbios psíquicos. Mestre Osvaldo recebia doentes, rezava e receitava ervas. Também realizava, dependendo da ocasião, trabalhos de banca espírita onde eram “chamados” espíritos de médicos para auxiliarem nas curas. O curador identifica uma mediunidade não desenvolvida em Sebastião e o inicia no espiritismo. Sebastião Mota auxilia Osvaldo em suas obras de caridade e passa a atuar como rezador e curador em sua própria casa, com o tempo, começa a incorporar os espíritos do dr. Bezerra de Menezes e do prof. Antônio Jorge¹⁷⁹.

Padrinho Sebastião apresentava sinais de sua mediunidade desde a infância. Passou a ter visões e sonhos revelatórios desde os 8 anos de idade. Segundo suas palavras:

¹⁷⁸ M. G. J. ARAÚJO, *Op. Cit.*, p. 7.

¹⁷⁹ L. MORTIMER. *Op. Cit.*, p. 29.

(...) era ver visão da água, do mar e do astral. Mas nada daquilo eu compreendia. Porque era como se fosse de um sonho. E depois chegou a um ponto da voz dizer as coisas, mas eu não ligava para ela. Só teimava (...) Logo eu via o resultado¹⁸⁰.

Conta-se que Mestre Irineu também tinha sonhos revelatórios. Outro ponto comum à história de vida dos dois líderes diz respeito à idéia da atuação de seres sobrenaturais disciplinadoras em seus sonhos.

Com o tempo, quando eu comecei a trabalhar em espiritismo, a coisa manifestou-se mais clara. E uma voz começou a me chamar. Vinha uma luz acesa. Era sempre à noite. Chegava e me chamava: “Bastião!” E eu respondia: “Opa, o que foi?”, Aí a luz apagava, e a voz também. **A voz mostrava tudo e também acusava tudo quanto é erro que eu fazia (grifo nosso)**¹⁸¹.

No primeiro depoimento ele tinha visões da água, do mar e do astral, ouvia a voz mas não ligava para ela. Posteriormente, quando já trabalhava no espiritismo, a imagem “clareia”, assim como a voz que passa a lhe chamar pelo nome. Como ocorria nos sonhos de Mestre Irineu¹⁸², na relação com o sobrenatural, eram por vezes castigados ou advertidos pelas entidades espirituais em seus sonhos.

GOULART entende a disseminação do espiritismo como importante na transição da antiga religiosidade rural para uma nova religiosidade, adequada ao processo de industrialização e urbanização dos centros economicos a partir da terceira década do século XX. Busca em Paula Montero, Cândido Procópio e Renato Ortiz¹⁸³, argumentos para sustentar a hipótese de que o Santo Daime teria surgido dentro desse mesmo movimento de redefinição simbólica das antigas práticas¹⁸⁴. Os antropólogos Paula Montero e Renato Ortiz focam o

¹⁸⁰ Alex Polari de ALVERGA, *O Evangelho Segundo Sebastião Mota*, p. 57.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 57.

¹⁸² Descritos no capítulo 1, nesses, Irineu ainda menino era “judiado” nos sonhos por entidades quando fazia “malcriações” com sua mãe.

¹⁸³ Paula MONTERO, *Da doença à desordem: a magia na Umbanda*, 1985, Cândido Procópio Ferreira de CAMARGO, *Kardecismo e Umbanda*, 1961; e Renato ORTIZ, *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, 1975.

¹⁸⁴ S.GOULART, *Op. Cit.*, p. 117.

surgimento da Umbanda no sudeste brasileiro. Montero enfatiza as transformações nas práticas terapêuticas arcaicas - fundamentadas em um empirismo acumulado em 3 séculos¹⁸⁵ e um vasto conhecimento fitoterápico - frente ao processo de hegemonização da medicina científica e perseguição e combate às práticas populares, como resultado, ocorre um processo de simbolização desse saber popular como ocorreu, por exemplo, com a Jurema e o tabaco.¹⁸⁶ Ortiz, por sua vez, enquadra o surgimento da Umbanda dentro do contexto do negro e do mulato, em São Paulo e Rio de Janeiro, durante o processo de urbanização e industrialização desses centros, e da ideologia kardecista trazida da França por membros das classes mais abastadas. Teria ocorrido, segundo o autor, um movimento de “embranquecimento” da cultura afro-brasileira e, ao mesmo tempo, de “empretecimento” do kardecismo praticado nas classes sociais mais baixas. Ortiz, entretanto, difere “empretecimento” de “enegrecimento”, o primeiro seria mais superficial e estaria, em última instância, alinhado ao ideal branco enquanto o segundo termo se referiria às próprias raízes africanas. O sociólogo Cândido Procópio, por sua vez, pesquisa grupos espíritas umbandistas e kardecistas em São Paulo em meados do século XX. O autor percebe que os grupos espíritas baseiam-se, de uma forma geral, na codificação realizada por Allan Kardec. Esses grupos apresentam, entretanto, uma grande variação de elementos que impossibilitaria a sua classificação em umbandistas e kardecistas, simplesmente. Define, assim, um "continuum" mediúnico que abarcaria desde as práticas mediúnicas mais africanizadas até as chamadas mesas brancas kardecistas. Esse modelo seria representativo, desta forma, da própria sociedade, que daria maior valor às formas mais intelectualizadas do

¹⁸⁵ Período no qual a medicina ocidental era bastante limitada e contava com a descrença da maioria da população, que preferia recorrer a uma medicina tradicional ou popular.

¹⁸⁶ A Jurema em seu contexto indígena é valorizada pelo seus efeitos alucinógenos, um potente psicoativo com o mesmo princípio ativo da ayahuasca, o DMT, e muito comum no nordeste brasileiro. No terreiro de umbanda a jurema, além de ter sido simbolizada na Cabocla Jurema, um encantado, é frequentemente utilizada como talismã, na forma de bebida, misturada com álcool, e quantidades insuficientes para provocar seus efeitos alucinógenos. O mesmo teria ocorrido com o tabaco, que juntamente com o cachimbo, possuem eficácia simbólica.

espiritismo em detrimento às “excessivas” ritualizações dos terreiros. Teríamos, portanto, a existência de um gradiente de possibilidades entre um Alto Espiritismo, mais intelectualizado e um Baixo Espiritismo, mais popular e africanizado. Portanto, se por um lado nos é impossível precisar o tipo de espiritismo em que Sebastião Mota foi iniciado, por outro, podemos enquadrá-lo dentro de um panorama mais amplo de possibilidades de compreensão e representações a partir do contexto no qual se encontra Sebastião Mota nos seringais, e no qual podemos considerar a existência de elementos não contemplados pelo modelo de Cândido Procópio (como a encantaria amazônica, por exemplo) e que influenciariam o tipo de espiritismo praticado no CEFLURIS. Aliás, a abertura do modelo de Cândido Procópio para influências regionais distintas é por ele mesmo anunciada, o autor diz que

não seria, portanto, muito arriscado prever, com o impacto do desenvolvimento econômico que deverá atingir essas regiões (sudeste), a eclosão de formas análogas do “continuum” mediúnico configurando uma fórmula combinatória que integre os elementos locais¹⁸⁷.

Falaremos algo mais sobre o tipo de espiritismo daimista ainda nesse capítulo. Dando continuidade à história de Sebastião Mota, em 1957, época do nascimento do seu quarto filho, é aconselhado por Mestre Osvaldo a partir para o Acre¹⁸⁸. A família parte ao encontro dos familiares de Rita que à essa época residiam na zona rural de Rio Branco, na localidade conhecida por Colônia 5.000. Era uma área composta de lotes, ou colônias de 12,5 hectares e que custavam, cada uma, 5 mil contos de reis, daí o nome “Colônia 5.000”. Sebastião torna-se agricultor e continua a atuar como rezador.

¹⁸⁷ Cândido Procópio Ferreira de CAMARGO, *Op. Cit.*, p. 14.

¹⁸⁸ Por um lado, as condições de vida em Rio Branco seriam mais favoráveis e, além do mais, os parentes de Rita Gregório já estavam instalados em Rio Branco e poderiam auxiliá-los, por outro lado, essa mudança teria grande importância para o desenvolvimento de sua missão espiritual, segundo o conselho de seu amigo e compadre Osvaldo.

No início dos anos 60, Sebastião é acometido por uma misteriosa doença. Durante um ano procura médicos e curadores sem sucesso, já desenganado, dirige-se, no ano de 1964, ao Alto Santo em busca de Mestre Irineu, cuja fama de curador já era grande em Rio Branco¹⁸⁹.

Padrinho Sebastião assim descreveu sua doença:

Quando fui tomar o daime estava doente de um troço que eu não sei o que era. Começou quando recebi a pancada de um besouro aqui na barriga. Por muito tempo aquilo fervilhando, e num dia começou a andar na minha barriga, subiu até aqui na minha garganta. Eu gurgulhava e não saía nada. Passei 1 ano desse jeito, sem que nada me resolvesse. Ai que sofrimento! Numa hora que nem essa eu estava nos maiores sofrimentos da minha vida! Trabalhava o dia todinho, mas quando dava 4 horas da tarde começava o engulho que chegava até a garganta, e voltava pra trás, até 8 horas. Isso acontecia todo dia das 4 horas da tarde até as 8 da noite¹⁹⁰.

A doença descrita começou quando “recebeu a pancada de um besouro na barriga”. As crises ocorriam todos os dias, por um ano, nos mesmos horários, entre 4 da tarde e 8 da noite. Quando chega ao Alto Santo em busca de cura, é inquirido por Mestre Irineu sobre sua coragem e ouve do mestre que “beba um copão de daime e depois venha lhe contar”. Durante o trabalho, de concentração, Sebastião Mota de Melo sofre uma “cirurgia espiritual” que o cura de sua doença. Embora um pouco longa, transcreverei-a em detalhes, pelas palavras do próprio paciente, conforme consta em depoimento fornecido a ALVERGA.

O corpo velho foi abaixo. O corpo no chão, e eu, já fora do corpo, fiquei olhando para ele. E me sentia alegre, não tinha nada de doença, só quem sofria era o corpo que estava lá estirado. Nesse momento se apresentaram dois homens que eram duas coisas mais lindas que eu já vi na minha vida! Brilhavam como o Sol! Mesmo que fossem feito apenas de fogo não era nada porque o ser era muito mais bonito ainda! Traziam uma aparelhagem que parecia muito pesada.

¹⁸⁹ Embora Sebastião não conhece mestre Irineu pessoalmente, conhecia sua fama. Nos primeiros tempos em Rio Branco, tomado de curiosidade, foi ao Alto Santo em busca de mestre Irineu, mas este estava em sua já citada viagem ao Maranhão. Sebastião Mota teve ainda, antes de conhecer mestre Irineu, contato com a Barquinha de Antônio Geraldo – localizada na Vila Ivonete, anteriormente habitada por Irineu e seus seguidores – porém, Sebastião Mota não teria sentido os efeitos da ayahuasca e não retornou. Cf. L.MORTIMER, *Op. Cit.*, p. 48.

¹⁹⁰ A. P. ALVERGA. *Op. Cit.*, p. 58.

Quando eles chegaram, pegaram meu esqueleto todinho na mão. Puxaram meus ossos por inteiro, que nem uma espinha de peixe. Olhavam e reviravam aquela ossada, separando a costela do espinhaço, depois danaram-se a tirar tudo. Viravam e limpavam tudo, me mostravam tudo, de repente os ossos sumiram, quando dei conta já estavam no corpo. Ai, viraram a carcaça que sobrou e partiram em pedaços, pendurando tudo nuns ganchos. Puxaram para fora o intestino e ficaram com ele todo na mão. Depois pegaram o fígado, cortaram, abriram e me mostraram. **Tinham três bichos do tamanho de um besouro** (grifo nosso). Eram eles que andavam para cima e para baixo, provocando todo aquele mal. Um dos homens veio pertinho de mim, que a tudo observava fora do corpo, e disse: “Estão aqui, quem estava lhe matando eram esses três bichos, mas não tenha medo que desses você não morre mais.” Ai eles meteram os órgãos e o esqueleto dentro do corpo e fui acordar já dentro dele.

Não sabia mais pra onde tinham ido os doutores, nem por onde tinham estado, levantei e bati a poeira. Foi assim que fiquei bom e você ainda hoje não vê remendo dessa operação que recebi. Graças a Deus fiquei bonzinho, igual a um menino. Já no dia seguinte era como se eu nunca tivesse tido nada e estou aqui até hoje¹⁹¹.

No relato sobre sua cura, Sebastião é visitado por espíritos curadores, “doutores”, que lhe operam espiritualmente e o curam. Contudo, a presença de corpos estranhos, “três bichos do tamanho de um besouro”, como causadores do mal é constitutivo do próprio imaginário amazônico da doença como algo “colocado”. Para MACRAE, a concepção da doença e de suas causas, a partir do pensamento mágico, é característica do vegetalismo e bastante difundida por toda a Amazônia, ela apresenta questões diversas daquelas da medicina ocidental. As doenças seriam de duas espécies, as naturais ou enviadas por Deus, e as doenças mágicas, geralmente diagnosticadas quando uma causa “natural” não fosse identificada. Enquanto a medicina ocidental se preocuparia em responder como uma doença ocorre, se desenvolve e se transmite, o pensamento mágico se preocupa em descobrir por que o indivíduo foi acometido daquele mal¹⁹². No caso de Sebastião Mota, a sua doença era do tipo mágica, pois os médicos não conseguiram diagnosticá-lo. Com relação as causas ou causadores das doenças, elas poderiam

¹⁹¹ A. P. ALVERGA. *Op. Cit.*, p. 60.

¹⁹² E. MACRAE, *Op. Cit.*, p. 47.

ser originadas pelo mal-olhado, pela inveja, pelo ato intencional (bruxaria), etc., ou pelas entidades espirituais. Portanto, *uma das principais incumbências do vegetalista é determinar a causa do mal que aflige seu consulente; se é de origem natural ou mágica. Nesse último caso, deve primeiro buscar sua razão, para depois elaborar uma estratégia de tratamento*¹⁹³.

Em várias sessões, bebe-se a ayahuasca. Às vezes somente o vegetalista, outras, também o paciente. Os efeitos são diversos, podendo variar desde alterações orgânicas como vômitos, tremedeiras, modificação da sensação térmica, desmaios, etc., até *insights*, percepções cognitivas alteradas, viagens astrais ou visões de forte conteúdo emocional onde, *são comuns as manifestações de figuras humanas ou de animais, conhecidas ou desconhecidas e, em alguns casos, até com o próprio sujeito da experiência*¹⁹⁴. Desta forma, o estado da doença seria uma não adequação a certos tabus, ou seja, um estado de impureza e, da mesma forma, a doença em si era freqüentemente vista como um corpo estranho no indivíduo (animais, pedaços de objetos, etc.). A cura estaria, desta forma, associada à limpeza física¹⁹⁵. Não é incomum entre os vegetalistas e em outras expressões do xamanismo a sucção desses corpos estranhos do corpo do paciente. MACRAE refere-se a um outro nome dado à ayahuasca entre os vegetalistas, *la purga*:

Tomar ayahuasca, que também é conhecida como *la purga*, é concebido como uma maneira de “por para fora” as doenças, estados de espírito negativos e outras fontes de problemas e infortúnios¹⁹⁶.

Percebemos aqui uma descontinuidade na experiência de Sebastião Mota e a descrição clássica das práticas vegetalistas. A cura, no contexto vegetalista, se dá na relação direta entre paciente e o xamã, que guia o paciente na viagem astral ou então, não raramente, extrai do

¹⁹³ *Ibid.*, p. 48.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 48.

¹⁹⁵ Nos grupos daimistas diversos, chama-se “limpeza” o vômito decorrente dos efeitos da bebida. Outras alterações orgânicas como a diarreia, a erupção cutânea, etc., também são referidas como “limpeza”.

corpo do paciente o objeto ou animal causador do mal. No caso exposto, os corpos estranhos não foram extraídos por um xamã, mas por espíritos de médicos. Veremos mais adiante que a ayahuasca recebe outro nome, daime ou santo daime, o que significa dizer que, embora ainda se enquadre na concepção das plantas-professoras, a bebida é entendida como um ser divino, cristianizado, que coordena a ação de entidades de luz para a cura. A presença da influência do espiritismo em grupos ayahuasqueiros não se limita apenas às religiões ayahuasqueiras, mas também entre seringueiros “tomadores de cipó¹⁹⁷”. ARAÚJO estuda o consumo, entre os seringueiros da Reserva do Alto Juruá, do cipó a partir de seu contato com povos indígenas da região que consomem a bebida. Descreve a ação de João Cunha, um dos mais respeitados curadores do Alto Juruá, segundo a autora, João Cunha é

rezador, benzedor, cura com plantas e remédios de farmácia, com a saliva cura picada de cobra e através da ajuda de um espírito cura feitiços, encosto e atuação de encantos¹⁹⁸.

Após a sua cura, Sebastião Mota passa a freqüentar o Alto Santo com sua família e torna-se um discípulo de mestre Irineu. Ganha rapidamente projeção pelo seu carisma e pela grande quantidade de novos seguidores trazidos da Colônia 5.000 e arredores, onde já era conhecido como rezador e gozava de certo prestígio. Com o tempo, é autorizado por Mestre Irineu a produzir o daime e efetuar alguns trabalhos na Colônia 5.000¹⁹⁹.

Em 6 de junho de 1971 Mestre Irineu faz sua passagem e deixa a presidência do Alto Santo a cargo do sr. Leôncio Gomes. Em 1974, Sebastião Mota de Melo, sua família e parentes

¹⁹⁶ E. MACRAE, *Op. Cit.*, p. 54.

¹⁹⁷ A ayahuasca também é conhecida por cipó.

¹⁹⁸ M.G.J.ARAÚJO, *Op. Cit.*, p. 16. Eventualmente um encanto faz com que alguém se perca, fique hipnotizado ou leva-o a para o fundo do rio. João Cunha consegue trazer estas pessoas de volta.

¹⁹⁹ Parte da produção do daime, entretanto, seria remetida ao Alto Santo. É importante realçar que esse era um privilégio de poucos, geralmente os mais velhos, e que a produção do chá era por si só um processo bastante complexo. A autorização dada a Padrinho Sebastião era indicador da confiança depositada nele por mestre Irineu.

de sua esposa e aproximadamente 130 fardados desligam-se do Alto Santo e passam a produzir e comungar o daime na Colônia 5.000. Identificamos na bibliografia consultada dois fatos que determinaram seu desligamento. O primeiro diz respeito a centralização na produção de daime no Alto Santo²⁰⁰, aparentemente num esforço de tentar diminuir a influência de Sebastião Mota junto a comunidade. O segundo fato ocorrido estaria ligado à própria missão espiritual recebida por Sebastião Mota e o não reconhecimento desta por membros mais antigos do Alto Santo, entre eles os Gomes, dos quais faziam parte, além do sr. Leôncio, a viúva de Mestre Irineu, dona Peregrina. Era comum desde a época do mestre que todo hino recebido fosse “passado a limpo”, isto é, fosse reconhecido como autêntico. Após a passagem do Mestre Irineu, essa função ficou a cargo de Leôncio Gomes. Sebastião Mota, ao receber o seu 89º hino, *Levanto essa Bandeira*²⁰¹, é aconselhado pelo presidente a “levantar sua bandeira em sua casa, na Colônia 5.000”²⁰². Na primeira estrofe do hino, Sebastião Mota afirma:

Levanto essa bandeira

Porque assim meu Pai mandou

Todos que olharem para ela

Tem o mesmo valor

Mais que um simples desentendimento sobre a autenticidade de um hino, a bandeira a ser levantada por Sebastião Mota era a sua própria missão espiritual, entendida por seus

²⁰⁰ O presidente Leôncio Gomes era irmão de D. Peregrina, viúva de mestre Irineu, atual liderança do Alto Santo. A família Gomes jamais reconheceu a liderança de Sebastião Mota, e mesmo nos dias de hoje, daimistas do CEFLURIS nem sempre são bem recebidos no Alto Santo. Com relação à proibição, tanto os trabalhos como o feitio de daime prosseguiram na Colônia 5.000.

²⁰¹ Padrinho Sebastião recebeu dois hinários, “O justiceiro” com 156 hinos, finalizado em 1978, e “Nova Jerusalém”, com 26 hinos.

²⁰² Cf. Lúcio MORTIMER, *Op. Cit.*, p.88.

seguidores como a missão de São João Batista²⁰³. O trecho abaixo, do hino 110, *A todos eu quero esclarecer*, explicita essa identidade espiritual:

Para se viver nesta casa

É preciso firmeza e ter muito amor

Jesus Cristo dá valor a sua Mãe

Eu também dou valor à minha

São João é filho de Isabel

E Jesus Cristo é filho de Maria (grifo meu)

Padrinho Sebastião teria como missão “juntar um povo”, um povo que não era dali e que ainda chegaria. Ela teria lhe sido transmitida em hinos e confirmada por Mestre Irineu em vida e, após a sua morte, espiritualmente. Essa missão é assim descrita nas palavras do próprio Padrinho:

O tempo foi passando, passando, o mestre foi se retirando aos poucos, até que fez a passagem. Logo depois o povo foi chegando. Não tinha sido me entregue? O Mestre Irineu, quando estava para ir embora para o astral, me passou muitas coisas dele para mim. Depois que ele desencarnou, o espírito foi quem veio entregar o resto. Disse para eu levar em frente que o daime ia guiando. Ia guiando para ir tirando o povo de Juramidam do meio da cidade e colocando no paraíso. Essa foi a minha missão: a de tirar o povo que Deus pediu que eu tirasse²⁰⁴.

²⁰³ Mestre Irineu, por sua vez, é associado a Jesus Cristo.

²⁰⁴ A. P. ALVERGA. *Op. Cit.*, p. 62.

O novo centro é oficializado sob o nome de Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, CEFLURIS, em 7 de outubro de 1974. O ano de 1976 marca a chegada dos primeiros “cabeludos” à colônia. Jovens aventureiros, ex-hippies, estudantes, etc, provenientes de outras regiões e países, pertencentes a uma classe média urbana, influenciados por Castañeda e pelos ideais da contra-cultura, curiosos com a misteriosa bebida amazônica. Da interação entre os ex-seringueiros e a nova gente que chega, nasce o modelo comunitário adotado no centro que se estenderá até quase a morte de Sebastião Mota. Lotes de terra, gado, propriedades e demais bens são doados ao CEFLURIS, a produção agrícola é coletivizada e a sua distribuição organizada segundo as necessidades das famílias. A união dos fiéis em torno do carismático líder, as novas idéias e empolgação dos jovens daimistas que chegam à Colônia a partir de 1976²⁰⁵ trazem como resultado uma série de benfeitorias na colônia e, gradativamente, muitos dos fardados que viviam na cidade, assim como novos fieis, locais e de fora, mudam-se para a colônia.

O modelo social implantado por padrinho Sebastião e a maior abertura à doutrina espírita diferem Alto Santo e CEFLURIS no referente à sua auto-representação. Para CEMIN, o CEFLURIS traz como influência marcante o kardecismo, enquanto o Alto Santo isenta-se desta influência e busca suas origens no Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento²⁰⁶. Estudiosos do CEFLURIS, por sua vez, embora relatem a experiência de Mestre Irineu no

²⁰⁵ Dentre os quais está Lúcio Mortimer, companheiro do Padrinho na idealização da coletivização das propriedades e bens. Mineiro de nascimento, Lúcio fez parte dos primeiros daimistas a seguirem Sebastião Mota de Melo, contrário à Alex Polari e Paulo Roberto, por exemplo, que tiveram importante presença tanto no crescimento como na legitimação institucional do grupo, Lúcio preferiu acompanhar o padrinho Sebastião e foi muito importante na organização social do grupo e também nas questões relativas às condições dos moradores do Mapiá. Existem vários outros daimistas não-amazônicos que auxiliaram de várias maneiras Sebastião Mota em sua missão.

²⁰⁶ A. CEMIN, *Op. Cit.*, p. 78.

CECP, geralmente dão maior enfoque à influência do xamanismo ou vegetalismo²⁰⁷, do catolicismo popular²⁰⁸, das raízes negras e do espiritismo²⁰⁹. A influência do CECP é aceita por outros autores²¹⁰, ela se expressa pela adoção dos pilares do Círculo - Harmonia, Amor, Verdade e Justiça -, pela incorporação das orações Chave de Harmonia e Consagração do Aposento²¹¹ e pela irradiação como forma de mediação com a dimensão espiritual.

O novo centro, agora uma comunidade, em cinco anos de funcionamento dobra o número de fardados²¹². Uma igreja de grandes proporções é construída, novas casas, uma escola primária e outras melhorias. A prosperidade, entretanto, duraria pouco, em parte pela piora das condições materiais de sobrevivência do grupo e o desgaste das terras, o “inchamento” da comunidade e da própria Rio Branco e, em parte, pelo desejo de padrinho Sebastião em retornar ao Amazonas, em voltar para a floresta. A comunidade vive de sua produção agrícola e de algumas tentativas mal sucedidas de estabelecer fontes alternativas de renda. As ações governamentais buscavam inserir a Amazônia no contexto nacional, a década de 70 foi palco de uma série de projetos e investimentos que, no entanto, pouco progresso trouxeram para a região mas, ao contrário, serviram para aumentar a miséria nas periferias dos grandes centros. Por outro lado, após a Segunda Guerra, o governo federal toma uma série de ações visando o desenvolvimento da produção de borracha. O governo brasileiro assume o lugar dos investidores estrangeiros do início do século e passa a financiar a ação dos seringalistas e donos de barracão. Como consequência desse desequilíbrio nos investimentos há

²⁰⁷ Ver F. L. COUTO, *Santos e xamãs sobre "xamanismo coletivo"*, p. 222 e A. GROISMAN, *Eu venho da Floresta*, para "práxis xamânica", p. 131.

²⁰⁸ S. GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime* e B. LABATE e G. PACHECO, *Matrizes culturais maranhenses do Santo Daime*, passim.

²⁰⁹ C. MONTEIRO da SILVA, *Op. Cit.*, passim.; B. LABATE e G. PACHECO, *Op. Cit.*, passim.

²¹⁰ A. CEMIN, *Op. Cit.*, p. 78.

²¹¹ A chave de harmonia é lida diariamente em todos os centros filiados ao CECP às 18:00. No contexto daimista, a chave de harmonia é recitada por todos no início do trabalho de concentração, após 3 pais-nossos 3 aves-marias; a Consagração do Aposento é lida por apenas uma pessoa em pé, à estrela, após cantada a seleção de 12 hinos iniciais dos padrinho Sebastião, chamada *Oração*, na "abertura" da concentração.

um novo fortalecimento do antigo sistema de aviação, no qual o seringueiro se via constantemente prejudicado. Para ALMEIDA,

o final dos anos 70 e o início dos anos 80 foram um período de abundância de mercadorias nos barracões financiados, atraindo seringueiros com relógios, motores e gasolina (...) e outros "móveis de valor". Mas aos mesmo tempo reforçou-se o sistema de coerção de patrões sobre trabalhadores(...) ²¹³

No Acre, os investimentos vão para a pecuária extensiva e para a extração de madeiras, ambas de alto impacto ambiental e destinadas a um número reduzido de pessoas. Sobre as condições de vida na colônia e a perspectivas de melhora, assim pensava Sebastião Mota:

Eu não vim pra cá para ser um "sem vergonho" (sic!). Não, eu vim pra cá trabalhar, pra sustentar a minha família e alguns filhos de Deus que procurassem também a floresta, porque a mata ainda tem o que dar (...) lá pertinho da cidade, também não tá dando. Mesmo para alguém como eu, que não estava propriamente dentro da cidade, estava perto (...) eu dei o que tinha. Falhou, porque eu também tinha que fazer essa viagem para cá (Rio do Ouro). Porque lá não tinha mais mata. Terminou. Nem banana tinha (...), já o arroz, não dava mais nada. A roça também não. Então, pra ficar num lugar que já está assim, que não dá mais nada, eu procuro um que esteja melhor ²¹⁴.

A saída era retornar para a mata, onde havia seringa, caça e pesca, e condições para se viver melhor. Sebastião Mota ouvira do próprio Irineu que a expansão da doutrina se daria do Amazonas, e não do Acre, e isso reforçava ainda mais o saudosismo do padrinho em relação a sua terra natal e às lembranças da fartura de caça e pesca da época em que vivia no Juruá. Como resultado, em 1980 iniciam-se os preparativos para a mudança para o interior da floresta. A maior parte das terras da colônia é vendida para a compra de um caminhão que auxiliaria na mudança da comunidade para a floresta, a colônia foi reduzida a 53 hectares, área em que cobre a igreja e a maior parte das casas. O local escolhido foi uma área próxima à estrada para Boca do Acre, Amazonas, 4 horas de caminhada dentro de floresta densa depois de atravessado o rio

²¹²Lúcio MORTIMER, *Op. Cit.*, p. 169.

²¹³M. B. ALMEIDA, *Op. Cit.*, p.126.

Indimari. A área foi batizada de Rio do Ouro pois as areias no fundo do igarapé refletiam um brilho dourado quando os raios de sol tocavam as águas. Sebastião Mota assim descreveu a empreitada:

Cheguei lá, meti o couro, abri um seringal. O INCRA disse que eu podia abrir. Quando estou com tudo lá, aí me disseram: “ah, vamos tirar o senhor para acolá, porque aqui era dos outros”. Só que ainda não apareceu ninguém até hoje. O nome do seringal era Rio do Ouro. Quando saímos garantiram que depois iam pagar tantos milhões, que eu nem sei mais...até hoje não indenizaram nada. Ficamos lá uns dois anos, deixamos casa, tudo de madeira serrada²¹⁵.

Essas poucas palavras resumem a breve história dos daimistas no Rio do Ouro, aproximadamente 2 anos. Um grupo inicial abriu uma clareira na mata, começou um roçado, e daí, com muito esforço, foi-se construindo a comunidade. Os moradores da Colônia 5.000 foram sendo transferidos pouco a pouco para o novo local, com exceção de um número não muito grande de famílias que preferiu ficar em Rio Branco sob o comando do sr. Wilson, companheiro do padrinho Sebastião desde os tempos do Mestre Irineu. Nesse tempo, a pequena vila já contava com cerca de 50 casas de madeira e cavaco, 25 colocações com 150 estradas de seringa e 90 mil covas de roça, num raio de cerca de 10.000 hectares²¹⁶. O INCRA, que havia autorizado a ocupação da área, constatou que esta pertencia ao seringal Santa Filomena, uma área de 108 mil hectares de propriedade do empresário e fazendeiro paranaense Rômulo Bonalume. A solução para o impasse foi encontrar uma nova localidade para a comunidade e a indenização dos gastos e benfeitorias efetuadas na área que, conforme o depoimento, jamais ocorreu. Em 1983 iniciaram-se os procedimentos para a transferência para a nova comunidade, que se instalaria no curso do igarapé Mapiá, afluente do rio Purus, entre os municípios de Boca do Acre e Pauíni e pertencente a este último. O local foi posteriormente

²¹⁴ A. P. ALVERGA, *Op. Cit.*, p. 82.

²¹⁵ A. P. ALVERGA, *Op. Cit.*, pp. 76,77.

²¹⁶ Cf. *Céu do Mapiá – 20 anos. Uma comunidade espiritual no coração da floresta*, p. 9.

batizado Vila Céu do Mapiá. O nome foi inspirado em Pedro Mota, filho do padrinho Sebastião que, ainda no Rio do Ouro, teve a idéia de chamar a colocação em que viveria de "Céu". Conseqüentemente quase todas as igrejas que surgiriam seguiriam esse modelo, constituindo os "céus" - "Céu de Maria", "Céu da Montanha", "Céu do Mar", "Céu do Planalto", "Céu da Mantiqueira"²¹⁷, etc.

Ainda no período do Rio do Ouro, no ano de 1983, a comunidade foi inspecionada por uma comissão dirigida pelo exército, composta por diversos especialistas, antropólogos, psicólogos, historiadores, etc, com o intuito de avaliar as condições de vida na vila e uma possível ação proibitiva no consumo da *ayahuasca*²¹⁸. O resultado foi positivo para o grupo daimista pois nada foi constatado em prejuízo à comunidade, pelo contrário, a eficácia na transferência e ocupação da floresta foram tidas por exemplares pelas condições de vida de seus moradores e pelo reduzido impacto ecológico. No grupo de pesquisadores estavam o psicólogo Paulo Roberto Silva e Souza, o antropólogo Fernando La Rocque COUTO e o escritor e ex-guerrilheiro Alex POLARI Alverga que retornariam de sua viagem com 5 litros de daime cada um e fundariam, entre os anos de 1982 e 1983, as 3 primeiras igrejas fora da Amazônia: o *Céu do Mar*, fundado no Rio de Janeiro por Paulo Roberto, o *Céu do Planalto*, fundado por Fernando La Rocque em Brasília e o *Céu da Montanha*, comunidade nos moldes mapienses, iniciada por Alex POLARI em Visconde de Mauá, estado do Rio de Janeiro. Essas três igrejas foram as sementeiras da expansão do Santo Daime e também um elo importante de conexão dos novos daimistas com o Céu do Mapiá. O seus líderes, por sua vez, tornaram-se expoentes

²¹⁷ As igrejas citadas localizam-se, respectivamente, nas cidades de São Paulo, Visconde de Mauá (RJ), Rio de Janeiro, Brasília e Monte Verde/Camanduacá (MG).

²¹⁸ Lembramos que o Santo Daime era "tolerado" pelas autoridades desde os tempos do Alto Santo e, mesmo na Colônia 5.000, o padrinho Sebastião havia sido chamado pela polícia federal para esclarecimentos sobre a bebida e o seu consumo. A dita investigação, contudo, foi a primeira investida mais séria de forma a averiguar as dimensões do uso do daime pela população de ex-seringueiros.

dentro da doutrina²¹⁹ no sentido de lhe dar legitimidade e na defesa de seus direitos e interesses, assim como no auxílio para a organização do grupo. Atualmente Alex POLARI reside no Mapiá, onde acumula os cargos de presidente da Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá e secretário de Comunicações do IDA/CEFLURIS. Paulo Roberto e Fernando La Rocque permanecem como comandantes dos centros citados.

A saída da Colônia 5.000 pode ser entendida como uma reação às condições adversas da vida na cidade. Buscava-se melhores condições de vida através do retorno ao passado, no caso, a extração da seringa. Os primeiros seguidores de Sebastião Mota, assim como ele, eram em sua grande maioria ex-seringueiros. Da mesma forma como ocorrera no Rio do Ouro, a extração da seringa era a fonte principal de renda da vila Céu do Mapiá enquanto os roçados ajudavam no sustendo dos moradores. A produção de *pelas* de borracha girava em torno de 1,5 e 2 toneladas mensais e era comercializada em Boca do Acre. Quase não se via o dinheiro pois os ganhos ficavam ali mesmo para a compra da “estiva básica”, isto é,

uma modesta feira mensal que resultava, para cada família, em 3 ou 4 quilos de açúcar, 2 ou 3 latas de óleo, umas poucas barras de sabão, querosene e diesel para as lamparinas, mais chumbo e pólvora para os encarregados da caça²²⁰.

Na verdade o dinheiro raramente circulava na vila. Havia um responsável²²¹ designado pelo padrinho para a comercialização das *pelas* de borracha e pela compra dos mantimentos. O sustento da vila se completava pela produção agrícola. O dinheiro, quando sobrava algum, era guardado pelo próprio Sebastião, em uma velha caixa, para a próxima visita à cidade. Sobre dinheiro, assim falava Sebastião Mota:

²¹⁹ No vocabulário daimista “doutrina” refere-se, além do conjunto de preceitos e valores deixados por mestre Irineu, à própria religião do Santo Daime.

²²⁰ *Céu do Mapiá – 20 anos*, p. 17.

²²¹ Essa pessoa era Lúcio Mortimer.

O que é 100 mil cruzeiros hoje? 100 mil cruzeiros pra mim não vale coisa alguma, porque muito mais vale Deus do que todo dinheiro falso. Porque o dinheiro falso foi o que comprou a própria vida do Cristo para fazer movimento, para hoje se acabar novamente. É isso que eu tenho a dizer. As coisas de Deus é de Deus. E de César é de César. Cada um tome conta do que é seu. Eu não estou atrás de dinheiro, não vivo por dinheiro. Estou vivendo por Deus, pela terra, pela mata, que é o que tem valor, que foi o que Deus fez para que o povo vivesse²²².

Por quase uma década, até fins da década de 80, o dinheiro não circulou na vila. Sebastião Mota expressa uma negação à vida profana onde o dinheiro reina e é visto como ilusão. O seu uso, entretanto, não é ignorado e fica restrito às necessidades básicas – *dá a César o que é de César* – e ao coibir a sua circulação na comunidade, Padrinho Sebastião "preserva" o seu povo de uma "contaminação". Com relação às "coisas de Deus", estas estão associadas à natureza e aos recursos à disposição, como a seringa, a terra, a caça, etc. No grupo de Sebastião Mota, a questão ecológica ganha maiores proporções, assim como as questões relativas a auto-sustentabilidade da comunidade que levou, em 1987, a constituição de uma reserva sob a administração dos daimistas. Sebastião Mota assim expressava a sua relação com a floresta.

Eu estou me colocando aqui, não é à toa. Tô me colocando porque posso me colocar. Sou filho da terra (nasci no Amazonas), nela me criei. Tenho meus direitos como os índios tem, que eu também sou o mesmo índio. Por que não posso ter as minhas defesas e usar as minhas plantas? Tanto espirituais como materiais? Eu não vivo fazendo mal a ninguém. O povo acha bom é matando, é atirando, bebendo cachaça, desafiando no meio da cidade? É isso que acham bom? Eu me fujo disso! Eu sou direito, porque me fujo dessa valentia, dessas coisas todas. Gosto de paz e não do rancor. Por isso não tenho dúvida. Eu vim por Deus e por Deus eu irei. Até uma hora que todo mundo esteja firme e puro²²³.

As palavras acima explicitam que a mudança para as matas era motivada sobretudo por uma orientação divina, mas também era legitimada por um direito de nascença pois Sebastião

²²² A.P.ALVERGA, *Op. Cit.*, p. 80.

²²³ A P. ALVERGA, *Op. Cit.* P. 80.

era, como os índios, das matas. A fala associa a cidade à violência e decadência urbanas e a floresta como um local seguro aonde se pode fugir disso tudo²²⁴. Na floresta Sebastião Mota teria acesso e liberdade para utilizar-se de suas plantas e ervas²²⁵, tanto para fins materiais como espirituais²²⁶.

A situação econômica da vila, entretanto, não era fácil e, assim como ocorria com os seringueiros, a comunidade se viu imersa em dívidas com o barracão, como solução, o velho, caminhão que auxiliara na remoção do povo da Colônia 5.000 para o Rio do Ouro e, posteriormente, para o Mapiá, foi vendido. A comunidade daimista do “sul”, por sua vez, aumentava em número e a sua atuação na solução dos problemas financeiros da comunidade foi essencial. O Céu do Mapiá passa a receber um fluxo maior e constante de visitantes a partir de meados da década de 80, provenientes dos novos centros e torna-se um tipo de “Meca daimista”, um local de peregrinação procurado para o desenvolvimento espiritual. A remessa de recursos e doações recebidas das igrejas do sul, assim como a vinda de novos moradores com um perfil distinto daquele que caracterizava o grupo e o início de um turismo religioso, que se intensificariam no decorrer dos anos, deram fim ao “tempos da borracha” e reconfiguraram a vida no Mapiá²²⁷. Iniciava-se um período de grande prosperidade e desenvolvimento,

²²⁴ Sandra GOULART, *Op. Cit.*, p. 186.

²²⁵ O problema estava na “Santa Maria”, ou maconha, “apresentada” ao padrinho Sebastião por Lúcio Mortimer. A “Santa Maria” é, para a maioria dos daimistas na linha do padrinho Sebastião, considerada uma planta sagrada. Como o daime, contém um ser divino, a Santa Maria. É detentora de ensinamentos e exige um manuseio e tratamento adequado que a diferencie do uso ordinário da maconha.

²²⁶ Até os dias de hoje a comunidade faz uso de um vasto repertório farmacológico proveniente das matas baseado no uso popular de plantas, raízes e ervas. Embora haja um posto de saúde na vila que se utilize da halopatia, muitos fazem uso da medicina popular para curar seus males. É importante realçar que o daime é largamente utilizado como remédio para diversos males, desde os de origem espiritual até em casos de malária.

²²⁷ Embora a extração da borracha resista até os dias de hoje no Mapiá, esta deixou de ser a principal fonte de recursos da comunidade.

principalmente para a agricultura e transporte²²⁸. Da mesma forma que o daime trouxe para a cidade um pouco dos mistérios da floresta amazônica, os novos daimistas levaram para o Mapiá, um pouco "dos mistérios" da cidade. O encontro, se por um lado promoveu o desenvolvimento e organização da comunidade, também trouxe choques e novas influências para a doutrina, como elementos da religiosidade oriental, novas terapias, etc. Desse encontro surgem dois tipos de daimistas, o "do sul" e o tradicional. Enquanto o primeiro tende a idealizar a natureza e seus mistérios, o segundo trava uma relação de caráter mais utilitário e temeroso em relação à floresta, no moldes da tradição cabocla²²⁹. Hoje há um intercâmbio não apenas de daimistas do sul que vão para o Mapiá, mas também de mapienses, em menor número, que vem para algumas igrejas do sul. O intuito desse intercâmbio é a troca de experiências e o aprendizado, principalmente para os neófitos que não tem a possibilidade de ir à Amazônia.

Em 1985 o DIMED (Divisão Nacional de Vigilância Sanitária e Medicamentos), órgão ligado ao Ministério da Saúde, através de uma portaria (02/85) colocou a ayahuasca na lista de substâncias proscritas para o consumo, relegando à ilegalidade os grupos usuários da bebida. Havia um conflito entre instâncias do governo pois a dita portaria não observava a audiência anterior do COFEN (Conselho Federal de Entorpecentes), de 2 de setembro de 1980 - parágrafo 1º, artigo 3º do decreto 85.110 - na qual estipula que questões como a da ayahuasca (enquadrada, ainda nos dias de hoje, na categoria de substâncias entorpecentes) seriam da alçada do COFEN, ligado ao Ministério da Justiça. O COFEN foi designado pelo Ministério da Justiça para inspecionar e analisar o caso. Foi estabelecido uma comissão multidisciplinar com profissionais de diferentes áreas, com psicólogos, especialistas em drogadição, juristas, antropólogos, teólogos, etc. A pesquisa abrangeu, na Amazônia, a Vila Céu do Mapiá, a

²²⁸ Foram compradas terras, com condições mais propícias à agricultura, para o aumento da produção de alimentos: Fazenda São Sebastião e Prainha, assim como um barco de 20 toneladas para facilitar o transporte entre o Mapiá e Boca do Acre.

Colônia 5.000, o Alto Santo e comunidades da União do Vegetal e, no Rio de Janeiro, os centros daimistas Céu do Mar, em São Conrado, e Céu da Montanha, em Visconde de Mauá, além de um centro da União do Vegetal localizado em Jacarépagua. Após dois anos de pesquisa, o COFEN retirou a ayahuasca da lista de substâncias proibidas, permitindo o seu consumo dentro de um contexto religioso. Em relatório emitido em 1987, no qual revoga a portaria da DIMED, estabelece:

Os rituais religiosos com a bebida sacramental Santo Daim/Ayahuasca não traziam prejuízos à vida social e sim contribuía para sua maior integração, sendo notório os benefícios testemunhados pelos membros dos grupos religiosos usuários (...) não apresenta características de abuso de drogas, pelo seu uso ritualístico, descontínuo e ausência de alterações comportamentais.

Foram analisados alguns indicadores sociais como ausência de alcoolismo, desnutrição, mortalidade infantil e delinquência, padrões de moradia, alimentação e trabalho. No caso do Mapiá verificou-se que esses indicadores estavam acima dos padrões das comunidades ribeirinhas amazônicas²³⁰. Em 1988 um inquérito policial foi aberto a partir de uma denúncia anônima levando a um novo exame do uso da ayahuasca no Brasil²³¹. Alguns centros foram visitados e um relatório emitido, em 2 de julho de 1992, que reafirmava os resultados do primeiro estudo.

Em 1987 é fundada a Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá – AMCVM – com o intuito de dar voz aos interesses da comunidade junto às autoridades, principalmente no tocante à questão agrária que tão fortemente tinha marcado diversos daimistas após a experiência do Rio do Ouro. A ação foi inspirada em orientação de um técnico do IBAMA que,

²²⁹ Cf. Sandra GOULART, *Op. Cit.*, pp.159-186.

²³⁰ Para um maior aprofundamento sobre a inspeção do COFEN, recomendo a já citada obra de Edward MacRae, que compôs o grupo de estudos do COFEN. *Guiado pela Lua*, pp. 80-83.

²³¹ Segundo o dr. Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá, autor do relatório anterior, e responsável pelas novas visitas, ao analisar a denúncia anônima e algumas outras de similar conteúdo, o que se percebeu era que

uma ano antes, havia visitado o Mapiá e sugerido que seus moradores se organizassem em uma cooperativa ou associação. Além das relações que estabelece com os governos municipais, estaduais e federais, a AMVCM é ainda responsável pela gestão, nos moldes de uma prefeitura, das atividades cotidianas da vila e de sua infra-estrutura.

Em 1989, após iniciativa da igreja carioca Céu do Mar, é criada a Reserva Nacional do Purus e do Mapiá-Inauni. O CEFLURIS torna-se responsável pela sua administração. Em 1998 foi criado o Instituto de Desenvolvimento Ambiental (IDA/CEFLURIS) visando separar institucionalmente as atividades de cunho religioso das ações sociais e do controle administrativo da vila e dos centros filiados. Essa divisão, entretanto, é relativa, na medida que as questões sociais e ecológicas freqüentemente se confundem com questões de ordem religiosa. A idéia básica do instituto, contudo, fica sendo a exploração ordenada em busca de uma auto-sustentabilidade com baixo impacto ambiental e melhoria das condições de vida das populações tradicionais que habitam a reserva.

A saúde do padrinho Sebastião se deteriora em fins da década de 80, decorrência de uma vida de trabalho pesado em condições pouco favoráveis. Sebastião Mota sofria de insuficiência cardíaca e sentia seus efeitos com uma freqüência cada vez maior. Deixou a Amazônia 3 vezes em sua vida, todas por conta de sua saúde. Com a assistência de seus “afilhados do sul” foi levado ao Rio de Janeiro em 1986 e 1988 para tratamento médico. Em outubro de 1989 é atacado por uma forte crise e é novamente levado, às pressas, ao Rio de Janeiro para tratamento. Sebastião não tornaria a ver a sua floresta, veio a falecer em 20 de Janeiro de 1990, dia de São Sebastião, na igreja carioca Rainha do Mar, em Pedra de Guaratiba, durante o trabalho em homenagem ao padroeiro. Seu corpo foi embalsamado e teve dois

estas deviam-se mais pela não aceitação de alguns pais na conversão de seus filhos. Cf. E. MACRAE, *Op. Cit.*, p. 82.

velórios, um na igreja Céu do Mar, na capital carioca, e outro no Mapiá. Em ambos foram cantados seus dois hinários. Padrinho Sebastião foi sepultado em uma capela construída em frente à igreja do Céu do Mapiá.

O legado de padrinho Sebastião está em seus dois hinários. O primeiro foi finalizado em 1978 e conta com 156 hinos. O hino 119, *Justiceiro*, dá nome ao hinário e resume sua trajetória espiritual, além de indicar como sucessor seu segundo filho, Alfredo, identificado simbolicamente com o rei Salomão²³². O hino é longo porém representativo do caminho percorrido por Sebastião Mota, transcreverei abaixo alguns trechos que considero ilustrativos por expressarem as crenças do grupo, ou seja, a identificação de Mestre Irineu com Jesus Cristo e de Sebastião Mota com São João Batista, assim como a entrega do comando a Alfredo, identificado com o rei Salomão²³³.

(...)

Eu fui o primeiro

Fiz minha estrada de amor

O Mestre por derradeiro

Tudo ele consagrou

Consagramos o amor

²³² Essa identificação se dá pelo hinário por ele recebido. Nele, Alfredo trabalha "na força" do Rei Salomão.

²³³ A identificação de mestre Irineu com Jesus Cristo é por vezes contestada. Sua identidade astral é Juramidam ou ainda Mestre Império Juramidam (são a mesma divindade), alguns fiéis crêem se tratar do mesmo ser, outros de seres diferentes. Da mesma forma alguns fiéis acreditam que o padrinho Sebastião é a encarnação de São João Batista, outros que esse trabalha "na força" de São João Batista.

Fizemos a divisão

O sangue que meu Pai nos deu

Derramamos no chão

Agora foi ao contrário

O Mestre veio, ensinou

Fizeram foi zombaria

Meu Mestre, aqui estou

(...)

Todos estão esquecidos

Não lembram do meu irmão

É a glória e o poder

Do meu Senhor São João

(...)

Acordem , meus irmãos

Pegue a sua direção

Eu peço a Deus do Céu

Que apresente o Rei Salomão

(...)

O segundo hinário recebido por padrinho Sebastião, intitulado *Nova Jerusalém*, coincide com o movimento de seu povo para a floresta. O hinário é composto de 26 hinos e faz alusão ao Apocalipse de João. Um trecho desse evangelho introduz o hinário - *Apocalipse*, 21:2,3. Em documentário realizado na Colônia 5.000, em 1988, por Eduardo Bayer²³⁴, Sebastião Mota fala sobre o Mapiá:

O Mapiá é aonde eu tô esperando a vida nova, novo povo...nova vida...novo sistema... ai eu tô esperando tudo isso...na graça do Divino Pai.

E esclarece sobre a sua missão, recebida por Mestre Irineu ou Juramidam:

Não é mais o Cristo, já “passemos” (sic!) a outro ser chamado Juramidam...o homem da luz, o homem que vive no astral, cheio de amor e de verdade. E eu aqui na terra tô cumprindo o que ele me entregou...pra juntar as “própria” ovelha que é dele...mas com muita luta, com muita doença, tenho pegado muitas barroadas...mas graças a Deus...vô levando. O daime foi minha vida...assim na terra como no céu...tive o privilégio de conhecer a mim mesmo lá no alto e aqui na terra...sei muito bem quem sou e conheço muito bem meu Pai e minha Mãe, que está no céu (...) Não sou homem de enganar ninguém, cada qual se engana por si próprio...não sou eu o enganador. Quem toma daime vê a sua própria vida...tanto aqui como no astral. Saber quem somos é muito bom.

Sebastião era uma homem simples, iletrado, porém de grande sabedoria e carisma. No depoimento abaixo, um morador da Colônia 5.000, que começou a tomar daime ainda no Alto Santo, 6 meses após a morte de Mestre Irineu, fala de uma cura recebida pelo daime e de sua relação com o padrinho Sebastião.

²³⁴ Sou grato ao Eduardo pela gentileza em me ceder uma cópia de seu filme e por me ter autorizado utilizar alguns dos depoimentos nele contidos. Cf. Eduardo BAYER, *São João na Terra*, 1988.

E falo perante essa luz que nos clareia, que eu fui curado dentro da luz do daime, né. **Eu estive cego de guia**. Eu ficava dentro de um quarto, não podia ver a luz do sol, não podia ver vela, clareza de nada, aquilo me doía, essa fronte minha aqui ficou dessa altura, tudo vermelho, né, virou uma vermelha só, **eu não enxergava nada**, só gritava, só gritava e chamava pelo nome de Deus...e da minha mãe e do meu pai. Mas graças a Deus, pela boa força e pela boa ajuda que o meu padrinho me deu, que **ele é o meu guia**, é o **nosso guia**...eu graças a Deus me encontro bem...graças a Deus, bem feliz...sarado, graças a Deus...e tô na luta ainda junto com meus irmãos²³⁵.

Em outro trecho,

... A história do daime, do pouco conhecimento que eu tenho...(foi) por intermédio do padrinho Sebastião Mota, do nosso padrinho, né. Porque quando eu conheci o Santo Daime, o padrinho Irineu já tinha viajado, né...já tinha falecido há 6 meses...então a primeira vez que eu tomei daime foi no Alto Santo junto com o Padrinho Sebastião Mota e com as pessoas...os seus seguidores, né. Por sinal, me acostei a ele e tá com 16, desde os 17 anos, que ainda hoje não estou no Céu do Mapiá junto com ele mas tô aqui na Colônia 5.000 e as terra é nossa...é do meu padrinho...é minha...é nossa...eu considero assim, né ...²³⁶

No primeiro trecho, o fiel fala de sua lealdade a Sebastião Mota por ter sido ele um guia em sua cura. Antes encontrava-se cego “das vistas” e “de guia”, indica a liderança do padrinho enquanto curador e guia espiritual. No trecho seguinte, as terras em que vive são “do padrinho” e “também dele”, são “de todos”. Realça-se aqui a dimensão social de sua liderança. Em ambos os relatos, Sebastião Mota une as pessoas em torno de si, espiritualmente como “nosso guia”, socialmente possibilitando o acesso e a posse da “nossa terra”.

Outra moradora da colônia, que toma daime desde que tinha 1 ano de idade, e que sempre acompanhara Sebastião Mota, quando perguntada quem era o padrinho Sebastião, assim responde:

²³⁵ Cf. E. BAYER, *São João na Terra*.

²³⁶ Cf. E. BAYER, *São João na Terra*.

O padrinho Sebastião pra mim é um pai de bons ensinamentos, que deseja bastante felicidade pra gente e pra todos que procuram ele...quem procura ele, ele tem o que dar...²³⁷

Sebastião Mota assume aqui feições paternas, é conselheiro, ajuda a quem procura, alguém que deseja sempre o bem de seus “afilhados”. Figura como alguém íntimo e próximo, um pai. Assim, percebemos que a qualificação de “padrinho” dada a Sebastião, assim como ocorrera com Mestre Irineu (que também era padrinho Irineu) se dá, simbolicamente, como um guia espiritual, dono de uma missão, escolhido e protegido dos deuses, capaz de guiar seu povo frente às atribuições do destino. No plano social, é figura central na organização da comunidade, estruturalmente marginalizada, servindo de juiz, conselheiro, etc. No centro pesquisado, como já dissemos, poucos conheceram Sebastião Mota em vida. O imaginário sobre sua pessoa se forma a partir da tradição oral, dos relatos registrados sobre sua vida e obra e, principalmente, das experiências vividas durante os rituais, pois acredita-se que Sebastião Mota, embora tenha deixado esse plano de existência, continua a habitar o plano astral e tem, dessa forma, influência marcante, assim como Juramidam²³⁸, a Rainha da Floresta e outras divindades do panteão daimista.

Se a década de 80 marcou o movimento rumo à floresta e a expansão do Santo Daime pelo país, a década seguinte, com Alfredo na direção, o CEFLURIS reafirma o desejo de Sebastião Mota de “voltar às origens”, isto é, ao Juruá, com a abertura de centros daimistas nas cidades de Cruzeiro do Sul, Rodrigues Alves e Ipixuna, além da instalação da Reserva Ecológica do Céu do Juruá, próxima ao seringal onde Sebastião nasceu, iniciada em 1996, frente avançada do projeto daimista no interior da floresta. Ao mesmo tempo há a consolidação dos centros fundados pelo Brasil e a abertura de novas igrejas em outros países motivados em

²³⁷ Cf. E. BAYER, *São João na Terra*.

²³⁸ Mestre Irineu no plano astral.

parte pelas constantes comitivas realizadas em todo o território nacional e no estrangeiro. Os estatutos do centro sofreram, durante esse período, modificações de forma a dar conta do aumento do número de centros e da maior complexidade de suas relações, assim como possibilitar a padronização doutrinária e ritualística em sua dimensão interna, e maior representatividade junto às autoridades. Projetos como o *Daime Eterno* buscam, a partir de uma lógica preservacionista, possibilitar a manutenção no suprimento de daime frente ao aumento do consumo sem esgotar as reservas naturais, através da criação de "reinados" de Jagube e Rainha²³⁹ fora da Amazônia²⁴⁰.

3.3. O Espiritismo daimista

Buscamos nessa primeira parte, denominada *As andanças do povo de Juramidam*, estabelecer a rota transcorrida pelos daimistas através do mapeamento dos caminhos percorridos por seus dois principais personagens, mestre Irineu e padrinho Sebastião. O caminho percorrido, mais que espaço, pôs em contato culturas e contextos sociais distintos. O tempo desse andar foi também o tempo das transformações pelo quais seringueiros passaram desde o primeiro ciclo da borracha até a instauração das primeiras reservas extrativistas como modelo de solução para as questões agrárias e econômicas que eclodem na Amazônia nos anos 80. Concordamos com Clodomir MONTEIRO e Sandra GOULART que enquadram o surgimento e desenvolvimento do culto, tanto no Alto Santo, como na linha do Padrinho, como uma reação à mudança, num esforço de resistência e resignificação de antigos valores e práticas

²³⁹ Os Reinados são plantações de jagube ou de chacrona, ou ainda concentrações desses na floresta.

²⁴⁰ O Céu de Maria possui, em Sete Barras, São Paulo, uma propriedade que é um Reinado de Rainha e Jagube, da onde se colhem as folhas para o feitio de daime na capital daimista. A maioria do cipó, ou jagube, é trazido do Mapiá de uma a duas vezes por ano. Outras comunidades e igrejas seguem a mesma proposta, embora não se possa falar em auto-suficiência na produção do daime fora da Amazônia, o que ajuda, por assim dizer, a manter o Mapiá em sua posição frente aos demais centros filiados ao CEFLURIS.

frente à nova realidade social e cultural²⁴¹. Buscamos, enfim, tornar claras as influências sofridas pelo grupo, em especial seus líderes sem, contudo, limitar a gênese do culto, nem suas especificidades, aos elementos culturais que lhe influenciaram. Dentro do contexto vegetalista e daimista, “a planta-mestra tem a última palavra” e, portanto, a bricolagem dos elementos culturais diversos se dá pela experiência idiossincrática dos indivíduos, balizadas pelos modelos de conduta e de valores deixados pelos mestres dessas tradições.

Buscamos, enfim, fornecer as bases culturais principais que integram o tipo de espiritismo praticado pelo CEFLURIS a partir de um modelo aberto que o próprio grupo denomina *Ecletismo Evolutivo*, conforme atesta GROISMAN:

Os daimistas denominam o modelo de espiritualismo que praticam de ecletismo evolutivo, com base na tradição oral herdada de Irineu Serra. Nos depoimentos que colhi, não consegui estabelecer a origem ou o conteúdo sistematizado desta linha do pensamento espírita (...) Ecletismo, neste caso, é muito mais um conjunto de valores do que uma escola de pensamento. Este conjunto de valores tem como base essencial a aceitação de tradições espirituais diversas na busca espiritual com o Daime (...) Esta denominação me pareceu muito adequada como forma de representar e justificar a convivência entre diversos sistemas cosmológicos: a umbanda, o esoterismo, o espiritismo kardecista, e outros, na cosmologia grupal. Ao mesmo tempo, assinala a singularidade da concepção daimista do mundo espiritual²⁴².

GROISMAN aponta a associação de Irineu Serra e de seus seguidores, entre eles, Sebastião Mota de Melo, com o CECP como motivação básica para a adoção desse modelo. De fato, o CECP define-se como uma sociedade de estudos espirituais e agrega elementos culturais distintos, como o ocultismo, o hinduísmo, o psiquismo, o magnetismo, entre outros. Outros elementos presentes na tradição daimista são provenientes do catolicismo, do xamanismo (curandeirismo e vegetalismo) e do espiritismo. O ecletismo evolutivo se dá, ao nosso ver, não dentro das concepções próprias de cada uma dessas tradições mas dos arranjos que se formam

²⁴¹ C. MONTEIRO DA SILVA. O palácio de Juramidam, passim e S.GOULART, Raízes culturais do Santo Daime, passim.

“sob a luz do daime” tanto em âmbito individual como coletivo. Assim, do contato de Mestre Irineu com a Rainha da Floresta, quando esta lhe pergunta o que ele deseja, e ele pede que tudo que estiver envolvido com a cura seja colocado naquela bebida, estabelece-se um ponto-chave para a compreensão do ecletismo evolutivo a partir da própria concepção de doença e de cura. Xamanismo, catolicismo, esoterismo, espiritismo trazem como ponto de contato, e contribuem para o ecletismo daimista, como instâncias de cura e salvação, na medida em que operam a partir de uma visão calcada na relação dos homens com a natureza e com o sobrenatural e são, em última instância, reguladas socialmente pelo grupo e, espiritualmente pelas entidades espirituais que comandam a casa.

Em analogia ao *continuum mediúnico* de Cândido Procópio, poderíamos assim definir o Ecletismo Evolutivo não dentro de uma sistematização rígida das tradições ou fragmentos de tradições que a compõem, mas como possibilidades de arranjos dentro de um gradiente de elementos que abarcam diferentes formas de concepção da realidade espiritual em torno da experiência idiossincrática de um mestre fundador. Wladimir Sena ARAÚJO é um dos primeiros autores a pesquisar a Barquinha de Daniel Mattos²⁴³. ARAÚJO parte de estudos sobre o sincretismo e a sua relativização, isto é, a impossibilidade de absolutizar o processo sincrético dentro de modelos fixos. Para o autor, o grupo estudado enquadra-se dentro de um ecletismo religioso, no qual o indivíduo transita mais fluidamente por diversas tradições. O autor percebe, no entanto, que

o indivíduo da Barquinha é mais fixo; porém as práticas religiosas que circulam nesse tipo de religião amazônica é que são mais fluidas²⁴⁴.

²⁴² Alberto GROISMAN, *Eu Venho da Floresta*, p. 46.

²⁴³ Abordamos a Barquinha no primeiro capítulo dessa dissertação, ao relatarmos a história de vida de Mestre Irineu.

²⁴⁴ W.S.ARAÚJO, *Navegando sobre as ondas do Daime*, p. 74.

A Barquinha estaria "navegando", assim, sempre em novos mares, e a sua cosmologia estaria em constante construção. Nas palavras de ARAÚJO trata-se de uma

cosmologia em construção. De cosmologia em construção denominamos um conjunto de práticas religiosas que tendem a formar uma doutrina específica, em que existe uma grande velocidade na incorporação e retirada de elementos simbólicos das práticas religiosas ou filosóficas que, combinadas, compõem sua cosmologia²⁴⁵.

As tradições religiosas que se misturam no caldeirão da Barquinha são as mesmas que as do Santo Daime, isto é, a umbanda, o catolicismo, o xamanismo e o esoterismo do CECP, porém, adquire contornos mais africanizados que o grupo de Mestre Irineu. Dessa forma, esse "continuum mediúnico ayahuasqueiro", derivado do modelo de Cândido Procópio, nos permitiria abarcar também outras religiões ayahuasqueiras, sem contudo ferir suas identidades e auto-representações, na mesma medida em que nos permitiria lidar com esses grupos com uma relativa liberdade, apesar de suas diferenças. As matrizes religiosas desses grupos, no entanto, não participam desse *continuum* por não possuírem, como centro de seus rituais e crenças, a ayahuasca. Pelo contrário, tanto o CECP como o kardecismo e o catolicismo apresentam restrições em relação ao uso substâncias psicoativas. O xamanismo ayahuasqueiro, por sua vez, embora tenha em comum a crença nas propriedades sobrenaturais e divinas da bebida, não se encontram inseridas no contexto da cristianização da ayahuasca. Dessa forma, entendemos que cada grupo, cujas matrizes religiosas principais são basicamente as mesmas²⁴⁶, reinterpreta e resignifica continuamente esses, e novos fragmentos, "à luz" do daime, do vegetal, do cipó, etc.

Finalizamos dessa forma essa primeira parte sobre a constituição do culto, suas cisões e desenvolvimento do centro criado por Sebastião Mota de Melo. Iniciaremos a segunda parte

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 74.

²⁴⁶ Embora também agreguem outras tradições em virtude de novas trocas culturais conseqüentes de seus processos históricos.

que tratará do objeto propriamente dito dessa pesquisa, isto é, a peia. Inicialmente nos propomos a realizar uma análise ampla dos tipos de rituais existentes na doutrina, percebemos, contudo, que esse trabalho já foi feito por outros estudiosos, e que não se justificaria repeti-los aqui. Preferimos, ao invés disso, separar dois capítulos para a peia. No capítulo 3, abordaremos a conceituação da peia e as chamadas "entidades justiceiras". No último capítulo, efetuaremos a análise dos tipos principais de peia relatos. Para aqueles que quiserem se aprofundar nos tipos de rituais executados nos centros daimistas, recomendo os trabalhos de alguns dos autores já citados, como FERNANDES, Labate, COUTO, Dias, MACRAE, GOULART e GROISMAN²⁴⁷.

²⁴⁷ As obras citadas são, respectivamente, *A história do povo de Juramidam*, *O uso ritual da ayahuasca*, *Santos e xamãs*, *O império de Juramidam nas batalhas do astral*, *Guiado pela lua*, *Raízes culturais do Santo Daimé* e *Eu venho da Floresta*.

PARTE II

A PEIA VEIO PARA APURAR

Capítulo 4

A peia e seu imaginário

Na primeira parte, abordamos a constituição e desenvolvimento do culto do Santo Daime através de seus líderes, salientando, através da leitura dos "movimentos do povo de Juramidam", os principais elementos culturais presentes nessa tradição. Nesse capítulo, e no seguinte, abordaremos um ponto bem mais específico: a peia.

A peia é, em termos genéricos, qualquer efeito ou evento adverso, ou dificuldade, no qual o adepto se encontra em sua vida. No ritual, ela se expressa pelo mal-estar, desconforto, vômitos ou diarreias. A peia não é um fenômeno *a priori*, é, antes, um produto da cultura daimista a partir das experiências de seus líderes e adeptos. Embora as reações aos efeitos da ayahuasca sejam aparentemente análogas em diferentes tradições ayahuasqueiras, suas interpretações e significações variam conforme o grupo. O presente estudo abrange a peia em algumas igrejas filiadas ao CEFLURIS, localizadas nos arredores de São Paulo²⁴⁸.

4.1. A Peia

A palavra "peia" tem diferentes significados. Ela tanto pode ser uma corda ou ferro que segura os pés das bestas (um trabelho), também pode ser um chicote. Em termos náuticos, uma peia é um cabo ou corda usada para manter os objetos seguros contra o balanço do mar,

²⁴⁸ Embora grande parte da pesquisa tenha sido realizada na igreja paulistana Céu de Maria, o trabalho de campo também incluiu a participação em trabalhos em outras igrejas, a saber: Céu da Nova Era (São

impedindo-os de se perderem nas águas. Ela pode também expressar um momento difícil ou complexo, um embaraço, estorvo, impedimento ou empecilho²⁴⁹. Na bibliografia sobre o Santo Daime, encontramos algumas definições para a peia. A historiadora Vera Fróes FERNANDES define a peia como a

surra do Daime (beberagem). Quando a pessoa passa por uma experiência muito forte, não conseguindo controlar os efeitos da bebida. Geralmente isso acontece pela falta de preparação do indivíduo ou pela não observação das regras necessárias para participar do ritual. A ocorrência de vômitos é natural, o vômito é uma forma de purificação do corpo (o termo utilizado pelos adeptos é "limpeza"). A "peia" no entanto se transforma numa vivência positiva, na medida em que posteriormente a pessoa vai refletir sobre a sua experiência pessoal, fazendo parte do processo de aprendizado com o Santo Daime²⁵⁰.

O antropólogo Alberto GROISMAN explica que, quando o indivíduo não se encontra preparado espiritualmente, este se encontra vulnerável e

pode ingressar num complexo de dificuldades no ritual ou na vida. Esta situação é chamada peia. No ritual, é identificada com as dificuldades enfrentadas, como o vômito e a diarreia ou a dificuldade de controlar certos aspectos da experiência, como o bailado e o cantar dos hinos (...) No plano das relações interpessoais, a peia é um evento ou processo em que predominam sensações de caos ou desequilíbrio. A pessoa tem dificuldade ou não consegue cumprir com suas obrigações ou tarefas cotidianas com sucesso²⁵¹.

Para Sandra GOULART,

A "peia" refere-se a uma espécie de castigo aplicado pelo Daime ao sujeito (...) o chá do Santo Daime é visto por estes religiosos como um "ser divino" que possui vontade própria. A "peia" pode se expressar de várias maneiras. No sentido mais imediato ela significa uma "surra", em geral sentida por aquele que, durante os rituais, ingere o chá. A surra pode implicar num excesso de vômitos, numa crise de diarreia, ou então em sensações emocionais desagradáveis. A "peia" diz respeito a uma

Lourenço da Serra, SP), Céu da Mantiqueira (Pindamonhangaba, SP), Céu da Montanha (Visconde de Mauá), Céu do Beija-Flor (Boissucanga, SP) e Céu da Lua Cheia (Itapeperica da Serra, SP).

²⁴⁹ NOVO DICIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA, p. 1296.

²⁵⁰ V.F. FERNANDES, *História do povo Juramidam*: introdução à cultura do Santo Daime, pp. 133,134.

²⁵¹ A. GROISMAN, *Op. Cit.*, pp. 98,99.

situação mais ampla, ligada a trajetória pessoal do indivíduo. Assim, ela pode ocorrer fora dos rituais da doutrina, aludindo a um período da vida do sujeito²⁵².

Walter DIAS JR. define a peia como uma

Expressão utilizada para designar certa sensação de mal-estar provocado pela ingestão da bebida durante os rituais. É uma reação orgânica que ocorre, eventualmente com alguns participantes, sendo consideradas pelos daimistas como um fato normal, geralmente atribuído ao despreparo da pessoa ou ao não cumprimento das regras necessárias à participação nos rituais. Esse mal-estar pode ser acompanhado por vômitos e/ou diarreias que são entendidos como uma forma de purificação e limpeza do corpo. Essa experiência também é considerada por eles como parte integrante do processo de aprendizagem e de desenvolvimento espiritual de cada um²⁵³.

Podemos, assim, dizer que a peia:

- É parte integrante e quase sempre presente nos rituais e a qual todos estão sujeitos;
- é um castigo ou disciplina aplicada "pelo daime" em decorrência de uma conduta inadequada, expressa por uma "falha moral" ou desconhecimento dessa falha²⁵⁴;
- é consequência da desobediência à instrução recebidas "do astral"
- se manifesta como um descontrole sobre os efeitos da bebida;
- proporciona uma "limpeza" física, mental e emocional. É natural a ocorrência de vômitos e outros efeitos purgativos;

²⁵² Nota de rodapé em S. GOULART, *Op. Cit.* p. 42,43.

²⁵³ W. DIAS JR, *Op. Cit.*, p. 116.

²⁵⁴ Esse comportamento "adequado" tem como referencia os ensinamentos de mestre Irineu, contidos em seu hinário.

- é vista como benéfica, no sentido de conscientizar o sujeito sobre falhas e erros cometidos, e sobre as formas de corrigir essas deficiências;
- auxilia na interpretação e dá significado a infortúnios ou dificuldades vivenciadas pelos adeptos em suas vidas.

Alguns entrevistados manifestaram que a diferença de *status* entre fardados e não-fardados estabelece, além de uma separação física e funcional²⁵⁵ no espaço ritual, uma diferenciação nos tipos de peia levada por ambos os grupos. Os novatos raramente seriam "punidos" pois eram "inocentes", isto é, inconscientes da "verdade" do daime. Os fardados, por sua vez, teriam uma maior possibilidade de serem castigados.

(B.) Eu acho que **é só fardado que toma peia**. Aquele primeiro impacto no novato é onde ele, o daime, mexe. Onde ele apura algumas coisas. Agora a peia é o que a gente toma, por consciência, por falta de empenho, por pensar besteira, ficar falando besteira²⁵⁶.

A fala de B. associa alguns motivos da peia dos fardados à consciência, à falta de empenho, à falta de firmeza de pensamento e por um falar impróprio dos mesmos, ao passo que em relação aos novatos, embora esses possam "pecar" nos mesmos quesitos citados, eles não tomam a peia por não terem consciência dos próprios erros, e estão sendo "mexidos" (apurados) pelo daime.

As palavras seguintes, de outro fiscal, completam essa idéia.

(C) Quando a pessoa está na inocência, a peia não vem...ou se vem, ela vem de uma maneira didática, a pessoa aprende: "ai, poxa vida, eu não devia ter feito isso". Ai vem o arrependimento na hora, entendeu?

²⁵⁵ Do fardado espera-se que "trabalhe" para a sua própria cura, para o seu auto-conhecimento, e em prol da cura dos demais, colaborando com a corrente, além de auxiliar nos trabalhos de fiscalização e manutenção da igreja. Do novato, espera-se somente que cumpra as regras de comportamento durante o ritual.

²⁵⁶ Entrevista realizada em 28/04/2004.

E Deus sempre perdoa. Você pedindo perdão de coração, meu amigo, não tem o que Deus não perdoa. Ai a peia é suavizada pela própria consciência. Quando você toma consciência que fez uma coisa errada, mesmo estando na inocência, aquilo ali fica menos, a peia é mais amenizada. Às vezes ela quase nem existe, entendeu?²⁵⁷

A peia pode ser também atribuída à pendências ou carmas de outras encarnações.

(B) Muitas coisas que a gente sofre, às vezes, vem de outras vidas. Pode ser correção, peia de outras vidas também. Essas coisas que a doutrina espírita prega e que a gente sabe que tem mesmo. Com base nas entrevistas, identificamos duas funções principais da peia: a apuração e o castigo. Não são dois tipos de peia, mas sim "dois lados da mesma moeda", ou ainda duas formas de compreensão de um mesmo fenômeno que estão diretamente condicionadas à interpretação e significação dada pelo fiel à experiência vivenciada.

A apuração é um momento, geralmente difícil, que precede uma mudança de status, uma "passagem" para uma nova condição, em que o "mal", ou a "doença", é exteriorizado, enfrentado e compreendido. Ouvimos diversos relatos, geralmente relacionados à cura de vícios, como o álcool e droga, onde a peia era definida como uma apuração, uma purificação física, mental, emocional e espiritual. A correção da conduta é requisito para que a "cura" se efetive.

(R.C.) A peia é uma apuração do carma da pessoa no decorrer da vida. A pessoa vem e não tem nenhum pecado, como uma criança, e no decorrer da vida ela vai se contaminando, vai errando algumas coisas. Por exemplo, pessoas que já entram no Daime com problemas de drogas ou de álcool. A pessoa, quando nasce, não bebe, não fuma, não faz nada, e no decorrer da vida vai pegando esses vícios. E quando chega no Daime, aí não tem jeito, para poder fazer essa apuração, da passagem da pessoa para um plano mais elevado, tem que passar por essas peias para poder apurar bem o carma, compreender o que aconteceu, se limpar mesmo... crescer no passado. Não tem como sair de um mundo escuro e ir para a luz sem haver um conflito interno. Então, há esse conflito interno e o daime faz apresentar isso dentro da peia²⁵⁸.

A função punitiva da peia, isto é, o castigo, ocorre quando esse mesmo fiel, anteriormente "apurado", recai no mesmo erro. A mesma verdade é mostrada pelo daime, porém com maior intensidade.

²⁵⁷ Entrevista realizada em 18/05/2004.

²⁵⁸ Entrevista realizada em 10/07/2004.

(B) A peia não é ruim, nada é ruim, tudo é bom. É aquilo o padrinho fala naquele hino dele: É preciso apanhar/ apanhar para obedecer/ que culto sem castigo/ ninguém sabe o que vai fazer. E isso que é a peia, é quando você está apanhando por alguma coisa que fez de errado, é diferente da cura, que é uma apuração. Às vezes, você está no trabalho, está sofrendo porque está na cura, está passando aquele processo, expurgando a ferida, expurgando alguma coisa que a gente tenha no nosso ser, no nosso aparelho, aonde seja²⁵⁹.

No depoimento acima, é feita uma distinção entre "castigo" e "apuração". O fiel associa o "castigo" com a peia e a "apuração" com o processo (doloroso) da cura. Essa separação entre essas duas categorias, no entanto, não é uma regra. Ambas são freqüentemente relatadas como diferentes aspectos de um mesmo fenômeno, a peia, e por vezes se misturam em seus significados, em outras palavras, o castigo está contido na apuração, da mesma forma em que a apuração está contida no castigo.

A peia, embora seja uma passagem desagradável e evitada, na medida do possível, é aceita como algo benéfico pois auxilia na limpeza, no conhecimento sobre a doença e na cura.

(L) A peia é para ensinar e até para te curar. O que agente considera como peia é termo de cura, limpeza, ensinamento e um modo de fazer você progredir. Você vai passar de um ponto para outro, você tem que atravessar aquela porta, mas antes de atravessar a porta, você tem que abrir a porta, tem que fazer um esforço para isso²⁶⁰.

(S) Eu não acho ruim a peia. É justo, porque você está num caminho espiritual em que você está querendo melhorar. Às vezes eu brincava que, quando eu ia tomar daime, eu ia apanhar com chicote com tachinha nas pontas, porque tinha dado mancadas e sabia que ia ser terrível. A gente brinca que a gente chega no trabalho e diz que o nosso está ali esperando...e é mesmo, é uma doutrina que requer que você seja integro, que você seja nobre nas suas ações, no seu dia-a-dia, para você chegar lá e ter um merecimento, de você estar bem, sair de lá bem, andar bem, protegido, andar de cabeça erguida(...)²⁶¹

As raízes da doença, para os daimistas, estão na desarmonia, capaz de promover uma abertura à forças negativas que se materializariam em doenças. *Essas forças desorganizam a*

²⁵⁹ Entrevistado em 28/03/2004.

²⁶⁰ Entrevista realizada 02/04/2004.

²⁶¹ Entrevista realizada em 05/08/2004.

*vida, trazem a dor, a desolação, o medo, se não são conhecidas. Se o ser humano as conhece, elas passam a ser suas aliadas no caminho da cura e a doença se transforma numa oportunidade de autoconhecimento*²⁶².

FERNANDES reforça a idéia da desarmonia como fonte da doença. A autora afirma que para a comunidade, referindo-se ao Céu do Mapiá, *a saúde é uma dádiva de Deus e muitas vezes as doenças acontecem pela desarmonia da pessoa com a realidade espiritual nessa vida ou em encarnações passadas*²⁶³. E conclui que a doença modifica a relação do sujeito com a sociedade, na medida em que, o paciente, para adequar-se a essa mesma sociedade, *tem que submeter-se a um rito de transição, nesse caso, a um ritual de cura com o Santo Daime*²⁶⁴.

A doença na Barquinha, estudada por Paskoali, é análoga à concepção daimista. Ela está associada à desordem, ao caos, ao castigo, ao pecado e ao desequilíbrio. A doença é vista como *uma manifestação no corpo do modo inadequado de pensar e agir. Sendo assim, apresenta-se como a soma de todos os aspectos negativos que afligem o ser humano*²⁶⁵. O ambiente valoriza o "bem" e adota uma postura crítica em relação a certas ações, como vícios, maneiras impróprias de se falar, de se vestir, etc. Para a autora, *as doenças seriam então compreendidas como o resultado de uma vivência conflituosa, na qual o sofredor é protagonista ativo*²⁶⁶. A doença é, em última análise, tudo aquilo que impede a felicidade desejada. A comunidade serve como estímulo para uma reformulação e transformação do modo de vida do paciente. *Os rituais levam para uma posição de reorientação do comportamento seguindo as exigências morais do novo ambiente de ordenação do caos*²⁶⁷. Além do comportamento do fiel, a crença na reencarnação responde também como outro elemento

²⁶² A. GROISMAN, *Op. Cit.*, p. 114.

²⁶³ V.F.FERNANDES, *Op. Cit.*, p. 76

²⁶⁴ *Ibid*, p. 81.

²⁶⁵ V.P.PASKOALI, *Op. Cit.*, p. 152.

²⁶⁶ *Ibid*, p. 153.

²⁶⁷ *Ibid*, p. 154.

explicativo para a doença. O processo de cura e a noção de desenvolvimento espiritual se misturam e estão, necessariamente, vinculados ao sofrimento. A busca do auto-conhecimento trás a tona conteúdos que devem ser enfrentados até que se compreendam as suas causas. *Esse é considerado o melhor caminho para livrar-se definitivamente da aflição, ao mesmo tempo em que se faz dessa situação uma oportunidade de purificação, evitando cometer os mesmas coisas que propiciaram tal sofrimento*²⁶⁸.

A cura, portanto, é vista como um processo contínuo de exploração interior e de autoconhecimento. Conteúdos reprimidos atribuídos à falhas de caráter e conduta, ou carmas pendentes, são exteriorizados, enfrentados e significados pelo fiel que tem, como tarefa, a modificação de aspectos de sua conduta associados à doença. A peia é, dessa forma, um instrumento da cura no sentido de tornar visível as causas da doença e instruir sobre as formas de tratamento que estão, via de regra, condicionadas à mudanças no comportamento e atitudes do doente. Por outro lado, a peia trabalha para que essas mudanças se efetivem e se transformem em novos hábitos, castigando transgressões. Em outras palavras, somente o autoconhecimento não é suficiente para se atingir um estado de saúde, é preciso um esforço e atenção constantes para que essa saúde se perpetue em um bem estar contínuo, expressos em um comportamento "reto".

O produto da peia é a compreensão da causa dos males, acrescido de "recomendações" e "instruções" recebidas do próprio daime para se modificar algum comportamento ou atitude. O não seguimento dessas instruções, isto é, quando a situação é conhecida e se erra conscientemente ou por displicência, tem como conseqüência a aplicação de uma "disciplina". A "peia material", isto é, os acontecimento adversos na vida cotidiana, como perder o emprego, problemas na família, ou outros eventos de difícil solução ou desagradáveis são vistos como

conseqüências do descaso, ou ignorância, em relação aos avisos recebidos, ou pelas peias recebidas durante os rituais. R.C., após nos ter relatado algo que denominou "uma peia na matéria", nos conta o seu entendimento sobre o ocorrido.

Tinha um ensinamento, me mostrou onde eu estava errando, onde eu estava errando em alguns pontos da minha vida, no dia-a-dia. Por que me mostrando assim? Porque eu sabia que a coisa ia ficar feia pro meu lado se eu continuasse, eu estava caminhando num lugar diferente do que eu tinha que caminhar, e o daime, para me buscar desse mundo que eu estava indo, **resolveu então me dar essa peia...material**, que foi um problema de saúde ... **para poder fazer puxar mesmo, limpar de uma vez só** e conseguir sair e não voltar mais porque, depois dessa peia, eu fiquei mais esperto, né? (...) Eu costumo dizer que **eu não sou como "mulher de malandro"**, que apanha, apanha e gosta de apanhar...**eu apanho uma vez e tá bom, tá ótimo**. (...) Na primeira vez você espanta porque você não sabe, você não percebe, não sabe o que é errado, aí você leva aquela peia, aí você vê o que é certo e o que é errado²⁶⁹.

O problema em questão dizia respeito a um problema de saúde que o estava impossibilitando de trabalhar²⁷⁰ e lhe causava grandes dores. O relato de sua cura é bastante interessante e rico em detalhes, nos aprofundaremos em sua análise mais adiante, por ora, nos é suficiente apontar alguns pontos relevantes de sua fala. A peia vem carregada de um ensinamento sobre a sua condição física e emocional - qual era o problema emocional por detrás da doença física, e onde estava seu erro. A peia foi intensa e marcante, no entanto, ela é percebida como positiva pois "puxou e limpou a doença de uma vez só" para "não voltar mais". Ela lhe permitiu discernir o "certo" do "errado" e o alertou a tempo, antes que algo mais sério ocorresse. Contudo, a peia certamente não foi agradável e R.C. deixa claro que não pretende repetir a experiência, se define como alguém que não é como "mulher de malandro, que apanha, apanha e gosta de apanhar". Em outro relato, de V., músico, percebemos de forma mais explícita o desconforto sentido durante a peia. O mal estar é sentido principalmente no físico, mas também envolve a confusão mental e emocional.

²⁶⁸ *Ibid*, p. 157.

Eu entendo por peia aquele mal estar que vem. **Não é só físico. É físico, é nervoso, é emocional, às vezes é mental. Normalmente pega mais pelo físico, mas normalmente vem tudo junto.** Quando começa a peia, você começa a sentir aquele mal estar, aquela vontade de vomitar, aí começa a ficar nervoso, começa a inventar um monte de coisas na cabeça, fica de nervoso de estar ali naquele momento (...). As pessoas me perguntam sobre esse negócio de passar mal e eu digo que "se acontecer isso com vocês, a única coisa que tem que pensar, é que passa logo". É que às vezes aqueles 5 minutos parecem 5 horas. Mas na hora que está acontecendo, é lembrar que passa rápido pra acalmar!²⁷¹

A noção de "certo" e "errado" pode ser bastante discutível e tem como base as mensagens contidas nos hinos. Em relação ao comportamento de cada um durante o trabalho, podemos afirmar que está "certo" quem segue os hinos com atenção e com firmeza, quem trabalha para a caridade e não atrapalha o andamento da cerimônia, seguindo todas as prescrições. Entende-se que o daime mostra a Verdade a todos, uma ação prova-se verdadeira na medida em que é confirmada durante o ritual, pela performance de cada um, e sob a ação de uma "justiça divina". Há uma sobre-valorização da dimensão espiritual e busca-se, a todo momento, estar em sintonia consigo mesmo e com as divindades cultuadas. O "erro", assim, é visto como consequência da ação do ego, ou do "eu inferior", em detrimento a ação do "eu superior"²⁷², conforme indica B.

Quando eu vou fazer alguma coisa, por exemplo, um trabalho, você tem duas opções: vou fazer assim ou vou fazer errado. Aí sempre vem aquela voz baixinha que vem primeiro e diz: "faz assim" e a gente atropela tudo, aí aquilo dá errado e a consequência é a peia. Aquela agonia vem, quando você faz errado dá uma agonia, uma angústia. Agora quando você faz tudo certinho e, de repente, aquilo embola e dá tudo errado. Você sofre, tem uma passagem, tem um sofrimento, mas é alguma coisa que você tinha que passar. Você estava fazendo tudo certinho mas teve aquele sofrimento, aquela barreira que você teve que passar. Você sofreu mas passou, aquilo para mim não é um castigo, é um degrau na evolução. **Que é diferente**

²⁶⁹ Entrevistado em 10/07/2004.

²⁷⁰ O entrevistado é instrutor de tênis.

²⁷¹ Entrevista realizada em 09/07/2003.

²⁷² "Eu superior" e "eu inferior" são categorias nativas herdadas da experiência com o CECP. O primeiro refere-se ao "eu divino" ou "eu espiritual". enquanto o segundo representa o "eu material"

de quando você sabe o certo mas insistiu no errado. O ego foi mais forte e alguma coisa fez você fazer daquele jeito. Aí deu errado e a consequência, aquilo sim, é uma peia²⁷³.

A peia vem geralmente acompanhada da "limpeza", isto é, a ação purgativa do chá sobre o organismo, através de vômitos e diarréias. O resultado é um alívio do desconforto anterior. A compreensão nativa da "limpeza", contudo, vai além de sua ação purgativa. O ato de limpar-se corresponde à exteriorização das causas do desconforto, relacionadas às ações, pensamentos, sentimentos, culpas, pecados, entre outros²⁷⁴, do restabelecimento do equilíbrio. Cada um é entendido como um "aparelho", uma casa onde habita o espírito e que deve, assim, ser mantida em ordem e limpa para que não sofra as consequências de "moradores indesejáveis", isto é, espíritos obsessores que alimentam e se alimentam de vícios, mal hábitos, etc. A limpeza, portanto, está relacionada com a manutenção e harmonização dessa "casa" para que esteja em sintonia com seu espírito divino e com as entidades de luz que auxiliam nos trabalhos com o daime.

Por vezes, a peia é inevitável pois ela é parte fundamental do processo de aprendizado com o Santo Daime. Como diz o trecho de um hino do padrinho Sebastião: *para amar e ter amor, é preciso conhecer*. Os mistérios da doutrina de mestre Irineu encontram-se em seus hinos. A sua visualização e compreensão plena, contudo, só são acessíveis durante os rituais. Os momentos de dificuldade compõem a paisagem do caminho deixado por Raimundo Irineu Serra e devem, segundo os fiéis, ser enfrentados com fé, coragem e consciência. Para se conhecer os próprios erros, é preciso vivenciar. Nas palavras do padrinho Sebastião.

²⁷³ Entrevistado em 28/04/2004.

²⁷⁴ Uma dieta inadequada pode ser também considerada um motivo para a limpeza, como por exemplo, ter comido poucas horas antes do trabalho.

Atrapalhou-se por que quis, anda atrapalhado porque quer. Mas não é bem porque quer, que **o sujeito não entra em desgraça nenhuma porque quer**. Apenas entra porque às vezes, mesmo não querendo, **tende entrar para aprender**. Mas se, quando ele sai lá pra fora, o sujeito não reparou no que ele passou a fim de não voltar mais por ai, então não prestou atenção e não fez a aprendizagem dele. Mas se ele aprendeu bem naquela passagem, tudo bem, porque o errado, erra hoje para aprender. E ele aprendendo não volta por ali, porque se ele voltar, ai ele já sabe que foi ali naquele erro que ele pegou o maior entendimento dele. **E ele já sabe que é pesado**, se ele voltar ao erro é mais pesado ainda²⁷⁵.

As palavras do líder daimista expressam ainda a responsabilidade em se adquirir um conhecimento sobre si mesmo. A falta de atenção em relação a esse conhecimento pode tornar o castigo pesado. Suas palavras vem a confirmar aquilo que dissemos até agora sobre as duas dimensões da peia. A peia, contudo, não se limita somente ao indivíduo que a toma. Trabalharemos agora a dimensão social da peia.

4.2. A peia no salão

4.2.1. O salão

O salão é o local onde se concentram todas as pessoas que participam dos trabalhos. No centro se encontra a "estrela", uma mesa em forma de uma estrela de seis pontas, e de onde, se acredita, emana a "força" invocada nos trabalhos. Encontramos sobre a mesa o Cruzeiro (cruz de Caravacca), com um rosário, fotos e imagens da Virgem Maria, do mestre Irineu, do padrinho Sebastião e de santo católicos, além de flores, cristais e velas. Ao seu redor se

²⁷⁵ A. P. ALVERGA, *O Evangelho segundo Sebastião Mota*, p. 133.

posicionam os músicos²⁷⁶. O salão é dividido em duas metades, as alas masculina e feminina, e subdivididos em 6 seções, assim dispostas: moças ou virgens, mulheres solteiras, mulheres casadas, moços, homens solteiros, homens casados, de forma que cada ponta da estrela aponte para uma seção. As pessoas são dispostas em marcações ("quadrados") feitas no chão e dispostas em fileiras da estrela para as extremidades do salão. Há 3 quadrados na primeira fileira de cada seção, 5 na segunda, 7 na terceira, e assim por diante. A cada pessoa é indicado um quadrado para bailar e no qual deve se manter até o final das atividades²⁷⁷. No decorrer do ritual, as pessoas podem ser mudadas de lugar para "arrumar a corrente", que é formada da seguinte forma: da estrela para as extremidades ficam os fardados, dos mais experientes e firmes para os menos experientes, seguidos dos novatos. Os indivíduos são posicionados nas fileiras de acordo com a altura, da direita (mais altos) para a esquerda (mais baixos). O bailado inicia-se sempre para a esquerda e deve ser o mais harmônico e homogêneo possível. Além dos músicos, há um corpo de fiscais que se alternam em turnos dependendo da duração do trabalho. Os fiscais, masculinos e femininos, auxiliam no andamento das atividades e são assim distribuídos: 2 ou 3 fiscais de salão de cada lado²⁷⁸, 2 fiscais de despacho²⁷⁹, 1 fiscal de porta²⁸⁰, 1 fiscal de terreiro²⁸¹, 1 fiscal de ronda²⁸² e 1 ou 2 fiscais de livro²⁸³. A área ao redor

²⁷⁶ Acordeom, violões e flauta. Eventualmente algum instrumento de percussão ou outro instrumento musical podem integrar a banda.

²⁷⁷ No caso da necessidade de se ausentar, deve-se retornar ao mesmo quadrado.

²⁷⁸ Os fiscais de salão montam a corrente, isto é, posicionam as pessoas nos quadrados, e as mudam de lugar, se necessário. São também responsáveis por quaisquer outras providências demandas dentro do salão, como velas, auxílio às pessoas em dificuldade, etc.

²⁷⁹ São sempre homens e ficam na "casinha do daime", onde a bebida é servida através de duas janelas que ligam a casinha ao salão, uma janela posiciona-se no setor feminino e outra no setor masculino.

²⁸⁰ É sempre um homem que posiciona-se do lado direito, lado masculino, da porta que separa salão e terreiro.

²⁸¹ O fiscal de terreiro cobre a área ao redor da igreja, zelando e auxiliando, principalmente, por aqueles que não se encontram em condições de ficar dentro da igreja. No Céu de Maria não há uma fiscal feminina de terreiro, essa função é cumprida pelas fiscais de salão. Perguntamos a uma dessas fiscais a razão disso e ela respondeu que, dessa forma, funciona melhor.

²⁸² O fiscal de ronda fiscaliza a área exterior ao terreiro, que inclui os vestiários, a cantina e a rua em frente a igreja, onde as pessoas deixam o carro. Além da segurança, a função principal do fiscal de ronda é impedir que as pessoas se afastem do local designado para o trabalho. Há uma preocupação especial para com os novatos por não conhecerem os efeitos da bebida.

do salão é o terreiro, também dividido em duas metades, onde as pessoas são atendidas em suas limpezas e momentos de dificuldade. É geralmente visto como um lugar de energia "carregada" pois todas as limpezas feitas se acumulam ali. O terreno exterior à igreja contém os vestiários, algumas poucas residências daimistas e terrenos adjuntos.

4.2.2. A visibilidade e coletividade da peia.

O ato de tomar daime é, ao mesmo tempo, público e privado. É pedido a todos que se concentrem em seus trabalhos, permaneçam quietos em seus lugares, que cantem e bailem, evitando conversas desnecessárias durante o ritual. Deve-se evitar tocar os outros ou se dirigir de forma repentina, ou ainda falar em voz alta. A qualidade e intensidade do trabalho é definida pela união de sentimentos e comunhão dos pensamentos em torno dos pilares da doutrina, harmonia, amor, verdade e justiça expressos nas letras dos hinos. Essa comunhão entre todos deve se dar em um "nível espiritual", através da comunhão com Deus e a harmonização interior por parte de cada um, e expresso no ritual pela qualidade e harmonia no canto e no bailado, fatores estruturantes da experiência²⁸⁴. Ter o hinário em mãos e cantar os hinos com atenção e alegria são formas de se manter firme. Sempre lembrando que o trabalho do Mestre é musical e a afinação do grupo é aonde a perfeição pode se manifestar²⁸⁵. Essa perfeição que se manifesta exige harmonia e limpeza, como afirma C., quando você vai

²⁸³ Antes do início dos trabalhos, todos devem assinar o livro de presença. Também é recolhida a taxa de participação e acertada as mensalidades dos membros filiados ao CEFLURIS.

²⁸⁴ O consumo da ayahuasca quase sempre esteve associado a alguma forma de música, entre os vegetalistas, ícaros eram assoviados e em outras tradições ayahuasqueiras a música encontra-se presente também.

²⁸⁵ Palavras de Glauco, comandante-fundador do Céu de Maria, contidas no vídeo do 7º aniversário da Igreja. P. Ortegoza, *Aniversário da Igreja - 12/10/1999 - 7 anos*.

pro trabalho limpo, meu amigo, não tem nada que te atrapalhe, é um primor, você só vê primor²⁸⁶.

Por outro lado, um trabalho é também visto como uma batalha espiritual contra as energias, sentimentos, pensamentos e entidades negativas presentes no salão, visando sempre a doutrinação dos próprios vícios e ilusões. Cada indivíduo é um aparelho, que deve *se* "limpar" para receber a luz do daime, mantendo-se firme contra as tentações e influências maléficas. A "alteração" é o momento em que o aparelho se deixou influenciar por essa força contrária. Ela compreende qualquer comportamento ou atitude que vá contra a harmonia do trabalho. Pode se manifestar por alterações no canto, no bailado ou através de qualquer outra manifestação pública atípica durante o culto. A "alteração" é geralmente associada à ação do ego²⁸⁷ da pessoa que "cresce" e quer se manifestar, ou então à um "atuação", isto é, à sugestão e influência de espíritos obsessores. Em algumas ocasiões a atuação é entendida como uma incorporação, que é, via de regra, proibida, salvo em trabalhos e momentos especialmente designados para isso, como os trabalhos de mesa branca e São Miguel. R.C. fala da atuação.

Às vezes acontece as atuações dentro do salão. **Muitos julgam:** "a pessoa está louca", "surtou". Eu pessoalmente acho que todo mundo que está aqui errou, **todo mundo crucificou o Cristo**, todo mundo, de um jeito ou de outro, ou seja, a gente faz isso no dia-a-dia de crucificar o outro. Então tem os que falam muito mais do que fazem na verdade. Mas essa forma de manifestação (a alteração) acontece para a gente ver e enxergar, e prestar atenção que está cada vez mais crítica a história, quem está firme, fica firme, **quem está balançando, vai ser exposto que está balançando**. E isso não quer dizer que se ele balançou você não vai balançar. É para você ver e tomar de exemplo para não acontecer com você²⁸⁸.

A peia do indivíduo torna-se pública e serve de lição aos outros, como um exemplo do que não deve ser feito. A exposição do indivíduo pode se dar de forma mais ou menos explícita, o fato que nos interessa, contudo, é que todos estão sujeitos ao castigo caso não mantenham

²⁸⁶ Entrevistado em 18/05/2004.

²⁸⁷ Utilizamos a palavra em seu sentido popular, que no contexto daimista, responderia pelo "eu inferior", material e imperfeito, em contrapartida ao "eu superior", porção espiritual do Ser.

uma atitude imparcial. Essa atitude, como o próprio fiel, destaca, é difícil, pois "todos julgam", "todos crucificaram o Cristo". Da mesma forma em que se busca a comunhão de todos em torno da harmonia e dos valores expressos nos hinos, há a formação de núcleos de desarmonia que tendem a um contágio, o qual denomino, *peia coletiva*. Uma miração pode, segundo relatos, ser vivenciada por mais de um indivíduo, quando esses encontra-se na mesma sintonia, da mesma forma, podemos dizer que mais de um indivíduo podem vivenciar a mesma desarmonia (peia) se estiverem em frequências análogas. Como o depoimento alerta, "isso não quer dizer que se ele balançou você não vai balançar, é para você ver e tomar conhecimento para não acontecer com você".

A peia não está no fato em si, isto é, na desarmonia do(s) outros(s), e sim na forma de se lidar com esse conflito. Acredita-se que tudo o que ocorre durante um trabalho tem um propósito e as alterações e peias não fogem a regra, ensinam como "se comportar" ao expor a forma de "não se comportar" durante os trabalhos. A coletivização da peia, assim como a sua visibilidade, funcionam segundo um "mecanismo de espelhos", no qual se vêem as próprias falhas refletidas nas falhas dos outros. A não percepção desse funcionamento, ou, em outras palavras, a não diferenciação de si mesmo do outro, é motivo de peia, e tende a aproximar aquele que julga do núcleo de desarmonia. Como indica B.

Tem hora que a gente se vê junto, sabe? É alguma coisa que já passou ou está passando também. Tem que tomar um cuidado danado para não vir atrito. A "coisa" está, no fundinho, triscando para te fazer errar. **Acaba sendo um estudo fino, de apuração, de paciência, de gentileza.** Nesse caso, de lidar com a peia dos outros, muitas coisas a gente sente, já aconteceu com a gente também, ou está acontecendo, e outras coisas a gente vê acontecendo e aprende. **Se relacionar é a parte mais complicada.** É muita conversa, é muito dogma que o povo inventa. Os ensinamentos do Mestre e do Padrinho, que é o trabalho do amor, da união, de tudo, vai ficando para trás. Isso com todo mundo, então nego fala que é peia da corrente, quando vai ver, é todo mundo. Se está acontecendo aquilo e nós estamos numa corrente, todo mundo junto, é

²⁸⁸ Entrevistado em 10/07/2004.

porque é para todo mundo. Agora não tem peia da corrente, para todo mundo vai ter uma coisa para estudar e para ver ali (...) Ninguém sabe o que está se passando, às vezes a pessoa está naquilo porque tem que passar, ou uma apuração dela mesmo ou é castigo de Deus, né? Quem é que sabe o que é castigo? "Tá na peia" é muito relativo, né?²⁸⁹

Como o adepto fala, é necessário cuidado e tato em lidar com a peia do outro, é um "estudo fino" e a maior dificuldade reside no relacionamento entre os indivíduos. A peia do outro pode mostrar uma realidade já vivenciada pelo indivíduo, nesse caso teria a função de testar o observador pois ao julgar o outro, estaria julgando a si mesmo, uma vez que já esteve em situação semelhante. Em outra situação, essa peia reflete um momento vivenciado pelo observador e, nesse sentido, a peia do outro ajuda na visualização do próprio problema. Em outros casos, isto é, quando não há uma identificação com o outro, observa-se apenas para aprender, para não cometer o mesmo erro. De qualquer forma, é sempre recomendado que não se entre na "peia do outro" e que cada um tenha a sua firmeza, o que não o impede de levar a peia mas auxilia na compreensão dos fatos. Em outro relato, R.C. descreve um desentendimento que teve com outro fardado nos instantes finais de um trabalho.

Isso já aconteceu comigo no trabalho, eu vi tudo aquilo, estava do lado da pessoa, eu vi, fiquei vendo, no final do trabalho o cara vem me estranhar. Vou entrar em discussão na força do trabalho? Se eu entro em discussão, eu vou junto. Eu estava consciente de que o cara estava errado, fiquei tranquilo, não vou entrar em discussão. Mesmo que não desse em nada, eu ia entrar na história dele. **O cara chamou a história.** Então, às vezes, é difícil você perceber o que está acontecendo mesmo, porque você não consegue se enxergar²⁹⁰.

Percebemos aqui de forma clara o funcionamento desse mecanismo de espelhos no conflito entre os dois fardados. O primeiro, após ter "assistido" a peia do fardado ao seu lado, viu-se desafiado. A sua "consciência limpa" em relação a sua posição lhe permitiu discernir sobre os riscos de se entrar em uma discussão na "força do trabalho". A sua não-reação impediu

²⁸⁹ Entrevistado em 28/04/2004.

que a desarmonia o contagiasse, como ele mesmo diz, o outro "chamou a história", e dependia dele proteger-se para não se deixar envolver. Isto, contudo, como ele mesmo admite, é difícil pois requer um auto-conhecimento ("você não consegue se enxergar").

Para JUNG, os conteúdos psíquicos reprimidos desde a infância compõem um inconsciente pessoal, ou sombra. Esses conteúdos vem à tona, nos sonhos como uma "crítica do inconsciente". O psicólogo chamou de realização da sombra a expressão onírica desses conteúdos sombrios. Ao tentar ver a própria sombra há uma tomada de consciência e o sujeito, muitas vezes sente-se envergonhado ao encarar instintos e tendências que nega ter e si. Mais comum é que projete "no outro" essas características. *Se você se enche de raiva quando um amigo lhe aponta uma falta pode estar certo que aí se encontra parte de sua sombra, da qual você não tem consciência*²⁹¹. JUNG prossegue,

a sombra expõe-se, muito mais do que a personalidade consciente, a contágios coletivos. O homem que está só, por exemplo, encontra-se relativamente bem; mas assim que vê "os outros" comportarem-se de maneira primitiva e maldosa começa a ter medo de o considerarem tolo se não fizer o mesmo. Entregue-se então a impulsos que na verdade não lhe pertencem. Particularmente quando estamos em contato com pessoas do mesmo sexo é que tropeçamos tanto na nossa sombra quanto na delas²⁹².

ZWEIG e ABRAMS complementam

(...) em geral vemos a sombra indiretamente, nos traços e ações desagradáveis de outras pessoas, lá fora, onde é mais seguro observa-la. Quando reagimos de modo intenso a uma qualidade qualquer (preguiça, estupidez, sensualidade, espiritualidade, etc.) de uma pessoa ou grupo, e nos enchemos de grande aversão ou admiração – essa reação talvez seja a nossa sombra se revelando. Nós nos projetamos ao atribuir essa qualidade à outra pessoa, num esforço inconsciente de bani-la de nós mesmos, de evitar vê-la dentro de nós²⁹³.

²⁹⁰ Entrevistado em 10/07/2004.

²⁹¹ C.G.JUNG, *O homem e seus símbolos*, p. 168.

²⁹² *Ibid*, p. 169.

²⁹³ J. ABRAMS e C. ZWEIG, *O lado da sombra na vida cotidiana* In: *Ao encontro da sombra*, p. 17.

Sob uma perspectiva da psicologia analítica, podemos concluir que aquilo que denominamos "mecanismo de espelhos" funciona de forma análoga ao mecanismo projetivo dos conteúdos psíquicos inconscientes, na medida em que trás a tona esses conteúdos reprimidos dos componentes da corrente. A estrutura ritual facilita a manifestação da sombra, através da disposição espacial dos participantes, isto é, a sua separação em sexos (e a sua subdivisão em faixas etárias), assim como a própria ação da bebida e o contexto ritual indutor do transe. Dessa forma, quando o indivíduo "entra na peia do outro", ele está, de fato, tendo um contato com a sombra do outro e com a sua própria sombra. A peia, nesse caso, trabalharia no sentido de conscientizar o adepto dessa realidade para que numa próxima situação o mesmo erro não seja cometido. Numa ocorrência onde há um foco de desarmonia, ou uma manifestação da sombra, aquele que está consciente do fato, consegue se precaver de ser atraído por esse centro desarmônico, seja porque já passou por aquilo antes, seja porque está consciente do funcionamento desse mecanismo projetivo. Por outro lado, um indivíduo que entra em sintonia com aquela frequência, inconsciente do que está acontecendo, entra num estado de indiferenciação que acarretará, certamente, em peia.

Outros pesquisadores do Santo Daime também utilizaram-se da psicologia analítica em seus estudos. GROISMAN compara a existência do mundo espiritual concebido pelos adeptos do Santo Daime à abordagem junguiana a respeito das forças inconscientes da psique. Para o antropólogo, *o mundo espiritual, nessa perspectiva, está contido nessa "amplidão indeterminada da psique"; uma dimensão da existência humana, com força de realidade simbólica, cujo contato exigiria métodos especiais de acesso. Neste sentido, o mundo espiritual é espaço e coisa ao mesmo tempo, tem territorialidade e dinâmica própria*²⁹⁴.

²⁹⁴ A. GROISMAN, *Op. Cit.*, p. 37.

Walter DIAS JR. entende que a concepção de desenvolvimento espiritual daimista é análoga ao processo de individuação descrito por JUNG²⁹⁵. Para o pesquisador, a especificidade do Santo Daime, em relação a outras tradições, *reside no fato de buscar a reintegração do lado "sombra" da existência humana, como condição sine qua non para o religare divino*²⁹⁶. O autor completa que essa reintegração, constitutiva do processo de individuação, só é possível pela não negação da contraparte sombria da personalidade e, *além da sua não negação, a doutrina manifesta, através dos hinos, a necessidade de que se trabalhe interiormente com ela. Com isso pode-se participar da mais apaixonante das experiências humanas: a busca pessoal da verdade*²⁹⁷.

Os conflitos na corrente são sincrônicos à ação de forças espirituais invocadas nos hinos e outras ali presentes, às quais todos estão expostos.

(R.C.)Quando as pessoas se estranham no trabalho, essa porta é aberta e, naturalmente, vem para você também aquilo, de julgar, mas não que você está julgando...é uma falange que é solta, não é só uma entidade. O cara te incomoda por qualquer motivo e aquilo vai alimentando...aí você fica o trabalho inteiro pensando naquilo...não é para segurar aquilo, se você julgar você está errando também, você está aceitando a história. É um anúncio, né...

Na concepção local, o funcionamento projetivo dos "espelhos" está em interação com as forças sobrenaturais presentes no salão. Um desentendimento, um julgamento, um mal pensamento, são "portas abertas" para a ação de seres espirituais de mesma índole. As falanges

²⁹⁵ N. SILVEIRA, *Jung – vida e obra*, p. 88. "O conceito jungueano de individuação (...) é claro e simples em sua essência: tendência instintiva a realizar plenamente potencialidades inatas. Mas, de fato, a psique humana é tão complexa, são de tal modo intrincados os componentes em jogo, tão variáveis as intervenções do ego consciente, tantas as vicissitudes que podem ocorrer, que o processo de totalização da personalidade não poderia jamais ser um caminho reto e curto de chão bem batido. Ao contrário, será um processo longo e difícil".

²⁹⁶ W. DIAS JR, *Op. Cit.*, p. 289.

²⁹⁷ W. DIAS JR, *Op. Cit.*, p. 290.

de zombadores, sofredores, embusteiros, e demais classes de espíritos²⁹⁸ alimentam e se alimentam desses conflitos, reforça-se, assim, a necessidade de manter a atenção para "não entrar" na peia dos outros.

Conforme já verificamos, uma peia pode ser marcante na vida de um indivíduo, indicando os momentos de dificuldades na vida do sujeito. Uma peia coletiva, utilizando-se do mesmo raciocínio, pode marcar um momento historicamente relevante, na medida em que dá significado a um momento específico no qual o grupo se encontra em determinado contexto e período. Ouvimos o relato sobre um período de grande peia ocorrido no ano de 1994, em São Paulo. Na época, havia apenas uma igreja daimista, chamada *Flor das Águas*²⁹⁹, localizada em Itapeverica da Serra. O fundador da igreja tinha se tornado evangélico e a segunda liderança, após ter se estabelecido em uma nova localidade, também estava de mudança. Havia uma disputa entre alguns grupos que criticavam os comandantes atuais e disputavam a liderança da igreja. O clima geral era de grande desarmonia e animosidade. C., que ingressara a pouco tempo na doutrina, participou desse processo, e conta de sua chegada.

Eu estava chegando na história, embarcando com os irmãos, junto, levando a peia deles, porque eu não sabia de nada que tinha rolado no passado, mas eu peguei a minha fatia do bolo dessa peia, e fui junto. Agora ... eu fui na fé, fui na fé³⁰⁰.

De acordo com o depoimento, a desarmonia no grupo refletia negativamente no ritual e no contato com os "seres de luz". A consequência era a peia para todos.

²⁹⁸ Dos entrevistados, quase todos tiveram experiências anteriores, e/ou posteriores à conversão, com outras formas de espiritismo como Kardecismo e Umbanda. Algumas vezes esse contato se dá pela visita a terreiros e centros espíritas, em outras limita-se a uma bibliografia sobre o assunto.

²⁹⁹ MACRAE, *Op. Cit.*, e DIAS JUNIOR, *Op. Cit.*, realizaram suas pesquisas nessa igreja. Hoje ela encontra-se fechada para o público, e trabalha apenas com moradores de rua, sob direção de Walter de Lucca, ex-membro do Flor das Águas.

³⁰⁰ Entrevistado em 18/05/2004.

Nada ia para frente. As pessoas tomavam daime e o trabalho não abria, ninguém sentia nada, a força não descia, ficava um olhando para a cara do outro, com cara de bobo, e depois virava discussão. Um queria saber mais do que o outro, e os seres se afastavam, a luz se afastava, a luz não descia no salão. Então aí era peia mesmo, generalizada³⁰¹.

Em outro depoimento, dado por S., daimista há 12 anos e fiscal desde os tempos do Flor das Águas e, atualmente, fiscal no Céu de Maria, essa informação é confirmada. Seu primeiro trabalho foi o último dirigido pelo fundador da igreja e ele acompanhou todo o período de construção da nova igreja, em um novo terreno, com a nova direção do centro, assim como os desentendimentos anteriormente citados. Ele descreve esse período de crise como um momento onde havia muita luta pelo poder, em suas palavras: "algumas pessoas queriam ser Padrinho, não eram todas...eu não queria!". Esse fiscal compara essa época com o período atual.

A pessoa que chega no daime hoje não tem noção de como eram as coisas antes. Você chega na igreja hoje e você vê, sei lá, 50 fardados, com as estrelas brilhando. Agora, você chegar numa história onde ninguém sabia nada. Você sabe... na força fica tudo diferente e, na época, a gente não sabia lidar com isso...você não sabia porque você não tinha vivenciado isso ainda, então, eu lembro que naquela época, você fazia o trabalho e tinha muitos colchões, muita gente passava mal, eu mesmo fui um que deitei bastante (naqueles colchões)³⁰².

Nessa época, havia apenas uma igreja de daime em São Paulo e o número de daimistas era bem menor que hoje. Tive a oportunidade de ouvir outros relatos sobre esse período, as lembranças desses tempos pioneiros tem a peia como destaque. S. fala de um trabalho em a peia foi muito forte para todo o salão.

A gente estava fazendo uma vez um trabalho, eu estava de fiscal de terreiro. Porque você sabe que tem a miração e a "viração"³⁰³. Então, de repente, entrou a "viração" (risos). Todo mundo começou a

³⁰¹ Entrevistado em 18/05/2004.

³⁰² Entrevistado em 05/08/2004.

³⁰³ "Viração" pode ser entendido como um momento em que as coisas ficaram confusas. Essa referencia é feita com base na letra de um hino para Ogum, que diz em um trecho: "E he, meu Rei Ogum, no meio da 'viração'. Guarda mamãe, no coração". Esse hino integra o hinário de Santa Maria.

passar mal, gritando, as pessoas chegavam ali no Cruzeiro e se jogavam no chão, eu nunca tinha visto igual ... ouve um descontrole total. Foi muito forte esse dia, muito forte mesmo³⁰⁴.

Em virtude dos problemas que envolviam a igreja, foi convocada uma reunião geral para decidir sobre os rumos do centro. Nessa reunião foi decidido que seria pedido o auxílio do padrinho Alfredo, sucessor do padrinho Sebastião e principal dirigente do CEFLURIS, e que a igreja permaneceria fechada até que essa ajuda chegasse. O sr. Wilson Carneiro³⁰⁵, popularmente conhecido como padrinho Wilson, foi designado para vir a São Paulo e averiguar o caso. Foram realizados trabalhos no Flor da Águas e em alguns pontos de daime em formação na capital, entre eles o ponto que viria a originar o Céu de Maria. No trabalho de natal, último da série de trabalhos sob o comando do padrinho Wilson antes do seu retorno a Rio Branco, ocorreu o que o entrevistado chamou "a grande peia geral". Segundo o informante, após essa série de trabalhos, a situação atenuou-se e, pouco tempo depois, novas igrejas surgiram, fundadas por ex-membros do Flor das Águas. C. dá maiores detalhes sobre esse trabalho.

Esse trabalho foi para passar a régua. Eu nunca vi nada igual. Sabe o que é a metade do salão tombar ? Tombar mesmo, de ir pro chão, de não agüentar. De você olhar ali fora (referindo-se ao terreiro), tinha neguinho deitado, estrebuchando no chão, gritando, gente fugindo pro mato, por todo lado, pessoas a beira da loucura. (...) Em volta da igreja havia neguinho rolando, passando mal, vomitando, se estrebuchando de tudo que é jeito ... metade do salão. **Aí foi quando a coisa veio tudo para fora, foi uma limpeza geral, né? De toda a corrente.** E estava todo mundo nesse trabalho, todas as pessoas que hoje estão nos comandos dos pontos de igreja hoje, estavam nesse dia. Então foi uma limpeza geral da corrente. Antes só tinha o Flor da Águas, no começo. De lá é que nasceram todas as igrejas³⁰⁶.

Da mesma forma como ocorre com o indivíduo, essa "peia geral" possibilitou a exteriorização e visibilidade de tudo que estava errado com o grupo. Houve uma limpeza e

³⁰⁴ Entrevistado em 05/08/2004.

³⁰⁵ Wilson Carneiro começou a tomar daime com mestre Irineu em Rio Branco, e acompanhou padrinho Sebastião na Colônia 5.000, embora residisse na cidade, onde cuidava de um "pronto-socorro" de daime, um ponto de cura, em Rio Branco, sob a autorização e orientação de mestre Irineu, quando esse era vivo. O padrinho Wilson ficou responsável pela Colônia 5.000 quando Sebastião Mota e outros seguiram para o interior da floresta.

³⁰⁶ Entrevistado em 18/05/2004.

harmonização da corrente como um todo, seguida de transformação. Os grupos dissidentes tomaram novos rumos e novas igrejas surgiram. O Flor das Águas manteve suas atividades por algum tempo, sob novo comando, para fechar definitivamente e dar origem, posteriormente, ao Céu da Nova Era, em São Lourenço da Serra.

Esse evento, contudo, não foi visto como algo ruim para S., pelo contrário, representou a continuidade de um processo. Como já foi dito, tomar daime nessa época era mais difícil, até pelo próprio acesso à igreja, tido como uma prova de resistência e fé. Perguntei quem levava os trabalhos se a peia era tão grande assim para todos. Sua resposta foi:

Era a força do daime mesmo. Porque, nesses 12 anos que eu tomo daime, eu sempre percebo uma coisa...por mais difícil que seja o trabalho, por mais doloroso que seja, no fim acaba sempre bem. Então eu acredito que é a força do daime, é a continuação da história. O que a gente estava fazendo ali tinha um propósito que a gente está levando até hoje, que é um propósito da melhoria das pessoas, de um aperfeiçoamento espiritual, material, físico...da iluminação. Então o que segurava dentro disso tudo era a força do daime, que a gente está levando até hoje, né?³⁰⁷

Percebemos pela sua fala, que os conflitos fizeram, e continuam a fazer parte de um processo de apuração constante cujo propósito é o aprimoramento das pessoas, tanto espiritual como em suas vidas cotidianas. Por trás disso tudo, no comando dos trabalhos, estaria o próprio daime que, mesmo em situações limites, como as descritas, assegura que, ao final, tudo acabe bem.

Sandra GOULART identifica a noção de "provação" como parte do sistema conceitual da doutrina daimista. Essa noção teria desempenhado papel fundamental no processo de instalação de uma comunidade na floresta no sentido de manter unido o grupo frente às dificuldades pelo qual Sebastião Mota e seus seguidores enfrentaram na saída da Colônia 5.000 para a experiência do Rio do Ouro e, posteriormente, no Mapiá. Transcreveremos trechos de uma entrevista feita pela antropóloga para melhor ilustrar essa idéia.

³⁰⁷ Entrevistado em 05/08/2004.

(...) No Rio do Ouro foi uma provação! Foi uma dificuldade grande pra gente se instalar. Tudo muito difícil! muita gente doente...várias pessoas ficaram com malária. O povo sofreu muito! Eu também adoeci, as carnes se acabaram todas...Depois da gente enfrentar toda aquela dificuldade, chega um homem e diz que é o dono do lugar...aí foi mais sofrimento pro povo! (...) Mas tinha que ser assim mesmo. A gente tinha que passar por isso. Foi como uma provação. O povo todo tinha que sofrer pra se purificar, pra largar do material, das sujeiras que a gente trazia da rua, da cidade. Foi uma passagem pra uma vida mais perfeita, mais espiritual, que a gente veio viver aqui, no "Céu do Mapiá"³⁰⁸.

O termo adotado pela antropóloga é, ao nosso ver, análogo ao que definimos como "apuração", pelo menos nos limites dessa pesquisa. O depoimento dado atribui à "provação" a função de purificar o povo do padrinho para uma nova vida, limpando-os da "sujeira" da vida na cidade. De forma semelhante, podemos dizer que a "peia geral" anteriormente descrita foi vista como parte de um processo de desenvolvimento e crescimento da doutrina em São Paulo, na medida em que "apurou" um grupo de fardados que viria, posteriormente, dar origem a novas igrejas, servindo de sementeira dessas igrejas.

Via de regra, a peia trás transformação, como um fardado me relatou: "quem leva muita peia, por muito tempo, ou aprende (e muda o que está errado) ou desiste". Essa transformação, como averiguamos, dá-se tanto num contexto individual como coletivo. Segundo uma fiscal de salão, responsável, pela ala feminina, L., essas peias coletivas vem e vão para grupos específicos, referindo-se a pontos comuns à vida desses indivíduos, como emprego, família, saúde, educação, entre outros.

São conceitos fechados, geralmente pegam em alguns pontos específicos. Ou é dinheiro, ou é família, ou é saúde, ou é escola ... por exemplo, no ano passado, do meio do ano em diante, metade dos jovens (das moças) resolveram que tinham que estudar, porque foi o assunto que bateu: "tenho que estudar". Pegou no estudo. E enquanto não conseguiram fazer cursos ou voltar para a escola, não sossegaram. Há 2 anos atrás lá no Céu de Maria, engravidaram metade das mulheres, a história era filhos, ter filhos, cuidar dos filhos³⁰⁹.

³⁰⁸ S. GOULART, *Op. Cit.*, pp. 165, 166.

³⁰⁹ Entrevistada em 24/02/2004.

A ação da peia, nesse caso, abrange pequenos grupos com interesses ou problemas em comum. Tive a oportunidade de conversar com uma das moças referidas sobre a decisão de voltar a estudar. Em seu caso, a decisão de retornar aos estudos relacionava-se com sua condição econômica atual, estava desempregada, e às perspectivas futuras pouco animadoras, uma vez que tinha abandonado precocemente a escola. O retorno à sala de aula estava também associado a um retorno ao ponto que tinha parado antes de se envolver com as drogas e ao sexo desregrado.

O trabalho, portanto, funciona sobre dois eixos principais. Um vertical, na relação do indivíduo consigo mesmo e com as divindades, outro horizontal, na relação entre todos os indivíduos que compõem a corrente. Essa "horizontalidade" da experiência trabalha segundo um mecanismo de espelhos, onde a falha de cada um é refletida no outro. O funcionamento projetivo dos "espelhos" está em interação com as forças sobrenaturais presentes no salão. Um desentendimento, um julgamento, um mal pensamento, são vistos como portas de entrada para a ação de seres espirituais de mesma índole. As falanges de zombadores, sofredores, embusteiros, e demais classes de espíritos alimentam e se alimentam desses conflitos, reforça-se, assim, a necessidade de manter a atenção para "não entrar" na peia dos outros.

4.3. As entidades justiceiras.

A peia "desce" no salão como uma "força" de natureza específica dentro da "força" do daime. A sua aplicação se dá através de falanges espirituais que tem como função principal

limpar e harmonizar a corrente, apurando e castigando. Maraximbé (ou Marachimbé³¹⁰) é, provavelmente, a entidade do panteão daimista mais diretamente associada a peia, embora nem todos os hinários tragam suas chamadas³¹¹. Foi o sr. João Pereira³¹², um dos chamados "finados", quem primeiro recebeu um hino com a chamada de Marachimbé em seu hinário.

31- Maraximbé

Vou chamar Maraximbé
 Quem quiser, venha escutar
 Vem cá, vem cá, vem cá
 Vem cá, vem cá, vem cá

Chamei Maraximbé
 Para ele vir cá
 Traz o corpo e fica firme
 Faz lombo pra apanhar

Você deve se lembrar
 Deve pensar um pouco
 Na firmeza que empregou
 E na palavra que jurou

Chamei Maraximbé
 Para ele vir aqui
 Segue em frente e pisa firme
 E marca passo pra seguir

Oh! Meus Divino Pai
 Minha Sempre Virgem Maria
 Perdoai os Vossos filhos
 E os crimes que eu cometi

Marachimbé é chamado no salão para castigar os que não estiverem firmes na palavra jurada e ordenar o batalhão³¹³, seu nome está associado à justiça e ao acerto de contas. A única referência à essa entidade, na bibliografia estudada, encontra-se em FERNANDES, segundo a

³¹⁰ Adotaremos a palavra "Marachimbé" para nos referirmos à. Entidade por termos encontrados esse padrão de grafia nos hinos editados pelo Céu de Maria., exceção do hinário do sr. João Pereira.

³¹¹ Os hinários do mestre Irineu e do padrinho Sebastião, por exemplo, não fazem referência à essa entidade.

³¹² João Pereira teria nascido em Porangaba, Ceará, em fins do século XIX. Não se sabe ao certo quando foi para Rio Branco, junta-se ao mestre Irineu ainda na década de 30 e trabalhou como agricultor e carroceiro (nada consta que tenha sido seringueiro com a maioria dos primeiros daimistas). Foi casado com Dona Maria Franco, mãe da segunda esposa de mestre Irineu. Veio a falecer em 1954.

³¹³ Os fardados se vêem como soldados do batalhão da Rainha.

autora, Marachimbé é uma *entidade disciplinadora do Santo Daime*. *Quando numa sessão espiritual as pessoas vomitam muito e sofrem, fala-se que Marachimbé está disciplinando os rebeldes, os desobedientes*³¹⁴.

Contrário aos outros seres que compõem o panteão daimista, como Juramidam, Jesus Cristo, Virgem da Conceição, São João Batista, São José, São Pedro, Santo Antonio, entre outros, a figura de Marachimbé não tem contornos claros. Não é representado por ícones e nem tem um "histórico", como os santos católicos. As representações dessa entidade pelos entrevistados apresentaram contornos bastante difusos e, por vezes, contraditórios. Como ponto comum em todos os relatos, relatamos a sua função ordenatória, no sentido de ser uma entidade que castiga, ou limpa, as pessoas que tiverem "débitos" pendentes. Esses "débitos" podem se referir a falhas cometidas, conscientes ou inconscientes, ou a carmas passados.

(R.C.) Eu considero Marachimbé um ser da mata. Posso comparar ele com uma outra entidade popular, o sr. "Tranca-Rua"³¹⁵. Mas essa comparação em mundos diferentes, você está nesse mundo é uma coisa, você está "naquele" é outra. **Vamos dizer que (ele) seria um justiceiro, quem faz acontecer porque ele guarda uma legião de espíritos atrás dele, e ele tem a "chave" para deixar sair ou deixar entrar...**então eles estão ai para fazer essa "limpeza". Vamos dizer, você tem os carmas...você errou. Pediu desculpas e foi perdoado, só que você vai ter que pagar aquilo. Então tem um livro, é crédito e débito. Tá devendo? Tem que pagar. Deus mesmo não põe a mão na sujeira, não faz nenhum serviço. Ele só controla tudo. Então "esse" manda para "esse" e assim vai. E alguém tem que tomar conta disso, dessa energia. Então eu comparo que **tanto o sr. Marachimbé como o sr. Tranca-Rua, eles são donos dessa "lixeira"**, quem dá a permissão dos espíritos te cobrarem, né? Eles fazem justiça mesmo. Então você está devendo e vai ter que acertar. Ai você leva aquela peia...porque não é o espírito de luz que vai fazer você levar aquela peia material, aquela desgraça que era para acontecer, tem muitos casos de pessoas que perdem familiares, ficam na ruína, conseguem tudo e, de repente, caem. Se acontece com algum de nós,

³¹⁴ V.F. FERNANDES, *Op. Cit.*, p. 133.

³¹⁵ O sr. "Tranca-Rua" teria sido um Exu de grande poder, "doutrinado" por Padrinho Sebastião, que desde então guarda a porteira que limita a igreja, guardando a entrada contra seres trevosos. Em todos os trabalhos, antes das rezas para o início da sessão, são acesos e rezados os pontos - uma vela com a reza de 3 pai nossos, e 3 ave-Marias para cada ponto - na seguinte ordem: ponto do sr. Tranca Rua (portão da igreja), ponto dos caboclos (terreiro feminino) e Cruzeiro (Cruz de Caravacca feita de madeira em frente à porta de entrada do salão da igreja). Após rezada a terceira ave-maria no Cruzeiro, é rezada a salve-rainha.

tem alguém que tem essa chave...e quem tem essa chave é o sr. Marachimbé ou o sr. Tranca-Rua. Então eles estão ali para fazer essa justiça, essas entidades... elas são mais escuras. Mas também se você errou e vai concertando aquilo, então, ótimo. Agora se você errar, e vai errando, vai errando... ai complica³¹⁶.

O depoimento sugere um aproximação da figura de Marachimbé com a Umbanda, pela comparação que faz com um "exu doutrinado", o sr. Tranca-Ruas. Embora essa semelhança seja, para ele, em um "outro mundo". Essas entidades trabalhariam como "mensageiros" dos seres de luz e, teriam "atrás de sí", uma legião de outros espíritos. Ambos lidam, de acordo com R.C. com a sujeira, "são os donos dessa lixeira", e são responsáveis pela "limpeza" de dívidas e carmas passados. A interpretação do fiel sugere que Marachimbé tem a "chave", para a entrada e saída de espíritos que executores da justiça. Esses seres seriam seres de pouca evolução espiritual, de pouca luz, pois só eles lidam com a sujeira. Esse é um dado interessante pois enquadra esses seres dentro da hierarquia espiritual daimista, da qual Marachimbé, todos os seres de luz, e os próprios fieis, fazem parte. Sofrerão a influência desses seres somente os indivíduos que não estiverem alinhados e com a consciência tranqüilas sobre seus atos, como sugere S.

Se o cara estiver devendo, na hora que vem as entidades cobrar alguma coisa, ai você sofre. Agora, se você estiver bem, 100 por cento, ai nada te atinge. Você não está devendo nada, você está ali, está bem³¹⁷.

Em outro relato, L. confirma a idéia de que não há apenas uma entidade responsável pela aplicação da peia, mas sim uma linha ou falange de seres, que compõem uma "hierarquia celeste". Esses seres atuam segundo uma noção de afinidades em relação a indivíduos ou grupos. Para a adepta,

são forças divinas. Não tenho como provar ou comprovar. São hierarquias, hierarquias celestes. No universo tudo é organizado. Então cada um vai trabalhar uma coisa, fazer uma coisa em determinado

³¹⁶ Entrevistado em 10/07/2004.

³¹⁷ Entrevistado em 05/08/2004.

momento. Só que toda a roda da existência continua ali andando. Por isso que, às vezes, pega uma pessoa, pega um grupo, pega um conjunto. **Afinidades de energia. Afinidades de situações. Certas pessoas precisam mudar de jeito e aquilo pega uma turma e vai com eles até passar**³¹⁸.

Outro adepto, B., completa, "são seres que te corrigem, que aplicam a lei. Saiu fora, entra na peia". Os relatos descrevem Marachimbé em termos genéricos e pouco claros, como um "ser da mata", um "ser de luz", uma "energia" ou uma "força". Para S.,

Marachimbé pode ser um ser, ou uma energia, não sei te dizer o que é. Mas Marachimbé eu sei que está ligado a uma coisa de ajustar contas³¹⁹.

Essa energia teria como função harmonizar e limpar a corrente para que as falanges de espíritos curadores possam trabalhar livremente. C. fala sobre a atuação dessas falanges curadoras.

Ali estão os encarnados e os desencarnados também. Então, dependendo do que se chama no hino, os seres vem, se apresentam ali no salão, as energias vem e tomam conta do ambiente, né? Isso trás uma legião de seres. Essas falanges existem e elas entram no salão, vem muitos seres de luz. Se a corrente está harmonizada, está bonitinha, está naquele estudo fino mesmo, as falanges vem, os seres de luz vem, e eles tomam conta, trabalham, vem equipes inteiras do astral para curar as pessoas. Agora, se tem desarmonia, fica mais difícil pra esses seres se aproximarem da corrente, ai é um trabalho...é uma guerra, uma batalha pra você conseguir harmonizar³²⁰.

Para C., Marachimbé corrige. Vem arrumar o que está "errado" e somente aplica a disciplina em quem merece. Tem como objetivo "deixar a casa em ordem".

Ele (Marachimbé) está ligado à peia mas é uma entidade que existe, que vem, que é correta. O que não está de acordo acaba tendo que alinhar. Então quem está correto, quem está direitinho, não tem peia, não tem Marachimbé que venha. Está correto? Então está tudo certo! Pra Deus está tudo certo. Está com a

³¹⁸ Entrevistada em 24/04/2004.

³¹⁹ Entrevistado em 05/08/2004.

³²⁰ Entrevistado em 18/05/2004.

"ficha limpa", então não tem o que temer, não tem! **O Marachimbé vem justamente para deixar a casa em ordem**³²¹.

Curiosamente, "maraximbé" é também o nome de uma árvore (*Cenostigma macrophyllum*³²²) nativa das regiões nordeste, norte e centro-oeste. O primeiro registro desta espécie foi em Mato Grosso há mais de 160 anos. Em condições favoráveis, pode atingir até 20 metros de altura, apresenta um caule sulcado e flores de coloração amarelada, que lembram a orquídea. A árvore responde por outros nomes populares, como "caneleiro", "canela de velho", "catingueira", "pau-de-rato" e "Fava de Campo"³²³.

Em decreto municipal de número 2.407, datado de 13 de Agosto de 1993, a prefeitura de Teresina, Piauí, decretou o caneleiro a árvore símbolo da cidade. Em seu artigo 1º institui *o Caneleiro ou Cenostigma gardnerianum, como árvore símbolo da Cidade de Teresina*. A planta é resistente a condições adversas e tem uma floração de longa duração, de junho a fevereiro. Por esse motivo, é costumeiramente utilizada para ornamentar ruas e avenidas da capital piauiense. No entanto, o que nos chamou a atenção para essa árvore, além, obviamente, da coincidência de nomes, foi a sua utilização popular para fins medicinais. Da casca de sua árvore, folhas e flores são preparados remédios para problemas diversos como febres, doenças estomacais, além de ser diurético (usos da folha). É também indicado para diarreia, disenterias e infecções catarrais (usos da folha e casca). Segundo a pesquisadora Mariana Helena Chaves, da Universidade Federal do Piauí: *os estudos farmacológicos realizados pelo grupo de pesquisa com extratos e frações de extratos das folhas da planta comprovaram efeitos*

³²¹ Entrevistado em 18/05/2004.

³²² Essa espécie pertence ao gênero *Caesalpinaceae-Leguminosae*, compreende aproximadamente 2.000 espécies distribuídas em 150 gêneros, das quais a mais conhecida é o pau-brasil, *Caesalpinaceae echinata*.

³²³ Essas informações foram confirmadas com a pesquisadora Mariana Helena Chaves, da Universidade Federal do Piauí, especialista dessa espécie, através de comunicação eletrônica. Para maiores informações sobre essa árvore, ver F.M.T. FREIRE. *Revisão taxonômica do gênero Cenostigma Tul.*

*analgésicos e anti-inflamatórios, os quais podem estar relacionados com o uso popular - males do estomago e intestino*³²⁴.

Embora não tenhamos encontrado, na bibliografia consultada, qualquer relação entre essa árvore e a entidade justiceira, nos parece provável que a planta tenha sido incorporada ao imaginário daimista na figura de um ser responsável pela "limpeza" em virtude de suas propriedades medicinais, amplamente utilizada pela população nordestina. Essa intuição toma corpo quando associamos alguns dos usos do maraximbé (problemas estomacais e intestinais) com a ação purgativa da ayahuasca (vômitos e diarreias), característica da peia. Acrescentamos ainda o fato de a grande maioria dos daimistas, até a década de 80, serem de origem nordestina que, possivelmente tinham contato ou um conhecimento sobre os usos dessa planta. Sob essa perspectiva, Marachimbé trás algumas características comuns aos encantados, seres das matas e dos rios que intermediam as relações entre o homem e a natureza. Os encantados, visagens ou encantos, são seres ambíguos³²⁵, fonte de poder e perigo. Esses seres da natureza são freqüentemente associados a animais e vegetais. Eles podem auxiliar na solução de problemas diversos e na cura, ao mesmo tempo em que são temidos e respeitados pois podem causar a panema³²⁶.

ARAÚJO estuda a inserção do cipó³²⁷, a partir da segunda metade do século XX, no contexto dos seringueiros acreanos da Reserva Extrativista do Alto Juruá. No princípio, as sessões com o cipó eram coibidas pelos *patrões* e eram realizadas em segredo. Apenas os

(*Leguminisae-Caesalpinioodeae*) para o Brasil. 113 f. Recife: mestrado em biologia vegetal pela Universidade Federal de Pernambuco, 1994.

³²⁴ Agradecemos à profa. Mariana pela gentileza no fornecimento dessas e de outras informações a respeito do caneleiro.

³²⁵ Tratamos das características dos encantados no capítulo sobre o mestre Irineu.

³²⁶ Um tipo de "azar" ou feitiço que atinge a vida do indivíduo em suas atividades cotidianas, como a caça e a pesca. É geralmente decorrente do desconhecimento ou infração de certas normas a respeito dos procedimentos de caça e pesca, e na própria relação com a floresta e rios.

³²⁷ Um dos nomes pelo qual a ayahuasca é conhecida.

homens podiam consumir a beberagem e as sessões não tinham um caráter eminentemente religioso. O cipó, assim como os encantados, era um "fato" que não dependia de fé ou crença em qualquer religião. Conforme a autora,

O cipó a tudo engloba, tudo tem, e tudo contém. É uma bebida de poder e perigosa. Assim como os encantos, caborjes, enrascos, o cipó e seu poder não passam pelo plano da fé ou crença. Ele simplesmente é. Ele permite curar, revelar, produzir visões, receber instruções e adquirir aprendizados³²⁸.

A sua utilização visava fins diversos, como o lúdico e o socializante, era também recorrido na solução de problemas diversos pertencentes ao cotidiano dos seringueiros, como a cura, os feitiços e contra-feitiços, poções de amor, etc. A partir de 1988, iniciam-se os esforços e conflitos entre seringueiros e patrões que acarretarão na instituição da Reserva Extrativista do Alto Juruá. A forma de consumo do cipó e seus significados sofrem transformações em decorrência do clima de agitação sócio-política em torno das questões com os patrões e do contato desses seringueiros com elementos exógenos ao grupo, entre esses, a doutrina do Santo Daime. As sessões tornam-se públicas, passam a incorporar a participação feminina e a incluir hinos e outros elementos do ritual do Santo Daime, assumindo, progressivamente, um caráter mais religioso. ARAÚJO descreve as diferenças entre o cipó e o que chamou o "cipó-daime".

Como foi dito, os seres mágicos não pertencem a dicotomia bem/mal; são seres ambíguos, poderosos e perigosos. O cipó pertence a esta mesma categoria de coisas. Já o cipó-daime, esta nova forma de uso da bebida (...) pertence a uma ótica polarizada, onde há a oposição bem/mal (...) Influenciada pelo daime, as beberagens de cipó trazem um olhar transformador para a vida, buscando o bem. A bebida é a professora de conhecimentos espirituais. Vem agora a busca de limpeza, limpeza física, moral e espiritual que podem ser propiciadas por ela. As possibilidades de previsões são utilizadas agora também como orientações de vida³²⁹.

³²⁸ M.G.J. ARAÚJO, *Cipó, cosmologia e história entre os seringueiros do Alto Juruá*, pp. 17, 18.

³²⁹ M.G.J. ARAÚJO, *Op. Cit.*, pp. 23,24.

A transformação do cipó em "cipó-daime" transforma também a relação do homem com as entidades da natureza. Os encantos que faziam parte do imaginário e do cotidiano desses indivíduos – a Mãe da Seringueira, o Pai ou caboclo da mata, a Caipora, os caboclos d'água, etc. - não desaparecem, porém passam a operar a partir da lógica daimista, como seres que trabalham em prol da missão de mestre Irineu, e perdem, assim, a ambigüidade que lhes era característica.

O surgimento de Marachimbé no Santo Daime segue uma lógica semelhante. Se, por um lado, a entidade assemelha-se a figura do encantado, um "ser da floresta" de origem supostamente vegetal, por outro, ela perde a ambigüidade característica das visagens. O consumo da ayahuasca no contexto do Santo Daime implica num processo constante de transformação e limpeza, e exclui a possibilidade de se utilizar da bebida para atacar um inimigo ou realizar feitiços, assim como limita a ação punitiva dos chamados encantos ao comportamento do fiel. Assim, a entidade, ao ser "incorporada" pela cosmologia daimista, difere-se da concepção tradicional dos encantados por ter perdido essa natureza ambígua. Como foi expresso anteriormente, Marachimbé "é uma entidade que existe, que vem, e que é correta", mas que só pune "quem deve".

Os encantos exercem um tipo de "justiça" na medida em que protegem rios, matas e animais da ação predatória do homem, e castigam aqueles que ignoram ou infringem as normas para o contato e relação com natureza. Marachimbé, embora seja visto geralmente como um ser da mata, age segundo o modelo de moralidade e passa a exercer uma função distinta: a de ordenar o "batalhão". Como indica o trecho do hino 32, *Prometido*, do hinário *Chaveirinho*³³⁰.

Prometido prometeu
De novo vem prometendo

³³⁰ O *Chaveirinho*, recebido por Glauco, é o "hinário da casa", isto é, o hinário oficial do Céu de Maria.

Um amor puro a brilhar
É coisa que eu não to vendo

Se levantem meus soldados
Eu quero todos de pé
Eu não dei ordem de descanso
Vou chamar Marachimbé

Marachimbé, conforme citado por um fiel, "faz acontecer", isto é, ao mesmo tempo limpa as "sujeiras", castiga a "rebeldia" e perfila os fieis em um batalhão de soldados da Rainha da Floresta, segundo o código moral expresso nos hinos. A própria entidade encontra-se ordenada em uma "hierarquia cósmica" e tem "atrás de si" um legião de outros seres que são responsáveis por fazer valer a disciplina. A hipótese levantada sobre sua origem apenas sugere alguns caminhos para uma melhor compreensão do processo de formação do imaginário daimista a respeito da peia. Uma posição mais conclusiva sobre a possível relação entre a planta e a entidade requer um maior aprofundamento, que abrangesse também, o Alto Santo e outros centros daimistas não filiados ao CEFLURIS. Tal aprofundamento, contudo, vai além dos propósitos dessa pesquisa. Essa breve análise ilustra algumas noções sobre a ação desses seres sobrenaturais na ótica dos fieis, e nos permite também visualizar algumas diferenças, no que diz respeito a essa entidade, em relação às concepções tradicionais sobre os encantados.

Buscamos nesse capítulo traçar os contornos da peia a partir de sua conceituação, abrangência e crenças em relação à ação de "entidades justiceiras", mais especificamente, Marachimbé. Sua conceituação dá-se a partir de suas funções principais: a *punitiva* e a *apurativa*. Sua abrangência não se limita ao indivíduo e ao ritual. Através dos relatos, entendemos que a peia pode ser "contagiosa" e pode atingir grupos de pessoas dentro do trabalho que estejam na mesma "sintonia". Essa coletivização da peia, embora indesejada³³¹, é

³³¹ É indesejada pois é pedido de todos a união com a irmandade e a firmeza de pensamento.

parte integrante do ritual e faz parte do processo de aprendizado com a bebida, na medida em que "expõe o indesejável" e serve de exemplo para "o que não deve ser feito". A peia também transcende os trabalhos e serve de elemento interpretativo e significador de eventos indesejáveis ou desagradáveis que possam ocorrer com o fiel. Não raramente, é associada à pendências de outras encarnações. Sua ação está, via de regra, associada a erros ou falhas de conduta do indivíduo. Ao "limpar-se", o adepto é capaz de exteriorizar e visualizar o motivo do desconforto. Diferente dos vegetarianos, essa limpeza não é apenas física, mas também moral.

Tratamos nesse capítulo da peia em seus aspectos mais genéricos, isto é, a sua caracterização, a sua ação coletiva e o imaginário referente às entidades justiceiras. Essa primeira aproximação à peia torna, em nosso entendimento, mais claro o nosso objeto de estudo. No próximo capítulo, buscaremos dar maior profundidade à análise da peia ao abordarmos o processo de ordenamento simbólico do culto.

Capítulo 5

As funções da peia

Buscaremos nesse último capítulo aprofundar a análise da peia no ritual do Santo Daime a partir de duas perspectivas distintas, uma que realce as implicações sociais e comportamentais da peia e outra que nos permita acessar a subjetividade da experiência. Inicialmente sob um enfoque antropológico, buscaremos entender de que forma a peia se insere no processo ritual, através da análise do seu caráter ordenatório. Em complemento à essa análise, realizaremos uma tipologia aproximativa da peia de forma a dar maior visibilidade e

profundidade ao entendimento do fenômeno. Posteriormente, recorreremos à psicologia analítica e estudos sobre a psicossomática, de forma a aprofundar o entendimento sobre a função terapêutica da peia.

5.1. Análise do caráter ordenatório do ritual

O consumo coletivo da ayahuasca no contexto estudado abre a possibilidade para a desarmonia, para o caos e a desordem, inspirados pela ação da bebida e pelas relações conflitantes existentes entre os membros da corrente. Essa "energia negativa"³³² está em tensão constante com a "força da corrente", gerada a partir da comunhão dos pensamentos em torno dos valores expressos nos hinos, pela harmonia do bailado e do canto, e pela ação eficiente dos atores que compõem a corrente e auxiliares do trabalho (fiscais). Os trabalhos são freqüentemente referidos como "batalhas espirituais", e seus atores, como participantes de um batalhão de "soldados da Rainha". Essa batalha representa a "doutrinação dos espíritos de pouca luz" através do autoconhecimento e aprimoramento de cada um. Todos devem buscar ter firmeza frente a seus erros, falhas e fraquezas, convertendo essa "energia negativa" em força para a corrente, força essa constituída pela união e pela harmonia. Há no ritual a polarização de diversos elementos que o compõem, e que estabelecem, entre si, uma tensão constante. Como por exemplo as relações de espaço (alas masculina e feminina, salão e terreiro, "astral" e realidade ordinária, etc.), funções rituais masculinas e femininas, dimensões do ser ("eu superior" e "eu inferior"), seres de luz e de sombra, verdade e Ilusão, sagrado e profano, etc.

³³² Utilizamos esse termo por falta de outro mais adequado. Entendemos por "energia negativa" a soma dos esforços, pensamentos, ações, etc., contrários (por isso negativo) aos propósitos do trabalho, em desarmonia com os hinos e com o bailado.

A teoria de Victor sobre os processos rituais tem sido freqüentemente utilizada por diversos pesquisadores do Santo Daime³³³ para a caracterização dessa natureza ordenatória do culto. TURNER estuda os rituais de alguns povos africanos de forma a analisar a relação desses rituais com a manutenção da ordem e das tradições nesses povoados. Esses rituais harmonizam as tensões existentes entre o todo social, expresso pela tradição, pelas crenças e pelos costumes, e grupos menores ou indivíduos marginalizados³³⁴. O autor caracteriza a sociedade, denominada *societas*, como um processo dialético que alterna estados e transições numa dinâmica que parte de uma necessidade humana em participar de ambas as possibilidades. Esse processo é dividido em três componentes: estrutura, *communitas* (ou antiestrutura) e estados de liminaridade.

Para TURNER, a *estrutura* se constitui de um conjunto orgânico de relações entre posições e papéis, sujeitos a modificações mais ou menos gradativas, que persistem no tempo. No contexto daimista, esta estrutura se constitui da tradição, dos valores e crenças inspiradas nos ensinamentos de mestre Irineu, e expressos no ritual pela comunhão de todos com a bebida, no seguimento das prescrições e técnicas de êxtase, e, principalmente, pelos ensinamentos da própria bebida, ao redor da qual gira a cerimônia e as relações sociais entre os membros. A bebida, como já dissemos anteriormente, é entendida como um ser divino³³⁵. Podemos dizer que a estrutura está contida na bebida e é a própria doutrina, expressa nos ritos e nas pessoas que compõem e freqüentam o centro. Segundo COUTO, *a prática ritual dá existência social ao mundo cósmico-espiritual, relacionado com o sistema ideológico que tem como idéia principal*

³³³ Destaco, entre esses pesquisadores, F.L.R.COUTO, *Op. Cit.* e E. MACRAE, *Op. Cit.*

³³⁴ V.W.TURNER, *O processo ritual.*

³³⁵ O daime é veículo para o contato com esse ser, que é a própria bebida "na terra" e um "ser iluminado" no astral, referido como Juramidam, Jesus, o Espírito Santo, o Espírito da Verdade, etc.

o "Império Juramidã³³⁶" e que, durante a performance ritual, é intensamente vivido nesse mundo³³⁷. Sob essa perspectiva, a estrutura é representada por esse "império", que representa o universo simbólico e ideológico daimista, sob o qual todos estão sujeitos, e que, segundo a crença local, rege também as vidas dos fieis.

A *communitas*, ou antiestrutura, também chamada por TURNER de "sociedades abertas", apresenta um grau superficial, ou mesmo inexistente, de estruturação onde as relações se dão entre indivíduos. Os valores e usos de uma *communitas*, assim como seu grau de organização social, determinam a sua posição em relação à estrutura. O autor classifica a *communitas* conforme essa mesma relação em 3 categorias: existencial, normativa e ideológica, estando as duas últimas inseridas na estrutura, enquanto a primeira, encontrada em grupos menores, busca a total (ou quase total) dissociação da estrutura. Para TURNER, o sentido de tempo que alimenta estrutura e *communitas* representa um ponto fundamental de ruptura entre ambas, sendo a última existente no presente, enquanto a primeira, lança suas raízes no passado e se estendem para o futuro através da linguagem, da lei e dos costumes. Isso será tão mais verdadeiro quanto menos social e culturalmente desestruturalizado seja a *communitas*. Na concepção daimista, as pessoas são constituídas de uma parte material, um "eu inferior", e de uma parte espiritual, um "eu superior". A primeira estaria relacionada com a vida dos sentidos, dos instintos e dos desejos materiais, enquanto a segunda simboliza a parcela divina que cada um trás em si. Desta forma, uma pessoa estará tão mais na "ilusão" quanto maior for sua inconsciência sobre sua dimensão divina e maior for o seu apego ao mundo material. O processo de desenvolvimento espiritual se constitui pela expansão dessa "consciência divina" através das vivências com o daime. Em outras palavras, há uma luta pelo poder entre esse "eu divino", essencialmente espiritual, e o "eu profano", pertencente à vida

material e sujeito à influência do "mundo de ilusões". Não se trata, contudo, de se eliminar um ou o outro mas, ao contrário, busca-se a harmonização e hierarquização entre ambos, de forma a dar o poder ao "eu superior", que passa então a comandar o "eu inferior". Padrinho Sebastião descreve essa relação:

O momento é de unir o negativo com o positivo. Ai é que tá o espírito com a matéria, unidos! Aí, o foco cresce muito mais. Só no que é negativo, não dá luz. No positivo, só, também não dá! Tem de ligar os dois! Então ajunta todos os diabos que existe, não é? **E ajusta todos com Deus, aí está. Se for pra um lado, tem soldado vigiando, se for para outro, tem soldado também.** Então, anda direitinho na estrada para não se perder! A ordem é unir-se. O Eu Superior interno na sua casinha, na sua própria igreja, no seu próprio templo que é o corpo! Ele bem sentado, no Trono, vendo tudo!³³⁸

A natureza do "eu superior" é integrativa e harmonizadora enquanto a do "eu inferior" é dispersiva e desarmonizadora. O primeiro seria regido pelas leis do amor, da caridade, da união, etc., e o segundo pelo egoísmo, pela desunião, pela inveja, etc. A tensão entre essas duas categorias sugere uma analogia com o modelo idealizado por TURNER. Os valores relacionados à dimensão espiritual do ser correspondem à estrutura, e a natureza individualizada associa-se à vida profana e corresponde à antiestrutura³³⁹.

Conforme as palavras do Padrinho Sebastião, não se trata de eliminar uma das polaridades em tensão, e sim em uni-las. Essa união, ou comunhão, é possibilitada durante os rituais quando as ambigüidades e fronteiras entre elementos estruturais e antiestruturais são desfeitas. Segundo COUTO,

Acrescentaríamos ainda que esses rituais, quando desempenhados, acabam momentaneamente com a ambigüidade entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens, a vida e a morte, o sonho e a realidade,

³³⁶ EncontRAMOS duas possíveis grafias: "Juramidã" e "Juramidam".

³³⁷ F.L.R.COUTO, *Santo Daimé: rito da ordem* In: *O uso ritual da ayahuasca*, p. 353.

³³⁸ A.P.ALVERGA, *Op. Cit.*, p. 160.

³³⁹ Não temos a pretensão de reduzir a experiência a um modelo, mas simplesmente estabelecer algumas relações e analogias de forma a dar visibilidade à lógica ritual presente nos trabalhos.

Jesus e Cristo, Raimundo Irineu Serra e Juramidã ou qualquer outra ambigüidade que se estabeleça entre o aqui (terra) e o lá (mundo dos espíritos)³⁴⁰.

Essa quebra de fronteiras espaciais e temporais foi chamada, por TURNER, de estado liminar. Tem um caráter essencialmente dúbio e transitório e representa aquilo que Van GENNEP³⁴¹ chamou de *margem*, onde o indivíduo ou grupo se vêem livres de suas relações sociais estruturalizantes e, por vezes, sufocantes. A liminaridade gera uma ausência de "status" e controles sociais, um limbo, e dessa forma age como harmonizador das tensões sociais. Os estudos das relações sociais e processos rituais de diversas tribos africanas e algumas urbanas, todas caracteristicamente enquadradas como *communitas*, demonstram, nas pesquisas de TURNER, a natureza harmonizadora da transitoriedade limiar, em especial para indivíduos ou grupos que se encontrem em condições de liminaridade, marginalidade e/ou estruturalmente inferiorizados. A própria constituição e desenvolvimento do culto daimista, como pudemos ver nos dois primeiros capítulos, se dá em um tipo de liminaridade, isto é, inicialmente, os seringueiros, excluídos social e economicamente da nova ordem econômica, encontram na experiência com a ayahuasca condições para uma re-leitura e re-significação para suas crenças e valores frente à nova sociedade que se forma. Por outro lado, o processo de expansão da doutrina para os grandes centros urbanos atraem indivíduos que se encontravam em busca de novos valores e de uma nova forma de religiosidade. O estado liminar é, assim, produto da dissolução de fronteiras entre estrutura e anti-estrutura, uma ruptura com a realidade cotidiana e abertura para o "caos" e o "divino". A miração, a peia, e demais eventos que caracterizam os trabalhos, são fenômenos essencialmente liminares. A análise do processo ritual estudado por TURNER aponta para dois tipos principais de ritos: os ritos de crise do grupo e de calendário e os ritos de crise e de investidura.

³⁴⁰ F.L.R.COUTO, *Op. Cit.*, p. 356.

³⁴¹ GENNEP, Arnold Von. *The rites of passage*, 1960, Londres: Routledge and Kegan Paul.

Os ritos de crise do grupo e de calendário atingem geralmente a todos ou referem-se a grandes grupos. Podem se realizar pelos mais diversos motivos mas tem em comum a reafirmação da ordem estrutural. Isso se dá, na maioria dos casos, através da inversão de posições sociais. Nesses casos, é comum a existência do "poder dos fracos" como harmonizador das tensões sociais e culturais pertencentes aos grupos. Aqui, os indivíduos estruturalmente inferiores tornam-se, durante o período de limiaridade, isto é, o próprio ritual, simbolicamente superiores, detentores do poder sagrado, para retornarem, posteriormente, às suas condições iniciais. Nos rituais do Santo Daime, essa inversão não parece ocorrer, pelo contrário, as posições sociais dos indivíduos são reforçadas durante os rituais, como por exemplo, no casos dos padrinhos, que no âmbito da comunidade auxiliam seus "afilhados" na solução de problemas e servem de modelo para os demais. Essa posição é confirmada nos rituais.

Os ritos de crise e de investidura, por sua vez, simbolizam a mobilidade estrutural do indivíduo ou do grupo através da elevação de "status". A puberdade, o casamento, a mudança de comando tribal, a morte, entre outros, integram essa categoria ritual. Mais do que simplesmente legitimar a nova posição, tais ritos tem caráter disciplinatório, ensinando sobre os riscos e deveres da nova posição. O neófito perde temporariamente seu "status", posicionando-se simbolicamente abaixo dos demais, como no caso da iniciação de um novo chefe tribal em algumas culturas, para retornar à sua nova posição renovado, "purificado" e consciente de sua nova posição. Essa purificação é análoga à apuração associada à peia. Diversos hinos apontam para a necessidade de "se humilhar" para poder seguir o caminho espiritual. No início da doutrina, havia a distribuição de patentes que refletiam o grau de desenvolvimento dos seguidores de mestre Irineu. Posteriormente, em decorrência de supostos desentendimentos e

lutas de poder, essa prática foi abolida. No entanto, ainda hoje, fala-se de "gradações"³⁴² recebidas "no astral", e na própria vida, em decorrência do aprimoramento do adepto.

21– O que é que você vai fazer

(Padrinho Sebastião)

(...)

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

A "entrada no Celestial" está condicionada à uma postura humilde do fiel. É preciso "se humilhar", isto é, enfrentar e aceitar todas as imperfeições que o daime lhe mostra para que essas sejam transformadas. Por um lado, essa "humilhação" tem visibilidade social, uma vez que a peia expõe o "infrator" mas, por outro, sugere um ato de entrega e de rendição dos instintos e desejos materiais em relação aos desígnios do "Império Juramidam". Enxergamos aqui um movimento que parte da desestruturação dos egoísmos dos indivíduos, isto é, da própria *communitas*, para a sua posterior assimilação pela estrutura. Para TURNER, a *communitas* tem, *a priori*, uma vida curta, e está fadada a ser absorvida pela estrutura por não conseguir manter, na maioria dos casos, "a organização social e econômica por longos períodos de tempo". Em outras palavras, a *communitas* revigora, legitima e harmoniza a estrutura através de sua manifestação cultural repetida, tendendo à dissolução nessa mesma estrutura.

³⁴² Essas "gradações" podem ser representadas por um maior entendimento sobre os mistérios da experiência, pela mobilidade dentro da própria comunidade ou mesmo por mudanças (positivas) ocorridas da vida do sujeito, como o casamento, filhos, o abandono de vícios, etc.

Para COUTO os trabalhos daimistas não são ritos de inversão, onde há *o deslocamento do equilíbrio estrutura/communitas para o lado dessa última*³⁴³. O autor entende que esse deslocamento se dá para o lado da estrutura,

reforçando a ordem cosmológica, que é intensamente vivida, saindo do seu estado latente, inconsciente, para se manifestar durante o ritual. (...) Por outro lado, a ordem interna é reafirmada pelo empenho de cada um na performance ritual, ao submeter-se aos imperativos do "Império Juramidã", na sua *praxis* durante o ritual, de onde o fiel acredita receber os "ensinos" e, principalmente, o ordenamento simbólico que se acredita eficaz (...), levando todo o sistema para uma ascense simbólica; ou, antes de mais nada, para a ordem".³⁴⁴

A conceituação do culto daimista como um ritual de ordem está em concordância com os relatos apresentados sobre a peia. As diferentes experiências relatadas, referentes à preparação para os trabalhos, à performance e empenho dos participantes, aos valores e crenças sobre a bebida e seres espirituais, entre outros, apresentam, como ponto comum, a noção de saúde e desenvolvimento espiritual condicionado ao aprimoramento moral do indivíduo, expresso na conduta do sujeito no ritual e em sua vida. A peia age ora como punidora das infrações e desvios, ora como facilitadora do processo de purificação do sujeito. A ordem externa é definida pela união, harmonia e concentração de todos nos hinos e no bailado. A ordem interna, por sua vez, *é reafirmada pelo empenho de cada um na performance ritual ao submeter-se aos imperativos do "Império Juramidã", na sua práxis durante o ritual*³⁴⁵. A peia "desce" e atua sobre os indivíduos, sobre as relações entre esses indivíduos e, conseqüentemente, no grupo como um todo, promovendo uma ampla limpeza de ordem física, mental, emocional e espiritual. Para COUTO:

³⁴³ F.L.R.COUTO, *Santos exXamãs*, p. 133.

³⁴⁴ *Ibid*, p. 133.

³⁴⁵ *Idem*, *Santo Daime: rito da ordem* In: *O uso ritual da ayahuasca*, p. 349.

Da prática ritual o fiel acredita receber os "ensinos" e, principalmente, o ordenamento simbólico que se acredita eficaz, e que, nessa ordenação, vai limpando e desobstruindo simbolicamente os canais invisíveis dos neófitos, levando todo o sistema para uma ascese simbólica; ou, antes de mais nada, para a ordem, como afirma Mary Douglas³⁴⁶: "A sujeira ofende a ordem. Elimina-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente"³⁴⁷.

O antropólogo reforça o seu argumento apontando outros elementos que indicam o caráter de ordem, como a utilização de fardas, a autodenominação dos fieis como "soldados das rainha" e utilização de outros termos militares como "batalhão", "estado maior", "fora de forma", "general", "comandante", etc. O autor refere-se à diferença de gêneros como também significativa ao princípio ordenador do simbólico e das atividades comunitárias. A disposição espacial, no ritual, das pessoas em homens e mulheres casados, moços e moças, solteiros e solteiras, revela também a organização social do grupo. No que se refere à peia, esse dado se enquadra ao relato de um fiscal mais antigo, com aproximadamente 9 anos de farda, que fala da peia pela falta de humildade. Segundo esse informante, muitas pessoas levam peia por "querer cantar de galo" sem conhecer bem a doutrina³⁴⁸. A sua fala indica a posição de alguém que está "dentro de um grupo" em relação "ao outro" posicionado fora do grupo. Nesse exemplo, o impedimento para a inserção recai sobre a arrogância do "outro" e a sua integração no grupo requer uma "purificação", ou ainda, um ordenamento, desse aspecto de seu caráter, isto é, a falta de humildade.

MACRAE analisa os efeitos estruturantes do consumo da ayahuasca nos rituais daimistas a partir da perspectiva da redução de danos³⁴⁹, aplicada no contexto de consumo de

³⁴⁶ M. DOUGLAS, *Pureza e perigo*. Coleção Debates, nº 120, São Paulo, Perspectiva, 1966, p. 12.

³⁴⁷ F.L.R.COUTO. *Op. Cit.*, p. 349.

³⁴⁸ Esse relato é analisado na seção que trata da *peia pela falta de humildade*, nesse capítulo.

³⁴⁹ O autor tem como principais referências teóricas, N. ZINBERG. *Drug, set and setting: the basis for controlled intoxicant use*. New Haven: Yale University Press, 1984; J.P.C. GRUND. *Drug use as a social ritual: functionality, symbolism and determinants of self-regulation*. Roterdã: Institut voor

drogas entorpecentes a partir da década de 60 do século passado. Essa perspectiva busca um entendimento mais complexo da questão das drogas que transcenda a ação meramente orgânica da substância, e inclua a noção de controles sociais, onde o consumo do psicoativo é regido por regras, valores e padrões de comportamento desenvolvidos entre grupos de usuários. Esses controles sociais funcionariam de 4 maneiras:

- são definidoras de um uso "aceitável" e condenam usos que fujam desse padrão;
- limitam o uso a meios físicos e sociais capazes de propiciar experiências positivas e seguras com a substância;
- identificam efeitos potencialmente negativos. Os padrões de comportamento ditam precauções a serem tomadas antes, durante e depois do uso;
- distinguem os diferentes tipos de uso das substâncias, respaldando as obrigações e relações que os usuários mantêm em esferas não diretamente associadas aos psicoativos³⁵⁰.

Para MACRAE o consumo da ayahuasca no contexto daimista representa uma instância paradigmática das idéias relacionadas à redução de danos.

Entre os membros da seita, o efeito da bebida é tradicionalmente entendido como um transe em que o sujeito expande seus poderes de percepção, tornando-se consciente de fenômenos de um plano espiritual que, por sua sutileza, normalmente escapam aos sentidos. Além disso (...) essa prática é rigorosamente prescrita em seus menores detalhes, tornando-se um bom exemplo do uso controlado de um psicoativo³⁵¹.

Verslavingsonderzoek (IVO) Erasmus Universiteit, 1993 ; e M. XIBERRAS. *La société intoxiquée*. Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

³⁵⁰ E. MACRAE. *O uso ritual de substâncias psicoativas na religião do Santo Daime como um exemplo de redução de danos*, p. 1.

³⁵¹ Idem., *Guiado pela Lua*, p. 117.

Com base em uma etnografia de aspectos diversos que envolvem o consumo ritualizado da bebida, como as crenças, valores, práticas rituais, manuseio e estocagem do daime, hierarquia do grupo, entre outros, o pesquisador conclui:

Assim, acima de tudo, são rigorosamente controladas as atividades em que se engajam os indivíduos quando sob o efeitos da bebida. Como já vimos, isto sempre acontece sob a forma de um ritual religioso³⁵² (...) A participação regular nos rituais do Santo Daime freqüentemente leva a notáveis mudanças entre seus seguidores. Estes são muitas vezes recrutados entre os indivíduos socialmente estigmatizados, por sua condição pauperizada, como na Amazônia, ou por sua adesão a valores da contracultura, como o uso de drogas e o livre exercício da sexualidade. Para todos, os rituais apresentam uma valorização e incitação à autodisciplina, possibilitando direcionarem suas vidas e tornarem-se mais eficazes nas atividades do dia-a-dia. Essa constatação encontra consonância nas idéias de Turner, para quem os rituais periodicamente convertem o obrigatório em desejável, colocando as normas éticas e jurídicas da sociedade em contato com fortes estímulos emocionais. Suas considerações se adequam muito bem ao caso das cerimônias do Santo Daime³⁵³.

5.2. Alguns tipos de peias recorrentemente relatadas.

Buscaremos agora traçar uma tipologia aproximativa da peia com base nos dados coletados durante o trabalho de campo. Essa tipologia não é conclusiva e certamente não abarca todas as possibilidades de peia possíveis. Ela, no entanto, nos permite uma melhor visualização do impacto da peia para os fieis, assim como os explicita valores e crenças associadas a peia.

5.2.1 Peia por não se preparar adequadamente para o trabalho

Entre os vegetalistas tradicionais e também em outras formas de xamanismo amazônico, o manuseio e consumo das plantas e ervas é cercado de dietas e abstinências, cujos períodos podem variar de meses até anos. Também na medicina popular amazônica, os remédios de plantas e ervas são acompanhadas de sua "fineza", isto é, os resguardos necessários

³⁵² *Ibid*, p. 121.

para o tratamento das doenças, que podem ser de origem orgânica, mas são normalmente relacionadas com a ação de seres sobrenaturais. O resultado esperado, geralmente uma cura, está diretamente relacionado ao cumprimento dessas prescrições, além, obviamente, do conhecimento acumulado do próprio curador. Segundo MACRAE:

Todos os vegetarianos afirmam que seguir a dieta é o caminho da sabedoria. Dizem que ela não os enfraquece e que, apesar de perderem peso, seus corpos se tornam mais fortes e resistentes a até mudam de cheiro. Afirmam, também, que enquanto a seguem, suas mentes funcionam de forma diferente, a observação e memorização tornam-se mais fáceis. É a própria natureza que lhes revela, então, seus próprios segredos. Seus sonhos tornam-se mais claros e instrutivos. Assim, a dieta pode ter a função de desencadear um estado de consciência alterada durante o período de aprendizagem³⁵⁴.

No contexto daimista, a importância das dietas e abstinências é relativizada e mesmo relegada a um segundo plano. É sugerido a abstinência sexual 3 dias antes e 3 depois dos trabalhos. Nesse período, aconselha-se a não ingestão de carne ou álcool. Recomenda-se, também, que haja um esforço do sujeito em se manter em harmonia consigo e com o próximo, resolvendo quaisquer pendências pessoais antes de se dirigir para o trabalho. Notamos que no centro estudados, essas prescrições nem sempre são seguidas à risca e, algumas vezes, questionadas.

(B) Eu já fiz trabalho com a disciplina dos três dias e sem a disciplina. Com certeza, disciplina é disciplina, o trabalho pega muito mais. Uma preparação tem que ter, uma preparação de acordo com cada um. Mas às vezes entra numa rotina de trabalho³⁵⁵ que parece que você já não sai mais do trabalho. Então você já fica naquela e do jeito que você está ali, você já vai indo. Num dia você come muito, noutro dia você come pouco: "hoje eu vou comer pouco porque eu vou tomar daime", no outro dia, "eu vou comer

³⁵³ *Ibid*, p. 124.

³⁵⁴ E.MACRAE, *Guiado pela lua*, p. 34.

³⁵⁵ Ele se refere ao período de festivais quando há uma grande quantidade de trabalhos em curto período de tempo. Há dois festivais no ano, o primeiro vai de 12 de Junho até 5 de Julho, onde são celebradas as datas comemorativas dos santos católicos. O segundo festival ocorre no final do ano, entre 8 de Dezembro e 6 de Janeiro.

bastante para agüentar". É muito relativo. Qualquer disciplina que a gente fizer é bom, mas tem que fazer, ver por que está fazendo e para que está fazendo³⁵⁶.

Em outro relato, L., fala sobre a sua preparação.

Às vezes eu me preparo, outras não. Depende se eu não tenho que trabalhar antes. Depende do trabalho... posso tomar banho de descarrego, posso acender uma vela em casa ou posso estudar o hinário antes. Por exemplo, o trabalho de finados eu gosto de estudar. Quando dá tempo, eu ouço 1 ou 2 hinários, para ter uma base. De alguma maneira eu me preparo. Às vezes eu não como carne, ou alguma coisa assim, mas isso é relativo. Faz uns 6 meses que eu não faço isso, uma dieta alimentar. A preparação, às vezes, é você pegar sua farda dois dias antes e ver se ela está lavada, passada, certinha. **Você já focaliza o trabalho.** Às vezes, preparar é só pensar nele. Se arrumar. Você chega lá e sente que entrou certo. Já começou pensando, não é jogado assim. Às vezes, "preparar" não é ritual e tudo mais, é pensar no assunto. Se ligar com a situação...deixar fluir... eu acho que é melhor³⁵⁷.

Há aqui uma ruptura com a preparação típica do vegetarianista. Os procedimentos que antecedem o consumo do daime parecem estar mais associados à tentativa em entrar em sintonia com o trabalho. A dieta alimentar, embora levada em conta, não representa o aspecto principal da preparação. Percebemos, pelo segundo informante, que, por um lado, há uma ritualização no preparo, como banhos de descarrego e velas e, por outro, uma noção mais prática sobre o trabalho, como estar com os hinários e a farda em ordem, e ter ensaiado os hinos com antecedência. A preparação para o trabalho, como pudemos notar nos dois relatos, é considerada importante - "disciplina é disciplina, o trabalho pega mais muito mais" e "de alguma maneira eu me preparo" -, mas está condicionada, primeiramente, ao contexto em que se encontra o adepto para participar do trabalho, isto é, se "trabalha antes"³⁵⁸ ou se há tempo para uma preparação mais complexa. A forma que cada um se prepara para o ritual é definida, pelo menos parcialmente, pela vida pregressa e valores do sujeito. No primeiro caso, com relação à alimentação, ele às vezes come muito e

³⁵⁶ Entrevistado em 28/03/2004.

³⁵⁷ Entrevistada em 24/02/2004.

outras pouco, dependendo do ritmo dos trabalhos. Em outro momento da entrevista, esse entrevistado afirma que desde pequeno sempre comeu carne e nunca sentiu qualquer efeito negativo em seus trabalhos por causa disso.

Não é falar que se comer carne, vai acontecer isso ou aquilo...não...a maioria (das pessoas) que eu conheço foi criado, desde de pequeno, na "papinha". Pelo menos uma "carninha" desfiada tinha, né? Então essa é uma coisa natural de cada um³⁵⁹.

Em contraponto ao relato acima, um outro daimista, C.³⁶⁰, explica o que pensa da importância de uma dieta adequada para participar dos rituais.

Eu acho fundamental que a gente tenha uma alimentação leve, adequada, pra você poder estar participando de um trabalho espiritual, porque se você come carne, por exemplo, você está cansado de saber que a digestão é mais demorada, os resíduos ficam mais tempo no teu organismo. Aquilo não se dissolve em poucas horas, demora dias até, entendeu? E eu acho que o daime está tão "na luz" que o fato de você comer carne no dia do trabalho interfere. Então muitas vezes você toma o daime e tem que fazer limpeza, porque aquilo não está compatível com a bebida. Depois que você faz a limpeza, você melhora³⁶¹.

Pensamos que C. enquadra-se na descrição feita por GOULART sobre o novo tipo de daimista, denominado "do sul"³⁶², surgido com a expansão geográfica do CEFLURIS iniciada no começo da década de 80. Essa semelhança se dá não apenas em relação à dieta mas também pelo seu discurso, onde afirma o seu desejo em se mudar para a "floresta" e o seu trabalho junto

³⁵⁸ A informante é operadora de raio-x em um hospital público.

³⁵⁹ Entrevistado em 28/03/2004.

³⁶⁰ Entrevistado em 18/05/2004.

³⁶¹ Entrevistado em 18/05/2004.

³⁶² A autora caracteriza esse tipo de daimista como fortemente influenciado pelos valores da contracultura dos anos 60 e 70, como o anseio pela liberdade e o ideal de vida comunitário. O estabelecimento de novas igrejas em outras regiões e o consecutivo aumento no número de fieis, faz surgir um novo tipo de daimista do "sul", mais ligado a questões ecológicas e a temas como auto-conhecimento, macrobiótica, etc. Embora esses também fossem assuntos de interesse dos pioneiros do "sul", essa tendência pereceu intensificar-se com o tempo. Cf. S. GOULART. *Op. Cit.*, p. 174.

a *Santa Casa*³⁶³. Os outros dois informantes, B. e L., demonstraram pouco interesse, e até mesmo nenhum interesse, em residir no Mapiá ou em outra comunidade daimista, embora estivessem engajados em viver, futuramente, em localidades mais afastadas de São Paulo. Nos vimos inúmeras vezes em meio a conversas informais com outros daimistas que discutiam dietas e outras formas de preparação para os trabalhos. Pudemos identificar como único ponto de concordância o não consumo de álcool. Mesmo a questão da abstinência sexual foi apresentada por vezes como relativa, embora a maioria concordasse que a abstinência fosse importante.

O outro ponto levantado em relação à preparação diz respeito a "sintonização" do fiel com o trabalho. Essa "sintonização" está relacionada, por um lado, a uma intencionalidade em relação ao trabalho e, por outro lado, à uma atitude de atenção para com os "sinais" percebidos durante o transcorrer do dia ou dias anteriores ao ritual que possam ter uma relação com o mesmo. L. afirma:

Você vai para um trabalho de cura, de São Miguel³⁶⁴. Aí você decide: "eu vou trabalhar não sei o que ", e aí pega a farda do jeito que está, coloca na bolsa e sai para o trabalho. Você chega, "com seu livro aberto", você vai descobrir que vai "chover um pouco na sua vida". Você não estava ligado no que estava fazendo. Não se ligou. Não se atinou no que você estava fazendo. Você entrou no meio da coisa sem saber o que era. Aí você vai ter que assimilar...é mais complicado. É um descuido, é descaso³⁶⁵.

Nas palavras da fiscal, a peia sofrida é consequência do "descuido" ou "descaso". Na fala, o sujeito decide "trabalhar" um determinado assunto sem se preparar adequadamente, há uma intencionalidade que gera, segundo a crença, um evento, isto é, quando a pessoa chega no

³⁶³ A *Santa Casa de Saúde Padrinho Manoel Corrente*, com sede na vila Céu do Mapiá, é um centro holístico que agrega diferentes linhas terapêuticas ditas alternativas.

³⁶⁴ Os trabalhos de São Miguel são considerados trabalhos de "limpeza da corrente", e tidos como trabalhos fortes. Via de regra, todo trabalho visa a cura e é sempre imprevisível. Entretanto, em trabalhos como o de São Miguel ou de cura, é freqüentemente servido um daime mais concentrado que dá, ao menos em parte,

hinário o "seu livro está aberto". O despreparo em relação ao trabalho teve, como resultado, a peia. Nas palavras de L., "choveu um pouco na sua vida".

Segundo GROISMAN, *o ato de tomar daime é cercado por diversas prescrições de conteúdo simbólico, que correspondem muitas vezes a cuidados pessoais que permitem ter uma boa experiência mas, principalmente, elas servem para demarcar os parâmetros do sagrado – fronteiras do comportamento esperado – e do respeito ritual pela bebida*³⁶⁶. Vimos, pelos depoimentos, que o resultado de uma preparação inadequada, ou descuido na preparação para o ritual, é normalmente a peia. Por outro lado, quando no trabalho, o indivíduo se encontra em sintonia com as forças ali presentes e em harmonia com a corrente, o resultado é o êxtase, a graça, a miração.

(C) Quando você vai pro trabalho limpo, meu amigo, não tem nada que te atrapalhe, é um primor. **Você só vê primor.** E isso aí eu não estou dizendo por mim, eu estou dizendo pelas pessoas que me ensinaram muitas coisas nessa doutrina, que foi o padrinho Wilson, o sr. Luis Campelo, o sr. Jorival, o padrinho Eduardo, esses mais antigos das doutrina que sempre passaram aqui por São Paulo, e graças a Deus, tive a oportunidade de conviver com vários deles. Eles são todos da época do padrinho Sebastião³⁶⁷.

As operações simbólicas que antecedem o consumo da bebida representam uma "purificação" física, mental e emocional do adepto. Busca-se um estado de limpeza para participar do ritual, por outro lado, quando o indivíduo encontra-se "sujo", o acesso aos "primores" da miração lhe é negado e ele leva uma peia.

(C) Porque para você participar de um trabalho espiritual, pra você chegar lá, invocar a energia da Nossa Senhora, a energia dos teus guias espirituais, pra se beneficiar e enxergar à luz divina, que é única, como é que você vai se aproximar da luz de Deus estando sujo? Porque se você não se prepara você vai sujo. É como se você não tomasse banho e fosse entrar na casa de Deus. Não pode. Você não consegue enxergar a

certa procedência a classificação aqui assumida. Outro ponto diz respeito aos hinários cantados que, no caso dos trabalhos citados, tem um direcionamento específico, isto é, a cura.

³⁶⁵ Entrevistada em 24/04/2004.

³⁶⁶ A. GROISMAN. *Op. Cit.* p. 97.

³⁶⁷ Entrevistado em 18/05/2004.

luz como ela é, como ela se apresenta. E ela não consegue se apresentar pra você. Ai você entra na peia, você faz limpeza³⁶⁸.

No hino (45) *Aqui entram todos*, do padrinho Sebastião, essa idéia fica clara. O hino descreve dois momentos distintos. No primeiro, quando se chega na igreja, na doutrina, a porta está aberta para todos que quiserem consumir a bebida. No segundo momento, o acesso à "Casa do Pai" é permitido somente aos que estiverem "limpos".

Aqui entram todos
Entra o **sujo e o rasgado**
Na Casa do meu Pai
Só entra os **limpos sem pecado**.

A seqüência do hino estabelece a necessidade do castigo para a manutenção da ordem e do propósito do culto.

É preciso apanhar
Apanhar para obedecer
Que culto sem castigo
Ninguém sabe o que vai fazer

Na última estrofe, o hino reitera a autoridade espiritual do Pai³⁶⁹ e chama a todos para ter firmeza na apuração dos pecados.

A Força do meu Pai
Ele bem vem ensinando
Quem tiver os seus pecados
Agüente firme para ir se limpando.

A análise até aqui efetuada sobre alguns aspectos da preparação individual para o consumo do daime, apontados por vários fieis como motivos de peia, sugere que essa preparação, embora apresente diferentes formas, é indicadora de um sistema mais amplo de valores e crenças, em detrimento das técnicas de manuseio e consumo da substância que

³⁶⁸ Entrevistado em 18/05/2004.

³⁶⁹ A palavra "Pai", nos hinos, pode se referir a Deus, a Jesus ou a Juramidam.

caracterizam o uso tradicional da ayahuasca. A peia, por um lado, une os indivíduos em torno desses valores e crenças, punindo os "infratores", ordenando e reforçando os laços do grupo como um todo e, por outro, apura conteúdos inconscientes e fornece ao sujeito um modelo de interpretação e significação para a própria vida e para as vicissitudes inerentes a ela, auxiliando-o em seu processo de cura.

5.2.2. Peia de pensamento

Pensamentos desordenados, intrusivos, lascivos, entre outros, são tidos como causadores de doenças e motivos de peia. Deve-se, ao contrário, "elevar o pensamento" e adotar uma atitude mental positiva, receptiva, tranqüila, evitando a atividade mental intensa quando sob efeito da "força do daime". O muito pensar ou ficar "pensando besteiras" pode levar o adepto a "entrar em tranças". Esse termo, freqüentemente citado nos hinos, integra o jargão daimista e expressa a confusão que o indivíduo pode entrar, e/ou ficar preso, por não ter os pensamentos, intenções e sentimentos em harmonia com o trabalho. A "trança" é, certamente, uma peia e vem acompanhada de mal estar e desconforto, como confirma o trecho do hino (22) - *Tu prometes ser fiel* - do Padrinho Sebastião: *ai todos me viram / mas não ligaram importância / agora estão sofrendo/ estão entrando na trança*. Em outro hino (140), *Palmatória*, recebido por Alfredo Gregório, as "tranças" são lançadas para os que não tem humildade.

Força do sol eu recebi
E a ordem é uma só
Eu tenho umas belas tranças
Para quem quer ser maior

A saída da "trança" e, conseqüentemente, da peia é, além da humildade, a firmeza de pensamento. Essa firmeza refere-se domínio do pensamento, evitando-se que o mesmo fique

"solto" durante o trabalho e seja, na medida do possível, suprimido pela atenção aos hinos e ao bailado. Acredita-se que um pensamento solto, divagante, faz do indivíduo uma presa fácil para as entidades espirituais de pouca luz, como zombeteiros e sofreadores.

(R.C.) Você já viu uma pessoa "avoada"? não é pela mente, tudo solto...no momento que ele "escapa" vem outro ser e domina....vai beber, vai fumar, vai falar, não sei...agora, quando você mantém o seu centro de gravidade, tem controle né, "eu vou sair porque a entidade tem algo para me falar", "vou voltar". Você tem esse controle, você sabe...você está vendo, você sabe quem que é, né? Você olha a presença negativa e pede licença, não deixa sucumbir³⁷⁰.

O pensamento constitui uma categoria central no ritual daimista. Essa é certamente uma herança da experiência dos primeiros daimistas com o Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento que, como o próprio nome sugere, dá grande importância ao poder do pensamento. Os trabalhos de concentração visam, entre outros, o desenvolvimento da capacidade de domínio do pensamento. A Consagração do Aposento deixa claro a importância do pensamento na crença daimista, sua última estrofe diz:

As vibrações do meu pensamento são forças de Deus em mim, que aqui ficam armazenadas e daqui se irradiam para todos os seres, constituindo este lugar um centro de emissão e recepção de tudo quanto é bom, alegre e próspero.

As palavras do padrinho Sebastião confirmam a aproximação entre o Santo Daime e o CECP no referente ao papel do pensamento.

"Eu vou ligar o meu pensamento/ só aonde eu devo ligar / no Sol, na Lua, nas Estrelas / Na floresta, na Terra e no Mar³⁷¹". É! Para estar com Deus é preciso deixar aquelas preocupações, aquelas cruzas, aquelas coisas que nós caímos. Suspendendo o nosso pensamento, chegamos em um Deus todo poderoso.

³⁷⁰ Entrevistado em 10/07/2004.

³⁷¹ Trecho de um hino do padrinho Sebastião.

Porque Ele está em nós e devemos nos ligar Nele. Deus é uma máquina que faz todas as outras máquinas³⁷².

Na concepção local, um pensamento alegre e positivo trás a saúde, o bem estar, e a sintonia com o divino, ao passo que um pensamento fraco é capaz de materializar a doença e o sofrimento. Nesse sentido, a firmeza nos hinos atuam como "trilhos" para o pensamento, impedindo que este fique a deriva da influencia de outros pensamentos³⁷³ ou entidades trevosas.

(L) Você não pensa. O pensamento não alcança soluções. Então não pensa. Faz. **O trabalho pensa a gente.** O raciocínio é pequeno. Se você ficar pensando você fica nos seus pensamentos, sentindo seus pensamentos e aquilo é uma casca muito pequena. Não pensa! A letra do hino é para você não pensar. Você se ocupa. Leva tocando maracá, bailando pra lá e pra cá, ouvindo a música. É muito estímulo. É para você não pensar³⁷⁴.

O depoimento acima confirma a importância em se estar firme nos hinos e no bailado. Ele aponta também para as limitações do pensamento analítico, que é, nas palavras da entrevistada, pequeno e incapaz de alcançar as alturas da experiência extática. Os hinos não são compreendidos pela exploração analítica ou pelo raciocínio que, pelo contrário, impedem o acesso ao seus conteúdos misteriosos não expressos. A compreensão desses mistérios se dá por outras formas, como explica a fiscal.

(L) É para sentir, e mais do que sentir, é para você chegar naquele ponto que é a "mente criativa", **não é raciocínio. É um saber.** Sabe aquela lamparina "ah, sei", mas não é pensar isso e aquilo. Se você fica no pensar, sua cabeça começa a ficar apertada, pesada. Não é para pensar, é pra deixar rolar. **Isso a gente aprende quando a gente começa, depois a gente esquece**³⁷⁵.

³⁷² A.P.ALVERGA. *Op. Cit.*, p. 128.

³⁷³ Acredita-se que o daime desenvolve as capacidades telepáticas e que, durante os trabalhos, se possa captar os pensamentos soltos na corrente.

³⁷⁴ Entrevistada em 24/02/2004.

³⁷⁵ Entrevistada em 24/04/2004.

Para a fiel, o raciocínio é uma prisão que aprisiona os sentimentos e impede uma compreensão mais profunda da experiência. O entendimento provém não do pensar, nem do sentir, e sim da ação da "mente criativa" que simplesmente "sabe". Outro fiel enfatiza que o pensamento deve ser substituído pela entrega à força da corrente e pela concentração³⁷⁶ no trabalho. A postura, por sua vez, deve priorizar ideais elevados como o amor e a alegria, para que se possa contar com a ação benéfica dos seres de luz.

(V.) A idéia não é ficar pensando, principalmente durante o trabalho. Não tem que ficar raciocinando, tem que entrar na energia, se entregar pra força, se entregar pros seres divinos que estão ali, se entregar pra corrente e concentrar nos hinos, cantar os hinos e ir embora. E cantar os hinos com alegria, com amor. Não adianta cantar hino de mal humor que você chama um monte de outras coisas que só vem para atrapalhar. Agora, quando você consegue fazer o trabalho dessa maneira, centrado, feliz, aí você sai do trabalho sabendo coisas que antes você não sabia. E esse processo não foi mental. Você, de alguma maneira, incorporou um conhecimento que antes você não tinha. Sei lá, os seres divinos passaram por ali e te passaram alguma coisa, e...agora, eu acho que é assim que deve funcionar a compreensão de um trabalho³⁷⁷.

O pensamento firmado, assim como a crença em seu poder, não se limitam apenas ao contexto ritual. É comum o relato, mesmo após poucos trabalhos, da diminuição da ansiedade e confusão mental no dia-a-dia das pessoas, a peia adquire, nesse sentido, um caráter terapêutico. No cotidiano de cada um, todos estão expostos à força da "ilusão"³⁷⁸, que se expressa por influências diversas, entre elas, pensamentos trocados, maus pensamentos, pensamentos viciosos, etc., e constituem riscos para o fiel, que conta com uma "proteção espiritual", desde ele esteja na linha. A peia de pensamento, portanto, serve como instrumento regulador e ordenador do modo de se pensar. No ritual, a peia se expressa nas "tranças" decorrentes da falta

³⁷⁶ A concentração não requer necessariamente uma suspensão total do pensamento, e sim um domínio e foco deste em determinados assuntos ou nos próprios hinos.

³⁷⁷ Entrevistado em 09/07/2003.

³⁷⁸ Segundo FERNANDES, *Op. Cit.*, p. 133, a ilusão "refere-se ao mundo das coisas materiais, o consumismo, o dinheiro, a vaidade, enfim, tudo o que não se leva para o mundo espiritual. Para entrar na doutrina do Santo Daime, é preciso sair do mundo da ilusão". Essa conceituação teve como base a população da comunidade Céu do Mapiá na época em que o padrinho Sebastião ainda era vivo. No centro estudado, ela deve ser relativizada em virtude das características dos frequentadores da igreja paulistana, residentes, em sua maioria, em São Paulo.

de firmeza de pensamento e atenção. Na vida cotidiana, ela é atribuída às conseqüências de velhos hábitos, vícios e posturas indesejadas.

5.2.3. Peia pela desatenção

Na concepção nativa, a "abertura de consciência" proporcionada pela experiência com o daime exige uma postura de atenção constante. Acredita-se que o daime, ao mesmo tempo que abre os canais perceptivos do fiel, exige a aplicação cuidadosa da mente em relação aos próprios pensamentos e sentimentos, às outras pessoas e ao ambiente ao redor, de forma a impedir que se seja influenciado por "forças negativas" internas ou externas, materiais ou espirituais. Cada um torna-se responsável por seu próprios atos e as conseqüências desses atos podem resultar em peias.

(C) Tudo que a gente faz impensadamente, você vai ter uma conseqüência depois. Dentro da doutrina isso é muito nítido. O daime abre muito a nossa consciência³⁷⁹.

O trecho do hino do mestre Irineu abaixo fala de uma força existente, com a qual todos tem contato, porém a desconhecem.

119 – Confia

(...)

Esta força é muito simples
Todo mundo vê
Mas passa por ela
E não procura compreender

(...)

³⁷⁹ Entrevistado em 18/05/2004.

Acredita-se que a iniciação nos mistérios do daime "desvela" a realidade dessa "força" natural desconhecida da maioria das pessoas. Se, por um lado, o fiel está sujeito à ação das entidades espirituais, por outro, o castigo só se dará em virtude do grau de conhecimento, ou consciência, sobre as implicações e conseqüências dos próprios atos, comportamentos e atitudes. Dessa forma, na concepção nativa, não se toma uma peia por causa das entidades, e sim por falhas cometidas ou pela desatenção. A culpa e o castigo recaem sempre sobre o "infrator", conforme fica claro no depoimento abaixo.

(C) A peia vem de você mesmo. Vem de você mesmo pela tua falta de atenção. Porque você chega na doutrina e começa a prestar atenção nos hinos. Os hinos, o que pedem para a gente? Pedem atenção, prestar atenção, andar direitinho, tomar cuidado, observar ... e muitas vezes, as pessoas não fazem isso, ou se fazem, fazem assim numa proporção muito pequena, entende? "Quase" não prestam atenção, "quase" não andam direitinho. Não andam direito totalmente ou então andam um pouco fora, "pisam no tomate". E aí a peia vem, é inevitável a peia³⁸⁰.

Mestre Irineu é visto, entre outros³⁸¹, como um professor. Sua doutrina são os ensinamentos da Rainha da Floresta e seus fieis integram uma escola. A atenção é um pré-requisito para se aprender a lidar com os mistérios da bebida, como diz o trecho do hino de Valdete, filho mais velho do Padrinho Sebastião.

16 – Para se estudar

Para se estudar
Nesta escola do senhor
É preciso ter amor
E prestar bem atenção

³⁸⁰ Entrevistado em 17/05/2004.

³⁸¹ Outros termos identificam mestre Irineu nos hinos, como "Presidente", "General", "Mestre Império", etc.

A peia, nesse contexto, castiga para "refrescar" a memória do fiel sobre algo que ele já sabia ou já havia sido ensinado anteriormente e, no entanto, havia esquecido ou ignorado. Ela tem função pedagógica e se manifesta quando o "aluno" é desatento.

(L) Quantas vezes você aprende a mesma coisa e fala, "**poxa eu já sabia disso, e eu esqueci**". Aí você retoma, tem que re-aprender. Aí você tem aquele trabalho e diz: "tomei uma peia". Não. Você esqueceu! Você foi um péssimo aluno. Aí você lembra todas as vezes que você esqueceu e de todas as vezes que você lembrou a mesma coisa³⁸².

A vida material é vista como cheia de armadilhas e é constantemente referida como o "mundo de ilusão", cuja característica principal é entorpecer e fazer esquecer da realidade espiritual, que é o "mundo da verdade". É preciso, portanto, estar atento às armadilhas da ilusão para não esquecer os ensinamentos recebidos. Para C., os hinos são sempre cantados pois o ser humano deve ser constantemente lembrado de "tudo o que é certo, de tudo o que é bom, de tudo que é correto na vida espiritual", para não se deixar levar pelo esquecimento que a ilusão impõe.

Por que a gente canta tantos os hinos, tantas vezes? **Porque o ser humano tem sempre que estar sendo lembrado de tudo que é certo**, de tudo que é bom, de tudo que é correto na vida espiritual. Para ele estar seguindo, ele precisa ser lembrado disso, porque muitas vezes o mundo da ilusão é tão forte que ele acaba te desviando o pensamento, entra num pensamento trocado, entra numa idéia não saudável, um mal hábito antigo, que você tinha, um mal hábito de fazer determinadas coisas, então ele vem tentando se estabelecer³⁸³.

A atenção às armadilhas da ilusão está direcionada mais para o próprio comportamento, pensamentos e sentimentos que em relação ao ambiente externo. É preciso estar atento para

³⁸² Entrevistada em 24/04/2004.

³⁸³ Entrevistado em 18/05/2004.

velhos hábitos e costumes que podem ser "ativados" por pensamentos trocados³⁸⁴ ou idéias não saudáveis. O informante prossegue,

E se você procurar sempre se lembrar dos hinos e, toda vez que pintar um pensamento trocado, você "opa", estar sempre alerta, " orai e vigiai", tem que estar sempre vigiando, sempre alerta, até dormindo mesmo. Aí você consegue, se tiver, se fizer um esforço maior. Você consegue ficar numa boa, ficar na tranqüilidade, na paz de Deus mesmo. E aí não tem força negativa que chegue, que possa te interferir, atrapalhar tua vida. **Você não entra numa peia. A peia fica distante, entendeu?** A peia entra quando entra um pensamento trocado, quando entra um mal hábito, quando entra uma idéia que não é muito saudável, quando ela vem para você e você acaba dando trela, aí você entra na peia (...) Não tendo dúvida, não tem medo. Você estando na certeza, você mata a dúvida. Então, você vive na paz. Aí você fica numa boa³⁸⁵.

A lembrança dos hinos é a firmeza frente as "tentações" da ilusão e fraquezas do fiel em sua vida. Deve-se "orar e vigiar", estar atento, consciente a todo o momento de forma a não se deixar ser levado por "energias negativas". A peia, para o fiel, ocorre quando se está desatento ou inconsciente dessas forças, entendidas como pensamentos trocados, idéias "não saudáveis" ou impulsos para velhos hábitos abandonados ou com os quais se luta para abandonar. Essas forças são entendidas como também pertencentes a um mundo espiritual. São sofredores, zombeteiros, embusteiros³⁸⁶, etc., que interagem com os seres humanos. A maior ou menor abertura à influencia desses seres é definida pelo grau de consciência sobre esses mesmos seres e pela conduta moral do indivíduo, pois, como dito pelo informante, quando se está "de ficha limpa, não há o que temer, não tem peia que te pegue".

³⁸⁴ Pensamentos externos ao indivíduos que são "captados" pelo mesmo. A atenção, nesse caso, está em se ter a consciência de que aquele pensamento lhe é exterior, e deve ser descartado. Esse pensamento externo pode ser também "enviado" propositalmente.

³⁸⁵ Entrevistado em 18/05/2004.

³⁸⁶ Há uma clara influência de conceitos kardecistas na classificação dos tipos de seres que habitam o mundo espiritual.

Podemos concluir que a atenção, embora diga respeito ao conhecimento da ação de seres espirituais invisíveis, está mais diretamente ligada à conduta do indivíduo em relação aos preceitos morais os quais os hinos se referem. Esses preceitos estabelecem um padrão de comportamento, em parte decorrente do próprio entendimento da experiência vivenciada pela pessoa, em parte moldado pelas práticas sociais e pelas relações vivenciadas dentro da irmandade. Como na parábola do fariseu hipócrita, deve-se limpar o prato por dentro e não apenas parecer limpo por fora, pois nesse caso, a sujeira que está dentro atrairá, ou deixará exposto o indivíduo, às influências externas negativas. Em última análise, a atenção é para com quaisquer condições ou estados desarmônicos, que ponham em risco a harmonia física, mental e emocional do adepto.

5.2.4. Peia por falta de firmeza

É requerido do fardado que esse tenha, ou procure ter, firmeza durante os trabalhos assim como em sua vida. A firmeza, ao contrário do que possa parecer, não é uma atitude de truculência e rigidez. Está mais relacionada à idéia de harmonia com a "força" e com a corrente, expressa na suavidade do bailado e do canto, na serenidade do pensamento, na capacidade em resistir e compreender as peias e mirações, entre outros. R.C. descreve a sua atitude típica quando percebe que vai levar uma peia:

Quando eu percebo que eu vou apanhar , que estou devendo e vou apanhar, eu não saio do salão nem por decreto. Quando "ouço": "É peia...se segura", (respondo) " tá, eu não saio". Você pode ter certeza que eu não saio³⁸⁷.

Segundo ele, se "correr" o castigo fica pior, embora nem sempre seja possível permanecer no salão. Essa, aliás, é a postura cobrada de todos os fardados durante os trabalho,

que fiquem firmes em seus lugares, cantando e bailando, e só saiam para as suas limpezas. É permitido a cada um ficar fora do salão por até 3 hinos consecutivos, após esse período, caso o fardado não retorne ao seu posto, este será preenchido por uma outra pessoa, e a corrente será realinhada pelos fiscais. No caso dos novatos a atenção é especial. Há o esforço em mantê-los dentro do salão ou, no máximo, no terreiro, pois acredita-se que essas áreas estão sob proteção espiritual.

A firmeza responde, também, pela força de vontade do sujeito em não se deixar levar por velhos hábitos.

(R.C.) Naquele exato momento ela (a peia) te mostra qual é "aquele patamar", te ensina como ficar ali, depois é com você, porque ela não vai ficar tomando conta. Depende muito de você, da sua vontade, do que você quer na verdade. Não adianta, por exemplo, eu receber uma cura da bebida, você sentir o seu corpo expulsando todo o álcool, o daime te mostra tudo aquilo, o que é aquele bem estar, aquela qualidade de vida, de saúde e, depois de 4, 5 dias, você estar bebendo de novo. **Ela vai te mostrar de novo**, só que vai ser mais forte. Vai chegar uma hora que você vai tombar. Você vai aprendendo, vai sabendo, vai utilizando, (chega uma hora que) o daime te pega mesmo e te dá um "sacode" para ver se encerra³⁸⁸.

Percebemos, no relato, a ação da peia em dois momentos distintos. Inicialmente, o organismo do sujeito é limpo da substancia nociva, o álcool. O daime "limpa" e ensina "o que é" aquele bem estar posterior. O daime "mostra" uma qualidade de vida e de saúde que o motivam a parar de beber. O processo certamente não foi agradável, embora o produto da experiência lhe tivesse feito compreender a nocividade de seu vício. Num segundo momento, quando a pessoa não tem a força de vontade, ou firmeza, necessária para evitar o álcool e volta a beber, o daime lhe mostra "tudo de novo, só que mais forte". Há uma verdadeira batalha de forças entre a "vontade do daime" e a do fiel, e o resultado, via de regra, pende para o primeiro. A peia, nesse segundo momento da experiência, é associada ao castigo, pois o adepto estava

³⁸⁷ Entrevistado em 10/07/2004.

³⁸⁸ Entrevistado em 10/07/2004.

consciente do "erro" cometido, enquanto a primeira situação está ligada a uma apuração, uma purificação da pessoa. Ambos os casos, contudo, constituem o processo de cura que, no caso, culmina com a mudança de hábito em relação à bebida.

Outro caso ilustrativo da peia pela falta de firmeza, diz respeito à miração. L.S., fiscal de terreiro, descreve sua peia.

Eu estava numa concentração e a força foi chegando. Eu não costumo mirar muito, é raro, mirava muito quando não era fardado ainda, mas depois que fardei a miração rareou. Pois bem, eu estava sentado no meu lugar, tranqüilo, quando a força começou a baixar e eu vi que era a miração vindo. Eu apavorei e quis sair correndo, fiquei com medo, não deixei a miração fluir. Fui entender depois que eu tinha que fazer o contrário, tinha que relaxar, respirar fundo, e me entregar pois ali tinha um ensinamento. Ao invés disso eu corri e tomei a maior peia, quase cai no meio do salão e só não cai lá fora no terreiro porque um fiscal me ajudou. Fiquei lá fora com medo de entrar. A verdade é que eu não estava preparado para a miração³⁸⁹.

O motivo da peia foi, aparentemente, o despreparo do fardado em lidar com os efeitos do daime, embora a miração não lhe fosse de todo estranha, pois "mirava muito" antes de se fardar. Essa descrição completa, em parte, aquilo que foi dito sobre ficar no salão quando a peia desce. O que ficou da experiência não foi a miração, que não se concretizou, mas a peia e o entendimento da falha cometida, isto é, a necessidade de relaxar e se entregar para a força. O relato sobre o seu "erro" diz respeito a um aspecto técnico do ritual, o qual não conhecia completamente. Outro relato dá conta da necessidade de preparo para "agüentar" a miração.

(R.C) Hoje em dia eu apanho, mas eu já consigo ficar mais esperto no que ele (o daime) está me falando, né ? Mas é difícil porque, às vezes, você acha que está mirando, mas você está é apanhando. Você não sabe definir qual é peia, qual é miração, né ? **Miração sem firmeza vira peia porque é muita luz.** O seu interior fica naquele patamar ali, e quando vem aquela luz, você leva peia. Eu considero a peia como

³⁸⁹ Entrevistado em 10/12/2003.

apuração, você recebeu aquela miração assim, levou aquela peia... tá, na próxima vez que você receber aquela miração de novo, você vai estar apurado para recebê-la³⁹⁰.

Percebemos que aquilo que nos foi reportado como "peia por falta de firmeza" representa, também, uma peia que firma. Após a peia, o sujeito vê-se melhor preparado para vivenciar determinada situação, a forma de vencer um vício, uma experiência dentro do ritual, ou o que quer que seja. A recorrência no erro, no entanto, retorna a mesma peia, ou uma peia semelhante, de maior intensidade.

(L) A peia fortalece, você passa para crescer. Mesmo que às vezes você não entenda o motivo dela. Ela é para crescer. Você passa uma situação difícil que vai se desenvolvendo ao longo de 2, 3, 4 trabalhos. E vai se desenvolvendo e você fala "eu não quero mais isso", e vai levando, você vai levar aquilo em frente e você vai sair daquilo. Quando enfim você descobre porque você passou aquilo. Aí você olha para trás e vê por onde você passou³⁹¹.

Dentro dessa lógica, a peia é instrumento do daime para quebrar as resistências que agem contra o processo de transformação e cura. Na corrente, a firmeza de cada um está diretamente associada à capacidade de permanecer em seu lugar, independentemente do que possa ocorrer durante o trabalho, firmado no hinário, cantando com fé e alegria.

Por fim, a idéia de firmeza permeia todos os outros tipos de peia já descritos, a peia de pensamento, por despreparo, por desatenção, etc., e não representa uma atitude adquirida. Ela deve ser, a todo momento, exercitada e renovada, tanto no ritual como na vida. A peia age, nesse sentido, como uma motivadora para que a firmeza se perpetue.

5.2.5. Outros tipos de peia

a) Desunião

Conforme já apontamos, é dever de cada fardado tomar o daime e se compor em seu lugar, em harmonia consigo mesmo e com os irmãos. A qualidade do trabalho está intimamente relacionada com o grau de afinidade entre os membros que compõem a corrente. Dessa forma, conflitos pessoais internos à corrente, diferenças a serem resolvidas, sentimentos e atos egoístas, entre outros, contribuem para a desarmonia e constituem uma fonte e motivo de peia para todos.

(C) Durante um trabalho espiritual, pro trabalho "decolar", pro trabalho "subir", precisa estar a harmonia total. Eu já tive a experiência de estar no trabalho assim....totalmente harmonizado. Aquilo ali, meu amigo, é um primor. Sabe aquela primozia que os hinos descrevem? É aquele primor, aquilo se apresenta no salão. Então não tem nem um nem outro. É tudo uma coisa só. É único, é um momento único, não tem individualismo, é um grupo, é uma massa, é uma energia. Então você sente a harmonia total. Quando tem duas ou três pessoas no salão em desarmonia, o salão inteiro leva peia por conta daquelas três ou quatro pessoas, que estão em desarmonia. Então, o trabalho não decola, são sobe. Aí a peia é geral, entendeu? **Que todo mundo leva por conta de meia dúzia**³⁹².

O depoimento reforça aquilo que tratamos no capítulo anterior sobre a peia coletiva. A desarmonia de poucos influi na harmonia de muitos. Os focos de desarmonia representam centros de atração para sentimentos e/ou pensamentos em igual sintonia, e tendem a se espalhar pela corrente. O mesmo informante continua.

Quando as pessoas estão na união, a peia se afasta, ou seja, a harmonia toma conta do salão. Quando existe algum desentendimento, quando existe alguma desarmonia entre as pessoas que estão ali naquele momento, você percebe a energia, não é uma coisa que se veja, mas você percebe a ação dela naquele grupo de pessoas. **A peia está na desarmonia**. Porque onde tem harmonia não tem peia. Onde tem união, não tem peia³⁹³.

³⁹⁰ Entrevistado em 10/07/2004.

³⁹¹ Entrevistada em 24/04/2004.

³⁹² Entrevistado em 18/05/2004.

³⁹³ Entrevistado em 18/05/2004.

Há, portanto, uma tendência ao contágio da desarmonia, quando essa se instala, e esta é regulada pela peia. Ela, por outro lado, deixa de existir no momento em que a harmonia retorna ao salão. Ao relatarmos a "grande peia de 1994", o motivo principal da "peia geral" vivida por todos era a desunião e a luta pelo poder. Passada "a grande peia", a situação se harmonizou com o estabelecimento de novos pontos de daime. Podemos dizer, no que se refere à união ou desunião, que a peia tem uma função amenizadora das tensões, no sentido de que as partes envolvidas no conflito se verão "obrigadas" a meditar sobre o ocorrido. Nas palavras de um fardado ao comentar um desentendimento, durante o trabalho, entre duas pessoas, "quando um não quer, dois não levam peia".

b) *Humildade*

O depoimento abaixo transparece dois aspectos inter-relacionados da experiência, o processo de iniciação com o daime e o comportamento do fiel durante esse processo.

As pessoas não estão preparadas para essa abertura toda. Então, às vezes, acabam entrando na peia, às vezes, por falta de humildade. Quase sempre porque a pessoa acha que já sabe, ou então que já é a "dona do pedaço", já está tudo certo, já pode "cantar de galo", então aí acaba entrando na peia. A peia vem como uma consequência, um castigo, uma chinelada mesmo³⁹⁴.

A experiência exige uma "preparação" a qual, em geral, poucos estão prontos. Para entender os hinos é preciso um "estudo fino"³⁹⁵. Nesse processo, a falta de humildade, expressa na fala do informante como um "achar-se o dono do pedaço" ou querer "cantar de galo", é

³⁹⁴ Entrevistado em 18/05/2004.

³⁹⁵ O "estudo fino" indica a atenção necessária nos ensinamentos expressos nos hinos. Essa expressão faz parte do linguajar próprio do daimista, e encontra referência no hino 102 do mestre Irineu, *Sou filho desta Verdade*, cujo estrofe final trás: *estudo fino, estudo fino/ que é preciso conhecer / para ser bom professor / apresentar o seu saber*.

castigada pela peia. Os hinos dizem que é preciso "ser pequeno", não querer "se engrandecer" e ter humildade, conforme averiguamos abaixo.

93 – Sou humilde (mestre Irineu)

Chamei lá nas alturas
A minha mãe me respondeu
Sou humilde, sou humilde
Sou humilde um filho seu

(...)

94 – Perguntei a todo mundo (mestre Irineu)

(...)

Todo mundo quer ser grande
Me deixaram eu ficar só
Fico com a Virgem Maria
Estou com a força maior.

90 – A Justiça está na Terra (padrinho Sebastião)

(...)

Meu Pai é tão formoso
E se compõe em seu lugar em Seu lugar
Meu pai não se orgulha
E muito querem se julgar

(...)

O que eu pedir a meu Pai
Com amor Ele me dá
Eu faço o mundo escurecer
E faço tudo balançar

A questão da humildade, expressas em diferentes falas e no hinos, apontam para a relação de poder que se estabelece entre o fiel e o daime. O fiel deve seguir as instruções do ser

divino contidos no daime que é, também, o próprio daime. Esse ser divino trás uma verdade sagrada, segundo padrinho Sebastião, contida nas Escrituras e também no daime.

A Escritura não é mentirosa, Deus não mente. Isto é o que eu estou lhe dizendo. Se a Escritura não é mentirosa e Deus não mente, o daime não engana ninguém. O daime não engana pessoa alguma. É uma escritura de quem não sabe ler. **Revela-se a qualquer um**, qualquer uma pessoa (...) **todo mundo é sabido**, todo mundo tá no céu! E quando dá fé, **o pau desce!**³⁹⁶.

O daime apresenta, nas palavras do padrinho Sebastião, e na concepção geral dos daimistas, vontade própria e "revela-se" a quem quiser, seja ele fardado ou não fardado. No contado do fiel com esse "ser divino", aqueles que "são sabidos" são punidos, o "pau desce". No âmbito das relações sociais do grupo, condutas tidas como arrogantes são condenadas. Por outro lado, há uma certa tolerância a esse comportamento, principalmente em relação aos novos fardados, pois acredita-se que esse procedimento é normal no começo e, com o tempo, o "ego" tende a "desinflar" em decorrência das sucessivas peias. A modificação desse aspecto da personalidade tende a facilitar, por sua vez, a inserção do novo fardado no grupo.

c) O sofrimento

Embora os momentos de dificuldades, tanto no ritual como na vida, sejam vistos como inerentes ao processo de desenvolvimento, esses devem ser corajosamente enfrentados, com alegria, como sugere um trecho do hino da Madrinha Rita, viúva do Padrinho Sebastião: *estou dentro da batalha sofrendo mas sou feliz*. As peias devem ser encaradas com um processo de "lapidação" do caráter de cada um, como sugere R.C.

Não é pensar que você está sofrendo, que é um sofrimento. É pensar que a peia é uma apuração. Que **você está se lapidando pra chegar lá**. Todo mundo leva peia. Tem umas conscientes e umas inconscientes, tá levando a peia de qualquer jeito, não tem essa! Comparando, por exemplo, meus pais, eles tem uma vida

³⁹⁶ A.P.ALVERGA, *Op. Cit.*, p. 94.

sofrida, trabalhando, pagando aluguel. Então, não tomam daime, não tem uma busca, mas porque não tem uma busca não quer dizer que não tem uma peia. Essa peia do dia-a-dia³⁹⁷.

O fiel ainda relata que a peia é para todos, estejam as pessoas engajadas ou não em uma busca religiosa. A consciência a respeito das causas do sofrimento e de suas conseqüências, por sua vez, tendem a suavizar, ou mesmo extinguir, a peia. Quando os sintomas de uma atitude sofredora são combatidos com um estado de espírito alegre e tranqüilo, a peia se afasta. O depoimento abaixo deixa explícita essas idéias.

(L.S.) Quando eu estou no trabalho alegre, por mais difícil que esteja, se estou alegre o sofrimento passa logo. Tem os sofredores que ficam na espreita, te tentando, só esperando você bobear. Às vezes, é um pensamento solto, uma tristeza que vem e fica, e principalmente o medo (como o Padrinho falava, o medo e a dúvida são os grandes inimigos), esse, quando chega, é peia na certa. Mas não é dizer que vem de fora não, porque se você está na tranqüilidade, na alegria, então está firme, e o medo dos outros não te tira do lugar não, porque você sabe que não é seu. Agora, quando a gente tem aquilo na gente, aí você entra nessa frequência baixa e quando vê tá todo confuso. Quando vem esse "medão", e todo mundo sente, por isso que os hinos estão falando toda a hora que não é para ter medo. É para confiar em Deus, em Jesus, na Virgem Maria. Quando o medo vem eu tento respirar fundo, ficar calmo, manter a tranqüilidade. Se você segura ele vai embora. **Não é que fica corajoso, é que perde o medo de ter medo**³⁹⁸.

Um outra idéia que pontua a fala diz respeito à ação de seres espirituais obsessores. Se por um lado, um estado de alegria e confiança impede a ação desses seres, por outro, o domínio pelo medo atrai entidades que atuam em uma "frequência baixa". A fala aponta para as palavras do padrinho Sebastião sobre o medo e encontra-se expressa no discurso de vários fiéis.

Não vá ficar com medo, nem pensar que vai apanhar e isso e aquilo não! (...) "Medo não adianta pra ninguém, só tira o valor que a gente tem". É a mesma coisa da ilusão, né? O medo vem da ilusão! É que você fez alguma coisa, quando vai a procura do daime, aquela dúvida já vem... "Oh, Meu Deus! Será que eu vou pagar por isso?" (...) Passou e pronto! Vamos caprichar de agora pra frente. Meu irmão, todo mundo tá perdoado! Se a gente vai pra um serviço desse, recebe o perdão e não tira a culpa da mente, o jeito é sofrer...fica direto naquilo, com aquilo! Tá sofrendo porque o Eu está amarrado. Não pode voar

³⁹⁷ Entrevistado em 10/07/2004.

porque está preso, numa besteira de nada! Perdoou, pronto! Tá perdoado! Não tem culpa pra ninguém não! Você fez por inocência, como uma criança que está aprendendo (...) ai ele (o daime) nos acorda, o sujeito passa aquilo tudo, mas tá limpo! Agora, daí pra diante, peça licença! Confessa-te a ti mesmo, meu irmão e não repita o erro (...) Não entre mais nessa que você vai sofrer. E se der três pancadas ai no peito esquerdo...pum, pum, pum, você já tá avisado. O coração acelera, acusa, quando a gente vai fazer uma besteira³⁹⁹.

As palavras do padrinho Sebastião reforçam a nossa visão a respeito das dimensões da peia. O perdão é dado a todos que se arrependem, é necessário contudo que se aceite esse perdão e deixe o sofrimento anterior passar. O resultado da perda da "inocência", que nesse contexto pode ser usado como um sinônimo de inconsciência, é o auto-conhecimento. O preço a se pagar por esse "novo" conhecimento adquirido é a honestidade consigo mesmo e a correção. Uma vez que a situação esteja clara, isto é, quando deixa de ser "inocente", não lhe é mais permitido cometer o mesmo "erro" impunemente.

d) Peia por falta de fé

A "falta de fé" foi apontada como um motivo de peia na medida em que falta a firmeza necessária para enfrentar os percalços do caminho, sabidamente difícil e cheio de provações. Por outro lado, essa peia serve no fortalecimento e aprimoramento do adepto, uma vez que ninguém tem fé o suficiente para que não leve peia. Uma fiel, L.G.⁴⁰⁰, define a firmeza como o *momento em que se tem a certeza absoluta em Deus*, sua fala complementa: *Firmeza é fé. É caminhar com fé. É isso!* A fé, ou melhor, a sua falta, foi usada para exprimir as razões para o afastamento de fardados com um certo tempo de casa. Perguntei à R.C. se haveria uma relação entre a peia e o desligamento voluntário dessas pessoas, sua resposta foi imediata e categórica:

³⁹⁸ Entrevistado em 10/12/2003.

³⁹⁹ A.P.ALVERGA, *Op. Cit.*, p. 153.

Eu acredito que é. Peia é a falta de fé, né? Se ele tem fé, ele fica! Na seqüência de sua fala, descreve o momento em que chegou no Santo Daime acompanhado de outros dois amigos que tinham um histórico de dependência comum. Segundo ele, todos levavam peia, inclusive ele. Em determinado momento da entrevista afirma que *é impossível, até o Papa, se tomar daime, leva peia*, para expressar a inevitabilidade da peia em relação à experiência com a bebida e com a doutrina de mestre Irineu. O adepto prossegue em seu relato:

Mais aí o que aconteceu ? Eu comecei a levar as minhas peias, eu comecei a segurar as minhas peias. Eu falava "a culpa não é do daime, a culpa é minha, é eu que estou errado", e (o daime) me mostrava "é você que está errado, nisso, nisso". E os meus amigos também no mesmo processo⁴⁰¹.

Após algum tempo, seus amigos deixaram de freqüentar os rituais e ele permaneceu, se fardou, e continua até hoje um daimista. Os amigos, segundo ele, continuam a negar as suas peias e permanecem com os mesmos problemas, enquanto ele adotou uma postura de enfrentamento das peias pois, ignorá-las, traria conseqüências mais graves. ■

Resultado...eu estou dentro do daime, hoje em dia, e graças a Deus, eu estou bem (...) e esses dois amigos estão afastados, desempregados, estão apanhando ainda, porque não quiseram enfrentar a peia naquele momento, né ? Eu já não, eu vi que é peia, eu falei "é peia", então eu vou enfrentar agora, eu não vou enfrentar lá na frente, porque ... (dá entender com gestos que a peia fica maior)⁴⁰².

A dúvida é apontada como um elemento que compõe essa "falta de fé", ela abre, segundo os relatos, uma brecha para a ação de influências negativas que tendem a jogá-lo em "tranças" e/ou em uma peia coletiva. V. associa essa dúvida ao questionamento dos conteúdos que se apresentam na experiência, em uma não entrega ao próprio trabalho, ao ritmo da corrente e aos ensinamentos dos hinos.

⁴⁰⁰ Entrevistada em 15/07/2004.

⁴⁰¹ Entrevistado em 10/07/2004.

Normalmente a gente tem uma tendência muito grande de fazer o contrário (em relação à entrega), de ficar pensando: "ah! Então, mas será? Não sei que...", e aí vem a tal peia dos outros, porque você está ali na corrente para fazer uma coisa e acaba fazendo outra, aí se abre para o outro lado da história, se abre para a energia pesada que está rolando. Estou falando assim, que a corrente às vezes está carregada, não é questão de responsabilizar as outras pessoas da corrente. É que cada um tem as suas coisas, cada um tem os seus defeitos, cada um tem os seus problemas, cada um tem os seus "bichos", e cada um chega lá carregando tudo isso. Aí, se um dia que vários estão, sei lá, meio "de bode", às vezes acontece e você entra junto na história. E aí, até em peia que não é tua...⁴⁰³

e) Peia por rebeldia

A rebeldia corresponde à resistência da pessoa ao poder do daime, e tem como consequência a peia, como explicita um trecho de um dos hinos que compõem o hinário de São Miguel: *peia pra quem é rebelde, o fiscal que veio foi para apurar*. A rebeldia, no contexto daimista, pressupõe uma consciência das obrigações de ser um fardado. O "rebelde", portanto, ignora ou infringe uma norma ou uma "instrução" recebida. Nas palavras de um fiscal (C), *você tem a consciência de que aquilo ali não é uma coisa correta, e você vai e faz, é porque está procurando a peia. Então vem peia de nós mesmos, do nosso comportamento*. Sua fala é indicadora da natureza da rebeldia, embora se acredite que ela possa ser estimulada, ou mesmo iniciada, por uma ação externa⁴⁰⁴, a rebeldia associa-se essencialmente à atitudes e comportamentos contrários ao modelo proposto pelos hinários, seja durante os trabalhos, seja na vida.

Um adepto descreve uma peia a qual classificou como "uma peia por rebeldia". O fardado tinha um histórico de abuso de álcool e drogas quando passou a freqüentar o Santo

⁴⁰² Entrevistado em 10/07/2004.

⁴⁰³ Entrevistado em 09/07/2003.

⁴⁰⁴ Espíritos zombadores, pensamentos trocados, influência de outras pessoas, etc.

Daime. Logo nos primeiros trabalhos reduziu o consumo dessas substâncias vindo, subseqüentemente, a abandona-las. Passado algum tempo, entre 1 e 1 ano e meio, após seu ingresso no centro daimista, consumiu cocaína. O adepto conta a experiência.

Foi o caso também de uma vez, com 1 ano de daime, 1 ano e meio, não lembro, eu fui cheirar cocaína. Cheirei, e só fui tomar daime depois de um tempo. Eu já tinha esquecido, mas ele (o daime) não esqueceu... Ai pegou mesmo...**mas aí eu vi também , levei aquela peia**. Mas aí eu falei assim: "Simples, não faço mais. Faz mal, faz isso, desequilibra, abre as portas para o pessoal das trevas entrar, fazer o que quer comigo". Você acha que eu vou fazer de novo? **Se eu fizer, vai ficar pior ainda**. Então eu tenho que me manter equilibrado, consciente, de bem comigo mesmo....não posso beber em público, não posso fumar cigarro, entendeu? Se quiser fumar um cigarro, por exemplo, tudo bem, fuma. Mas (o daime) te avisou, te faz mal. Quando for para trabalhar, eu sofro aqui no corpo, é impressionante. Agora, se eu fumo tabaco, até dá uma cansada mas deu uma suadinha já limpou, consigo correr, consigo respirar. Se entrar cigarro no corpo...eu estou devendo. Quer fazer faz, mas faz mal⁴⁰⁵.

Esse depoimento reforça outros relatos no que diz respeito a associação de um comportamento ou hábito inadequado – um vício, o consumo de drogas - com a influencia negativa, que o fiel chama de "pessoal das trevas". Essas forças seriam capazes de fazer o que quisessem dele. É interessante que, em relação ao hábito de beber, esse não foi totalmente eliminado. Em sua fala, diz que não bebe em público, me informou, porém, que algumas raras vezes, quando seu corpo "sente falta de álcool", bebe uma cervejinha em casa, e sempre sozinho⁴⁰⁶. Com relação ao tabagismo, consome fumo de corda que, segundo ele, não lhe faz tão mal⁴⁰⁷. Seu depoimento sugere que, apesar da rigidez de hábitos aparentemente imposta

⁴⁰⁵ Entrevistado em 10/07/2004.

⁴⁰⁶ Com relação às drogas, como a cocaína, o adepto afirma nunca mais ter consumido desde aquela peia.

⁴⁰⁷ Esse fiel apresentava um interesse particular em relação ao xamanismo mais clássico, pelo menos em termos literários. Me mostrou uma coleção de cachimbos feitos por ele para fumar tabaco, embora o consumisse também em seu cotidiano. Essa posição, em relação ao tabaco, é particular e não expressa um

pela peia, há espaço para uma "negociação", ou ainda uma adequação de hábitos e supostas exigências. Isso já foi anteriormente percebido em relação aos diferentes modos de preparação para o ritual. Os discursos ouvidos apontam para a idéia de que a peia está diretamente ligada a algum tipo de sentimento de culpa mais do que à imposições rígidas estabelecidas. Não podemos ignorar a ação da influencia do grupo sobre o indivíduo que, ao ir contra uma idéia comum do grupo, deve ter "firmeza" o suficiente para "mostrar e provar a sua verdade"⁴⁰⁸.

O mesmo adepto fala mais sobre a questão do tabagismo. Ele havia recebido uma "instrução" para parar de fumar a qual, de início, seguiu à risca. Porém, após algum tempo, retornou a fumar sem que sofresse quaisquer "sanções". Ele continua o relato.

Foi assim, foi assim até que chegou uma semana que o ego estava tão forte que eu disse " ah, quer saber... ". Aí teve um trabalho de cura...rapaz, na hora que o daime deu aquela "chacoalhada", eu estava que não me agüentava no salão, (eu dizia) " ai meu Deus me perdoe... ". Ele avisou!. Eu lembro que eu mirava e na miração vinha assim, na estrela, na mesa, eu via um maço de LM nitidamente, e era o cigarro que eu estava fumando na época. Estava começando a coisa, estava vindo a miração que era a peia...imagina, você está mirando um maço de cigarro...é a peia que está chegando. Ai me deu uma chacoalhada grande⁴⁰⁹.

A ação da peia nos relatos sobre a rebeldia é bastante claro. Ela opera no sentido de punir as individualidades, quando essas vão contra o modelo de conduta proposto. No entanto, ela abre o espaço para a negociação dessa conduta de forma que, embora a peia aja como um instrumento de natureza homogeneizadora, ela não elimina por completo as particularidades e permite nuances nos hábitos e costumes.

consenso. Para esse adepto, a permissão de continuar consumindo tabaco lhe fora dada pelo próprio daime, com a condição de que não mais consumisse cigarros industrializados.

⁴⁰⁸ Utilizou-me de termos nativos que estão associados à performance ritual do adepto. A referida "negociação" se dá, via de regra, nos rituais.

⁴⁰⁹ Entrevistado em 10/07/2004.

Os tipos de peias apresentadas, por despreparo, pela falta de atenção, de fé, de humildade, pelo "mal pensar", entre outros, apontam para o caráter mediador do fenômeno. A peia exerce, dessa forma, um papel de auxiliar no processo de doutrinação. O equilíbrio da tensão entre estrutura e antiestrutura tende para a primeira, para a doutrina, e para a integração do indivíduo com os preceitos daimistas e para a união de todos em torno desses preceitos. No retorno para o tempo e espaço cotidianos, esses indivíduos devem carregar consigo o aprendizado adquirido durante o ritual, conscientes das conseqüências do não seguimento das "instruções" recebidas.

A modificação e aprimoramento da conduta serão constantemente postos à prova em futuros trabalhos ou em eventos do cotidiano do sujeito. A peia, nesse sentido, é parte fundamental do imaginário daimista a respeito das doença e da cura dessas doenças. Conforme verificamos, a doença, embora possa ter uma manifestação orgânica, está sempre associada à desarmonia, ao caos, a desordem ou débitos de outras vidas. A busca da saúde implica no descobrimento das razões encobertas causadoras desse estado desarmônico e representa não um estado, mas um processo em que todos os fieis se inserem, e que tem como fim a salvação do espíritos, o bem estar, a saúde física, a harmonia, etc. A teoria da *estrutura-antiestrutura-liminaridade* de TURNER permite que visualizemos essa dinâmica de forma razoavelmente clara. Percebe-se que o indivíduo, quando passa a freqüentar os rituais, tende a assumir novas posições em relação à doutrina e à própria vida, sempre expressas pelo adequamento moral ao modelo o qual é exposto. Por outro lado, aqueles que não se adequam à esse modelo tem maior dificuldade de serem aceitos pelo grupo e, no decorrer do tempo, e após algumas peias, geralmente se afastam. Não pensamos que essa é uma característica exclusiva do Santo Daime,

pelo contrário, ela também existe em outras religiões ayahuasqueiras e grupos religiosos⁴¹⁰. No Santo Daime, essa dinâmica é resumida pela frase constantemente repetida em situações que caracterizam o não prosseguimento de um novato nas atividades, ou no desligamento voluntário de um fardado: "o daime é para todos, mas nem todos são para o daime".

Se a perspectiva analítica de TURNER, por um lado, nos permite visualizar o processo ritual em seu todo, sua natureza e relações mais aparentes, por outro lado, ela não deixa transparecer outros aspectos do ritual e, obviamente, da peia, que no nosso entendimento seriam de grande auxílio e interesse para uma compreensão mais abrangente do fenômeno. De outra forma, a análise sob a perspectiva até aqui utilizada lança luzes sobre aspectos do grupo, da doutrina e do próprio ritual, mas pouco diz da experiência em si para o indivíduo. Buscaremos agora complementar o estudo da peia através da apresentação de outros relatos que realcem o valor da experiência para o indivíduo, isto é, aquele que leva a peia.

5.3. A peia, o símbolo e a sombra

A concepção das doenças e processos de cura no Santo Daime constituem um modelo de natureza holística inspirado no xamanismo, e reforçado pela ideologia esotérica e espírita⁴¹¹. A origem da palavra "holístico" vem do grego *holos*, que significa "todo" e, segundo RAMOS, foi usada inicialmente, em 1926, para designar *o conceito de que o universo seria um conjunto em constante formação. Haveria uma força vital responsável pela formação de conjuntos em*

⁴¹⁰ A pesquisadora Sandra GOULART trabalha essa questão entre o "nós" e os "outros" em sua tese de doutorado, pela Unicamp, onde analisa os diferentes discursos existentes em diferentes linhas do Santo Daime, da União do Vegetal e da Barquinha.

⁴¹¹ A influência dessas tradições no pensamento daimista está explicitada em quase toda a obra de Sandra GOULART, *Raízes Culturais do Santo Daime*, passim.

*diferentes níveis: ideológico, biológico e psicológico*⁴¹². Dessa forma, o todo estaria presente em tudo, e, conseqüentemente, também na doença. A autora faz uma crítica à excessiva especialização da medicina, que tende a tratar a doença sem considerar o paciente como um todo. RAMOS completa.

O pensamento científico moderno, tanto na física e na química como na biologia e na psicologia, tem nos levado a uma visão de mundo que se aproxima de certo modo daquela das culturas mais tradicionais e "naturais". Assim, novas tendências começaram a falar de um princípio holístico ou força psíquica maior que qualquer evento neurobiológico e as descrições moleculares da vida psíquica começaram a revelar a interdependência mente-corpo como uma unidade significativa⁴¹³.

Embora não haja, entre os daimistas, qualquer restrição ao tratamento de doenças com médicos⁴¹⁴, o daimé é considerado o remédio mais eficaz contra as doenças, pois é capaz de mostrar suas verdadeiras causas. Para os daimistas, uma doença física traz geralmente uma causa não visível, de ordem espiritual e/ou moral, como sugere o depoimento abaixo.

(R.C.) Vamos supor ... um amigo meu me deu um soco e daqui meia-hora eu passo e cumprimento ele numa boa ... impossível você não guardar esse rancor. E mesmo que depois de dois, três dias, ele vem e pede desculpas, você guarda aquele rancor. E isso vai perturbando. Você vai ficando agressivo porque aquilo não sai e, na tua mente, a coisa fica uma doença. **Tudo que está dentro sai pra fora.** Um exemplo, o câncer. Pôxa, qual a pessoa na sociedade que não tem chance de ficar com câncer? Vai guardando todos aqueles pensamentos dentro de si, e **aquilo lá se manifesta de alguma forma em algum ponto do corpo físico.** Tá lá pra ensinar a pessoa. Então, às vezes, "pega" um câncer, e Deus deixou que apresentasse aquilo para poder ensinar a pessoa o caminho do perdão e conhecimento do poder mesmo que existe. Então em tudo, nas coisas que acontecem, há sempre um propósito específico. Então peia é um desenvolvimento, você se desenvolver realmente naquele momento em que não tem mais como você agüentar. Aquilo é "agora" e "vai que vai"⁴¹⁵.

A fala acima ilustra bem a crença sobre o surgimento das doenças. O relato é também interessante, pois se por um lado há a exaltação da ordem, da harmonia e da união entre todos,

⁴¹² D. G. RAMOS. *A psique do corpo: uma compreensão simbólica da doença*, p. 34.

⁴¹³ *Ibid*, p. 35.

⁴¹⁴ O próprio padrinho Sebastião foi levado ao Rio de Janeiro, onde veio a falecer, para tratamento médico.

⁴¹⁵ Entrevistado em 10/07/2004.

por outro, a apreensão desses valores não pode se dar de forma superficial. Na fala, a doença surge de pensamentos e sentimentos rancorosos reprimidos, que tendem a se manifestar fisicamente. Deus, segundo o informante, permite que a doença se manifeste para que o sujeito aprenda sobre a necessidade do perdão. Mais do que um valor constantemente referido nos hinos e incentivado por todos, a necessidade de perdoar as ofensas torna-se uma questão relacionada à própria saúde, uma vez que age contra o acúmulo de ranços, cuja ação é potencialmente patogênica. RAMOS compara o psicoterapeuta com o xamã, para a autora, este último é precursor do uso das técnicas de transe, psicodrama, análise dos sonhos, sugestão e imaginação. Uma diferença marcante, relativa ao processo terapêutico, recai sobre o direcionamento da experiência, isto é, *enquanto o xamã retoma com o paciente os valores de sua cultura através do mito coletivo, o psicoterapeuta moderno procura no passado inconsciente do paciente seu mito pessoal*⁴¹⁶. No caso do Santo Daime, não há a figura do xamã ou do terapeuta como mediador entre o paciente e o “desconhecido”. Na concepção nativa, essa mediação é feita pelo próprio daime⁴¹⁷. O mito coletivo toma vida, forma e significado nos rituais através das mirações, peias e demais modificações cognitivas estruturadas pelos hinos, que servem de roteiro para a experiência extática. Acredita-se que todos tenham uma história pregressa em comum em outra, ou outras vidas, e encontram-se juntos na doutrina, para reviver essas experiências⁴¹⁸. Por outro lado, esse reencontro só é possível pela orientação de cada um na busca do conhecimento sobre si mesmo e da descoberta

⁴¹⁶ D.G.RAMOS. *Op. Cit.*, p. 15.

⁴¹⁷ LembRAMOS mais uma vez que para um daimista é um “ser divino”, com vontade e ações próprias. A bebida também é constantemente usada como remédio (principalmente nas comunidades) e o seu uso, manuseio e estocagem é cercado de cuidados. Quando um pouco de daime cai no chão, o local deve ser regado com água. Em outra situação, na hora do despacho, deve-se beber todo o conteúdo do copo servido, pois crê-se que naquela dose está a medida exata de cada um, que não pode ser consumida por outro. Durante os feitiços é vetado a participação das mulheres, etc.

⁴¹⁸ Diversos relatos e hinos dão conta desse fato. Sebastião Mota de Melo seria o mesmo espírito de São João Batista e os seus “afilhados” teriam sido batizados por ele nas águas do Rio Jordão. No Alto Santo, onde a liderança de Sebastião Mota não é reconhecida, a identidade de São João Batista é assumida pelo sr. Raimundo Gomes.

da própria natureza e missão espirituais. Portanto, a ausência do xamã e do psicoterapeuta faz com que cada um busque o seu mito pessoal por si próprio, ao mesmo tempo, esses mitos tendem a enquadrar-se dentro de um mito coletivo, no qual cada um tem uma missão e papel específicos. COUTO afirma que cada daimista é um “xamã em potencial”, acrescentaríamos à sua classificação que, cada daimista, é também um psicoterapeuta (de si mesmo) em potencial. Na tradição xamânica, a doença é causada por elementos exógenos, como a ação de seres sobrenaturais ou pelo ataque de um xamã inimigo. Embora essa influência externa não seja ignorada no contexto daimista, é dentro de si que o doente deve buscar a sua cura, através do autoconhecimento e do aprimoramento moral.

RAMOS propõe um modelo teórico, baseado na psicologia analítica, para o tratamento das chamadas doenças psicossomáticas. O termo “psicossomático” é, segundo a autora, frequentemente usado para classificar moléstias sem diagnósticos claramente orgânicos. O seu uso moderno, contudo, passa a expressar a relação de interdependência entre corpo e mente em todos os estágios da saúde e da doença. Para a autora, *seria um reducionismo considerar que há doenças de causas puramente psicológicas ou puramente orgânicas. Há sempre um pluralismo na observação de qualquer fenômeno*⁴¹⁹. Conclui, assim, que haveria uma tendência para que todas as doenças fossem consideradas psicossomáticas na medida em que *elas envolvem a inter-relação contínua entre corpo e mente na sua origem, desenvolvimento e cura*⁴²⁰.

Os sintomas somáticos, para a autora, tem uma relação com os chamados complexos, representam uma cisão na representação simbólica desses complexos, onde a parte abstrata psíquica fica reprimida. A autoria dos "complexos", embora o termo tenha sido anteriormente

⁴¹⁹ D.G.RAMOS, *Op. Cit.*, p. 36.

⁴²⁰ *Ibid*, p. 36.

empregado por BREUER e FREUD em *Estudos sobre a histeria*⁴²¹ em fins do século XIX, é comumente atribuída a Carl JUNG⁴²². Com base nos resultados observados em seus experimentos com as associações verbais, JUNG afirma que *uma só palavra, um só gesto pode atingir a ferida e evidenciar o complexo à espreita no fundo da alma*⁴²³. Nesses experimentos, os pacientes eram expostos a uma série de palavras, sem aparente relação entre si, e tinham suas reações avaliadas. Para JUNG, *um determinado número de palavras-estímulo não são respondidas por intenção consciente, mas por certos conteúdos autônomos, acerca dos quais a pessoa examinada muitas vezes não faz a menor idéia*⁴²⁴. JUNG conclui algumas palavras indutoras atingem conteúdos emocionais ocultados no inconsciente do indivíduo, esses conteúdos emocionais, por sua vez, são constituídos de "complexos de idéias" fortemente carregados de afetividade, chamados de "complexos de afetividade" ou simplesmente "complexos"⁴²⁵. Os complexos são núcleos psíquicos, mais ou menos autônomos, agregadores de energia psíquica de mesma natureza. Dessa forma, os complexos tornam-se empecilhos quando o consciente não os reconhece, os reprimindo ou rejeitando. Os complexos, então, tendem a agir "livremente" como "entidades" independentes da consciência. Em casos de repressão extrema, essa disfunção entre o consciente e o inconsciente podem ser psicossomatizadas. No entanto, o enfrentamento desses conteúdos reprimidos permite a "conscientização" e agregação desses núcleos, e a conseqüente diminuição de sua autonomia. JUNG fala da relação entre os complexos e a consciência.

Certos complexos só estão separados da consciência porque esta preferiu descartar-se deles, mediante a repressão. Mas há outros complexos que nunca estiveram na consciência e, por isso, nunca foram

⁴²¹ J. BREUER e S. FREUD. *Studies on Hysteria* In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 2*, London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1895.

⁴²² DICIONÁRIO JUNGUIANO, pp. 101-109.

⁴²³ C.G. JUNG. *A psicologia da dementia praecox: um ensaio* apud P.F.Pieri. *Dicionário Junguiano*, p. 101.

⁴²⁴ Idem., *Psicologia e Religião*, p. 15.

⁴²⁵ N. da SILVEIRA. *Jung: vida e obra*, p. 31.

reprimidos voluntariamente. Brotam do inconsciente e invadem a consciência com suas convicções e seus impulsos estranhos e imutáveis⁴²⁶.

Vemos então que o fluxo psico-energético tende a fluir no sentido da integração dos complexos. Esse "movimento" enquadra-se num quadro teórico mais amplo que caracteriza o processo de individuação, nele, há também o deslocamento do "centro da consciência" do ego para o *self*. Esses conteúdos reprimidos são simbolizados para que sejam "entendidos" pelo consciente, os sintomas psicossomáticos, como dores, inflamações e outras alterações orgânicas, são para RAMOS representações pouco elaboradas desses conteúdos reprimidos, ou complexos, que passam então a agir autonomamente na forma de doenças.

O emprego do modelo analítico no tratamento dos pacientes levou à descoberta e integração da polaridade abstrata dos complexos envolvidos. Isto é, através do modelo analítico e de suas técnicas psicoterápicas, foi possível a transdução dos sintomas de sua polaridade orgânica para a abstrata, levando a uma gradual diminuição de sua expressividade patológica e provocando uma melhora na saúde geral do paciente⁴²⁷.

Em outras palavras, a somatização dos complexos seria representativa de um processo de simbolização mais primitivo do indivíduo em decorrência de uma disfunção na capacidade de representação simbólica abstrata. *O fato de um paciente somatizar, (...), não significa que ele não simbolize, mas, sim, que essa simbolização acontece no plano somático*⁴²⁸. O processo psicoterápico, portanto, funcionaria no sentido de auxiliar o paciente na re-integração dos conteúdos reprimidos através do desenvolvimento de sua capacidade de representar simbolicamente, de forma abstrata e não mais orgânica, esses mesmos conteúdos inconscientes reprimidos.

⁴²⁶ C.G. JUNG. *Psicologia e Religião*, pp. 15, 16.

⁴²⁷ *Ibid*, p. 118.

⁴²⁸ *Ibid*, p. 44.

A análise até aqui efetuada, de caráter mais antropológico, nos permitiu classificar a peia como uma instância de cura, um processo apurativo e disciplinador, que leva o fiel a um conhecimento da doença e de suas causas, e a uma conseqüente transformação de sua conduta para a obtenção da cura desejada. A doença, mais do que um estado, torna-se um processo que exige do adepto esforços contínuos em direção à sua limpeza espiritual. No entanto, essa abordagem pouco diz sobre sua ação terapêutica, isto é, dos seus mecanismos de sua eficácia simbólica. O modelo analítico desenvolvido por RAMOS, ao nosso entender, nos fornece pistas importantes para adentrar a peia de forma a dar alguma visibilidade a esses mecanismos. O relato abaixo é ilustrativo da analogia entre esse modelo e a ação terapêutica da peia. O informante, R.C., é instrutor de tênis e fala sobre um problema físico que teve e de como ocorreu a sua cura. Esse depoimento foi anteriormente apresentado, porém, sem detalhes.

Pelo fato de jogar tênis, todo o tenista tem problemas no nervo ciático porque há um desequilíbrio muscular, dos lados, usa mais um lado e o outro não. Então, tinha uns 6 anos que eu estava com um problema no ciático e ficava doendo de travar as costas, travar as pernas, travar o corpo mesmo...e nunca consegui descobrir a causa. No ano passado...no ano retrasado, pelo fato de começar a usar muito mais o corpo porque estou trabalhando, esse nervo ciático inflamou, pela sobrecarga de exercícios (...) Eu fui tomar daime na virada do ano, eu fui tomar o daime com a perna já inflamada. Dentro do trabalho começou a vir as mirações, cenas do passado, do que aconteceu, em relação a eu e meus pais, eu com meus amigos, e até eu comigo mesmo. E apresentou essas mirações, a mostrar ... e eu sem entender, e a perna doendo. Em determinado ponto dessa miração aconteceu mais ou menos como uma explosão de luz. Dentro dessa explosão de luz, automaticamente, eu tive que sair para fora para poder vomitar, né? Mas eu tinha tomado bastante daime, o trabalho estava bem forte, quer dizer, era parte do trabalho, hinário do padrinho Alfredo, e começou a vir a limpeza. E vem limpeza e não parava de limpar e eu sentia aquela dor na perna, **na medida em que ia saindo aquela coisa da perna, que estava no nervo, começou a vir as visões de todas as magoas, tristeza, raiva que estavam guardadas.** Pelo fato de eu ter parado de usar (a perna), então quando eu caí em cima dela e esse tornozelo ia ficando parado, então foi atrofiando, naturalmente, usando mais a outra, mais a outra, e ela foi atrofiando. Nessa de atrofiar ela começou a dar problemas. **Essa que foi desatrofiando foi como se fosse o processador do meu corpo, dos meus carmas no decorrer da vida.** Então fui fazendo, fui errando aqui, errando ali, magoando aqui, guardando mágoa, guardando rancor, principalmente mais o fato de estar guardando rancor. Eu fui absorvendo aquilo e **foi dentro do trabalho do daime, que veio essa peia,** foi um negócio assim bem difícil. **Mas essa peia**

já estava acontecendo já tinha um tempo, no dia-a-dia. Quando chegou no trabalho essa peia explodiu mesmo, o negócio desencadeou. **Aconteceu de uma vez só para poder encerrar a história, né?** Ai, depois desse dia, nunca mais tive problema no nervo ciático. Passou⁴²⁹.

O fiel associa a inflamação em seu nervo à retenção e acúmulo de rancores, mágoas e sentimentos de culpa por erros cometidos com os outros e consigo mesmo. O problema, que já vinha se estendendo por alguns anos e se intensificara no último ano, o estava impossibilitando de desempenhar suas atividades profissionais e o atrapalhava em sua vida como um todo. Seu relato é paradigmático do modelo de RAMOS, que defende a idéia do símbolo como um terceiro elemento no fenômeno psique-corpo. Para a autora, o símbolo é

a expressão da percepção do fenômeno psique-corpo, feita através da percepção das alterações fisiológicas e das imagens referentes, sincronicamente. Um complexo tem sempre numa expressão simbólica corpórea, através da qual podemos ter a chave para a compreensão da doença. Neste caso, o símbolo aponta uma disfunção, um desvio que precisa ser corrigido, quando a relação ego-Self fica alterada⁴³⁰.

Na fala de R.C. percebemos que há a sincronicidade entre “imagens do passado” e a dor na perna. Os conteúdos afetivos reprimidos vem à tona né medida em que “aquela coisa” que lhe saí da perna. O entendimento do ocorrido associa o pouco uso de uma das pernas à inabilidade do entrevistado em lidar com as próprias emoções, em relação à família, aos amigos e a si mesmo. A “desatrofiação” da perna acompanha o processo de “limpeza”, de forma que R.C. confere ao nervo o papel de “processador” de seu corpo e carmas. Em seu entender essa peia, na qual se encontrava, já estava acontecendo, embora não tivesse consciência dela ou de suas causas⁴³¹. Podemos dizer, sob a perspectiva de RAMOS, que há uma somatização de conteúdos reprimidos, fortemente carregados de afetividade, pela incapacidade de uma simbolização mais abstrata. Na fala, no salão, as mirações começaram, as imagens não faziam

⁴²⁹ Entrevistado em 10/07/2004.

⁴³⁰ D.G.RAMOS. *Op. Cit.*, p. 51.

⁴³¹ O adepto associa essa peia a outros eventos de ordem pessoal ocorridos no mesmo período.

qualquer sentido embora sentisse grande dor na perna. Ao sair para a sua limpeza, há a ligação entre as duas polaridades simbólicas, isto é, a miração (imagens) e a dor (a peia). O complexo seja ele qual for⁴³², perde sua autonomia e o paciente afirma que, após essa peia, nunca mais teve problemas no nervo ciático.

Em outro relato, B. foi perguntado sobre a peia na caminhada para Aparecida do Norte⁴³³.

A gente inventa no caminho e no caminho mesmo acaba tomando peia. A intenção é a cura, sabe que vai andar, que vai ter um esforço, mas que vai aprender. E no decorrer disso, a gente acaba vacilando. É impressionante, é muito sutil, é uma bolha que te dá no pé, é uma dor que te dá ali, aqui. Quando “cai a ficha”, você vai associando...você vai vendo a peia. Você vai vendo a cura também⁴³⁴.

Durante toda a caminhada, as pessoas estão sob o efeito da bebida que, por um lado lhes dá força para caminhar longas distâncias em um dia, e, por outro, exteriorizam suas fraquezas, despreparo físico e psicológico, temores, entre outros. A atenção aos menores detalhes, como bolhas no pé e dores “aqui e ali” fornece a chave para o entendimento de questões mais profundas. No transcorrer da jornada, o andante vê e sente a peia, mas “vai vendo a cura também”.

⁴³² Sobre os complexos, nos baseamos em RAMOS que afirma: “Os sintomas somáticos ou psíquicos tem origem nos complexos. A constelação de um complexo provoca uma alteração no nível fisiológico e psicológico sincronicamente, quer o indivíduo tenha ou não percepção dessas alterações”. Cf. D.G.RAMOS, *Op. Cit.*, p. 58.

⁴³³ Todos os anos, é organizada uma romaria que sai da igreja daimista de Camanducaia, distrito de Monte Verde, Minas Gerais. Essa romaria é composta pelos fardados da casa, por diversos fardados de outras igrejas e também de não fardados. A caminhada se constitui em atravessar, seguindo os caminhos dos romeiros, a serra da Mantiqueira de Minas para São Paulo, até Aparecida do Norte. Durante todo o percurso, os caminhantes são servidos de despachos de daime. A caminhada para Aparecida ocorre todos os anos na primeira lua cheia após o final do festival do meio do ano, e é considerada uma prova de fé e resistência.

⁴³⁴ Entrevistado em 28/03/2004.

Os sintomas evidenciados durante a peia, como o desconforto estomacal e intestinal, a dor, a confusão mental, etc., agem como símbolos. Esses símbolos, por sua vez, estabelecem a comunicação entre o consciente, percebido pelo adepto através dos sintomas, e o seu inconsciente pessoal, isto é, sua sombra. A peia se constitui, dessa forma, em uma experiência simbólica transformadora que permite ao sujeito, por um lado, a vivência dessas polaridades em tensão que, num estado consciente, não poderiam co-existir e, por outro lado, a possibilidade de integração dos conteúdos ocultos explicitados na experiência.

Sob a perspectiva da psicologia analítica, o conteúdo do símbolo é, em si, complexo e indecifrável em sua plenitude. Na concepção de SILVEIRA,

O símbolo é uma forma extremamente complexa. Nela se reúnem opostos numa síntese que vai além das capacidades de compreensão disponíveis no presente e que ainda não podem ser formuladas dentro de conceitos. Inconsciente e consciente aproximam-se. Assim, o símbolo não é racional nem irracional, porém as duas coisas ao mesmo tempo. Se é de uma parte acessível à razão, de outra parte lhe escapa para vir fazer vibrar cordas ocultas no inconsciente⁴³⁵.

Para JUNG, há entre a consciência e o inconsciente uma relação de compensação, onde o inconsciente opera no sentido de complementar a parte consciente da psique através da geração de símbolos compensatórios, verificáveis nas análises dos sonhos, e que funcionam como substitutos às pontes "ruídas" entre consciência e inconsciência. A eficácia dos símbolos gerados, contudo, está condicionada à sua apreensão pelo consciente, como afirma o psicólogo.

A experiência já mostrou, há muito tempo, que entre a consciência e o inconsciente existe uma *relação de compensação*, e que o inconsciente sempre procura complementar a parte consciente da psique, acrescentando-lhe o que falta para a sua totalidade, e prevenindo perigosas perdas de equilíbrio. No nosso caso, como é de se esperar, o inconsciente gera *símbolos compensatórios*, que devem substituir as pontes que ruíram, mas só o conseguem de fato, mediante a ajuda da consciência. É que os símbolos gerados pelo inconsciente tem que ser "entendidos" pela consciência, isto é, tem que ser assimilados e integrados para

se tornarem eficazes. Um sonho não compreendido não passa de um simples episódio, mas a sua compreensão faz dele uma vivência⁴³⁶.

A afirmação de JUNG ilustra bem os depoimentos anteriormente citados. A "bolha no pé", a inflamação do nervo, vômitos, diarreias ou qualquer que seja o sintoma evidenciado durante a peia, só terá eficácia simbólica se for "entendido" pela consciência. Da mesma forma, "a limpeza" traz um significado que deve ser percebido e entendido pelo sujeito, caso contrário, como dizia o padrinho Sebastião, "come-se o próprio vômito" da mesma forma que os cachorros.

Quando chega a força e baixa a disciplina, quando é chamada atenção, olha ai o nego se envergonhando e fazendo vergonha aos outros perante a Verdade. (...) Estamos atrás de colher a força e não de afastá-la. Mas quando Ela (a força) baixa ali no nosso meio, às vezes o cabra vomita, outros passam mal. **Meus irmãos, não vão fazer como os cães que vomitam e comem o mesmo vômito.** A nossa história hoje é essa: Caprichar pra não estar voltando pra comer o próprio vômito. (...) Muita gente não conhece, não sabe o que tem! Se faz muito do faceiro, mas não agüenta o tempo que vem. A gente chega cheio de confusão e quer um mar de rosas? Não é possível. Tudo o que a gente bota pra fora na hora do aperto é nosso. Olha bem direitinho porque saiu (...) ⁴³⁷.

A desatenção à peia ou a falta de conhecimento de suas causas equivale a "comer o próprio vômito" ou à não conscientização da experiência pois, segundo o líder daimista, tudo que se bota para fora na hora da peia é proveniente do próprio indivíduo. Essa fala sugere uma deficiência em interpretar o conteúdo simbólico da "limpeza". O complexo à ela associado estaria, dessa forma, agindo de forma livre e autônoma. Os complexos, embora não sejam em essência elementos patológicos, podem atuar como entidades autônomas e agem geralmente contra a consciência na forma de uma crítica do inconsciente⁴³⁸. A saúde psíquica depende,

⁴³⁵ N. da SILVEIRA, *Op. Cit.*, p. 80.

⁴³⁶ C.G.JUNG. *A prática da psicoterapia*, p. 117.

⁴³⁷ A.P.ALVERGA. *Op. Cit.*, pp. 164, 165.

⁴³⁸ Conforme tratamos nos capítulo anterior ao abordarmos o "mecanismo de espelhos" que constitui a peia coletiva.

dessa forma, da assimilação desses complexos. Essa assimilação, por sua vez, não deve ser somente intelectual, os afetos neles condensados devem ser abreagidos, isto é, exteriorizados através de descargas emocionais⁴³⁹. Esse processo fica explicitado no caso do instrutor de tênis e em outros relatos como o que segue. Na entrevista perguntei como a peia se dava "no psicológico", isto é, em sua dimensão psicológica..

(L.S.) Quando a coisa vai pro psicológico é quando você fica em depressão. Lá dentro, você não consegue expor aquilo e aquilo vai te cozinhando por dentro, cozinhando, até virar uma depressão. Ai você entra na depressão e não consegue sair mais. Para sair, primeiro, você tem que reconhecer que está ali naquele momento. Você está com aquele "defeito" psicológico e precisa saber identificá-lo. **Depois de identificá-lo, você tem que começar a trabalhar e não deixar ele se "auto-controlar"**. Isso é bem trabalhoso mas, apesar de tudo, você tem que estar consciente, estar com a consciência. Enquanto você é inconsciente você não consegue perceber o que é aquilo, quanto mais ainda tomar as atitudes que possibilitem eliminá-lo⁴⁴⁰.

No depoimento, o sintoma (depressão) "cozinha por dentro" e não consegue ser exteriorizado. O primeiro passo está em reconhecer "que está ali naquele momento", identificá-lo, conhece-lo. Lembramos que esse processo não é intelectual e vem carregado de afetividade. Posteriormente, é preciso trabalhar esse "defeito psicológico" para que ele não se "auto-controle". A identificação e assimilação dos conteúdos ocultos evidenciados pela peia agem, portanto, no sentido de uma apuração psíquica do indivíduo, na medida em que reduzem a interferência negativa dessas entidades autônomas. Por outro lado, esses "inimigos sombrios", quando assimilados, tornam-se aliados.

(R.C.) O daime vai te ensinando, te mostrando como se faz para poder dissolver esses "egos"⁴⁴¹. Não anular mas "amigar" essas forças. Não tem como você falar em aniquilar o lado sombrio e sim amigar, porque a história é você juntar os dois. Não que você está nas trevas, enxergou a luz e acabou. Não, a

⁴³⁹ N. da SILVEIRA, *Jung: vida e obra*, p. 37.

⁴⁴⁰ Entrevistado em 10/12/2003.

⁴⁴¹ O informante fala dos "seus egos" se referindo às próprias falhas morais inconscientes, provenientes tanto dessa como de outras vidas.

história não é essa, a história é você juntar os dois, fazer a ciência do Rei Salomão, unir o Bem e o Mal, porque tudo é divino, né? Se esse Tranca-Rua existe, se Lúcifer existe mesmo, é porque Deus fez, Deus criou e se estão nas funções deles é porque Deus quis assim. Então, há um respeito mesmo para as pessoas que estão conscientes, agora as que não estão conscientes "ai! meu Deus, ai! ai! ai!"⁴⁴².

As mirações são, como a peia, experiências simbólicas. No contexto daimista, elas representam um merecimento ou uma graça e devem ser mantidas em segredo⁴⁴³. É preciso também que o adepto esteja pronto para receber essa "luz", caso contrário pode não dar conta da experiência.

(R.C.) Até mesmo dentro de uma miração, **que é um modo mais espiritual de se ver**, se a pessoa não tem um preparo e tem um passado muito pesado, ela sofre uma peia, né? Porque essa transição de visão é difícil até pelo fato dos espíritos de pouca luz não permitirem que a pessoa consiga fazer esse "desligar espiritual". Se houver essa permissão, esses seres (de pouca luz) vão começando a ser sugados e já vai para um processo de cura, dentro do "hospital" (espiritual), o qual eles não querem, né? Então, dentro de uma miração mesmo, um pouco mais de luz que aconteça, a pessoa está sofrendo e está levando até uma peia, mas não dizendo que está apanhando, não, está havendo uma transição de "espaço espiritual" dentro da área da pessoa. Está apurando, é apuração, né?

Na fala acima, a miração é entendida como "um modo mais espiritual de se ver" e, caso a pessoa carregue um carma muito pesado e não tenha "um preparo" para enfrentar esse carma, a peia é inevitável. Acredita-se que para conseguir a miração⁴⁴⁴, o adepto deve antes "limpar-se" das "impurezas", isto é, dos maus hábitos, dos vícios, das falhas de caráter, etc., como indica a fala abaixo.

(R.C.) Eu sei que quando eu comecei a reconhecer "meus egos", comecei a ter mais visão dentro do daime. Porque antes eu tinha muito ego me perturbando e eu não tinha consciência disso e não via nada. Fazia o trabalho, apanhava, leva peia e tal. Ia lá, bailava, cantava mas não tinha sentido, era uma coisa muito mecânica. Hoje em dia, estar trabalhando, tentando dissolver ego por ego, as visões

⁴⁴² Entrevistado em 10/07/2004.

⁴⁴³ Ouvi de algumas fontes que, quando se conta a miração, perde-se o direito à ela, isto é, não se "mira" mais. O adepto terá então que se esforçar para novamente merecer o privilégio de mirar.

⁴⁴⁴ A "permissão" para mirar, contudo, continuaria condicionada à vontade do próprio daime.

são melhores, eu tenho mais consciência do que está acontecendo: "ah, não. Não é hora de mirar não...vai trabalhando...agora, vai mirar, se prepara...agora chega...vai tomar daime...vai se limpar". Você vai ficando mais em sintonia com que está acontecendo⁴⁴⁵.

O adepto afirma que só começou a mirar, isto é, começou a "ter mais visão dentro do daime", depois de muito tempo, depois que começou a "reconhecer seus egos". Novamente reforça-se a idéia de que o caminho para o desenvolvimento espiritual passa pelo autoconhecimento. Para os adeptos, a harmonia externa está condicionada pela harmonia interna, da mesma forma que a desarmonia externa tem como causa principal a desarmonia interna.

(L.S.) Eu sei muitos dos meus defeitos onde estão. É automático, quando você começa a resolver o que está no interior, o exterior fica bem melhor, fica muito melhor. Há os que vão atrapalhar mas não tem força, não existe essa coisa, agora se você permite, eles vem e "pum", te pegam. Mas se você resolver tudo que está dentro, naturalmente, o que está fora não te atinge, fica longe de você. Ele se torna um aliado, porque não existe, não tem como você fazer sumir, não tem, é impossível⁴⁴⁶.

A fala acima, por um lado reforça as palavras de outro adepto que afirma: "onde há harmonia não tem peia". Por outro, reforça também a inevitabilidade e necessidade de se conviver, e desenvolver a convivência com os conteúdos "sombrios" exteriorizados, assim como acessar outros conteúdos ainda desconhecidos. Para os daimista, suas vidas encontram-se em constante interação com o sobrenatural, mesmo que inconscientemente. A influencia desses seres pode se dar através de pensamentos, emoções, gestos, atos, etc,. Ao enfrentar um aspecto antes desconhecido da própria personalidade e trabalhar no sentido de "tornar amigo o inimigo", através de um maior conhecimento sobre si e correção consciente da própria conduta, o adepto estará "se doutrinando" e ""doutrinando"" os seres espirituais que o acompanham.

⁴⁴⁵ Entrevistado em 10/07/2004.

⁴⁴⁶ Entrevistado em 10/12/2003.

Essa tarefa requer coragem pois indica a constante exploração do desconhecido, como indicam as palavras do padrinho Sebastião.

Vocês vivem é correndo, com mais medo do que coragem. É preciso coragem pra Ser. Eu conheço Preto-Velho, conheço todos os Exus e Pomba-giras, pais-de-santo (...). O meu conhecimento é total. Andei no fundo do mar lá no Rio de Janeiro. Lá eu entrei no mar. Era do tipo de uma peneira de buraco bem fininho. E ouvi uma voz dizer: "Olha, tá preparado pra passar? Não é fácil...". Para poder Ser, tem que conhecer, tem que conhecer de tudo para poder ser (...)⁴⁴⁷

Entendemos que há uma analogia entre a idéia de doutrinação espiritual daimista e o processo de dissolução e agregação dos complexos. Em ambos, não se deve ignorar a ação negativa das "entidades sombrias"⁴⁴⁸, pelo contrário, deve-se conhece-las e torná-las aliadas. Sebastião Mota fala sobre a necessidade de domina-las.

Ainda não sei mexer com eles todos os espíritos, mas estou trabalhando para fazer de todos eles amigos.muitos deles tem um conhecimento verdadeiro de um Deus sobre todas as coisas. Quem aceita e afirma este conhecimento tem a vida eterna. E o que não aceita, termina para sempre, tem a morte eterna. (...) Então, eu digo que, de todos os espíritos que eu conheço, os que tem mais importância para mim, são os que acompanham o verdadeiro Juramidam, aquele que nesse mundo, em outra época, chamou-se Cristo. (...) Então, o meu desejo era chegar até onde eles estavam e ter o conhecimento do que somos, ajudar esses sofredores. (...) E vocês, se não esmorecerem, vão aprender também a dominar eles todos. Tratar eles com muito carinho, porque também são irmãos!"*Eu faço dos meus inimigos, cordas do meu coração*"⁴⁴⁹.

A compreensão dos símbolos pode variar grandemente. O símbolo é de natureza polissêmica, isto é, vem dotado de múltiplos significados. A caracterização do símbolo feita por TURNER não vai contra essa concepção, pelo contrário, a reafirma no âmbito dos processos rituais por ele estudados. Para o antropólogo,

⁴⁴⁷ A.P.ALVERGA, *Op. Cit.*, p. 138.

⁴⁴⁸ Uso o termo "entidades sombrias" para me referir aos seres espirituais de pouca luz, assim como aos complexos pouco ou não integrados.

⁴⁴⁹ A.P.ALVERGA, *Op. Cit.*, p. 145.

Um único símbolo, de fato, representa muitas coisas ao mesmo tempo, é multívoco e não unívoco. Seus referentes não são todos da mesma ordem lógica, e sim tirados de muitos campos da experiência social e de avaliação ética. Finalmente, os referentes tendem a aglutinar-se em torno de pólos semânticos opostos. Num pólo, as referentes (sic!) são feitas a fatos sociais e morais, no outro, a fatos fisiológicos⁴⁵⁰.

Na análise da função terapêutica da peia, averiguamos que disfunções acentuadas na relação consciente-inconsciente podem ser psicossomatizadas. A partir de RAMOS verificamos que, na relação psique-corpo, o sintoma age como símbolo que intermedia a integração de conteúdos inconscientes da sua polaridade orgânica para a abstrata. No contexto ritual analisado, pensamos que esses sintomas-símbolos compõem a peia, como nos vômitos, diarréias, dores, desconfortos, tonturas, etc. Averiguamos em todos os depoimentos colhidos que a questão física é sua principal, porém não única, caracterizadora, dessa forma, embora não a possamos restringir às modificações fisiológicas, é principalmente através dessa ação que a peia é percebida. Mesmo nos relatos onde se descreve uma peia em miraço, ela vem associada à idéia de despreparo para a experiência e, via de regra, se reflete no organismo. Os experimentos de JUNG com as associações avaliavam, através da utilização de equipamentos específicos, alterações orgânicas (respiração, batimentos cardíacos, etc.) nos indivíduos quando certas palavras-indutoras atingiam certos complexos. Para RAMOS, quando há a constelação de um determinado complexo, é possível averiguar não apenas alterações de ordem fisiológica, como revelado nos experimentos com as associações, mas uma *transformação na estrutura corpórea total, quer o indivíduo a perceba ou não*⁴⁵¹. A autora prossegue ao afirmar que *essa transformação pode ser sentida como um mal estar indefinido ou expressar-se numa sintomatologia mais clara*⁴⁵².

⁴⁵⁰ V.W.TURNER, *O processo ritual*, p. 71.

⁴⁵¹ D.G.RAMOS. *Op. Cit.* p. 42.

⁴⁵² *Ibid*, p. 42.

Pensamos que o processo ritual daimista se constitui de forma a dar visibilidade e significação a esses sintomas-símbolos do inconsciente. JUNG afirmava a eficácia dos ritos para a manutenção do equilíbrio psíquico de seus pacientes (grifo nosso).

(...) estou plenamente convencido da extraordinária importância do dogma e dos ritos, pelo menos enquanto **métodos de higiene**. Se o paciente é católico praticante, eu o aconselho a confessar-se e a comungar (...) ⁴⁵³.

JOHNSON afirma que para proceder ritualmente na abordagem da sombra, e ter com ela um relacionamento criativo, deve-se inicialmente ter o controle sobre o conteúdo de seu ego e de sua sombra.

Ninguém pode fazer algo com uma parte da sua natureza sobre a qual nada sabe. Os heróis medievais precisavam matar dragões; os heróis modernos precisam levar seus dragões de volta para casa para integrá-los a suas próprias personalidades ⁴⁵⁴.

O autor argumenta que *uma vivencia simbólica ou cerimonial é real e afeta a pessoa da mesma forma que um fato real*⁴⁵⁵. Dessa forma, o ritual funciona como equilibrador das funções psíquicas na medida em que abre a possibilidade para a manifestação da sombra em nível simbólico. Esse contato com a sombra, via de regra, é difícil e muitas vezes doloroso, pois o adepto se vê de frente com seu "outro eu", negado em si mesmo. A sensação de inferioridade e de humilhação são freqüentes, contudo, nas sombras encontram-se também qualidades e potencialidades igualmente ocultadas. O sujeito ao integrar conteúdos antes inconscientes, torna-se menos fragmentado interiormente e sujeito à ação negativa da própria sombra. Em acréscimo, agrega também qualidades antes desconhecidas ou ignoradas. A peia age, dessa forma, como um "processador simbólico" capaz de desagregar complexos e auxiliar na sua

⁴⁵³ C.G.JUNG. *Psicologia e Religião*, p. 49.

⁴⁵⁴ R. A.JOHNSON, *Magia interior: como dominar o lado sombrio da mente*, p.49.

integração. A peia trabalha também no sentido de "preparar" o adepto para a miração, dando-lhe firmeza. Isso corresponde ao desenvolvimento da capacidade de representar simbolicamente os conteúdos inconscientes, simbolizando-os de modo menos acentuado em sua polaridade mais orgânica, isto é, a peia sentida no corpo, em direção a uma simbolização mais abstrata, ou a miração.

Não queremos limitar os efeitos terapêuticos da peia à análise, fazê-lo seria incorrer numa dupla redução. Por um lado, estaríamos reduzindo o fenômeno da cura no Santo Daime e em outras linhas ayahuasqueiras, por outro, reduziríamos também o processo de individuação de JUNG. O recorte feito, entretanto, forneceu algumas ferramentas teóricas para uma abordagem mais próxima da subjetividade da experiência, e com isso, nos possibilitou visualizar com maior clareza a peia enquanto elemento de cura.

A cura, por sua vez, é a motivação principal dos participantes do culto, constitui-se como um processo e agrega todos os níveis da vida do indivíduo. O principal direcionamento da cura é a libertação do espírito das armadilhas da ilusão. O apego ao mundo material torna-se uma ameaça ao desenvolvimento espiritual e fonte de doenças, são “pensamentos trocados”, “enroscos”. A doença nessa lógica é inevitável, pois é produto do processo de autoconhecimento. Em termos psicológicos, a doença e seus sintomas são símbolos que possibilitam a integração dos conteúdos causadores de doença. A peia, assim, simula o mesmo

Efetuaremos agora algumas breves considerações sobre a realização dessa pesquisa e dos resultados obtidos. A escolha dos fiscais como fonte de informação mostrou-se adequado e foi comprovado pela qualidade das entrevistas, a minha participação como fiscal permitiu também desenvolver uma maior sensibilidade para as situações descritas. Também em relação aos

⁴⁵⁵ *Ibid*, p. 50.

fiscais, as entrevistas todas foram realizadas em locais afastados da igreja. Essa foi uma decisão pessoal do pesquisador para que não fossem entrevistados fiscais "pegados", isto é, sob o efeito do daimé "comportamento", seus sintomas são associados com os mesmos "enroscos" que podem vir a se tornar doenças. A rebeldia, a falta de atenção, etc., ajudam a impedir a materialização desses conteúdos patogênicos na medida que ao expô-lo constantemente, impedem a sua cristalização. Dessa forma, embora as pessoas em geral não gostem de "levar" peia ou "estar" na peia, essa acaba sendo bem-vinda quando compreendida pois indica uma correção, ou algo novo, um novo conhecimento sobre si mesmo e sobre os outros e, principalmente, a higienização física, mental e emocional. Ela deixa marcas profundas na vida dos indivíduos e, quando abrange o grupo ou os grupos, torna-se registro histórico das dificuldades passadas e vencidas. Traz em si, enfim, os sofrimentos do antes e a esperança do depois, e a certeza de que é passageira, desde que haja, da parte de quem passa por ela, um esforço para a transformação pessoal em adequação aos preceitos doutrinários.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como dissemos na introdução dessa dissertação, a peia não é apreensível em sua totalidade, como uma experiência simbólico-religiosa, vai além do intelecto e das palavras. Durante o decorrer dessa pesquisa foi necessário aprender a "dar voz à peia" para que "falasse sobre si" e, ao mesmo tempo, calar o pesquisador de suas opiniões e pré-concepções, que o tornava surdo para qualquer outra voz que não fosse sua. Posteriormente, fez-se necessário reencontrar a própria voz, modificada e equilibrada, para que as primeiras análises começassem. Em artigo recente, o historiador José Murilo de Carvalho fala sobre a relação sujeito-objeto.

Sem descartar os avanços em relação à ingenuidade do século XIX, creio que se deve conferir à relação sujeito-objeto um caráter mais equilibrado. O objeto fala pelo documento. Cabe ao historiador saber ouvi-lo, não se deixando, a exemplo de Ulisses, enganar por seus cantos de sereia, mas também não lhe impondo sua própria voz. Ele deve esticar as próprias antenas, libertar a imaginação, desdobrar seu leque de referências, aproximando-se de outras modalidades de conhecimento, sobretudo as mais intuitivas, como a literatura e as artes⁴⁵⁶.

Efetuaremos agora algumas breves considerações sobre a realização dessa pesquisa e dos resultados obtidos. A escolha dos fiscais como fonte de informação mostrou-se adequado e foi comprovado pela qualidade das entrevistas, a minha participação como fiscal permitiu também desenvolver uma maior sensibilidade para as situações descritas. Também em relação aos fiscais, as entrevistas todas foram realizadas em locais afastados da igreja. Essa foi uma

⁴⁵⁶ José Murilo de CARVALHO, Nossa história, *Nosso historiador*, n° 10, agosto de 2004, p. 98.

decisão pessoal do pesquisador para que não fossem entrevistados fiscais "pegados", isto é, sob o efeito do daime.

Com relação às hipóteses levantadas, a peia mostrou-se uma experiência simbólica de caráter polissêmico não limitado somente ao castigo. Sua interpretação e significação estão intimamente relacionada com as noções de cura e doença, e tem como conseqüência principal a ordenação simbólica dos adeptos. A peia demonstrou ter ação coercitiva e mediadora, agindo no sentido de promover o aprimoramento da conduta dos adeptos. A peia, enfim, não é um fenômeno *a priori*, é produto cultural das experiências idiossincráticas dos líderes e demais daimistas e, dessa forma, tem também importância histórica, na medida em que grandes *peias coletivas* são lembradas como momentos de dificuldades vividos pelo grupo

Tratemos agora de salientar os principais pontos abordados. Inicialmente trabalhamos para constituir um imaginário da peia a partir das conceituações dadas pelos fiscais entrevistados. Utilizamos duas categorias analíticas, que denominei funções punitiva e apurativa para facilitar a abordagem dos diferentes contornos expressos nas entrevistas. Essas funções, contudo, confundem-se e não podem ser usadas para descrever diferentes tipos de peia.

Outro ponto diz respeito à visibilidade da peia e o seu contágio. Fez-se necessário a procura de um modelo teórico que nos permitisse codificar o pensamento daimista sobre o "mecanismo de espelhos" presente nos trabalhos. Os estudos sobre o inconsciente de Carl JUNG tornou possível pensar as relações "invisíveis" existentes entre as pessoas em um trabalho. Com isso foi possível perceber a função pedagógica da peia, esta serve de exemplo a todos ao expor alguns ao castigo público. Como um aluno que deve escrever mil vezes o seu erro na lousa em frente aos seus colegas, o infrator vê-se exposto e humilhado frente aos

demais. Aos que assistem cabe a humildade e a inteligência para que não "espelhem" o mesmo erro e também entrem na peia.

Marachimbé é sinônimo de peia, quando se fala nessa entidade, pensa-se na peia. Os contornos incertos sobre "esse ser" são expressivos da natureza polissêmica da própria experiência. Percebemos isso ao averiguarmos que não houve qualquer tipo de consenso sobre essa entidade a não ser em relação à sua função, isto é, aplicar a justiça a todos que tenham errado nessa ou em outra vida. Outro ponto que nos chamou a atenção diz respeito à sua possível origem, uma planta de propriedades medicinais que podem ser associadas aos efeitos purgativos da peia. A análise sob essa perspectiva, rejeita a presença dos encantos no panteão daimista, pelo menos da maneira em que são entendidos pela tradição popular amazônica, e é indicativa de um processo de moralização da ayahuasca iniciado já nos primeiros anos da doutrina. A análise de hinários mais recentes também apontou para modificações nos conteúdos dos mesmos, isto é, nos tipos de palavras que fazem referência direta à peia quando comparados com os hinários de mestre Irineu e "de finados". No campo interpretativo dos daimistas, isso pode ser explicado pelo fato de as igrejas estarem agora "muito próximas da ilusão" e de suas armadilhas. Essa afirmação, contudo, é somente parcial e fica de sugestão para posterior averiguação.

Outro momento de destaque no qual abordamos a peia, se refere à análise da natureza ordenatória do ritual daimista. A análise evidenciou o caráter mediador da peia enquanto elemento doutrinário, uma vez que o equilíbrio pende sempre para a estrutura e também aprofundou outros estudos, como o de COUTO, por exemplo sobre a ordenação inerente ao ritual.

A tipologia aproximativa efetuada permite a visualização de aspectos do doutrinamento dos fieis. Ao descrever diferentes tipos de peias, os fiscais falam sobre si, sobre seus valores, sobre o que mudou em suas vidas e sobre o que acreditam. Os resultados da tipologia são, ao nosso ver, ilustrativos, do processo de mediação doutrinária desempenhado pela peia.

Como no relato mítico de mestre Irineu que pede à Rainha da Floresta que coloque naquela bebida tudo que estiver relacionado com a cura, ela, a cura deve ser o direcionamento de todos os fieis nos rituais e na vida. Esse modelo busca "a vida eterna" em vida e o auto-conhecimento como a única forma de atingir esse estado. A doença reside na desarmonia, no caos, na sujeira e, tudo isso, está dentro do próprio ser humano. A doença é a manifestação no corpo dessa desordem, expressa na inadequação do sujeito em agir e pensar. Diferente dos xamãs que buscavam o mal fora, o modelo terapêutico daimista baseia-se no auto-conhecimento, a doença está dentro e deve, portanto, ser identificada, extraída e trabalhada. Somente o auto-conhecimento, contudo, não é suficiente para se atingir esse estado de saúde, é preciso um esforço e atenção constantes para que essa saúde se perpetue. Aqui reside o ponto central do Santo Daime e da própria peia, a retidão moral como única forma de manter-se livre das doenças.

A peia "simula" a doença e exterioriza a desordem através de seus sintomas, nesse sentido, a peia é processo simbólico. Ela avisa de sua importância e, se ignorada, materializa-se em uma *peia material* ou em uma *doença real*. É responsável pela higienização do indivíduo e auxilia na integração de conteúdos reprimidos.

Essa é uma pesquisa inicial sobre o tema e estamos cientes de suas limitações. Outras religiões e tradições ayahuasqueiras tem, em seus rituais, fenômenos semelhantes em sua forma, seria interessante averiguar a forma como são interpretados. Outro ponto diz respeito ao

próprio Santo Daime, somos curiosos em saber a concepção da peia no Alto Santo ou mesmo no Mapiá. As análises psicológicas efetuadas devem ser verificadas, se possível por psicólogos da linha analítica ou de outras. As questões referentes à corporeidade também merecem atenção e aprofundamento. E, finalmente, não consideramos as abordagens farmacológicas e bioquímicas da ayahuasca. Esses foram desafios que a pesquisa não pode assumir e que podem ser continuadas, quem sabe, futuramente, em um doutorado, ou talvez por algum outro estudioso animado com a peia.

Esperamos, de alguma forma, ter contribuído com as pesquisas já existentes sobre as religiões ayahuasqueiras.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, W.S. *Navegando sobre as ondas do Daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha*. Campinas:Ed. UNICAMP, 1999.

ARAÚJO, M.G.J. *Cipó, Cosmologia e História entre Seringueiros do Alto Juruá*, Campinas, São Paulo: mimeo, 2004.

ALVERGA, A.P. *O livro das mirações*, Rio de Janeiro:Record, 1984.

_____. *O guia da floresta*.Rio de Janeiro:Record, 1992.

_____. *O evangelho segundo Sebastião Mota*. Boca do Acre: Ed. CEFLURIS, 1998.

ARENZ, K.H.A. *Teimosia da Pajelança*. O sistema religioso dos ribeirinhos da Amazônia. Santarém: Instituto Cultural Boanerges Sena – ICBS, 2000.

BOLSANELLO, D. P. *Busca do graal brasileiro: A doutrina do Santo Daime*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

BRITO, E. J. C. e GORGULHO, G. (orgs.). *Religião ano 2000*. São Paulo: CRE/PUC-SP e Edições Loyola, 1998.

BRITO, E. *Anima Brasilis*. Identidade cultural e experiência religiosa. São Paulo: Olho d'água, 2000.

CAMARGO, C. P .F. *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Livraria Pioneira ed., 1961.

CEMIM, A. B. *Ordem, xamanismo e dádiva*. São Paulo: Tese de doutorado defendida na FFLCH-USP, 1998.

CHAMORRO, G. *A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: Sinodal, Série Teses e Dissertações, 1998.

COUTO, F. L. R.. *Santos e Xamãs: estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime*. Brasília: dissertação de mestrado em Antropologia, UnB, 1989.

CROATTO, J.S. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo:Ed. Paulus, 2001.

CUNHA, M.C. e ALMEIDA, M.B (orgs.). *Enciclopédia da Floresta*. O Alto Juruá: práticas e conhecimento das populações. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DIAS JR. W. *O Império de Juramidam nas batalhas do Astral: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime*. São Paulo: dissertação de mestrado em Ciências Sociais, PUC/SP,1992;

ESTEVES, A. R. *A ocupação da amazônia*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993.

FERRETI, S.F. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: EDUSP; São Luis: FAPEMA, 1995.

FERNANDES, V. F. *A história do povo Juramidam : introdução a cultura do Santo Daime*. Manaus: SUFRAMA, 1986.

FILORAMO, G, e PRANDI, C. *As ciências das religiões*. São Paulo:Ed. Paulus, 1999.

GALVÃO, E. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas, 2 ed.* São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1976.

GOULART, S. L. *As raízes culturais do Santo Daime*. São Paulo: dissertação de mestrado defendida na FFLCH-USP, 1996.

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

JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, s/d.

JOHNSON, R. A.. *Magia Interior: como dominar o lado sombrio da psique*. São Paulo: Mercuryo, São Paulo, 1995.

JUNG, C.G.(org.). *O homem e seus símbolos*. 8 ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

JUNG, C.G. *A prática da psicoterapia: contribuições ao problema da psicoterapia e à da psicologia da transferência*. Petrópolis: Vozes, 1985.

JUNG, C.G. *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes, 1999.

LABATE, B. C. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: dissertação de mestrado em Antropologia Cultural, UNICAMP, 2000.

LABATE, B. C. e ARAÚJO, W.S (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002.

LABATE, B. C. e PACHECO, G. *Matrizes culturais maranhenses do Santo Daime*. São Paulo: mimeo, 2004.

LANGDON, E.J.M. (org.). *Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.

MACRAE, E. *Guiado pela Lua*. Xamanismo e uso ritualizado da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. *Santo Daime, an example of ritually controlled use of psychoactive substances*.

Trabalho apresentado na VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.

MONTEIRO, C. *O Palácio da Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Recife: dissertação de mestrado em antropologia cultural, Universidade Federal de Pernambuco, 1983.

MORTIMER, L. *Bença padrinho*. São Paulo: Céu de Maria, 2000.

MORTIMER, L. *Nosso senhor aparecido na floresta*. São Paulo: Céu de Maria, 2000.

NETO, F. J. M. *Contos da Lua Cheia: histórias do Mestre Raimundo Irineu Serra e de sua Obra Espiritual, contada por seus contemporâneos*. Rio Branco: Fundação Elias Mansour, 2003.

OTTEN, A. *Deus é brasileiro*. Uma leitura teológica do catolicismo popular tradicional. Vida Pastoral, São Paulo, Nov.Dez. 1999.

ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *A consciência fragmentada: ensaios de Cultura popular e religião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

PASKOALI, V.P. *A cura enquanto processo identitário na Barquinha: o sagrado no cotidiano*, São Paulo: dissertação de mestrado em Ciências Sociais, PUC/SP, 2002.

PIERI, P. F. *Dicionário junguiano*. São Paulo:Ed. Paulus, 1998.

PRANDI, R (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

RAMOS, D.G. *A psique do corpo: uma compreensão simbólica da doença*. São Paulo:Summus ed., 1994.

SEVERINO, J.A. *Metodologia do trabalho científico*. 22 ed. São Paulo:Cortez, 2002.

SILVEIRA, N. *Jung: vida e obra*. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 1981.

SOUZA, M. *Breve história da Amazônia*.São Paulo: Marco Zero, 1994.

TEIXEIRA, F.(org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001.

TURNER, V. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes. 1974.

VELHO, O. *O que a religião pode fazer pelas ciências sociais: trabalho apresentado na VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.

ZWEIG, C. e ABRAMS, J. (orgs). *Ao encontro da sombra: o potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991.

Publicações de divulgação interna.

Céu do Mapiá 20 anos. Uma comunidade espiritual coração da floresta, Acre, Fundação Elias Mansur, 21 de janeiro de 2003.

Chave da felicidade, Círculo Esotérico da comunhão do Pensamento, São Paulo: Pensamento, s/d.

Livro de Instruções, Círculo Esotérico da comunhão do Pensamento, São Paulo, 1997.

Revista do Centenário do Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra, Editora Beija-Flor, Rio de Janeiro, 1992