



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELL'AQUILA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Corso di laurea in Lettere

TESI DI LAUREA

EU VENHO DA FLORESTA

IL CULTO DEL SANTO DAIME

DALLA FORESTA AMAZZONICA ALLE GRANDI METROPOLI

RELATORE:

Prof. Luciano ARCELLA

CONTRORELATORE:

Prof.

Candidato:

Claudio PICCOLI

ANNO ACCADEMICO 2007 – 2008

RIASSUNTO:

Il seguente lavoro è frutto di una ricerca sul campo condotta nei mesi da marzo a luglio del 2001 a Rio de Janeiro grazie ad una borsa di studio nell'ambito di un progetto di intercambio convenzionato con l'Università Federale di Rio de Janeiro – UFRJ. Argomento della tesi è il culto sincretico praticato dal movimento religioso neocristiano noto come Santo Daime sorto negli anni trenta del secolo decimonono in cui sono reinterpretate, in chiave moderna, cristiana ed esoterica, pratiche tradizionali dello sciamanismo amazzonico. L'obiettivo è di presentare un'introduzione all'argomento generale, una storia del fenomeno particolare in questione ed alcune implicazioni e risvolti socio-culturali, politico-economici e storico-religiosi riguardanti sia alla nascita del movimento, nel contesto delle popolazioni meticcie dell'Amazzonia occidentale degli anni trenta, sia alla sua attuale diffusione in aree metropolitane, non solo in Brasile ma in moltissimi stati dei cinque continenti, d'accordo con l'attuale «globalismo» che coinvolge già tutte le attività umane nell'ambito di influenza della civiltà cosiddetta occidentale. Il lavoro è corredato di una sezione documentaria in appendice, che fornisce materiale documentario relativo al soggetto di ricerca, che si è cercato di rendere la più completa possibile considerando l'estrema esiguità di materiale pubblicato in Italia e la necessità di selezionare al meglio una messe ingente di materiale etnografico reperito durante la ricerca sul campo.

INDICE

1	INTRODUZIONE: SCIAMANISMO E MOVIMENTI RELIGIOSI FRA VECCHIO E NUOVO MONDO, ERA DEL MITO E NUOVA ERA.....	9
1.1	Ayahuasca.....	13
1.2	Considerazioni storico-religiose.....	16
1.3	L'immaginazione terapeutica dei <i>curanderos</i> e la cura con ayahuasca.....	25
2	LA <i>FAMÍLIA JURAMIDAM</i> - BREVE STORIA DEL POPOLO DAIMISTA.....	33
2.1	<i>Mestre Irineu</i>	33
2.1.1	Iniziano i «Lavori». Vila Ivonete e i <i>Companheiros</i>	38
2.1.2	Alto da Santa Cruz. La «Famiglia Juramidam» cresce e si organizza.....	42
2.2	<i>Padrinho Sebastião</i> e la Nuova Gerusalemme nella foresta.....	51
3	SINCRETISMI BRASILIANI E SANTO DAIME	
3.1	sincretismi in Brasile: il bianco, il nero, il <i>caboclo</i> e Kardec.....	57
3.2	sincretismo daimista.....	61
3.2.1	messianismo daimista?.....	67
4	I «LAVORI» DEL SANTO DAIME.....	73
4.1	Una dottrina squisitamente musicale: <i>Hinos e Hinários</i>	73
4.2	Calendario.....	77
4.3	La <i>Farda</i>	79
4.4	<i>Feitio</i>	81
4.5	<i>Concentração</i>	85
4.6	<i>Missa</i>	87
4.7	<i>Festa de Hinário</i>	87
5	CONCLUSIONI.....	93

APPENDICE I – Testimonianze.....	101
Luiz Mendes do Nascimento.....	103
Dona Percilia Matos da Silva.....	140
Padrinho Sebastião.....	158
APPENDICE II – preghiere e canti del Santo Daime.....	163
Consagração do Aposento.....	163
Chave de Harmonia.....	164
Cruzeirinho di Mestre Irineu	165
Oração di Padrinho Sebastião.....	171
BIBLIOGRAFIA.....	179

1 INTRODUZIONE: SCIAMANISMO E MOVIMENTI RELIGIOSI FRA VECCHIO E NUOVO MONDO, ERA DEL MITO E NUOVA ERA

La letteratura etnografica e storico-religiosa offre numerosi resoconti di pratiche rituali in cui l'ingestione di sostanze psicoattive ha un ruolo centrale e fondamentale come "tecnica dell'estasi" ma anche come vero e proprio sacramento. Fenomeno attestato già in epoca preistorica, menzionato nei più antichi testi religiosi conosciuti, ed ancora molto diffuso soprattutto nell'ambito dello sciamanismo, sembrerebbe del tutto sconosciuto alle religioni "moderne".¹

Eppure, fra la fine del diciannovesimo secolo e l'inizio del ventesimo, in diverse parti del mondo, si è assistito alla nascita, allo sviluppo e al propagarsi di nuovi culti, tutti in diversa misura sincretici col cristianesimo, che consacrano l'ingestione di un vegetale enteogeno.² Uno di questi è il Santo Daime, in cui si consacra l'ingestione di un decotto psicoattivo detto anch'esso Santo Daime ma conosciuto dagli specialisti e studiosi di sciamanismo e curanderismo di tutto il mondo col nome incaico ayahuasca. L'ayahuasca è d'importanza particolarmente rilevante nelle zone di confine fra Bolivia, Colombia, Perù e Brasile. Qui, a cavallo fra gli anni '20 e '30 del secolo scorso, nasce il culto di cui parleremo con particolare riferimento al ruolo di collante sociale svolto fra il nucleo primitivo di abitanti dell'Amazzonia occidentale brasiliana e al suo attuale sviluppo ed espansione nelle grandi metropoli del Sud del paese, come Rio de Janeiro e San Paolo, e in diversi paesi dei cinque continenti..

¹ Uso la nozione di religione moderna proposta da Franz Altheim. Si intendono religioni di forma aperta, universali, non legate indissolubilmente a entità statuali, in breve, religioni alle quali è possibile convertirsi a prescindere dalla propria origine e cultura. Nell'opera sono dette tali, ad esempio, cristianesimo, Islam, buddismo, manicheismo, religioni misteriche in opposizione alle religioni classiche e all'induismo.

² Il termine enteogeno è stato coniato da Carl A. P. Ruck con Blaise Staples Gordon Wasson e Jhonatan Ott per sostituire l'abusato e scomodo "psichedelico" o il generico e impreciso "allucinogeno"

Non si potrà non tener conto, per comprendere tali realtà, della peculiare storia e cultura dell'Amazzonia occidentale, delle sue tradizioni sociali e religiose, ma anche delle attuali "nuove" tendenze spirituali delle metropoli del Sud e, in particolare, di quel fenomeno chiamato sincretismo religioso che in Brasile è fortemente radicato ancorché dinamico, in continua evoluzione, al passo con il frenetico sviluppo in senso inesorabilmente "occidentale" del paese. Vedremo che il sincretismo è più attuale e vitale di quanto uno sguardo rapido e superficiale potrebbe indurre a credere, alimenta e trasforma realtà sociali complesse, crogiuoli di cultura da cui inizialmente trae linfa, evolve in quello che più avanti chiameremo «eclettismo», valorizza e offre occasione di sviluppo a realtà locali, altre, lontane ed esotiche, si diffonde su scala globale a velocità impensabili fino agli anni '80 del secolo passato. Contribuisce dunque alla definizione di una «nuova coscienza religiosa»³ che nel mondo della comunicazione e dei viaggi superveloci, mette in relazione il mondo spirituale "primitivo" degli "ultimi paradisi" con la realtà frenetica e ipertecnologizzata dell'occidente metropolitano del terzo millennio. Il "rischio", paventato anche da "esperti del settore" attraverso i media di massa, di tale processo culturale, sarebbe la dispersione nel «calderone delle banalità New Age» il diffondersi dei «supermarket della religione», della «religione fai da te» e così via. A mio modesto avviso, il vero rischio è che affermazioni simili, invero un po' gratuite, diventino argomento per critiche indiscriminate o, peggio, ispirino scelte repressive e limitanti le libertà di religione e di pensiero in nome di una sinistra ed anacronistica, ma già purtroppo dichiarata da alcuni, «guerra alle sette». Più avanti torneremo sull'argomento citando esempi ed entrando nello specifico riguardo la storia del Santo Daime in Brasile e nel resto del mondo.

Il Santo Daime, nato nello stato brasiliano dell'Acre, conta oggi alcune migliaia d'adepti in Brasile con filiazioni in tutto il continente americano ma anche in Europa, Asia e Oceania.

³ Soares 1990

Daime, che in portoghese vuol dire letteralmente “dammi” (o meglio “datemi” con la seconda persona plurale in funzione reverenziale normalmente usata, in portoghese, per rivolgersi ai santi) è il nome dato dai primi daimisti ad una bevanda ottenuta dalla lavorazione di due piante della foresta, conosciuta in altre zone dell’America del Sud con diversi nomi tra cui, i più noti, ayahuasca, yagé, caapi.



Figura 1: infuso ayahuasca preparato da un curandero a Pucallpa, Perù.

Il nome *Daime* fa riferimento all’invocazione «*daime forza e daime amor*» in uno dei primi inni sacri del fondatore del movimento religioso.

In particolare il termine ayahuasca è più frequente nella letteratura specializzata, mentre yagé ha avuto una certa diffusione nella cultura underground grazie ad un libro di corrispondenze fra i due scrittori ed amici William Burroughs e Allen

Ginsberg, intitolato *The Yage letters*.⁴

Le piante che entrano nella composizione, da tempo conosciute fra i nativi di alcune zone dell’area equatoriale sudamericana, sono usate tradizionalmente da sciamani o *curanderos* a scopo magico-divinatorio e medicinale catartico in virtù della proprietà di modificare radicalmente lo stato di coscienza se preparate e utilizzate propriamente.

L’utilizzo attuale di Ayahuasca, Yagé, Caapi a scopi religioso-terapeutici è stato ampiamente documentato, negli ultimi 30 anni, da diversi autori. Luis Eduardo Luna, Marlene Dobkin de Rios e Claudio Naranjo sono i principali studiosi delle applicazioni magico-terapeutiche e religiose dell’ayahuasca nelle società *mestizo* dell’Amazzonia peruviana e si rimanda ai loro lavori per approfondimenti.⁵

⁴ Burroughs & Ginsberg 1963

⁵ Luna 1986; Dobkin de Rios 1972; Naranjo 1973

BANISTERIOPSIS *Caapi*

www.neip.info

(*Spruce ex Griseb.*) Morton



Figura 2: *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Griseb) Morton

1.1 Ayahuasca

Ayahuasca è parola in lingua *quechua* che significa, pressappoco, “liana delle anime dei morti”.

Nel 1852, l’esploratore e botanico inglese Richard Spruce osservò, presso gli indiani Tukanoan del Vuapés, nell’Amazzonia brasiliana, l’uso di una liana psicoattiva chiamata *caapi*. Egli identificò la pianta come una nuova specie delle malpighiacee denominandola *Banisteria caapi*. L’esatta classificazione tassonomica attuale è *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Griseb.) Morton. Nel 1854 Spruce trovò il farmaco lungo l’alto Orinoco e, nel 1857, nelle Ande peruviane concludendo che si trattasse «dell’identica specie del Vuapés ma sotto un nome differente». Le osservazioni di Spruce furono pubblicate postume nel 1908.⁶

Dopo Spruce, innumerevoli esploratori, botanici, antropologi e farmacologi si interessarono alla misteriosa liana. Ciò, a causa delle discrepanze fra le varie osservazioni, sia a livello tassonomico e farmacologico che etnoantropologico, contribuì piuttosto a creare confusione e ad alimentare dubbi intorno alla misteriosa liana e al suo uso.

Soltanto di recente, e grazie soprattutto ai lavori di Richard Evans Schultes, ricercatore di Harvard e padre dell’etnobotanica e dell’etnopsicofarmacologia, si è fatta chiarezza sulla natura botanica dei vari possibili ingredienti e alla distribuzione geografica del loro utilizzo.⁷

Oggi si sa che la bevanda psicoattiva ottenuta da detta liana, usata nell’Amazzonia brasiliana, colombiana e peruviana con decine di nomi differenti⁸, è ricavata da un

⁶ Spruce 1908

⁷ Schultes & Hofmann 1973; Schultes 1982: 205-220

⁸ yagé; bejuco bravo; bejuco de oro; caapi (Tupi, Brazil); mado, mado bidada e rami-wetsem (Culina); nucnu huasca e shimbaya huasca (Quechua); kamalampi (Piro); punga huasca; rambi e shuri (Sharanahua); ayahuasca amarillo; ayawasca; nishi e oni (Shipibo); ayahuasca; ayahuasca negro; ayahuasca blanco; ayahuasca trueno, cielo ayahuasca; népe; xono; datém; kamarampi; Pindé (Cayapa); natema (Jivaro); iona; mii; nixi; pae; ka-hee' (Makuna); mi-hi (Kubeo); kuma-basere; wai-bu-ku-kihoa-ma; wenan-duri-guda-hubea-ma; yaiya-suava-kahi-ma; wai-buhua-guda-hebea-ma; myoki-buku-guda-hubea-ma (Barasana); ka-hee-riama; mene'-kají-ma; yaiya-suána-kahi-ma; kahí-

infuso della liana *Banisteriopsis* associata ad un'altra pianta, più di frequente *Psychotria viridis*, ma anche, *Psychotria carthagenensis*, *Diplopteris cabrerana* o altre.



Figura 3 (a & b): I due ingredienti dell'infuso dell'ayahuasca – Santo Daime; a sin. ramo fiorito di *Banisteriopsis caapi* in un disegno tassonomico (a), a destra un piccolo arbusto di *Psychotria viridis* fotografato dall'autore (b).

Fino alla pubblicazione dei lavori sopra citati, rimanevano un mistero, per la scienza, i meccanismi d'azione della bevanda sacra. In effetti, una volta stabilita l'entità dell'ingrediente principale, la liana *Banisteriopsis*, questa non sembrava avere proprietà psicoattive così eclatanti come riportato nelle osservazioni sul campo.

Una volta riportati, in Europa e negli Stati Uniti, dei campioni della liana ed estratti i suoi principi attivi, questi, pur rivelando una certa psicoattività, non potevano certo essere classificati veri e propri farmaci psichedelici come, ad esempio, mescalina, psilocibina o LSD.

vaibucuru-rijoma; kaju'uri-kahi-ma; mene'-kají-ma; kahí-somoma' (Tukano); tsiputsueni, tsipu-wetseni; tsipu-makuni; rami-wetsem (Kulina); amarrón huasca, inde huasca (Ingano); oó-fa; yajé (Kofan); bi'-ā-yahé; sia-sewi-yahe; sese-yahé; weki-yajé; yai-yajé; nea-yajé; horo-yajé; sise-yajé (Shushufindi Siona); shimbaya huasca (Ketchwa); shillinto (Peru); nepi (Colorado); wai-yajé; yajé-oco; beji-yajé; so'-om-wai-yajé; kwi-ku-yajé; aso-yajé; wati-yajé; kido-yajé; weko-yajé; weki-yajé; usebo-yajé; yai-yajé; ga-tokama-yai-yajé; zi-simi-yajé; hamo-weko-yajé (Siona of the Putomayo); shuri-fisopa; shuri-oshinipa; shuri-oshpa (Sharananahua) (Schultes & Raffauf 1990).

Gli alcaloidi estratti dalla banisteriopsis, furono, in principio, chiamati yajeina, banisterina o telepatina. In seguito si scoprì che queste sostanze erano identiche all'armina, uno dei composti reperiti nei semi e radici di *Peganum harmala* o ruta siriana, pianta delle Zygophyllacee che cresce nel mediterraneo, conosciuta anche col nome arabo *Harmal* e già nota alla fitofarmacopea tradizionale occidentale.

Peganum Harmala è stato anche indicato come probabile ingrediente principale dello Haoma che nello Zend Avesta è il corrispondente del Soma vedico. Haoma è il mezzo utilizzato da Ohrmazd, quando desidera rendere visibile alle persone viventi l'esistenza *Menog* ovvero il mondo spirituale dello stato oltre la morte.⁹

In ogni modo, armina e altri suoi derivati reperiti nella liana della foresta, armalina e d-tetraidroarmina, sono psicoattive solo a dosaggi molto alti, prossimi alla dose ritenuta tossica.

Tuttavia queste sostanze, appartenenti al gruppo delle betacarboline, oltre ad avere proprietà psicoattive, sono anche degli inibitori MAO, in altre parole riescono a "bloccare" gli enzimi MAO (monoamminoossidasi) che normalmente si trovano nello stomaco degli esseri umani e che trasformano alcune sostanze potenzialmente tossiche in sottoprodotti innocui prima che possano essere assorbite. Una delle sostanze "disattivate" dagli enzimi MAO è la DMT o N, N-dimetiltriptamina, un composto attivo normalmente solo se somministrato per via parenterale, vale a dire senza passare per l'apparato digerente.

La DMT è contenuta in concentrazioni piuttosto elevate nelle piante già citate, *P. viridis* e altre, che entrano nella preparazione dell'ayahuasca. Il principio attivo responsabile delle visioni più vivide non è contenuto, quindi, nella liana *Banisteriopsis* che gli stessi indigeni considerano ingrediente principale, ma nelle foglie delle piante che sono aggiunte all'infusione, spesso ignorate nel passato perché considerate, dagli studiosi, additivi con funzioni marginali.¹⁰

L'ayahuasca ha una diffusione eccezionale nelle zone rurali e periurbane dell'Amazzonia occidentale e gode di una fama notevole come medicina. Una donna

⁹ Flattery e Schwartz 1989: 31

¹⁰ McKenna 1995: 232; McKenna, Towers, Abbott 1984: 195-223

peruviana con cui ho parlato mi assicura che è utile, contro il mal di testa ed il raffreddore, strofinarne un po' sulle tempie; contro la febbre nei bambini, un cucchiaino di ayahuasca mista a miele sarebbe un toccasana mentre per qualsiasi malanno non è mai male farsi il segno della croce intingendovi la punta delle dita.

1.2 – Considerazioni storico-religiose

L'uso a scopo religioso, magico, divinatorio e terapeutico di vegetali in grado di provocare stati di *trance* o estasi mistica è molto antico e diffuso. Nell'ultimo secolo, l'argomento è stato oggetto di intensi studi. Si vedano ad esempio i lavori di Robert Gordon Wasson,¹¹ pioniere degli studi sul ruolo degli enteogeni nella storia delle religioni e fondatore dell'etnomicologia, o dei suoi colleghi Carl A.P. Ruck e Blaise Staples, professori di studi classici alla Boston University, entrambi studiosi di mitologia e del rapporto fra pratiche religiose e piante psicoattive.

A Wasson, Ruck e Staples si deve il merito di aver coniato il termine enteogeno (dal gr. *Entheos*, divinità interiore) per indicare quei vegetali che possono provocare un'esperienza mistica.¹²

Enteogeno è il termine che userò di preferenza qui di seguito perché mi sembra più appropriato in quest'ambito essendo implicito nel termine il riferimento ad un utilizzo sacramentale della sostanza: è soprattutto l'intenzione di chi assume un certo preparato ad essere "enteogena" e non una data molecola. L'esperienza del divino è ricercata in una pratica culturale attraverso una disciplina e secondo una dottrina: non può essere, se non accidentalmente ed imprevedibilmente, il risultato di una combinazione di caso e chimica a seguito della semplice assunzione di un preparato psicotropo.

¹¹ Wasson 1971; 1998

¹² Ruck, Bigwood, Staples, Ott, Wasson 1969

Si è scoperto che i vegetali enteogeni sono stati utilizzati in contesti rituali sin dalla preistoria¹³ e secondo alcuni autori il loro uso è in relazione con la nascita delle prime forme religiose.¹⁴ Il Soma vedico e il suo corrispondente Haoma nello Zend Avesta erano indubbiamente inebrianti e si pensa, nella fattispecie, allucinogeni.¹⁵ È stata ampiamente documentata l'importanza degli allucinogeni e di altre droghe vegetali quali strumenti per raggiungere l'estasi sciamanica sia nel contesto siberiano che nord, centro e sudamericano. L'ingestione di vegetali psicotropi era forse, come ipotizzano alcuni, la causa della rivelazione che ricevevano gli iniziati ai misteri di Eleusis nell'antica Grecia.¹⁶

Scrive Giorgio Samorini:

In quanto induttori di stati mentali estatici, gli allucinogeni possono essere utilizzati per scopi religiosi, e, di fatto, questo è lo scopo più diffuso per il quale sono stati usati, sia nel passato sia nel presente della storia umana. È riconosciuto inoltre un loro uso a scopi curativi, sebbene questo non sia separabile da un più generale ambito religioso: gli allucinogeni non sono considerati come mere medicine per il corpo umano, bensì medicine "sacre" per il sistema inscindibile mente/corpo. In diverse culture questi composti vengono utilizzati anche per scopi magici, ovvero per sviluppare poteri psichici paranormali, quali la chiaroveggenza e la bilocazione.

Vi sono casi in cui un medesimo vegetale allucinogeno è utilizzato per differenti motivi secondo il contesto e le specifiche credenze culturali. È il caso, ad esempio, del peyote che è considerato come un'ostia sacra (il Cristo Rosso) dalle diverse popolazioni di Indiani

¹³ Samorini 1989: 18-22; McKenna 1995: 74-77

¹⁴ Wasson 1998; McKenna 1995

¹⁵ Wasson 1971; Flattery & Schwartz 1989; Leonzio 1997: 27-48; Camilla 1982; McKenna 1995: 102-104.

¹⁶ Graves 1964: 106-107; Wasson & Hoffman & Ruck 1996; McKenna 1995: 127-141; Ruck 1996; per un accenno sintetico alle teorie di Wasson e Graves si veda anche Leonzio 1997: 235-242

del Nord America che hanno dato vita, attraverso l'uso rituale collettivo di questo cactus, al consolidato movimento religioso della Native American Church. Nel Messico settentrionale i Tarahumara continuano invece ad utilizzare il peyote esclusivamente durante le cerimonie di cura dei loro malati, mentre gli Aztechi del Messico precolombiano, in base a ciò che viene riportato dalle fonti classiche, ne facevano un uso per scopi magici: per ritrovare un oggetto smarrito, per predire avvenimenti futuri, per smascherare un colpevole.¹⁷

Alcuni, seguendo R. Gordon Wasson vedono l'origine del rapporto umano con gli allucinogeni direttamente coinvolto con la nascita delle religioni e della filosofia. Altri pensano che la coscienza umana apparve originariamente come quello che oggi è chiamato stato mistico di coscienza..

A tal proposito è interessante evidenziare il contrasto fra alcune teorie di Wasson e certe considerazioni di Eliade sullo sciamanismo. Ecco come McKenna riassume la controversia prendendo decisamente le parti di Wasson:

. ...Wasson era in contrasto con le vedute di Mircea Eliade. Eliade riteneva decadente ciò che egli ha chiamato sciamanismo "narcotico", ritenendo che se l'individuo non è in grado di raggiungere l'estasi senza droghe, la sua cultura ha probabilmente raggiunto una fase di decadenza. Lo stesso uso del termine "narcotico" - parola generalmente riservata alle sostanze soporifere - per indicare lo sciamanismo di questo tipo già rivela ingenuità botanica e farmacologica. La visione di Wasson, che io condivido, è precisamente il contrario: la presenza di un allucinogeno indica

¹⁷ Samorini 1994: 19

che lo sciamano è autentico e vivo; è la tarda e decadente fase dello sciamanismo ad essere caratterizzata da rituali complessi, dalle ordalie e dall'affidarsi a personalità patologiche. Laddove questi fenomeni siano centrali, lo sciamanismo è ben avviato lungo la strada verso la semplice "religione".¹⁸

Mi trovo d'accordo con Terence McKenna per più di una ragione.

Cosa intende esattamente Eliade per decadente e perché mai ipotizza una "mitica" fase precedente in cui lo sciamano sia in grado a piacere e per virtù personale di raggiungere l'estasi? Non è forse proprio Eliade a parlare di tecniche arcaiche dell'estasi? Quale sarà la più arcaica di dette tecniche? Quale, di conseguenza la più decadente?

Eliade nel suo autorevolissimo lavoro sullo sciamanismo, dapprima osserva che il termine iraniano *bhanga* che sta per *Cannabis* è diffuso in varie lingue ugre nel senso sia di estasi sia di *Amanita muscaria*, il fungo sciamanico siberiano per eccellenza. Da tali osservazioni egli deduce che l'uso dell'intossicazione per raggiungere l'estasi sia di origine iraniana, ma subito dopo si domanda: «cosa prova ciò riguardo all'esperienza sciamanica originale?» Forse non molto ma non di certo, a mio avviso, ciò che egli afferma di seguito: «Le droghe non sono che un surrogato volgare della *trance* "pura". E presso molti popoli siberiani abbiamo già avuto occasione di constatare che le intossicazioni (con alcool, tabacco, ecc.) sono innovazioni recenti, le quali, in un certo modo, accusano una decadenza della tecnica sciamanica. Si è cercato di "imitare" con un'ebbrezza a base di droghe uno stato spirituale cui non si è più capaci di giungere in altro modo. Decadenza, oppure - bisogna aggiungere - volgarizzazione di una tecnica mistica».¹⁹

Quale sia il motivo della irrimediabile perdita di facoltà misteriose che Eliade postula come caratteristiche dello sciamanismo primordiale, indispensabili ad una sua

¹⁸ McKenna 1995: 64

¹⁹ Eliade 1983: 427

tradizione pura, resta un mistero della cui soluzione non v'è traccia né nell'opera di Eliade né in nessuna altra a me nota.

Che l'introduzione di alcool e tabacco sia recente, nella storia dello sciamanismo siberiano, è un fatto che non lascia dubbi di sorta. Ma cosa dire dell'Amanita muscaria, fungo allucinogeno usato dagli sciamani siberiani che, se non realmente il Soma vedico come ipotizzato da Wasson,²⁰ deve allora essere un sostituto recentiore di un altro allucinogeno quale certamente era Soma? I dati storici ed etnografici raccolti e forniti da Eliade non erano affatto tali da stabilire che in Siberia prima ancora della stesura dei Rig Veda si praticasse uno sciamanismo "puro" che non avesse bisogno di una tecnica «volgare» come l'ingestione di un fungo.

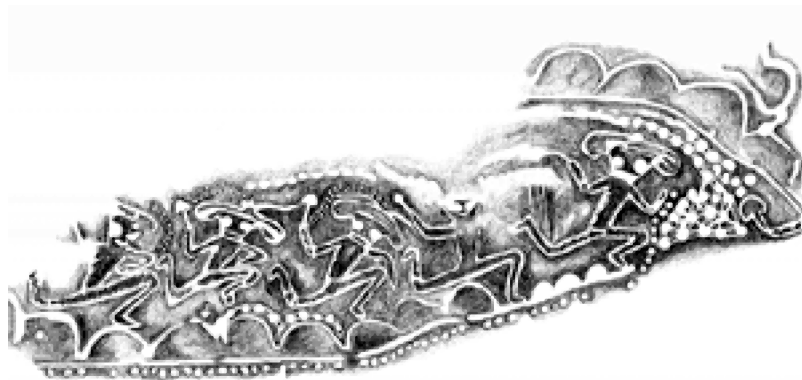


Figura 4: gruppo di figure danzanti dipinte in una grotta di Tin Tazarift nel deserto roccioso del Tassili algerino, risalenti al periodo "delle teste rotonde". I soggetti dipinti stringono un piccolo fungo nella mano destra e sono circondati da motivi astratti simili alle visioni fosfeniche tipiche dell'effetto dei funghi psilocibinici

Di certo egli non conosceva i successivi studi di Giorgio Samorini che rivelano l'esistenza di un culto preistorico dei funghi allucinogeni testimoniato dalle pitture rupestri del deserto del Tassili algerino, realizzate fra 11000 e 9000 anni fa (nel cosiddetto periodo «delle teste rotonde») da un popolo che abitava gli allora fertilissimi altopiani erbosi del Sahara. Una cultura di pastori che allevava il bue dalle grandi corna, adorava una grande dea cornuta e dipingeva le pareti di santuari e abitazioni con uno stile naturalistico che lascia sbalorditi nella sua elegante, coreografica semplicità che rivaleggia con le migliori espressioni dell'arte rupestre

²⁰ Wasson 1971

del paleolitico superiore di Francia e Spagna. Bovini, dee e sacerdotesse sono



Figura 5: sciamano dei funghi dalla testa d'ape. Pittura rupestre di Tin Tazarift nel deserto del Tassili algerino

frequentissimi nelle pitture del Tassili come potremmo chiaramente aspettarci da manufatti di pastori e cacciatori-raccoglitori preindoeuropei e fra le scene di vita religiosa si possono riconoscere rappresentazioni di sciamani-sacerdoti-stregoni col corpo ricoperto di funghi, che tengono in mano funghi o mazzi di funghi, e anche scene in cui un gruppo di persone danza con dei piccoli funghi in mano, circondati da decorazioni astratte (fig. 4) che danno un'idea dello stato visionario dei danzatori²¹.

Possibile che in una cultura paleolitica così emblematicamente “primitiva”, di cui abbiamo appena abbozzato un'immagine che sembra una ricostruzione ideale e idealizzata delle culture matriarcali preindoeuropee, si fosse già manifestata quell' inesorabile e misterioso morbo che provoca la decadenza dello sciamanismo e che costrinse gli sciamani africani a ricorrere al «volgare» strumento del vegetale psicoattivo per imitare uno «stato spirituale» cui non era più capace di giungere? E cosa ha consentito ad alcuni sciamani attuali di conservare l'antico potere ed evitare la decadenza?

Numerosissime altre testimonianze archeologiche preistoriche e protostoriche sembrano confermare che, come ipotizzato da Wasson, l'uso di allucinogeni risale per lo meno al paleolitico e la sua occorrenza è sempre data in «contesti e rituali di natura mistico-religiosa».²²

A mio modesto avviso è molto più facile che gli uomini, nella più remota preistoria, si siano accorti del potere di certi vegetali durante la ricerca del cibo e poi abbiano sviluppato un sistema d'interpretazione dei fenomeni insoliti che esperivano

²¹ Samorini 1992: 18-22

²² Samorini 1992: 69-78

casualmente dopo l'ingestione di certi vegetali, piuttosto che si siano dati in seguito alla ricerca di tali sostanze per sopperire all'estinzione di una capacità che prima avevano innata. Lo stesso discorso è applicabile a qualsiasi altro artificio conosciuto da sciamani e mistici, tra cui il digiuno, la meditazione, la privazione del sonno, la deprivazione sensoriale, il canto ripetitivo o esercizi fisici particolari.

Sempre Samorini confuta in maniera più che convincente la tesi di Eliade dimostrando come esse siano superate alla luce di dati archeologici, iconografici, etnografici e storico-religiosi.²³ Rimando alla lettura dell'articolo di Samorini, consultabile on-line,²⁴ per approfondimenti.

Carl Ruck, che conosceva Eliade di persona, spiega in un'intervista che la posizione assunta da questi sull'argomento era dettata da una personale, ideologica e davvero poco scientifica idiosincrasia: «anche se le stesse evidenze da lui raccolte indicavano il contrario, sostenne questa tesi in quanto insegnava negli anni '60, mentre la generazione di hippy faceva largo uso di droghe e questo influì sul suo giudizio. Verso la fine della sua vita era pronto a rivedere le sue opinioni, ma incalzato sull'argomento in un'intervista, sei mesi prima che morisse, alla fine sbottò irritato: «il fatto è che a me non piacciono tutte queste droghe!»».²⁵

Del resto, anche Aldous Huxley nel suo saggio ispirato dalle esperienze con la mescalina afferma che: «il bisogno di trascendere la personalità cosciente dell'Io [...], è un'inclinazione dell'anima. Quando per una qualunque ragione, gli uomini e le donne mancano di trascendere se stessi con l'adorazione, le opere buone e gli esercizi spirituali, sono indotti a ricorrere ai surrogati chimici della religione»²⁶. Nondimeno Huxley fu uno sperimentatore entusiasta di tali «surrogati» ed era convinto che procurassero delle genuine esperienze mistiche. Tali esperienze, che ispirarono gran parte del suo lavoro e lo accompagnarono per tutta la vita erano per lui «[...] ciò che i

²³ Samorini 1990: 147-150

²⁴ www.samorini.net/doc/sam/sci_besp.htm

²⁵ Intervista a Carl A.P. Ruck di Massimo De Feo in: Alias, supplemento settimanale de Il Manifesto, anno 9 n° 1 gennaio 2006

²⁶ Huxley 1980: 76

teologi cattolici chiamano "grazia gratuita", non necessaria alla salvezza, ma potenzialmente utile e da accettare con riconoscenza se resa ottenibile». ²⁷

È chiaro, dunque, e più che legittimo che esistano diverse posizioni personali rispetto alla convenienza o meno di fare certe esperienze. Purtroppo nessuna di queste ci permette di confermare le considerazioni di Eliade e di stabilire, quindi, quale tecnica dell'estasi sia più «decadente» o «volgare». Come abbiamo visto, più fatti sembrano indicare il contrario di ciò che sosteneva lo storico delle religioni.

Qui mi basterà aggiungere, lasciando da parte considerazioni diacroniche atte a dimostrare la precedenza di questo o quel comportamento umano in un'ottica superficialmente evolucionistica, che sarebbe piuttosto problematico, se non inutile, dimostrare quale sia la tecnica più "pura" oltre che più antica. Con quali parole spiegheremmo ad uno sciamano di una tribù amazzonica che la sua estasi ha qualcosa in meno rispetto a quella ottenuta con lo Yoga samadhi o lo Zazen attraverso anni di meditazione e secondo una dottrina elaborata nel corso dei secoli? Egli troverebbe molto più artificiali e meno "naturali" tali pratiche rispetto all'assunzione di un cibo sacro, offertogli da una terra sacra per intercessione di benevoli spiriti alleati. Cantare, suonare tamburi, meditare, digiunare, compiere esercizi fisici sono artifici quanto l'ingestione di un vegetale ed inoltre non sono sconosciuti agli sciamani che fanno uso di allucinogeni ma integrati in un sistema di pratiche e credenze di cui l'ingestione della "pianta maestro" è parte integrante e non basterebbe mai da sola.

In fine vorrei confermare l'obiezione di McKenna all'uso dell'aggettivo narcotico. Il termine "narcotico" indica correttamente un gruppo di sostanze (analgesici oppioidi) che nulla hanno a che vedere con i principi attivi contenuti nei preparati degli sciamani. L'effetto narcotico è in qualche modo, l'opposto dell'enteogeno.

Quando uno sciamano ricorre all'uso di piante sacre, questo può essere o non condiviso con i pazienti e con la comunità, ma lo sciamano resta la figura chiave dell'esperienza collettiva. Nel caso del Soma vedico e dello Haoma avestico l'enteogeno è stato identificato *in toto* con un dio. Vi sono poi divinità dell'estasi iconograficamente rappresentate in relazione al mondo dei vegetali psicoattivi. Le

²⁷ Idem: 83

raffigurazioni del dio Shiva, spesso lo ritraggono con una foglia di cannabis (*Bhang*) in mano o coi fiori di datura fra i capelli. La statua del dio azteco *Xochipilli*, conservata presso il museo di antropologia di Città del Messico, ha il corpo decorato con motivi vegetali che rappresentano esclusivamente specie allucinogene. Demetra ha, come attributi, il grano e il papavero da oppio ed in un bassorilievo rinvenuto in Tessaglia si vede Persefone porgere un piccolo fungo alla madre.



Figura 6a: statua del dio azteco Xochipilli conservata presso il museo nazionale di antropologia di Città del Messico



Figura 6b: bassorilievo di Farsalo, Tessaglia, in cui si vedono Demetra e Persefone scambiarsi un piccolo fungo. Parigi museo del Louvre.

In alcuni casi, l'assunzione del sacramento è collettiva: una sorta di “comunione enteogena”

È questo il caso di alcuni movimenti religiosi, tutti sincretici con il cristianesimo sorti negli ultimi 150 anni: in Brasile, dove, oltre al Santo Daime, altri due movimenti religiosi, la União Do Vegetal e la Barquinha fanno uso di ayahuasca; negli stati uniti è diffuso il peyotismo della Native American Church praticato da varie tribù di indiani d'america che usano il cactus allucinogeno detto peyote (*Lophophora williamsii*); nel Gabon il *Bwiti*, diffuso fra i Fang che usano la radice di Iboga (*Thabernante iboga*);

1.3 L'immaginazione terapeutica dei *curanderos* e la cura con ayahuasca

Luis Eduardo Luna, antropologo del museo botanico dell'università di Harvard ha condotto per dieci anni ricerche tra i terapeuti *mestizo* dell'Amazzonia peruviana che usano ayahuasca. Questi *curanderos*, specializzati nell'uso di piante medicinali, "di potere" o "maestre", sono detti *vegetalistas*. Questi "vegetalisti" non sono solo gli eredi degli sciamani delle popolazioni amazzoniche e andine ma, a mio avviso, rappresentano un'evoluzione. Evoluzione dovuta all'urbanizzazione di certe aree, all'immigrazione di bianchi e neri, al progresso tecnologico e all'alfabetizzazione, che alcuni additano come perdita d'identità, decadenza culturale e sociale. Per me è vero il contrario: l'aumento di complessità dei loro riti, seguente, certo, ad una precedente fase più marcatamente distruttiva, indica la vitalità e funzionalità di tali figure che si integrano e si "istituzionalizzano" in una realtà ben strutturata. Essi coniugano l'uso delle erbe e di antichi canti in lingua *quechua* con preghiere cattoliche e formule derivanti da tradizioni esoteriche europee. La scomparsa di un sistema coerente di credenze in spiriti e divinità del pantheon precolombiano è compensata dalla presenza, più o meno evidente secondo i singoli casi, di una folta schiera di santi cattolici e il declino del sapere amazzonico dalla acquisizione di nuovi elementi presi dalla tradizione europea, africana e persino orientale cosicché proliferano, fra gli odierni sciamani amazzonici, il rosicrucianesimo, lo spiritismo, lo gnosticismo, l'umbandismo etc.²⁸

l'ayahuasca – quando preparata propriamente – provoca forti allucinazioni che sono culturalmente strutturate e consciamente manipolate dal vegetalista (terapeuta che deriva la propria

²⁸ MacRae 1992: 57

conoscenza sciamanica e il proprio potere dalle piante-maestro) con finalità specifiche, che consistono nell'entrare in contatto con il mondo degli spiriti, nell'esplorare l'ambiente fisico e nel diagnosticare e curare le malattie.²⁹

Questo tipo di utilizzo magico-terapeutico è comune a molte altre specie di piante del Centro e Sud America e, in genere, proprio di numerose pratiche "sciamaniche" di altre culture di interesse etnografico e/o storico religioso. Basti pensare all'uso da parte degli sciamani mazatechi e zapotечи di funghi sacri e al cactus San Pedro degli sciamani peruviani.

Scriva ancora Luna:

I vegetalisti spesso riportano che sotto l'effetto dell'Ayahuasca sono in grado di "vedere" e/o "sentire" le malattie nei loro pazienti e di stabilire la loro eziologia. I pazienti - sia sotto l'effetto allucinatorio della bevanda, sia senza di essa - spesso riportano esperienze in accordo con quelle del vegetalista. La malattia può assumere la forma di una freccia o di un animale inviato da un agente patogeno umano o spirituale.

In altre circostanze viene visualizzato come una specie di flegma che ostruisce il passaggio del cibo, sangue o ossigeno, a seconda della parte del corpo ove è localizzata la patologia. Vomito e diarrea, che così spesso avvengono come conseguenza dell'ingestione di ayahuasca, vengono interpretati come espressione dell'espulsione della malattia e sono visualizzati in forma di serpenti o di altri animali. La malattia può essere percepita come un qualche tipo di fetido vapore giallastro che lascia il corpo del paziente sotto l'incantesimo del vegetalista. Identificare - mediante la visualizzazione - l'agente della malattia,

²⁹ Luna 1994: 105

le ragioni della sua azione e i mezzi attraverso cui egli è riuscito a portare a termine le sue azioni malvagie è uno dei compiti principali del vegetalista e/o del paziente. Una conseguenza di tali rivelazioni è spesso una riduzione dell'ansia del paziente, cosa che d'altra parte può contribuire alla sua guarigione. Non avere visioni viene spesso interpretato come uno stato patologico. È stato spesso detto, ad esempio di persone con uno stomaco sporco o uno spirito impuro che devono prima essere purificate, nel corpo e nella mente, attraverso una stretta dieta associata ad un'astinenza sessuale.³⁰

La vocazione sciamanica, in Amazzonia come in altre parti del mondo è, in vari modi, relazionata alle conseguenze di una grave malattia o crisi spirituale e all'eventuale cura della stessa. Le "tecniche dell'estasi" e le pratiche catartiche e terapeutiche ad esse relazionate possono variare molto ma hanno sempre dei temi fondamentali in comune.

Consideriamo, di seguito, due casi di cura con ayahuasca riportati da Luna che in proposito osserva: «Possiamo riconoscere elementi simbolici o anche poetici in alcuni di questi racconti. Ma dal punto di vista di chi si sottopone alla cura essi sono eventi reali».

Esempio 1 - nel 1983 incontrai Don Celso Rojas, un vegetalista che vive con la moglie e i figli nella città di Iquitos, sulla sponda sinistra del Rio delle Amazzoni.

Don Celso era nato in una piccola colonia nella parte superiore del fiume Tapiche nel 1905. All'età di 30 anni soffrì di una seria lesione alla gamba sinistra che provocò in breve un ascesso

³⁰ Luna 1994: 107

suppurato resistente al trattamento. Dopo circa tre mesi di sofferenza fu costretto a recarsi fino a Iquitos per trovare un po' di assistenza medica.

Dopo 4 mesi in ospedale, il dottore disse che la gamba andava amputata. Egli rifiutò e tornò alla propria casa.

Aveva sentito precedentemente strani racconti sui poteri curativi dell'ayahuasca e decise di tentare. Durante i tre mesi successivi non mangiò carne di maiale, zucchero e sale, né ebbe rapporti sessuali con alcuna donna. Dopo 6 mesi di ingestione continua dell'ayahuasca, almeno una volta ogni settimana, un piccolo uccello apparve nelle sue visioni. Egli guardò la propria gamba e vide che era ricoperta di larve. Il piccolo uccello le asportava e le divorava fino a quando, terminato il suo compito, sparì nella pentola dell'ayahuasca.

Da quel momento notò un progressivo miglioramento della gamba. Gli spiriti della pianta cominciarono ad apparirgli nelle visioni e gli insegnarono la loro arte medica, ma gli proibirono di praticarla per almeno due anni. Sua moglie morì durante quel periodo. Egli incominciò a praticare attivamente nel 1941.

Attualmente vive ad Iquitos e ha una seconda casa dove due giorni a settimana - il martedì e il venerdì - beve ayahuasca e cura gente malata.

Esempio 2-Dal 1985 ho incominciato a collaborare con Pablo Amaringo, un pittore e un tempo vegetariano che vive a Pucallpa, la seconda città più grande dell'Amazzonia peruviana

....

Egli mi disse che per alcuni anni aveva sofferto di una seria malattia coronarica ma che questa era guarita durante una sessione di ayahuasca.

.....

«improvvisamente vidi un dottore vestito in un abito grigio-viola.

Era un americano.

Sua moglie e le sue figlie indossavano un vestito verde smeraldo. Sembravano tutte infermiere, avevano con sé bisturi, aghi, uncini, cotone e medicine di vario tipo. Il medico mi chiese di togliermi la maglietta. Prese un grosso e lungo coltello e mi aprì il torace dalla clavicola all'ultima costola sul lato sinistro. Con un martello ruppe le costole e aprì il mio petto. Mise il mio cuore su un piatto, dove lavorò sulle mie arterie e le unì tra loro con tubi di qualche soffice plastica.

Nel frattempo, la sorella del dottore aveva già preparato l'ago e l'aveva infilato per ricucire la ferita.

Essi rimisero il mio cuore al suo posto, chiusero il petto e ripulirono e chiusero la ferita. Mi ordinò di digiunare per una settimana. Lo feci e da allora mi sentii perfettamente».³¹

Quest'ultimo caso di cura presenta notevoli analogie con la visione che procurò la guarigione di Sebastião Mota de Mello, figura chiave del culto del Santo Daime cui si deve il merito di aver propagato la dottrina fuori dello stato di Acre e Amazonas. Egli fu discepolo del fondatore del Santo Daime ed ebbe da questi il permesso di aprire una sua propria chiesa per "levantar um povo".

Gli effetti curativi dell'ayahuasca-Daime sono presi in gran considerazione fra gli adepti della dottrina del Santo Daime. Alcune credenze e pratiche tipiche dello sciamanismo amazzonico come la dieta preliminare al *trabalho* e i canti che aiutano a raggiungere gli scopi desiderati, sono incorporate nel culto daimista.

Anche i fenomeni di vomito e, più raramente, diarrea che possono seguire all'ingestione del Daime, sono interpretati dai daimisti come una forma di purificazione, un momento di pulizia per il corpo e per lo spirito.

³¹ Luna 1994: 110 – 111. Con lieve modifica del testo

Bisogna tener presente che nel Santo Daime non esistono veri e propri terapeuti che agiscono in un rapporto di tipo medico-paziente. Tutti quanti sono “apprendisti sciamani”, qualcuno è certo più esperto di tecniche terapeutiche ma è del tutto sconsigliato da un codice interno di autoregolamentazione, la promessa di cura partecipando al *trabalho*. Offrire il daime suggerendo la sua efficacia terapeutica è un comportamento da evitare per ogni daimista. I daimisti non sono i padroni del daime ma i suoi custodi ed hanno la responsabilità del suo buon uso. La cura deve dipendere da un cammino di sviluppo personale e deve rendersi concreta all’interno del lavoro spirituale svolto durante i riti di *trabalho* (*trabalho*, in portoghese significa, appunto, “lavoro”). Nelle pratiche di cura con ayahuasca come quelle studiate da Luna, «i vegetalisti più esperti sembrano possedere un qualche controllo personale e transpersonale sulle allucinazioni prodotte dalla bevanda» e inoltre, «le immagini invocate dai *vegetalistas* sono spesso descritte come un qualche tipo di fenomeno elettromagnetico che è sotto il loro controllo e che può assumere molte forme». ³² Tutto ciò si può ritrovare, con le dovute eccezioni, e in misura diversa a seconda dei luoghi e delle situazioni, nelle pratiche del Santo Daime, che però, come vedremo, è molto più complesso dal punto di vista dottrinario e liturgico oltre a manifestarsi come vera e propria religione piuttosto che “semplice” pratica tradizionale magico-religiosa.

Diversi fenomeni visionari non solo visivi ma anche olfattivi tattili e uditivi occorrono all’interno della “chiesa” che offre protezione dalle entità negative. Si produce una sorta di visione collettiva che non è manipolata da un individuo specifico ma agisce tramite la volontà di un’entità spirituale, e circola all’interno del perimetro destinato al culto, veicolata medianicamente dai partecipanti e catalizzata dalle preghiere e dai canti sacri (*hinos*). Fra i *trabalhos*, di cui, come vedremo, esistono diversi tipi, ve n’è uno destinato particolarmente a propiziare la salute di un individuo o della comunità, che prende il nome di *trabalho de cura* o *trabalho de estrela* (*estrela* = stella). Anche questo rito è collettivo, simile ad un altro detto “di Concentrazione”, e si discosta abbastanza dalle sedute sciamano-paziente dell’area

³² Luna 1994: 114

andina e amazzonica. Ciò fa pensare ad una sorta di “sciamanismo collettivo” che può essere attuato da ognuno dei partecipanti, ciascuno dei quali è un medium, che s’impegna tanto nel suo sviluppo spirituale personale quanto nel lavoro spirituale collettivo della comunità.

Ho qui usato alcuni termini, sciamanismo, preghiera, medium, che introducono la questione del sincretismo nel santo Daime. Il seguente capitolo suggerirà altri spunti in proposito ed il tema sarà esaustivamente spiegato nel successivo



Figura 7: dipinto di Pablo Amaringo pittore ex *vegetalista* di Pucallpa, Perù. Il quadro mostra vari motivi tipici dell’universo magico-religioso dell’ *Ayahuasquero* mestizo.

2 LA FAMÍLIA JURAMIDAM - BREVE STORIA DEL POPOLO DAIMISTA

Il movimento religioso del Santo Daime è attualmente diviso in più branche che si differenziano per alcuni dettagli relativi alla pratica rituale e liturgica.

Tutte le realtà daimiste sono in buoni rapporti fra loro e rispettano l'una l'altra.

La maggiore di queste è rappresentata dal CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra) fondata da Sebastião Mota de Mello. Il CICLU (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal) fu fondato da Raimundo Irineu Serra, capostipite assoluto della dottrina. Mantiene fedelmente intatte tutte le norme da lui introdotte ed ha sede negli stessi luoghi dove Serra operò in vita.

2.1 Mestre Irineu

Nel 1912, questo almeno è quanto si racconta, Raimundo Irineu Serra, un omone nero alto circa due metri, nato il 15 dicembre del 1890 in São Vicente Ferré nel Maranhão, nipote di schiavi, si trasferì, come molti in quegli anni, nello stato dell' Acre, per lavorare all'estrazione della gomma. Egli arrivò, «*ainda rapazinho novo*»³³ e si stabilì nella periferia della città di Rio Branco per lavorare in un *seringal* (piantagione di alberi da gomma) sotto il governo dell'*interventor* (una sorta di governatore) Fontanelle de Castro. Egli si stabilì inizialmente a Xapuri, dove rimase due anni, passando poi tre anni nei *seringal* di Brasília e



Figura 8: Raimundo Irineu Serra in una foto degli anni '60 del secolo scorso.

³³ «ancora ragazzino giovane» nelle parole di Sebastião Mota de Mello, suo discepolo e fondatore della comunità di Mapiá di cui parleremo nel prossimo paragrafo; Polari 1998: 63

altrettanti in Sena Madureira. In questo periodo lavorò anche come funzionario della Comissão de Limites, creata dal governo federale per la delimitazione dei confini fra Brasile, Bolivia e Perù. In quegli anni approfondì la sua conoscenza delle popolazioni e della cultura locale. Ebbe contatto con diversi gruppi Caxinawá brasiliani e peruviani che, a quell'epoca già stavano assimilando i valori delle culture egemoniche dei rispettivi paesi.³⁴

Di lì a poco, ovvero già nel decennio successivo, la produzione della gomma in Brasile soffrì di un forte riflusso per via del crollo dei prezzi causato dalla esportazione dell'albero della gomma in Malaysia dove era possibile una coltivazione intensiva cui il Brasile non poteva tenere testa. In questo contesto avvenne il primo incontro di Irineu Serra, "*O Mestre*", come in seguito sarà chiamato, con la sacra bevanda ayahuasca. Pare che il Serra ebbe per un certo periodo come colleghi e compagni i fratelli Antônio e André Costa, suoi cugini e conterranei. Con loro apprese l'uso di ayahuasca nella regione di Cobija in Bolivia.³⁵

Informazioni raccolte da Fernando la Roque Couto indicherebbero che Antônio Costa conobbe l'ayahuasca attraverso un curandero peruviano conosciuto come Don Crescencio Pizango. I dati in proposito sono contraddittori visto che alcuni raccontano che l'*ayahuasquero* peruviano si chiamava semplicemente Don Crescencio ma era *atuado* (posseduto) da un'entità di nome Pizango.³⁶

Le informazioni storiche sono poche e confuse ma pare che, già negli anni venti i fratelli Costa aprirono un centro chiamato Círculo de Regeneração e Fé (CRF) installato nella città di Brasília. Anche Raimundo Irineu Serra entrò a farvi parte. L'organizzazione del centro seguiva una gerarchia militare che andava dal «soldato» al «maresciallo».³⁷

I racconti seguenti sulla vita del *Mestre*, sono di Sebastião Mota, trascritti nel libro a cura di Alex Polari de Alverga "*O Evangelho Segundo Sebastião Mota*"³⁸ che

³⁴ MacRae 1992: 61

³⁵ Ibidem: 62

³⁶ Ibidem: 92

³⁷ Ibidem: 62

³⁸ Polari 1998

raccoglie gli insegnamenti registrati su nastro durante le fluviali predicazioni del *Padrinho* (egli era analfabeta).

O Mestre raccontò che stava «*cortando seringa*» (letteralmente «tagliando l'albero della gomma» i.e. «lavorare all'estrazione della gomma») quando incontrò un *caboclo* peruviano che gli insegnò a fare e *tomar Daime*.

Un giorno, Antonio Costa, un collega di lavoro di Serra che spesso prendeva l'ayahuasca insieme al futuro *Mestre*, descrivendo il contenuto di una visione, disse al suo compagno: «*Oh Irineu, aqui tem duas moças dizendo que nos estamos trabalhando pra ser besta!*»³⁹. Le stesse due ragazze si rivolsero in seguito al Serra: «*Olha, tu te apronta, te apronta mesmo, que no tal dia vem uma mulher falar contigo. Ela vai te ensinar como é o modo de tu levantar a doutrina*»⁴⁰.

Il giorno dell'incontro Irineu preparò il suo Daime, andò nella foresta, *tomou*, e si mise ad aspettare. Di lì a poco apparve una donna vestita di abiti azzurri assisa su di un trono lunare. Luiz Mendes do Nascimento, compagno di Irineu Serra in vita e attuale dirigente del CEFLI (Centro Eclético Flor do Lotus Iluminado) racconta che la donna dell'apparizione domandò al giovane Irineu: «*O que tu 'tá achando que eu possa ser?*» al che seguì la risposta innocente e spontanea del devoto ragazzo in estasi: «*a senhora è uma Deusa Universal!*»⁴¹. La Signora disse anche di chiamarsi Clara ma fu presto chiaro a Raimundo Irineu Serra di trovarsi di fronte alla «*Virgem Soberana Mãe*» (Madre Vergine e Sovrana) che dai daimisti sarà anche chiamata «*Rainha da Floresta*» (Regina della Foresta) che non è altri che la *Virgem da Conceição*, patrona del Brasile, che nella tradizione afro-brasiliana è chiamata Yemanjá. Clara tornò più volte nelle visioni di Irineu per insegnargli la dottrina. Un giorno ella gli diede appuntamento di lì a otto giorni. Durante questo periodo egli avrebbe dovuto seguire una dieta composta di sola *macaxeira* (manioca) bollita senza sale né zucchero.⁴²

³⁹ «ehi Irineu qui ci sono due ragazze che dicono che noi lavoriamo per istupidirci»

⁴⁰ «guarda, preparati, preparati proprio che nel tal giorno viene una donna a parlare con te. Lei ti insegnerà come "tirare su" la dottrina»

⁴¹ testimonianza orale durante un'intervista per un documentario sul Santo Daime trasmesso nella rubrica *Éxtase* del programma *Fantástico* in onda su Rede Globo

⁴² Polari 1998: 63 - 65

Un'altra volta la Vergine ordinò perentoriamente al giovane Irineu di cantare. Egli cercò di rifiutarsi per modestia affermando di non esserne capace. La Regina della Foresta insistette assicurandolo ed invitandolo ad aprire la bocca con fiducia ed il resto sarebbe venuto da sé. Irineu eseguì l'ordine e dalla sua bocca uscì un canto religioso mai udito prima: aveva ricevuto il primo inno del Santo Daime. L'evento si ripeté, negli anni successivi più di centotrenta volte dando vita al primo *Hinário*. L'inno (in portoghese *Hino*) è l'elemento caratterizzante della liturgia daimista ed è cantato in tutti i «lavori». Molti *Hinos* compongono un *Hinário* che è cantato in occasioni specifiche (vedi cap. 4). La dottrina di *Mestre Irineu* è tutta contenuta nell'innario da lui «ricevuto», cantato nelle più importanti celebrazioni del calendario festivo e conosciuto come *O Cruzeiro*.

Dopo l'estenuante prova del digiuno e a seguito delle istruzioni ricevute dalla Vergine, Raimundo Irineu Serra cominciò a lavorare per diffondere la dottrina e per mettere le sue conoscenze e i suoi poteri a servizio dei bisognosi. Dopo aver lasciato il CRF, Serra si trasferì prima a Sena Madureira e poi nella città di Rio Branco dove



Figura 9: *Mestre Irineu* in una foto di gruppo con i suoi primissimi discepoli negli anni '40 del '900

lavorò come guardia forestale raggiungendo il grado di capo per poi licenziarsi. Incominciò a svolgere i primi *trabalhos* a Rio Branco nel circondario di Vila Ivonete.

Più tardi, negli anni quaranta del Novecento, Serra e la piccola comunità raccolta intorno a lui si trasferirono nel luogo che prese il nome di *Alto Santo* ed ancora oggi è sede del nucleo daimista più “ortodosso”.

I primi a rivolgersi a Irineu Serra per avere il suo aiuto e in seguito diventare i suoi primi discepoli furono i suoi vicini. Essi erano nella quasi totalità dei casi *seringueiros* neri della piccola comunità della zona di Vila Ivonete. Dopo poco tempo cominciarono a frequentare i lavori di *Mestre* Irineu anche persone di razza e estrazione sociale differente. La fama dei forti poteri curativi di Raimundo Irineu Serra divenne proverbiale. In quell’epoca, vigeva una politica di repressione della stregoneria basata sul decreto del 11 ottobre 1890 che introduceva i reati di pratica illegale della medicina, della magia, del curanderismo e delle “sostanze velenose”. Tutto ciò poteva essere usato contro il lavoro di Irineu Serra e di fatto lo fu. Tuttavia la persecuzione non era omogenea e le pratiche di alcuni centri, contando sull’appoggio delle elite locali, erano elevate allo stato di religioni rimanendo fuori della competenza della polizia. Le conoscenze di personalità pubbliche non mancavano a Irineu Serra. Egli aveva una particolare amicizia con due personaggi politicamente influenti: l’*interventor* colonnello Fontanelle de Castro e il governatore dell’Acre Guiomard dos Santos. Pare, che questi personaggi, pur non bevendo il Daime, gradissero apparire al lato di Serra durante il periodo elettorale.⁴³

Erano già gli anni trenta e per effetto della recessione dell’economia della gomma naturale in vari *seringais* dell’Amazzonia e



Figura 10: fine anni '30, il giovane Raimundo Irineu Serra posa accanto all' amico Guiomard dos Santos, governatore dello stato dell' Acre

⁴³ Couto 1989: 59

dello stato di Acre si disorganizzarono, molte persone perdevano l'impiego, i prezzi della gomma scendevano vertiginosamente. Le speranze che milioni di immigranti avevano riposto nel boom economico della gomma furono drammaticamente frustrate. In questo clima di decadenza il nuovo culto offrì agli abitanti del vicinato di Irineu Serra un motivo di integrazione sociale non indifferente al fine di sviluppare le condizioni per affrontare tempi difficili. La condivisione della nuova dottrina, la sensazione di appartenere ad un popolo privilegiato, fatto dono della nuova rivelazione, assicurava al gruppo condizioni di esistenza e motivava i seguaci della nuova religione a collaborare per costruire una patria per il nuovo "popolo" che nasceva. Collaborazione, armonia, lavoro sono concetti chiave nel Santo Daime tanto allora quanto oggi nel contesto dei grandi centri urbani del sud del paese. In particolare, nella prima fase squisitamente amazzonica del Santo Daime erano in azione meccanismi di integrazione e organizzazione sociale quali il lavoro collettivo (*mutirão*) e il comparatico (*compadrio*).

2.1.1 Iniziano i «Lavori». Vila Ivonete e i *Companheiros*

Come già suggerito nel paragrafo precedente, l'innario di *Mestre Irineu* contiene il fondamento della dottrina ed è cantato solennemente durante i *trabalhos* che celebrano le date fra le più importanti del calendario (vedi par. 4.3). Questo *Hinário* deve essere obbligatoriamente conosciuto e cantato in qualsiasi centro di qualsivoglia linea del Santo Daime e non potrebbe certo essere altrimenti. Come vedremo meglio più avanti, chiunque può ricevere *Hinos* e di conseguenza esistono molti altri *Hinários*. Alcuni di essi furono ricevuti dai compagni del primo nucleo acreano di *Mestre Irineu* e con la sua benedizione, cantati nei primi lavori da lui guidati a Vila Ivonete. A quell'epoca, infatti, *Mestre Irineu* aveva ricevuto solo pochi inni che erano ripetuti più volte nel corso di un «lavoro» aggiungendo poi quelli dei suoi amici man mano che questi ne ricevevano di nuovi. I quattro seguaci di Irineu Serra

che lo accompagnarono nella sua missione e per primi lo chiamarono *Mestre*, citandolo così nei loro inni, sono conosciuti come *os Companheiros*. I loro nomi sono: Germano Guilherme, Antonio Gomes, João Pereira, Maria Damião,.

Germano Guilherme⁴⁴, da molti considerato primo discepolo di *Mestre Irineu*, nacque nel Piauí nel 1901 e già in tenera età si trasferì con la famiglia a Rio Branco nell'Acre. Fu uno dei primi in assoluto ad unirsi a *Mestre Irineu* che aveva conosciuto servendo con lui nella *Guarda Territorial*. Nel 1928 si unisce alla ristretta cerchia dei primissimi «compagni» del *Mestre*. Egli fu il primo a cantare un *Hino* in un «lavoro» di Santo Daime, anche se il primo di questi fu ricevuto da Irineu Serra nella foresta peruviana nel 1912. Per questo motivo è tradizione ancora oggi, durante i *Trabalhos* nell'Alto Santo, cantare il suo *Hinário* prima di quello di *Mestre Irineu*. Germano Guilherme muore nel 1964 lasciando l'innario *Sois Baliza*.

Antônio Gomes⁴⁵ da Silva nasce nel Ceará il 30 aprile 1885. Nel Ceará si sposa con *Dona Maria Nazaré* con cui ha cinque figli. Si trasferì a Rio Branco, in Acre, nel 1921 dove lavorò come *seringueiro* e più tardi come contadino. Rimasto vedovo si sposò con *Dona Maria* che ebbe altri quattro figli. Conobbe il «Maestro» Raimundo Irineu Serra nel 1938 cercando cura per problemi di salute. Si «unì alla dottrina» assieme alla sua famiglia. Racconta *Dona Zulmira Gomes*, figlia di Antônio:

Numa dessas embarcações, , papai nos trouxe para cá. Sofremos muito na viagem de navio até aqui, mas chegamos com fé em Deus. Aqui, com uns tempos, papai estava muito doente, sentia uma perturbação no juízo muito forte e eu já estava cansada de tanto correr para aqui e para acolá atrás de uma cura para ele. Compadre Zé das Neves me perguntou se eu não conhecia a sessão de um negro alto que curava na Vila Ivonete. Disse que não. Ele insistiu até que me convenceu a ir até lá. Me apresentei ao Mestre, ele olhou o estado de papai e marcou para a próxima

⁴⁴ http://afamiliajuramidam.org/os_companheiros/germano_guilherme.htm

⁴⁵ http://afamiliajuramidam.org/os_companheiros/antonio_gomes.htm

quarta-feira o início do trabalho de cura para ele. Mais ele já saiu de lá melhor e com três sessões de cura ele ficou bonzinho. Aí ele foi e disse que nunca mais abandonaria aquele trabalho.

Oltre ad Antônio cominciarono a frequentare le «sessioni» i figli Leôncio, Raimundo, Adália, José e Zulmira i cui figli passarono tutti a frequentare le «sessioni» del Santo Daime. Fra questi era Peregrina Gomes che diventerà l'ultima sposa di Raimundo Irineu Serra. Questa famiglia, dunque dava sostegno alle fondamenta della dottrina che si stavano edificando. L'innario *O Amor Divino*, ricevuto da Antônio Gomes, è testimone di questo processo: «*O Mestre trabalhava \ se achava quase sozinho \ pediu a Jesus Cristo \ que abrisse o seu caminho*». Nell'agosto del 1946, Antônio, pochi giorni prima di morire, espresse come ultima volontà, il desiderio che Irineu Serra si prendesse cura della sua famiglia. Come dice un suo inno, «*Eu aqui em vossas mãos \ eu cheguei já quase morto \ eu aqui a vós me entrego \ junto com minha família*». Suo figlio Leôncio Gomes fu colui che sostituì, dopo la morte, *Mestre Irineu* nella direzione dei «lavori».

João Pereira⁴⁶ nacque a Porongaba, Ceará, sul finire del secolo decimonono. Non si conosce l'anno del suo arrivo nell'Acre ma si sa che anche lui lavorò nella guardia territoriale insieme a Irineu e Germano. All' inizio degli anni '30 del secolo scorso si unì a *Mestre Irineu*. Viveva nella periferia di Rio Branco e sposò Maria Franco (Maria Marques Feitosa), madre della seconda moglie del Serra, *Dona Raimunda*. Il «*caderno hinário*» da lui lasciato è intitolato «*Seis de Janeiro*» ed è, insieme agli altri dei *companheiros* e al *Cruzeiro* di *Mestre Irineu*, uno dei cinque *Hinários* considerati la base dottrina del Santo Daime, comune a tutte le linee daimiste. Di João Pereira è l'inno «*Oh meu Pai Eterno*», cantato durante un particolare *trabalho*, detto *Missa*, eseguito in piedi con quattro celebranti che tengono una candela, disposti ai quattro lati della *mesa* (il tavolo che è sempre al centro di tutti i luoghi destinati al culto daimista) a formare una croce. João Pereira morì nel 1954. In

⁴⁶ http://afamiliajuramidam.org/os_companheiros/joao_pereira.htm

seguito *Mestre* Irineu si separò da Raimunda che lasciò l’Acre con tutta la famiglia. Morì nel 1954. Irineu Serra si riferiva a lui come «o General do Conforto».

Maria Marques Vieira, da tutti chiamata affettuosamente Maria Damião,⁴⁷ nacque a Belem, nel Pará, nel 1917 e ancora molto giovane si trasferì con la famiglia a Rio Branco nell’ Acre dove conobbe Raimundo Irineu Serra nel 1931. Maria Damião, era una ragazza esile, di pelle bianca e bionda di capelli. Si sposò con Damião Marques, ebbe sette figli di cui uno adottivo e rimase vedova subito dopo la nascita dell’ultimo figlio. Affrontò molte difficoltà e sofferenze, conducendo una vita di duro lavoro tanto nella sua attività di contadina quanto nel «lavoro spirituale» condotto a fianco del Serra. Lasciò ai posteri un *Hinário*, molto apprezzato e tenuto in gran considerazione fra i daimisti del CICLU – Alto Santo, denominato *O Mensageiro*. Il suo *Hinário*, composto di 49 *Hinos* riprende molti temi del *Cruzeiro* di *Mestre* Irineu ed in esso compare per la prima volta il termine «patria». Nel 1945, quando la marina giapponese fu sconfitta e tedeschi e italiani espulsi dal Nord Africa, Maria Damião annunciava nei suoi *Hinos*: «*Novas revoluções com estrangeiros*». Si parla anche della misteriosa figura di uno «*Chefe Estrangeiro*» che «*poucos na doutrina conhecem seu significado e origens*».⁴⁸

Racconta Percilia Matos, nominata da Irineu Serra curatrice generale degli «Innarii», che il primo «lavoro» di *Hinário* (vedi cap. 4) si svolse a casa di Maria Damião:

O primeiro hinário foi em 23 de junho de 1935, na casa de Damião Marques, marido de Maria Damião. A noite toda cantamos nove hinos, dois do Germano, dois do João Pereira e cinco do Cruzeiro, pois era o que tinha. Cantávamos cada hino três vezes, depois voltava tudo de novo. Às 23 horas houve um intervalo, cantamos a Refeição diante de uma

⁴⁷ http://afamiliajuramidam.org/os_companheiros/maria_damiao.htm

⁴⁸ Testimonianza di un *post* di Eduardo Bayer Neto su <http://hinarios.blogspot.com/2007/05/maria-damio-e-o-mensageiro.html>

*mesa completa. Depois voltamos e amanhecemos o dia, com nove hinos apenas. Lua Branca foi recebida no Peru.*⁴⁹

Maria Damião, all'età di 32 anni, contrasse una grave forma di polmonite che la portò rapidamente alla morte. Era il 2 aprile 1949.

2.1.2 Alto da Santa Cruz. La «Famiglia Juramidam» cresce e si organizza.

Nel 1945 la piccola comunità raccoltasi intorno a *Mestre Irineu* si trasferì in un luogo nei sobborghi rurali di Rio Branco denominato Alto da Santa Cruz, conosciuto anche col nome di Alto Santo. Furono due decenni di sviluppo costante e laborioso della dottrina e della liturgia daimiste. Questo è il periodo in cui Irineu Serra prende in sposa Peregrina Gomes, nipote di Antônio Gomes, che rimarrà sua compagna fino alla morte del *Mestre* e attuale dirigente del CICLU – Alto Santo.

Negli anni '40 sono introdotti strumenti musicali nei rituali e si distaccano, per la loro influenza, personaggi come Francisco Grangeiro, che «ricevette» l'*Hinário Flor de Jagube*, João Pedro (*Hinário Menino Jesus*), Daniel Acelino Serra, nipote di *Mestre Irineu*, Júlio Chaves Carioca e Raimundo Ferreira, conosciuto come Loredó e considerato da tutti, compreso Raimundo Irineu Serra, il miglior preparatore di Ayahuasca – Santo Daime.

Le decadi del '40 e del '50 sono quelle in cui avviene gran parte della sistemazione liturgica e teologica da parte del nucleo di persone raccoltesi intorno al «maestro». Coloro che hanno il dono di ricevere inni lavorano sodo e gli *Hinários*, sia nel senso di singole raccolte (*cadernos*, «quaderni») di *Hinos*, sia di feste solenni in cui questi si cantano, prendono forma e stabiliscono le basi della dottrina e della tradizione rituale originale e basilare del Santo Daime. In questi anni il nascente movimento

⁴⁹ <http://mestreirineu.org/percilia.htm>

religioso guidato da Raimundo Irineu Serra è organizzato in modo gerarchico con compiti di guida e amministrativi assegnati da *Mestre Irineu*.

I primi «lavori» presieduti da *Mestre Irineu* erano quelli detti di *Concentração* e di *Cura* (vedi cap. 4) che a quei tempi si svolgevano il mercoledì e il sabato. Come abbiamo visto nel 1935 si svolge il primo *Hinário*, una celebrazione festiva che dura

tutta la notte. Gli inni sono accompagnati dalla musica di eventuali strumenti e si esegue il *Baile*, il «ballo». (vedi cap. 4)

Negli anni successivi la *Festa de Hinário* assume gradualmente le sue caratteristiche di base definitive.



Figura 11: *Mestre Irineu* dirige la festa solenne del *Hinário*. *Alto Santo* anni sessanta

Gli inni che periodicamente sono «ricevuti» da Irineu Serra e dai *Companheiros*, sono aggiunti all' *Hinário* e cantati durante il rito musicale più caratteristico del movimento del Santo Daime. Gradualmente la dottrina prende forma, la liturgia si completa, il rituale si perfeziona.

Mestre Irineu, fino al 1971, data della sua morte, svolge un costante, alacre, mirabile in verità, lavoro di direzione, controllo, organizzazione e gestione di una comunità coesa, cooperante e produttiva. In vista della sua dipartita dalla materia, una delle maggiori preoccupazioni di *Mestre Irineu* era di preservare la dottrina e la liturgia da lui introdotte e perfezionate. Era dunque importante fornire ai suoi successori le linee guida per l'amministrazione delle «sessioni».⁵⁰ Irineu conosceva meglio di chiunque altro il gruppo che aveva guidato per decenni. Per questo, oltre a lasciare scritte regole disciplinari contenute nello statuto dell'Alto Santo (CICLU), redatto, con la

⁵⁰ Il *trabalho* è detto spesso *sessão*, «sessione».

sua consulenza, dall'amico intellettuale José Vieira, e nel «Decreto di Servizio, Mestre Irineu costituì la seguente struttura amministrativa:

CONSELHO SUPERIOR

MESTRE IMPÉRIO JURAMIDAM - Raimundo Irineu Serra

MESTRE IMEDIATO - Leôncio Gomes da Silva

CONSELHEIRO - José Francisco das Neves

MEMBROS CONCILIARES

CLASSE DE PROVECTOS - Antônio José Rodrigues

CLASSE DE NOVIÇOS - José Lima da Silva

CLASSE DE LEIGOS - Luiz Mendes do Nascimento

CLASSE BENEMÉRITO - Emílio Furtado Mendonça

BENEMÉRITO – PROVECTO

Percília Matos da Silva

Ai membri del *Conselho Superior* era riservato il diritto di convocare i *Membros Conciliares* e deliberare sulle questioni dogmatiche dell'istituzione. Erano classificati *provectos* quelli che «progrediscono e avanzano» e *beneméritos* i «degni di onore per il rilevante lavoro prestato». È interessante notare l'eccezione di *dona Percília Matos*, classificata come *benemérito - provecto*.

CONSELHO COMUNITÁRIO

Presidente - Raimundo Irineu Serra;

Secretário - João Rodrigues Facundes;

Tesouraria - Peregrina Gomes Serra;

Gestor - Francisco Grangeiro Filho;

Monitor - Daniel Acelino Serra;

Zelador - Júlio Chaves Carioca.

Ai membri del *Conselho Comunitario* era riservato il diritto e dovere di amministrare secondo le regole statutarie i decreti e le deliberazioni emanate da Irineu Serra e dal *Conselho Superior*.

Risulta chiara, nell'ipostazione della linea amministrativa organizzata da *Mestre* Irineu, la distinzione fra due piani: il «superiore» e il «comunitario». Questa distinzione risulta funzionale anche al mantenimento dell' «unione», a *união* tanto raccomandata da Irineu nei suoi inni. Infatti *Mestre* Irineu lascia disposto in testamento che nessuno prenderà il «comando della dottrina», nessuno sarà «capo» dopo di lui. Anzi lui stesso diventa «Capo», «Comandante» dei «Lavori», solo poco prima di morire e per ordine della sua guida spirituale Clara, la Regina della Foresta, *Virgem da Conceição*. Ne deriva che il «Consiglio Comunitario» può cambiare così come il *Mestre Immediato* e il *Conselheiro* del «Consiglio Superiore», mentre il capo di questo, ovvero il capo assoluto del movimento del Santo Daime, *Mestre Império Juramidam*, rimane sempre Irineu Serra. A tal proposito citiamo le parole di Irineu Serra stesso, nel racconto di Luiz Mendes do Nascimento «*Tenho certeza no Divino Pai Eterno que eu fazendo uma curta viagem, fico atendendo vocês da mesma forma ou melhor ainda. Qualquer coisa vocês se reúnam, se unam, tomem Daime e me chamem. Pois aí eu estarei*»⁵¹

Al *Conselho Superior* e al *Conselho Comunitario* segue nella gerarchia di comando un organo denominato *Estado Maior*, integrato da una *Comissão de Cura*. Dona Percília Matos spiega così la natura e il compito dello «Stato Maggiore»:

Nel linguaggio spirituale, significava l'insieme delle persone esperte, capaci di trasmettere conforto a chi ne abbisogni durante le «sessioni» e gli *Hinários*. Dovevano essere persone effettive che

⁵¹ Testimonianza orale. Vedi in appendice.

fossero sempre pronte quando il *Mestre* li chiamava. Mi ricordo di due gruppi che si formarono: uno prima che lui andasse via da Vila Ivonete l'altro poco prima che morisse. Queste persone erano da lui promosse durante gli «Innarii» di San Giovanni e di Natale (i più importanti e solenni del calendario daimista N.d.a.). Lui sceglieva e includeva la persona nel quadro dello Stato Maggiore.
T.d.a

MEMBRI DELL' *ESTADO MAIOR* DAL 1931 AL 1945

GERMANO GUILHERME – unitosi alla missione nel 1938;
JOSÉ FRANCISCO DAS NEVES- unitosi alla missione nel 1931;
JOÃO PEREIRA - unitosi alla missione nel 1931;
MARIA DAMIÃO - unitasi alla missione nel 1931;
DONA RAIMUNDA (seconda moglie di Irineu Serra da cui si separa nel 1945)
unitasi alla missione nel 1933;
PERCILIA MATOS - unitasi alla missione nel 1934;
ANTÔNIO GOMES DA SILVA - unitosi alla missione nel 1938;
MARIA GOMES - unitasi alla missione nel 1938.

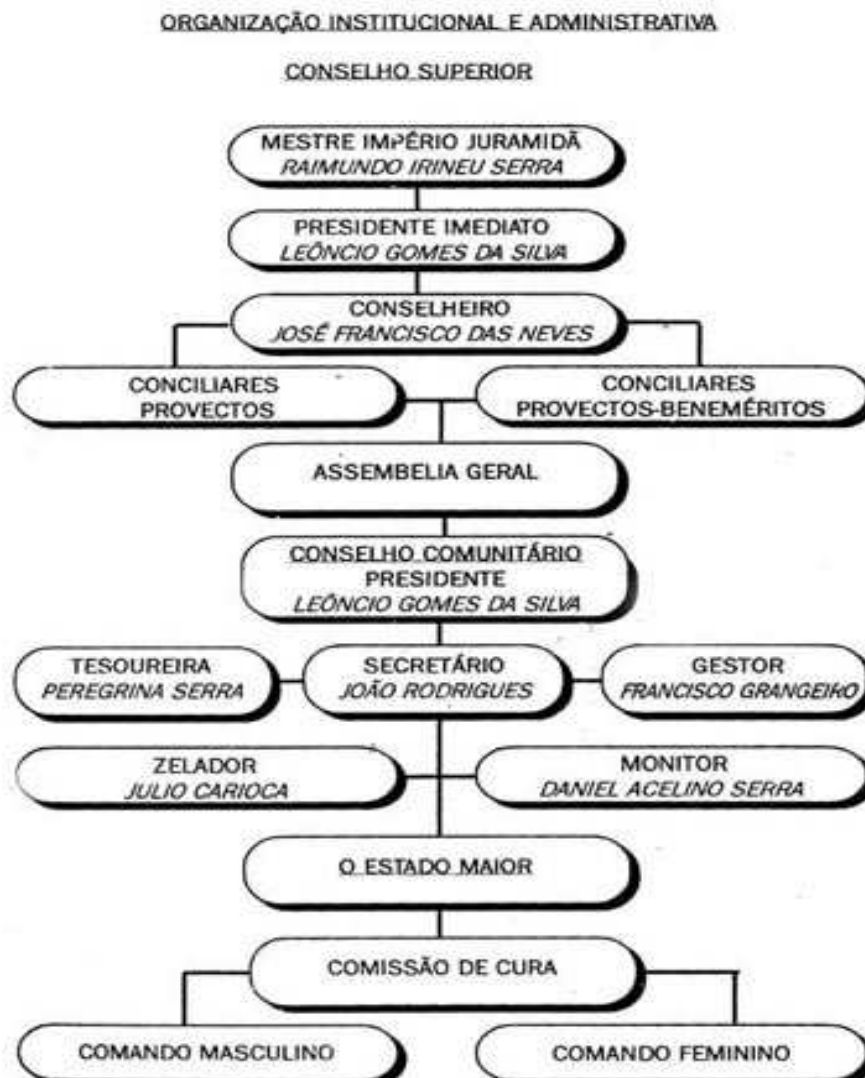
ESTADO MAIOR DAL 1945 AL 1971

PEREGRINA GOMES SERRA (terza e ultima moglie di Irineu Serra)
ZULMIRA GOMES
PERCÍLIA MATOS
LOURDES CARIOCA
MARIA ZACARIAS
ADÁLIA GRANGEIRO
LEÔNCIO GOMES DA SILVA
RAIMUNDO GOMES DA SILVA
RAIMUNDO GONÇALVES
DANIEL ACELINO SERRA (figlio di Irineu Serra)
GUILHERME GOMES DA SILVA
FRANCISCO GRANGEIRO FILHO
JÚLIO CHAVES CARIOCA
FRANCISCO MARTINS
LUIZ MENDES DO NASCIMENTO

COMISSÃO DE CURA

PEREGRINA GOMES SERRA
 PERCÍLIA MTOS
 LOURDES CARIOCA
 ADÁLIA GRANGEIRO
 ZULMIRA GOMES
 LEÔNCIO GOMES
 RAIMUNDO GOMES DA SILVA
 JÚLIO CHAVES CARIOCA
 FRANCISCO GRANGEIRO FILHO

Possiamo quindi riassumere la struttura nel seguente organigramma:



L'avanzamento nel movimento era da principio sancito da una serie di gradi che andavano dal «soldato semplice» al «generale», simboleggiati dalla spilla a forma di stella applicata sul petto che era diversa per ogni grado, ma verso la fine della sua vita Irineu Serra, sempre su indicazione della sua *Professora*, la *Rainha Clara*, abolì il sistema dei gradi livellandoli ed istituendo per tutti la stessa *farda* (vedi par. 4.3)



Figura12: anni sessanta. L'unica foto a colori di Irineu Serra che lo ritrae nel cortile della sede dell'Alto Santo in un intervallo di *Hinário*, al fianco dell'ultima moglie Peregrina Gomes Serra, circondato da alcuni daimisti. Tutti indossano la *farda* (divisa, uniforme) bianca.

con stella a sei punte. La risoluzione finale di mantenere il comando del «battaglione» del Santo Daime anche dopo il proprio «passaggio» (i daimisti, di norma, chiamano la morte *passagem*), e la decisione di *Mestre Irineu* di abolire i gradi, segnarono, forse, in positivo, il destino del Santo Daime. Il successo nella conservazione ma anche nell'evoluzione e nell'espansione della dottrina è, a nostro avviso, da imputarsi principalmente alle intuizioni, alla lungimiranza di un uomo che riuscì in vita ad organizzare, nella povertà, nelle privazioni della durissima vita, ai margini della foresta amazzonica, di un popolo frustrato dal crollo dell'economia del caucciù, una società multirazziale decadente e in fase di disintegrazione; dopo la sua morte continuò ad essere guida, orizzonte mitico, simbolo dell'unione di un movimento religioso che diventa chiesa e regge ai cambiamenti storici grazie allo stabile nucleo dottrinario, sintetizzato nella biografia e negli insegnamenti del

Mestre, vera cifra dell'essenza del Santo Daime al di là delle differenze e divergenze che hanno caratterizzato le ramificazioni del movimento dopo il 1971.

Il 6 luglio di quello stesso anno Mestre Irineu lascia il mondo terreno e i suoi discepoli. Egli era ben cosciente da tempo dell'imminenza del suo «passaggio».



Figura 13: la camera ardente allestita per l'estremo saluto a *Mestre Irineu*. 7 luglio 1971.

Infatti pochi giorni prima della sua morte aveva confidato di aver visto nella *miração*⁵² durante una sessione di cura che non c'era soluzione per la sua malattia: «*o remedio è a terra*» disse al termine della *concentração* organizzata per propiziare la sua guarigione e tenutasi il 30 giugno 1971.⁵³ Durante quello stesso *trabalho* aveva ricevuto il comando dalla Regina della Foresta con la raccomandazione di mantenerlo anche dall'aldilà.

La notizia della morte di Raimundo Irineu Serra fu data alla città di Rio Branco dal governatore Valério Magalhães che proclamava il lutto cittadino. Il giorno seguente si svolse il funerale solenne del fondatore della dottrina del Santo Daime. La sua bara coperta con la bandiera nazionale. Il «battaglione» al completo indossando la

⁵² Dal verbo *mirar*: così è detta, nel Santo Daime, la visione che si può avere durante lo stato di coscienza modificato, a seguito dell'assunzione di ayahuasca

⁵³ Testimonianza orale di Percilia Matos da Silva. Vedi in appendice

farda bianca celebrava il saluto estremo all'uomo a cui doveva la sua stessa esistenza.



Figura 14: il corteo funebre che segue la bara di *Mestre* Raimundo Irineu Serra

2.2 *Padrinho* Sebastião e la Nuova Gerusalemme nella foresta

Sebastião Mota de Mello nacque nel *seringal* Monte Lígia, Eirunepé, Amazzonia, il 7 ottobre 1920. La definizione di *padrinho* esprime rispetto ed è accordata a persone distintesi particolarmente nel ruolo di guida. Fin dall'infanzia dimostrò una grande propensione per i «viaggi astrali» e per le visioni degli esseri sovranaturali della foresta. Sviluppò i suoi poteri medianici nella Dottrina Spiritista sotto la guida del suo compare Oswaldo che era kardechista.

Con la seconda guerra mondiale, si ha un nuovo incremento della produzione di gomma in Brasile. La Malaysia fu invasa dal Giappone e le coltivazioni di *Hevea brasiliensis* sfuggirono al controllo degli inglesi. Gli alleati decisero allora di riconsiderare l'estrazione intensiva di gomma in Brasile.

Nel 1959, con la moglie Rita Gregório e i suoi due figli, Sebastião Mota si trasferì dal *seringal* Adélia ai margini del fiume Juruá (AM) verso la Colônia Cinco Mil dove già abitavano i suoi cognati, Francisco e Manoel Gregório. Situata al chilometro nove della strada di Porto Acre, la Colônia Cinco Mil era conosciuta con questo nome perché anticamente, con la disattivazione del *seringal* Empresa, la terra fu lottizzata in colonie vendute per cinquemila antichi Cruzeiros l'una.⁵⁴ Qui incominciò a lavorare come colono, e riceveva malati del suo circolo di parenti, compari e affiliati. Egli «lavorava» con due entità spirituali: il Dr. Bezerra de Menezes e il professor Antônio Jorge.

Negli anni '60 contrasse una malattia epatica che lo spinse a cercare l'aiuto di Irineu Serra. Nel 1965 partecipò ad un *trabalho de Concentração* e ricevette la cura alla sua malattia. Dopo aver bevuto il daime, egli uscì dal proprio corpo e osservò due medici separare le sue carni dallo scheletro ed estrarre dal suo fegato tre piccoli animali che erano la causa della malattia. (cfr. parr. 1.3 e 3.1 e testimonianza in appendice)

⁵⁴ Froes 1986: 43 – 44

Illuminato da questa incredibile esperienza egli tornò a frequentare l'Alto Santo e portò con sé molti dei suoi familiari e seguaci.

Sebastião Mota divenne uno dei più impegnati seguaci di *Mestre Irineu* e cominciò a ricevere istruzioni dottrinarie durante le *mirações* (visioni) che aveva con il Daime. Fra queste alcune lo allertavano perché si preparasse a costruire un tempio e guidare un popolo. Con la morte di *mestre Irineu*, nel 1971, la direzione dell'Alto Santo passò nelle mani del signor Leôncio Gomes (vedi organigramma nel paragrafo precedente). La separazione avvenne nel 1974 quando durante un'assemblea generale Sebastião Mota propose di realizzare un *trabalho* con innalzamento della bandiera brasiliana. L'idea non piacque a Leôncio Gomes che invitò *padrinho* Sebastião a fare ciò a casa sua. Sebastião Mota seguì alla lettera il consiglio e presto cominciò a realizzare sessioni nella sua propria casa⁵⁵ per dare successivamente vita ad un nuovo centro daimista di Rio Branco nella località conosciuta come Colônia Cinco Mil.



Figura 15: *Padrinho* Sebastião con la moglie *Madrina* Rita e il gruppo del neonato CEFLURIS davanti alla facciata della Colônia Cinco Mil alla fine dello Hinário di Natale (fine anni settanta).

Il nuovo centro cominciò ad essere frequentato non solo dai vicini ma anche da un gran numero di persone provenienti dalla città di Rio Branco: funzionari pubblici, professori, studenti, liberi professionisti etc.⁵⁶ Dal 1974 si cominciò a registrare le

⁵⁵ Froes 1986: 46

⁵⁶ Ibidem: 47

presenze dei visitanti ovvero persone che partecipano saltuariamente ai lavori senza alcun compromesso con la dottrina oppure appartenenti ad altre religioni ma desiderosi di sperimentare l'ayahuasca in un contesto rituale per ampliare i propri orizzonti spirituali. Fino al 1980 furono raccolte 1201 firme di presenza attestando la provenienza di persone dai seguenti paesi: Argentina, Cile, Bolivia, Perù, Colombia, Venezuela, Inghilterra, Francia, Italia, Svizzera, Germania, Portogallo, Giappone, Israele e Canada.⁵⁷

Il Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, CEFLURIS, è l'entità giuridica che identifica la Colônia Cinco Mil come entità religiosa e filantropica. Lo statuto fu pubblicato nel Diário Oficial do Estado, numero 2376 del giorno 30 di marzo 1978. L'ente è considerato di utilità pubblica per la legge 292 del 15 luglio 1980.⁵⁸

Nel 1980, la devastazione accelerata della foresta circondante il municipio di Rio Branco, associata alla difficoltà di ottenere implementi per migliorare la produzione agricola della colonia, spinse



Figura 16: *Padrinho* Sebastião Mota de Mello

padrinho Sebastião a trasferire la comunità in un nuovo *seringal*, da lui denominato Rio do Ouro, situato al margine sinistro della strada BR – 317, al chilometro 53 nel municipio di Boca do Acre nello stato di Amazonas.⁵⁹

L'”esodo” fu compiuto con il benestare dell'INCRA (Instituto de Colonização e Reforma Agrária). Nel giro di due anni fu piantato un *seringal*, che nel maggio del 1982 già occupava un'area di circa 13000 ettari con ventidue piantagioni di albero

⁵⁷ Ibidem: 48

⁵⁸ Ibidem: 49

⁵⁹ Ibidem: 50

della gomma per un totale di 12500 piante, 215 persone impiegate nella raccolta e una produzione annua tra le 10 e le 15 tonnellate di gomma.⁶⁰

L'anno successivo la proprietà delle terre fu contestata da un'impresa del sud. Concomitantemente *padrinho* Sebastião cominciò ad annunciare che quella non era ancora la terra promessa che attendeva i daimisti nel cuore della foresta.

Nel 1983 la comunità si trasferì in una nuova zona indicata dall'INCRA, localizzata ai margini del Mapiá, affluente del Purus nel municipio di Pauini, Amazonas.

Questa «Nuova Gerusalemme» come fu chiamata dallo stesso Mota, prese il nome di Céu do Mapiá (cielo, paradiso di Mapiá) ed è ancora oggi il centro di comando della dottrina pur essendo raggiungibile solo dopo due giorni di canoa.

Già dai tempi della Colônia Cinco Mil, la comunità di cui Sebastião Mota fu leader era meta di pellegrinaggio di *hippies*, avventurieri, persone in cerca di una meta spirituale, antropologi e giornalisti.



Alcuni di loro, dopo un periodo di apprendistato nella foresta,

Figura 17: veduta del villaggio di Céu do Mapiá, Amazonas

manifestarono l'esigenza di portare con loro una scorta di ayahuasca per poter condurre *trabalhos* nei propri luoghi d'origine. Ad alcuni il permesso venne accordato dando il via ad un processo che avrebbe portato in pochi anni ad una rapida ed inarrestabile espansione del Santo Daime prima in tutti gli stati del Brasile e in seguito anche all'estero aumentando drammaticamente la complessità del fenomeno e le implicazioni sociali, politiche, economiche, etiche e giuridiche (vedi cap.5)

Negli anni ottanta, la dottrina del Santo Daime si espanse in tutto il paese. Oggi sono presenti centri autorizzati dal CEFLURIS a celebrare *trabalhos* nella linea di Sebastião Mota e somministrare Daime, in vari stati del Brasile.

⁶⁰ Couto 1989: 106

Padrinho Sebastião morì il 20 gennaio 1996 nel giorno dedicato a S. Sebastiano. Il suo *Hinário O Justiceiro* è cantato nelle più importanti feste del calendario daimista CEFLURIS. Dopo la morte di Sebastião Mota de Mello la guida spirituale dei suoi seguaci è stata assunta da Alfredo Gregório de Mello, suo figlio.

Nel 1982 fu ufficialmente aperta la prima chiesa di Santo Daime fuori dell'area amazzonica. Si chiamò Centro Eclético da Fluente Luz Universal Sebastião Mota de Mello (CEFLUSME), meglio conosciuto come Céu do Mar, nella città di Rio de Janeiro, retto dallo psicologo Paulo Roberto Silva e Souza.

Molti altri centri si trovano negli stati di Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Santa Caterina.

Dopo accese dispute fra il DIMED (Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde) e il CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes) e la costituzione di un gruppo di lavoro formato da sociologi, antropologi, teologi, e psicologi clinici l'uso



Figura 19: Padrinho Sebastião con la moglie Madrinha Rita



Figura 18: Alfredo Gregório de Mello, attuale leader del CEFLURIS mentre dirige un *Hinário* portando il tempo con il *Maracá*

rituale della bevanda ayahuasca è stato, di fatto, legalizzato in Brasile: seguendo la risoluzione del gruppo di lavoro, datata 26.8.87, l'ayahuasca fu esclusa dalla lista dei prodotti proibiti.⁶¹(vedi cap. 5)

Oltre ad altri paesi del Sud America, il Santo Daime è presente negli Stati Uniti, Canada, Giappone, Australia ed alcune centinaia di

⁶¹ MacRae 1992: 83

praticanti sono attivi in Europa, comprendendo i seguenti paesi: Italia, Spagna, Portogallo, Francia, Germania, Olanda, Gran Bretagna.(vedi cap.5)



Figura 20: l'interno della Igreja Matriz di Céu do Mapiá durante la solenne celebrazione del *Hinário*

3 SINCRETISMI BRASILIANI E SANTO DAIME

Il sincretismo (dal gr. *Syncretismos*, in origine coalizione di città cretesi) è la fusione di elementi di differenti dottrine in un nuovo e diverso sistema religioso. Storicamente, in ogni religione si può rintracciare il concorrere di elementi di origine disparata ma il termine è riferito correttamente ai casi in cui l'integrazione di tradizioni, credenze e pratiche diverse, è consapevole, cosciente, più o meno deliberato. Il fenomeno è oggetto di studio particolarmente rilevante nella storia delle religioni.

3.1 sincretismi in Brasile: il bianco, il nero, il *caboclo* e gli onnipresenti spiriti

Nell'ultimo secolo, le vicende dei sincretismi afrobrasiliani o afrocattolici come il Candomblé o l'Umbanda, hanno catturato l'interesse degli studiosi e si è prodotta un'ampia bibliografia relativa. In città come Rio e San Paolo, il Candomblé, considerato (in maniera in parte preconcepita) un culto più segreto e misterioso, di origini più ancestrali e più autenticamente africane, lascia in parte terreno, a partire dagli anni '40, alla diffusione dell'Umbanda, un culto di possessione di matrice kardechista, quindi più europeo e più "bianco". Il kardechismo o kardecismo è una dottrina spiritica elaborata a metà Ottocento dall'occultista francese Allan Kardec (pseudonimo di Hippolyte Léon Denizard Rivail) che ebbe l'ambizione di unificare le credenze spiritiche e fondare una religione «veramente grande, bella e degna del Creatore». Bisogna tenere presente che in Brasile la credenza negli spiriti e nei principali postulati dello spiritismo, come la reincarnazione, è diffusa in maniera che

forse non ha eguali nel resto del mondo. La *Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílio* dell'istituto brasiliano di geografia e statistica (IBGE), realizzata nel 1988 mostra che il 3,22% della popolazione di Rio si dichiarava spiritista kardechista.

Un'altra ricerca informale, realizzata nel 1992 dall'arcidiocesi di Belo Horizonte, fornisce altri dati interessanti in proposito. Durante una messa domenicale, ciascun fedele ricevette un questionario con due domande: se credeva nella vita dopo la morte e se credeva nella reincarnazione. Alla prima domanda diede risposta affermativa il 59,7% degli intervistati. Il 54,8% rispose sì alla seconda. «Pertanto, nonostante appena il 3% dei



Figura 21: Hippolyte Léon Denizard Rivail, più noto con lo pseudonimo di Allan Kardec (3 ottobre 1804 - 31 marzo 1869)

brasiliani si dichiarino Kardechisti, la maggioranza della popolazione crede nei postulati spiritisti». ⁶²Tale diffusione è giustificata dal fatto che lo spiritismo kardechista, con la sua aura ottocentesca di positivista “scientificità” e conseguente rispettabilità, è stato di impulso, anche suo malgrado, per il fiorire di diverse linee dottrinali fondamentalmente spiritistiche seppur sincretiche.

I pensatori kardechiani ortodossi mostravano un entusiasmo tardo ottocentesco tutto positivista ed evolucionista, avevano molta fiducia nella sperimentazione con la quale erano convinti di trovare conferme tangibili sul mondo sovrasensibile. Un pensiero intriso di scientismo che oggi può apparire ingenuo, con una cieca fede nell'evoluzione oltre che biologica delle specie animali, anche umana, culturale, spirituale e cosmica, che vede inevitabilmente, nella tipica ottica positivista ma anche coloniale, la razza bianca e ariana come punto di arrivo. ⁶³ Fu proprio per

⁶² *Cadernos do Terceiro Mundo* n.167- anno xvi nov. 1993

⁶³ Arcella 1996: 61-68

questi esiti razzistici del pensiero spiritualista che nacque ufficialmente, per contrasto, la chiesa umbandista: Il primo centro di Umbanda fu fondato a Rio de Janeiro a metà degli anni '20 come gruppo dissidente rispetto ad un kardechismo ortodosso che rigettava la presenza di entità nere ed amerindie, considerate spiriti inferiori. Nel 1939 nacque la *Federação Espírita de Umbanda*.

L'Umbanda, meno conservativa in quanto a tradizioni rituali e dottrinarie più aperta e "moderna", con una preponderanza, rispetto al Candomblé, di elementi exoterici, e soprattutto intrisa, al contrario del Candomblé, di norme dottrinarie riguardanti l'etica e la morale,⁶⁴ ha avuto nelle grandi metropoli del sud del paese un successo maggiore in quanto decisamente più funzionale alle realtà socio-economiche e culturali urbane. È tuttavia degno di nota il fatto che a partire dagli anni '70, e in particolare negli anni '80, il Candomblé ha avuto una fortissima ed inattesa nuova affermazione. Una rivalutazione di ciò che è più oscuro e misterioso, più esotico ed "antico", ritenuto perciò maggiormente autentico e genuino e quindi dotato di maggiore autorità in campo spirituale.⁶⁵

Se il Candomblé ha poco a che vedere col Santo Daime (se non per il fatto di essere entrambi culti sincretici nati in Brasile), l'Umbanda presenta numerosi e significativi punti di contatto con esso, soprattutto nella "versione" CEFLURIS. A conferma di ciò, in molti centri in Amazzonia come nel sud del paese, si svolgono sia sessioni di Umbanda che di Santo Daime e a volte sessioni congiunte dette anche Umbandaime. Il fatto non stupisce più di tanto se si considera il passato delle due tradizioni. Entrambe nascono negli anni '20, '30 e si consolidano durante i '40. Entrambe hanno rapporti di parentela con lo spiritismo di matrice kardechista. Entrambe enfatizzano la figura di Cristo come supremo detentore e dispensatore del potere di comunicare con l'ultraterreno. Cristo infatti si identifica nell'umbanda con Oxalá, "medium supremo", mentre nei "lavori" di Santo Daime il massimo ruolo di comando è di *Mestre Império Juramidam*, «l'entità cristica che presiede la Falange Spirituale del Santo Daime».⁶⁶

⁶⁴ Prandi 1993: 157-184

⁶⁵ cfr. Prandi 1993 ; Arcella 1996:

⁶⁶ Polari 1998: 211 t.d.a.

Nel culto di cui ci occupiamo sono scarsi gli elementi africani, mentre è notevole l'apporto del curanderismo e del vegetalismo amazzonico. Il curanderismo delle popolazioni meticce dell'Amazzonia, sebbene abbia le sue radici nello sciamanismo idigeno, è dotato di spiccato dinamismo e plasticità, adattandosi ai processi di urbanizzazione e di modernizzazione della vita sociale delle popolazioni in questione.

L'uso dell'ayahuasca persiste, nonostante i vecchi sciamani abbiano lasciato ben pochi successori con lo stesso grado di conoscenza delle erbe e della cosmologia del popolo della foresta. *Curanderos* e *vegetalistas* compensano la scomparsa delle antiche conoscenze con elementi



Figura 22: cerimonia *ayahuasquera* dello sciamano *vegetalista* Copanahua Don Francisco Montes Shuna, (Perù)

cattolici, ma anche con il rosacrucesimo, lo spiritismo e altre tradizioni esoteriche



Figura 23: il tavolo (*Mesa*) a forma di stella a sei punte in una chiesa adibita ai «lavori» del Santo Daime nella linea del CEFLURIS. Si notino le statuine rappresentanti la Vergine, San Michele arcangelo e san Giorgio

europee ed orientali. Si tratta di un nuovo tipo di sciamani, meno “tecnici” ed individualisti, che danno maggiore importanza all'esperienza collettiva dell'estasi e della *transe*. Ecco che alcuni *vegetalistas* giovani guidano cerimonie in cui l'intonazione degli

Icaros, canti sacri una volta conosciuti e compresi dai soli sciamani, e l'accompagnamento con le maracas,

sono collettive. Esattamente come nel Santo Daime: durante i *trabalhos*, si cantano inni sacri (*Hínos*), si suonano le maracas e si compiono semplici passi di danza

perfettamente all'unisono nello sforzo di creare una corrente di energia spirituale che coinvolge tutti i partecipanti in una *transe* sciamanica collettiva.

«In luogo dei solitari *curanderos*, sorgono istituzioni organizzate in forma di sette e le antiche nozioni spirituali riguardo la natura convivono con un ecologismo d'avanguardia».⁶⁷

3.2 sincretismo daimista

Le preghiere recitate dai daimisti, così come parte delle credenze metafisiche e del pantheon dei numi del Santo Daime, sono riconducibili a credenze che un osservatore esterno riconosce facilmente come cristiane, con rituali e liturgie cattolici.

L'influenza della tradizione cosiddetta cattolico popolare sembra incisiva.

Come ho potuto osservare partecipando a *trabalhos*, la figura del Cristo è di importanza cruciale: i lavori cominciano e si concludono sempre facendo un segno di croce. Alcuni daimisti si segnano all'atto di *tomar Daime* come i cattolici all'atto di comunicarsi. Immagini di Gesù Cristo sono presenti all'interno dei luoghi di culto così come croci dal doppio braccio orizzontale caratteristiche del Santo Daime (*Cruz de Caravaca*). All'inizio e al termine di ogni *trabalho* si recita un rosario cattolico oppure in sequenza alternata tre Ave Maria, tre Padre Nostro e una Salve Regina. Il testo del Padre Nostro sostituisce la frase «*venha a nós o Vosso reino*» con «*vamos nós ao Vosso reino*».

La lettura della bibbia è diffusa. *Padrinho* Sebastião Mota, pur essendo analfabeta, conosceva bene le scritture e le citava spesso, prediligendo i libri di Ezechiele,

⁶⁷ MacRae 1992: 57 t.d.a.

Daniele ed Elia, i vangeli, apocrifi compresi, il Libro dell'Apocalisse e le Lettere di San Paolo⁶⁸.

Juramidam, termine rivelato al maestro fondatore della dottrina sarebbe, secondo un'interpretazione data da Sebastião Mota de Mello ma rifiutata dai daimisti del CICLU – Alto Santo e da altri che non hanno riconosciuto la “svolta” «eclettica» del CEFLURIS, l'unione di due parole sacre, Jura, “il padre” e midam, “il figlio” o “i figli”. I daimisti sono detti “Popolo di Juramidam” o “Popolo Juramidam”: “*Quem não for Midam não pode ser filho ao Jura*”(padrino Sebastião)

Maria, è identificabile sia con la *Nossa Senhora da Conceição*, patrona del Brasile e sincretizzata nella tradizione afro-cattolica con l'*Orixá* chiamata *Yemanjá*, sia con la Regina (*Rainha*) della Foresta che, durante un'apparizione, rivelò i segreti della nuova dottrina ad Irineu Serra.

Anche i santi cattolici sono figure preminenti del pantheon daimista. Ad alcuni di loro sono riservati particolari *Trabalhos* ballati detti *de hinarios*. Fra tutti spicca San Giovanni Battista cui si rende omaggio con un grande *Trabalho* che inizia intorno alle ore 20 del 23 giugno e termina

verso le sette del mattino del 24 e si celebra in un clima di grande festa con accensione di fuochi e lanci di razzi. Negli stati di Acre e Amazonas, nella notte di San Giovanni, è ancora usanza saltare il fuoco seguendo una antichissima tradizione cattolica popolare che proviene dalla cristianizzazione di un rituale di purificazione che nel mondo romano avveniva nel giorno dedicato a *Fors Fortuna* e coincideva con il solstizio d'estate che nel calendario cattolico fu dedicato alla celebrazione del santo.⁶⁹ È inoltre interessante notare che fra i daimisti delle suddette zone, dove il



Figura 24: Yemanjá, regina del mare, Orixá della tradizione afro-cattolica brasiliana, identificata con la Madonna (Nossa Senhora da Conceição).

⁶⁸ Polari 1998 : 25

⁶⁹ cfr.Lanternari 1972: 329-360

Santo Daime ebbe origine, l'usanza di saltare il fuoco è legata alla tradizione del comparatico: saltando il fuoco insieme ad un'altra persona si stabilisce con essa un legame di comparatico e, stando a quanto riferitomi sul campo, il compare «di fuoco» è considerato più importante che il compare di battesimo. Ancora, per quel che riguarda la parte “cattolica” del Santo Daime, possiamo individuare altre figure appartenenti alla tradizione giudaico-cristiana che nel Santo Daime assumono un certo rilievo essendo nominati negli *Hinos*: S. Michele Arcangelo, i santi Pietro e Paolo, Sant'Anna, Santa Elisabetta, re Salomone.

Anche l'influsso spiritista, seppur meno del cattolico-popolare, è evidente.

Lo spiritismo nel Santo Daime è inscindibilmente fuso con lo sciamanismo. Il daimista può essere *aparelho o cavalo*, cioè apparecchio ricettore o medium, per ricevere istruzioni dall'Astrale ma non necessariamente incorporare (*atuar*) uno spirito definito. Ciò che si avverte durante i *trabalhos*, all'interno del recinto cerimoniale è una “forza spirituale” accompagnata spesso dalla presenza di entità che si manifestano con visioni (*mirações*), ma anche con sensazioni olfattive tattili ed auditive. In particolare, è un fatto abbastanza frequente che chi beve Daime all'interno di un rito ascolti delle voci che, nella maggioranza dei casi, rivelano segreti esistenziali e danno indicazioni sulle cause dei mali spirituali e fisici del soggetto e sui comportamenti da adottare nella ricerca di una guarigione o un miglioramento.

La stessa struttura delle “chiese” ove si svolgono i riti, richiama a pratiche spiritistiche. Un tavolo, il più delle volte ma non obbligatoriamente in forma di stella a sei punte, è al centro del perimetro sacro. Attorno ad esso siedono l'officiante, i musicisti e gli elementi più vecchi ed importanti della comunità e poi tutti gli altri partecipanti in settori concentrici.

Sebastião Mota de Mello, prima di conoscere Irineu Serra e diventare a sua volta guida del *povo do Daime* era spiritista. La componente spiritista del Santo Daime è evidente soprattutto nel CEFLURIS, ovvero la linea daimista avviata da *Padrinho* Sebastião, sia sottoforma di influssi umbandisti sia prettamente kardechisti, ed è fermamente rifiutata dagli aderenti al CICLU e in parte da quelli del CEFLI. Gli

appartenenti al CICLU pongono enfasi sul fatto che Mestre Irineu, quando era in vita, raccomandò esplicitamente di tenere i sincretismi afrobrasiliiani separati dal Santo Daime. Nei lavori da lui presieduti, pur verificandosi contatti con entità provenienti dall'«astrale», non avvenivano fenomeni di incorporazione di spiriti o possessione da parte di essi. Bisogna, a mio avviso, tenere altresì presente che Mestre Irineu non doveva essere estraneo a tali pratiche e credenze né un convinto oppositore di esse ma, piuttosto, convinto che ci fossero «più menzogne che verità» nella maggior parte delle realizzazioni effettive di tali pratiche da parte di coloro che ad esse si dedicavano; inoltre Irineu Serra si preoccupava del riconoscimento legale della sua dottrina e forse, nell'intento di evitare persecuzioni è da interpretare l'indicazione, che in vita diede ad alcuni dei suoi, di identificarsi come «cattolici» anziché «daimisti».

Mestre Irineu del resto, per un lungo periodo nel passato, insieme con altri fra i maggiori esponenti della dottrina, compreso Sebastião Mota de Mello, era affiliato al *Circulo Esoterico Comunhão do Pensamento* con sede in San Paolo che accoglieva disparate personalità dai forti poteri medianici provenienti da diverse dottrine spiritiche di tutto il paese. Il circolo

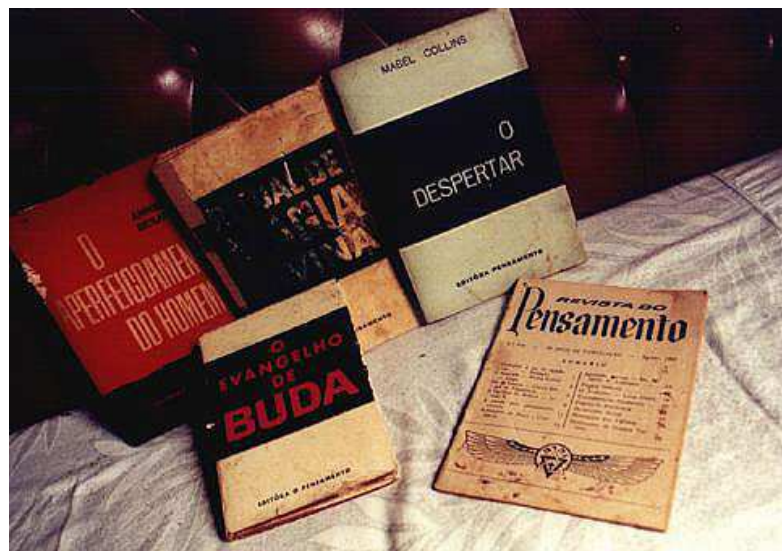


Figura 25: alcuni dei libri di Mestre Irineu conservati ed esposti nella casa museo *Memorial Irineu Serra*. Si notino la rivista ufficiale del circolo esoterico *Comunhão do Pensamento* e l'edizione portoghese dell'opera *The Awakening* di Mabel Collins, testo cruciale del movimento teosofico, scritto dall'autrice sotto dettatura di un'entità spirituale mediante la pratica del *Channeling*, in cui un individuo (*channeler*) ode distintamente la voce di uno spirito guida senza però incorporare. La coscienza del *channeler* rimane integra. Egli non cade in *trance* ma si trova in uno stato ricettivo e di meditazione profonda

Pensamento era di ispirazione teosofica e spiritualista ed ebbe di certo una qualche influenza sul Serra che, qualora si fosse verificato un fenomeno medianico «visibile» come la possessione o incorporazione, non avrebbe potuto ignorarlo o liquidarlo come «falso». Per quanto ora detto, crediamo che i motivi di dissidio e separazione

fra le varie linee daimiste sono meno consistenti e meno basati su motivi di vera incompatibilità teologica di quanto possa sembrare. I daimisti che rifiutano le innovazioni introdotte nel CEFURIS di *Padrinho* Sebastião dichiarandosi fedeli alla dottrina di *Mestre* Irineu credono alla reincarnazione e anche alla possibilità che entità spirituali di vario tipo possano interagire con la realtà visibile e comunicare con le persone incarnate. Tuttavia è loro convinzione che, grazie ai poteri conferiti dall'ayahuasca in ambito rituale, avvenga uno scambio col mondo «astrale» soltanto sul piano «invisibile» e non nel «visibile» come avviene quando un medium va in *trance* e incorpora uno spirito che parla per suo tramite. Essi affermano «lo spirito, se

ha qualcosa da comunicare parla direttamente alla persona, non manda le cose a dire». Appare dunque evidente che Irineu Serra era sì influenzato dalle dottrine esoteriche e teosofiche del *Pensamento* ma non accettava la pratica spiritista o per lo meno era estremamente prudente sull'argomento mentre Sebastião Mota, che era kardechista prima di incontrare *Mestre* Irineu, colse gli spunti già presenti in certi aspetti del lavoro di Irineu Serra per fare quel



Figura 26: *Gira de Oxossi*, rituale umbandista celebrato a Céu do Mapiá

salto di qualità che definirà la corrente a seguito dei suoi insegnamenti come «eclettica».

Spiriti guida di *Padrino* Sebastião erano il professor Antônio Jorge e José Bezerra de Menezes. Quest'ultimo, medico, omeopata e parlamentare dell'impero (sec. XIX), fu uno dei principali iniziatori e propagatori dello spiritismo in Brasile.⁷⁰

Ancora, parlando di spiritismo, mi è stato riferito da diversi daimisti che, da circa una quindicina d'anni, in alcuni centri di Santo Daime si praticano sessioni miste di Santo Daime e Umbanda. Come già accennato, si tratta di una controtendenza rispetto alle origini: Irineu Serra, durante la sua vita, tendeva a distinguere sempre la sua dottrina dalle tradizioni afrocattoliche. Questa distanza si ridusse con padrino Sebastião di cui si sa che non di rado si rivolgeva all'aiuto di *mães de santo*. Ora, già si svolgono *trabalhos* che includono *giras de Umbanda* e, secondo quanto riferisce Edward MacRae, in São Paulo si è giunti a celebrare sessioni congiunte di Daime e Candomblé.⁷¹ Padrino Alfredo precisa con queste parole il rapporto fra Santo Daime e Umbanda: «*A umbanda adotou o Santo Daime - e não o contrário - e se deu bem. Mas não está no nosso calendário oficial*»⁷²

Nell'innario (Hinário) detto *O Cruzeiro* Mestre Irineu ci presenta tutto il pantheon daimista comprensivo di misteriosi spiriti della foresta. Essi sono: Tucum, Marum, Barum, B. G., Rei Titango, Rei Agarrube, Rei Tintuma, Papai Paxá, Ripi Iáíá, Currupipiraguá, Equiôr, Tupercí, Princesa Janaína, Princesa Soloína e Marachimbé. Onnipresente, nel rituale daimista, il riferimento alla foresta, ai suoi spiriti, alla sua Regina e ai suoi abitanti, che per primi furono custodi del potere delle "piante maestro". Non sorprende che sia sviluppata, all'interno delle propaggini urbane daimiste, una diffusa coscienza ecologica. Soprattutto negli anni '80, quando il Santo Daime cominciò ad espandersi in tutto il Brasile, il sentimento di profondo rispetto per la natura e la venerazione per il luogo di origine (la foresta) del loro sacramento che avevano i primi daimisti, si fuse con un sentimento ecologico urbano, intellettuale e politicizzato maturato nel corso degli anni '60 e '70. In quegli anni di rivoluzioni e cambiamenti sociali e culturali, mentre nelle grandi città arrivava, insieme alla Bossa Nova e ai romanzi di Jorge Amado, un rinato interesse

⁷⁰ Polari 1998: 24-25

⁷¹ MacRae 1992 : 105

⁷² <http://ambienteacreato.blogspot.com/2007/03/cu-do-mapi-jerusalim-da-amaznia-da-edio.html>

per i culti più esotici ed antichi, che parevano avere una maggiore forza spirituale in virtù della loro mitica ancestralità, (i culti di provenienza bahiana, pernambucana, maranhense, come il Candomblè e altre linee afro-cattoliche) nello stato di Amazonas il popolo del Daime lavorava sodo alla costruzione della sua chiesa sotto la guida di Padrinho Sebastião Mota. Quando il Santo Daime arrivò nelle grandi Metropoli del sud trovò terreno fertile e una quantità di intellettuali e personalità pubbliche conobbero la «dottrina della foresta». Fra questi nuovi adepti citiamo il popolare cantante Ney Matogrosso e l'attrice Lucelia Santos, famosa soprattutto per aver interpretato la schiava Isaura nell'omonima *telenovela* di fama nazionale-popolare.

3.2.1 messianismo daimista?

Come abbiamo visto nei paragrafi 2.1 e 2.2 Sebastião Mota è, almeno nella linea «eclettica» del CEFLURIS, il continuatore dell'opera di Irineu Serra. Egli è anche un innovatore ed è suo il merito di aver portato la dottrina al di fuori del ristretto ambito rurale e periurbano della zona di Rio Branco.

Gli eventi di cui il Mota fu protagonista e artefice dal 1978 al 1982 sono chiaramente segnali della nascita di un movimento messianico. Il fatto che egli non si sia limitato ad essere un «figlio di Dio» ma si sia impegnato nell'obbiettivo di preparare un «popolo per Dio»⁷³ porta con sé implicazioni messianiche ed escatologiche.

Nel 1978 il padrino annunciò che avrebbe guidato il suo popolo alla Nuova Gerusalemme che era, come indicatogli dai suoi sogni, da qualche parte nella foresta amazzonica. Nel 1980, come già detto nel paragrafo 2.2, quest'esodo ebbe

⁷³ Polari 1998:

effettivamente luogo. Il significato dell'insediamento nella nuova comunità, lontano dalla devastazione della foresta, ha significati materiali e spirituali: il Daime proteggerà i suoi figli (Midam) che raccolsero l'invito al ritorno alle origini e ai *Seringais* dove molti nacquero e crebbero. Sebastião Mota de Mello è guida assoluta ed indiscussa di questo esodo.

Vicino a lui una schiera di discepoli, parenti, amici, collaboratori. Primo fra tutti il figlio Alfredo, successore indiscusso alla guida del CEFLURIS.



Figura 26: Padrinho Alfredo

Fra i più vicini al Padrino possiamo menzionare: madrina Rita Gregório,

sua moglie; gli altri due figli Valdete e Nonata; madrina Julia e madrina Cristina, sue cognate; Manoel Gregorio, cognato; i guaritori Manoel Corrente e suo figlio francisco; il cacciatore Chagas; i collaboratori Lucio mortimer e Altamiro Parente.⁷⁴

Daniel Lopes, uno dei primi discepoli del Mota, ebbe un ruolo fondamentale nella realizzazione del progetto di esodo verso Céu do Mapia'. Egli visse per quasi un anno presso una comunità di indios Campa ai confini fra Acre e Perù. Questi indios, che usano l'ayahuasca a scopo magico-religioso, vivono totalmente isolati dalla società brasiliana sostenendosi di caccia pesca e agricoltura. Daniel lopes poté così confermare al suo maestro che era possibile trapiantare la Colonia Cinco Mil nella foresta e sopravvivere seguendo l'esempio dei Campa.⁷⁵

Sebastião Mota è la figura chiave del messianismo Daimista. Nella sua opera e nelle sue parole è molto frequente il tema della fine dei tempi e della seconda venuta di Gesù Cristo. Negli Inni del padrino e nelle sue predicazioni registrate su nastro, è

⁷⁴ Froes 1986:127

⁷⁵ Ibidem: 126

frequente l'invito, a non rimanere a braccia incrociate nell'attesa della fine dei tempi, che non sarà l'Armageddon scatenato da un Dio rancoroso e vendicativo ma il compimento delle profezie, della promessa del ritorno di Cristo sulla terra, di un nuovo intervento di Dio nella storia. Da qui l'importanza primaria di creare una comunità autosostenibile. Imperativi categorici: produrre il proprio cibo e abbandonare le vane illusioni del mondo moderno. Indispensabile abbandonare la vita viziata dalla dipendenza dal consumismo per creare una nuova realtà riassunta nel motto caro al Padrino: *Nova vida, novo povo, novo homem e novo sistema*.

Per i daimisti, il mondo con tutti i suoi mali è *mundo de ilusão* ed il modo per liberarsi dall'illusione è apprendere la verità, su sé stessi e sul proprio ruolo in questa vita, grazie alla possibilità di accesso al *Mundo do Astral* che è offerta durante i «lavori».

I movimenti messianici sono guidati da un profeta. Il profeta deve essere dotato di spiccate doti carismatiche, magnetismo personale, poteri sovranaturali riconosciuti dall'intera comunità dei suoi seguaci: profezia, chiaroveggenza, divinazione, guarigione. Tutto ciò non mancava a Sebastião Mota che, fin dall'infanzia dimostrò di possedere questi doni e che tutti ricordano come formidabile guaritore e guida spirituale. Il movimento guidato da padrino Sebastião fu un movimento di riorganizzazione sociale, attraverso l'affermazione di nuovi valori. Per il popolo di Juramidam, la lotta per la libertà religiosa fu il presupposto per liberarsi dall'oppressione economica e politica.

Il carattere messianico del Santo Daime, già evidenziato da più autori basandosi su considerazioni riguardo alla storia del movimento, la struttura gerarchica, l'intenzione di dare una soluzione spirituale a problemi di anomia sociale e decadenza dei costumi⁷⁶, è stato messo in discussione da Couto.⁷⁷

Egli, nota come non si incontra, nei daimisti, un contesto di «esaltazione sociale», di segregazione, di «distruzione della famiglia» che considera caratteristici di questi movimenti.

⁷⁶ Fróes 1986; Monteiro da Silva 1983

⁷⁷ Couto 1989: 106

In effetti, «sebbene si crei un sistema di legami familiari mitico fra i membri del culto, che Couto arriva a denominare «Famiglia Juramidam», le relazioni all'interno della famiglia di sangue si mantengono nell'ambito dei canoni preconizzati dalla società».⁷⁸ Così, anche nel caso in cui i familiari del neofito non partecipino del coinvolgimento nella setta, non è necessario un distacco dal nucleo dei propri parenti, affini o conoscenti, estranei alle pratiche daimiste, né un'adesione totale al nuovo culto: «In tutti i casi, si usa raccomandare l'armonia delle relazioni».⁷⁹

Armonia, concetto chiave nel Santo Daime, è intesa relativamente a tutto il creato e a partire dai rapporti interpersonali. Il ruolo della famiglia è fortemente enfatizzato nella dottrina. La famiglia, argomento di molti inni sacri intonati nel corso dei «lavori», è sicuramente anche la famiglia ideale rappresentata dalla fratellanza dei daimisti, ma è soprattutto ogni nucleo familiare. A prescindere dalla propria condotta all'interno della setta, sarebbe un grave peccato guastare i preesistenti rapporti sociali o abbandonare le proprie frequentazioni senza motivazioni forti e nate da una sincera e avveduta conversione. Uno degli scopi primari della dottrina è l'autodisciplina, possibile grazie alle facoltà di autodiagnosi che si acquisterebbero durante il rituale sotto l'effetto della bevanda. Per i daimisti è d'importanza fondamentale fare molta attenzione alle proprie parole ed azioni nello sforzo di seguire il più limpido ed importante degli insegnamenti lasciati da Mestre Irineu in uno dei suoi Inni: «*fazer bem, não fazer mal*».

Quando, nel 1985, a seguito di una denuncia anonima che sosteneva una serie di accuse in seguito rivelatesi infondate,⁸⁰ il governo del Brasile nominò una commissione di studiosi, fra cui psicologi, antropologi ed autorità pubbliche che seguirono l'attività di alcuni centri di Santo Daime durante due anni. La relazione finale del gruppo di studio evidenziò che non esistevano rischi per la salute e per l'ordine sociale, raccomandando che l'ayahuasca fosse esclusa dalla lista delle

⁷⁸ MacRae 1992: 76 t.d.a.

⁷⁹ Ibidem t.d.a.

⁸⁰ Fra le accuse, chiaramente false per chiunque conosca minimamente il fenomeno, quella di ridurre in schiavitù gli adepti e di estorcergli ingenti somme di denaro al fine di finanziare movimenti di guerriglia urbana (sic)

sostanze proscritte dalle leggi brasiliane⁸¹. Si osservò in particolare che, di regola, i daimisti praticanti si attenevano strettamente ai canoni etici relativi alla famiglia, ai comportamenti sessuali, alla condotta di vita dei singoli, tipici della società brasiliana. L'abuso d'alcool era in sostanza inesistente anche nelle zone ad altissima incidenza d'alcolismo. Le famiglie mostravano una coesione statisticamente non rintracciabile in altri campioni di popolazione del paese, il livello funzionale psico-fisico dei singoli era generalmente ottimo ed i medici escludono effetti deleteri con l'uso continuato del decotto in ambito rituale.

Attualmente, a capo della comunità di Céu do Mapiá e del CEFLURIS è Alfredo Gregório de Mello, figlio di *Padrinho* Sebastião e *Madrinha* Rita. Egli ebbe un ruolo importante nell'esodo dei daimisti da Rio Branco a Céu do Mapiá e nella costituzione della comunità ivi residente. Continuando il lavoro del padre, Alfredo sostenne, infatti, con forza, la necessità di creare una comunità che produceva il proprio cibo e i propri beni primari. Obiettivo: evitare la dipendenza dai beni di consumo della società industriale e capitalista, riducendo al minimo il rischio di sfruttamento distruttivo delle risorse forestali e la decadenza dell'economia di sussistenza delle popolazioni amazzoniche.

Nel 1982 fu ufficialmente aperta la prima chiesa di Santo Daime fuori dall'area amazzonica. Si chiamò *Centro Eclético da Fluente Luz Universal Sebastião Mota de Mello* (CEFLUSME), meglio conosciuto come Céu do Mar, nella città di Rio de Janeiro, retto dallo psicologo Paulo Roberto Silva e Souza. In seguito molti altri piccoli centri di Santo Daime aprirono in tutto il Brasile e in varie altre parti del continente americano ed europeo.

Si è venuta, di conseguenza, a delineare una dimensione urbana di un rituale nato in altro contesto ed in contrasto con l'«illusione», di cui la città sembrava essere il più solerte spacciatore.

⁸¹ L'uso di ayahuasca nei rituali religiosi fu ufficialmente legalizzato nel 1987 ed attualmente regolamentato giuridicamente

4 I «LAVORI» DEL SANTO DAIME

All'interno di varie tradizioni magico-religiose del Brasile, qualsiasi rito che si celebri è detto *trabalho*, «lavoro» in portoghese. Non fa eccezione il Santo Daime in cui si svolgono, secondo un calendario fisso (vedi par. 4.2), diversi tipi di *trabalho*.

C'è un «lavoro» dedicato alla produzione dell'ayahuasca che sarà utilizzata in tutti gli altri riti (par. 4.4); un altro, a scadenza periodica fissa, in cui ci si concentra in meditazione, chiamato *Concentração* (par. 4.5). Simile alla *concentração* è il lavoro di *cura*, di cui esistono diversi tipi (par. 4.6). Infine durante giorni di festa fissati per tutto l'anno in un calendario rituale, si svolge la celebrazione solenne daimista per eccellenza, durante la quale si eseguono interi *Hinários*, eseguendo una danza rituale al ritmo dei *maracá* (par. 4.7).

I partecipanti devono vestire di bianco e, chi ne è in possesso, indossa un'uniforme detta *farda* (vedi par. 4.3).

4.1 Una dottrina squisitamente musicale: *Hinos* e *Hinários*.

Gli insegnamenti ricevuti da *Mestre Irineu* e *Padrinho Sebastião* ci sono trasmessi attraverso due *Hinários*, («innari») cioè raccolte di *Hinos*, conosciuti come *O Cruzeiro* (*Mestre Irineu*) e *O Justiceiro* (*Padrinho Sebastião*) che racchiudono la maggior parte degli elementi dottrinari e costituiscono il fulcro della liturgia daimista, essendo cantati nelle più importanti occasioni.

Secondo la dottrina del Santo Daime, un vero *Hino* non è composto ma «ricevuto dall'astrale», mediante un processo simile alla psicografia medianica o al *channeling*.

Come visto nel secondo capitolo il processo di «ricezione», elaborazione e sistemazione di *Hinos* e *Hinários* fu lento e complesso e coinvolse *Irineu Serra* durante tutto l'arco della sua vita terrena. Nel 1971 era completo il suo innario,

Cruzeiro, composto di 130 inni. Alcuni degli innari dei suoi compagni furono da lui scelti per entrare a far parte della liturgia ufficiale.

Nella fase pre-CEFLURIS si ebbe quindi il seguente elenco di *Hinários* ufficiali:

SANTO CRUZEIRO di RAIMUNDO IRINEU SERRA «ricevuto» dal 1912 al 1970, è l'*Hinário* base della dottrina cantato nei giorni: 10 febbraio, 18 marzo, 23 giugno, 06 luglio, 07, 14 e 25 dicembre e 05 gennaio

SOIS BALIZA di GERMANO GUILHERME «ricevuto» dal 1934 al 1963, cantato insieme al *Santo Cruzeiro* nelle date di: 23 giugno, 07 e 25 dicembre e 05 gennaio e nell'apertura dell' *Hinário* di Tutti i Santi

06 DE JANEIRO di JOÃO PEREIRA «ricevuto» dal 1934 al 1952, cantato ufficialmente nel giorno di Ognissanti e nel giorno dei Morti

MENSAGEIRO di MARIA MARQUES VIEIRA detta MARIA DAMIÃO «ricevuto dal 1934 al 1942, cantato anch'esso i primi due giorni di novembre

AMOR DIVINO di ANTÔNIO GOMES DA SILVA «ricevuto» dal 1938 al 1946, 1 e 2 novembre

Tali innari sono eseguiti a scadenze fissate da un calendario ufficiale che differisce secondo le diverse «linee» daimiste (vedi prossimo paragrafo).

Anche la lista di *Hinários* ufficiali, dal punto di vista del CEFLURIS di Padrinho Sebastião, sarebbe incompleta data la grande importanza data, in quell'ambito, ad altri *Hinários*, primo fra tutti il *Justiçeiro* dello stesso Sebastião Mota e poi *Lua Branca* della moglie Rita Gregorio, *Nova Era* del figlio Alfredo, oltre agli innari di Maria Brillante, *madrinha* Júlia e *madrinha* Cristina.

Gli Inni del Santo Daime sono composti solitamente di più strofe formate da quattro versi ognuna, il secondo e il quarto in rima. Le strofe sono ripetute due volte sia per facilitare l'apprendimento mnemonico sia per dare all'esecuzione una forma ripetitiva tipo mantra. La melodia è di solito molto orecchiabile nella sua elementare e graziosa semplicità e poggia su una sequenza armonica di pochi e semplici accordi. Il testo è organizzato in quartine con il secondo verso che rima con il quarto. Il

numero di quartine per ogni inno è variabile e nel *Santo Cruzeiro* di *Mestre Irineu* varia da uno a tredici ma con una netta preponderanza di testi composti di tre, quattro e cinque strofe. In alcuni *Hinos* la seconda quartina fa da *refrain* alternandosi alle quartine seguenti e ognuna è ripetuta due volte oppure si ripetono i primi due versi e poi il terzo e il quarto. L'intero testo è ripetuto due, a volte tre, volte. Il verso usato è solitamente la *redondilha maior*, corrispondente all'*heptasyllabe* francese o all'ottonario italiano (otto sillabe nei versi parossitoni sette in quelli ossitoni). L'accento cade sempre sulla settima seguito da una eventuale sillaba atona).

Riportiamo, a titolo di esempio l'inno numero trentotto di *Mestre Irineu*, *Flor de Jagube*, il cui primo verso dà il titolo al presente lavoro:

38 - FLOR DE JAGUBE (Mestre Irineu)

<i>Eu venho da floresta</i>		X2
<i>Com meu cantar de amor</i>		
<i>Eu canto com alegria</i>		X2
<i>A minha mãe que me mandou</i>		

A minha mãe que me mandou

Trazer santas doutrinas

Meus irmãos todos que vêm

Todos trazem este ensino

Todos trazem este ensino

Para aqueles que merecer

Não estando nesta linha

Nunca há de conhecer

Estando nesta linha

Deve ter amor

Amar a Deus no céu

E a Virgem que nos mandou.

L'intero inno si ripete 2 volte.

L'accompagnamento al canto può essere accompagnato da diversi strumenti musicali, principalmente chitarra, *cavaquinho* (una specie di piccola chitarra con quattro corde), banjo, mandolino e fisarmonica. L'uso di questi è facoltativo e possono variare in numero mentre è assolutamente indispensabile l'uso di *maracas* (*maracá* in Brasile), per scandire il tempo. Questo può avere una scansione ritmica il più delle volte quaternaria (*marcha*), e in alcuni casi ternaria (*valsa* e *mazurca*). Gli strumenti eseguono sempre il motivo, in tutta la sua lunghezza, prima che inizi il canto e nel finale. Ci sono persone appositamente designate che intonano correttamente e nella chiave esatta, il primo verso di ogni inno. Si tratta solitamente di una donna detta *Puxadora* (*puxar* = tirare).

In appendice riportiamo il testo integrale del cosiddetto *Cruzeirinho* di *Mestre Irineu*,



Figura 27: anni ottanta, *Padrinho Sebastião* durante un *ensaio* (prova) di *Hinos a Céu do Mapiá*

che è la raccolta degli ultimi dieci inni del *Santo Cruzeiro* che riassumono nell'essenza la dottrina in esso contenuta, e l'*Oração* di *Padrinho Sebastião*, una selezione di inni dal *Justicheiro*, che i daimisti del CEFLURIS cantano come orazione quotidiana. Entrambi sono cantati in apertura e chiusura di diversi «lavori».

4.2 Calendario

I *trabalhos* nel Santo Daime sono realizzati seguendo un calendario, elaborato dai dirigenti del CEFLURIS, che definisce i giorni consacrati alle varie celebrazioni di precetto. «Le chiese e centri di tutto il mondo devono seguire le date stipulate in modo da integrarsi nella corrente di positività che si forma in queste occasioni».⁸¹

Oltre alle date indicate nel calendario ufficiale, possono celebrarsi anniversari di eventi, ritenuti importanti solo all'interno di determinati centri o di alcune ramificazioni del Santo Daime, come anniversari di nascita o di morte di personalità distintesi nella comunità.

Riportiamo di seguito il calendario istituito da Irineu Serra in vita e il calendario ufficiale del CEFLURIS.

Questo calendario è un po' differente da quello del CICLU – Alto Santo e di altre linee dottrinarie daimiste, in quanto include anniversari ritenuti molto importanti soltanto all'interno del CEFLURIS e in tali occasioni è previsto che si cantino

⁸¹ Dal sito web ufficiale CEFLURIS www.santodaime.org

Hinários di *Padrinho* Sebastião e Alfredo, di *Madrinha* Rita, Cristina e Júlia, considerati di importanza cruciale solo dai seguaci di Sebastião Mota.

Data	ricorrenza	Hinário	Farda
07 gennaio	Compleanno Pad. Alfredo	Pad. Sebastião	bianca
19 gennaio	San Sebastiano (passaggio ⁸² pad. Sebastião)	Pad. Sebastião + Missa	bianca
18 marzo	San Giuseppe	Pad. Alfredo	bianca
Giovedì	Settimana Santa	Hinário dos Mortos	azzurra
Venerdì	Settimana Santa	Missa	azzurra
II domenica di maggio	Festa delle mamme	Madd. Rita, Julia e Cristina	bianca
12 giugno	Santo Antonio	Maria Brilhante	bianca
23 giugno	San Giovanni	Mestre Irineu	bianca
25 giugno	Compleanno Mad. Rita	Pad. Sebastião	bianca
28 giugno	San Pietro	Pad. Alfredo	bianca
06 luglio	Passaggio Mestre Irineu	Teteo + Missa	bianca
II domenica di agosto	Festa dei papà	Pad. Sebastião	bianca
06 ottobre	Compleanno Pad. Sebastião	Mestre Irineu	bianca
01 novembre	Giorno dei morti	Hinário dos Mortos + Missa	azzurra
07 dicembre	Immacolata concezione	Mestre Irineu	Branca
14 dicembre	Compleanno Mestre Irineu	Pad. Sebastião	Branca
24 dicembre	Natale di Gesù Cristo	Mestre Irineu	Branca
31 dicembre	Anno Nuovo	Pad. Alfredo	Branca
05 gennaio	Epifania (Santos Reis)	Mestre Irineu	Branca

In occasione delle feste di *hinario*, i *trabalhos* cominciano, generalmente, al tramonto del giorno fissato nel calendario ufficiale e terminano dopo l'alba del giorno seguente.

Si ricorda inoltre che, i giorni 15 e 30 di ogni mese, conformemente alle istruzioni di Irineu Serra, sono dedicati ai *trabalhos de Concentração*.

⁸² Nel Santo Daime la morte viene sempre definita *passagem* ovvero «passaggio»

4.3 La Farda

Per partecipare ad un lavoro di Santo Daime è necessario indossare un particolare vestito bianco che è chiamato col termine portoghese *farda*, che vuol dire uniforme, divisa. Esistono due tipi diversi di *farda*, una detta *branca* («bianca»), indossata durante l' *Hinário*, l'altra detta *azul* («azzurra»), usata in tutti gli altri tipi di *trabalho*. La *Farda branca* è per gli uomini un vestito con giacca e pantaloni bianchi, camicia bianca, cravatta blu. I pantaloni possono avere delle bande verdi sui lati. Le donne indossano gonna lunga e camicia bianche, un gonnellino verde plissettato sopra la gonna, una fascia a "Y" sulla camicia, un diadema di brillanti sul capo e un fascio di nastri di vario colore che dalla spalla destra scendono fino a terra. Sia gli uomini che le donne portano, sul lato destro del petto, una spilla in foggia di stella a sei punte su cui è raffigurata un'aquila con le ali schiuse su una mezzaluna.

Percilia Matos da Silva, che fu testimone di gran parte dell'opera di edificazione della dottrina da parte di *Mestre Irineu* così racconta la nascita dell'istituto della *Farda*:

Quando, em 1934, nós nos encontramos, o Mestre só tinha três hinos: Lua Branca, Tuperçi e Ripi. Daí começou... Nesse tempo ainda não tinha farda. Depois estabeleceu-se um tipo de farda, de modelo diferente da que usamos hoje. Na farda azul das mulheres, já havia as três iniciais C.R.F - Centro da Rainha da Floresta. Isso foi criado pelo Mestre.

Em 1957, o Mestre fez uma viagem até o Maranhão, onde passou dois dias e duas noites no mar, mirando muito. Foi nessa viagem que ele recebeu o novo tipo de farda, usada até hoje. Os homens usavam as fitinhas coloridas que as mulheres ainda usam e uma rosa grande. O distintivo era aquela rosa. Depois foi que ele mudou para a estrela de seis pontas.

La *Farda* rappresenta il legame con la dottrina e viene presa molto sul serio dai *fardados*. Esiste un cerimoniale specifico per diventare *fardado*, il *fardamento* che avviene, di solito, durante un lavoro *bailado* come la *Festa de Hinário*. Sono cantati inni propizi per l'occasione e il *comandante dos trabalhos*, l'officiante, consegna al neofito la spilla collocandola sul bavero destro della giacca bianca (uomini) o sul lato destro della fascia verde della *Farda feminina*.



Figura 28: la *Farda azul* (azzurra) maschile e femminile



Figura 29 a & b: Daimisti che indossano la *Farda Branca*, *feminina e masculina* durante un *bailado* all'aperto

4.4 *Feitio*

Feitio è un lavoro speciale: il rituale insieme dei lavori per la produzione del sacramento del santo Daime che servirà a tutta la comunità.

Come già detto gli ingredienti principali sono due: la liana *Banisteriopsis caapi* e le foglie dell'arbusto *Psychotria viridis*. La liana, che i daimisti chiamano *Jagube*, è raccolta e lavorata esclusivamente dagli uomini. Questo perché la liana è considerata il principio maschile del Santo Daime ma anche perché si tratta di un lavoro piuttosto pesante. La liana, che in alcuni casi raggiunge la lunghezza di cento metri e il peso di varie tonnellate, è strappata, non senza difficoltà, dagli alberi a cui si è arrampicata crescendo. In seguito è tagliata in pezzi di circa quaranta centimetri che sono poi privati dello strato più superficiale della corteccia (*raspação*). I pezzi di liana così puliti sono poi pestati con dei martelli su tronchi di legna (*bateção*). La liana, a questo punto è pronta per essere cotta insieme all'altro ingrediente. Questo è la foglia del suddetto arbusto che i daimisti chiamano *Chacrona* o, più comunemente, *Rainha*, cioè «regina». La cura delle foglie di *Rainha* è compito delle donne essendo questa il principio femminile del Daime. Le foglie sono raccolte al mattino seguendo regole precise per non causare sofferenze alla pianta, poi vengono pulite una per una in un locale adibito a tale lavoro mentre si cantano inni adatti all'occasione. In seguito le foglie della *Rainha* sono bollite in grosse pentole assieme agli steli macerati di *Jagube* fino alla riduzione dei due terzi del liquido. Il lavoro è accompagnato dal canto di *hinos* e dalla assunzione della bevanda sacra di modo che sia «il Daime a fare il Daime».

Ecco una descrizione del clima che circonda il *Feitio*:

Si sta riempiendo le pentole. Siamo concentrati su queste con le nostre migliori vibrazioni. Lavoriamo duramente e il frutto del nostro sforzo impregna il liquido, come noi siamo da Lui impregnati attraverso le vibrazioni dell'essere spirituale che abita le liane della selva amazzonica.

Nel salone della fornace restano solo i responsabili per la cottura e l'assaggio del Daime. È una fase di attenzione e concentrazione totale. Impugnando grandi tridenti di legno, controllano la bollitura, danno istruzioni al fuochista ed eseguono varie manovre con il materiale in decozione, impedendo che il liquido trabocchi, bruci o oltrepassi il punto in cui deve essere rimosso dalla caldaia.

I pentoloni vanno e vengono in una coreografia sincronica. I gesti sono precisi. Le parole poche. L'attenzione è totale perché non ci sia alcun errore.

...

Questa è la stessa bevanda preparata già da molte migliaia di anni dai nostri antenati che abitarono questa foresta.

... Il responsabile per il «testaggio» del sacro liquido esamina con il suo bastone il livello nelle pentole. Tutti sono concentrati intorno a quel fumo, in un clima di mistero e magia.

Finalmente, dopo alcuni istanti che sembrano una eternità, l'assaggiatore batte col suo bastone tre volte sul bordo della pentola, intendendo con ciò che sta facendo la chiamata del sole, della luna e delle stelle, le forze maggiori che stanno influenzando sul daime che sta venendo alla luce.

Due uomini attraversano silenziosamente il salone, ciascuno ad un lato del fuoco. Passano una corda attraverso entrambi i manici della pentola e la sollevano.

...

La pentola è trasportata e svuotata al suono degli inni. È impossibile pensare che questo liquido sia una droga e non un sacramento divino.⁸³

⁸³ Polari 1992: 164-166; t.d.a. con lieve modifica



Figura 30a: le donne eseguono la pulizia (*limpeza*) delle foglie di *Rainha* (*Psychotria viridis*).



Figura 30b: gli uomini eseguono la pulizia (*raspação*) dei pezzi di liana *Jagube*.



Figura 31a: gli uomini eseguono la *bateção*. Per ore si batte sui rami di ayahuasca, ritmicamente e cantando *Hinos*, finché non sono ridotti a fasci di fibre sottili.

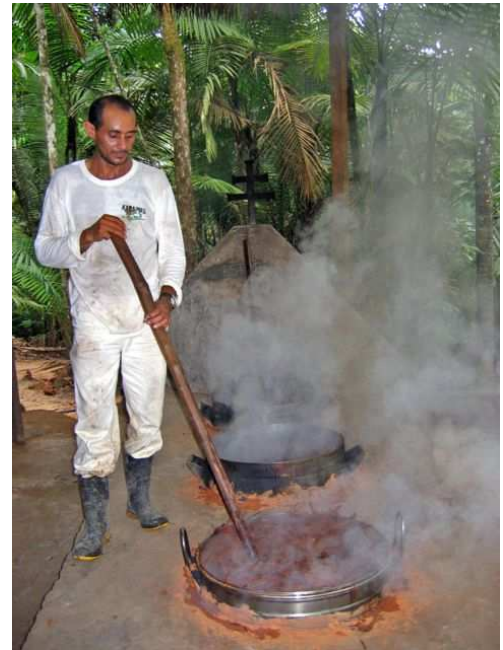


Figura 31b: i due ingredienti sono fatti bollire assieme per molte ore.



Figura 32: il decotto ottenuto da *Jagube* e *Rainha* è fatto scorrere in un recipiente dopo molte ore di bollitura

Il *Feitio* è un lavoro duro, laborioso e solenne. Deve essere diretto da persone di comprovata esperienza nel rigoroso rispetto di alcune regole. I daimisti credono, infatti, che le azioni, i pensieri, il clima generale che circonda il sacramento in preparazione, può influire su questo. Le «energie» e le «vibrazioni» dei presenti si trasferiscono nella sacra bevanda e influenzeranno l'effetto da questa propiziato durante i «lavori» in cui sarà utilizzata.

4.5 *Concentração*

I giorni 15 e 30 di ogni mese dell'anno, i daimisti di tutto il mondo si riuniscono nel locale adibito al culto, chiamato *salão* (salone) ma anche *igreja* (chiesa), per prendere parte al *trabalho* il cui rituale fu elaborato da *Mestre Irineu*, la *Concentração*. Si tratta del primo tipo di «lavoro». Irineu Serra già conduceva forme rudimentali di *Concentração* negli anni venti, in compagnia dei fratelli Antônio e André Costa nel CRF di Brasília (vedi par 2.1).

Il rituale di «concentrazione» è stato, probabilmente influenzato dalle attività di meditazione, di tipo esoterico, teosofico e spiritualista, che *Mestre Irineu* aveva praticato come aderente al *Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento* di San Paolo. Proveniente dal circolo paulista sono anche le preghiere *Consagração do Aposento* e *Chave de Harmonia* recitata in apertura dei lavori per la consacrazione del luogo in cui si svolgono. Ne riportiamo il testo integrale in appendice.

La *Concentração* si tiene tutti i giorni 15 e 30 del mese ma, per motivi organizzativi, specialmente nelle città, sono spostati nel fine settimana. Il *trabalho* comincia, di solito, al tramonto ed ha una durata di circa quattro, ma anche fino a sei, ore. Dopo la recitazione di un rosario o di tre serie di tre Ave Maria intervallate da tre Padre Nostro e la recitazione della *Consagração do Aposento* e della *Chave de Harmonia*, comincia la «concentrazione» vera e propria. I partecipanti siedono in torno al tavolo che è sempre al centro del locale adibito al culto. Sono disposti in file parallele digradanti a partire dal centro. Gli uomini e le donne sono in settori opposti gli uni di fronte alle altre. Nel silenzio più assoluto, rotto solo di rado dal *comandante* che dà semplici istruzioni per favorire la meditazione. Questa fase dura circa un'ora e mezza o due ore. Al termine è intonato il *Cruzeirinho* di *Mestre Irineu* (vedi par. 4.1 e appendice), cantato dai partecipanti che restano seduti.

Simile alla *Concentração* è il lavoro di cura. Ai tempi di *Mestre Irineu* non c'era differenza fra *Concentração* e *Cura*. La *Cura* avveniva nell'ambito di una sessione di *Concentração* tenuta a tale specifico scopo. Col passare degli anni, con la formazione di commissioni di cura, la ricezione di *Hinos* di cura, il generale aumento di

complessità della liturgia daimista, si differenziarono diversi lavori specificatamente dedicati alla promozione del benessere e della salute della comunità o di individui necessitanti un aiuto in tal senso. C'è un lavoro detto propriamente di *Cura*, molto simile alla *Concentração* tranne che per la selezione di inni, detti appunto di cura. Esiste poi un lavoro di cura speciale detto *Trabalho de Estrela*, anch'esso simile alla concentrazione ma con specifica funzione terapeutica, con propri inni di cura e celebrato, eventualmente, in un apposito locale. Lavoro di cura è anche quello detto di *São Miguel*, considerato molto potente, da celebrarsi con la massima solennità e solo con persone esperte. Il *Trabalho de Cruzes* («Lavoro delle Croci») serve per il soccorso degli ossessi. Si tratta di un vero e proprio esorcismo e può essere celebrato anche senza la presenza della persona interessata.



Figura 33: *Concentração*

Nei lavori di *Concentração*, Il Daime è distribuito solo all'inizio oppure viene ridistribuito in due sole piccole ulteriori dosi. Dentro la chiesa il Daime si trova su un tavolo adibito a questo scopo. Sul tavolo, oltre al contenitore del Daime e vari bicchieri, dell'incenso e una candela. Una persona adibita a *despachar Daime*

riempie il bicchiere con il sacramento ai partecipanti che si approssimano. Si fa la fila, si fa un segno di croce durante il versamento del liquido nel bicchiere, si ripete il segno col bicchiere in mano, si beve il liquido marrone estremamente amaro. L'effetto dell'ayahuasca è estremamente variabile e dipende dallo stato della persona che lo assume. A volte l'effetto è pressoché nullo. Altre volte è intenso ma non necessariamente si hanno visioni. Lo stato visionario, fortemente introspettivo e catartico che può essere provocato dall'ayahuasca – Santo Daime è detto *miração* (dal verbo *mirar*)

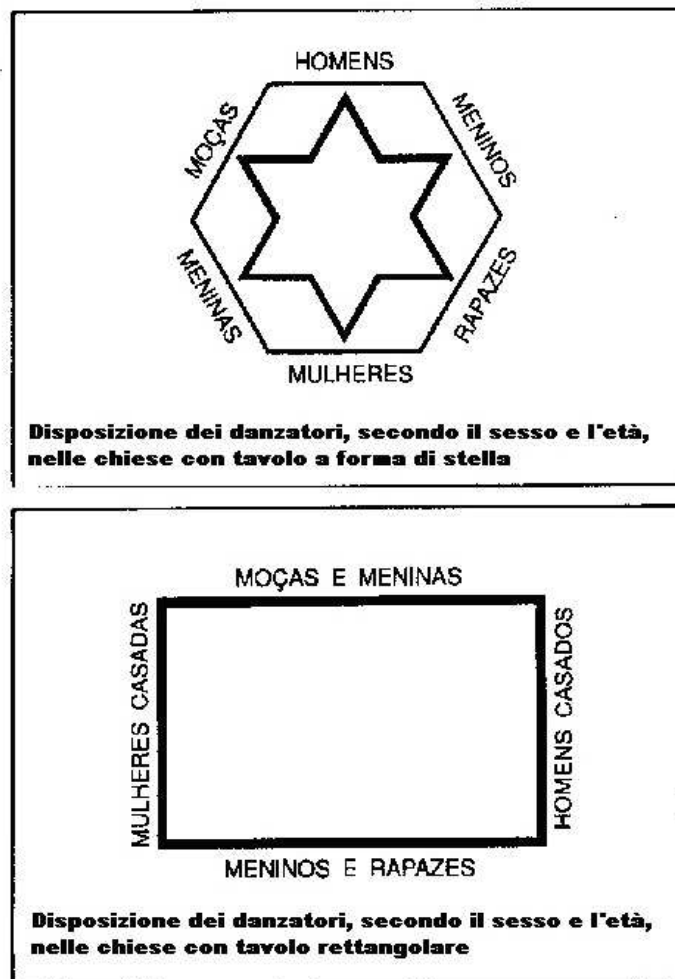
4.6 Missa

Il più solenne dei riti daimisti è la messa (*missa*) per i morti. Si celebra sempre prima della festa di *Hinario* dell'anniversario della morte di una guida spirituale come *Mestre Irineu* o *Padrinho Sebastião*, il Venerdì Santo, il giorno dei Morti. Si consuma una unica dose di Daime, si recita un rosario e si cantano dieci inni ricevuti dai *comanheiros* di *Mestre Irineu* (vedi par.2.1) riservati esclusivamente a questa celebrazione. Fra un inno e l'altro si recitano tre Padre Nostro e tre Ave Maria. Per sottolineare la solennità dell'occasione, gli inni non sono ballati e il canto non è accompagnato da strumenti musicali.

4.6 Festa de Hinário

Il più caratteristico e suggestivo dei «Lavori» del Santo Daime, detto anche *Bailado*. Si festeggiano i Santi, si festeggiano gli anniversari di nascita e di morte dei più importanti membri della comunità, oppure, semplicemente si celebrano gli ideali di comunione e fratellanza. I periodi di massima concentrazione di giorni festivi coincidono con i mesi di dicembre e giugno. Tutte le chiese daimiste del mondo celebrano queste occasioni negli stessi giorni e allo stesso modo.

Nelle feste più importanti, e conformemente a quanto indicato nel calendario, i partecipanti vestono la *farda* bianca. In altre occasioni si celebrano *Hinários* meno solenni e la *farda* può essere blu. Il rituale comincia intorno alle ore 20. La disposizione dei partecipanti è conforme alla forma del recinto sacro, all'età, al sesso al grado di anzianità e all'altezza (i più alti avanti) ed è sempre tesa a formare un circolo intorno al tavolo centrale dove si trovano immagini sacre, fotografie dei più grandi daimisti, la croce dal doppio braccio, caratteristica del Santo Daime e un rosario. In caso di chiesa a pianta e tavolo rettangolare o di chiesa a pianta esagonale, con tavolo a forma di stella, la disposizione dei partecipanti può variare come indicato in figura.



Homens = uomini
 Mulheres = donne
 Rapazes = ragazzi
 Moças = ragazze
 Meninos = bambini
 Meninas = bambine
 Casados/as = sposati/e

Figura 34: disposizione dei partecipanti al *Bailado*

Tutti i partecipanti devono astenersi dal bere alcolici, mangiare carne rossa, prendere droghe e fare sesso nei tre giorni precedenti e successivi al *trabalho*.

Si incomincia recitando un rosario cattolico, le orazioni *Consagração do Aposento* e *Chave de Harmonia*. Segue il *Despacho* ovvero la distribuzione del Daime. Un bicchiere piccolo per gli adulti, mezzo per i bambini. Si esegue una fila come descritto per il rituale di *Concentração*.

Il *Despacho* di Daime viene ripetuto ogni due ore circa.

Ognuno prende il suo posto delimitato da un rettangolo di 40 x 70,00 cm. Dentro al quale dovrà eseguire il semplice ballo fatto di movimenti verso destra e sinistra. Tutti i partecipanti si muovono sincronicamente



Figura 35: *Hinário* a Colônia Cinco Mil. *Padrinho* Sebastião è in piedi, il secondo da sinistra. Suo figlio, *Padrinho* Alfredo, è seduto sulla sinistra e suona la fisarmonica

creando un cerchio che ruota ritmicamente in senso orario e antiorario in maniera più armoniosa possibile. Molti accompagnano il canto con il *maracá* ma può anche essere presente una piccola orchestra disposta intorno al tavolo centrale.

Non si può conversare né assentarsi dalla chiesa se non per necessità fisiche. È normale che si verifichino episodi di vomito o, più raramente, di diarrea. Si tratta della *peia*, un momento di difficoltà in cui si deve approfittare per fare *limpeza* (pulizia) nel corpo e nello spirito. In questo caso ci si allontana solo il tempo necessario e si torna a partecipare alla *corrente* il prima possibile. Per far sì che non ci si assenti per più della durata di tre inni alcune persone (*fiscais*) sono preposte a controllare i movimenti dei partecipanti e quando un neofito mostra difficoltà viene sorretto confortato e guidato a reintegrarsi nella corrente o a superare catarticamente il momento cruciale.

C'è da precisare che la presenza di tutti i partecipanti viene segnata in un registro prima della cerimonia e se un partecipante è ammesso a *tomar Daime* per la prima volta deve firmare una dichiarazione di consapevolezza e responsabilità in cui, tra l'altro, si impegna a non lasciare il luogo di culto prima del termine e a seguire le disposizioni del *comandante* e dei *fiscais*. In realtà è abbastanza facile, per le persone alle prime esperienze spaventarsi al pieno manifestarsi degli effetti della bevanda o rimanere molto provati emozionalmente a causa dell'intenso e improvviso affioramento di materiale subconscio. Si ricevono facilmente forti insights riguardanti la propria condotta di vita. In poche ore si può essere condotti in un viaggio interiore che spinge a riconsiderare tutta la propria vita fino a quel momento. Tuttavia il contesto rituale offre la possibilità di affrontare l'esperienza con ottime condizioni di *set e setting* (termini introdotti negli anni sessanta da Ralph Metzner e Timothy Leary. Il primo si riferisce ai sentimenti interiorizzati; alle speranze, alle paure e alle aspettative del prospettivo sperimentatore. *Setting*, invece, denota lo scenario dove avverrà l'esperienza, il suono, la luce, la misura in cui l'ambiente appare familiare e/o confortevole).

Nei riti a cui ho preso parte durante la ricerca sul campo ho avuto occasione di osservare molte persone alla loro prima esperienza col Santo Daime. Anche nei casi in cui il «lavoro» risultava particolarmente «difficile», con evidenti sofferenze nei momenti cruciali dell'esperienza, quando intervistavo le persone coinvolte, alla fine del rito, nella totalità dei casi queste dichiaravano di sentirsi estremamente bene, «a posto», «pulite», «a fuoco», «rinate».

All'interno del perimetro cerimoniale sono presenti panche e sedie per potersi di tanto in tanto riposare senza assentarsi e continuando a cantare. Alcuni inni vanno però cantati obbligatoriamente in piedi in quanto recano inviti ad essere ben svegli e all'erta su questo mondo, che i daimisti chiamano *mundo de ilusão* contrapponendolo a *mundo do Astral*.

Se la cerimonia inizia intorno alle venti, verso mezzanotte avviene una pausa di un'ora durante la quale, fuori dalla chiesa, si può mangiare qualcosa di leggero, bere una tisana, fumare una sigaretta. Durante detta pausa, molti conversano e si

scambiano impressioni sul *trabalho* svolto fino a quel punto, altri preferiscono rimanere in meditazione.

Dopo la pausa si riprende la cerimonia con una nuova distribuzione del sacramento. I canti e il ballo proseguono ininterrottamente fino all'alba, quando nessuno è più sotto l'effetto del Daime e il *comandante* dichiara chiusi i lavori recitando l'*Encerramento*:

Em nome de Deus Pai

Da Virgem Soberana Mãe

Do Nosso Senhor Jesus Cristo

Do Patriarca São José

E de todos os Seres Divinos

Da Corte Celestial,

Com a ordem do

Nosso Chefe Imperio Juramidam

Estão encerrados os nossos trabalhos,

Meus irmãos e minhas irmãs

Louvado seja Deus nas Alturas

Para que sempre seja louvada

Nossa Mãe Maria Santíssima

Sobre toda a Humanidade.



Figura 36: si balla durante l'*Hinário* che celebra gli ottant'anni di *Madrinha* Rita (seduta sulla sinistra). Partecipano in quell'occasione circa seicento persone. Si noti la sposa al centro, che ha scelto l'occasione di gran festa per celebrare le nozze

5 CONCLUSIONI

I rituali di Santo Daime si mantengono, sotto molti aspetti, all'interno dei parametri della tradizione sciamanica. È tuttavia opportuno ricordare che nell'attività della setta si sviluppa ciò che Couto chiama «sciamanismo collettivo». In effetti, sebbene il comando dei lavori sia affidato di solito ad individui di maggiore esperienza, l'attività sciamanica non è esclusiva di alcuni iniziati e tutti sono considerati sciamani potenziali o apprendisti sciamani.

Probabilmente è questo aspetto “democratico”, di un culto dalle radici “ancestrali” che apre a tutti gli interessati l'accesso ai suoi segreti, la maggiore attrattiva del Santo Daime fuori dai suoi territori di nascita.

La “democraticità” e l'ecllettismo daimista caratterizzano anche le modalità di “messa a punto” e continua evoluzione della liturgia. Questa, infatti, è tutta contenuta negli inni che sono intonati collettivamente ad ogni lavoro. Progredire nella dottrina vuol dire, per gran parte, mandare a memoria, saper intonare e decifrare il significato di un numero sempre maggiore di inni. Gli inni, come già accennato, non sono composti ma «ricevuti dall'astrale» e la facoltà di riceverli non è esclusiva di nessuno ma una possibilità offerta a tutti senza bisogno di particolari iniziazioni o tirocinî. Quando una persona riceve un inno lo fa conoscere alla comunità locale che frequenta. Se l'inno riscuote successo (è cioè considerato un vero inno, con un messaggio genuino proveniente dall'astrale e destinato alla comunità daimista) si prende a cantarlo inserendolo in qualche lavoro. Ecco così che si apre la possibilità teorica, per l'ultimo arrivato, di contribuire alla costituzione del corpus liturgico e, quindi, della stessa dottrina daimista.

Il successo della dottrina in ambiti metropolitani è stato messo, dall'antropologo Luis Eduardo Soares, in relazione con quella realtà da lui denominata «nuova coscienza religiosa».⁸⁴ Si tratta di un fenomeno di grande importanza sociologica ed antropologica, rappresentativo di uno sviluppo culturale del mondo moderno e in

⁸⁴ Soares 1990

particolare della società brasiliana, riguardo ai temi religiosi. Gli attori sociali che l'autore individua come protagonisti del fenomeno, appartengono alla classe media urbana, con alto grado d'istruzione, inseriti nel programma etico-politico proprio del mondo moderno, «liberati», «libertari» «aperti» e critici degli aspetti repressivi delle tradizioni religiose.

Questi soggetti, esemplari del modello individualista-laicizzante, si mostrano crescentemente attratti dalla fede religiosa, dai misteri dell'estasi mistica, dalla riscoperta della comunione comunitaria, dalla sfida dei saperi esoterici, dall'efficacia delle terapie alternative e dell'alimentazione "naturale". L'olismo mistico-ecologico sostituisce per loro il clamore delle rivoluzioni sociali e sessuali.⁸⁵

Abbiamo già visto che l'ente giuridico che identifica il Santo Daime è il CEFLURIS ovvero Centro Eclettico della Fluente Luce Universale Raimundo Irineu Serra. L'aggettivo «eclettico» descrive bene l'atteggiamento aperto della dottrina che abbiamo già definito «democratica». In effetti il termine sembra molto adatto a descrivere la particolare forma di sincretismo praticata dalla setta. Il sincretismo nel Santo Daime è attivo, consapevole e in continua evoluzione. Ciò non implica necessariamente una debolezza della tradizione rituale e dottrina. Durante il mio soggiorno di studio a Rio de Janeiro, ho assistito, nel corso di un lavoro di «concentrazione», alla lettura, da parte del direttore del centro, di una lettera inviata da Alfredo De Mello a tutte le comunità daimiste del Brasile. In questa si raccomandava di non «inventar moda» nel rituale e di attenersi alla tradizione liturgica propria del CEFLURIS. Si percepiva una preoccupazione rispetto ad una possibile prematura decadenza rituale dovuta ad un'errata interpretazione dell'eclettismo daimista. L'obbedienza ai canoni rituali e agli insegnamenti dottrinari è fondamentale. Tuttavia, le interpretazioni teologiche relative alla natura degli esseri

⁸⁵ MacRae 1992: 131 t.d.a.

divini è affidata ad un processo di autoconoscenza e di incontro diretto col divino che si manifesta in ogni individuo grazie ai prodigiosi effetti della pozione enteogena. Ne deriva una certa elasticità dipendente anche dall'ambiente culturale religioso dei singoli centri e degli adepti.

È facile immaginare che in città come San Paolo o Rio le tecniche di cura tipiche dello sciamanismo amazzonico siano poco conosciute. Per contro, molti adepti del sud praticano yoga, conoscono principî di varie tradizioni spirituali occidentali ed orientali, della medicina dolce o alternativa.

Ciò vuol dire che ciascuno è libero di praticare varie discipline ed integrare diverse credenze reinterpretandole personalmente alla luce del culto e della dottrina daimista, ma non certo di intaccare a livello collettivo le modalità di svolgimento del rituale consolidatesi negli anni e sistemate dalla dirigenza del CEFLURIS. Il fatto, ad esempio, che si svolgano, in taluni centri, sessioni congiunte di Umbanda e Santo Daime non vuol dire che le due religioni si fondano l'una nell'altra, ma che le relative pratiche, imparentate dalle comuni derivazioni spiritistiche e cristiane, sono compatibili e i rituali non si "disturbano" a vicenda. Negli ultimi anni, si sono avuti diversi scambi con altre religioni sincretiche che derivano da culture indigene l'uso sacramentale di vegetali allucinogeni. È il caso del gemellaggio fra la comunità daimista della Chiesa del Culto Eclettico e quella peyotista della Chiesa dei Nativi Americani (*Native American Church*). In occasione degli incontri fra i rappresentanti delle due tradizioni, si organizzano rituali di Santo Daime a cui prendono parte gli ospiti "indiani" seguendo le procedure daimiste, e cerimonie peyotiste del "Fuoco Sacro" secondo la tradizione centro-nordamericana.

Ho visitato personalmente due centri di Santo Daime nella città di Rio de Janeiro. Uno di questi è il già citato *Céu do Mar*, il più antico e grande centro del sud, nella zona di São Conrado immerso nel verde di una riserva naturale. L'altro, chiamato *Virgem da Luz*, molto più piccolo e di recente fondazione, si trova in un sobborgo di Jacarepaguá, nella periferia di Rio, ai margini della foresta atlantica. La vicinanza dei luoghi di culto alla foresta o comunque alla natura, è considerata molto importante. Tuttavia, nelle metropoli come San Paolo accade che i riti si svolgano in abitazioni

private dell'area urbana, per andare incontro alle esigenze imposte dagli orari lavorativi e dalle possibilità economiche dei fedeli per i quali lo spostamento in periferia sarebbe scomodo. I partecipanti ai "lavori" provengono dai più svariati ambienti e classi sociali. Sono spesso persone con una istruzione medio-alta e non di rado medici o psicologi, ma anche persone povere e semi analfabete provenienti dalle *favelas* dei dintorni. Sono bianchi, di origine europea, ma anche neri, meticci dai tratti amerindi e asiatici, riflettendo l'estrema varietà delle popolazioni urbane del Brasile.⁸⁶ Le operazioni magiche a scopo utilitaristico sono del tutto assenti nel Santo Daime. Chi partecipa, mira ad uno sviluppo spirituale e di autoscienza e non al raggiungimento immediato di vantaggi materiali. Il benessere nella salute e nei rapporti sociali si raggiunge tramite la conquista del bene spirituale, della consapevolezza delle proprie responsabilità e debolezze, e attraverso una pratica di vita estranea ai vizi e agli inganni del "mondo di illusione". Diversamente avviene fra i *curanderos* dell'Amazzonia che ricorrono anche a fatture e operazioni magiche di vario tipo e si difendono con incantesimi protettivi dall'attività malefica di altri *feiticeiros* e dagli spiriti maligni che infestano l'ambiente e affliggono le persone. Nel Santo Daime, il potere di curare opera attraverso lo spirito di carità e in nome di Gesù Cristo. Questa è una realtà delle popolazioni daimiste di *caboclos* dell'Amazzonia occidentale ed è effetto dell'opera di Irineu Serra che seppe con successo reinterpretare un'usanza indigena in chiave universalistica, per metterla nelle mani di una comunità che reinventa la propria cultura nel nome di un Dio universale. In Amazzonia, fra le popolazioni di *caboclos* si tramandano numerose credenze relative agli spiriti della foresta. Molti di questi sono nominati negli inni ed entrano nel pantheon dei *Seres Divinos* (esseri divini). Si tratta spesso di nomi tramandati dalle popolazioni di *caboclos* e neri che abitavano in piccoli villaggi nella foresta e avevano contatti diretti con gli indigeni. Molti fra i primi frequentatori del

⁸⁶ I daimisti si riuniscono regolarmente i giorni 15 e 30 di ogni mese per i lavori detti di concentrazione, della durata di 4 ore, e celebrano le ricorrenze più importanti del calendario liturgico cattolico con feste dette "di Innario" che durano tutta la notte in un clima di festa raccolto e familiare, allegro ma estremamente composto ed armonioso. Durante i mesi di giugno e dicembre il calendario è molto fitto. Le ricorrenze celebrate in giugno, le *Festas Juninas* si compongono in un *festival* che culmina nel giorno di S. Giovanni. A dicembre un altro *Festival* scandisce le celebrazioni delle feste natalizie. (cfr. cap. 4)

culto del Santo Daime facevano parte di questo popolo che aveva imparato, dato l'isolamento e la necessità di autosufficienza a conoscere bene i segreti di quel ambiente ostile. Il loro tramite con la foresta fu la popolazione indigena.

Come civilizzati, si consideravano superiori, ma riconoscevano la ricchezza della conoscenza indigena della natura e costantemente vi ricorrevano. Nell'assenza di una qualche infrastruttura medica, le pratiche sciamaniche, per esempio, erano frequentemente l'unica possibilità di cura di cui disponevano.⁸⁷

Il processo di urbanizzazione segna un momento cruciale per queste popolazioni. Una fase di passaggio fra due culture, un momento di sofferenza sociale di cui la nascita del Santo Daime è sintomo e cura a un tempo.

Alcune credenze, che nella selva erano espressioni della realtà del *caboclo*, perdono valore e funzionalità e diventano superstizioni.

Certo è, in tutti i casi, che la foresta è il luogo del sacro, popolato da strani esseri e spiriti. Essa è il luogo delle risorse economiche e spirituali ma è anche un mondo difficile e pieno di insidie dove i malanni sono cosa seria e la sopravvivenza richiede spesso sforzi enormi.

Per il daimista del ricco sud del paese le cose già sono differenti. Per lui la foresta e la natura allo stato bruto sono quasi sconosciute. Educato in scuole cittadine, secondo paradigmi razionalisti ed illuministi, egli ignora la cultura amazzonica e le relative concezioni soprannaturali. Il suo mondo spirituale è popolato di *orixas*, lama tibetani, santoni indiani, maestri di yoga, ayurveda, il Don Juan di Carlos Castaneda e altri esotismi. La natura è considerata intrinsecamente buona e l'indio è il buon selvaggio che detiene segreti per la salvezza del pianeta.

Probabilmente, queste concezioni romantiche e idealizzate sono segno della frustrazione e del disgusto, causati dalla vita ipertecnologizzata e frenetica della

⁸⁷ Mac Rae 1992: 131-132 t.d.a

metropoli, che hanno portato ad una affannosa ricerca di risposte agli interrogativi esistenziali che si pongono di fronte alla malattia, al dolore e alla morte.

Moltissimi daimisti del sud viaggiano verso l'Amazzonia per vedere i luoghi in cui è nato il culto e per conoscere da vicino la foresta, fonte del loro prezioso sacramento e dimora della Regina che rivelò la «santa dottrina» a *Mestre Irineu*. Qui essi vivono un'esperienza forte, lontani dalla città e dal *mundo de ilusão*, che rafforza le motivazioni spirituali e la sensibilità ecologica. Qui vivono a contatto con il “polmone del pianeta” e hanno l'occasione di *tomar* Daime a lato dei saggi della tradizione come l'attuale capo del movimento, *padrinho* Alfredo Gregório de Mello di cui riporto, in conclusione, le parole pronunciate a sostegno del progetto di suo padre Sebastião di abbandonare la città di Rio Branco, che stava letteralmente erodendo i margini della foresta, per fondare la comunità di Céu do Mapiá:

[...] solo il Daime, solo Dio, solo la foresta potrà sopportare la caduta che si prepara per il mondo a causa del fuoco, della distruzione atomica, dell'inquinamento. Molto cibo, molta sazietà. Perché c'è molta gente, ma anche molta morte, malattie, calamità. È questo che è brutto agli occhi di Dio, è questo il reclamo di Dio: «il mondo non è in armonia». Egli vuole vedere il mondo perfetto, il mondo guarito e perché il mondo sia sanato bisogna che guarisca la terra perché io credo che la terra è ferita, la terra è malata. Essendo malata la terra, anche noi, che siamo parte di lei, siamo malati.[...] È da qui che viene la principale ragione per cui cerchiamo la foresta.[...]È da qui che viene la principale ragione per cui cerchiamo di abbandonare il vizio, il mal costume, quello che è legato alla fabbrica e che non possiamo produrre da soli.
(T.d.a)

Quello che vale per gli abitanti delle città ai confini con la foresta, vale, naturalmente, per tutti i daimisti del mondo. E se, come è ovvio, non tutti potranno trasferirsi nella foresta, allora essi porteranno un po' di foresta nel mondo attraverso il loro fervente sentimento di riverenza alla natura.



Figura 37: la famiglia di Sebastião Mota de Mello negli anni ottanta a Céu do Mapiá

Bibliografia

- ALTHEIM, Franz. 1995, *Romanzo e decadenza*. Roma: Settimo Sigillo.
- ARCELLA, Luciano. 1996, *Rio Macumba*. Roma: Bulzoni.
- BURROUGHS, William; GINSBERG Allen. 1963, *The Yage letters*. San Francisco: City Light Books.
- CAMILLA, Gilberto. 1982, *Gli allucinogeni vegetali*. Torino: ed. del Cortile.
- COUTO, Fernando La Roque. 1989, *Sinais dos Tempos Santos e xamãs*. Tesi di dottorato. Brasilia: università di Brasilia.
- DOBKIN de RIOS, Marlene. 1972, *Visionary vine: psychedelic healing in the Peruvian Amazon*. San Francisco: Chandler.
- ELIADE, Mircea. 1983, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*. Trad. It., Roma: Mediterranee
- FLATTERY, David; SCHWARTZ, Martin. 1989, *Haoma and harmaline*. Berkeley: University of California press.
- FROES, Vera. 1986, *Historia do Povo Juramidam. A cultura do Santo Daime*. Manaus: Suframa.
- GRAVES, Robert. 1964, *Difficult questions, easy answers*. Garden City: Doubleday.
- HUXLEY, Aldous. 1980, *Le porte della percezione. Paradiso e inferno*. Trad. it., Milano: Mondadori
- LANTERNARI, Vittorio. 1972, *Occidente e terzo mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*. Bari: Dedalo.
- LEONZIO, Ugo. 1997, *Il Volo Magico. Storia generale delle droghe*. Torino: Einaudi.

- LUNA, Luis Eduardo. 1986, *Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stoccolma: Almquist & Wiksell.
- LUNA, Luis Eduardo. 1994, “L’Immaginazione terapeutica nello sciamanesimo amazzonico”. *Altrove* (rivista della Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza, SISSC) n.1: 105-114. Torino: Nautilus.
- MAC RAE, Edward. 1992, *Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. San Paolo: Editora Brasiliense.
- McKENNA, Dennis; TOWERS, G.H.N.; ABBOTT, F.S.. 1984, “monoamino oxidase inhibitors in south american hallucinogenic plants, part1: Tryptamine and Beta-carboline Constituents of Ayahuasca”. *Journal of ethnopharmacology* n.10.
- McKENNA, Terence. 1995, *Il nutrimento degli dei*. Trad. It., Milano: Urra
- NARANJO, Claudio. 1973, *The healing journey: new approaches to consciousness*. New york: Ballantine.
- POLARI de ALVERGA, Alex, a cura di. 1998, *O Evangelho segundo Sebastiao Mota*. Céu do Mapia’, Amazonas (BR): Cefluris Editorial.
- PRANDI, Reginaldo. 1993, *Città in transe. Culti di possessione nella metropoli brasiliana*. Roma: Acta
- RUCK Carl A.P.. 2006, *Sacred Mushrooms: The Secrets of Eleusis*. Berkeley: Ronin Publishing
- RUCK, Carl A.P.; BIGWOOD, Jeremy; STAPLES, Danny; OTT, Jonathan & WASSON, R.Gordon. (1979). Entheogens. *Journal of Psychedelic Drugs*. 1.
- SAMORINI, Giorgio. 1989, “Etnomicologia nell’arte rupestre sahariana (periodo delle teste rotonde)”. *Boll. Camuno Notizie*, Vol.6(2): 18-22.

- SAMORINI, Giorgio. 1992, "The oldest representations of hallucinogenic mushrooms in the world (Sahara Desert, 9000-7000 BP)". *Integration*, 2/3: 69-78.
- SAMORINI, Giorgio. 1994, "L'utilizzo degli allucinogeni per scopi religiosi". *Altrove* (rivista della Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza, SISSC) n.1: 19-28. Torino: Nautilus.
- SCHULTES, Richard Evans; HOFMANN Albert. 1973, *The botany and chemistry of hallucinogens*. Springfield Mass.: Charles C. Thomas.
- SCHULTES, Richard Evans. 1982, "the beta-carboline hallucinogens of south America". *Journal of psychoactive drugs* n.14.
- SCHULTES, Richard Evans; RAFFAUF, Robert F.. 1990, *The healing forest. Medicinal and toxic plants of the northwest Amazonia*. Portland: Dioscorides.
- SPRUCE, Richard. 1908, *Notes of a botanist in the Amazon and Andes*
- WASSON, Robert Gordon. 1971, *Soma: Divine Mushroom of Immortality*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- WASSON, Robert Gordon. 1998, "La ricerca di Persefone: enteogeni e le origini della religione" in: E. Zolla (cur.), *Il dio dell'ebbrezza. Antologia dei moderni Dionisiaci*. Torino: Einaudi, pp. 224-253.
- WASSON, Robert Gordon; HOFMANN, Albert; RUCK, Carl. 1996, *Alla scoperta dei Misteri Eleusini*. Milano: Urta.