

## **A HISTÓRIA DO ENCONTRO DO MESTRE IRINEU COM A AYAHUASCA: MITOS FUNDADORES DA RELIGIÃO DO SANTO DAIME \***

**Sandra Lucia Goulart\***

Segundo depoimentos de adeptos da doutrina do Santo Daime, o maranhense Raimundo Irineu Serra chegou ao Acre por volta de 1912. Inicialmente, residiu cerca de dois anos em Xapuri e, posteriormente, três anos em Brasiléia. Parece que ainda em Brasiléia recebeu um convite para trabalhar na comissão de limites, órgão federal encarregado de delimitar as fronteiras do Brasil com o Peru e a Bolívia; o convite o fez mudar-se do município. Teria, então, se dirigido para Sena Madureira. Irineu Serra trabalhou durante um período nesta comissão, após o que voltou a lidar com a seringa. Em 1920, mudou-se para Rio Branco, tendo ingressado na guarda territorial, corporação onde permaneceu até 1932, quando deu baixa com a graduação de cabo. De acordo com vários relatos, foi ainda em Brasiléia que ele soube da existência da bebida denominada *ayahuasca*. Isto se deu através de um companheiro, chamado Antonio Costa. Apesar deste ser conterrâneo de Irineu Serra, não se sabe se os dois já se conheciam antes de virem para o Acre. De qualquer modo, é certo que eles mantinham relações bastante próximas, sendo inclusive compadres<sup>1</sup>. Antonio Costa contou a Irineu Serra sobre um *ayahuasquero* peruano que — ao que tudo indica — o teria instruído no uso do chá. Assim, numa região fronteira entre o Brasil e o Peru, aquele que, mais tarde, seria conhecido como Mestre Irineu, teve sua iniciação nos segredos da “liana dos espíritos”.<sup>2</sup>

Neste ponto, esta história começa a apresentar um grau maior de incerteza, com tonalidades mais nebulosas e sugestivas, permitindo cogitarmos a possibilidade de encará-la como portadora de uma estrutura diversa daquela contida na História. Em outras palavras e parafraseando Lévi-Strauss: onde acaba a História e começa o Mito? O conhecido etnólogo, em “Quando o Mito se torna História”(1985), faz esta pergunta no sentido inverso, referindo-se ao material mitológico recolhido por dois

---

\*Este texto foi originalmente redigido como o capítulo 04 da minha tese de mestrado, *As Raízes Culturais do Santo Daime* (Goulart 1996).

\*Sandra Lucia Goulart é Doutora em Ciências Sociais pela Unicamp e Mestre em Antropologia pela USP.

<sup>1</sup> Isto foi o que me disse Walcívrio Genésio da Silva, filho do Mestre Irineu, nascido em Brasiléia. Segundo Walcívrio, Antonio Costa era seu padrinho. O Mestre teve quatro mulheres. Seu Walcívrio é filho da sua segunda união (aliás, o único consanguíneo, pois os outros são adotivos). Ao sair de Brasiléia, Irineu Serra se separou da família, e seu Walcívrio só foi encontrá-lo — “quase por acaso” — em 1970, apenas neste momento tomando conhecimento da extensão que tinham atingido as experiências “vegetalistas” de seu pai, o qual de iniciado já havia passado a Mestre. Walcívrio Genésio acabou adotando a doutrina do Santo Daime, e casou-se com dona Cecília Gomes, pertencente a uma das famílias fundadoras desta doutrina.

<sup>2</sup> Luís Eduardo Luna (1986) lista 42 termos designativos do cipó *Banisteriopsis Caapi* em diversas regiões e povos do Alto Amazonas, segundo vários autores. Um dos mais disseminados é *ayahuasca*. Trata-se de um termo quíchua cuja etimologia é, segundo o autor: **Aya**= pessoa, alma, espírito; e **Wasca**= corda, cipó, liana. Assim, uma tradução possível para o termo *ayahuasca* seria corda das almas ou dos espíritos.

chefes tsimshian da região do Skeena. Segundo ele, o que temos nos dois casos não são mitos e tradições de diversas linhagens reunidos e justapostos, mas antes a história de uma família publicada por um dos seus descendentes.

A partir desta constatação, Lévi-Strauss (1985) passa a mostrar que se, por um lado, não estamos diante de uma clássica estrutura mítica, por outro, se visualizamos semelhanças com o modo de pensar e existir da civilização moderna, isto é, o modo histórico, trata-se — sem dúvida — de um tipo de História peculiar, muito diferente da nossa. Lévi-Strauss acaba por concluir que existem casos onde a distinção entre História e Mitologia não é bem definida, ocorrendo níveis intermediários. Este material tsimshian revelaria um desses casos, quando a História aparece como uma espécie de “continuação da Mitologia” (p. 64).

Nos depoimentos a respeito do encontro do Mestre Irineu com a *ayahuasca*, parece que a situação se inverte, e é a História que se transforma em Mito. Talvez não possamos dizer que esses relatos apresentem uma estrutura plenamente mítica, mas quem sabe não estejamos na presença de um daqueles “níveis intermediários” detectados por Lévi-Strauss?

Assim, por exemplo, apesar destes relatos se basearem ao menos inicialmente numa tradição oral — como se baseiam os mitos — eles, depois, passam a ser documentados através da escrita, e não se trata apenas de produções de estudiosos não “nativos” sobre o tema, ou seja, — voltando a Lévi-Strauss e utilizando uma expressão que ele adota no texto citado — de produções de “pessoas do exterior” (1985, p. 56), mas também, e sobretudo, de textos nativos, de daimistas.

Além do mais, estamos nos referindo a um fato histórico. Raimundo Irineu Serra foi um homem de carne e osso que nasceu e viveu num tempo determinado, e sua existência foi testemunhada por pessoas que ainda vivem. Sua permanência em Brasília, sua amizade com Antonio Costa e até mesmo sua viagem ao Peru, onde tomou pela primeira vez a *ayahuasca*, podem ser verificadas, possuem testemunhas.<sup>3</sup> Todos estes acontecimentos ele próprio os relatou àqueles que o ajudaram e o acompanharam na organização da doutrina do Santo Daime. Nesse sentido, ao contrário do que mostra Mircea Eliade (1986), o personagem deste drama não é um “Ente Sobrenatural”, mas um ser humano. Ele não protagonizou eventos que se passaram num tempo “fabuloso”, diverso daquele no qual os homens, posteriormente, passariam a viver.

Contudo, por outro lado, se detivermos nossa atenção na maneira como essa história é contada e no significado que ela passou a possuir, isto é, no modo como ela é vivida pelos seguidores do Mestre Irineu, poderemos identificar nela elementos que a aproximam de um mito.

Nota-se, em primeiro lugar, que se trata de uma “história exemplar” para os adeptos do Santo Daime; e isso no sentido que Mircea Eliade concede ao termo “exemplar”, quando o utiliza na definição do mito. Segundo ele, os mitos fornecem o modelo para a conduta humana, dando significado à existência. Por isso, pode-se dizer que eles são “vivos”. São também “histórias verdadeiras”, pois narram sempre

---

<sup>3</sup> Walcívrio Genésio da Silva confirmou todos estes fatos.

uma “criação”, relatando “de que modo algo foi produzido e começou a ser”; referindo-se, portanto, a “realidades” que aí estão para prová-lo. O mito discorre sobre o tempo do “princípio”, tempo no qual o sagrado se manifestou plenamente. “É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje” (Eliade 1986, p. 11).

Deste modo, continua Eliade,

conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas (...) aprende-se não somente como as coisas vieram à existência, mas também onde encontrá-las e como fazer com que reapareçam quando desaparecem (p. 18).

É neste ponto, aliás, que estaria a grande diferença entre o Pensamento Mítico e a História. Enquanto esta última é irreversível, o primeiro é reversível. Assim, os fatos históricos seriam apenas passíveis de uma lembrança, mas os acontecimentos míticos podem ser reatualizados:

“o que aconteceu *ab origine* pode ser repetido através do poder dos ritos” (Eliade 1986, p. 17).

É esse tipo de procedimento que está em jogo quando os daimistas se referem ao momento em que Irineu Serra conheceu a bebida posteriormente denominada Santo Daime. Com efeito, essa história serve de modelo para estes religiosos. Ela é paradigmática. Dela, eles tiram as bases de sua doutrina. É uma “história sagrada”, narrando um tempo inicial, quando aquele que ainda não havia se tornado mestre tem os primeiros contatos com a entidade espiritual que iria instruí-lo nos caminhos da vida mística. São tais contatos que vão fazer de Irineu Serra o “escolhido” para a inauguração de um novo culto em torno da *ayahuasca*. Na verdade, é mais do que um novo culto, pois é a emergência do culto “legítimo”, “verdadeiro”. Trata-se do mito da transformação do “cipó”<sup>4</sup> em “Santo Daime”, da fundação de uma realidade totalmente original, “nunca vista antes”; do relato da criação de um ritual religioso.

É o que podemos observar no depoimento do senhor Eduardo, um dos responsáveis pela organização do feitio do Santo Daime na comunidade Céu do Mapiá:

Eu conheci o Daime pelas mãos do próprio Mestre Irineu. Era ainda na Custódio Freire. Foi lá que eu tomei pela primeira vez o Daime. Só que eu já tomava essa bebida. Só que não era

---

<sup>4</sup> Um outro termo designativo da *Banisteriopsis caapi*, referindo-se claramente à aparência da espécie vegetal. Ao que parece, é um termo que se tornou bastante corrente entre a população cabocla da região brasileira da Amazônia.

Daime, era cipó. Eu conheci com os caboclos, foi com eles que eu aprendi a fazer. A gente chegava da estrada de seringa e fazia, à noite (...) Era mais de dia de sábado, tocava violão, cantava as chamadas dos “caboclo”..., era bom, era a nossa diversão. Tinha cara que sofria, alarmava, do mesmo jeito que aqui (...) Mas era diferente. Era mais uma brincadeira. O chá era o mesmo, já era coisa séria. Nós é que não via, porque a gente não entendia. Foi o Mestre que mostrou para nós. Foi ele que ensinou para gente, que mostrou a luz da bebida. Lá em Feijó a gente fazia a coisa, mas não tinha uma finalidade (...) Quando eu cheguei na Custódio e vi todo aquele povo bailando, tudo branquinho, naquela beleza, tudo ordenado, fardado... Era um brilho só, uma boniteza! Aí, eu entendi, eu quis ficar. Porque era tudo doutrinado (...) E foi o Mestre que doutrinou para nós, que mostrou o caminho para gente, o caminho verdadeiro mesmo.

Esta visão se acentua ainda mais quando os daimistas se põem a falar a respeito da origem do nome Daime. Conta-se que esta designação teria sido comunicada a Irineu Serra pela entidade espiritual que se revelou a ele logo no início de suas experiências com a bebida. Vejamos, por exemplo, o comentário de Cecília Gomes, uma das adeptas mais antigas, pertencente a uma das primeiras famílias que se aliaram ao Mestre Irineu no sentido de organizar a nova doutrina. Dona Cecília é tia materna de Peregrina Gomes, viúva do Mestre, e faz parte do centro dirigido por esta última:

A doutrina do Mestre não tem igual. É uma doutrina verdadeira, a doutrina da Virgem Maria. Foi ela, a Rainha, que deu a doutrina para ele (...) Assim, foi também o nome Daime. Ela disse para ele que o nome da bebida tinha que mudar. Uasca era o nome que os caboclos davam para o chá. Mas, aquele nome não era o nome certo. O nome verdadeiro era Dai-me, que vem do pedido, de rogar a Deus. Como se fala: “Dai-me Força”, “Dai-me Luz”.

Também no mesmo sentido podemos entender a fala de Luís Mendes, ex-membro do centro liderado por Peregrina Gomes e atual dirigente do centro iniciado pelo já falecido Francisco Fernandes, conhecido como Tetéo:

O Mestre recebeu essa doutrina das próprias mãos da Virgem. Ela que entregou para ele essa missão. A Deusa Universal! Foi como ela se apresentou. Ele foi escolhido por ela (...) E ela disse: “o que você está vendo nunca ninguém antes viu”. O Mestre foi o primeiro (...) Muita gente já tomava essa bebida. Mas, não viam. O Mestre viu. Viu e trouxe a luz para todos nós. A luz verdadeira! (...) A bebida era antiga, mas ainda não era doutrinada. A doutrina quem trouxe foi o Mestre (...) Por isso, nós aqui chamamos o chá de Daime. Antes era *ayahuasca*. Mas esse era o nome primitivo, ainda sem a doutrina. O nome doutrinado é Daime.

Percebe-se, então, que a época na qual o Mestre conheceu a *ayahuasca* implica, como diz Eliade, num “tempo forte”, marcado pela presença transfiguradora de um “Ente Sobrenatural”. Assim, a revelação da mencionada entidade feminina outorga a Irineu Serra atributos especiais que o distinguem do comum dos mortais e o aproximam do mundo espiritual; a aparição de um ser divino transfigura não só o tempo e o espaço onde houve a manifestação, mas também a condição daqueles que sustentaram tal contato. Deste modo, os atos do Mestre passam a ter novo valor. A doutrina criada por ele não é mais uma entre tantas outras, e sim a doutrina “verdadeira”, “sagrada”.

Essa história, que agora podemos visualizar como mais próxima de um mito, — o mito da origem de uma doutrina — é constantemente reatualizada pelos daimistas. De fato, em cada feitio do Santo Daime, em cada ritual desta religião, bem como na trajetória individual de cada um destes fiéis, em seus desenvolvimentos espirituais particulares, ela está presente, como um modelo. Os daimistas seguem os passos do Mestre Irineu, repetem os seus atos e, por isso, como ele, atingem a “luz verdadeira”, comprovando, assim, o mito. Não se trata de recordar um modelo do passado; mas, como nos casos onde o pensamento mítico está atuando, aqui também a irreversibilidade dos acontecimentos é superada. Os adeptos deste culto trazem para o presente o “tempo forte” no qual o Mestre conheceu a *ayahuasca* e começou a transformá-la em Santo Daime. Como os sujeitos das sociedades regidas pela Mitologia, eles se tornam “contemporâneos dos eventos evocados” (Eliade 1986, p. 21).

Nas palavras de Luís Campelo, um outro integrante da comunidade Céu do Mapiá, ex-seringueiro, nordestino originário do Piauí, tendo chegado no Acre no final da década de 50 e à doutrina do Santo Daime em 1977:

Eu não conheci o Mestre Irineu. Não tive essa oportunidade. Quando eu cheguei, a doutrina já

estava nas mãos do padrinho. Mas eu posso dizer que eu conheço o Mestre. Todo aquele que toma Daime conhece o Mestre (...) Quando a gente vai lá para o salão e fica bailando a noite inteira, nós tá lá no trabalho trabalhando para encontrar com o Mestre, nós tudo, o batalhão todinho com essa intenção (...) encontrar com o Mestre, com a Rainha, como ele encontrou, alcançar a luz, do mesmo jeito que ele alcançou (...)

Da mesma maneira, o senhor Bernaldo, ao falar a respeito do feitio do Santo Daime, manifesta essa atitude de reatualização e revivência dos acontecimentos ocorridos com Irineu Serra na ocasião de seu encontro com a *ayahuasca*. B., também morador do Céu do Mapiá, natural do Estado do Acre, é outro ex-seringueiro, estando na doutrina desde 1970.

O feitio é coisa séria, não é para qualquer um não. Tem que ter firmeza. Firmeza para entrar na mata, para pegar o jagube<sup>5</sup> (...) Depois, tem a raspagem, a bateção, o cozimento. É tudo uma disciplina só. Quando o cara tá ali, batendo o jagube, ele tá se disciplinando, tirando as suas impurezas, como ele tá fazendo com o jagube. É muita provação! No feitio, no trabalho, a gente tá sendo provado. Até a gente ficar no ponto. No ponto para receber aquela luz, aquela força. Como se diz, para gente se transformar no próprio Daime. No próprio Daime! Como o Mestre se transformou. Mas, antes, tem as provações (...) Que nem o Mestre passou. O Mestre também teve muita provação. Quando ele fez a dieta e ficou na mata sozinho, ele viu muita coisa. Muita coisa boa, os seres da floresta, os seres divinos, ele conheceu tudo. Mas ele também viu muita coisa ruim. Os perigos da mata eram aquelas visagens todas...tudo querendo provar ele. E ele lá, agüentando firme. Até que ele nem precisava tomar mais Daime. Ele já estava conhecendo todos os mistérios da mata, estava vendo tudo, adivinhando as coisas (...) Porque a força do Daime já tinha passado toda para ele, já estava toda nele. Foi assim que ele conheceu os segredos dessa bebida. O próprio Daime ensinou para ele. O mesmo Daime! Porque o Mestre é o mesmo Daime! (...) Pois é, nós aqui estamos repetindo a história. Estamos passando as nossas provações (...) porque tem que

---

<sup>5</sup> É a designação mais comum dada por estes religiosos ao cipó *Banisteriopsis caapi*.

passar mesmo, para poder conhecer os mistérios dessa bebida, poder receber, alcançar a força do Daime, afirma a história (...)

Este movimento no tempo, que rompe com a irreversibilidade dos eventos, é realizado em diferentes momentos e, também, pelos daimistas mais variados, de diversos perfis sociais e culturais. Vejamos, por exemplo, a fala de M., 42 anos, morando há cinco anos no Céu do Mapiá. M. é uma francesa, radicada no Brasil desde 1972. Antes de ingressar no culto do Santo Daime, ela fazia parte de uma comunidade “alternativa” em Friburgo, onde criava abelhas. Quando mais jovem participou dos acontecimentos de maio de 68 em Paris, tendo se envolvido também com o movimento hippie. M. conheceu a doutrina em 1986, e morou três anos na comunidade daimista de Visconde de Mauá, Rio de Janeiro, antes de se mudar para o Mapiá.

Os dias de trabalho são dias especiais. A gente se prepara, se concentra para aquela ocasião especial, sagrada mesmo. Por isso, tem as regras todas, para gente ir se limpando. Eu sinto como se fosse uma volta no tempo. A gente faz a dieta e fica ligado na força do Daime, como o Mestre ficou naquela primeira vez. Eu me sinto muito ligada no Mestre nesses dias, na humildade dele, em toda aquela pureza, aquela mansidão de coração. O Mestre era puro de coração, por isso Nossa Senhora entregou a chave da doutrina para ele. Mas mesmo ele teve que se preparar, ficar mais limpo ainda. Ele se isolou na mata, ficou sem ter relação, se separou de todas as ilusões do mundo (...) Nesses dias de preparação a gente vai botando para fora todos os maus pensamentos, as maldades, e vai ficando mais próximo da energia do Daime, da natureza, do ser divino que existe nela e em nós. No dia a dia essa consciência é mais dispersa, a gente não percebe isso totalmente. Mas, nos dias de trabalho, a gente fica mais ligado naquela pureza do Mestre, de Jesus, a gente sai do mundo da ilusão e volta para o tempo da pureza...

Assim, fica claro que os eventos ocorridos com Irineu Serra naqueles tempos remotos não são comemorados pelos adeptos do Santo Daime, mas reiterados. Nesse sentido, são vividos como eventos míticos; ao vivê-los

sai-se do tempo profano, cronológico,  
ingressando num tempo qualitativamente  
diferente, num tempo “sagrado”, ao  
mesmo tempo primordial e

indefinidamente recuperável (Eliade 1986, p. 21).

Os depoimentos expostos destacam certos aspectos da iniciação do Mestre que vieram a se tornar fundamentais na instrução de qualquer daimista. Refiro-me, sobretudo, à dieta a que Irineu Serra se submeteu. A dieta foi uma ordem da entidade feminina que se revelou a ele. O Mestre deveria ficar oito dias na mata comendo apenas macaxeira insossa, com a orientação de sequer chegar perto de “saia de mulher”. Só depois de cumpridas estas condições ele estaria apto a receber a missão que lhe era destinada.

Nos três dias que antecedem a realização de qualquer “trabalho” do Santo Daime, bem como nos três dias posteriores, não só os adeptos desta doutrina, mas todo aquele que for participar do ritual terá que se sujeitar a uma dieta. Esta consiste basicamente na abstinência sexual e alcoólica. Nos novos centros daimistas, isto é, naqueles que começaram a surgir na década de 80 em outras regiões do país, angariando um tipo de fiel com perfil econômico e cultural bastante diferente do daimista original, a estas duas regras se juntou mais uma: a proibição da carne vermelha. Nas antigas comunidades do Santo Daime, esta restrição não existe. Em compensação, nesses dias a orientação é utilizar pouco sal na comida, e a macaxeira se torna um alimento mais freqüente ainda; quando o seu significado sagrado é posto em relevo. Ela é o alimento que foi ingerido pelo Mestre no tempo “auroral” em que ele se iniciou nos mistérios do Daime. Alguns adeptos chegam a chamar a macaxeira de “pão divino”.

Apesar destas diferenças<sup>6</sup>, digamos, regionais, e se bem que a dieta seguida pelos adeptos do Santo Daime não seja exatamente igual àquela realizada pelo Mestre durante a sua iniciação, é ela que os daimistas têm em mente por ocasião da realização de seus rituais. Mais do que copiar as abstinências cumpridas pelo Mestre, eles retêm o significado da situação: o afastamento temporário do convívio social, o rompimento com a realidade ordinária, a necessidade de “limpeza” e purificação, a experiência de intimidade com a natureza marcando a descoberta do mundo espiritual.

Até o momento apresentei apenas pedaços dessa história a respeito do encontro de Irineu Serra com a *ayahuasca*. Na verdade, este acontecimento da dieta liga-se a toda uma série de outros eventos. Tentarei expor tal história de um modo mais completo, pretendendo chegar a uma melhor compreensão dos sentidos que ela abriga, bem como também demonstrar com mais profundidade a estrutura mítica da mesma.

Segundo Lévi-Strauss, é característico da Mitologia o procedimento da repetição. Tal procedimento teria por objetivo revelar a estrutura do mito, a qual envolve, ao mesmo tempo, sincronia e diacronia. Através da repetição, percebe-se que as seqüências diacrônicas que aparecem durante a narração mítica devem ser lidas sincronicamente, pois elas possuem uma função significante (Lévi-Strauss 1989, p. 264).

---

<sup>6</sup> Esta discussão foi feita no último capítulo da minha tese de mestrado (Goulart 1966).



Procurarei apontar a existência deste procedimento nos relatos sobre a época em que a *ayahuasca* se revelou ao Mestre Irineu. Para tanto, transcreverei a seguir alguns depoimentos. Começarei com a fala de Francisco Granjeiro Filho, extraída de um depoimento da *Revista do Centenário do Mestre* (1992). O senhor Granjeiro, acreano, 73 anos, membro do centro liderado por Peregrina Gomes, é do “povo do Mestre” há mais de 40 anos. Segundo ele, o Mestre, naqueles tempos, a convite de Antônio Costa, tomou o Daime com um grupo de caboclos peruanos:

Eles apagaram as luzes e, ao invés de chamar “Meu Deus!”, eles chamavam era pelo Cão. Mas apareceu foi um cemitério. Eram dez, eram 20, eram mil, eram 600 mil cruces. Quanto mais chamavam, mais apareciam. “Mas, não pode ser — pensou — isso não é nada do Cão”. O Cão não gosta de cruz. Eu chamo por ele e vem a cruz (...) {*Revista do Centenário* 1992, p. 18}.

Numa outra ocasião, ele e Antonio Costa tomaram novamente o Daime:

Antonio Costa estava no quarto e ele na sala. Aí, o Mestre olhou a lua e abismou-se com ela. Antonio Costa, lá de dentro disse:

Raimundo, aqui tem uma Senhora que quer falar contigo. Ela está com uma laranja na cabeça pra te entregar (...) Ela disse que seu nome é Clara. E ela está te acompanhando desde o Maranhão. Ela disse também que na próxima sessão vai te procurar (p. 18).

Na outra sessão, apareceu novamente a Senhora, agora no centro da lua. O diálogo que se trava entre ela e Irineu Serra é o seguinte:

— O que você está vendo?  
— Estou vendo uma deusa (...)  
— Então, você tem coragem de dizer que a *ayahuasca* é coisa do diabo? Você disse que é o Cão, Satanás? Não é não. O que você está vendo nunca ninguém viu. Você está dizendo que eu sou uma princesa, eu sou é uma Rainha Universal. Quem diz que a *ayahuasca* é o diabo não viu o que você está vendo. Ela estava sentada no meio da lua e trazia na cabeça uma águia em ponto de vôo (p. 19).

Foi nesta aparição que a “Senhora” ordenou ao Mestre que ele se submetesse a uma dieta de oito dias, que implicava num isolamento na mata. Após este período, ela teria entregado a ele a “laranja” (que, segundo os daimistas, representa o mundo), bem como lhe dado a patente de chefe do Império Juramidam.<sup>7</sup>

Ao se prestar atenção nesses episódios, nota-se a ocorrência de um mesmo tipo de relações. Vejamos, no primeiro evento a luz se opõe à escuridão assim como Deus ao demônio. Com efeito, as pessoas que participavam da sessão apagam as luzes antes de chamar pelo “Cão”, e a luz associa-se ao divino quando Irineu Serra tem a visão da cruz. Aliás, não são apenas cruces o que o Mestre vê. De fato, em muitos depoimentos<sup>8</sup>, esta passagem continua com o relato de que ele, ao ter a visão das cruces, pede para ver várias outras coisas, sobretudo lugares. O Mestre teria, então, “viajado” para diversas regiões, inclusive à sua terra natal, e, através destas “viagens”, adquirido maior sabedoria. Nesse sentido, pode-se dizer que, a partir da aparição das cruces, ele foi “iluminado”. Mas, se luz e escuridão, Deus e Satanás, são opostos, ao mesmo tempo, um leva ao outro, pois Irineu Serra chama pelo demônio (escuridão) e vê cruces (luz).

Passemos ao segundo acontecimento. Nele, no lugar da cruz temos uma “Senhora”. Como a cruz, ela se liga à luminosidade, o que é evidenciado de imediato, em seu próprio nome, o qual, como já disse anteriormente, é Clara. Esta ligação se dá também de um outro modo, digamos mais simbólico. A “Senhora” guia o Mestre desde o Maranhão, isto é, ela o orienta, “ilumina” o caminho dele para que o Mestre seja conduzido ao seu destino.

Da mesma maneira, novamente temos uma oposição entre luz e escuridão, só que desta vez as posições dos personagens se invertem; pois se, antes, eram os outros que ficavam no escuro enquanto Irineu Serra via a “verdadeira luz”, agora ele está no escuro e é um outro que vê. Realmente, a entidade aparece a Antonio Costa e não para o Mestre. Contudo, apesar de se apresentar ao primeiro, deseja se comunicar com o segundo. A luz quer ir aonde ainda existem trevas. Contraditoriamente, neste evento, como no anterior, um polo oposto busca o outro. Portanto, luz e escuridão ora se opõem, ora se associam. Assim, uma “Senhora” que

---

<sup>7</sup> Os adeptos desta religião não se consideram apenas fazendo parte de um povo, mas também de um Império, cujo imperador (“o dono deste Império”) chama-se Juramidam. Juramidam é a principal entidade espiritual deste culto. De modo geral, entende-se que é “o nome do Mestre no astral” ou, dito de outra maneira, “o Mestre no espiritual”. É também “o ser que habita o Santo Daime”. Este ponto e suas implicações serão vistos com detalhes mais adiante.

<sup>8</sup> A história sobre o momento em que o Mestre Irineu conheceu a *ayahuasca* é sempre evocada pelos daimistas. Optei por expor aqui o relato de Francisco Granjeiro por me parecer, daqueles que se encontram à minha disposição, o que melhor resume os principais acontecimentos dessa história. Mas, existem outros, a meu ver menos completos e, por vezes, mais exaustivos. A respeito das visões do Mestre nessa sessão das cruces, Luís Mendes, em seu depoimento na *Revista do Centenário*, afirma que o Mestre pediu “para ver uma série de coisas”, e em tudo foi atendido. No relato que colhi de dona Percília Ribeiro, uma das primeiras a acompanhar o Mestre na organização do culto, este acontecimento é confirmado. Dona Percília acrescenta que Irineu Serra foi para vários lugares, até para o Maranhão. Ela diz também que foi a cruz que o levou a todos estes lugares: “Ela viajou com ele pelo mundo inteiro”. Este fato aparece em vários depoimentos, e às vezes é associado ao nome do hinário do Mestre Irineu: “O Cruzeiro”.

o Mestre não vê, mas que se chama Clara, o conduz até o Acre. Aqui, então, os termos antes antagônicos se unem para levar a um mesmo fim.

Por último, pode-se notar que, neste caso, uma “Senhora” que o Mestre ainda não vê e que está viajando com ele quer lhe entregar o mundo (a “laranja”), enquanto na situação precedente uma cruz que ele via viajou ao seu lado pelo mundo inteiro. Neste ponto começamos a vislumbrar uma ligação entre viagens e poder ou, dito de outro modo, entre movimento e posições de comando; o que se torna mais claro quando cruzamos os acontecimentos do segundo com o terceiro evento.

Deste modo, num primeiro momento, a “Senhora” aparece com uma laranja na cabeça e, depois, é uma águia que ocupa o mesmo lugar. A laranja, como já foi mencionado, significa, para os daimistas, o globo terrestre. Como diz Luis Mendes:

ela é a terra (...) é o comando da terra, de todo o mundo, que a Virgem entregou para o Mestre.

A águia, por sua vez, é sabidamente uma ave ligada ao xamanismo, do siberiano ao das pradarias americanas (Eliade 1960, p. 73). Ela remete às viagens extáticas, aos denominados vôos xamânicos, os quais possibilitam ao neófito entrar em contato com o mundo espiritual, bem como adquirir e ampliar seus poderes.

No segundo e no terceiro evento, repete-se um mesmo tipo de proposição, a qual envolve águia e laranja. Assim, em uma seqüência, Mestre Irineu, numa condição de passividade, é conduzido e, por outro lado, está prestes a conduzir o mundo (“laranja”). Na outra seqüência, temos a Senhora Clara sentada — portanto em uma posição de imobilidade — porém, a águia em sua cabeça acha-se em ponto de vôo. Em ambos os casos, trata-se da passagem para uma situação inversa da inicial: do passivo (e inferior) ao ativo (e superior), da ausência de movimento ao movimento. Nesse sentido, indica-se uma relação entre o “vôo” pelo mundo e o domínio do mesmo. A aproximação das duas ações torna-se mais clara quando verificamos que os dois objetos a elas associados — águia e laranja — acham-se no mesmo lugar: a cabeça. Em outras palavras, referem-se ao alto.

Este é, aliás, um ponto crucial em toda esta história. Com efeito, viagens e vôos pelo mundo parecem estar intrinsecamente ligados ao comando do mundo. Dessa maneira, a “Senhora” que faz o Mestre viajar é a mesma que dá a ele a liderança do globo terrestre. Na verdade, é através das viagens que a Virgem escolhe o seu líder; só aquele que ela guia durante os “vôos” receberá o comando. A questão é circular. As viagens pelo mundo levam ao domínio do mundo, e o domínio do mundo implica naquelas viagens. Este movimento nunca pára, mesmo quando tudo indica o contrário. Assim, no último evento do relato, temos uma mulher sentada no meio da lua (em alguns depoimentos ela está também numa poltrona). Ela é o protótipo da soberania, a imagem da liderança incontestável, transmite estabilidade. Contudo, a estabilidade está por um fio, pois a águia pousada na cabeça da “Senhora” está perto de voar, de viajar para um outro lugar.

Creio que, após este breve exercício de reflexão sobre os relatos a respeito do encontro do Mestre Irineu com a *ayahuasca*, de fato detectamos neles uma estrutura simultaneamente diacrônica e sincrônica. Esta dupla estrutura, como já foi dito, caracteriza as narrações míticas, permitindo que o mito possa ser reconhecido em qualquer canto do mundo. Por conseguinte, podemos dizer que a história da iniciação do Mestre — considerando-se o modo como ela é contada e sentida — é um mito.

Assim, as seqüências nela contidas superam a simples e evidente linearidade, passando a se encontrar em outro nível, onde se revela um mesmo tipo de operações lógicas. Com efeito, os acontecimentos dessa “história”, separados pelo tempo, se unem através de associações, oposições e contradições que se repetem exaustivamente. Luz e Escuridão, Passivo e Ativo, Inferior e Superior, Imobilidade e Movimento, Alto e Baixo: são pares de opostos que aparecem nas diversas etapas da “história”, cada um deles combinando-se, das mais variadas maneiras, com os demais. Mas não há apenas oposição e associação, ocorrem também mediações. Deste modo, freqüentemente a luz se junta às trevas, o inferior conduz ao superior, o movimento surge ao lado do seu inverso. Enfim, estamos diante daqueles mecanismos através dos quais, segundo Lévi-Strauss, o pensamento mítico opera. Pois, de acordo com o autor, tal pensamento

procede da tomada de consciência de certas oposições e tende à sua mediação progressiva (Lévi-Strauss 1989, p. 259).

É ainda Lévi-Strauss (1989) quem afirma que o mito se define pelo conjunto de suas versões. No caso da nossa “história”, talvez não possamos falar exatamente de versões. Na realidade, faltam-me dados para chegar a esta conclusão. Entretanto, no que diz respeito ao papel dos personagens envolvidos na iniciação do Mestre Irineu, visualizo duas vertentes diferentes, possuindo cada uma sentidos inversos. Refiro-me ao grupo de pessoas com o qual Irineu Serra teria tomado a *ayahuasca* pela primeira vez. É geral a afirmação de que isto ocorreu com caboclos peruanos — ou índios; na verdade, os termos aqui se equivalem. Porém, enquanto alguns relatos colocam estas pessoas como sujeitos anônimos, em outros surge a figura de Pizango, o *ayahuasquero* peruano responsável pela instrução de Irineu Serra. Pizango não é visto apenas como um “índio” que sabia preparar o chá, mas é considerado o grande Mestre da *ayahuasca*, o detentor dos mistérios desta bebida. De Mestre muitas vezes ele passa a ser encarado como uma entidade espiritual. Nas palavras de Cecília Gomes:

Era o Don Pizango. Esse era o nome dele. O grande Mestre da “uasca”! Ele é uma entidade muito poderosa, um ser que toma conta dessa bebida. O guardião de todos segredos da uasca. Foi do próprio Pizango que o padrinho Irineu aprendeu.

Mestre ou espírito, o fato é que Pizango é sempre entendido como o legitimador dos conhecimentos de Irineu Serra sobre o Daime. A meu ver, a visão presente nos relatos que envolvem Pizango é diversa daquela manifestada nas narrativas que colocam as primeiras experiências de Irineu Serra com a *ayahuasca* ao lado de uma situação onde ocorria um “pacto satânico”.<sup>9</sup> Pois, nestas últimas considera-se que ele conheceu o chá com pessoas que o utilizavam erradamente. Aliás, o que se está descrevendo é um contexto oposto àquele posteriormente estabelecido pelo Mestre Irineu e por seus seguidores em relação ao uso dessa bebida. O novo culto legitima-se através da definição do seu inverso.

Muito diferente é o que acontece nos relatos que incluem Pizango, quando a fonte de legitimidade acha-se justamente neste personagem; todavia, ao contrário do caso anterior, esta fonte é agora positiva. Pizango, o caboclo peruano, é um sábio, um exemplo a ser seguido. Seu saber tem uma história, fundamenta-se num passado glorioso, valorizado. Assim, sua ascendência é evocada, e diz-se que ele descende dos “Grandes Incas”. Suas atitudes, sua postura, são sublimes, elevadas; inclusive, o “Don” à frente de seu nome parece servir como uma espécie de grau de nobreza. No que alude à utilização da *ayahuasca* ele é o grande Mestre. A sabedoria de Irineu Serra é garantida pelo contato que ele mantém com Pizango. Aqui, trata-se de realizar uma aproximação, enquanto nos relatos em que aparecem apenas caboclos anônimos busca-se um afastamento. De fato, o objetivo é promover uma distância do uso “diabólico” que estes sujeitos fariam do chá.

Podemos perceber, então, que, num tipo de relato, o antigo contexto de uso da *ayahuasca*, anterior ao culto do Santo Daime, é negado; e, em outras narrativas, alguns aspectos deste contexto são destacados positivamente, servindo mesmo de fundamento à nova doutrina religiosa em torno da referida bebida. Que aspectos são evitados, quais os afirmados e por que motivos, são questões que serão pensadas ao longo da dissertação. Trata-se de problemas que se referem ao cenário sócio-econômico e cultural onde emerge a religião do Santo Daime, e que nos ajudarão, por isso, a obtermos uma visão mais clara da constituição e dos sentidos da mesma.

Por enquanto, para iniciarmos a nossa trajetória em direção a uma melhor compreensão deste tema, citarei adiante uma fala que se reporta à figura de Pizango. É o depoimento de João Rodrigues, conhecido como Nica, secretário do Alto Santo.

O Mestre foi convidado por Antônio Costa a conhecer um caboclo de nome Pizango, que era um caboclo peruano, descendente dos Incas (...) Era Pizango, por assim dizer, um caboclo que sabia aonde as andorinhas moravam. Quando eles tomaram o Daime (eram aproximadamente doze pessoas e estavam mirando), o caboclo aproximou-se. Só quem viu foi Raimundo Irineu Serra. Veio dar a entender que o Mestre era o único que estava em condições de

---

<sup>9</sup> A expressão é usada pelo menos uma vez, no depoimento de Luís Mendes que se encontra na *Revista do Primeiro Centenário do Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra* (1992).

trabalhar com a bebida. Na altura do trabalho, Pizango veio e entrou dentro da cuia que estava servindo o Daime. Naquele tempo se tomava Daime na cuia grande. O caboclo Pizango vira-se para Irineu e diz para ele convidar os companheiros a olhar dentro da cuia e perguntar se estavam vendo alguma coisa. A resposta foi não! Eles olhavam e diziam que só viam o Daime. Aí Pizango falou: — Só usted tem condições de trabalhar com o Daime. Ninguém mais está vendo o que tu está vendo. Ele se deslocou dali para casinha que defuma a borracha (o defumador), pedindo para alguém levar um “baço”, a vasilha com Daime, pra lá (...) Quando o trabalho terminou, só encontraram a vasilha seca. O Daime tinha sido consumido (*Revista do Centenário* 1992, p. 21).

Tentarei agora realizar uma pequena reflexão sobre os relatos a respeito de Pizango. Antes, no entanto, gostaria de esclarecer que embora eu esteja separando dois tipos de relatos, na verdade eles muitas vezes se misturam. Contudo, creio que a distinção que fiz entre eles ainda é válida. Pois, mesmo no caso de autênticas versões míticas, pode-se visualizar, nas falas dos nativos, colagens entre fragmentos das várias versões. Mas isto não significa que, num outro nível, menos subjetivo, tais distinções não possam ser empreendidas.

A meu ver, o que logo salta aos olhos nesta narrativa é a semelhança entre Pizango e a Senhora denominada Clara. Assim, ao observarmos estes personagens, visualizamos uma equivalência de papéis. Repassemos, então, as ações de ambos. Em primeiro lugar, eles garantem a condição de “escolhido” a Irineu Serra. Deste modo, tanto a transformação de Pizango em *ayahuasca* quanto a identificação de Clara com um ser divino só são percebidas pelo Mestre. Ele escuta dos dois a mesma frase: “o que tu está vendo ninguém mais viu”. Isto distingue Irineu Serra de todos os outros sujeitos que já haviam conhecido aquela bebida, e faz com que ele seja o mais indicado para lidar com a mesma. Com efeito, como vimos, Pizango diz ao Mestre Irineu que só ele teria condições de trabalhar com o Daime. Igualmente, em muitos depoimentos a “Deusa Universal” é autora de afirmação semelhante. É o que podemos notar na fala de Wilson Carneiro de Souza, daimista há mais de trinta anos, membro do CEFLURIS e líder da Colônia Cinco Mil, em Rio Branco:

O Mestre é o dono dessa missão. A Virgem entregou esse trabalho para ele (...) Tinha o Mestre e tinha o Antônio Costa. Ela ia entregar para o Antonio Costa, mas aí ela viu que ele não tinha competência, quem tinha competência era o Mestre.

Um segundo ponto capaz de equiparar Pizango e a “Senhora” é que ambos se confundem com o Daime. No caso de Pizango ocorre uma verdadeira metamorfose: o homem se converte em vegetal. Já com a “Senhora”, a relação é mais tênue. Ela aparece a Irineu Serra para desmentir que “a *ayahuasca* é coisa do diabo”. Curiosamente, tal aparição possui o poder do desmentido; isto é, as formas divinais de Clara anulam qualquer suspeita diabólica a respeito da *ayahuasca*. Isto nos permite perceber que a ligação entre esta bebida e a mencionada entidade feminina é extremamente íntima. Afinal, a verdadeira essência da *ayahuasca* só pode ser apreendida através da visão de tal entidade. É o que devemos entender quando ela, ao surgir diante do Mestre, afirma: “Quem diz que a *ayahuasca* é o diabo não viu o que você está vendo”.

Esta ligação tão estreita fica ainda mais evidente ao nos debruçarmos sobre outros relatos, nos quais, neste mesmo episódio, Clara, no lugar de perguntar se a *ayahuasca* é coisa do diabo, questiona se acaso ela própria poderia ser associada ao Senhor das Trevas. Assim, por exemplo, no depoimento de Luís Mendes, exposto na *Revista do Centenário*, ela diz: “Tu tem coragem de me chamar de Satanás?” (1992, p. 14).

A relação de proximidade que estes personagens mantêm com a *ayahuasca* se estende a outros elementos da natureza. Deste modo, os dois ligam-se a animais, mais especificamente a pássaros. De fato, junto da Senhora acha-se uma águia e Pizango, por sua vez, é definido como aquele que sabe aonde as andorinhas moram. Além disso, a tradicional vinculação entre lua e figuras femininas aqui também se revela.<sup>10</sup>

Notamos, então, que nos diferentes momentos de nossa história repetem-se situações e temas. Em outras palavras, mais uma vez constatamos que ela funciona como as narrações míticas, nas quais, como mostrou Lévi-Strauss,

se encontram acontecimentos semelhantes, mas que não tem lugar no mesmo sítio, que não dizem respeito às mesmas pessoas e que não se passam no mesmo período (1985, p. 61).

A equivalência de papéis entre Pizango e Clara nos possibilita entender melhor os relatos a respeito do primeiro. Assim, a função positiva de Pizango no que se refere à constituição do novo culto é acentuada. Como a Senhora, ele legitima a doutrina religiosa criada por Raimundo Irineu Serra. Nesse sentido, já que os relatos

---

<sup>10</sup> Esta vinculação na verdade encontra paralelos em outros fenômenos religiosos, também centrados em torno de substâncias psicoativas. Assim, Vittorio Lanternari mostra como, no peiotismo dos índios da América do Norte, os mitos e os ritos sobre a origem do Peiote remetem a um arcaico tema agrário. Os elementos relacionados a tal temática, presentes no conjunto mitológico, corresponderiam a aspectos do rito. Deste modo, enquanto nos mitos o poder regenerador das visões seria dado pelo complexo “mulher, terra, planta”, nos ritos a regeneração visionária seria alcançada através da combinação “lua, terra, planta”. A comparação da religião do Santo Daime com o peiotismo pode ir além, pois neste último a heroína dos mitos é identificada ao Peiote — como, portanto, a “Senhora” dos relatos daimistas é associada ao Daime. Ela é a “mulher-peiote” (Lanternari 1974, pp.105 a 109).

sobre este personagem aludem ao antigo contexto de uso da *ayahuasca* — no qual o Mestre conheceu a bebida — reitera-se, neles, a intenção de enfatizar uma aproximação entre a nova religião em torno do chá e aquele contexto. Portanto, volto a afirmar, o resultado desta história é o inverso daquele alcançado nas narrativas que se reportam a caboclos peruanos envolvidos em um “pacto satânico”. Reforçamos, então, a nossa conclusão de que em relação à iniciação do Mestre existem dois tipos de relatos, um oposto ao outro.

Mas, se um tipo de narrativa procura distanciar-se do antigo contexto de uso da *ayahuasca* e um outro tipo busca aproximar-se dele, resta-nos perguntar do que se deseja manter um distanciamento e do que é interessante realizar uma aproximação. Dito de outro modo, quais conteúdos são destacados nas duas espécies de relatos ?

Como as histórias que envolvem o personagem Pizango estão mais frescas na nossa memória, comecemos por elas. A meu ver, o tema central aqui se reporta à natureza. Trata-se da divinização desta última e da fusão entre homem e mundo natural. Este tema, por sua vez, nos leva às bases culturais e sócio-econômicas do culto do Santo Daime. Quais são, afinal, estas bases?

Eduardo Galvão, em *Santos e Visagens* (1955), nos fornece uma visão da vida do caboclo da Amazônia por volta da década de 40; época, lembremos, em que a doutrina do Santo Daime começa a ser organizada em Rio Branco. Ele realiza um estudo sobre uma comunidade do Baixo Amazonas, a qual denomina Ita.<sup>11</sup> Através deste estudo, Galvão pretende, antes de mais nada, entender a religião do caboclo amazônico.

Segundo o autor, tal religião implicaria basicamente em duas ordens distintas de seres sobrenaturais: os santos e as criaturas visagentas. Os primeiros estão estreitamente ligados aos homens. São seres benévolos com os quais os sujeitos se comunicam através de orações, promessas e, sobretudo, festas. Além disso, os santos envolvem sempre manifestações coletivas. As criaturas visagentas, por outro lado, não são protetoras dos homens, e sim do meio ambiente. Com elas o homem não almeja se comunicar mas, ao contrário, procura evitá-las. Estas criaturas não recebem nenhuma espécie de culto coletivo. E, mais, enquanto a devoção aos santos encontra sua principal fonte no catolicismo de origem ibérica, a crença nas visagens remete mais marcadamente a tradições ameríndias.

O culto dos santos era dirigido pelas irmandades, associações leigas que mantinham praticamente completa autonomia no tocante às autoridades eclesiásticas. Galvão diz que as irmandades eram organismos de estruturação de poder, pois ofereciam um meio de avaliação do prestígio social dos indivíduos.

Mas é Alba Zaluar, em um trabalho sobre a prática do catolicismo popular (1983), quem vai esmiuçar a ligação entre estrutura social e devoção aos santos. Zaluar emprega na sua reflexão estudos de comunidades rurais, os quais estavam em voga nos anos 40 e 50. Entre eles, ela seleciona justamente a obra de Galvão. A autora mostra como as relações entre homens e santos expressam os laços que

---

<sup>11</sup> Ita é um nome fictício dado pelo autor.



unem os próprios homens. Alba Zaluar vai mais longe ainda, afirmando que os santos católicos são as divindades da ordem social. Isto porque

representam a moralidade, o que é legitimado, as obrigações entre indivíduos e grupos que são socialmente reconhecidas e aprovadas, a manutenção das posições relativas desses indivíduos e grupos (Zaluar 1983, p. 123).

Nesse sentido, e também tendo como base o trabalho de Galvão, ela compara o culto dos santos com a pajelança amazônica. Assim, Zaluar cita um exemplo exposto em *Santos e Visagens*, no qual uma benzedora teme que seu filho se torne um pajé. O receio maior é, inclusive, de uma futura perseguição policial. Segundo Alba Zaluar, isto nos permitiria entrever que nesse tipo de sociedade existem diferentes práticas de cura, mais e menos legítimas. O ato de benzer, ligado aos santos, se encontraria no primeiro caso. Porém, outras práticas terapêuticas, relacionadas a outras entidades sobrenaturais, fariam parte de uma esfera do sistema social mais “ilegítima” e “descontrolada” (p. 115).

Pode-se, é verdade, questionar esta afirmação da autora. Afinal, como nos mostra Galvão, apesar do caboclo possuir atitudes diferentes conforme esteja se relacionando com santos ou, por exemplo, com visagens, ambas espécies de seres formam um todo, o qual consiste na sua religião.

Além do mais, o próprio Galvão menciona casos de curandeiros que são excelentes católicos, participando das festas de santos e até ocupando posição de destaque nas irmandades. Resta lembrar que em toda a bacia amazônica a pajelança, o curandeirismo, ou ainda as denominadas práticas “vegetalistas”<sup>12</sup> são extremamente difundidas, a população dispendo delas em situações determinadas pela tradição e cultura da região.

Enfim, a questão é realmente intrincada. Contudo, se a hipótese de Alba Zaluar não corresponde com exatidão aos fatos, ela ao menos se aproxima da realidade, apontando para fenômenos que nela se manifestam.

Assim, embora o termo “ilegítimo” possa suscitar ressalvas, por outro lado, classificar como “descontrolada” a esfera de atuação de seres espirituais que se distinguem dos santos parece ser uma hipótese bastante promissora. Com efeito, ela encontra respaldo em várias análises sobre o tema.

Deste modo, no estudo de Galvão, o autor completa a afirmação segundo a qual alguns bichos podem ser considerados visagentos com a lembrança de que, em última instância, todos os animais são potencialmente malignos. Pois, diz Galvão, cada espécie possui a sua mãe, a qual é uma entidade protetora responsável pelo castigo dos que matam muitos bichos. A mãe se apodera da “sombra” do ofensor, causando-lhe loucura. Aliás, até mesmo os acidentes

---

<sup>12</sup> É o que podemos observar em diversos trabalhos sobre o xamanismo amazônico. Entre eles, está um clássico de Alfred Métraux sobre religiões indígenas da América do Sul (1973). Edward MacRae (1992) também reflete sobre esta situação, citando Métraux, Galvão e, sobretudo, um estudo de Luis Eduardo Luna (1986-b).

geográficos têm as suas mães. Na verdade, a natureza como um todo é encarada por esta ótica; sendo considerada hostil ao homem (Galvão 1955, pp. 105-6 e 109-10). Tanto ela quanto os seres que lhe dizem respeito resistem mais fortemente ao controle do homem.

Galvão também nos diz que para a resolução de problemas deste tipo procura-se a ajuda de pajés. Os santos jamais são requisitados para lidar com as visagens ou com qualquer ente sobrenatural ligado à natureza. Considera-se que eles não possuem poder para curar males como “assombrado de bicho” ou panema.

Este caráter de imprevisibilidade que a sociedade amazônica atribui ao mundo natural e às criaturas a ele associadas é abordado num artigo de Roberto Da Matta (1973), que versa justamente sobre a panema. Baseado nos dados fornecidos por Galvão, o conhecido antropólogo conclui que a panema consiste num operador capaz de converter a incerteza em certeza. A crença se refere a uma má sorte que se repete constantemente para um indivíduo durante as atividades de caça e pesca. Tal insucesso caracteriza-se por não poder ser imputado a causas naturais.

Além disso, a panema não é aplicada a qualquer situação. De fato, a caça e a pesca são momentos muito especiais, onde o risco é sempre alto. Pois, através delas o homem ingressa “num universo governado por regras diferentes das que regem a sociedade humana” (Da Matta 1973, p. 77). Trata-se de um mundo desconhecido, estranho e inesperado. É exatamente por isso que surge a necessidade de um operador que instaure regras de determinação.

Ocorre que, na busca de alimento na natureza, o homem acaba por se confundir com ela. É uma confusão temporária e necessária. Por um certo espaço de tempo o caçador, seus instrumentos e a caça formam um conjunto indiviso. Mas, posteriormente, quando o animal for distribuído para o consumo, o homem voltará à sua condição inicial, na qual se achava totalmente separado do animal.

Todas estas três fases são regidas por regras, as quais pretendem assegurar que o caçador possa se misturar à natureza e, depois, separar-se dela.

A panema indica justamente que a separação final não foi plenamente realizada. Realmente, é quando não se obtém o animal e não se pode, portanto, transformá-lo em alimento, permitindo deste modo que se dê a passagem da natureza para a cultura, que o caçador é tido como empanemado.

Percebemos, então, que esta crença remete às relações que a sociedade amazônica mantém com o meio ambiente natural. Porém, dirá Da Matta, não é só isto. Para entendermos a panema será preciso que nos voltemos para um outro conjunto de relações. Afinal, as causas da “má sorte” vão ser encontradas na distribuição social que o caçador fará do alimento obtido. Assim, por exemplo, é porque a sua caça caiu em mãos de pessoas socialmente distantes ou, ao contrário, em função dela não ter sido consumida por pessoas socialmente próximas, que a panema pode ocorrer. Nesse sentido, a crença exprime também relações sociais.

Dessa maneira, tendo em mente as informações de Galvão sobre Itá, Da Matta considera que as comunidades da Amazônia são cortadas por dois eixos, um horizontal, outro vertical. O primeiro aludiria ao contato da sociedade com a natureza, o segundo a regras de estratificação, as quais culminariam no

estabelecimento de posições de poder e prestígio. Os dois eixos se penetram, interferindo um no outro.

No que concerne à comunidade amazônica de Itá, a estrutura social é extremamente rígida, implicando em princípios imobilistas. A panema, afirma Roberto Da Matta, está de acordo com esta rigidez, pois o homem que não obedece à ordem social será prejudicado em suas ações com relação à natureza.

Por fim, Da Matta conclui:

A necessidade de determinação expressa pela panema corresponde a uma característica do próprio sistema social que a engendrou. Tudo neste sistema parece fechado: os homens fazem “contratos” com os santos, e “gente de primeira” contrata os serviços de “gente de segunda”. Como deixar de fora desta ordem rigorosa as relações dos homens com a natureza? (...) A panema é plenamente coerente com um sistema social que parece ter como base de operação o princípio de que cada qual deve estar no seu lugar (pp. 94 a 96).

Creio que após esta discussão a respeito das bases sócio-econômicas do mundo amazônico, podemos voltar à nossa questão inicial, isto é, aos relatos sobre o momento da iniciação do Mestre. Havia distinguido dois tipos de narrativas. Um primeiro grupo que remetia a um “pacto satânico”, procurando se distanciar do antigo contexto de uso da *ayahuasca*, e um segundo, que mencionava um personagem denominado Pizango, visto como o legitimador dos conhecimentos de Irineu Serra; ou seja, neste caso a relação com o uso tradicional do chá era positiva.

Dito isso, refletia sobre que conteúdos estavam sendo ressaltados nas duas espécies de relatos. Enfim, do que se almejava realizar uma aproximação e do que se pretendia um afastamento.

Constatei que nas histórias sobre Pizango enfatizava-se a idéia de uma natureza espiritualizada e, também, a fusão entre homem e mundo natural. Como acabamos de ver, este tema é bastante relevante para a sociedade na qual emerge o culto do Santo Daime. Nesse sentido, a nova religião acha-se em perfeita comunicação com a estrutura social envolvente.

De fato, não só o conjunto mitológico, mas também os rituais do Santo Daime referem-se à temática do encontro do homem com uma natureza divina. Na verdade, eles visam tal encontro, o qual parece mesmo sintetizar a experiência do sagrado para o daimista.

Isto já podia ser notado quando, ainda no início deste capítulo, trabalhei com depoimentos que falavam da maneira pela qual estes fiéis vivem as situações do feitio, da dieta que precede o ritual, e do próprio bailado e canto dos hinos.

Assim, no tocante ao feitio, percebemos uma analogia entre o adepto e o chá. O daimista se coloca no lugar do “cipó” que está sendo batido, macerado. A força que atinge o vegetal afeta também aquele que o está golpeando: simultaneamente eliminam-se as impurezas do jagube e de si mesmo. Através desse tipo de analogia

chega-se a uma plena simbiose, quando então o sujeito sente que se transformou no Daime.

Esta transformação, aliás, é idêntica àquela pela qual passou Irineu Serra na ocasião em que ele tinha suas primeiras experiências com a *ayahuasca*. O Mestre, dizem freqüentemente os daimistas, “é o mesmo Daime”. Aqui está o sentido que desponta nos mitos desta religião e reafirma-se em cada ritual dela: a conversão do homem em vegetal.

Vejamos, por exemplo, a fala de Alex Polari a respeito de uma miração<sup>13</sup> que ele teve durante um trabalho de hinário na Igreja de Mauá. Alex, 44 anos, ex-militante de esquerda é, atualmente, uma das principais lideranças da doutrina:

Quando a miração estava muito forte, resolvi sair para o meio da mata (...) De repente, o negócio ficou muito acoxado. Na força da miração, para não cair, me segurei num galho. Eu estava necessitando de alguma força, de algum conforto. Parecia que eu estendia a mão. Aí apareceu o Mestre Irineu (...) Era muito nítida a sua presença, como nessas imagens que a gente tem dele, segurando o bastão. Enquanto eu segurava no galho, sentia a mão dele e me sentia uma criança, como se fosse um menino segurando aquele gigante (...) Quando a coisa foi clareando, abri os olhos e vi que estava segurando um Jagube (...) Era a própria mão do Mestre. Era o Jagube (*Revista do Centenário* 1992, p. 42).

Neste depoimento de Polari o significado da fusão do homem com a natureza é apreendido por meio da revelação da identidade entre o Mestre Irineu e o jagube. Mas, em muitos casos, isto pode ocorrer através da identificação de qualquer adepto com o cipó. É o que podemos constatar quando a jovem C., 31 anos, psicóloga, daimista desde 1987 e pertencente à Igreja “Céu do Mar”, do Rio de Janeiro, nos conta o que se passou com ela.

Foi num trabalho de São João (...) O Daime bateu logo de cara. Eu tomei ele e ele, assim que entrou em mim, me tomou. A coisa bateu forte mesmo. Eu não entendia o que estava acontecendo, queria sair dali, ir para fora, para a mata (...) Lá fora eu comecei a me dar conta do meu corpo, da minha anatomia, sentia tudo dentro de mim, minha respiração, o sangue correndo nas minhas veias, meu coração batendo forte (...) Senti o Daime dentro de mim.

---

<sup>13</sup> Os daimistas denominam “miração” o estado de transe alcançado pela ingestão do chá. Nesse estado têm-se visões, podem ser realizadas viagens para outros tempos, como é também possível ter contato com pessoas distantes. Nele o sujeito visualiza o seu “mal” e a sua “cura”, passando a conhecer a si mesmo. É quando ocorrem as revelações. A miração é, e expressa sempre, a comunicação com os seres espirituais.

Aquele líquido marrom percorrendo todo o meu corpo. E, de repente, ele se transformou no cipó, o líquido virou cipó de novo. Eu senti ele dentro de mim. Ele foi preenchendo todo o meu corpo. Até que eu me transformei nele. Eu virei o jagube! Minhas mãos, meus pés... não tinha mais. Eu era o jagube!

Na verdade, parece que existe uma relação muito profunda entre tomar o Daime, encontrar com o Mestre e se transformar no Daime. Relação esta que também vamos descobrir no conjunto mitológico daimista. Assim, voltemos aos relatos sobre Pizango. Examinemos a seqüência final, na qual Irineu Serra se dirige para a casa de defumação de borracha.

Na narrativa que expus, do senhor João Rodrigues, Irineu Serra vai para este local só depois de ter visto Pizango dentro do Daime. Aí, então, na casa de defumar borracha, ele consome todo o chá que havia. Com efeito, existem muitos outros relatos que se constróem da mesma maneira. Porém, também há um grande número deles que se referem a esta seqüência de um outro modo. Trata-se de uma segunda variante do evento. Nesta, é justamente na casinha de defumar borracha que Irineu Serra assiste a metamorfose de Pizango.

Nesse sentido, na mudança sofrida de uma versão para outra, podemos perceber que substitui-se *consumir todo o Daime por encontrar com aquele que se transforma no Daime*.

Assim, no mesmo local onde, numa versão, Irineu Serra toma todo o Daime, na outra, ele conhece o segredo desta bebida: ou seja, a passagem do homem para um estado vegetal. Irineu Serra é o único, além do próprio Pizango, a entender este mistério. Portanto, só ele “tem condições de trabalhar com o Daime”, o que significa dizer, de transformar-se no vegetal.

Está feita, então, a relação entre tomar o chá e converter-se nele. Cabe dizer ainda que, nestes relatos, também se enfatiza o encontro com um Mestre. De fato, Pizango, o Mestre da *ayahuasca*, revela-se a Irineu Serra. Atualmente, os daimistas, ao tomarem esta bebida, encontram com outro Mestre. Trata-se daquele que, em tempos remotos, era apenas o aprendiz do feiticeiro, isto é, do próprio Irineu Serra, o Mestre do Santo Daime.

O tema da comunhão temporária entre homem e natureza, que se repete nos mitos, nos ritos, nas experiências de revelação proporcionadas por esta doutrina, faz parte — como podemos notar pela exposição das tradições religiosas da sociedade na qual emerge o culto do Santo Daime — do repertório do curandeirismo amazônico. Realmente, é a este conjunto de crenças que se atribui a capacidade de controle das relações entre a cultura e a natureza. O curandeiro é, entre outras coisas, aquele que tem o dom de cuidar das aproximações, das passagens que podem ocorrer de um domínio para outro.

Há uma série de desdobramentos deste tema, os quais se acham simultaneamente no curandeirismo amazônico e no culto do Santo Daime. Observemos alguns destes desdobramentos.

Em primeiro lugar, no tocante à religião do Santo Daime percebemos que não é apenas a transformação do homem num vegetal que está sendo ressaltada, mas trata-se da descoberta e do encontro com uma natureza divina. Dessa maneira, Pizango, além de Mestre da *ayahuasca*, está dentro do chá; ele é uma entidade espiritual que habita esta bebida. Nesse sentido, a *ayahuasca* é considerada um vegetal animado, dotado de inteligência. É uma planta que transmite conhecimentos, que ensina.

Com efeito, o líquido que os daimistas consomem em suas sessões rituais não é visto simplesmente como um chá, porém é, antes de tudo, um ser divino. Como tal, possui vontade e disposição próprias. É o Daime quem diz o que deve ser feito, é ele que mostra o caminho, que cura ou castiga. Invariavelmente, é assim que estes religiosos se referem à bebida em torno da qual gira o seu culto.

Examinemos a fala desta senhora, acreana, daimista desde 1966, moradora da Colônia Cinco Mil:

Eu, na primeira vez que tomei o Daime, já vi tudo (...) O Daime me contou tudinho. Ele me disse qual era o meu problema, como eu ia me curar. Porque foi o Daime que me curou! (...) Teve um ponto do trabalho que ele revelou para mim: “tu agora tá curada para sempre!” E, aí, ele me mostrou que aqui era o meu lugar. Na Igreja do Mestre Irineu. O Daime ordenou que eu continuasse nesse trabalho.

Tal visão independe do perfil cultural do adepto. Prestemos atenção, por exemplo, no relato abaixo. T. tem 40 anos, é de origem portuguesa e conheceu a doutrina em 1985, em Visconde de Mauá (RJ), tendo morado sete anos nesta comunidade. Hoje em dia ela reside no “Céu do Mapiá”. T. possui um histórico bastante diverso daquele apresentado pela dona do relato anterior. Antes de conhecer o Daime, morou muitos anos num sítio no interior do Rio Grande do Sul. Fazia meditação, conhecia yoga, estudava o “I Ching”, além de já ter feito experiências com outras substâncias psicoativas, as chamadas experiências psicodélicas, próprias da geração inventiva dos anos setenta:

O Daime não é só uma bebida. Ele é um ser divino. Um ser divino em forma de vegetal. Esse ser, quando entra na gente, descortina tudo (...) Ele me guia, me orienta, é o meu professor, como diz o hino: o professor dos professores! Porque o Daime conheceu tudo, né? Ele acompanhou toda a evolução da terra. Todas as linhas, todos os mestres, todos os seres que passaram. Ele é uma bebida-conhecimento!

Por meio de um imaginário bem específico, próprio do daimista dos grandes e modernos centros urbanos, T. expõe concepções que são típicas da doutrina do

Santo Daime. De fato, para estes religiosos, uma das maneiras mais comuns de identificar o chá é denominando-o de professor.

Deste modo, são inúmeros os hinos que discorrem sobre o Daime através de analogias com o processo educativo. Assim, o Daime é sempre cantado como aquele que traz os ensinamentos, que nos faz aprender; e, não raro, compara-se o desenvolvimento espiritual que ele proporciona com os degraus que galgamos no ABC das cartilhas.

Há uma expressão bastante usual que também exprime estas noções. Os daimistas, quando estão preocupados com alguma questão em particular, costumam dizer que para ter uma visão mais clara do problema deve-se “perguntar ao Daime”. Espera-se, portanto, uma atitude intelectual da bebida.

Este conjunto de idéias nos remete ao curandeirismo amazônico. Edward MacRae (1992) tece comentários a respeito de um estudo de Luis Eduardo Luna (1986-b), que trata justamente de práticas de cura da Amazônia peruana ligadas ao consumo da *ayahuasca*. É verdade que o estudo de Luna não se detém na região brasileira da Amazônia. Contudo, isto não impede que o utilizemos para obtermos uma melhor compreensão do culto do Santo Daime. Pois, como nos lembra MacRae, além das muitas indicações que apresentam o Peru como o lugar onde o Mestre Irineu conheceu a *ayahuasca*, há o fato — destacado por vários autores — de que “a Amazônia forma uma área cultural que transcende a sua divisão entre diversos países” (MacRae 1992, p.11).

Luna (1986-b) estuda as práticas denominadas “vegetalistas” entre a população mestiça da Amazônia peruana, mais particularmente de Iquitos e Pucallpa. Segundo ele, o termo vegetalista não se reporta, como se poderia pensar, ao uso de muitas plantas, e sim ao fato de que se atribui aos espíritos de algumas delas a origem dos conhecimentos dos curandeiros; estas plantas seriam os verdadeiros professores dos xamãs. Elas são chamadas de “doutores”. De todas, a mais importante seria a *ayahuasca*.

Mas, o que se pode aprender com estas plantas? Tanto neste trabalho quanto num outro texto, escrito em conjunto com Dennis Mackenna e Towers, Luna (1986) diz que um dos principais ensinamentos transmitidos pelas “plantas-mestras” é aquele referente ao conhecimento do meio ambiente. Elas

abren la mente del iniciado, de tal manera que puede explorar con efectividad la flora, la fauna y el entorno geográfico que lo rodea (pp. 81-2).

Todavia, não é só isso. Além de ampliarem a percepção do homem em relação à natureza, elas possibilitam uma verdadeira fusão do primeiro com a segunda. Assim, as plantas-mestras fazem com que o candidato à xamã adquira certas características das espécies vegetais, como por exemplo a capacidade de suportar a chuva ou os grandes ventos.

Esta aproximação com a natureza parece essencial no desenvolvimento das qualidades xamânicas. Para que ela seja alcançada mais facilmente, em geral o neófito se submete a uma dieta, a qual implica, principalmente, no veto à ingestão

de bebidas alcólicas, carne de porco, sal, açúcar, e outros condimentos, além da imposição de um período de abstinência sexual. Num nível mais imediato, os objetivos da dieta se resumiriam em dois pontos: 1) a limpeza do organismo para que as plantas-mestras possam atuar plenamente; 2) impedir que o iniciado sofra com as conseqüências da mistura de outros alimentos com tais plantas.

Tais objetivos estariam ligados à concepção de que existiria uma compatibilidade ou incompatibilidade entre certas espécies vegetais conforme os espíritos das mesmas estejam em relação de amizade ou inimizade. As plantas-mestras, inclusive, seriam extremamente “temperamentais”, castigando com severidade quem as consumisse erradamente. Em alguns casos, a infração poderia até levar à morte.

Entretanto, não é apenas o consumo correto de alguns alimentos que aproxima as plantas-mestras daqueles que as experimentam. Assim, Luna, Mackenna e Towers (1986) mencionam a posição de Chevalier, o qual sustenta que a necessidade de uma dieta para o uso de tais substâncias se explica pela transformação ritual do aspirante à xamã em “espírito-planta” (p. 81).

Podemos, então, sem dúvida, perceber a relação entre estas crenças e a doutrina do Santo Daime. Afinal, como vimos, a conversão do homem num “espírito-planta” é tema central dos mitos desta religião. É certo que as prescrições relativas à dieta — pouco sal na comida, abstinência alcóolica e sexual, por exemplo — , embora se mantenham no novo culto, passam a possuir um outro significado.

Dessa maneira, no lugar de um sistema cosmológico fundado num profundo conhecimento fitoterápico e numa complexa classificação da natureza, vamos ter uma ética religiosa que se pauta na dessacralização de espaços cada vez maiores da vida. De fato, pelo menos até certo ponto, podemos dizer que as proibições referentes ao álcool e ao sexo, bem como a noção de “limpeza”, sustentadas pelos daimistas, remetem a um catolicismo progressivamente incapaz de admitir que o secular possa ser, também, sagrado.<sup>14</sup> Nesse sentido, a “limpeza” do adepto do Santo Daime consiste num afastamento do mundo à sua volta, o qual é considerado

---

<sup>14</sup> Esta questão é extremamente complexa, e reporta a discussões teóricas delicadas. Há uma tradição que contrapõe o catolicismo popular ao oficial em função da maneira como se associam ou se dissociam os extremos sagrado e profano. Considera-se que o catolicismo popular não separa o sagrado do profano, enquanto o ortodoxo distinguiria as duas esferas. Muitos estudiosos apontam para o perigo desta concepção, mostrando que ela teria como base dualismos fáceis e, em geral, preconceituosos, tais como: urbano x rural; magia x religião; religiosidade instrumental x religiosidade moral. Além do mais, muitas vezes, corre-se o risco de aceitar, mesmo que implicitamente, a concepção de sagrado e profano da teologia oficial. Creio que não é verdade que o catolicismo popular não distingue elementos sagrados de profanos. Esta é, afinal, a distinção básica de qualquer forma de religiosidade. Dizer que a festa, o baile, a folia, o banquete são profanos é desconsiderar a própria visão dos agentes populares do catolicismo, os quais, em todos os seus atos, confirmam exatamente o contrário. Podemos dizer sim — e isto faz sentido — que, gradualmente, a partir de mudanças estruturais na sociedade brasileira, afirma-se um catolicismo que opera com outra definição de sagrado e profano. Toda essa discussão será feita mais demoradamente ainda na primeira parte da dissertação, quando me reportarei, sobretudo, às formas rituais do culto do Santo Daime e, portanto, às tradições do catolicismo popular, das quais aquelas formas derivam.



enganoso, apenas parcialmente verdadeiro; trata-se do “mundo da ilusão”, repleto de erros, vícios e maus costumes.<sup>15</sup>

Mas, apesar destas diferenças, a idéia básica — crucial para o curandeirismo amazônico — relativa à necessidade da comunhão entre homem e natureza divina, se acha presente na doutrina daimista. Como disse anteriormente, foi possível notá-la na experiência religiosa dos adeptos, nos ritos e nos mitos que envolvem o personagem Pizango.

Ainda a respeito da dieta que precede o uso do chá, seria interessante lembrar que as narrativas daimistas afirmam que o Mestre Irineu, durante este período, teria alcançado uma relação mais íntima com o mundo natural, passando a conhecê-lo profundamente. De certa forma, é este conhecimento que capacita Irineu Serra para o trabalho espiritual. O isolamento na mata lhe confere um novo status, permitindo que ele possa penetrar nos mistérios da espiritualidade. Assim, é só após a permanência prolongada na floresta que a “Deusa Universal” lhe revela os segredos da doutrina do Santo Daime. Prestemos atenção na fala de Luís Mendes.

O Mestre ficou oito dias na mata, comendo só macaxeira insossa (...) Era só ele e aquela matona. Foi uma provação! Uma prova de conhecimento. Ele conheceu todos os mistérios da natureza. Todos os espíritos da floresta se revelaram para ele. Ele entendia tudo que eles diziam. Nesse tempo, o Mestre teve contato direto com os animais. Eles chegavam perto dele e lhe falavam as coisas. O Mestre e toda aquela mata era uma coisa só (...) Depois desse período na mata foi que Ela apareceu de novo e colocou definitivamente nas mãos do Mestre a missão do Santo Daime.

Na verdade, poderíamos estabelecer uma série de analogias entre as denominadas práticas vegetalistas e a doutrina do Santo Daime. Pois, embora o novo culto em torno da *ayahuasca* se distinga daquelas práticas, ligando-se a outras éticas e a outros conjuntos simbólicos, mais condizentes com as mudanças ocorridas na estrutura social<sup>16</sup>, ainda é possível visualizar que ele se filia à tradição do vegetalismo amazônico.

Deste modo, por exemplo, sabemos que os daimistas exprimem sua experiência com o sagrado sobretudo no hinos. Estes são a prova da manifestação e do contato com os seres divinos. Considera-se que o próprio Daime ensina e

---

<sup>15</sup> Os “vícios” e “maus costumes” são constantemente lembrados nas preleções dos grandes líderes desta religião, e são também temas recorrentes nos hinos. A expressão “mundo da ilusão” é típica, remetendo, principalmente, aos “apegos da matéria”. Entre estes últimos ressalta-se o sexo, o dinheiro, a ganância, a vaidade, o orgulho. Todos estes aspectos são considerados característicos “deste mundo”, material e profano, em marcante oposição ao “verdadeiro mundo”, espiritual e sagrado.

<sup>16</sup> Tais mudanças foram analisadas detalhadamente no capítulo 05 da minha tese de mestrado (Goulart 1966).

transmite as melodias. Em primeiro lugar, acima de todos os outros, há o hinário do Mestre Irineu, “O Cruzeiro”. Nele estão contidos todos os princípios e fundamentos da doutrina. A importância do hinário do Mestre é melhor percebida na idéia, sustentada por estes religiosos, de que “O Cruzeiro” seria o “terceiro testamento”. M.N., acreana de Brasília que ingressou no culto do Santo Daime há trinta anos atrás, fala a este respeito:

Se você quer aprender alguma coisa é só prestar atenção nos hinos, porque lá tá tudo, tudinho mesmo. Ele vem do astral, é Deus que manda para nós, o próprio Daime que ensina. Ele vem para mostrar para gente, para comprovar (...) a nossa doutrina é isto: prestar atenção no que os hinos falam e fazer o que eles dizem. E, quem tiver dúvida, tá tudo lá no “Cruzeiro”. Tem o primeiro, o segundo e agora o terceiro testamento. No hinário do Mestre tá toda a verdade. A verdade que o próprio Daime revelou para ele. Porque, como se conta, o Mestre nem sabia cantar, foi o Daime que ensinou.

Também para os vegetarianos a música é o meio por excelência através do qual se expressa o contato com o sobrenatural. Assim, diversos estudiosos do tema, entre eles Luna (1986) e Dobkin de Rios (1971), afirmam que o novo conhecimento adquirido por estes curandeiros se manifesta nas melodias mágicas. Aliás, a posse de tais melodias é um sinal de que está ocorrendo progresso no desenvolvimento das qualidades xamânicas. Estas melodias são chamadas de “ícaros”, do quíchua “*ikaray*”: assoprar fumaça para curar. Elas são transmitidas pela própria plantamestra, e acredita-se que um vegetariano é mais poderoso conforme possua maior número delas. Os ícaros servem para evocar o espírito de uma planta professora, de um xamã morto, ou ainda para viajar a outros mundos. Podem também ser utilizados em atividades como a caça. São instrumentos fundamentais do vegetariano, permitindo que ele se proteja e ataque. Mas, sobretudo, os ícaros têm uma função curativa (Luna 1986-b; MacRae 1992, p. 25).

É claro que existem limites nesta aproximação entre hinos e ícaros. Dessa maneira, enquanto os últimos são, em geral, apenas assobiados, constituindo melodias sem letras, por outro lado, o que define o hino daimista é justamente a existência de uma letra. Mais uma vez, é Luís Mendes quem nos ajuda a compreender as concepções desta doutrina:

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

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

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

— Mas, eu te ensino.

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

— Agora você vai cantar.

— Mas, como? (perguntou o Mestre Irineu).

— Abra a boca.

Ele abriu a boca e disparou cantando Lua Branca, o primeiro hino (Fernandes 1986, p. 25).

Há também um outro aspecto que distingue ícaros e hinos, o qual aponta para o caráter individual do conjunto de práticas em que os primeiros se enquadram e, inversamente, para o caráter coletivo das novas crenças que implicam em elementos como os hinos. Com efeito, os ícaros são executados apenas por um sujeito. Luna chega a afirmar, inclusive, nunca ter ouvido duas pessoas cantarem a mesma melodia e, freqüentemente, quando vários vegetalistas se encontram presentes numa mesma sessão, eles entoam seus diferentes ícaros simultaneamente. Por seu turno, os hinos do Santo Daime são cantados em coro. Na realidade, é através do canto coletivo que se efetiva o ritual daimista.

Tal diferença liga-se ao fato de que, embora identifiquemos um universo de concepções do vegetalismo comum a vários mestres, e se bem que estes últimos realizem encontros com o objetivo de trocarem suas experiências, não há — como no caso dos fiéis do Santo Daime — uma doutrina que una os vários vegetalistas, e muito menos todos aqueles que tem por hábito recorrerem a esta tradição.

Na verdade, no que concerne ao curandeirismo amazônico como um todo, não podemos falar exatamente de um culto coletivo. Além dos trabalhos de autores como Luna (1986) e Dobkin de Rios (1971 e 1976) sobre a Amazônia peruana, o estudo de Eduardo Galvão (1955), que se detém na análise desse mesmo tipo de práticas e crenças na região brasileira, também leva a conclusões semelhantes. Assim, Galvão afirma que o curandeirismo da Amazônia brasileira, ao contrário da devoção aos santos das irmandades, enfatiza mais o indivíduo do que a comunidade. Para o autor, o curandeiro

utiliza de seus poderes sempre em benefício do indivíduo que o procura, não

tem a preocupá-lo o bem-estar da comunidade (Galvão 1955, p. 145-6).

Contudo, estas distinções não anulam a relação entre crenças vegetalistas e doutrina do Santo Daime. Mesmo no tocante à analogia entre ícaros e hinos, prevalecem ligações essenciais. De fato, o principal significado dos ícaros se mantém nos hinos daimistas; ou seja, em ambos os casos a música é a forma pela qual os seres divinos se revelam para o homem. Igualmente, ícaros e hinos estruturam as visões durante as cerimônias de *ayahuasca* ou Santo Daime. Também as duas espécies de melodias servem para comprovar o grau espiritual dos sujeitos. Com efeito, os daimistas dizem, freqüentemente, que o hinário de um indivíduo expressa sua trajetória, cada hino aludindo a uma etapa de seu desenvolvimento espiritual. Os ícaros marcam o poder de um vegetalista frente a outro. Da mesma maneira, os hinos, no culto do Santo Daime, são peças fundamentais nas disputas pela liderança. Assim, novos “padrinhos” legitimam a criação e direção de novos centros, justificando a sua condição de “escolhido” através da prova maior da manifestação do sagrado: os hinos.<sup>17</sup>

E, sobretudo, os hinos do Santo Daime conservam a função mais importante dos antigos ícaros: o poder de cura. Em primeiro lugar, de um modo geral, todo ritual daimista tem como finalidade curar aqueles que dele participam. Nesse sentido, como a forma por excelência das cerimônias desta religião é o canto de hinários, podemos dizer que os hinos curam. Além disso, existem hinos que servem especificamente para a cura, os quais são cantados em “trabalhos” especiais, na maior parte das vezes, de caráter reservado, voltados para casos considerados mais graves.

É verdade que as concepções de saúde e doença presentes na doutrina do Santo Daime não são exatamente iguais àquelas que se encontram no curandeirismo ou no vegetalismo amazônico. Nestes acredita-se que a doença é resultado da ação das próprias entidades espirituais ou, então, de pessoas mal intencionadas, que nutrem pela vítima sentimentos como a inveja, roubando-lhe, por isso, a alma. É vital para este conjunto de crenças a idéia de que o feitiço pode ser voltado contra o feiticeiro. Portanto, a figura do curandeiro guarda uma ambivalência moral: ele é o sujeito que pode, ao mesmo tempo, curar e provocar o mal. É por esta razão que os ícaros servem tanto para a proteção quanto para o ataque dos vegetalistas.

Além dos ícaros, as plantas-mestras fornecem aos vegetalistas um outro conjunto de dádivas, as quais se referem à característica mais marcante da cura praticada por estes agentes. Trata-se da gosma mágica e dos virotes. A gosma ou “*yachay*” é uma espécie de baba localizada no peito dos xamãs. Ela funciona como um ímã que extrai do corpo da vítima os virotes, bem como outros objetos mágicos utilizados pelos feiticeiros. Os virotes, que também são transmitidos pelas mesmas

---

<sup>17</sup> É por meio dos hinos, por exemplo, que Sebastião Mota de Melo explica a sua posição na doutrina. O seu hino de número 89, “Levanto esta Bandeira”, é apontado como aquele que marcou a sua saída do centro liderado pela família da viúva do Mestre. Depois dele, vários outros hinos do padrinho ressaltam o seu grau espiritual e a sua condição de líder religioso de um novo “povo”.

plantas-mestras ao iniciado, são elementos patogênicos, concebidos como gosmas que se transformam em setas, ossos, espinhos, insetos, ou até objetos como giletes, todos destinados a atingir os inimigos. Tanto o “yachay” como os virotes são seres vivos a serviço dos vegetalistas; podendo ser associados à categoria de “espíritos auxiliares”. Aliás, Luna (1986-b) afirma que o termo genérico para xamã na região peruana é “yachak”, cujo significado é “dono de um yachay”, ou seja, “dono de um espírito”.

Da mesma maneira, Galvão (1955), no seu estudo sobre o curandeirismo da Amazônia brasileira, mostra que nesta tradição uma das principais teorias sobre as doenças se reporta à idéia de que todo o mal é causado pela introdução no corpo do sujeito de um objeto estranho, o qual é colocado ali por um ser sobrenatural ou através da feitiçaria. A cura depende da extração desse objeto, o que os curandeiros fazem por meio da sucção do mesmo. Entre estes objetos incluem-se insetos, ossos e, também, coisas cortantes (Galvão 1955, p. 135).

Quanto à ambivalência moral dos vegetalistas, cabe dizer que ser um xamã benigno ou maligno pode depender do próprio indivíduo. Assim, Luna (1986-b) diz que durante o período de iniciação os espíritos das plantas aparecem ao neófito e lhe oferecem vários tipos de presentes; as suas escolhas farão com que ele se torne um xamã curador ou um feiticeiro perigoso. Luna observa ainda que, em geral, é mais fácil que a segunda opção se realize, pois as plantas-mestras tendem a oferecer, inicialmente, dádivas grandiosas, dotadas de incríveis poderes, de largo alcance, sobretudo para o mal<sup>18</sup>.

Este é um ponto importante no que se refere à comparação com o culto do Santo Daime. De fato, creio que é em relação a esta ambivalência moral do xamã que temos um dos grandes rompimentos do novo culto com a antiga tradição de uso da *ayahuasca*. É nesse sentido talvez que possamos entender uma das passagens da história da iniciação do Mestre. Vejamos o depoimento, novamente do senhor Luis Mendes.

Após cumprida a dieta, Ela chegou pra ele, clara como a luz do dia. Ela disse que estava pronta para 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.

— Minha Mãe, eu não quero ganhar dinheiro.

— Muito bem! Mas, você vai ter muito trabalho!

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

---

<sup>18</sup> Edward MacRae (1992) faz afirmações semelhantes, ao analisar as relações entre o contexto vegetalista peruano de consumo da *ayahuasca* e o culto do Santo Daime.

— Não é assim que tu está pedindo? Pois, já está feito. E tudo está em tuas mãos (*Revista do Centenário* 1992, p. 14-5).

Deste modo, a entidade responsável pelo Daime se dispõe a realizar todos os desejos de Irineu Serra. É ele quem escolhe se tornar um curador, ao invés de aproveitar os poderes da bebida para adquirir fortuna. Tal passagem aponta para a definição de uma moral bastante específica e diversa daquela que regia o antigo uso do chá. Esta nova moral se pauta em valores como o desprendimento dos bens materiais, dá destaque ao coletivo em detrimento do individual e quebra com a velha idéia de que o curador pode ser também o feiticeiro que retribui o mal.

A fala de Cecília Gomes, integrante do centro da viúva do Mestre Irineu, daimista há sessenta anos, e já citada aqui, completa o relato anterior e clareia ainda mais esta questão:

Naqueles tempos tinha muita gente que não gostava do Mestre. Diziam coisas... falavam que ele era macumbeiro, feiticeiro, que ele fazia o mal... essas coisas. Logo o Mestre! Imagine! Ele que não queria saber dessas coisas. Ele deixava falar! Não retribuía não, sabe? O Mestre não queria se dar bem, ele não estava querendo fazer mal a ninguém. Não quis fortuna! Ele só queria o que ele pediu pra Rainha mesmo. Como ele disse: “ser o maior curador, para curar todo esse povo”. Ele não queria nada para si. Queria o bem de todos nós. Pediu e foi: o maior curador.

É bem verdade que existem concepções na doutrina do Santo Daime que aludem à moral dos velhos *ayahuasqueros*, com seus sentidos dúbios de “bem” e “mal”, proteção e ataque. Assim, por exemplo, os “virotos” da tradição vegetalista aparecem, muitas vezes, no processo de cura dos daimistas. Realmente, é comum relatos que falam a respeito de bichos e insetos, os quais, durante “operações astrais”, são retirados do corpo do doente. O próprio depoimento de cura do padrinho Sebastião, líder do maior centro do Santo Daime surgido com o falecimento do Mestre, contém tais elementos. Vera Fróes Fernandes (1986), no seu trabalho pioneiro sobre a doutrina, conta que, quando o padrinho tomou o Daime pela primeira vez,

seu espírito separou-se da matéria e ele pode ver o próprio corpo ser operado por uma equipe médica. Seu corpo foi dissecado, chegando a desunir os ossos da carne, e mostraram o seu esqueleto. Tiraram três bichos do ventre, semelhantes a lagartas, fecharam o corpo e depois deram a ordem de concluído (p. 45).

De fato, não só a idéia da doença como resultado da intromissão de um objeto estranho no corpo da pessoa mas, também, a crença de que tal objeto foi

enviado por meio do feitiço se encontra presente nas exegeses dos daimistas. É o que podemos observar na fala abaixo, do senhor Bernaldo, morador da comunidade “Céu do Mapiá”.

Eu sentia uma doença dentro de mim. Tinha hora que aquilo tomava conta de mim. O negócio subia do meu peito para garganta e voltava para baixo, para o peito, para o estômago. Aquele negócio subia e descia (...) Era uma coisa dentro de mim. Foi uma coisa botada. Feitiço mesmo! Foi uma mulher que jogou em cima de mim. Por inveja. Ela tinha vontade de me ter e nunca que pode.

Todavia, se bem que estas concepções sejam bastante recorrentes entre os adeptos do Santo Daime, penso que elas não são centrais na construção do sentido da doença e da cura para estes religiosos. Com efeito, este parece se construir através da manipulação de outro sistema simbólico. Refiro-me, sobretudo, ao espiritismo Kardecista.

Alberto Groisman, em sua tese sobre o culto do Santo Daime (1991), se detém demoradamente sobre o problema. Ele mostra como as noções espíritas são vitais para a estruturação da cosmologia daimista. Conceitos como o de carma, livre-arbítrio, encarnação, reencarnação, aparecem o tempo todo no discurso do fiel do Santo Daime, e é por meio deles que a morte, as doenças, os infortúnios de todos os tipos, podem ser explicados; o sujeito ordenando, assim, a sua experiência no mundo.

Realmente, mesmo quando se afirma que a aflição do doente é devida à existência de objetos estranhos em seu corpo e, embora este fato possa ser entendido como resultado da feitiçaria, a busca da cura muito dificilmente se processará através da tentativa de retribuir o “mal”. Ao contrário, é por meio do perdão e da caridade aos “espíritos sofredores” que o indivíduo poderá curar-se.

A vingança, a raiva, a inveja, o orgulho, são condenados e, aliás, considera-se que “a doença” resulta não só da manifestação destes sentimentos numa outra pessoa, mas também da ocorrência dos mesmos no íntimo do próprio sujeito que se acha infortunado. O doente é vítima de suas “impurezas”. São estas últimas que o desarmonizam, tornando-o suscetível a “forças” e “entidades negativas”.

O trabalho espiritual do daimista consiste justamente na eliminação das “impurezas” que estão fora e dentro dele. Trata-se de um processo de “doutrinação”, onde o sujeito doutrina, simultaneamente, os “espíritos inferiores” e a si mesmo.

Estes “espíritos inferiores” aludem a um “mundo de trevas”. A doutrinação implica na descoberta do caminho da “luz”, o qual envolve a consciência da própria espiritualidade. Nesse sentido, doutrinar outros ou a si próprio significa libertar-se da “ignorância da matéria”, e perceber que o homem além de material é também espiritual. O desconhecimento deste fato atrasa a “evolução” do sujeito.

Tomar o Daime já é considerado um avanço nesse processo de conscientização da espiritualidade. Nas palavras de Alfredo Gregório de Melo, filho do padrinho Sebastião, e atual líder do CEFLURIS:

O Daime nos abre para o mundo espiritual (...) É um ser divino que produz em nós uma limpeza. Ele nos livra das ilusões da matéria, dos maus sentimentos e dos maus pensamentos. Nos harmoniza com o próximo e com nós mesmos.

O Daime continua sendo, portanto, uma planta-espírito que “limpa” aquele que a ingere. Mas, sem sombra de dúvida, estamos diante de uma outra “limpeza”, diversa daquela realizada pelos vegetalistas amazônicos. No caso daimista, tem-se como referência ideais genéricos como “o amor”, “a caridade”, “a humildade”, “o perdão”. É a internalização destes ideais, juntamente com uma noção bastante peculiar de “responsabilidade pessoal”, que vai levar ao progresso espiritual, e não uma rígida obediência a tabus alimentares. Perde-se muito daquela antiga lógica que se pautava num minucioso ordenamento do meio ambiente, quando se estabeleciam posições, relações, enfim, toda uma hierarquia entre as espécies vegetais; os infortúnios dos sujeitos sendo entendidos como produto do rompimento desta ordem.

Porém, se o sistema moral em que os daimistas se apoiam diverge daquele que orientava o universo dos vegetalistas, por outro lado é justamente através da mola propulsora deste último que tal sistema irá se construir. De fato, a idéia da comunhão entre homem e mundo natural — vital para o vegetalismo amazônico — é a base da cosmologia daimista. Como os sujeitos que recorriam às plantas-mestras, os adeptos do Santo Daime obtêm a revelação do sagrado por meio de uma experiência de intimidade com a natureza. Assim, a conversão do homem em vegetal, como tentei mostrar ao longo deste capítulo, é o tema central dos mitos, dos ritos do culto do Santo Daime, constituindo-se no modo pelo qual estes religiosos descobrem a espiritualidade.

Os relatos sobre a iniciação do Mestre que envolvem o personagem Pizango enfatizam este tema. O antigo contexto de uso da *ayahuasca* é valorizado na medida em que ele guarda o mistério referente à passagem da cultura para a natureza. É em relação a tal saber que os mitos do Santo Daime almejam uma aproximação.

Contudo, eu falava, no início desse capítulo, em dois tipos de narrativas a respeito da iniciação do Mestre Irineu; cada uma delas com sentido inverso da outra. Deste modo, se nos relatos onde Pizango é mencionado o antigo uso do chá é destacado positivamente, ele é negado naqueles em que se descreve a ocorrência de um “pacto satânico”.

O que exatamente configuraria este “pacto”? O aprofundamento desta questão nos possibilitará esclarecer de quais aspectos da tradição *ayahuasquera* o culto do Santo Daime pretende um distanciamento.

Por enquanto, foi possível observar que o novo culto não compartilha da moral ambígua do vegetalismo. A ética em que se baseia a doutrina do Santo Daime também se distingue daquela lógica profundamente empírica própria do mundo dos



vegetalistas e, de um modo geral, presente em toda a cultura do curandeirismo amazônico.

Assim, por exemplo, as tradicionais prescrições da dieta relativa à ingestão da bebida são vividas diferentemente pelos daimistas. Elas referem-se a uma outra definição de sagrado e profano, a qual implica numa noção de “limpeza” moral mais, digamos, ascética, remetendo — entre outras coisas — a um catolicismo cada vez mais preocupado em dessacralizar o secular. Ao mesmo tempo, vimos que os fundamentos morais da religião do Santo Daime aludem a concepções do espiritismo Kardecista.

Na verdade, a emergência da religião do Santo Daime liga-se a um conjunto de transformações; transformações estas relacionadas a mudanças extremamente complexas, as quais estavam se processando na estrutura social mais geral.

Nesse sentido, os estudiosos do vegetalismo constatam a existência de uma nova geração de *ayahuasqueros* (Luna 1986-b; MacRae 1992, p. 40), intensamente influenciada tanto pelo cristianismo quanto por outros sistemas religiosos, mais recentes e ligados, também, a um crescente processo de urbanização.<sup>19</sup> Eles afirmam que muitos vegetalistas iniciam suas sessões invocando Jesus e a Virgem Maria, bem como recitam orações católicas, várias destas retiradas do livro “Cruz de Caravaca”. Aliás, é comum que as cerimônias passem a ser realizadas em torno de uma cruz.<sup>20</sup>

Outra mudança importante neste conjunto de tradições se refere à forma mais coletiva que as sessões vão assumindo. Deste modo, os ícaros deixam de ser cantados por um só indivíduo para serem entoados em coro, por todos os presentes.

A respeito deste ponto, Edward MacRae acrescenta que o curandeirismo amazônico envolvia a crença em entidades da natureza hostis ao homem, as quais não recebiam culto coletivo. Entretanto, seres tradicionalmente associados ao mundo natural, como o curupira, fazem parte do panteão daimista; e, por outro lado, algumas das novas divindades que aparecem nesta religião não só derivam das velhas concepções sobre a natureza, como ainda as manifestam. Este seria o caso da “Rainha da Floresta” — identificada à Virgem cristã —, entidade responsável pela iniciação do Mestre e associada ao chá do Santo Daime. A imagem da “Rainha da Floresta” estaria ligada à crença na existência de seres espirituais protetores das espécies animais e vegetais: “as mães”.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Pensa-se, sobretudo, na doutrina Kardecista, e também na emergência da umbanda, a qual foi buscar na primeira o seu fundamento ideológico.

<sup>20</sup> Ver, a este respeito, os comentários de MacRae (1992, pp.24 e 35). É importante dizer que a Cruz de Caravaca é símbolo fundamental da doutrina do Santo Daime. Ela está presente em todos os rituais desta religião. Há uma interpretação que remete o significado dos dois braços horizontais desta cruz à idéia da realização da segunda volta de Cristo à terra, desta vez encarnado em Irineu Serra, o que é o mesmo que dizer, no vegetal, isto é, no Daime. Esta cruz está associada ao livro de mesmo nome, o qual é freqüentemente ligado a rituais de magia em toda a América Latina. Trata-se de uma coletânea publicada, inicialmente, na Espanha, durante o século XIX. Contém, além de orações, uma série de lendas sobre as cruzadas. Michael Taussig (1993, p. 269) também fala neste livro, ligando-o ao papel da magia no xamanismo da região do Putumayo baseado no uso da *ayahuasca*.

<sup>21</sup> Luna (1986-b) afirma que a *ayahuasca* é vista, na Amazônia peruana, como uma das plantas que possuem “mãe”. A crença de que as espécies vegetais e animais possuem “mães” parece geral em

Por sua vez, Eduardo Galvão, ao refletir sobre o curandeirismo da Amazônia brasileira, observando as transformações sofridas por este conjunto de crenças, diz que nas cidades maiores, como Belém, além da influência do espiritismo nota-se que os curandeiros passam a atuar por meio da ajuda dos santos; estes se tornam “espíritos familiares”. Isto, diz Galvão, não ocorria no passado, quando se acreditava que as divindades católicas eram incapazes de solucionar problemas como a panema ou “assombrado de bicho”. Naqueles tempos, o curador realizava suas curas com o auxílio de seus “espíritos familiares”, os companheiros do fundo (Galvão 1955, 145).

Neste ponto já podemos perceber que a religião do Santo Daime se relaciona não só à tradição do curandeirismo amazônico, mas também ao catolicismo popular, justamente a outra fonte religiosa vital para o caboclo da Amazônia. Como o curandeirismo, a devoção aos santos, no momento em que surge a doutrina daimista, vinha sofrendo uma série de mudanças. Na realidade, a religiosidade do mundo amazônico como um todo se transformava, e isto porque as bases sócio-econômicas de tal mundo estavam se rompendo.

### **BIBLIOGRAFIA GERAL**

- Alberga, Alex Polar de. *O Guia da Floresta*. Rio de Janeiro, Record, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Viagens ao Santo Daime: o livro das mirações*. Rio de Janeiro, Rocco, 1984.
- Bellier, Irène. “Los Cantos Mai Huna del Yajé (Amazônia peruana)”, *in: LUNA, L. E. (org.). América Indígena*. México, Instituto Indigenista Interamericano, vol. XLVI, no.1, jan/março de 1986.
- Cherobim, Mauro. *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.
- Couto, Fernando La Roque. *Santos e Xamãs*. Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em Antropologia da Universidade de Brasília (UNB), Brasília, 1989.
- Cunha, Maria Geo. *O Império do Beija-Flor*. 1986.
- Da Matta, Roberto, *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- \_\_\_\_\_. “Panema: uma tentativa de análise estrutural”, *in: Ensaios de Antropologia Estrutural*, Petrópolis, Vozes, 1973.
- Dias Jr., Walter. *O Império de Juramidam nas Batalhas do Astral: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime*. Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-graduação em Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), SP, 1990.
- Dobkin de Rios, Marlene, “Curandeirismo con la Soga Alucinógena (Ayahuasca)”, *in: América Indígena*. México, Instituto Indigenista Interamericano, 3o. trimestre; vol. XXXI, 1971.
- \_\_\_\_\_. “Curas con Ayahuasca num Bairro Urbano”, *in: Harner, Michael (org.). Alucinógenos y Chamanismo*. Guaderrama, Punto Omega, 1976.
- \_\_\_\_\_. “Una Teoria Transcultural del Uso de los Alucinógenos de Origen Vegetal”, *in: América Indígena*. México, Instituto Indigenista Interamericano, no.2, abril; junho, 1977.

- Eliade, Mircea, *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Extasis*. México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Mito e Realidade*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972.
- \_\_\_\_\_. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. Lisboa, Coleção Vida e Cultura, Ed. Livros do Brasil, s/d.
- Estrada, Álvaro. *Vida de Maria Sabina: la sabia de los hongos*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1984.
- Fernandes, Fróes Vera. *História do Povo Juramidam: a cultura do Santo Daime*. Manaus, SUFRAMA, 1986.
- Galvão, Eduardo. *Santos e Visagens*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1955.
- \_\_\_\_\_. “Vida Religiosa do Caboclo da Amazônia”, *in: Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, no.10, novembro de 1983.
- Goulart, Sandra Lucia. *As Raízes Culturais do Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. FFLCH-USP, 1996.
- Groisman, Alberto. *Eu Venho da Floresta: ecletismo e praxis xamânica daimista no “Céu do Mapiá”*. Florianópolis, Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em Antropologia Social da UFSC, 1991.
- Harner, Michael. *Alucinógenos y Chamanismo*, Guaderrama. Punto Omega, 1976.
- Henman, Anthony e Pessoa, Oswaldo(org.). *Diamba Sarabamba: coletânea de textos brasileiros sobre a maconha*. São Paulo, Graal, 1986.
- Henman, Anthony. “Uso del Ayahuasca en un Contexto Autoritário: el caso de la União do Vegetal en Brasil”, *in: LUNA, L. E. (org.). América Indígena*. México, Inst. Ind. Interamericano, vol.XLVI, no.1., jan/março de 1986.
- Jara, Maria Clemencia Ramirez de. “Los Hijos del Bejuco Solar y la Campana Celeste: el yajé en la cultura popular urbana”, *in: LUNA, L. E. (org.). América Indígena*. México, vol. XLVI, no.1, 1986.
- Lamb, Bruce. *O Feiticeiro do Alto Amazonas: a história de Manuel Cordóva-Rios*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.

- Langdon, Esther Jean. “Las Clasificaciones del Yajé dentro del grupo Siona: etnobotânica, etnoquímica e história”, in: LUNA, L. E. (org.). *América Indígena*, México, Inst. Ind. Interamericano, vol. XLVI, no.1, 1986.
- Lanternari, Vittorio. *As Religiões dos Oprimidos: um estudo dos modernos cultos messiânicos*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1974.
- Lasch, Christopher. *A Cultura do Narcisismo*. Rio de Janeiro, Imago, 1983.
- \_\_\_\_\_. *O Mínimo Eu*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1990.
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro, 1989, 3ª ed.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro, 1989, 3ª ed.
- \_\_\_\_\_. “Quando o Mito se Torna História”, in: *Mito e Significado*. Lisboa, Edições 70, 1985.
- Luna, L. E.; Mckenna, D. e Towers, G. H. N.. “Ingredientes Biodinâmicos en las Plantas que se Mezclan al Ayahuasca: una farmacopea tradicional no investigada”, in: LUNA, L. E. (org.). *América Indígena*. México, Instituto Indigenista Interamericano, vol. XLVI, no.1, jan/março de 1986.
- \_\_\_\_\_. “Bibliografía Sobre el Ayahuasca”, in: LUNA, L. E. (org.). *América Indígena*. México, Instituto Indigenista Interamericano, vol. XLVI, no.1, jan/março de 1986-a .
- \_\_\_\_\_. *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon*. Estocolmo, Almqvist and Wiksell International, 1986-b.
- MacRae, Edward. “O Culto do Santo Daime e sua Localização no Continuum Mediúnico”. São Paulo, Mimeo, s/d.
- \_\_\_\_\_. *Guiado pela Lua: o controle social do uso da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Ed Brasiliense, 1992, 1a ed..
- Metraux, Alfred. *A Religião dos Tupinambás: e suas relações com as demais tribos Tupi-Guaranis*. São Paulo, Ed. Nacional/EDUSP, 1979, 2.ed..
- \_\_\_\_\_. *Religião y Magias Indígenas de América del Sur*. Madrid, Série Cultura y História, Agilar, 1973.

Monteiro da Silva, Clodomir. *O Palácio de Juramidam, Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural, UFPE, 1983.

Naranjo, Plutarco. “El Ayahuasca en la Arqueologia Ecuatoriana”, *in*: LUNA, Luís E. (org.). *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, vol. XLVI, no.1, 1986.

Procópio, Cândido. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973.

\_\_\_\_\_. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1961.

Queiroz, Maria Isaura Pereira de, *O Campesinato Brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis, Vozes; São Paulo, EDUSP, 1973.

Reichel-Dolmatof, Gerardo. “O Contexto Cultural de um Alucinógeno Aborígine”, *in*: COELHO, Vera P (org.). *Os Alucinógenos e o Mundo Simbólico: o uso de alucinógenos entre os índios da América do Sul*, São Paulo, EPU-EDUSP, 1976.

Schultes, Richard Evans. “El Desarrollo Histórico de la Identificación de las Malpigiáceas Empleadas como Alucinógenos”, *in*: LUNA, Luís E. (org.). *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, vol. XLVI, no.1, 1986.

Taussig, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993.

Zaluar, Alba. *Os Homens de Deus; um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

### **OUTRO TIPO DE REFERÊNCIA**

Chevalier, Jean e Gheerbrant, Alain. *Dicionário dos Símbolos*. Rio de Janeiro, José Olympio Ed, 1989, 2ª ed.

*A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Edições Paulinas, 1989.

*Revista do Primeiro Centenário do Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra*. Ed. Beija-Flor, Rio de Janeiro, 1992.

